



Bundesministerium
des Innern
und für Heimat

UNABHÄNGIGER
EXPERTENKREIS
MUSLIMFEINDLICHKEIT

Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz

2023

Vorwort

Musliminnen und Muslime sind seit vielen Jahrzehnten Teil unserer Gesellschaft. Dennoch werden sie oftmals wegen ihres Glaubens angefeindet, ausgegrenzt und ausgeschlossen. Das erleben auch Menschen, die für Muslime gehalten werden.

In Deutschland leben ca. 5,5 Millionen Menschen muslimischen Glaubens, von denen die Mehrheit deutsche Staatsangehörige sind. Wenn wir also über Muslim- oder Islamfeindlichkeit sprechen, dürfen wir nicht vergessen, dass sie keine abstrakte Gruppe, sondern konkret unsere Kolleginnen, Nachbarn, Schulkameraden und Freundinnen trifft.

Was ist Muslimfeindlichkeit genau? Wie wirkt sich Muslimfeindlichkeit auf unterschiedliche Bereiche unseres Lebens und Alltags aus? Und was können wir tun, um Muslimfeindlichkeit in Deutschland zu begegnen?

Mit diesen und anderen – häufig bislang wenig untersuchten – Fragestellungen hat sich in den letzten Jahren im Auftrag des Bundesinnenministeriums der Unabhängige Expertenkreis Muslimfeindlichkeit beschäftigt. Mit seinem Abschlussbericht wird nun erstmals eine umfassende Bestandsaufnahme über das Phänomen Muslimfeindlichkeit in Deutschland, seine Wirkweisen und Erscheinungsformen vorgelegt.

Dass die Menschen in Deutschland sicher leben können, ist oberste Maxime staatlichen Handelns. Ich habe immer deutlich gesagt: Wir dürfen Hass und Hetze keinen Raum lassen und müssen uns geschlossen allen Formen von Rassismus, Extremismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenstellen.



Wir müssen Tendenzen der Ausgrenzung und Spaltung frühzeitig aufhalten und entschieden für den Fortbestand unseres freiheitlichen demokratischen Zusammenlebens eintreten.

Ich danke den Expertinnen und Experten des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit daher ausdrücklich auch für die konkreten Handlungsempfehlungen, die darauf zielen, Muslimfeindlichkeit in Deutschland besser zu bekämpfen. Sie richten sich an vielfältige Stellen in Politik und Verwaltung, aber auch an nichtstaatliche Akteure und unsere Gesellschaft insgesamt.

Denn der Bericht zeigt auch: Es liegt an uns – an jeder und jedem Einzelnen – hinzusehen und zu handeln.

Es gilt nun, sich ernsthaft mit den Empfehlungen des vorliegenden Berichtes auseinanderzusetzen und entschlossen gegen Muslimfeindlichkeit vorzugehen.

Nancy Faeser
Bundesministerin des Innern und für Heimat

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Inhaltsverzeichnis	2
Zusammenfassung Abschlussbericht UEM	6
Zentrale Handlungsempfehlungen	16
1 Muslimfeindlichkeit: Ein (un)sichtbares und reales Problem für alle!	19
1.1 Zusammensetzung des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit	20
1.1.1 Ziele des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit	21
1.1.2 Arbeitsweise des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit	21
2 Muslimfeindlichkeit: Eine Begriffsbestimmung	23
2.1 Arbeitsdefinition: Muslimfeindlichkeit	23
2.2 Begriffsdiskussion der Kernkonzepte	24
2.2.1 Islamfeindlichkeit	25
2.2.2 Islamstereotyp und Islamfeindbild	26
2.3 Antimuslimischer Rassismus	28
2.4 Historische Traditionslinien	31
2.5 Zum Verhältnis von Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus	32
2.6 Der Diskurs um Islamkritik	38
2.7 Instrumentalisierung von Muslimfeindlichkeit	40
3 Daten und Fakten zum Ausmaß von Muslimfeindlichkeit in Deutschland	43
3.1 Muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung	44
3.1.1 Übersicht zur Studienlage	44
3.1.2 Facetten von Muslimfeindlichkeit	46
3.1.3 Muslimfeindliche Einstellungen in Deutschland im Zeitvergleich	47
3.1.4 Deutschland im europäischen Vergleich	55
3.1.5 Erklärungsfaktoren und Verbreitung in unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen	56
3.2 Muslimfeindliche Straftaten	64
3.2.1 „Islamfeindliche Straftaten“ in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik	65
3.2.2 Übergriffe auf Moscheen	69
3.3 Muslimfeindliche Übergriffe und Diskriminierung	70
3.3.1 Fallzahlen der Antidiskriminierungsstelle des Bundes	71
3.3.2 NGOs mit Fokus auf Betroffene von muslimfeindlicher Diskriminierung	73
3.4 Fazit	74
3.5 Handlungsempfehlungen	76
4 Öffentliche Debatten: Fallbeispiele von Muslimfeindlichkeit	78
4.1 Debatte über das Kopftuch (Hijab)	78

4.2	Beschneidungsdebatte	81
4.3	Debatte über den Bau von Moscheen	83
4.4	Debatte um „Ehrenmorde“	86
4.5	Debatte um den „politischen Islam(-ismus)“	88
4.6	Karikaturendebatte	90
4.7	Debatte über „Clankriminalität“	93
4.8	Debatte über die „Kölner Silvesternacht“	95
4.9	Die „Kontaktschuld“-Frage	98
5	Erfahrungen mit Antimuslimischem Rassismus aus der Betroffenenperspektive	102
5.1	Die Relevanz der Betroffenenperspektive	102
5.2	Studien zu Diskriminierungserfahrungen und Herausforderungen bei ihrer Erfassung	104
5.2.1	Quantitative Studien	105
5.2.2	Qualitative Studien	106
5.3	UEM-Hearing Betroffenenperspektive	107
5.3.1	Dimensionen von Antimuslimischem Rassismus	108
5.3.2	Veränderungen des Ausmaßes und der Erscheinungsformen von Antimuslimischem Rassismus	110
5.3.3	Umgang mit Antimuslimischem Rassismus	111
5.3.4	Benannte Leerstellen in der Bekämpfung von Antimuslimischem Rassismus	112
5.3.5	Zusammenfassung und Bewertung	112
5.4	UEM-Fallstudie zu Auswirkungen von Moscheeangriffen auf Gemeindemitglieder	113
5.5	BAMF-Studie zu Diskriminierungserfahrungen in der muslimischen Bevölkerung	114
5.6	UEM-Studie zu muslimischen Perspektiven (MuPe) in Deutschland	118
5.6.1	Ergebnisse des quantitativen Teils	119
5.6.2	Ergebnisse des qualitativen Teils	126
5.7	Fazit	132
5.8	Handlungsempfehlungen	134
6	Bildung	136
6.1	Die pädagogische Programmatik in schulischer und außerschulischer Bildung	137
6.2	Die Phase der frühkindlichen Bildung und Vorschule	138
6.3	Muslimfeindlichkeit in der Schule	140
6.3.1	Institutionelle und strukturelle Rahmenbedingungen	140
6.3.2	Erfahrungen und Wahrnehmungen von Schüler*innen und Lehrkräften im Fokus	146
6.4	Hochschulen	152
6.4.1	Muslimfeindlichkeit auf dem Campus	153
6.4.2	Forschungsförderung und -inhalte	154
6.5	Muslimfeindlichkeit im Kontext von außerschulischer Bildung	155
6.5.1	Leerstellen in der außerschulischen politischen Bildung	155
6.5.2	Fortbildungen zu Muslimfeindlichkeit	158
6.5.3	Barrieren für Muslim*innen in der Kinder- und Jugendhilfe	159
6.5.4	Herausforderungen für muslimische Jugendverbände	162
6.6	Muslimfeindliche und rassistische Nebeneffekte von Radikalisierungs- und Extremismusprävention	163

6.7	Fazit	166
6.8	Handlungsempfehlungen	167
7	Medien	170
7.1	Muslimfeindlichkeit in deutschen Massenmedien	170
7.1.1	Vom stereotypen Mediendiskurs zur multikulturellen Öffentlichkeit: Eine theoretische Einführung	171
7.1.2	Forschungsstand	174
7.1.3	UEM-Studie zu Presse und Fernsehen	177
7.1.4	Wirkung von Muslimfeindlichkeit in Massenmedien	185
7.1.5	UEM-Hearing mit Journalist*innen zu Ursachen und Entstehungsbedingungen von Muslimfeindlichkeit	186
7.2	Muslimfeindlichkeit im deutschsprachigen Internet	194
7.2.1	Muslimfeindlicher Hass im Internet: Eine theoretische Einführung	195
7.2.2	Forschungsstand	196
7.2.3	UEM-Data-Mining-Studie	198
7.2.4	Wirkung von Muslimfeindlichkeit im Netz	203
7.2.5	UEM-Studie zu Instagram	207
7.3	Christliche Medien	212
7.3.1	UEM-Studie zu christlichen Onlinemedien	213
7.3.2	Zu den Ergebnissen der UEM-Studie	213
7.4	Fazit	217
7.5	Handlungsempfehlungen	219
8	Politik	221
8.1	Muslimfeindlichkeit in der Exekutive	221
8.1.1	Säkularismus und Institutioneller Rassismus: Eine theoretische Einführung zu Muslimfeindlichkeit im liberal-demokratischen Staat	222
8.1.2	Politische Führungsämter	224
8.1.3	Polizei	231
8.1.4	Andere Behörden	235
8.2	Muslimfeindlichkeit in der Legislative	237
8.2.1	Rassismus, Verfassungsfeindlichkeit und wehrhafte Parteiendemokratie: Eine theoretische Einführung	238
8.2.2	Politische Parteien	240
8.2.3	Der Deutsche Bundestag	249
8.2.4	Muslimische Repräsentanz in deutschen Parteien und im Bundestag	255
8.2.5	Muslimfeindlichkeit in rechtsextremen politischen Bewegungen	256
8.3	Muslimfeindlichkeit in der Judikative	257
8.3.1	Vertrauen als Grundlage des Rechtsstaats	257
8.3.2	Herausforderungen der Rechtspraxis zur Vermeidung von Muslimfeindlichkeit	259
8.3.3	Muslimfeindliche Aspekte der rechtspolitischen Debatte um „Paralleljustiz“ und „Parallelgesellschaften“	267
8.4	Fazit	269
8.5	Handlungsempfehlungen	270

9 Religionspolitik	272
9.1 Das deutsche Religionsverfassungsrecht	272
9.1.1 Rechtliche Rahmenbedingungen für muslimisches Leben in Deutschland	272
9.1.2 Reichweite und Grenzen der Religionsfreiheit	275
9.1.3 Gefährdung der Religionsfreiheit für Muslim*innen durch gesellschaftliche Vorbehalte ...	276
9.2 UEM-Studie: „Die Islampolitik der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien. Entwicklungen, Positionen und Konfliktlinien“	278
9.2.1 Die Haltung der demokratischen Parteien im Vergleich	279
9.2.2 Tendenzen zu offener Haltung	282
9.2.3 Tendenzen zu Abgrenzung und zu Muslimfeindlichkeit	283
9.3 UEM-Hearing mit Religionsbeauftragten der im Bundestag vertretenen Parteien	284
9.3.1 Bündnis 90/Die Grünen	285
9.3.2 CDU/CSU	286
9.3.3 Die Linke	287
9.3.4 Freie Demokratische Partei (FDP)	288
9.3.5 Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)	288
9.3.6 Alternative für Deutschland (AfD)	289
9.3.7 Zusammenfassung und Bewertung	289
9.4 Bedeutung interreligiöser Verständigung	290
9.4.1 Islam und Muslim*innen in interreligiösen und gesellschaftlichen Begegnungsformaten	290
9.5 Fazit	297
9.6 Handlungsempfehlungen	298
10 Kultur	300
10.1 Muslimfeindlichkeit im deutschen Film	300
10.1.1 Unterhaltungsmedien: Rassismuskritik vs. Reproduktion antimuslimischer Stereotype ...	301
10.1.2 Forschungen zu Migration und Islam im Film	302
10.1.3 UEM-Film-Studie	305
10.2 Muslimfeindlichkeit im deutschen Theater	310
10.2.1 Eine theoretische Einordnung der Analyseergebnisse	311
10.2.2 Islam und Muslim*innen auf deutschen Bühnen	312
10.3 Muslimfeindlichkeit im deutschen Ausstellungswesen	317
10.3.1 Gegenwärtige Debatten in der Museumsforschung	318
10.3.2 UEM-Hearing mit Expert*innen	319
10.4 Fazit	326
10.5 Handlungsempfehlungen	327
Literaturverzeichnis	329
Verzeichnisse	388
Externe Expertisen: Studien, Gutachten und Hearings	392
Impressum	396

Zusammenfassung Abschlussbericht UEM

Gleichberechtigte Teilhabe: Auftrag und Lebensgrundlage des demokratischen Rechtsstaats

Die gleichberechtigte Teilhabe aller Menschen am demokratischen Rechtsstaat ist dessen zentraler Auftrag und eine weitgehend geteilte Erwartung in Gesellschaft und staatlichen Institutionen. Ebenso wichtig ist ein vorurteilsfreier und respektvoller Umgang im Alltagsleben. Das gilt auch für die muslimische Bevölkerung als eine der am meisten unter Druck stehenden Minderheiten im Land. Der Einsatz für die Gleichberechtigung aller ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe; er darf nicht auf die von Benachteiligung Betroffenen abgeschoben werden.

Die in Deutschland vorhandenen rechtlichen und institutionellen Mechanismen bieten das Potenzial, auf die Bedarfe im Zuge der zunehmenden Pluralität der Gesellschaft einzugehen. Allerdings bestehen in vielerlei Hinsicht Leerstellen, was die Gleichstellung und -behandlung von Muslim*innen betrifft. So beruht die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland auf historischen Entwicklungen, die sich an Gegebenheiten und Erwartungen der früher in religiöser Hinsicht auf das Christentum hin zentrierten Gesellschaft ausgerichtet haben. Es bedarf daher einer intensiven Überprüfung, ob und inwieweit in der Gegenwart die religiöse und weltanschauliche Heterogenität im Sinne gleichberechtigter Teilhabe tatsächlich bereits umgesetzt wurde und wo noch Handlungsdefizite bestehen.

Staat und Gesellschaft wirken bei der Gestaltung des Zusammenlebens im Alltag eng zusammen, nicht nur institutionell, sondern auch in Selbstverständnis und Erwartungen der Bevölkerung. Gerade hier zeigen sich Problemlagen der Muslimfeindlichkeit, welche nicht erst bei offener,

bewusster Diskriminierung und Angriffen aus dem rechtsradikalen und rechtspopulistischen Spektrum der Gesellschaft und Parteienlandschaft beginnen. Eine Fülle repräsentativer Untersuchungen zeigt, dass sich Muslimfeindlichkeit in großen Teilen der Bevölkerung findet. Unbewusste Vorverständnisse, Fehlinformationen und pauschale Ängste, aber auch strukturelle Benachteiligungen führen zu einer rechtsstaatswidrigen und feindlichen Spaltung der Gesellschaft in ein ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘. Den ‚Anderen‘ werden dabei (vermeintlich) unveränderbare und negative Eigenschaften zugeschrieben, die vor allem im Gegensatz zum Eigenbild der ‚Wir‘-Gruppe stehen. Diese *Veränderung* (vom Engl.: „othering“, s. Unterkapitel 2.3) ist ein weit verbreitetes Phänomen und betrifft neben Muslim*innen auch andere marginalisierte Gruppen – wie nicht zuletzt die Berichte zu Antisemitismus (Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2017) und Antiziganismus (Unabhängige Kommission Antiziganismus 2021) deutlich aufzeigen. Insofern schließt dieser Kommissionsbericht in diesen beiden Bereichen an seine Vorläufer an und zeigt Parallelen auf, die sich auch im erstmaligen Lagebericht „Rassismus in Deutschland“ der Beauftragten der Bundesregierung für Antirassismus vom Januar 2023 finden (vgl. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration / Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus 2023). Im Bereich des Rechtsextremismus werden deutliche ideologische Verbindungen zwischen Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus sichtbar. Jenseits dieses Bereichs ist zumindest eine Korrelation zwischen beiden erkennbar.

Muslimfeindlichkeit: Was ist das?

Was verstehen wir unter dem Begriff „Muslimfeindlichkeit“? Er zielt zunächst auf die sozialpsychologische Dimension ab, also auf Vorurteile gegen bzw. die Abwertung von Muslim*innen. Die existierenden Problemlagen werden damit aber nur teilweise erfasst. So gibt es Formen von Islamfeindlichkeit, die sich pauschal oder auf der Grundlage von Fehl- und Desinformation gegen den Islam als Religion richten und damit eher mittelbar auch gegen Muslim*innen und gegen jene, die als solche wahrgenommen werden. Darüber hinaus bestehen aber auch institutionelle und strukturelle Probleme einer (oftmals unbewussten) Diskriminierung und Abwertung, die mit dem neu formulierten, nicht notwendig mit einem Schuldvorwurf verbundenen Begriff des *Antimuslimischen Rassismus* (AMR) beschrieben werden. Solche strukturellen Benachteiligungen zeigen sich sehr deutlich z. B. beim Zugang zum Arbeits- und Wohnungsmarkt oder bei Übergriffen auf kopftuchtragende Frauen im öffentlichen Raum, aber auch im institutionellen Rahmen.

Die *Arbeitsdefinition des UEM* für den Begriff der *Muslimfeindlichkeit* enthält auch die genannten strukturellen Dimensionen:

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

Wie andere Formen der Diskriminierung auch, betrifft Muslimfeindlichkeit Prozesse innerhalb der Gesellschaft und den Staat insgesamt. Es ist entscheidend, dass sich gerade auch diejenigen, die nicht unmittelbar diskriminiert werden, solidarisch verhalten. Die Essenz des Rechtsstaats liegt im Schutz von Minderheitenrechten, bisweilen auch entgegen der Mehrheitsmeinung wie etwa bei der nicht zulässigen Einschränkung religiöser Rechte von Minderheiten. Der vorliegende Bericht richtet sich dementsprechend an alle Menschen und Organisationen im Land, etwa im Sinne einer erforderlichen politischen Bildung auf allen Ebenen.

Was leistet dieser Bericht?

Der UEM hat in einer Arbeitsphase von zweieinhalb Jahren konkrete Problemlagen der Muslimfeindlichkeit in wichtigen Bereichen von Politik, Bildung, Medien, Kultur, Justiz, Verwaltung und Alltagsleben identifiziert, analysiert und Handlungsempfehlungen formuliert. Aus Kapazitätsgründen war exemplarisches Arbeiten erforderlich; nicht alle wichtigen Themen und Felder konnten berücksichtigt werden und noch offene Untersuchungsfelder werden benannt. Neben einer Bestandsaufnahme von Erkenntnissen lag ein Schwerpunkt der Arbeit in der Ausleuchtung bislang nicht ausreichend erforschter Bereiche durch Studien und Hearings mit relevanten Akteur*innen. Die unbestrittenen Probleme eines islamisch-religiös begründeten Extremismus sind nicht Gegenstand des Arbeitsauftrags des UEM, sondern wurden anderweitig behandelt.

Zusammenfassung der Erkenntnisse aus den jeweiligen Handlungsbereichen

Gesellschaftliches Lagebild: Muslimfeindlichkeit in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitet

Anhand von Daten aus wissenschaftlich überzeugenden repräsentativen Studien(-reihen), der polizeilichen Kriminalitätsstatistik sowie über die Dokumentation von muslimfeindlichen Fällen seitens von Antidiskriminierungsstellen, Beratungsorganisationen und anderen NGOs konnten ein erstes Lagebild über das Ausmaß antimuslimischer Vorbehalte und Vorfälle sowie deren unterschiedliche Erscheinungsformen erstellt und Leerstellen identifiziert werden. Die Einführung der gesonderten Erfassung „islamfeindlicher Straftaten“ in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik in der Kategorie politisch motivierte Kriminalität (PMK) ist ein wichtiger Meilenstein in der Beobachtung muslim- bzw. islamfeindlich motivierter Hasskriminalität. Sie weist aber auch noch einige Schwächen auf.

Repräsentative Studien zur Erfassung unterschiedlicher Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit sind rar. Dennoch liefern einige renommierte Survey-Reihen über einen längeren Zeitraum belastbare Daten, die in der Zusammenfassung wichtige Hinweise auf das Ausmaß und die unterschiedlichen Facetten muslimfeindlicher Einstellungen in Deutschland geben. Aus ihnen wird deutlich, dass Muslimfeindlichkeit kein gesellschaftliches Randphänomen darstellt, sondern in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung verbreitet ist und sich seit vielen Jahren auf einem beständig hohen Niveau hält – abgesehen von leichten Schwankungen. Etwa jede*r Zweite in Deutschland stimmt muslimfeindlichen Aussagen zu. Dabei kommt es zu Überschneidungen von verschiedenen Vorbehalten und Abwertungen, weil Muslim*innen zum einen als besonders ‚fremde‘ Zuwander*innen wahrgenommen werden und zum anderen als Angehörige einer angeblich

‚rückständigen‘ Religion. Im Zusammenhang mit migrationspolitischen Themen wird Muslim*innen eine mangelnde Integrationsfähigkeit unterstellt sowie die Neigung, sich angeblich bewusst abzugrenzen und Kontakte zu Andersgläubigen zu meiden. Im Zusammenhang mit religionsbezogenen Themen wird der Islam pauschal mit Gewalt, Extremismus und Rückständigkeit verknüpft und dementsprechend Muslim*innen eine Affinität zu Gewalt, Extremismus und patriarchalen Wertvorstellungen unterstellt. Insofern sind Muslim*innen (und als solche wahrgenommene Personen) in doppelter Hinsicht von Stigmatisierung betroffen. Besonders problematisch ist die Gleichsetzung von muslimischer Frömmigkeit mit Fundamentalismus, die mit massiver Ablehnung religiöser Ausdrucksweisen von Muslim*innen einhergeht und sogar mit der Bereitschaft, Grundrechtseinschränkungen im Bereich der Religionsfreiheit für Muslim*innen zu befürworten und ihnen das Recht auf gleiche Teilhabe abzuerkennen. Diese Vorbehalte mögen aus Unkenntnis entstehen und zunächst Ausdruck von Skepsis sein, ohne dass sich daraus automatisch bewusste Feindseligkeiten ableiten lassen. Sie bieten aber einen gefährlichen Nährboden und ein Einfallstor für antidemokratische Gruppierungen, die mit muslimfeindlichen Themen an die gesellschaftliche Mitte anknüpfen. Gerade in Regionen, in denen es an persönlichen Begegnungen mit Muslim*innen mangelt und dadurch kein Korrektiv zu verbreiteten Vorbehalten existiert, können diese ungehindert Raum greifen. Praktische Auswirkungen zeigen sich nach den Daten der Antidiskriminierungsstelle des Bundes insbesondere in Diskriminierungserfahrungen auf dem Arbeitsmarkt. Die Ergebnisse der gesichteten quantitativen Studien zeigen zudem, dass Muslimfeindlichkeit mit anderen Formen der Menschenfeindlichkeit zusammenhängt, d. h., dass Personen, die muslimfeindliche Einstellungen aufweisen, beispielsweise auch eher zu antisemitischen Haltungen tendieren. Muslimfeindlichkeit ist in ihrer menschenfeindlichen Dimension demnach als Teil einer antidemokratischen Ideologie zu verstehen.

Muslimische Perspektiven auf Muslimfeindlichkeit: Abwertungen und Anfeindungen gehören zum Alltag vieler Muslim*innen und als solche wahrgenommener Menschen

Antimuslimischer Rassismus (AMR) stellt eine gesellschaftliche Realität und ein Querschnittsphänomen dar. Um ihn zu begreifen, ist die Perspektive der Betroffenen entscheidend. Aus den umfangreichen Untersuchungen des UEM wird deutlich, dass Muslim*innen vielfältige gesellschaftliche Diskriminierungserfahrungen auf einem insgesamt hohen Niveau machen. Dabei unterscheiden sich die Diskriminierungserfahrungen je nach gesellschaftlicher Positionierung der Betroffenen. Tendenziell berichten jüngere Menschen und Personen mit einem höheren Bildungsabschluss häufiger von Diskriminierungserfahrungen. Sie scheinen einen höheren Anspruch an gesellschaftliche Teilhabe und eine größere Sensibilität für Diskriminierung zu haben.

Die gravierendsten Unterschiede sind hinsichtlich der Religiosität der Befragten auszumachen. Personen, die sich als religiös beschreiben, Teil einer muslimischen Organisation sind oder religiös konnotierte Kleidung tragen, erfahren den massivsten AMR. Insbesondere kopftuchtragende Frauen berichten von besonders drastischen Formen von Anfeindungen. Evident wird aber auch, dass bereits die phänotypische Einordnung als Muslim*in genügt, um AMR zu erfahren.

Deutlich wird auch, dass sich die befragten Personen geschlechtsspezifischen rassistischen Zuschreibungen ausgesetzt sehen. Muslimische Frauen berichten, dass sie nicht als selbstbestimmt wahrgenommen werden. Männer sehen sich hingegen verstärkt Zuschreibungen von Aggressivität und Gewalt ausgesetzt.

Während je nach gesellschaftlicher Positionierung graduelle Unterschiede in Ausmaß und Intensität der erfahrenen Diskriminierung auszumachen sind, kann für fast alle Betroffenen festgestellt werden, dass die erlebten Abwertungs- und Ausgrenzungserfahrungen nicht nur singuläre Ereignisse, sondern in unterschiedlichem Maße wiederkehrende und mitunter sehr belastende negative Erfahrungen darstellen.

Diskriminierung erleben die Betroffenen zumeist an Orten verstärkter gesellschaftlicher Interaktion und Teilhabe. Neben dem allgemeinen öffentlichen Raum sind dies insbesondere die drei Schlüsselbereiche Bildung, Arbeitswelt und Wohnungsmarkt. Zudem treten regelmäßig medial sehr präsente diskursive Schlüsselereignisse ein, z. B. dschihadistisch-terroristische Anschläge, Debatten über Fluchtmigration oder auch rassistische Buchpublikationen, die noch einmal zu verstärkten antimuslimisch-rassistischen Äußerungen führen und auch vermehrte Anfeindungen nach sich ziehen. Die Umgangsstrategien damit sind verschieden, Betroffenen fällt jedoch die Verarbeitung von rassistischen Erlebnissen leichter, wenn sie auf stärkende Ressourcen zurückgreifen können. Dazu zählen soziale Netzwerke, gesellschaftlicher Status, Bildung, Wissen über Rassismus und ein positives Selbstwertgefühl.

Da Betroffene kaum Kenntnis von Beratungs- und Unterstützungsangeboten haben, wenden sie sich nur vereinzelt an professionelle Stellen. Auch werden justiziable Vorfälle, wie körperliche Angriffe, Beleidigungen oder Belästigungen, nur selten zur Anzeige gebracht, sodass die Anzahl antimuslimisch-rassistischer Straftaten wahrscheinlich deutlich höher liegt, als die Zahlen der polizeilichen Kriminalitätsstatistik ausweisen.

„Jungen, die ‚Scheiße bauen‘, und Mädchen, die ‚verheiratet werden‘“¹: Muslimfeindlichkeit im Bildungsbereich als individuelles und institutionelles Gewaltphänomen

Muslimische Schüler*innen, Studierende und Lehrende erleben Muslimfeindlichkeit bzw. Antimuslimischen Rassismus im Bildungsbereich auf vielfältige Art und Weise. Generell stehen ihre muslimischen Identitätsbezüge unverhältnismäßig stark im Vordergrund und bilden häufig in pauschal kulturalisierender Weise den Deutungsrahmen für ihr Verhalten. Insbesondere herausforderndes Handeln und Benehmen wird bei ihnen einseitig auf ‚den Islam‘ bzw. ‚die muslimische Kultur‘ zurückgeführt. In diesem komplexitätsreduzierenden und kulturalisierenden Blick auf Muslim*innen zeigen sich auch geschlechterspezifische Zuschreibungen und Vorurteile: Muslimische Mädchen gelten häufig als unterdrückte Opfer und Jungen als gewalttätig und frauenfeindlich. Die wiederkehrende Identifizierung und Anrufung² von Muslim*innen als (problematische) ‚Anderer‘ wirkt sich ausgrenzend und benachteiligend auf sie aus. Muslimischsein gilt mittlerweile als anschlussfähiges Begründungsmuster für die Schlechterstellung von Muslim*innen, etwa bei Leistungsbewertungen oder Schulempfehlungen. So werden beispielsweise Tests von Jugendlichen mit einem arabischen bzw. türkischen Namen negativer beurteilt als es ihrem Leistungsvermögen entspricht.

In der Kinder- und Jugendhilfe begegnen muslimische Kinder und Jugendliche häufig strukturellen Barrieren und begrenzten Teilhabemöglichkeiten. Angebote der Kinder- und Jugendarbeit erreichen sie nicht explizit, womit ihnen geringere Möglichkeiten politischer Partizipation offenstehen, wie sie beispielsweise in den Strukturen der Jugendverbandsarbeit durch den Deutschen Bundesjugendring und die Landesjugendringe möglich wären.

Rassistisches Wissen über Muslim*innen wird auch über Bildungsmaterialien vermittelt. Die Untersuchung bundesweiter Lehrpläne und Schulbücher zeigt, dass der Islam überwiegend im Kontext von Konflikten thematisiert wird und Schüler*innen muslimfeindlichen Positionen und Narrativen ausgesetzt sind. Darüber hinaus findet sich im Bereich der schulischen und außerschulischen Bildung immer häufiger eine sicherheitspolitische Perspektive auf Muslim*innen. Präventionsarbeit gegen Extremismus und Radikalisierung fokussiert vor allem Muslim*innen, was eine stigmatisierende Wirkung erzeugt. Zudem werden Muslim*innen weniger als Opfer islamistischer Gewalt gesehen, sondern auf diskriminierende Weise primär als potenzielle Täter*innen identifiziert.

Antimuslimischer Rassismus wird im Bildungsbereich nur allmählich als Problem im gesellschaftlichen Zusammenleben verstanden und adressiert. Erste spezifische Fortbildungsmaßnahmen von Trägern der politischen Bildung sind inzwischen ebenso zu finden wie vereinzelte Erwähnung in ausgeschriebenen Förderprogrammen. Kurioserweise wird Muslimfeindlichkeit häufig im Bereich der Extremismus- und Islamismusprävention verortet, statt sie als eigenständige Ideologie der Ungleichwertigkeit zu deklarieren. Zugleich wird in außerschulischen Bildungsangeboten immer wieder vermeintlich relevantes Wissen über ‚die Muslim*innen‘ oder ‚den Islam‘ zu vermitteln versucht, wodurch die Vorstellung einer grundsätzlichen und unveränderlichen Fremd- und Andersheit von Muslim*innen weiter verfestigt wird. Einer solchen Logik nach benötigen Fachkräfte Wissen über ‚den Islam‘, um kompetent im Umgang mit einer einzelnen muslimischen Person zu sein. Insgesamt braucht es dringend höhere fachliche Standards und mehr professionelle Fort- und

1 Aus Scharathow 2014: 255.

2 Der Philosoph Louis Althusser bezeichnet mit Anrufung die Akte des Identifizierens und damit des Selbst- und Fremderkennens, die Subjekte erst hervorbringen (vgl. Althusser 1977).

Weiterbildungsangebote zu Antimuslimischem Rassismus für (angehende) Lehrkräfte sowie andere (pädagogische) Fachkräfte.

Nicht zuletzt bleibt eine dringende Frage unangestastet: diejenige nach dem Umgang mit Religion und religiös motivierten Bedarfen im Bildungsbereich. Immer häufiger drehen sich Konflikte an Schulen und auch anderen Orten um die Frage, wie viel Religion eine sich zunehmend säkularisierende Gesellschaft verträgt. Zumeist wird diese Frage stellvertretend am Islam bzw. den Bedarfen von Muslim*innen diskutiert. Dies kommt nicht von ungefähr, denn im öffentlichen Diskurs um Religion (bzw. Religionsfreiheit), religiöse Vielfalt und Säkularität wird die Frage nach der Rolle des Islams immer (mit-)verhandelt.

Viel schlechte Presse für den Islam und Muslim*innen

Eine repräsentative Studie des UEM hat gezeigt, dass der Islam und Muslim*innen in den großen deutschen Medien – Presse wie auch Fernsehen, lokal wie auch national ausgerichtet – nach wie vor insbesondere in negativen Themenkontexten in Erscheinung treten. Diese Konfliktperspektive ist trotz Abweichungen bei einzelnen Medien in der Regel bei Zeitungen stark und im Fernsehen sogar extrem stark ausgeprägt. Während von Muslim*innen ausgeübte Gewalt und auf religiöse Faktoren verengte Debatten um ‚Integration‘ stark im Fokus der Medien stehen, ist gegen Muslim*innen gerichtete und in der Regel rechtsextremistische Gewalt nur ein Randthema. Langfristige Stereotype des Islams (frauenfeindlich, gewalttätig, fanatisch usw.) werden bis in die Gegenwart in den Nachrichtenmedien durch eine selektive Themensetzung reproduziert. Es fehlt eine Diversifizierung der Themenpalette, die konstruktive Aspekte der muslimischen Lebensrealität stärker einbezieht. Muslim*innen treten zudem nach wie vor kaum als Sprecher*innen in Erscheinung und werden in hohem Maße objektifiziert.

Ursachen für Verzerrungen im Medienbild sind in einem anonymisierten Hearing mit führenden deutschen Redakteur*innen ermittelt worden. Im Ergebnis zeigen sich durchaus einige Potenziale und auch positive Veränderungen in deutschen Medien, besonders aber ein großer Reformstau. Zu den Problemen zählen eine begrenzte Sensibilisierung der Chefredaktionen für Muslimfeindlichkeit, ein starker Einfluss kommerzieller Motive, erhöhter populistischer Druck auf Redaktionen, begrenzter Zugriff auf muslimische Quellen sowohl im In- als auch im Ausland, eine starke Stellung umstrittener ‚Islamexpert*innen‘ als Autor*innen, eine noch immer begrenzte muslimische Diversität in deutschen Nachrichtenredaktionen, Mängel in der journalistischen Ethik und Ausbildung.

Auch christliche Medien haben in sehr unterschiedlicher Intensität an einseitigen medialen Islamdiskursen teil. Entsprechend ist Antimuslimischer Rassismus hier durchaus sowohl thematisch als auch strukturell zu finden. Islam- und Muslimfeindlichkeit unterscheiden sich dort, wo sie innerhalb dieser Medien auftreten, nicht grundsätzlich von vorhandenen antimuslimischen Mustern. Ausgewogene Berichte finden sich z.T. in denselben Medien, die zugleich durchaus auch einseitige oder abwertende Beiträge veröffentlichen. Insgesamt jedoch fehlen Darstellungen alltäglicher Lebenswelten von Muslim*innen.

Im Bereich der Medienwirkung weist der bisherige Forschungsstand trotz einiger Lücken darauf hin, dass das verbreitete Negativbild der Medien muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung konsolidiert oder sogar verstärkt. Das einseitige, negative Islambild kann zu Vertrauensverlusten bei Muslim*innen wie auch zur Förderung rechtsextremer Gewalthandlungen führen. Muslimfeindlichkeit fällt im Internet sprachlich wie inhaltlich noch drastischer aus als in den Massenmedien. Der UEM veranlasste die bislang größte Data-Mining-Studie zu Muslimfeindlichkeit im deutschsprachigen Netz. Diese warnt vor

einer starken Tendenz großer Plattformen wie *Twitter*, *4Chan*, *Telegram* und *Facebook*, die Religion des Islams sowie Muslim*innen pauschal als gewalttätig, terroristisch, intolerant, frauenfeindlich und antisemitisch zu charakterisieren sowie verschwörungstheoretische Ideen (z. B. über einen drohenden Bevölkerungsaustausch) zu kolportieren. Deutsche soziale Medien bilden demnach einen „toxischen Diskursraum“, dessen rassistische Sprechakte pogromartige Gewalt wie in Hanau fördern können. Der Zusammenhang zu niedrigschwelliger Gewalt (gegen Moscheen, im Alltag) muss besser untersucht werden.

Positiv zu vermerken bleibt, dass vor allem *Instagram* und auch *YouTube*-Kommentare einen gewissen Raum für eine muslimische Gegenöffentlichkeit gerade für junge Menschen schaffen. Im Vordergrund stehen hierbei nicht religiöse Themen, sondern Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit und Fragen des Alltags. Es entsteht ein wachsendes und bislang wenig genutztes Reservoir an Gesprächspartner*innen für den Journalismus.

Muslimfeindliche Positionen im Zentrum der Demokratie? Wie in der Regierung, in Parteien, im Bundestag und in Gerichten antimuslimische Stereotype bedient werden

Das deutsche politische System basiert auf den Grundsätzen der liberalen Demokratie, die Neutralität des Staates und Diskriminierungsfreiheit im staatlichen Raum verlangt. In der Praxis des Handelns der Exekutive zeigt sich in den letzten Jahrzehnten mit Blick auf Muslim*innen jedoch eine gewisse Widersprüchlichkeit in Äußerungen und Handlungen der politischen Führung sowie der Sicherheits-, Polizei- und anderen Behörden. Auf der Ebene deutscher politischer Führungsgremien (Bundespräsidenten u. a.) lassen sich bis heute neben inkludierenden auch pauschal exkludierende Bemerkungen erkennen, die den Islam explizit nicht als „Teil Deutschlands“ einstufen, was im Kontext der latenten Muslimfeindlichkeit diskutiert werden muss.

Der deutsche Staat hat mit der Einrichtung der Deutschen Islam Konferenz 2006 zwar einen wichtigen Schritt in Richtung Anerkennung des Islams und der Muslim*innen unternommen. Dem steht aber eine zu starke Fokussierung auf Muslim*innen als Verdachtsfälle und Sicherheitsrisiken statt auch als Opfer von Rassismus entgegen. Dazu zählen u. a. die zu geringe Beachtung rechtsextremer Muslimfeindlichkeit in Verfassungsschutzberichten und intransparente Regelungen der Ablehnung von Muslim*innen im Übertritt in den öffentlichen Dienst. Entgegen dem öffentlichen Eindruck liegen belastbare Studien über Muslimfeindlichkeit im Polizeiapparat, die auf eine hohe Anfälligkeit in der Polizei für muslimfeindliche Motive hindeuten, bereits vor. Die Erkennung, Erfassung und Bekämpfung von muslimfeindlichen Straftaten durch die Polizei hingegen erfolgen nicht optimal. Was andere deutsche Behörden betrifft, ist Muslimfeindlichkeit kaum erforscht.

Für die Legislative gilt, dass Parteien zwar rechtlich ein erweiterter Meinungsspielraum zusteht, die Demokratie insgesamt aber wehrhaft anti-rassistisch sein muss. Nach einer umfassenden Aktualisierung des Forschungsstands kommt der UEM zu dem Ergebnis, dass die AfD die einzige Partei im Deutschen Bundestag mit einem manifest muslimfeindlichen Programm ist. Bei der CDU/CSU und auch gelegentlich bei anderen Parteien lassen sich zwar latente Formen durch verminderte Anerkennung und ein Konfliktbild des Islams erkennen. Alle Parteien außer der AfD benennen jedoch mittlerweile das Problem der Muslimfeindlichkeit, wenngleich unklare Formulierungen, Schwankungen in der Programmatik und eine mangelnde Differenzierung der Agenda erkennbar werden. Ein klares Bekenntnis zur verbesserten Repräsentation von Muslim*innen als größter Minderheit in Deutschland in Parteien und Ämtern fehlt.

Im Bundestag zeigt sich auch nach Einzug der AfD *keine* Diskursverschiebung nach rechts und auch – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – *kein* Ansteckungseffekt, sondern eine klare anti-rassistische Abgrenzung der anderen Parteien gegenüber der AfD. Deren Präsenz hat allerdings zu einer neuen Polarisierung und zu neuen Sagarkeiten im Parlament geführt, indem von der AfD muslimfeindliche Positionen im Zentrum der deutschen Demokratie geäußert werden. Es lässt sich bei anderen Parteien zudem eine starke Sicherheitsfokussierung der Islamdebatte erkennen, während dringend notwendige Reformen im Bereich des Strukturellen Rassismus (z. B. Reformen der Behörden) nicht erörtert oder beschlossen werden.

Die Justiz pflegt nach ihrem Selbstverständnis ein hohes professionelles Ethos der Gesetzesbindung in Neutralität und Objektivität. Bewusste Verletzungen dieses Ethos sind sehr selten; in der Regel wird das geltende Recht sorgfältig und unparteiisch angewendet. Problempotenzial liegt vor allem in unbewussten Vorverständnissen („unconscious biases“), negativen Pauschalisierungen, Fehlzuschreibungen von nicht religionsbedingten Problemen und Fehlinformationen bzw. Unsicherheiten im Hinblick auf muslimische Belange. Das zeigt auch eine erstmalige, vom UEM veranlasste Studie der Entscheidungspraxis im Familienrechtsbereich. Soziale und religiös-weltanschauliche Diversität ist gerade im juristischen Bereich immer noch stark unterentwickelt. Insbesondere der weitreichende Ausschluss kopftuchtragender Musliminnen auf der Basis unzureichender Tatsachenbestimmung ist schädlich. Insgesamt bedarf es einer grundlegenden Ergänzung der juristischen Ausbildung sowie einschlägiger Fortbildungsmaßnahmen mit dem Ziel besserer Information und größerer Sensibilisierung.

Nur ein Thema, wenn es brennt: Die deutsche islambezogene Religionspolitik

Das deutsche Religionsverfassungsrecht ist historisch vor dem Hintergrund einer früher dominierenden christlichen Prägung gewachsen. Es ist heute säkular – aber nicht laizistisch, sondern religionsoffen – und bietet deshalb grundsätzlich eine gute Basis für gleichberechtigte Teilhabe auch im öffentlichen Raum. Kernelemente des Religionsverfassungsrechts sind staatliche Neutralität und Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen. Das schlägt sich in einer Fülle gerichtlicher Entscheidungen zugunsten muslimischer Beteiligter nieder. Allerdings bildet die konkrete Umsetzung des Religionsverfassungsrechts in wichtigen Bereichen wie Schulwesen, Seelsorge oder finanzieller Unterstützung sozialer Aktivitäten die gewandelten Verhältnisse noch nicht hinreichend ab. Zudem schlagen sich in manchen Bereichen, insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit religiös konnotierter Kleidung (Kopftuch), Vorverständnisse nieder, die zu sachlich nicht hinreichend begründbaren Einschränkungen der Teilhabe an öffentlichen Ämtern führen. Ferner besteht in weiten Teilen der Bevölkerung ein erkennbarer Bedarf an Information über die Bedeutung der Religionsfreiheit als Grundrecht auch für Minderheiten. Die öffentliche Debatte über die religiös begründete Beschneidung von Jungen wies teilweise deutliche Zeichen von Muslimfeindlichkeit wie auch Antisemitismus auf. Weiterhin besteht in Deutschland ein Manko wegen der fehlenden Erarbeitung von den heutigen Verhältnissen angemessenen Regelungen der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit für alle sowie einer stimmig-systematischen Religionspolitik, welche der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den Teilhaberechten aller gerecht wird.

Auch aufgrund dieses Mankos werden im Bundestag mehr anlassbezogene als grundsätzliche Debatten zum Thema Islam geführt. Der Überblick über die Positionierungen der im Bundestag vertretenen Parteien zu islampolitischen Fragen verdeutlicht diese Ad-hoc-Erörterungen grundsätzlicher religionsrechtlicher Fragen im Auf und Ab tagespolitischer Ereignisse. Weiterhin zeigt sich die Lückenhaftigkeit bei der Befassung mit islambezogenen Fragen anhand der mit den religionspolitischen Sprecher*innen der Parteien geführten Interviews. Bei allen Einzelfragen rund um das Thema Islam in Deutschland und in allen demokratischen Parteien wird eine gewisse Bandbreite zwischen Skepsis und – teilweise mit Einschränkungen versehener – Offenheit gegenüber den Anliegen von Muslim*innen deutlich. Zudem wird bei allen Parteien – teilweise unter Nennung bestimmter Bedingungen – eine deutliche Anerkennungsbereitschaft in Hinblick auf sich wandelnde soziale Verhältnisse erkennbar. Diese geht einher mit einer konstruktiven Suche nach Lösungen zur Beantwortung strittiger Fragen und nach sinnvollen Regelungen zu kultureller und religiöser Vielfalt. Einzig bei der AfD-Fraktion finden sich ausgesprochen abgrenzend-rassistische, verunglimpfende, verallgemeinernde islam- und muslimfeindliche Positionen.

Der interreligiöse Dialog in seinen vielgestaltigen Dimensionen ist hierzulande etabliert, wenn auch nicht immer die Voraussetzung der Augenhöhe gewährleistet ist. Er hat sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten intensiviert und weiterentwickelt. Neben interreligiösen Initiativen und fachwissenschaftlichen Einrichtungen umfasst er eine Vielzahl an Formaten und Ebenen der Begegnung und des Austauschs. Zunehmend wird der Islam auch als ein Inlandsphänomen anerkannt und wahrgenommen. Islambezogene Religionspolitik sollte daher nicht auf Integrationspolitik beschränkt sein oder durch gut gemeinte Förderprogramme einseitige Wahrnehmungen von muslimischen Gläubigen reproduzieren. Es gilt, weiterhin Programme zu entwickeln, durch die

religiöse Pluralität anerkannt, religiöse Vielfalt dargestellt und insbesondere muslimische Diversität wahrgenommen werden kann.

Terror, Islamisierung und Orientalisierung: Die Kunst- und Kulturszene im Fokus

Muslimfeindlichkeit ist ein Phänomen, das sich auch in Kunst und Kultur feststellen lässt. So zeigt eine umfassende Analyse der Islamdarstellung im deutschsprachigen Film, dass knapp 90 Prozent der untersuchten Filme einen thematischen Negativbezug aufweisen. Im Mittelpunkt stehen Geschichten über Terroranschläge, Radikalisierung, Kriege und Frauenunterdrückung, womit sich die filmische Themenpalette des Islams auf wenige Konflikt- und Krisenthemen verengt. Ein Übergewicht problemorientierter Filmgenres (Drama, Thriller, Krimi) und die verbreitete Verwendung visueller Islamstereotype (kopftuchtragende Frauen als filmischer Hinweis auf „Ghettos“) tragen zur Darstellung des Islams als bedrohlich, repressiv und nicht-zugehörig bei. Die Vielfalt muslimischer Lebensentwürfe und -geschichten bleibt in deutschsprachigen Filmproduktionen weitestgehend unsichtbar. Statt das Potenzial fiktionaler Unterhaltungsmedien zu nutzen, um neue und alltagsnahe Geschichten zu erzählen und damit auch der konfliktorientierten Nachrichtenagenda etwas entgegenzusetzen, wird letztere im Filmbereich vielmehr fortgeschrieben und verfestigt.

Die Präsenz islambezogener Themen auf deutschen Theaterbühnen lässt eine ähnliche Problematik erahnen. Auch wenn die Forschungslage hier ausgesprochen lückenhaft ist, konnte der UEM mittels eines einschlägigen Gutachtens erste Hinweise auf inhaltliche Schwerpunktsetzungen erhalten. So ist etwa das ‚Islamisierungs‘-Narrativ in verschiedenen Theaterproduktionen aufgegriffen worden, wobei statt einer sachorientierten Islamkritik kulturalistische Stereotype fortgeschrieben wurden. Beobachter*innen des Feldes beklagen zudem schon seit längerem eine

fehlende Sichtbarkeit des Islams im Allgemeinen. Auch Theaterschaffende mit muslimischen Identitätsbezügen sind sowohl auf als auch hinter der Bühne immer noch eine Seltenheit. Nachhaltig positiv wirken sich hingegen die Entstehung eines postmigrantischen Theaters sowie die dezidiert rassismuskritischen und diversitätsorientierten Produktionen aus, die überwiegend in der freien Theaterszene angesiedelt sind. Beide tragen dazu bei, muslimische bzw. als muslimisch wahrgenommene Theaterschaffende sowie positiv besetzte Islamthemen auf deutschen Bühnen präsenter zu machen.

Im Bereich der Museen schilderten die zu einem Hearing eingeladenen Expert*innen Herausforderungen sowohl auf inhaltlicher als auch auf struktureller Ebene. So tragen u. a. museumshistorische Entwicklungen dazu bei, dass der Islam bis heute überwiegend als fern, fremd und ‚kulturräumlich

begrenzt‘ präsentiert wird. Gegenwartsdarstellungen werden zudem häufig von (wohlmeinenden) Klischees und Stereotypen dominiert. Obwohl diverse, innovative Projekte existieren, die insbesondere die Gemeinsamkeiten und Wechselbeziehungen zwischen Islam und ‚westlicher‘ Welt hervorheben, scheint es im Museumsbereich noch viel Raum für positive – und v. a. strukturell nachhaltige – Entwicklungen zu geben. So mangelt es etwa an Fachpersonal mit Islamexpertise sowie an einer generell diversitätsorientierten Personalpolitik. Zudem werden als muslimisch wahrgenommene Kunstschaffende nicht selten kulturalisiert und so auf eine ‚islamische Kunst‘ festgeschrieben. Insgesamt bedarf es auch hier einer größeren Bereitschaft, sich mit den eigenen (häufig stereotypen) Islamvorstellungen kritisch auseinanderzusetzen und dies auch in den musealen Raum zu transportieren.

Zentrale Handlungsempfehlungen

Die folgenden Handlungsempfehlungen dienen der dringend erforderlichen konsequenten Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit (alternativ: Antimuslimischem Rassismus) auf allen staatlichen und gesellschaftlichen Ebenen. Naturgemäß beziehen sie sich vorwiegend auf notwendige Verbesserungen. Dabei soll nicht übersehen werden, dass bereits viele wirkungsvolle Maßnahmen

ergriffen wurden, die in diesem Bericht auch benannt werden. Es bleibt aber noch viel zu tun. Die folgenden Handlungsempfehlungen betreffen teilweise auch andere gesellschaftliche Gruppen und übergreifende Probleme (z. B. Antisemitismus, Klassismus). Entsprechend dem Arbeitsauftrag beziehen sie sich jedoch weitestgehend auf die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit.

Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

1. den Schutz von Muslim*innen im gesamten öffentlichen Raum durch den Staat umfassend zu gewährleisten.
2. Muslimfeindlichkeit und Rassismus stärker zusammenzudenken: Muslimfeindlichkeit resultiert nicht allein aus Vorbehalten dem Islam gegenüber, sondern speist sich auch aus rassistischen Motiven. Daher empfehlen wir die gesellschaftspolitische Anwendung des Konzepts Muslimfeindlichkeit im Sinne der ausgearbeiteten Definition des UEM, die eine rassistuskritische Perspektive beinhaltet. Dieser Aspekt sollte bspw. in staatlichen Fördermaßnahmen stärker berücksichtigt werden.
3. die Einrichtung eines fachlich breit aufgestellten Sachverständigenrats und die Ernennung einer*eines Bundesbeauftragten für die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit. Der Sachverständigenrat hat die Aufgabe, mit der*dem Bundesbeauftragten zusammenzuarbeiten, diese*n zu beraten und unabhängig und regelmäßig die Öffentlichkeit zu informieren.
4. eine Strategie der Bundesregierung zur nachhaltigen Entwicklung und Förderung von gleichberechtigter Teilhabe und Repräsentation von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen in allen staatlichen Einrichtungen und Handlungsstrukturen. Der Staat sollte eine Vorbildfunktion einnehmen und dieser mit bindenden Zielvorgaben, Öffentlichkeitsarbeit und gezielten Kampagnen gerecht werden.
5. die Etablierung von rassistuskritischen, diversitäts- und religionssensiblen Fort- und Weiterbildungen für verschiedene Berufsgruppen und in allen staatlichen Einrichtungen (z. B. in Schulen, Kitas, Sicherheitsbehörden, kommunalen Verwaltungen, Medienhäusern, Kultureinrichtungen, in der Justiz und im Justizvollzug sowie im Gesundheitssystem), um insbesondere für Muslimfeindlichkeit und institutionelle Formen von Rassismus zu sensibilisieren. Für angehende Beamt*innen sollten sie verpflichtender Teil der Ausbildung werden.

6. den Auf- und Ausbau von Beschwerde-, Melde- und Dokumentationsstellen und von Antidiskriminierungs- und Beratungsstellen mit Expertise zu Muslimfeindlichkeit sowie die entsprechende Qualifizierung ihrer Beschäftigten. Insbesondere an Schulen besteht großer Bedarf.
7. die Förderung und den nachhaltigen Ausbau von Empowerment-Maßnahmen für Betroffene von muslimfeindlicher (Mehrfach-)Diskriminierung durch entsprechende Bundes- und Landesprogramme.
8. der Kultusministerkonferenz eine fächerübergreifende Überarbeitung der Lehrpläne und Schulbücher, um darin enthaltene muslimfeindliche Inhalte zu streichen und eine kritische Auseinandersetzung mit muslimfeindlichen Positionen und Narrativen zu gewährleisten. Dafür sollten im Rahmen der Bund-Länder-Kommission entsprechende Richtlinien erarbeitet werden, die auf Länderebene Verbindlichkeit bei der Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit im schulischen Kontext schaffen.
9. den Ausbau und die Verstetigung der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit als eigenständigen Themenbereich der politischen Bildung und ihrer Förderpraxis, z. B. über das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), die Bundeszentrale sowie die Landeszentralen für politische Bildung.
10. die gleichberechtigte Teilhabe muslimischer Akteur*innen und Organisationen an staatlichen Förderungen auf Bundes-, Landes- und Kommunalebene, insbesondere im kulturellen und sozialen Bereich (z. B. Jugend- und Wohlfahrtsverbände, Pflege, Trägerschaft von Bildungseinrichtungen, Studienwerke, Akademien).
11. die Initiierung und Förderung von rassismuskritischen Studien zu Muslimfeindlichkeit sowie die Förderung anwendungsorientierter Grundlagenforschung und praxisbegleitender Forschung zu Maßnahmen gegen Muslimfeindlichkeit, z. B. durch entsprechende Richtlinien des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF).
12. eine Diversifizierung der in vielen Medien noch immer einseitig konfliktorientierten Berichterstattung über den Islam und Muslim*innen inklusive einer stärkeren Berücksichtigung lebensweltlicher Themen. Dafür ist insbesondere eine thematische Sensibilisierung für das Thema Muslimfeindlichkeit auf Leitungsebene der Medienhäuser erforderlich.
13. ein konsequenteres Vorgehen gegen muslimfeindliche Straftaten im Netz (z. B. Hatespeech), u. a. durch eine Anpassung des Netzwerkdurchsetzungsgesetzes und den Ausbau von behördlichen Strukturen zur Strafverfolgung.
14. die bessere Verankerung des Themas Muslimfeindlichkeit in der journalistischen Selbstregulierung, u. a. durch Erwähnung von Muslimfeindlichkeit im Pressekodex des Deutschen Presserats (§ 12) und verbesserte muslimische Repräsentanz in den Gremien des öffentlich-rechtlichen Rundfunks.

15. die nachhaltige Förderung von Film- und Theaterproduktionen, welche die Vielfalt muslimischer Lebenswelten thematisieren und so im öffentlichen Raum sichtbar machen. Für den Museumsbereich empfiehlt der UEM ebenfalls gezielte Öffnungsprozesse hinsichtlich der Darstellung des Islams und muslimischen Lebens, um verbreitete Stereotype in islambezogenen Kunst- und Kulturausstellungen zu vermeiden.
16. eine verbesserte Medienkompetenzschulung im Bereich Muslimfeindlichkeit für Schulen sowie als Teil der außerschulischen Bildung.
17. die Verbesserung und Erweiterung des Antidiskriminierungsrechts auf Bundes- und Landesebene und seiner Umsetzung, wie z. B. angemessene (proaktive) Vorkehrungen gegen Diskriminierung, die Dokumentation von Rechtsfolgen von Gesetzen im Hinblick auf ihre diskriminierende Wirkung und ein Verbandsklagerecht.
18. die Initiierung und den Ausbau einer systematischen Dokumentation von muslimfeindlichen Einstellungen und Praktiken bei Polizei-, Sicherheits- und anderen Behörden (z. B. in Bezug auf „racial profiling“). Auch sollten muslimfeindliche Taten in Bundes- und Länderstatistiken und den Verfassungsschutzberichten explizit ausgewiesen werden.
19. eine ergänzende Neufassung von § 5a (3) des Deutschen Richtergesetzes in der Ausbildung der Richter*innen: „Die Vermittlung der Pflichtfächer erfolgt auch in Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Unrecht, dem Unrecht der SED-Diktatur sowie mit Antisemitismus, Antiziganismus, Muslimfeindlichkeit und anderen Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.“
20. allen Parteien, Strategien zur Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit zu entwickeln, sie zum Gegenstand von Parlamentsdebatten und Gesetzesvorlagen zu machen und sich für mehr Repräsentanz von muslimischen Politiker*innen zu engagieren.

1 Muslimfeindlichkeit: Ein (un-)sichtbares und reales Problem für alle!

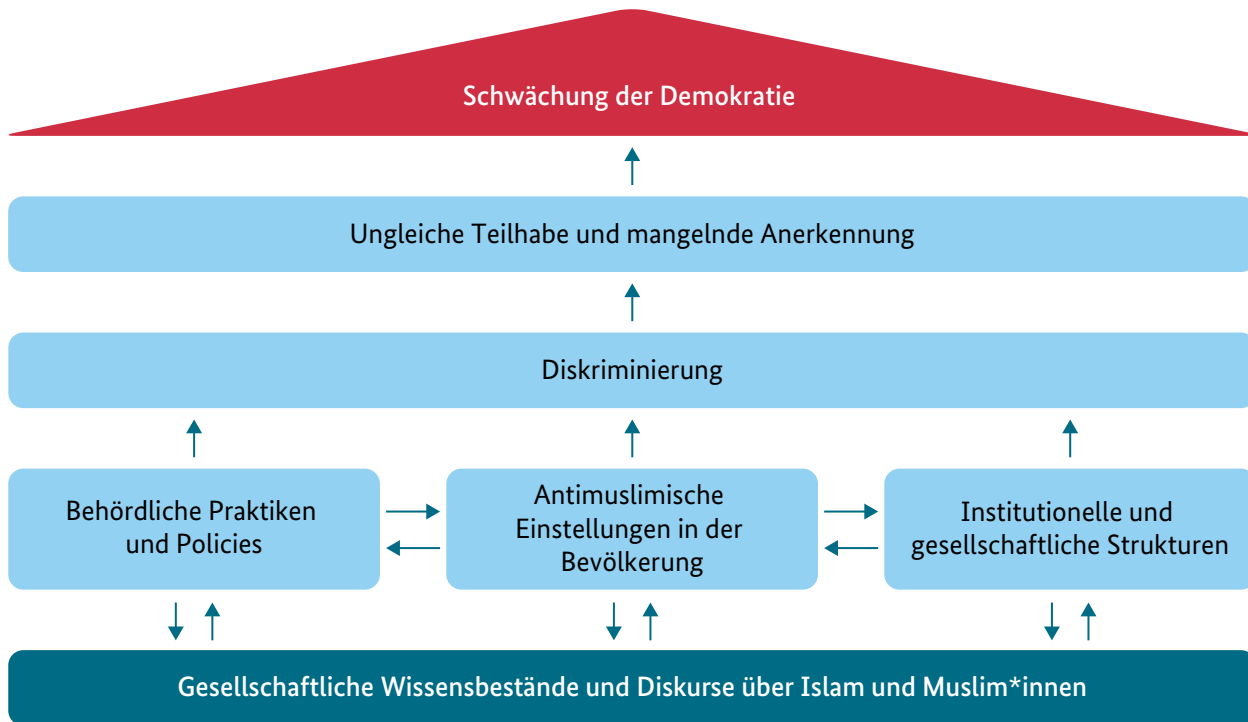
Die gleichberechtigte Teilhabe aller Menschen am demokratischen Rechtsstaat ist dessen zentraler Auftrag und eine weitgehend geteilte Erwartung in Gesellschaft und staatlichen Institutionen. Ebenso wichtig ist ein diskriminierungsfreier und respektvoller Umgang im Alltagsleben. Das gilt auch für die muslimische Bevölkerung als eine der am meisten unter Druck stehenden Minderheiten im Land. Der Einsatz für die Gleichberechtigung aller ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe; er darf nicht auf die von Benachteiligung Betroffenen abgeschoben werden.

Die in Deutschland vorhandenen rechtlichen und institutionellen Mechanismen bieten das Potenzial, auf die Bedarfe im Zuge der zunehmenden Pluralität der Gesellschaft einzugehen. Allerdings bestehen in vielerlei Hinsicht Leerstellen, was die Gleichstellung und -behandlung von Muslim*innen betrifft. So beruht die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland auf historischen Entwicklungen, die sich an Gegebenheiten und Erwartungen der früher in religiöser Hinsicht auf das Christentum hin zentrierten Gesellschaft in Deutschland ausgerichtet haben. Es bedarf daher einer intensiven Überprüfung, ob und inwieweit in der Gegenwart die religiöse und weltanschauliche Heterogenität im Sinne gleichberechtigter Teilhabe tatsächlich schon umgesetzt ist, und wo noch Handlungsdefizite bestehen.

Staat und Gesellschaft wirken bei der Gestaltung des Zusammenlebens im Alltag eng zusammen, nicht nur institutionell, sondern auch in Selbstverständnis und Erwartungen der Bevölkerung. Gerade hier zeigen sich Problemlagen der Muslimfeindlichkeit, welche nicht erst bei offener, bewusster Diskriminierung und Angriffen aus dem rechtsradikalen und rechtspopulistischen Spektrum der Gesellschaft und Parteienlandschaft beginnen. Eine Fülle repräsentativer Unter-

suchungen zeigt, dass sich Muslimfeindlichkeit in großen Teilen der Bevölkerung findet. Unbewusste Vorverständnisse, Fehlinformationen und pauschale Ängste, aber auch strukturelle Benachteiligungen führen zu einer rechtsstaatswidrigen und feindlichen Spaltung der Gesellschaft in ein ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘. Den ‚Anderen‘ werden dabei (vermeintlich) unveränderbare und negative Eigenschaften zugeschrieben, die vor allem im Gegensatz zum Eigenbild der ‚Wir‘-Gruppe stehen. Diese *Veränderung* (vom Engl.: „othering“; s. Unterkapitel 7.2.3) ist ein weit verbreitetes Phänomen und betrifft neben Muslim*innen auch andere marginalisierte Gruppen – wie nicht zuletzt die Berichte zu Antisemitismus (Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2017) und Antiziganismus (Unabhängige Kommission Antiziganismus 2021) deutlich aufzeigen. Insofern schließt dieser Kommissionsbericht in diesen beiden Bereichen an seine Vorläufer an und zeigt Parallelen auf, die sich auch im erstmaligen Lagebericht „Rassismus in Deutschland“ der Beauftragten der Bundesregierung für Antirassismus vom Januar 2023 finden (vgl. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration / Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus 2023). Im Bereich des Rechtsextremismus werden deutliche ideologische Verbindungen zwischen Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus sichtbar. Jenseits dieses Bereichs ist zumindest eine Korrelation zwischen beiden erkennbar.

Abbildung 1.1: Wirkungsmodell Muslimfeindlichkeit: Gesellschaftliche Mechanismen und Auswirkungen



Quelle: eigene Darstellung Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit.

Der UEM hat in einer Arbeitsphase von zweieinhalb Jahren konkrete Problemlagen der Muslimfeindlichkeit in wichtigen Bereichen von Politik, Bildung, Medien, Kultur, Justiz, Verwaltung und Alltagsleben identifiziert, analysiert und Handlungsempfehlungen formuliert. Aus Kapazitätsgründen war exemplarisches Arbeiten erforderlich; nicht alle wichtigen Themen und Felder konnten berücksichtigt werden und noch offene Untersuchungsfelder werden benannt. Neben einer Bestandsaufnahme von Erkenntnissen lag ein Schwerpunkt der Arbeit in der Ausleuchtung bislang nicht ausreichend erforschter Bereiche durch Studien und Hearings mit relevanten Akteur*innen. Die unbestrittenen Probleme eines islamisch-religiös begründeten Extremismus sind nicht Gegenstand des Arbeitsauftrags des UEM, sondern wurden anderweitig behandelt.

1.1 Zusammensetzung des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit

Das BMI hat nach den rassistisch motivierten Anschlägen in Hanau vom 19. Februar 2020 im September 2020 den Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit einberufen. Dieser wurde mit Wissenschaftler*innen sowie Akteur*innen zivilgesellschaftlicher Organisationen besetzt, die sich mit Ausdrucksformen, Wirkungsweisen und der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit befassen.

Karima Benbrahim, Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit Nordrhein-Westfalen (IDA-NRW)

Saba-Nur Cheema, Goethe-Universität Frankfurt am Main / Bildungsstätte Anne Frank

Dr. Yasemin El-Menouar, Bertelsmann Stiftung

Prof. Dr. Karim Fereidooni, Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. Kai Hafez, Universität Erfurt

Özcan Karadeniz, Verband binationaler Familien und Partnerschaften e.V.

Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Mathias Rohe, Friedrich-Alexander-Universität (FAU) Erlangen-Nürnberg

Prof. Dr. Christine Schirmmacher, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Evangelisch-Theologische Fakultät (ETF), Löwen

Aus gesundheitsbedingten bzw. beruflichen Gründen sind die Mitglieder Prof. Dr. Iman Attia und Dr. Yasemin Shooman ausgeschieden. Nina Mühe ist verstorben; ihr früher Tod hat die Mitglieder des UEM sehr erschüttert. Ihrer wird in großer Anerkennung ihrer Verdienste gedacht.

Die Vertretung und Koordinierung des Expertenkreises wurde Prof. Dr. Mathias Rohe mit Karima Benbrahim als Stellvertreterin anvertraut und am Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa (EZIRE) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angesiedelt. In der Koordinierungsstelle waren die wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen Nevruz Karadas, Dr. Sabrina Schmidt und vertretungsweise Kirsten Wünsche tätig.

1.1.1 Ziele des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit

Fast jede Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit beginnt mit einer Irritation, was bereits die Benennung des Problems betrifft: Ist nun Islamophobie, Islamfeindlichkeit oder Antimuslimischer Rassismus der ‚richtige‘ Terminus? Daher hat sich der UEM in grundlegender Weise mit dem Phänomen Muslimfeindlichkeit auseinandergesetzt.

Er hat sich damit zum Ziel gesetzt, ein bisher wenig beachtetes und ebenso kaum erforschtes Phänomen in seinen offenen und subtilen Erscheinungsformen sowie Wirkungsweisen beschreibbar zu machen. Außerdem soll deutlich werden, weshalb Muslimfeindlichkeit als ein gesamtgesellschaftliches Problem zu begreifen ist – und nicht nur ein Problem für die Betroffenen darstellt. Neben diesem Informations- und Wissensgehalt über Muslimfeindlichkeit in Deutschland versteht sich der vorliegende Bericht als Beitrag zur (Politik-)Beratung und hilft idealerweise auf politischer und behördlicher Ebene als Leitfaden bei Gestaltungsfragen und Entscheidungsfindungen.

1.1.2 Arbeitsweise des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit

Die Arbeit des UEM begann im September 2020 und endet mit einer pandemiebedingten Verzögerung von einem halben Jahr am 30. Juni 2023. Insgesamt fanden in dieser Zeit rund 90 Sitzungen in Plenum, Arbeitsgruppen und Gesprächsrunden mit Expert*innen statt.

Die Zusammensetzung des UEM mit Personen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und zivilgesellschaftlichen Kontexten zeugt von einer wünschenswerten Pluralität. Diese wurde selbstverständlich im Arbeitsprozess deutlich: Auch weil das Phänomen Muslimfeindlichkeit erst relativ kurz als solches erforscht

und benannt wird, sind die Zugänge und Analyseansätze zum Teil sehr verschieden. So gibt es beispielsweise in Bezug auf Begrifflichkeiten für bestimmte Phänomene unterschiedliche Präferenzen und Definitionen. Eine gewisse sprachliche Vereinheitlichung für den Bericht wurde erreicht, jedoch hat die plurale Autor*innenschaft sicherlich ihren Ausdruck gefunden. Der Inhalt des Berichts wurde trotz solcher unterschiedlicher Akzente im Konsens verabschiedet.

Der UEM sieht das hier weitestgehend vorgenommene Gendern mit einem Gender-Stern als Teil seiner inhaltlichen Arbeit. Damit soll die Geschlechtervielfalt jenseits eines binären Geschlechtermodells betont und auch sprachlich die Gleichstellung aller Menschen, unabhängig von ihrem Geschlecht und ihrer Geschlechteridentität, ausgedrückt werden.

2 Muslimfeindlichkeit: Eine Begriffsbestimmung

Für *Muslimfeindlichkeit* liegt bislang keine konsensuale Definition vor. Daher widmet sich der Bericht zunächst der Begriffsklärung zu diesem Phänomen, für das im Wissenschaftsdiskurs heute v. a. die Konzepte Islamfeindlichkeit sowie Antimuslimischer Rassismus verwendet werden. Was allgemein als Diskriminierung von Muslim*innen sowie muslimisch wahrgenommenen Personen verstanden werden kann, erfährt je nach Begriff und dahinterstehendem Konzept unterschiedliche theoretische Schwerpunktsetzungen. Zudem haben sich die Konzepte jeweils unterschiedlich historisch entwickelt. Für den vorliegenden Bericht stellt diese Konzeptvielfalt einen Gewinn dar. Erst durch sie wird das Phänomen Muslimfeindlichkeit in seiner Vielschichtigkeit, gesellschaftlichen Relevanz und Reichweite sichtbar.

Dem Bericht vorangestellt ist eine Arbeitsdefinition, die die verschiedenen Konzepte aufgreift und verbindet. Sie beschreibt die vielfältigen Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit, verortet sie in ihren gesellschaftlichen Kontexten und macht ihre geschichtliche Entwicklung deutlich. Zudem bildet sie die Grundlage für die am Anfang des Berichts formulierten Handlungsempfehlungen. Der Definition folgt eine ausführliche Darstellung der Kernkonzepte *Islamfeindlichkeit* und *Antimuslimischer Rassismus*, die mit Blick auf Vorzüge und Limitierungen kritisch diskutiert werden. Ergänzt werden sie durch die Begriffe *Islamstereotyp* und *Islamfeindbild*, die Prozesse des Fremdmachens und Abwertens auf der Mikroebene gesellschaftlicher Diskurse beschreiben. Ziel dieses Kapitels ist es, die Konzeptgrundlage des vorliegenden Berichts zu erläutern, ohne dies mit einem universellen Geltungsanspruch zu verbinden. Die Mitglieder des UEM verwenden in ihrer eigenen Arbeit und ihren Publikationen z. T. unterschiedliche Begriffe und Konzepte – allen voran Antimuslimischer Rassismus sowie

Muslimfeindlichkeit – die in dem vorliegenden Bericht als gleichwertig betrachtet und zum Teil synonym verwendet werden. Im Folgenden verwenden wir den Begriff Muslimfeindlichkeit und haben davon abgeleitet eine synthetisierte Arbeitsdefinition entwickelt.

2.1 Arbeitsdefinition: Muslimfeindlichkeit

Die Vorurteilsforschung versteht Muslimfeindlichkeit als individuelle Einstellung gegenüber Muslim*innen und allen Menschen, die als solche wahrgenommen werden. Nach unserem Verständnis schließt Muslimfeindlichkeit jedoch auch strukturelle Erscheinungsformen mit ein, die sich im öffentlichen Diskurs, in gesellschaftlichen Strukturen und Handlungspraxen äußern; diese führen zu Ausgrenzungen und Benachteiligungen. Muslim*innen werden dabei zu *gesellschaftlich Anderen* gemacht, indem ihnen negative Eigenschaften zugeschrieben werden: Sie gelten vielfach als rückständig, gefährlich, durch ihre Religion unterdrückt bzw. schwer integrierbar. Diese Fremdzuschreibungen erklären Muslim*innen wahlweise zu kulturell, religiös oder nationalstaatlich Nichtzugehörigen. Dabei greifen Prozesse der *Rassifizierung* und Dichotomisierung, durch die scheinbar gegensätzliche Gruppen konstruiert und in einer Logik der Wir-Sie-Unterscheidung hierarchisch zueinander positioniert werden. Diese Prozesse wirken stigmatisierend und sind eng mit praktischen Ausgrenzungsmechanismen verflochten. In ihren konkreten Erscheinungsformen ist Muslimfeindlichkeit auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen angesiedelt und tritt dort in unterschiedlichen Ausprägungen auf.

Der vorliegende Bericht hat zum Ziel, auf Basis empirisch fundierter Analysen geeignete Handlungsempfehlungen zum Abbau bzw. zur Prävention von Muslimfeindlichkeit zu formulieren. Diese werden sowohl aus rassismuskritischer³

Perspektive als auch vor dem Hintergrund einer spezifischen Vorstellung von Gesellschaft formuliert, die auf den Prinzipien von Pluralität, Anerkennung, Teilhabe, Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit basiert.

Der UEM definiert Muslimfeindlichkeit wie folgt:

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

2.2 Begriffsdiskussion der Kernkonzepte

Verschiedene Umfragen belegen seit Jahren konstant hohe Ablehnungswerte gegenüber Muslim*innen und der Religion des Islams seitens der deutschen Mehrheitsbevölkerung. So zeigt die „Leipziger Autoritarismus Studie“ von 2020, dass Muslimfeindlichkeit in West- und Ostdeutschland stark ausgeprägt ist. In Ostdeutschland geben 55 Prozent der befragten Personen an, sich „durch die vielen Muslime [...] wie ein Fremder im eigenen Land“ (Decker et al. 2020: 64) zu fühlen. Mit gut 45 Prozent sind es allerdings auch in Westdeutschland nahezu die Hälfte der Befragten (vgl. ebd.). Laut „Mitte-Studien“ der Friedrich-Ebert-Stiftung haben im Zeitraum von 2002 bis 2019 ca. 20 bis 30 Prozent der Befragten muslimfeindliche Einstellungen (vgl. Zick/Berghan/Mokros 2019: 83).

Der „Bertelsmann-Religionsmonitor“ von 2019 bestätigt dies: 52 Prozent der deutschen Nicht-Muslim*innen empfinden den Islam als bedrohlich, lediglich 36 Prozent sehen in ihm eine Bereicherung (vgl. Pickel 2019: 3). Auch der Vergleich mit anderen Religionen macht klar, dass Christentum, Judentum und Buddhismus in der gesellschaftlichen Wahrnehmung deutlich positiver abschneiden (vgl. Pollack/Müller 2013: 37).

Festzuhalten ist, dass Vorbehalte gegenüber dem Islam und Muslim*innen bei einem erheblichen Teil der deutschen Gesellschaft vorhanden sind. Zur Beschreibung und Erklärung dieses Phänomens haben sich im Wissenschaftsdiskurs verschiedene Erklärungsansätze etabliert. International gebräuchlich ist der englische Begriff „islamophobia“, der durch den britischen Thinktank Runnymede Trust etabliert wurde (vgl. 1997).

³ Die rassismuskritische Perspektive begreift Rassismus als ein soziales Phänomen, das in allen gesellschaftlichen Bereichen verankert ist. Rassismus wird dabei nicht als Problem Einzelner verstanden, sondern als eine gesellschaftliche Ordnung, die wiederum Handlungen, Wahrnehmungen und Teilhabechancen sowie auch soziale Beziehungen beeinflusst. Bestehende gesellschaftliche Zusammenhänge werden auf Machtbeziehungen und die Verteilung von Privilegien und Diskriminierungsstrukturen untersucht (vgl. Mecheril/Melter 2009: 13–22).

Dieser stand jedoch recht schnell in der Kritik, u. a. weil er fälschlicherweise nahelegt, dass es sich bei antimuslimischen Einstellungen um „übertriebene Angstgefühle handele und nicht um folgenreiche Ressentiments“ (Pfahl-Traughber 2019). Im deutschen Kontext setzte sich hingegen früh der Begriff Islamfeindlichkeit durch.

2.2.1 Islamfeindlichkeit: Fokus auf subjektive Einstellungen

Der Begriff *Islamfeindlichkeit* basiert auf der langjährigen Tradition empirischer Feindbild- und Stereotypenforschung, die in der Sozialpsychologie disziplinär verankert ist (vgl. Zick 1997). Der Begriff hat den Vorteil, mit ihm subjektive und soziale Ursachenfaktoren für antimuslimische Einstellungen genau identifizieren und so Handlungsempfehlungen für die pädagogische und soziale Praxis auf Basis genauer Zahlen formulieren zu können.

Auch wenn mittlerweile regelmäßig Studien zur Verbreitung von islamfeindlichen Einstellungen veröffentlicht werden, so gehen wegweisende Erklärungsansätze und Erhebungsinstrumente v. a. auf die Langzeitstudie „Deutsche Zustände“ (2002–2011) zurück (vgl. Heitmeyer 2015). Im Mittelpunkt steht das Konzept der *Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit* (GMF), demzufolge sich verschiedene Formen der Abwertung vulnerabler Gesellschaftsgruppen (u. a. Muslim*innen) zu einem zusammenhängenden Syndrom verdichten. Deren Kern bildet eine „Ideologie der Ungleichwertigkeit“. In ihr kommt die generelle Überzeugung zum Ausdruck, jene Gruppen seien weniger wert als die Gruppe, der man sich selbst zuordnet (vgl. Zick et al. 2008: 366–367). Bei GMF handelt es sich Zick und Kolleg*innen zufolge weder um ein gesellschaftliches Randphänomen noch um isolierte Einzelmeinungen. Vielmehr spiegelt sie „ein breites, kollektiv weithin geteiltes Meinungsmuster wider“, das „keine individuelle Disposition im Sinne eines Charakterzuges [darstellt], sondern Ausdruck der Abwertung von Gruppen durch

Gruppen“ ist (Zick/Hövermann/Krause 2015: 65). Islamfeindlichkeit – in neueren Ausgaben als Muslimfeindlichkeit bezeichnet – stellt dabei eine der vielzähligen Abwertungsformen der GMF dar.

Schaut man nun auf die konkrete Bestimmung jenes Begriffs, lässt sich zunächst eine Konzepterweiterung erkennen, die im Laufe der Langzeitstudie vorgenommen wurde: Während sich Islamfeindlichkeit anfänglich noch stark auf das Individuum konzentrierte und dabei die Einstellungskomponenten kognitive Abwertung, affektive Ablehnung und distanzierte Verhaltensabsicht umfasste (vgl. Leibold/Kühnel 2003: 201), werden in neueren Definitionen auch gesellschaftliche Effekte berücksichtigt. So schafften Küpper zufolge islamfeindliche Vorurteile „ein Zusammengehörigkeitsgefühl und soziale Identität für eine Mehrheitsgesellschaft, die sich selbst immer weniger in religiösen Kategorien definiert“ und legitimierten zudem Ungleichheiten, die eben jene Mehrheitsgesellschaft „in nahezu allen wichtigen Lebensbereichen begünstigen“ (2010: 212). Dabei setzt sich das inhaltliche Spektrum von Islamfeindlichkeit aus verschiedenen Aspekten zusammen. Diese umfassen

„religiöse Begründungen der Ungleichwertigkeit (generalisierter Scharia-Verdacht), weltliche Begründungen (kulturelle Passung), rassistische Begründungen (Charakter, Aussehen) oder politische Begründungen (Terrorunterstellung)“ (Zick 2012: 36).

Im GMF-Modell wird Islamfeindlichkeit als Einstellungsphänomen operationalisiert. Dabei stehen institutionelle, strukturelle und diskursive Erscheinungsformen im Hintergrund. Die Studie prüft mittels statistischer Verfahren, worin mögliche Ursachen für islamfeindliche Einstellungen liegen könnten. Ausgehend von der Tatsache, dass nicht alle Personen einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft in Art und Ausmaß gleich islamfeindlich sind, ließen sich v. a. die Faktoren Alter, Bildung und Religionszugehörigkeit als

relevante Erklärungsvariablen ausmachen. So weisen Ältere, Personen mit niedriger Bildung sowie solche, die sich stark mit dem christlichen Glauben identifizieren, eine signifikant höhere Feindlichkeit auf (vgl. Zick 2012: 42). Dasselbe gilt für bestimmte sozial geteilte Dispositionen, etwa eine hohe Identifikation mit der Nation, die Neigung zum autoritären Denken, soziale Dominanzorientierungen sowie ein kultureller Homogenitätsglaube – all diese Faktoren sind bei Personen besonders ausgeprägt, die in Umwelten leben, in denen Bedrohungs- und Ohnmachtsgefühle stark verbreitet sind („abwärtsdriftende Krisenregionen“⁴) und eine breite Zustimmung zu islamfeindlichen Haltungen vorherrscht (vgl. ebd.: 43). Hingegen wirkten nachhaltige Kontakte zu Muslim*innen vorurteilsreduzierend – ein Befund, der auch von verschiedenen anderen Studien bestätigt wurde (z. B. K. Hafez/Schmidt 2015).

Zusammenfassend hat die Verwendung des Begriffs *Islamfeindlichkeit* den Vorteil, dass er seinen Schwerpunkt auf individuelle Einstellungen legt, die mittels etablierter Frage-Items und statistischer Verfahren wissenschaftlich ermittelt werden können. Zudem bringt der Begriff eine Reihe von Erklärungsansätzen mit sich, die über die individuellen und sozialen Ursachen von Islamfeindlichkeit Aufschluss geben. Auch wenn die Instrumente standardisierter Einstellungsfor-schung es nur bedingt erlauben, latente, diskursive sowie ‚positive‘ Formen von Muslimfeindlichkeit wie *Exotismus*⁵ oder *Paternalismus* zu erfassen, so ist der Begriff der Islamfeindlichkeit doch sehr geeignet, offen rassistische und kulturalistische Haltungen⁶ bevölkerungsweit zu ermitteln.

2.2.2 Islamstereotyp und Islamfeindbild: Fokus auf die Mikrostrukturen islamfeindlicher Diskurse

Mithilfe einer Feindbild- und Diskursforschung, die v. a. Texte untersucht, lassen sich zudem Erkenntnisse über die Qualität öffentlich zirkulierende Islambilder gewinnen. Diese sind für die Frage nach der Entstehung antimuslimischer Einstellungen und deren gesellschaftlichen Kontexten von zentraler Bedeutung. In modernen Gesellschaften werden jene Islambilder v. a. durch die Medien vermittelt. Um sie zu analysieren, greifen einschlägige Arbeiten der Medien- und Kommunikationswissenschaft auf die Grundbegriffe Stereotyp und Feindbild zurück (vgl. u. a. K. Hafez 2002a; 2002b). Während es sich bei Stereotypen um sozial geteilte Pauschalurteile handelt, die auch positive Konnotationen tragen können (z. B. bei orientalistischen Exotisierungen wie dem Bauchtanz), sind Feindbilder immer negativ aufgeladen. Sie konstruieren Gegnerschaften, indem sie komplexe gesellschaftliche Beziehungen in ein simples „Freund-Feind-Schema“ ordnen (vgl. Kleinstaub 2003: 208). Dabei fungieren sie als „spezifische Form sozialer Vorurteile“ (Nicklas 1977: 90), da sie neben generalisierenden Zuschreibungen auch emotionale Elemente enthalten und darüber hinaus feindliche Handlungsabsichten nahelegen. Feindbilder bringen mit anderen Worten rhetorisch *in Stellung* – in ihnen entfalten sich gesellschaftliche Bedrohungsszenarien. Feindbilder rufen dazu auf, auf jene Bedrohungen mit geeigneten Abwehrmaßnahmen zu reagieren.

⁴ Mit „Krisenregion“ ist ein Lebensumfeld gemeint, das von den dort lebenden Menschen als prekär und besonders anfällig für z. B. ökonomische Krisen wahrgenommen wird (vgl. Zick et al. 2012: 43).

⁵ Exotisierende Bilder vom ‚Orient‘ gehen mit einer Faszination für seine vermeintliche „Fremdheit und Andersartigkeit“ einher, wobei auf diese Bilder „eigene Fantasien und Wünsche projiziert“ werden. So wird in orientalistischen Diskursen etwa der Schleier zum „Symbol für Erotik und freie Sexualität“ (Attia 2009: 99–100). Bühl zufolge stellt die Orientalisierung „eine Variante der Exotisierung dar und benutzt den Orient als eine Art Spiegel des westlich-kolonialen Blicks, der sich auf diese Weise seiner vermeintlichen Überlegenheit versichert“ (2017: 167).

⁶ Kulturalistische Ausformungen islamfeindlicher Haltungen wurden in der Langzeitstudie „Deutsche Zustände“, die mit dem GMF-Konzept operiert, u. a. über die Items „Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt“ (Ablehnung) sowie „Islamische und westeuropäische Wertvorstellungen lassen sich miteinander vereinbaren“ (Ablehnung) erhoben (Leibold et al. 2015: 184).

Islamstereotype und Islamfeindbilder sind keinesfalls Phänomene der neueren Zeitgeschichte. Auch wenn sich die gesellschaftliche Wahrnehmung des Islams im Nachgang der islamistischen Terroranschläge vom 11. September 2001 nachweislich verschlechterte (vgl. Foroutan 2012), zeigen historische Analysen die jahrhundertealte Existenz antimuslimischer Symboliken (s. u.). Als Elemente antimuslimischer Diskurse – wahlweise auch als rassistisches Gesellschaftswissen bezeichnet – sind Islamstereotype beharrlich.⁷ Sie werden über moderne Medien, popkulturelle Ausdrucksformen und andere Sozialisationskanäle (Bildung, Familie) tradiert und sind fest im kulturellen Gedächtnis verankert. Dabei unterliegen sie trotz ihrer essenzialisierenden Grundstruktur zeitgenössischen Schwankungen (s. o.), die nicht selten mit größeren gesellschaftlichen Diskursveränderungen einhergehen. So wurde etwa durch die Öffnung des Staatsbürgerschaftsrechts, durch die Migrant*innen die deutsche Staatsbürgerschaft erwerben konnten, eine „neue Fremdkategorie“ (Bitzl/Kurze: 2021: 477) geschaffen, die nun Muslim*innen in den Fokus rückte.⁸

Wir haben es bei Islamstereotypen und Islamfeindbildern zudem mit Spiegelbildkomplexen zu tun.⁹ Dabei werden an ‚die Anderen‘ all jene Attribute ausgelagert, mit denen man sich selbst nicht identifizieren kann oder möchte. Während Stereotype hier erneut v. a. auf generalisierende Aussagen über Muslim*innen und als solche Wahrgenommene zielen, liegt bei Feindbildern der Schwerpunkt auf der Erzeugung akuter Bedrohungsszenarien. Diese kommen z. B. in verbreiteten Narrativen von ‚muslimischen Parallelgesellschaften‘, ‚Islamisierung‘ und ‚kultureller Überfremdung‘ zum Ausdruck.

Dabei lassen sich Stereotype und Feindbilder auch danach unterscheiden, wie direkt sie formuliert sind. *Manifest* sind Feindbilder etwa dann, wenn Muslim*innen explizit abgelehnt und abgewertet werden (z. B. in der Behauptung fehlender kultureller Passfähigkeit). Allerdings ist eine derart offen rassistische Rhetorik mit dem liberalen Selbstbild westlicher Gesellschaften kaum vereinbar. Zu beobachten ist daher schon seit längerem ein Wandel des öffentlichen Diskurses zu latenten und unterschweligen rassistischen Stereotypen. In der Islamberichterstattung der Medien sind diese in Problemdeutungen (*Frames*) und einem überwiegend konfliktorientierten Themenspektrum zu finden. Durch sie ist der Mediendiskurs zum Thema Islam überwiegend einseitig negativ ausgerichtet. Es entstehen sogenannte diskursive Hegemonien, also dominante Perspektiven auf den Islam, die eine Negativwahrnehmung der Religion sowie muslimischer Personen begünstigen.

Zusammenfassend ermöglicht die Berücksichtigung der Begriffe Islamstereotyp und Islamfeindbild, die textlichen und visuellen Diskurselemente medialer bzw. öffentlicher Debatten über den Islam konkret zu benennen. Im Rahmen der Arbeitsdefinition Muslimfeindlichkeit werden sie als elementare Bausteine antimuslimischer Diskurse betrachtet. Da es ihnen – genauso wie dem Begriff der Islamfeindlichkeit – jedoch an Erklärungskraft für strukturelle und institutionelle Formen von Muslimfeindlichkeit fehlt, wird für diesen Bereich auf die Theorie des Antimuslimischen Rassismus zurückgegriffen.

7 Dröge 1967 spricht an dieser Stelle von kulturüberdauernden, kulturepochalen Bildern.

8 Spielhaus spricht in diesem Zusammenhang von „einer Neubestimmung des nationalen Selbstverständnisses in Abgrenzung zur religiösen Minderheit der Muslime“ (2013: 171).

9 K. Hafez 2002b weist im Bereich der Auslandsberichterstattung die kommunikative Konstruktion verschiedener Feindbildtypen nach. Neben kulturellen existieren etwa auch anthropologische Feindbilder, wobei es sich bei letzteren um eine Rassifizierung muslimisch markierter Menschen im klassisch biologischen Sinne handelt.

2.3 Antimuslimischer Rassismus: Fokus auf institutionelle und strukturelle Ausgrenzungen

Vorbemerkung zum Rassismusbegriff

Der Begriff Rassismus ist vorbelastet, daher bedarf er zunächst einer Einordnung. Seine historischen Ursprünge gehen auf Ideologien und Praxen zurück, die Menschen hierarchisch entlang biologischer Merkmale in angebliche ‚Menschenrassen‘ unterteilten. In der Epoche des europäischen Kolonialismus und Imperialismus wurden u. a. Ausbeutung, Sklaverei, Assimilationspolitik und Genozide auf diese Weise gerechtfertigt. Auch den Verbrechen im Nationalsozialismus oder während der staatlichen Apartheid in Südafrika lagen rassistische Vorstellungen zugrunde.

Lange Jahre wurde Rassismus in Deutschland vor allem mit derartigen Verbrechen gleichgesetzt. Während sich in den letzten Jahrzehnten die wissenschaftliche Bedeutung des Begriffs hin zu kulturellen Dimensionen als zentraler Bestandteil rassistischer Ausgrenzungsmechanismen verändert hat, weckt er in weiten Teilen der Bevölkerung weiterhin v. a. Assoziationen mit rechtsextremen Gewalttaten. Die Verwendung des Begriffs und die Thematisierung von Rassismus lösen daher wiederkehrend Empörung und entschiedene Zurückweisung aus. Dabei wird zumeist davon ausgegangen, dass ein absichtsvolles Handeln bzw. eine verwerfliche oder gar boshafte Gesinnung vorliegen müssen.

In der Rassismusforschung wird jedoch mittlerweile unter Rassismus ein von Macht gekennzeichnetes soziales Verhältnis in unserer Gesellschaft verstanden: ein gesellschaftlicher „Prozess der Konstruktion von Bedeutungen“ (Miles 1989: 9), der zur Legitimation sozialer Ausschließungspraxen von bestimmten Gruppen dient. Unter den gesellschaftlichen Bedingungen unterschiedlicher Chancen und Ressourcen finden Prozesse

der Rassifizierung statt (Festlegung von vermeintlich natürlichen Gruppen und ihrer Beschaffenheit, vgl. Unterkapitel 2.1). Diese liefern Begründungen für die nachteiligen Lebensbedingungen der rassifizierten Gruppe und lassen sie dadurch legitim erscheinen.

Solche gesellschaftlichen Prozesse, in denen ‚Andere‘ erst sozial hergestellt werden und dann zwischen ‚Wir‘ und den ‚Anderen‘ unterschieden wird, haben den Zweck, „Identität zu produzieren und Identifikationen abzusichern“ (Hall 1989: 919; vgl. a. Rommelspacher 1995). Sie sind jedoch nicht gleichzusetzen mit einem populären Verständnis von Rassismus als beabsichtigte, zielgerichtete, unmittelbare rassistische Gewalt. Vielmehr ist damit ein System gesellschaftlich produzierten ‚rassistischen Wissens‘ gemeint, in das wir auf verschiedenen Ebenen involviert sind. Dieses System bringt laut Terkessidis einen „Apparat“ hervor, in dem sich diskriminatorische Praxis und Wissensbestände gegenseitig stützen (vgl. 2004: 100–109).

Antimuslimischer Rassismus

Das Konzept des *Antimuslimischen Rassismus* (AMR) zählt heute zu den maßgeblichen Ansätzen zur Erforschung von Muslimfeindlichkeit. Folgt man den einschlägigen Definitionen, so handelt es sich beim AMR um eine spezifische Form des Neo- bzw. Kulturrassismus, der sich dadurch auszeichnet, dass nicht mehr die Existenz verschiedener ‚Menschenrassen‘ und deren vermeintliche zivilisatorische Wertunterschiede behauptet werden, sondern die „Unaufhebbarkeit“ (Balibar 1992: 28) kultureller Differenzen. Nicht mehr biologische Faktoren, sondern „die Kultur und ihre determinierende Wirkung auf das Individuum [rücken] in den Mittelpunkt“ (Scherschel 2006: 42).

Attia zufolge setzt sich AMR aus den Komponenten Essenzialisierung und Dominanz zusammen, wobei erstere gleich mehrere Teilprozesse beschreibt: die Homogenisierung von Individuen zu Gruppen (die ‚Muslim*innen‘), deren Polarisierung und

Abgrenzung vom Eigenen (‚wir‘ vs. ‚die Anderen‘) sowie die Naturalisierung bzw. Kulturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, deren historische, politische und soziale Bezüge dabei weitestgehend ausgeblendet werden (vgl. 2013: 7–8). Finden derartige Essenzialisierungen im Kontext gesellschaftlicher Machtbeziehungen statt, in denen die Privilegien der einen legitimiert und die Benachteiligungen der anderen verdeckt werden, tritt Rassismus als umfassendes gesellschaftliches Verhältnis in Erscheinung. Mit ihm entsteht, was Rommelspacher als Dominanzkultur bezeichnet – eine Gesellschaftsstruktur, in der „unsere ganze Lebensweise, unsere Selbstinterpretationen sowie Bilder, die wir vom Anderen entwerfen, in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind“ (1995: 22).

Mit dem Konzept des Otherings (vgl. Said 1979) lässt sich zudem nachvollziehen, dass sich in antimuslimischen Fremdbildern immer auch umgedrehte Selbstwahrnehmungen spiegeln. Castro Varela und Dhawan sprechen hier von einem „komplexe[n] Prozess des Fremd- oder Different-Machens, der über eine dualistische Logik funktioniert, an dessen Ende ‚die Anderen‘ vis-à-vis dem ‚abendländischen Selbst‘ stehen“ (2007: 31).

Als Analysekonzept zeichnet sich AMR nun insbesondere durch drei Vorzüge aus: Erstens begreift es antimuslimische Diskriminierungen als ein mehrdimensionales und intersektionales Phänomen. Entsprechend lassen sich Erscheinungsformen antimuslimischer Diskriminierung auf individueller, diskursiver, institutioneller sowie struktureller Ebene erkennen und analysieren (vgl. Attia 2013: 6). Dabei treten subjektive Einstellungsmuster, mediale Repräsentationen des Islams, benachteiligende Handlungsroutinen in Institutionen sowie gesellschaftlich verankerte Machtdynamiken nicht nur als Einzelphänomene in Erscheinung. Vielmehr bilden sie ein Geflecht aus intersektionalen Beziehungen und gegenseitigen Verstärkungen, das erst in rassistheoretischer Perspektive sichtbar wird. Für

Rassismustheoretiker*innen lässt sich AMR daher auch nur als Komplex denken, in dem rassifizierende Wissens Elemente – etwa Vorstellungen von Muslim*innen als Vertreter*innen einer gänzlich anderen Kultur – und ausgrenzende Handlungspraxen – etwa die Benachteiligung von muslimischen Personen auf dem Arbeitsmarkt – untrennbar miteinander verbunden sind (vgl. Terkessidis 2004: 100–101). Dem vorliegenden Bericht bietet das Konzept die Möglichkeit, die Entstehungsbedingungen von Muslimfeindlichkeit nicht lediglich innerhalb einzelner Subjekte, Bevölkerungsgruppen oder gesellschaftlicher Teilsysteme zu lokalisieren (z. B. in Mediendiskursen), sondern sie in ihren spezifischen sozialen Kontexten, ihren Abhängigkeiten und historischen Tradierungen zu erörtern. Dabei stellt die Komponente der Dominanz letztlich die maßgebliche Gemeinsamkeit mit anderen Formen der Ungleichbehandlung dar (Sexismus, Klassismus, Heteronormativität etc.), deren diskursive und praktische Verflechtungen mit Muslimfeindlichkeit mithilfe des AMR-Konzepts ebenfalls herausgearbeitet werden können (z. B. im Falle von sexistisch-rassistischen Zuschreibungen an muslimische Frauen).

Zweitens sensibilisiert das Konzept für den wirklichkeitsformenden Charakter von Sprache und die Diskrepanzen, die sich zwischen Bezeichnungen und empirischen Sachverhalten ergeben können. So betonen Forschende seit Jahren, dass Rassismen auf kommunikativen Konstruktionsprozessen basieren – wobei die Gruppe der Muslim*innen als einheitliches Großkollektiv erst durch sprachliche Zuschreibungen und objektivierende Wissensproduktionen erschaffen wurde (vgl. Said 1979). Konkret zeigt sich dies etwa darin, dass von antimuslimischen Attribuierungen nicht nur praktizierende Muslim*innen betroffen sind, sondern auch Personen, die etwa aufgrund von Migrationserfahrungen muslimisch markiert werden (vgl. Shooman 2014). Shooman führt dies auf eine „Ethnisierung“ der Kategorie Muslim*in zurück, die häufig synonym zu Herkunftsbezeichnungen wie Türk*in und Araber*in verwendet werde.

Dabei gerate „die muslimische Identität“ (ebd.: 65) zum Klassifikationsmerkmal, das Muslim*innen und muslimisch wahrgenommenen Personen aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbilds zugeschrieben wird. Zudem findet im privaten sowie öffentlichen Diskurs über ‚den‘ Islam bisweilen eine unverhältnismäßige Fokussierung auf muslimische Identitäts- bzw. Kontextbezüge statt – treffend als „Muslimisierung von Muslimen“ (Amirpur 2011: 197) bezeichnet –, die andere Persönlichkeitsmerkmale in den Hintergrund treten lassen. Da es zu den zentralen Aufgaben des vorliegenden Berichts gehört, antimuslimische Zuschreibungen innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Debattenräume aufzuspüren, bietet das Konzept des AMR auch hierfür einen passenden heuristischen Zugriff. Dabei stellt die Tatsache, dass in rassismustheoretischer Perspektive die Wissensbestände und die Praktiken ihrer Durchsetzung im Mittelpunkt stehen – und nicht die Frage nach den Motiven und Intentionen – eine zusätzliche Möglichkeit dar, auch latente, alltägliche und unbewusst reproduzierte Formen von Muslimfeindlichkeit (in Medien, Alltagsgesprächen, politischen Diskursen etc.) der Analyse zugänglich zu machen.

Drittens erlaubt das Konzept des AMR auch zeitvergleichende Analyseperspektiven, etwa zur Frage, wie sich antimuslimische Vorstellungs- und Bildwelten historisch entwickelt haben bzw. welcher tradierten Symboliken sich heutige Diskurse in Medien, Politik und Öffentlichkeit bedienen. Zugrunde liegt dabei die erkenntnistheoretische Einsicht, dass derzeitig zirkulierende antimuslimische Wissensbestände nicht lediglich reale politische Konfliktlagen spiegeln, sondern Bestandteil eines geschichtlich gewachsenen, kulturellen Gedächtnisses sind. Verschiedene historische, literatur- und kulturwissenschaftliche Untersuchungen belegen dabei die Persistenz antimuslimischer Symboliken (vgl. z. B. Said 1979; Attia 2009; Naumann 2010; Höfert 2010), auch wenn mitunter Ambivalenzen und Diskursschwankungen – etwa die Ablösung anerkennender sowie exotisierender

Orient- und Islamdiskurse durch Bedrohungsnarrative (vgl. K. Hafez 2002b: 235–240) – durchaus zu verzeichnen sind. Diese Einordnung des AMR-Begriffs ermöglicht die eingehende Auseinandersetzung mit den Wissensquellen, Akteur*innen und Produktionsweisen antimuslimischer Symboliken in gegenwärtiger, aber auch in historischer Perspektive. Wichtig ist bei alledem die Feststellung, dass der AMR-Begriff Strukturen jenseits individueller Verantwortlichkeiten beschreibt. Mit anderen Worten: Auch wer sich bestimmter Ausdrücke und Narrative des antimuslimischen Rassismus bedient, ist nicht automatisch ein*e Rassist*in im klassischen Sinne. Viel eher zeigt dies, wie etabliert und ‚normal‘ antimuslimisches Wissen ist.

Aus der Theorie des Antimuslimischen Rassismus ergeben sich diverse konzeptuelle Anknüpfungspunkte mit dem sozialpsychologisch fundierten Begriff der Islamfeindlichkeit. Während erstere insbesondere symbolisch-praktische Verflechtungen, strukturelle Ausformungen sowie historische Tradierungen fokussiert, richtet letzterer den Blick auf die subjektive Dimension islamfeindlicher Einstellungen und bietet eine Reihe von Erklärungsansätzen, um deren Ursachen besser zu verstehen. Die Theorie des AMR, in der jene subjektiven Dimensionen von Islamfeindlichkeit weniger ausgearbeitet sind, kann ihn gewinnbringend ergänzen.

2.4 Historische Traditionslinien

Historisch betrachtet ist Islam- und Muslimfeindlichkeit in Europa kein gänzlich neues Phänomen, den Islam als das ‚Andere‘ im Gegenüber zum ‚Eigenen‘ zu beschreiben, besitzt hier eine lange Diskurstradition. Die Geschichte der Begegnung zwischen nahöstlich-muslimischen Gesellschaften und dem sogenannten „christlichen Europa“¹⁰ war zweifelsohne stets auch von Konflikt, Abgrenzung, Konkurrenz, Aggression und entsprechender Polemik durchsetzt. Hingegen fanden Zeiten und Gegebenheiten des friedlichen Zusammenlebens, der Verständigung, des kulturellen Austauschs (wie der durch Übersetzung arabischer Werke geleistete Wissenstransfer) im Allgemeinen weit weniger Beachtung. Die Abgrenzung vom Islam als Antithese Europas erweist sich hier als ein durchgängiges Muster (vgl. Konrad 2010: 46), wobei Islam und Muslim*innen schon früh als territoriale und religiöse Bedrohung wahrgenommen wurden.¹¹

Die mittelalterliche Theologie und antiislamische Kontroversliteratur des lateinischen Westens enthält zahlreiche Abwertungen des Islams, der zunächst als eine christliche Irrlehre eines falschen Propheten verstanden wurde (vgl. Bobzin 2018; Colpe 2002). Die christliche Theologie sah sich insbesondere durch den Anspruch der neuen Glaubensgemeinschaft, der Koran sei die letztgültige Offenbarungsschrift, herausgefordert. Entsprechend wurde nicht nur der islamische Prophet Mohammed in polemischen Verzerrungen als ‚Lügenprophet‘ dargestellt, sondern auch der Koran als gefährliches ‚Fabelbuch‘ herabgewürdigt und missachtet und als Ursache für die Gewalt der ‚Sarrazenen‘ angeführt. Hierbei war die Kenntnis islamischer Quellen in der Regel gering.

Zahlreiche stereotype Zuschreibungen finden sich vor allem in den hoch- und spätmittelalterlichen Polemiken (Ausbreitung mit dem Schwert, sexuelle Zügellosigkeit etc.) grundgelegt. Texte, die um eine Verständigung bemüht sind, bleiben demgegenüber in der Minderzahl und wurden lange Zeit nur spärlich rezipiert (vgl. Goddard 2020).

Die in der abendländischen Wahrnehmung vorherrschenden Muster einer Angst vor dem Islam und seiner gewaltvollen Expansion wurden vor allem durch die osmanischen Kriege im 15. bis 17. Jahrhundert ausgeweitet (vgl. Höfert 2010). In deren Zuge verankerte sich das Feindbild der ‚Türkengefahr‘ – im Sinne einer Bedrohung des christlichen Abendlandes durch den Islam – in Europa und wurde zum dominierenden Wahrnehmungsmuster. Wenngleich sich diese Muster im Zuge der Neuzeit und der Aufklärung auch wandelten, blieben die Wahrnehmungsweisen doch höchst ambivalent: Es entstand eine nicht minder problematische Begeisterung für den ‚Orient‘, die auf das Exotische gerichtet war, bei der nicht mehr religiöse, sondern säkulare Kriterien bestimmend wurden (Stichwort Orientalismus). Damit einhergehend formte sich ein europäisches Überlegenheitsdenken aus, das Europa und den Islam als zwei gegensätzliche ‚Zivilisationen‘ zu bestimmen suchte (vgl. Konrad 2010). Insbesondere zur Zeit des Kolonialismus verstärkte sich dies, sodass man z. B. auch in Deutschland auf dem Berliner Kolonialkongress 1884 unter anderem über die „Gefahr der Islamisierung“ (Keskinilic 2019: 35) sprach.

¹⁰ Europa ist durchaus christlich geprägt. Darüber hinaus existieren jedoch auch vielfältige andere identitätsstiftende Einflüsse. In den aktuellen Debatten über die „kulturelle Identität Deutschlands oder Europas“ scheint der Begriff mitunter verwendet zu werden, um „den Islam von Europa abzugrenzen“ (Marx 2021: 61). In diesem Fall wird er zu einem Argument, das eine vermeintliche Unvereinbarkeit von Muslim*innen mit ‚westlichen‘ Wertvorstellungen behauptet.

¹¹ Wenngleich im Mittelalter diverse Völker Küsten Südeuropas und Mittelmeerinseln angriffen, galten (in den Erzähltraditionen) vor allem die arabischen Muslim*innen als feindliche Macht, auf die die Kreuzzüge antworten sollten (vgl. Cardini 1999: 31).

2.5 Zum Verhältnis von Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus

Der UEM soll Muslimfeindlichkeit unter anderem „auf Schnittmengen mit antisemitischen Haltungen“¹² untersuchen. Die Diskussion über das Verhältnis von Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus wird seit einigen Jahren in wissenschaftlichen, pädagogischen sowie öffentlichen Diskursen geführt (vgl. u. a. Schiffer/Wagner 2021; Botsch et al. 2012). Dabei sind die zentralen Fragen jeweils andere: Aus wissenschaftlicher Sicht wird beispielsweise diskutiert, ob aktuelle Formen der Ausgrenzung von Muslim*innen in Europa hinsichtlich ihrer Funktion mit dem Antisemitismus im 19. Jahrhundert zu vergleichen sind. Gelegentlich wird in öffentlichen Diskursen über die These diskutiert, „Muslime seien die Juden von heute“. Dies war beispielsweise nach einer Konferenz der Technischen Universität Berlin im Jahr 2008 der Fall, die mit ihrem Titel „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“ (Benz 2009) zu hitzigen Reaktionen und Debatten in der Presse führte.

Offizielle Vertreter*innen von jüdischen Organisationen machen dabei auf die Gefahr für beide Glaubensgruppen seitens rechtsextremer Akteur*innen aufmerksam, wie beispielsweise Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden, in der Vergangenheit häufig betonte. Er wies zwar darauf hin, „Muslime sind nicht die Juden von heute“ (2020), jedoch gebe es Parallelen in der jeweiligen Diskriminierung. Schuster zufolge habe der Rechtsextremismus sowohl Jüdinnen und Juden als auch Muslim*innen als Angriffsziel. In diesem Zusammenhang warnt er etwa auch vor der offen muslimfeindlich agierenden AfD, die heute vorwiegend gegen Muslim*innen Stimmung mache. Dies könne in Zukunft jedoch auch (wieder) verstärkt Jüdinnen und Juden betreffen

(vgl. 2017b). (S. a. zum jüdisch-muslimischen Dialog Kapitel 7 9.4.1.2)

Auch in der pädagogischen Arbeit wird das Verhältnis von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit rege diskutiert. Hier steht die Frage im Zentrum, inwiefern die Sensibilisierung für Antisemitismus bzw. Muslimfeindlichkeit unterschiedlicher Bildungskonzepte bedarf. Reicht es, beide Phänomene unter dem Konzept der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu subsumieren oder gar als eine von vielen Diskriminierungsformen zusammenzufassen, ohne die jeweiligen Spezifika zu benennen?

Insgesamt zeigt sich, dass es einer Verhältnisbestimmung von (rassistischer) Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus bedarf. Im Folgenden sollen drei Fragestellungen kurz umrissen werden:

1. Was ergibt der Vergleich des Antisemitismus im 19. Jahrhundert mit aktuellen Formen von Muslimfeindlichkeit?
2. Was unterscheidet die Ideologien des Antisemitismus und des Rassismus?
3. Inwiefern sind aktuelle Erscheinungsformen von Antisemitismus und Rassismus gegen Muslim*innen miteinander verflochten?

1. Was ergibt der Vergleich des Antisemitismus im 19. Jahrhundert mit aktuellen Formen von Muslimfeindlichkeit?

Vorneweg: Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen einer *Gleichsetzung* und einem *Vergleich* der beiden Phänomene hinsichtlich der Fragestellung. Erstere widmet sich keiner seriösen Auseinandersetzung, denn Muslimfeindlichkeit hat Antisemitismus nicht ersetzt oder abgelöst und beide Phänomene existieren bis heute. In ihren heutigen Erscheinungsformen gibt es Parallelen und Unterschiede (s. dazu die Fragen 2 und 3).

¹² Pressemitteilung des BMI vom 1. September 2020. Online abrufbar: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2020/09/expertenkreis-muslimfeindlichkeit.html/> [30.01.2023].

Ein systematischer Vergleich hinsichtlich der Fragestellung ist dagegen zulässig – auf der Ebene der Semantik, der Diskurse und Stereotype und ihrer Funktionen –, denn er kann dazu beitragen, das bisher wenig beachtete Phänomen der Muslimfeindlichkeit besser zu verstehen und dessen Abgrenzung zum Phänomen Antisemitismus zu schärfen. Eine vergleichende Perspektive kann auch herausarbeiten, dass beide Phänomene tatsächlich weniger mit den realen Objekten der Ablehnung zu tun haben als vielmehr mit einer Vorstellung von ihnen, die als Projektionsfläche zur Stabilisierung der eigenen kollektiven Identität dient (vgl. Shooman 2015). Ein systematischer, wissenschaftlich fundierter Vergleich ist damit keine Verharmlosung des Antisemitismus oder gar des Holocausts, wie häufig von Kritiker*innen eines Vergleichs eingewendet wird. Dabei steht in keiner ernstzunehmenden Arbeit zur Debatte, dass die Situation von Muslim*innen im heutigen Europa mit der staatlich organisierten, systematischen Entrechtung und Verfolgung der europäischen Jüdinnen und Juden in der Nazizeit, die zum industriell organisierten Massenmord von sechs Millionen Menschen führte, zu vergleichen wäre.

Aus historischer Perspektive erfolgt ein zulässiger Vergleich beispielsweise mit Blick auf die antisemitischen Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts. Debatten über Prozesse jüdischer Emanzipation – das heißt der rechtlichen Gleichstellung und des sozialen Aufstiegs von Jüdinnen und Juden – lassen sich als Abwehrreflexe verstehen und sind damit, so Befürworter*innen des Vergleichs, mit den heutigen Konflikten über die voranschreitende gesellschaftliche Partizipation von Muslim*innen zu vergleichen (vgl. Topolski 2018; Brumlik 2012). Brumlik stellt die These auf, dass die „Furcht [...] oder die Feindschaft gegen den Islam“ (2012: 76) strukturelle Gemeinsamkeiten mit einer historischen Form der Jüdinnen- und Judenfeindschaft des 19. Jahrhunderts aufweise. Er vergleicht die Thesen des rechtspopulistischen Buchautors Thilo Sarrazin mit denen des antisemitischen Historikers Heinrich von Treitschke in

seinem Essay von 1879. Darin schrieb er über die deutsche Identität und die (Nicht-)Zugehörigkeit der Jüdinnen und Juden zur Nation und forderte, Jüdinnen und Juden sollen „Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen [...]“; denn wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischkultur folge“, da viele Jüdinnen und Juden nichts anderes seien als „deutsch redende Orientalen“. Sarrazin sprach 2010 in einem Interview zu seinem Bestseller „Deutschland schafft sich ab“ über Einwanderungspolitik und erklärte, man müsse „ganz klar machen, dass die, die einwandern, sich vermischen sollten. Wir, die Deutschen waren dazu immer sehr gut in der Lage, die Juden übrigens weitgehend auch.“ (Sarrazin 2010) Für Brumlik sind solche Aussagen beispielhaft für semantische Überschneidungen in gegenwärtigen muslimfeindlichen Diskursen mit jenen des modernen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts, in denen sich die Furcht vor dem angeblichen Verlust eigener Werte und kultureller Errungenschaften äußert.

Kritiker*innen eines solchen Vergleichs betonen dagegen die fundamentalen Unterschiede zwischen dem Antisemitismus im späten Kaiserreich und der heutigen Muslimfeindlichkeit (vgl. Schwarz-Friesel/Friesel 2012; Bunzl 2005). So wurde die mühsam errungene rechtliche Gleichstellung von Jüdinnen und Juden vehement und öffentlich bekämpft: sei es durch die Gründung der Antisemitenliga 1879, die Berufung des antijüdischen Kongresses in Dresden 1882 oder die Gründung des Antisemitentags in Bochum 1889. Allein der Begriff Antisemitismus und die dazugehörige Ideologie sind Geistesprodukte von deutschen Intellektuellen, die die Exklusion von Jüdinnen und Juden zu einer politischen und kulturellen Bewegung machten (vgl. Bunzl 2005). Zudem geschah dies in einem autoritären Gesellschaftskontext vor über 150 Jahren, in dem antisemitische Einstellungen und Äußerungen öffentlich artikuliert und nicht sanktioniert wurden. Dabei verfestigte sich jener Antisemitis-

mus zu einem „kulturellen Code“, wie Volkov die politische Kultur des Kaiserreichs beschreibt: „Das Bekenntnis zum Antisemitismus wurde zu einem Signum kultureller Identität, der Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Lager“ (2000: 23).

Deutlich anders verhält es sich dagegen mit der heutigen Muslimfeindlichkeit in Europa, die sich erst im Zuge der verstärkten Einwanderung von Muslim*innen aufgrund von geopolitischen Konflikten sowie dem zunehmenden Erfolg populistischer Bewegungen stärker und vehementer äußert. Dabei werden offene und eindeutig muslimfeindliche Positionen in großen Teilen der Gesellschaft – sowie in Medien und Politik – mindestens problematisiert und häufig verurteilt. Auch der vorliegende Bericht ist das Ergebnis einer staatlichen Intervention, die dezidiert den Abbau von Muslimfeindlichkeit zum Ziel hat.

Ein weiterer zentraler Unterschied zwischen der Feindschaft gegenüber Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert und der heutigen Muslimfeindlichkeit betrifft ihr Zustandekommen, wie Kritiker*innen des Vergleichs anführen (vgl. Schwarz-Friesel/Friesel 2012): So sei die Feindschaft gegenüber Jüdinnen und Juden völlig unbegründet gewesen, vielmehr sei sie nach den Worten von Adorno und Horkheimer eine „pathische“ (1987: 219), also krankhafte Projektion. Dagegen sei die heutige Feindschaft gegen Muslim*innen auch mit der Wahrnehmung des gewaltbereiten Islamismus sowie Übergeneralisierungen bestimmter im Islam verbreiteter Phänomene zu erklären. Diese Unterscheidung ist jedoch empirisch nicht belegt und argumentativ stark verkürzt. Sie birgt die Gefahr, Muslimfeindlichkeit zu ‚legitimieren‘.

Abschließend sei hier angemerkt, dass kaum eine Arbeit über aktuelle Diskurse um Muslimfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus ohne den – berechtigten – Verweis auf die islamistischen Attentate vom 11. September 2001 auskommt. Dies trägt dazu bei, die Frage nach etwaigen Kausalitä-

ten zwischen Islamismus und Muslimfeindlichkeit immer wieder aufs Tableau zu heben. Um jedoch mögliche Zusammenhänge seriös wissenschaftlich analysieren und beleuchten zu können, bedarf es umfangreicher weiterer Forschungen.

2. Was unterscheidet die Ideologien des Antisemitismus und des Rassismus gegen Muslim*innen?

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit bzw. der rassistischen Ausgrenzung von Muslim*innen besteht in den jeweiligen Ideologien sowie hinsichtlich ihrer Funktion. Bezieht man sich bei Muslimfeindlichkeit auf Rassismustheorien (wie AMR), können die Weltbilder der rassistischen und antisemitischen Ideologie miteinander verglichen werden.

In diesem Zusammenhang erklärte Rommelspacher, den Antisemitismus unterscheidet vom Rassismus,

„dass er psychoanalytisch gesprochen eher von ‚Über-Ich Projektionen‘ genährt wird und den Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht zuschreibt, während der koloniale Rassismus stärker von ‚Es-Projektionen‘ bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen“ (Rommelspacher 2009: 26).

Entsprechend kann die Abwertung von Muslim*innen durch das rassistische Weltbild erklärt werden: Im Rassismus wird der rassifizierte Andere durch Abwertung und den Vorwurf mangelnder Modernität und kollektiver Unzivilisiertheit fremdgemacht. Beides sind gleichsam klassische Stereotype und Feindbilder des antimuslimischen Rassismus. Im antisemitischen Denken dagegen werden „die Juden“ als Repräsentanten der Moderne und somit als Zerstörer*innen einer besseren Vergangenheit imaginiert. Dominierend im Antisemitismus ist das Phantasma der Allmacht der „Juden“, das mit dem Glauben an eine „Weltverschwörung“ (Cohn 1998) korrespondiert.

Eine solche Überzeugung bietet die Gelegenheit, „sich selbst als Opfer zu sehen und sich vorzustellen, beherrscht und ausgebeutet zu werden“ (Messerschmidt 2005: 139). Das Gefühl der Unterlegenheit und der Ohnmacht unterscheidet sich diametral vom (Kolonial-)Rassismus, in dem die Überlegenheit der ‚weißen Rasse‘ die Rechtfertigung von Ausbeutung und Versklavung war. So ist im Antisemitismus die Vernichtung des Anderen das Ziel, während im rassistischen Weltbild eine imaginierte Überlegenheit den eigenen Herrschaftsanspruch legitimiert.

Dagegen spielt die Frage nach der Religion in beiden Phänomenen eine Rolle. Die Rassifizierung religiöser Zugehörigkeit ist dabei ein Vorgang, der sowohl im Antisemitismus als auch im gegenwärtigen Rassismus gegenüber Muslim*innen in unterschiedlicher Weise seinen Ausdruck findet. In antimuslimischen Diskursen verschränken sich Kategorien wie Religion, Kultur und Ethnizität (vgl. Shooman 2015). Unter dem Deckmantel der Islamkritik werden dabei häufig rassistische Annahmen über Muslim*innen getroffen, die jedoch keine aufgeklärte Religionskritik darstellen (vgl. Unterkapitel [2.6](#)). Ganz gleich, welche Bezüge sie selbst zum Islam haben oder ob sie sich überhaupt als muslimisch definieren, wird Muslim*in-Sein mit Herkunft verknüpft. Jene Logik legt nahe, dass man vom Islam ‚abstammen‘ könne. Deutlich wird dies beispielsweise in einem Werbetext des rechtsextremen Kopp-Verlags über ein 2015 publiziertes Buch: „Detailliert und ohne Rücksicht auf die Denkverbote der Politischen Korrektheit beschreibt Bestsellerautor Udo Ulfkotte, wie Europa zu einer Kolonie des Islam wird.“ Hier artikuliert sich in eindeutiger Weise die Rassifizierung von Muslim*innen, indem sie wahnhaft als Kolonisator*innen imaginiert werden.

Muslim*innen, die sich von ihrer Religion abwenden oder konvertieren, bleiben aufgrund der oben beschriebenen Verknüpfung von Religion, Kultur und Ethnizität dauerhaft als Muslim*innen markiert. Eine Sonderrolle nehmen dabei jene

Ex-Muslim*innen bzw. aus dem Islam heraus Konvertierte ein, die von Teilen des öffentlichen Diskurses und insbesondere von rechtspopulistischen Akteur*innen als „aufgeklärt“ oder „Vorkämpfer*innen“ bezeichnet werden – nicht selten, um eine muslimfeindliche Agenda mit „authentischen“ Stimmen zu unterfüttern (vgl. Shooman 2014). Dies bedeutet dennoch nicht, dass diese Personen aufgrund ihres Aussehens oder Namens nicht trotzdem von Antimuslimischen Rassismus betroffen sind. Dem „Stigma Muslim“ zu entkommen, ist aus rassismustheoretischer Perspektive kaum möglich, denn rassifizierende Zuschreibungen finden auch dann statt, wenn sie nicht mit den individuellen Selbstbildern der Betroffenen übereinstimmen.

Dazu kommt eine immer wieder reproduzierte Vorstellung, dass Muslim*in-Sein und Deutsch-Sein unvereinbar wären – ein bekanntes antisemitisches Motiv, wie unter anderem im oben genannten Beispiel von Treitschkes deutlich wird, das Jüdinnen und Juden als nicht-zugehörig zur Nation erklärt. Der Rassenantisemitismus entstand am Ende des 19. Jahrhunderts und basierte auf modernen, pseudowissenschaftlichen Rassen-theorien, die jede religiöse Konversion und gesellschaftliche Assimilation der Jüdinnen und Juden von vornherein für unmöglich erklärt. Die früheren Stereotype, Bilder und Praktiken, die primär auf religiöser Basis als Antijudaismus entstanden, wurden weitertradiert; so wurde aus der konstruierten christlich-jüdischen Dichotomie eine deutsch-jüdische, die auf einem rassistischen, völkisch-nationalistischen Verständnis beruhte und die Grundlage des nationalsozialistischen Antisemitismus wurde.

In den Vergleichsdebatten wurde ein Aspekt noch kaum beachtet: Verschwörungsfantasien, die sich sowohl in antisemitischen als auch in antimuslimischen Ideologien finden. Während es im Antisemitismus die ‚jüdische Weltverschwörung‘ ist, findet sich besonders in der rechtspopulistischen und -extremen Ideologie das Phantasma

der ‚Islamisierung‘. Dieses wird als Drohkulisse gegen migrationsgesellschaftliche Realitäten und Öffnungsdiskurse verbreitet. Der Glaube an die Gefahr einer ‚Islamisierung‘ und die damit ausgedrückte Angst vor Muslim*innen widerspricht jedoch gewissermaßen einem rassistischen Überlegenheitsgefühl. Dies macht deutlich, dass rassistisch-theoretische Ausführungen nicht für jeden Ausdruck von Muslimfeindlichkeit ausreichen. Ein systematischer Vergleich der Semantik des Phantasmas der ‚Weltverschwörung‘ mit dem der ‚Islamisierung‘ könnte weitere Erkenntnisse über die Verwobenheit aktueller Erscheinungsformen von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit bringen (vgl. Cheema 2020).

3. Inwiefern sind aktuelle Erscheinungsformen von Antisemitismus und Rassismus gegen Muslim*innen miteinander verflochten?

Dass sich Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit ideologisch, historisch sowie in aktuellen Erscheinungsformen voneinander unterscheiden, ist insbesondere aus wissenschaftlicher Perspektive relevant. Für die politische Bekämpfung beider Formen von Menschenfeindlichkeit sollte das Zusammendenken bzw. die Verflochtenheit beider Phänomene im Fokus stehen. Dies soll anhand eines Beispiels ausgeführt werden.

Der Hass gegen beide Minderheiten findet in der rechtsextremen Ideologie zusammen. Die Attentäter von Halle, Christchurch, Pittsburgh und Buffalo waren alle Verfechter der rechtsextremen Verschwörungserzählung vom „großen Austausch“. In der Verschwörung finden sich unter anderem sexistische, antisemitische und rassistische Elemente: Feminist*innen seien schuld an den sinkenden Geburtsraten der westlichen Welt und die daraus resultierende – und von linken Eliten unterstützte – Masseneinwanderung aus muslimischen Ländern werde von Jüdinnen und Juden orchestriert. Im Manifest des Attentäters von Halle (2019) äußerte sich diese Wahnvorstellung sehr konkret. Er wollte ursprünglich eine

Moschee überfallen, wählte dann jedoch eine Synagoge, da hier die „einzige Möglichkeit“ bestünde, „wenigstens einen Juden“ umzubringen – dann hätte „es sich schon gelohnt“ (aus dem vorher im Internet veröffentlichten Manifest). Das rechts-extreme Bekenner schreiben zeigt in gewisser Sicht, wie „Intersektionalität von rechts“ (Mendel/Cheema/Arnold 2022) und damit die Verflochtenheit verschiedener Phänomene funktioniert. Und doch gibt der Text auch Hinweise auf die bereits ausgeführten Unterschiede beider Ideologien: Im antisemitischen Phantasma über die ‚Allmacht der Juden‘ wird deutlich, wie hier die Herausforderungen einer komplexen modernen Gesellschaft als ‚jüdische Machenschaft‘ gedeutet werden. Rassismus gilt dagegen als ein soziales Dominanzverhältnis, in dem es um Ausbeutung und Beherrschung geht. Damit zählen Jüdinnen und Juden, wie Holz und Kiefer es formulieren, weder zur Eigen- noch zur Fremdgruppe der Anderen in der binären Ordnung des Rassismus. In dieser dichotomen Weltanschauung werden Jüdinnen und Juden zu einer „Figur des Dritten“. Sie werden als „Weltfeind“ konstruiert und nicht als „normale‘ Nation, Rasse oder Religion“ (Holz/Kiefer 2010: 123–124).

Während sich der Hass gegen Muslim*innen wie gegen Jüdinnen und Juden in der rechtsextremen Ideologie explizit äußert, zeigen sozialwissenschaftliche Studien, dass es in der breiten Gesellschaft Korrelationen zu anderen Feindschaftsideologien geben kann. So zeigte z. B. Pickel 2019, dass Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit häufig gemeinsam auftreten, wenn auch in unterschiedlichen Ausmaßen. Die These der Korrelation ist allerdings umstritten, da etwa eine neuere Studie des Sachverständigenrats für Integration und Migration (SVR) den Zusammenhang als relativ gering einschätzt (vgl. Friedrichs/Storz 2022).

In sozialen Medien ist das Zusammenwirken von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit wiederum häufiger zu beobachten. Eine Studie des Institute for Freedom of Faith & Security in Europe

zeigte, wie antisemitische Hassbotschaften sowie Hetze gegen Muslim*innen in sozialen Netzwerken während der Corona-Pandemie deutlich zunahm (vgl. Rose 2021). Antisemitische Postings knüpften der Studie zufolge an Verschwörungsfantasien an: Jüdinnen und Juden würden die Pandemie kontrollieren oder die Maßnahmen ausnutzen, um Macht zu erlangen. Muslim*innen hingegen wurde unterstellt, einen ‚Corona-Dschihad‘ zu führen und das Virus absichtlich zu verbreiten.

Mit Blick auf die AfD und ihre Wähler*innen zeigt sich laut einer Studie der Universität Leipzig ebenfalls eindeutig, wie antisemitische und muslimfeindliche Positionen miteinander einhergehen. Zwar sind innerhalb der rechtspopulistischen und -extremen Partei häufig ‚projüdische‘ Stimmen zu hören; dies lässt sich jedoch als perfide Strategie entlarven. Auch hierzu äußerte sich Schuster schon früh: „Hier wird das Thema, sich besonders angeblich für Juden zu engagieren, einfach eingesetzt, um massiv erneut gegen Muslime zu hetzen, und dafür die jüdische Gemeinschaft heranzunehmen, das ist mehr als dreist“ (Schuster 2017a). Jüdinnen und Juden seien wie Muslim*innen von der Stimmungsmache der AfD bedroht. Eine Untersuchung ihres Auftritts auf *Twitter* zeigt, dass Antisemitismus ausschließlich im Zusammenhang mit Muslim*innen benannt wird, um letztlich eigene antisemitische Haltungen zu überdecken (vgl. Niedick 2020: 209). Diese „einseitige Instrumentalisierung des Antisemitismusvorwurfs zeigt vielmehr die Verschränkung von antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus innerhalb der AfD“ (ebd.: 211).

Trotz der relevanten Unterschiede bezüglich der Ideologien und ihrer Funktionen kann das verstärkte Zusammendenken von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit auf politischer Ebene mit Blick auf mögliche Handlungsmaßnahmen und die Bekämpfung jeglicher Formen von Ras-

sismus – nicht zuletzt angesichts der gemeinsamen Bedrohung seitens rechtsextremer Gruppen – sinnvoll sein. Aus der Perspektive der Betroffenen, der Jüdinnen und Juden und Muslim*innen, ist die gemeinsame Solidarität für viele ein wichtiger Anspruch (s. dazu Kapitel 9.4.1.2). Im öffentlichen Diskurs wird dagegen häufig das Bild einer „Opferkonkurrenz“ gezeichnet (vgl. Mendel/Cheema/Arnold 2022): Ist der Antisemitismus eine größere Bedrohung als die Muslimfeindlichkeit? Auch hier sei nochmal auf Schuster verwiesen, der zu dieser Frage bereits vor einiger Zeit deutlich machte:

„Muslime sind nicht die Juden von heute. Antisemitismus darf man nicht mit dem antimuslimischen Rassismus gleichsetzen. Beide Diskriminierungsformen sind aufs Schärfste zu verurteilen. Wir müssen aber ganz klar sagen: Parallelen gibt es immer, doch bei einer Gleichsetzung verharmlosen wir die unterschiedlichen Diskriminierungsformen, tun den konkreten Menschen Unrecht und geben einer völlig unnötigen Opferkonkurrenz einen unnötig großen öffentlichen Raum.“ (Schuster 2020)

Häufig spielt in dieser Konkurrenzlogik eine besondere Rolle, dass antisemitische Taten auch von Muslime*innen ausgehen. Diese Debatte verläuft entlang zweier Fronten: Auf der einen Seite wird Rassismus gegen Muslim*innen als Grund gesehen, antisemitische Ausdrücke unter Muslim*innen nicht zu thematisieren – was für die Betroffenen verheerende Konsequenzen hat und Antisemitismus unter Muslim*innen verharmlost. Stattdessen wird auf die Gefahr der Vereinnahmung von rechtsextremer Seite verwiesen. Und tatsächlich werden solche Vorfälle von rechten Kreisen für ihre antimuslimische Agenda genutzt, so wie die AfD den Antisemitismus lediglich für ihre antimuslimische Agenda instrumentalisiert. Der Rekurs auf das erfundene „christlich-jüdische

Abendland“¹³ wird letztlich genau dann eingesetzt, wenn es um die Abgrenzung zu Muslim*innen geht. Auf der anderen Seite werden Muslim*innen als die größte Bedrohung für Jüdinnen und Juden dargestellt – und die Gefahr von rechts relativiert (vgl. Cheema 2019). Die Bekämpfung von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit kann allerdings nur dann glaubwürdig und damit effektiv sein, wenn sie keine Hierarchisierung und Opferkonkurrenzen zulässt.

2.6 Der Diskurs um Islamkritik

Ein weiteres Schlagwort im Diskurs über Islam und Muslim*innen ist das der Islamkritik. Zahlreiche Expert*innen werden im öffentlichen Diskurs als Islamkritik*innen bezeichnet, wenn sie Kritik an der Religion oder auch an bestimmten Ausprägungen wie dem Salafismus bzw. an der religiösen Praxis bestimmter Muslim*innen üben. Bei Islamkritik handelt es sich um einen vagen Begriff, denn was genau sie ausmacht, konnten bisherige Definitionsversuche weder abschließend noch allgemeingültig klären (vgl. u. a. Bade 2013; Schneiders 2012 und 2015; Schirmacher 2022). Hinzu kommt, dass antimuslimische Aussagen jenseits konkreter Kritik im öffentlichen Diskurs jahrelang als Islamkritik gelabelt wurden. So etwa im Fall der Pegida-Bewegung (kurz für: Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes), die heute als rassistisch und rechtsextrem eingestuft wird, zunächst jedoch als „islamkritische“ Bewegung galt.¹⁴

Trotz der Vagheit des Begriffs Islamkritik kann die Zulässigkeit von Kritik an bestimmten islamisch legitimierten Ausdrucksformen oder Handlungen nicht verneint werden. In der bisherigen Forschung zu Islam- und Muslimfeindlichkeit sowie

zu Antimuslimischem Rassismus ist dies noch nicht ausreichend thematisiert worden. Im Folgenden wird anhand von drei Mechanismen erörtert, welchen Kriterien Islamkritik unterliegt und inwiefern diese eine aufgeklärte religionskritische Auseinandersetzung mit dem Islam erschweren.

Pauschalisierung: Wie kann eine an Menschenrechten orientierte Kritik an islamisch artikulierten Handlungen aussehen, die gleichzeitig Pauschalurteile über ‚die Muslime‘, ihre Herabsetzung und Ausgrenzung oder eine Relativierung von realen Problemen vermeidet (vgl. Cheema 2020)? Für die Differenzierung zwischen einer Kritik am Islam und der Reproduktion von rassistischen Denkmustern braucht es die Definition der Grenze zwischen religionskritischer Aufklärung und einer kulturkämpferischen Spaltung der Gesellschaft (vgl. Bielefeldt 2011: 135). Eine polarisierende Kritik, die Pauschalisierungen nutzt und Individuen eine „unveränderliche kollektive Mentalität“ (ebd.: 141) zuschreibt, ist mit einer religionskritischen Auseinandersetzung nicht vereinbar. Pauschale Urteile über ‚die Muslime‘ und ‚den Islam‘ homogenisieren Muslim*innen und stellen sie unter Generalverdacht. Gewaltvolle Handlungen, die islamisch begründet werden – beispielsweise terroristische Anschläge, patriarchale Verhältnisse oder antisemitische Gewalt – sind dabei nicht zu relativieren, sondern müssen differenziert analysiert werden. Biskamp kritisiert, dass in der Forschung bis dato ein „binäres Bild vom Sprechen über Islam und Muslime“ (2016: 83) entstanden ist. Er bemängelt, dass die Problematisierung islamischer Gewalthandlungen wiederum zu pauschal als rassistische Zuschreibungspraxis delegitimiert wird. Grund dafür sei das gesellschaftspolitische Klima, in dem antimuslimische Ressentiments weit verbreitet sind. Sachorientierte und differenzierte Kritik muss folglich möglich sein.

¹³ Die sprachliche Konstruktion eines „christlich-jüdischen Abendlands“ rekuriert auf eine vermeintlich christlich-jüdische Wertegemeinschaft, die historisch nicht existierte. Sie fokussiert im Wesentlichen darauf, Muslim*innen aus einer auf diese Weise imaginierten Gemeinschaft zu exkludieren.

¹⁴ Z. B. häufig in der *ARD-Tagesschau*, u. a. auch auf *tagesschau.de* im Interview mit dem ehemaligen Direktor der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Frank Richter am 15. Dezember 2014 (vgl. Richter 2014).

Perspektiven: In öffentlichen Debatten ist wiederholt zu beobachten, dass Missstände in islamisch geprägten Gesellschaften ‚islamisiert‘ und damit fälschlich als unausweichliche Folge der Zugehörigkeit einer Bevölkerungsmehrheit zum Islam erklärt werden. Eine an Menschenrechten orientierte Perspektive definiert hingegen zunächst Probleme (z. B. patriarchalische Strukturen bzw. Haltungen und ihre Folgen) und wendet sich im zweiten Schritt den konkreten Akteur*innen bzw. ideologischen Begründungen für solche Phänomene zu. Mit dieser rechtsstaatsorientierten Perspektive werden willkürliche Zuschreibungen und eine Essenzialisierung des Islams bzw. von Muslim*innen vermieden. Das Beispiel patriarchalischer Strukturen macht deutlich, dass Islamkritik auch ohne pauschalisierende Aussagen den Gang ihrer Argumente und vor allem das Framing unbedingt im Blick behalten muss. Mit dem Islam verbundene Phänomene lassen sich in der Regel aus verschiedenen (theoretischen) Blickwinkeln interpretieren. Ein *Religionsframe*, der automatisch die Religion für alles negative verantwortlich macht (nach dem Motto: „Im Koran steht ja ...“) greift zu kurz, um soziale Phänomene zu erklären. So sind beispielsweise soziale, ökonomische, politische oder psychologische Begründungen für ein und dasselbe Phänomen – z. B. auch für islamisch begründeten Terrorismus – in ihrer Vielfalt wichtig, um keine künstlich fundierte oder zumindest stark verkürzte Islamkritik zu praktizieren. Deutungs- und Perspektivenvielfalt in Form von Frames sind bei der Islamkritik unbedingt anzuraten, auch um eine globale interkulturelle Vergleichbarkeit zu sichern. Man spricht leicht von „islamischer Gewalt“; „christliche Gewalt“ hingegen erscheint für Phänomene wie die russisch-orthodoxe Begründung des Ukrainekrieges oder Gewalttaten von protestantischer und katholischer Seite in Irland nach wie vor absurd. Das Framing folgt in diesen Fällen ganz unterschiedlichen Logiken, unter denen die Perspektivenvielfalt leidet. Darüber hinaus wird eine rechtsstaatswidrige Ungleichbehandlung gegebenenfalls gleicher Problemlagen für Staat und Gesellschaft erzeugt.

Pluralismus: Aus kommunikationstheoretischer Sicht muss außerdem das Ganze des islambezogenen Diskurses – z. B. in Medien und politischen Debatten – in den Blick genommen werden. Die individuelle Kritik an islamisch motivierten Verhältnissen ist legitim und wichtig, der Islamdiskurs als Ganzes kann aber durch selektive Wahrnehmung, ständige Wiederholung und einseitige Fokussierung auf bestimmte Kritikpunkte, die den Gegenstand der Kritik nicht in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen würdigt, wiederum in unangemessener Form generalisieren. Es ist verkürzt, die Realität einer Weltreligion und ihrer Gläubigen, die mehr als 1,5 Milliarden Menschen ausmachen, auf negative Assoziationen und Sachkontexte (Terrorismus, Frauenfeindlichkeit usw.) zu reduzieren, ohne eine gewisse Formen- und Lebensvielfalt (Volksreligiosität, theologische Varianten, säkularisierte Handlungspraxen usw.) zur Kenntnis zu nehmen (vgl. K. Hafez 2002b: 59–65). Die moderne Diskursanalyse beschäftigt sich mit diesen komplexen Abbildungsprozessen nicht nur in einzelnen Texten, sondern in ganzen Mediengattungen. Müller et al. (vgl. 2007) haben in diesem Zusammenhang zu Recht festgestellt, dass im Islamkontext Stereotype oft nicht mehr manifest formuliert werden („der fanatische Muslim“), dass sie aber „unterschwellig die Themenstruktur der Berichterstattung [steuern]“ (ebd.: 141). Diesen Vorgang wollen wir als „diskursstrukturelle Muslimfeindlichkeit“ bezeichnen.

Das Problem, das hier entsteht, ähnelt dem zwischen individuellem und Strukturellem bzw. Institutionellen Rassismus. Auch wenn eine einzelne Person eine bestimmte Kritik an einer islamisch motivierten Praxis vielfach zu Recht übt, ist sie Teil einer Diskursprägung, die in ihrer Gesamtheit einen generalisierenden Charakter trägt und damit rassistische Routinen ausprägen kann. Der Islam erscheint dann am Ende mehr als eine politische Ideologie und nicht als eine Religion mit diversen Lehren und Praxen. Es werden Bilder und Vorstellungen von Muslim*innen kolportiert, die sie entweder stigmatisieren oder

viktimsieren. Dies bedeutet nicht, dass Islamkritik, die sich auf einen konkreten Gegenstand richtet, nicht richtig und wichtig wäre, sondern dass Pluralismus und Vielfältigkeit wichtige Leitgedanken bei der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit sein sollten. Und es bedeutet, dass nicht nur einzelne Akteur*innen in einer Gesellschaft für Muslimfeindlichkeit verantwortlich sind, sondern Gatekeeper*innen in den Institutionen und die Institutionen als Ganzes in der Pflicht sind, denn nur sie haben den Überblick und den Einfluss, Diskursroutinen grundlegend zu ändern.

Die Übergänge zwischen Islamkritik und Muslimfeindlichkeit können zusammenfassend anhand der drei dargestellten Kriterien definiert werden.¹⁵ Kritik am Islam kann muslimfeindlich sein, wenn

1. eine **Pauschalisierung** erfolgt. Wenn beispielsweise bei Gewalttaten von Islamist*innen Muslim*innen pauschal unterstellt wird, gewalttätig und gefährlich zu sein.
2. **Perspektiven** eindimensional bleiben. Wenn eine sexistische oder homophobe Tat einer muslimischen Person (allein) mit ihrer religiösen Zugehörigkeit erklärt wird, während soziale, politische, historische und andere Problemlagen wie Erklärungsansätze nicht in Betracht gezogen werden.
3. **Pluralismus** ausgelassen wird. Wenn zwar nicht pauschalisiert wird und durchaus andere Erklärungsansätze für Gewalttaten herangezogen werden, der Diskurs aber insgesamt von Negativschlagzeilen über den Islam und Muslim*innen dominiert wird. In diesem Fall ist die Kritik möglicherweise legitim, doch ist auch der Gesamtkontext zu betrachten: Werden die Vielfalt sowie andere Auslegungspraxen des Islams berücksichtigt?

Auf Grundlage der benannten Kriterien muss jeweils am konkreten Einzelfall entschieden werden, ob bestimmte Äußerungen über den Islam lediglich kritisch oder muslimfeindlich zu verstehen sind. Mit diesem *3-P-Test* soll eine Hilfestellung gegeben werden, um Kritik am Islam von Muslimfeindlichkeit zu unterscheiden – und somit konkrete Aussagen differenziert analysieren und beurteilen zu können.

2.7 Instrumentalisierung von Muslimfeindlichkeit

Muslimfeindlichkeit ist ein weltweit verbreitetes Phänomen, das sich durch bestimmte Bild- und Diskursstrukturen auszeichnet und von diversen Akteur*innen – Individuen, Gruppen und Institutionen – in den unterschiedlichsten Bereichen verbreitet wird und im Alltag Diskriminierungen erzeugt. Bei der Frage der instrumentellen Nutzung von Muslimfeindlichkeit denkt man unwillkürlich an rechtsradikale, fremdenfeindliche, aber auch an politische Institutionen im Zusammenhang mit strukturellem Rassismus. Gegenüber anderen Teilen des vorliegenden Berichts, die sich diesen Fragen gezielt zuwenden, sollen im nachfolgenden Unterkapitel einige Beispiele zeigen, dass auch Muslim*innen *selbst* und hier insbesondere islamistische Akteur*innen unter umgekehrten Vorzeichen – als vorgebliche Verteidigung des Islams – den Vorwurf der Muslimfeindlichkeit instrumentalisieren können. An die Stelle des pauschalen Negativbilds vom Islam rückt hier der nicht minder pauschale Vorwurf der Muslimfeindlichkeit der westlichen Welt. Islamistische Akteur*innen werden so zu Co-Konstrukteur*innen eines angeblichen islamisch-westlichen Kultur- und Religionskampfes im globalen Maßstab mit konkreten Auswirkungen auf

¹⁵ An dieser Stelle war der 3-D-Test des israelischen Politikers Natan Scharanski (vgl. 2004) über die Trennung von Kritik an Israel und Antisemitismus eine Inspiration für die Entwicklung eines Tools, welches bei der Trennung von Kritik am Islam und Muslimfeindlichkeit hilft. Scharanski geht davon aus, dass Antisemitismus unter dem Deckmantel der Kritik an Israel immer dann vorliegt, wenn eine *Dämonisierung* des Staates Israel angestrebt, ein *Doppelstandard* angelegt bzw. eine *Delegitimierung* Israels betrieben wird.

das plurale Zusammenleben von Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen.

Nachstehend soll die Instrumentalisierung von Muslimfeindlichkeit exemplarisch am Fall Salman Rushdies dargestellt werden. Verweise auf weitere Fälle strategischer Instrumentalisierung stellen Ergänzungen dar. Die Auswahl erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll das Problem an sich kenntlich machen. Es werden keine Fälle aus dem dschihadistisch-terroristischen Bereich gewählt, sondern bewusst niedrigschwelligere Kampagnen aus dem islamistischen Bereich, da diese auf Debatten in der Mitte der Gesellschaft zielen.

Die mehr als 30 Jahre andauernde Affäre um den britisch-indischen Schriftsteller Rushdie ist durch das Attentat auf ihn im August 2022 erneut in das öffentliche Bewusstsein gerückt. Die Kontroverse begann im Jahr 1989, als der damalige Revolutionsführer Irans, Ayatollah Chomeini, Rushdie und seine Verleger*innen in einem islamischen Rechtsgutachten (Fatwa) wegen der Veröffentlichung des Werks „Die satanischen Verse“ 1988 mit einem Todesurteil belegte. Eine theologische Begründung lieferte Chomeini nicht, sodass offen blieb, ob der Tatbestand der Apostasie (Abfall vom Glauben) oder der Blasphemie (Gotteslästerung) im Zentrum stand. Entscheidend an dieser Stelle ist jedoch, dass neben dem iranischen Revolutionsführer noch andere islamische Akteur*innen eingriffen. Erst durch ihr Wirken über einen längeren Zeitraum und nachfolgende Ereignisse (von gewaltsamen Demonstrationen im Vereinigten Königreich und Südasien bis hin zum späteren Attentat auf Rushdie) erhielt die Fatwa ihre fatale Dynamik (vgl. Kapitel [7.4.6](#)).

Als extrem einflussreich erwies sich dabei der britisch-muslimische radikale Islamist Kalim Siddiqui (vgl. Kara 2017). Als Journalist für *The Guardian* verfügte er über sehr gute Beziehungen zur britischen Regierung. Mit der Iranischen Revolution 1978/79 radikalisierte er sein Denken

jedoch so stark, dass er zu islamischen Revolutionen im Nahen und Mittleren Osten aufrief. Er wurde von der iranischen Regierung finanziert, gründete 1972 das Muslim Institute in London, 1992 sogar ein „Muslim Parliament“. Rushdies Buch sah er als Zeichen für den westlichen Hass und die Verschwörung gegen den Islam. Es ist bis heute unklar, ob Chomeinis Fatwa ursprünglich Siddiquis Idee war, da er unmittelbar vor deren Verkündung in Iran war und mit den führenden Kreisen Kontakt hatte. Im Vereinigten Königreich initiierte Siddiqui eine Kampagne gegen Rushdie und war mit dem Vorwurf einer westlichen Verschwörung gegen den Islam Dauergast in Presse und Rundfunk. Er stärkte damit das in westlichen Medien vorherrschende Bild einer fanatischen muslimischen Welt, die sich gegen die Meinungsfreiheit wendet – und dies, obwohl die Fatwa Chomeinis außerhalb der staatlich kontrollierten Medien Irans und teilweise Pakistans etwa in arabischen Medien weitgehend auf Ablehnung stieß (vgl. K. Hafez 2000; 2002b: 240–265). Die kampagnenartige Instrumentalisierung des Vorwurfs der Muslimfeindlichkeit zur Zuspitzung des islamisch-westlichen Konflikts und zur Förderung von islamischen Revolutionen durch eine spezifische Akteur*innenkonstellation, zu der neben westlichen Medien und Akteur*innen auch Islamist*innen wie Siddiqui gehörten, wird hier sehr augenfällig.

Weitere Beispiele für eine Instrumentalisierung des Vorwurfs der Muslimfeindlichkeit lassen sich auch in jüngerer Vergangenheit finden. So inszenierte sich etwa der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan als Wortführer der „islamischen Welt“ und rief einige Tage nach dem Mord an dem französischen Lehrer Samuel Paty – der im Unterricht zum Thema Meinungsfreiheit Mohammed-Karikaturen zeigte – Muslim*innen weltweit zu einem Boykott gegen Frankreich auf. Von Rabat bis nach Islamabad zog sich die Welle der Empörung gegen Frankreich und Emmanuel Macron, denn die Reaktionen des französischen Präsidenten wurden als weitere Stigmatisierung europäischer

Muslim*innen betrachtet (vgl. El-Difraoui/Berges 2022). Weite Teile der türkischen Presse deuteten den Mord als „Inside-Job“ der französischen Regierung und als Inszenierung, um letztlich den Islam und Muslim*innen in Europa zu unterdrücken (vgl. Ercan 2022).

Allerdings gibt es nicht nur Beispiele aus dem Ausland, in denen das Opfernarrativ strategisch verwendet wird. Auch hierzulande instrumentalisieren insbesondere islamistische Gruppen antimuslimischen Rassismus als Beweis einer angeblichen Feindschaft „des Westens“ gegenüber Muslim*innen (vgl. Korucu/Nordbruch 2020; Schmitt 2019; Schneider et al. 2019). So nutzen islamistische Gruppen wie die Initiative „Generation Islam“, der YouTube-Kanal *Botschaft des Islam* und der TikTok-Kanal *Muslim Interaktiv* rechtsterroristische Anschläge wie in Hanau, Onlinehetze gegen muslimisches Leben in Deutschland sowie stereotype mediale Darstellungen des Islams und von Muslim*innen gezielt für ihre Zwecke

(s. a. Kapitel 7.2.3). Aus verschiedenen Versatzstücken wird ein pauschales Bedrohungsszenario konstruiert, demzufolge eine einheitlich konstruierte islamische Identität und Lebensweise unterdrückt werde, wodurch ein dichotomes Weltbild von „sie gegen uns“ entsteht. Opfer-Täter-Analogien dienen der Verstärkung und Emotionalisierung dieses Vorwurfs. Anschlussfähig werden solche Deutungsangebote insbesondere durch reale Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen von Muslim*innen. Junge und noch wenig gefestigte Menschen drohen so, den offerierten einfachen Wahrheiten und den postulierten Strategien der Selbstabgrenzung aufzusitzen (vgl. Kulaçatan/Behr/Agai 2017).

Anhand der aufgeführten Beispiele sollte nun deutlich geworden sein, dass markante Ereignisse, die in Deutschland das Bild des ‚fanatischen Islams‘ befördert haben, auch unter Beteiligung fundamentalistischer Akteur*innen gezielt skandalisiert wurden.

3 Daten und Fakten zum Ausmaß von Muslimfeindlichkeit in Deutschland

Seit etwa 20 Jahren weisen unterschiedliche Studien immer wieder nach, wie stark Muslimfeindlichkeit in Deutschland verbreitet ist und wie stark sich dieses negative Klima mittlerweile verfestigt hat. Jede*r Zweite in Deutschland ist laut dem Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung islamfeindlich eingestellt; dieser hohe Wert hat sich über die Zeit kaum verändert (vgl. Pickel 2019: 81–82). 45 Prozent der Bevölkerung lehnt eine*n muslimische*n Bürgermeister*in für die eigene Gemeinde ab – allein aufgrund der Glaubenszugehörigkeit (vgl. Ahrens 2018: 2–3). Jede*r Dritte fordert die Einschränkung der islamischen Glaubensausübung und stimmt damit gegen das Grundrecht auf Glaubensfreiheit (vgl. Baumann/Schulz/Thiesen 2022: 422). Dies sind nur einige Beispiele, die zeigen, welche Tragweite muslimfeindliche Vorbehalte haben können – für die Betroffenen selbst, aber auch für die Gesellschaft als Ganze. Sie schränken die gleichberechtigte Teilhabe von Muslim*innen und so wahrgenommenen Menschen ein (vgl. Weichselbaumer 2020), aber können auch die Grundfesten unserer Demokratie aushöhlen, wenn Vorbehalte mit Forderungen nach Grundrechtsbeschneidungen einhergehen, wie das obige Beispiel illustriert. Die im rechten Spektrum zu verortende Partei AfD konnte mit ihrer islamfeindlichen Agenda an verbreitete Vorbehalte anknüpfen und hat es so in den Bundestag geschafft. Letztlich zeigen auch die jährlichen Kriminalitätsstatistiken, die islamfeindliche Straftaten seit 2017 gesondert erfassen, dass Muslimfeindlichkeit auch in Gewalt umschlagen kann und ein massives Sicherheitsproblem darstellt.

Um Muslimfeindlichkeit wirksam bekämpfen zu können, bedarf es zunächst eines Überblicks über das Ausmaß und die Facetten dieser Form der Menschenfeindlichkeit. Eine möglichst gute und differenzierte Dokumentation von Muslim-

feindlichkeit ist daher eine wichtige Grundlage. Ziel dieses Kapitels ist die Darstellung der aktuellen Datenlage zu den Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit in Deutschland und deren Entwicklung über die Zeit. Folgende Datenquellen werden betrachtet:

- Repräsentative Studien, die Hinweise liefern über das Ausmaß an muslimfeindlichen Einstellungen in der Bevölkerung, zeitliche Entwicklungen sowie Erklärungsfaktoren. Muslimfeindliche Einstellungen sind nicht gleichzusetzen mit diskriminierendem Verhalten, können sich im Alltag aber durchaus in Diskriminierung von Muslim*innen oder so wahrgenommenen Menschen äußern und bis hin zu Gewalt reichen (s. Kapitel [7.2](#)). Repräsentative Studien bieten somit eine wichtige Grundlage zur Einschätzung des muslimfeindlichen Potenzials in der Gesamtgesellschaft.
- Die Kriminalitätsstatistiken, die islamfeindliche Straftaten seit 2017 gesondert erfassen.
- Dokumentationen von muslimfeindlichen Vorfällen seitens Antidiskriminierungsstellen, Beratungsorganisationen und anderen NGOs, die entweder eigene Dokumentationsstellen aufgebaut haben oder – wenn es sich um Beratungsstellen handelt – Fälle mit muslimfeindlichem Hintergrund gesondert erfassen.

Die Analyse der vorliegenden Daten macht gleichzeitig Lücken sichtbar, die die Einschätzung des tatsächlichen Ausmaßes an Muslimfeindlichkeit erschweren. Lücken resultieren einerseits aus der unzureichenden Erfassungspraxis im Rahmen der Kriminalitätsstatistik; die im Jahr 2017 eingeführte Erfassung islamfeindlicher Straftaten kann zwar als wichtiger Meilenstein bezeichnet werden, zeichnet aber noch ein unvollständiges Bild der tatsächlichen Fälle in Deutschland (zum Hellfeld vs. Dunkelfeld s. Unterkapitel [7.3.2.2](#)). Anderer-

seits ist die noch unzureichende Datenlage auf die geringe Meldebereitschaft seitens der Betroffenen zurückzuführen. Ohne Hinweise auf solche Vorfälle von den Betroffenen selbst kann nur schwer dagegen vorgegangen werden (s. a. Kapitel 7.4).

3.1 Muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung

Seit rund 20 Jahren wird im Rahmen repräsentativer Studien zu Muslimfeindlichkeit geforscht. Auch wenn die Forschung zur Ablehnung von Muslim*innen und ihrer Religion im Vergleich zu anderen Formen der Menschenfeindlichkeit noch relativ jung ist, liegen mittlerweile umfangreiche und belastbare Daten zum Ausmaß und zur Entwicklung von muslimfeindlichen Einstellungen in der deutschen Bevölkerung vor. Insbesondere die großen und renommierten Studienreihen wie die Mitte-Studien oder der Religionsmonitor stellen wichtige Datenquellen dar (eine Übersicht zu herangezogenen Studien und dazugehörigen Publikationen bietet das nächste Unterkapitel 7.3.1.1).

Quantitative Studien zu Muslimfeindlichkeit basieren auf Konzepten der Vorurteilsforschung (vgl. Zick/Küpper/Heitmeyer 2011), die Muslimfeindlichkeit als individuelles Einstellungsmuster erfassen und damit für die quantitative Forschung zugänglich machen. Dennoch werden Vorurteile in dieser Forschungsrichtung nicht auf die individuelle Ebene beschränkt, sondern als sozial geteilte Kategorien aufgefasst und gesamtgesellschaftlich verortet. Zusammenhangsanalysen können ermitteln, in welchen Bevölkerungsteilen Vorurteile besonders verbreitet sind, was weitere Schlüsse über Kontextbedingungen und Vermittlungswege erlaubt. Insofern ist die auf sozialpsychologischen Vorurteilkonzepten basierende quantitative Erforschung von Muslimfeindlichkeit

nicht als Alternative für auf Rassismus-Theorien basierende Konzepte zu verstehen. Vielmehr ist die sozialpsychologische Vorurteilsforschung, die eine zentrale Säule in der Analyse von Muslimfeindlichkeit darstellt, als gesamtgesellschaftliches Phänomen zu begreifen, das sich in Einstellungen, aber auch in institutionellen Praxen und gesellschaftlichen Strukturen ausdrücken kann.

Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten Datenquellen vorgestellt, die für die Darstellung der Ergebnisse genutzt wurden. Im zweiten Schritt werden die Indikatoren zur Messung von Muslimfeindlichkeit sowie ihre unterschiedlichen Facetten diskutiert. Im Anschluss werden die Ergebnisse zum Ausmaß von muslimfeindlichen Einstellungen präsentiert. Anschließend werden zentrale Erklärungsfaktoren von Muslimfeindlichkeit näher beleuchtet. In einem Fazit werden die wichtigsten Erkenntnisse zusammengefasst und Leerstellen aufgezeigt.

3.1.1 Übersicht zur Studienlage

Zurzeit erfassen fünf aktive¹⁶ Studienreihen regelmäßig muslimfeindliche Einstellungen und wiederholen dies in der Regel alle ein bis drei Jahre (für eine Übersicht über die Erhebungszeitpunkte s. 7. Tab. 3.1). Diese Studien nutzen allerdings relativ wenige Items¹⁷, sogenannte Kurzskalen, da diese in einen sehr umfangreichen Fragebogen zu unterschiedlichen Themen – sogenannte Mehrthemenbefragungen – inkludiert sind (siehe z. B. ALLBUS). Daher werden in diesen Studienreihen nur wenige Facetten von Islam- und Muslimfeindlichkeit erfasst.

16 Die GMF-Surveys endeten mit der Erhebung 2011.

17 Items werden die einzelnen Fragen einer Umfrage genannt. Zur Messung von Muslimfeindlichkeit sind meist verschiedene Items notwendig, die gemeinsam Aussagen über das Ausmaß an Muslimfeindlichkeit erlauben. Verschiedene Items zu einem Thema werden auch Skalen genannt; sind es wenige Items, handelt es sich um Kurzskalen.

Tabelle 3.1: Bundesweite Studienreihen mit Daten zu muslimfeindlichen Einstellungen

	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
ALLBUS	X										X				X					X	
FES-Mitte-Studien									X		X		X		X		X		X		
GMF-Surveys	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X											
Leipziger M-A-S											X		X		X		X		X		X
Religionsmonitor											X		X		X		X				X
ZuGleich												X							X		

Eine Studie wird hier nur aufgeführt, wenn der Item-Wortlaut zur Abfrage von Muslimfeindlichkeit in verschiedenen Erhebungsjahren zumindest teilweise derselbe ist und so zeitliche Entwicklungen sichtbar werden. Markierung im Jahr der Erhebung; verbundene Zellen markieren eine Erhebung über den Jahreswechsel hinweg.

1. Die „Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ (ALLBUS) wird seit 1980 durch das GESIS-Institut durchgeführt. Dessen Erhebungen 2012, 2016 und 2021 (vgl. Terwey/Baltzer 2013; GESIS 2017; Baumann/Schulz/Thiesen 2022) haben jeweils die gleichen fünf Items zu Muslim- bzw. Islamfeindlichkeit verwendet, die mit dieser vergleichsweise langen Zeitspanne besonders interessant sind.

2. Mit den sogenannten „Mitte-Studien“ der Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-Mitte-Studien: vgl. Decker/Weißmann/Kiess/Brähler 2010; Decker/Kiess/Brähler 2012; Zick/Klein 2014; Zick/Küpper/Krause 2016; Zick/Küpper/Berghan 2019; Zick/Küpper 2021) kommt 2010 eine weitere Studienreihe im zweijährigen, teilweise auch jährlichen, Rhythmus hinzu, die Muslimfeindlichkeit als Facette der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) versteht und erhebt.

3. Die Studienreihe „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (GMF-Surveys: einen Überblick gibt Zick/Berghan/Mokros 2019) erhob seit dem Jahr 2002 bis 2011

kontinuierlich jedes Jahr zwei Items zum Grad der Zustimmung zu folgenden Aussagen:

- „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.“
- „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“

Diese beiden Items wurden auch in andere Studienreihen aufgenommen, so dass zu diesen Ergebnisse für einen relativ langen Zeitraum vorliegen.

4. Seit 2002 führt das Kompetenzzentrum für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung der Universität Leipzig die „Leipziger Mitte-Studien“ durch, die seit 2018 „Leipziger Autoritarismus-Studien“ heißen (Leipziger M-A-S: vgl. Decker/Kiess/Brähler 2014; Decker/Kiess/Brähler 2016; Decker/Brähler 2018; Decker/Brähler 2020; Decker/Kiess/Heller/Brähler 2022: 70–72). Sie erheben im Zwei-Jahres-Rhythmus ebenfalls immer mit den zwei gleichen Items „Muslimfeindschaft“ in der deutschen Bevölkerung.¹⁸

5. Der „Religionsmonitor“ der Bertelsmann Stiftung wird seit 2007 im Rhythmus von vier bis sechs Jahren durchgeführt und erhebt seit 2012 regelmäßig Daten zu Muslimfeindlichkeit als Teilaspekt religiöser Toleranz (vgl. Pollack/Müller 2013;

¹⁸ Von 2006 bis 2012 fungierte die Friedrich-Ebert-Stiftung als Kooperationspartnerin des Kompetenzzentrums, ab 2016 die Rosa-Luxemburg-Stiftung, die Otto-Brenner-Stiftung und die Heinrich-Böll-Stiftung. Mit letzteren besteht die Kooperation seit 2018 fort (vgl. Universität Leipzig 2023).

Pickel 2013; Halm/Sauer 2017; Pickel 2019). Die Besonderheit ist die Möglichkeit des Vergleichs mit Einstellungen zu anderen Religionen und Religionsgemeinschaften. Außerdem ist der Religionsmonitor ländervergleichend, so etwa 2007 zwischen 21 Ländern.

6. Auch die Studienreihe „Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit“ (*ZuGleich*) der Stiftung Mercator erhob in den vier Studien Zick/Preuß 2014, Zick/Preuß 2016, 2018 in Zick/Preuß 2019 und zuletzt 2020 in Zick/Krott 2021 Muslimfeindlichkeit. Diese bildet eine von drei Facetten der GMF, die daneben ‚Fremdenfeindlichkeit‘ und die Abwertung von Geflüchteten umfasst.

Bei der *ZuGleich*-Studienreihe bleibt allerdings unklar, wie die Autor*innen die Items zu Muslimfeindlichkeit operationalisieren: Bei den Erhebungen 2014 und 2020 wurden unterschiedliche Items genutzt, 2016 und 2018 wird nicht über Items zu Muslimfeindlichkeit berichtet. Daher werden in den folgenden Darstellungen die Items der *ZuGleich*-Studienreihe nicht berücksichtigt.

Neben den bundesweiten Studienreihen haben sich teilweise auch wiederkehrende Bevölkerungsbefragungen auf Länderebene etabliert, die Muslimfeindlichkeit als Teil eines größeren Themenkomplexes erfassen. Der „*Sachsenmonitor*“ (vgl. Pickel/Yendell 2021) setzte im Jahr 2016 mit einer wiederkehrenden Datenerhebung zum Thema ein. Auch der „*Thüringen Monitor*“ (vgl. Reiser et al. 2019) zählt zu diesen Instrumenten.

Neben dem regelmäßigen Monitoring dieser genannten Survey-Reihen gibt es zudem zahlreiche repräsentative Studien, die muslimfeindliche Einstellungen punktuell für einen bestimmten Zeitpunkt erfassen, aber durch den Vergleich mit Studien mit ähnlichen Items durchaus einen Eindruck zur Verbreitung, zum Ausmaß und zur Entwicklung von Muslimfeindlichkeit in der deutschen Bevölkerung geben können (z. B. der

SVR-Integrationsbarometer, s. Sachverständigenrat für Integration und Migration 2022).

3.1.2 Facetten von Muslimfeindlichkeit

Konzepte zur Unterscheidung verschiedener Facetten von Muslimfeindlichkeit sind noch in der Entwicklung begriffen. Die verschiedenen Studienreihen, die das Thema in ihre regelmäßige Erhebungspraxis integriert haben, verwendeten zumindest in der Anfangsphase unterschiedliche Begriffe (s. Kapitel 7.2) wie Islamfeindlichkeit, -feindbild, -stereotyp, Muslimfeindschaft und andere Synonyme. Dementsprechend beziehen sich die teils sehr unterschiedlichen Indikatoren, die zur Messung eingesetzt werden, auf verschiedene Facetten, was sich auch in den Ergebnissen widerspiegelt. So erfasst die Zustimmung zur häufig eingesetzten Aussage „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“ (vgl. u. a. Frindte/Dietrich 2017) eine Ablehnung von Muslim*innen als Migrant*innen, während die Zustimmung zum Item „Der Islam ist eine Religion der Intoleranz“ (vgl. u. a. Zick/Küpper/Hövermann 2011) allein auf die Wahrnehmung der Religion abzielt. Es ist zwar davon auszugehen, dass Menschen, die den Islam pauschal als eine intolerante Religion verstehen, auch stärkere Vorbehalte gegenüber Muslim*innen haben. Beide Einstellungen beziehen sich aber auf unterschiedliche Adressat*innen und drücken nicht das Gleiche aus. Zudem haben sie thematisch unterschiedliche Bezüge; die erste Aussage stellt den Bezug zum Thema Migration her, während die zweite stärker auf Wertvorstellungen abzielt. Empirische Studien weisen darauf hin, dass die Unterscheidung verschiedener *Dimensionen von Muslimfeindlichkeit* sinnvoll ist, um die Ursachen von Muslimfeindlichkeit sowie inhaltliche Verschiebungen des Phänomens und Entwicklungsdynamiken besser zu verstehen (vgl. 7. Tab. 3.2). So ist erstens zwischen *unterschiedlichen Adressat*innen*, gegen die sich die Ablehnung bzw. die Vorurteile richten können, zu unterscheiden (vgl. Diekmann 2022; Uenal 2016; Pfahl-Traugber 2012);

diese können sich einerseits gegen Muslim*innen richten, andererseits gegen den Islam als Religion. Auch wenn sich der Bericht explizit mit Muslimfeindlichkeit befasst, sind Erkenntnisse zu Einstellungen gegenüber dem Islam eine wichtige Ergänzung – zumal zwischen beiden Phänomenen Zusammenhänge bestehen: Die Abwertung der Religion ist häufig verknüpft mit einer Abwertung von Muslim*innen (vgl. Diekmann 2017; 2022). Zweitens äußern sich muslimfeindliche Einstellungen in der Regel mit Bezug auf vier Themenbereiche (vgl. Janzen et al. 2019; s. a. Unterkapitel 3.1.5.5): Die Zuschreibung von Rückständigkeit, die sich vor allem in der pauschalen Unterstellung patriarchaler Geschlechterverhältnisse ausdrückt, einer mangelnden Integrationsfähigkeit,

einer Neigung zu Gewalt und Extremismus sowie einer pauschalen Bedrohungswahrnehmung. Eine weitere Ebene zur Differenzierung von Muslimfeindlichkeit ist drittens die Unterscheidung von muslimfeindlichen Einstellungen auf der einen und Verhaltensabsichten auf der anderen Seite, also inwiefern Muslimfeindlichkeit mit einem diskriminierenden Verhaltenspotenzial verbunden ist.

Die auf diesen Überlegungen basierende – in Tab. 3.2 dargestellte – Heuristik wird im Folgenden als Grundlage zur Systematisierung, Auswahl und kompakten Darstellung der Vielzahl an quantitativen Daten zu Muslimfeindlichkeit, deren Ausmaß und zeitlichen Entwicklungsverlauf genutzt.

Tabelle 3.2: Facetten von Muslimfeindlichkeit

	Einstellungen (Beispiel)	Verhalten(-sabsichten) (Beispiel)
Rückständigkeit	Zuschreibung der Unterdrückung von Frauen	Zustimmung zum Kopftuchverbot
Mangelnde Integrationsfähigkeit	Zuschreibung einer Segregationsneigung von Muslim*innen	Forderung von verpflichtenden Integrationsmaßnahmen, z. B. Integrationstest für Muslim*innen
Neigung zu Gewalt und Terror	Zuschreibung höheren Gewaltpotenzials und Veranlagung zu Extremismus	Legitimation von sicherheitspolitischen Maßnahmen gegenüber Muslim*innen und stärkeren Grenzkontrollen
Bedrohung und soziale Distanz	Abstraktes Bedrohungsempfinden durch die vermeintliche (Über-)Präsenz von Muslim*innen	Zustimmung zu einem Zuwanderungsverbot für Muslim*innen

3.1.3 Muslimfeindliche Einstellungen in Deutschland im Zeitvergleich

Wie bereits dargestellt, gibt es mittlerweile eine Reihe von repräsentativen Studien, die Muslimfeindlichkeit als Teilaspekt eines größeren Themenkomplexes untersuchen. Allerdings gibt es nur wenige Items, die sich zur Messung von Muslimfeindlichkeit etabliert haben und in verschiedenen Studien repliziert bzw. über mehrere Jahre hinweg erhoben werden. Die im Folgenden präsentierten Indikatoren und Befunde sind geeignet, um das Ausmaß an Muslimfeindlichkeit sowie ihre unterschiedlichen Facetten gut abzubilden; für den Zeitvergleich wurde unter anderem auf Erhebungen verschiedener Studien zurückge-

griffen, die ähnliche Indikatoren zu unterschiedlichen Zeitpunkten eingebunden haben. Diese sind teilweise zwar nicht identisch formuliert und daher nicht eins zu eins zu vergleichen, können aber in ihrer Summe doch einen guten Eindruck über die Verbreitung der entsprechenden Facette von Muslimfeindlichkeit vermitteln.

3.1.3.1 Pauschale Vorbehalte: Bedrohungsgefühle und soziale Distanz

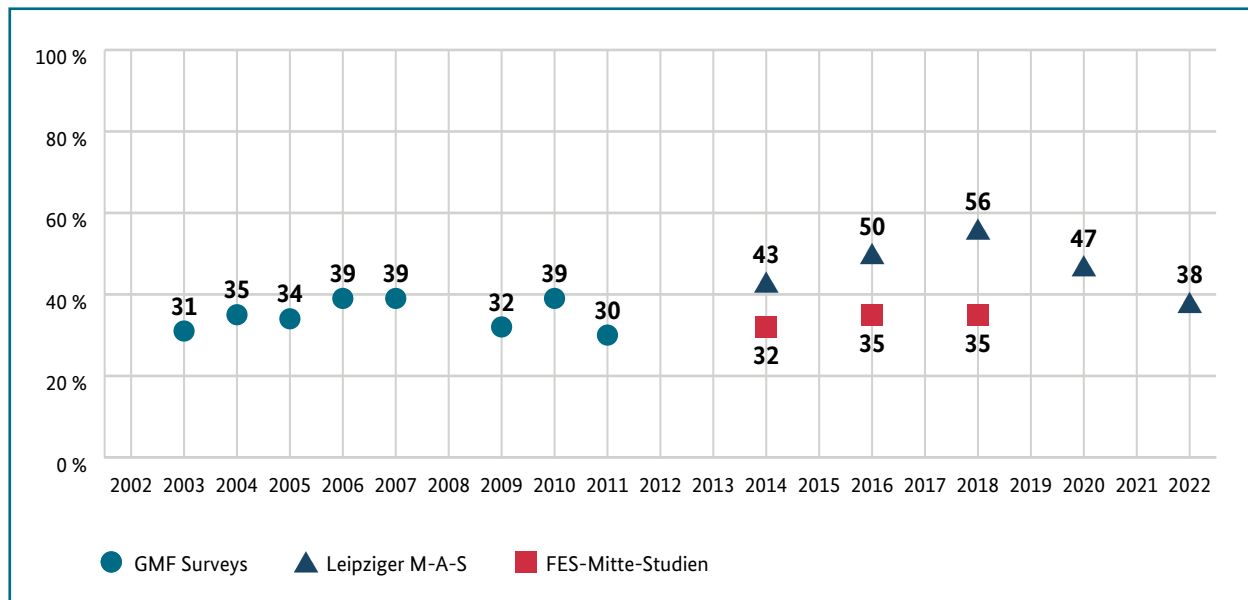
Relativ allgemein formulierte Items zu Bedrohungsgefühlen und Ängsten gegenüber Islam und Muslim*innen sowie einem generellen Misstrauen ihnen gegenüber sind ohne einen thematischen Bezug besonders gut geeignet, um das Gesamtaus-

maß an Vorbehalten zu ermitteln – unabhängig von den jeweiligen Hintergründen, die durchaus variieren können.

Ein guter Indikator, der allgemeine Vorbehalte gegenüber Muslim*innen abbilden kann, ist die Zustimmung zum Statement „Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“. Dieses Item wurde 2003 bis 2011 im Rahmen der GFM-Surveys erhoben – und ist seit 2014 in den Leipziger-Mitte-Studien (seit

2018 umbenannt in Leipziger Autoritarismus-Studie) sowie den seit 2014 durchgeführten Mitte-Studien der Friedrich-Ebert-Stiftung enthalten, so dass wir hier die Zustimmung zu dieser Aussage über einen relativ großen Zeitraum darstellen können (siehe [Abb. 3.1](#)). Die Aussage suggeriert, dass Muslim*innen nicht dazugehören („Otherring“) und bringt somit eine klare Abgrenzung zu ihnen durch eine Wir-Sie-Unterscheidungslogik zum Ausdruck, die für eine empfundene große soziale Distanz steht.

Abbildung 3.1: Zustimmung zu der Aussage „Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ in verschiedenen Studien 2003–2022 (in %)



Quellen: eigene Darstellung auf Grundlage des GMF-Surveys (Zick/Berghan/Mokros 2019: 80–83), der Leipziger M-A-S (Decker/Kiess/Brähler 2014: 57–58; Decker/Kiess/Brähler 2016: 49–50; Decker/Brähler 2018: 101–102; Decker/Brähler 2020: 64–65; Decker/Kiess/Heller/Brähler 2022: 70–72) und der FES-Mitte-Studien (Zick/Klein 2014: 67; Zick/Küpper/Krause 2016: 44–45; Zick/Küpper/Berghan 2019: 70–71).

Die hier im Zeitverlauf gezeigten Ergebnisse verdeutlichen durchweg relativ stark ausgeprägte Vorbehalte: Rund ein Drittel der Bevölkerung stimmte bereits 2003 der vorgegebenen Aussage zu. Dieser Anteil ist über die Zeit angestiegen, was für eine Zunahme muslimfeindlicher Einstellungen in der Bevölkerung spricht. Die Leipziger-Autoritarismus-Studie kommt 2018 sogar auf Werte von über 50 Prozent, die im Laufe der Pandemie wieder auf einen Anteil von 38 Prozent absinken.

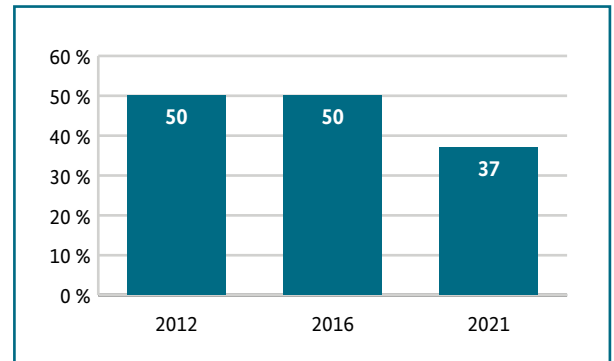
Die FES-Mitte-Studie kommt im selben Erhebungszeitraum in den Jahren 2014 bis 2018 zu deutlich niedrigeren Zustimmungswerten zwischen 32 und 35 Prozent. Die unterschiedlichen Ergebnisse sind vermutlich auf die eingesetzten Erhebungsmodi in beiden Studien zurückzuführen: Während die FES-Mitte-Studie repräsentative Telefonbefragungen durchgeführt hat – wie auch die GFM-Surveys –, arbeitet die Leipziger-M-A-S-Studie mit Face-to-Face-Interviews, wobei diese sensiblen Fragen anhand eines selbstausgefüllten

Fragebogens und somit unter Bedingungen der Anonymität beantwortet worden sind. Damit konnten Effekte sozialer Erwünschtheit weitestgehend reduziert werden, die unter Anwesenheit einer*s Interviewenden bei Telefonbefragungen nicht ausgeschlossen werden können. Somit ist davon auszugehen, dass die tatsächlichen Zustimmungen zur abgefragten Aussage durchaus etwas höher liegen, als es die GFM-Surveys wie auch die FES-Mitte-Studie ermittelt haben.

Interessanter als die exakten Prozentwerte ist jedoch die Entwicklungsdynamik: Ersichtlich werden eine relative Kontinuität und situative Anstiege bei bestimmten Ereignissen, z. B. im Rahmen der Debatte um Geflüchtete im Jahr 2016. Währenddessen verzeichneten beide Studien zu diesem muslimfeindlichen Statement höhere Zustimmungen, die sich mit Abebben der Debatte wieder auf das Anfangsniveau einpendelten. Dieses Muster ist bereits früher in den GFM-Surveys zu beobachten: Sie dokumentierten Anstiege 2006 und 2007 infolge der islamistisch motivierten Anschläge in Madrid 2004 und London 2005. Ausgehend von diesen Werten und Dynamiken sind aktuell bei rund einem Drittel bis 40 Prozent der Bevölkerung relativ starke muslimfeindliche Vorbehalte zu finden.

Diese Ergebnisse bestätigt auch der Religionsmonitor. Im Rahmen einer Nacherhebung der Daten Ende 2014, in der dieses Item einmalig eingesetzt wurde, kommt er auf rund 40 Prozent der Befragten, die dieser Aussage zustimmen (vgl. Vopel/El-Menouar 2015: 8). Im Rahmen des Religionsmonitors 2017 ermittelt die Frage „Wie sehr vertrauen Sie Muslimen?“ einen Anteil von 41 Prozent, die angeben, Muslimen pauschal „gar nicht“ oder „wenig“ zu vertrauen (vgl. Pickel 2019: 74).

Abbildung 3.2: Ablehnung einer/s muslimischen Bürgermeisterin/Bürgermeisters in der eigenen Gemeinde (in %)



Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von ALLBUS-Studien (Terwey/Baltzer 2013: 215; GESIS 2017: 230; Baumann/Schulz/Thiesen 2022: 429).¹⁹

Ein weiteres Item, das den Grad sozialer Distanz zu Muslim*innen gut abbilden kann, ist die Zustimmung zur (gegenderten) Aussage „Ich hätte nichts gegen einen muslimischen Bürgermeister in meiner Gemeinde“, die in den Umfragen des ALLBUS zu verschiedenen Erhebungszeitpunkten in gegendeter Form eingesetzt wurde und besonders starke Ablehnung auslöst. Allein auf die stärkste Form der Ablehnung (1 „stimme überhaupt nicht zu“ auf einer Skala bis 7) fallen 2012 bereits 31 Prozent der Stimmen, 2016 sind es 32 und 2021 immer noch 22 Prozent. Zählt man auch die anderen Antwortkategorien mit teilweiser Ablehnung hinzu, kommt man auf 50 Prozent für 2012 und 2016 sowie auf 37 Prozent 2021. Dieser Befund zeigt, dass zwar die Wahrnehmung von Muslim*innen als ‚Andere‘ abgenommen hat, aber immer noch wesentliche Anteile der Bevölkerung sie nicht als gleichberechtigte Mitglieder der deutschen Gesellschaft wahrnehmen und anerkennen.

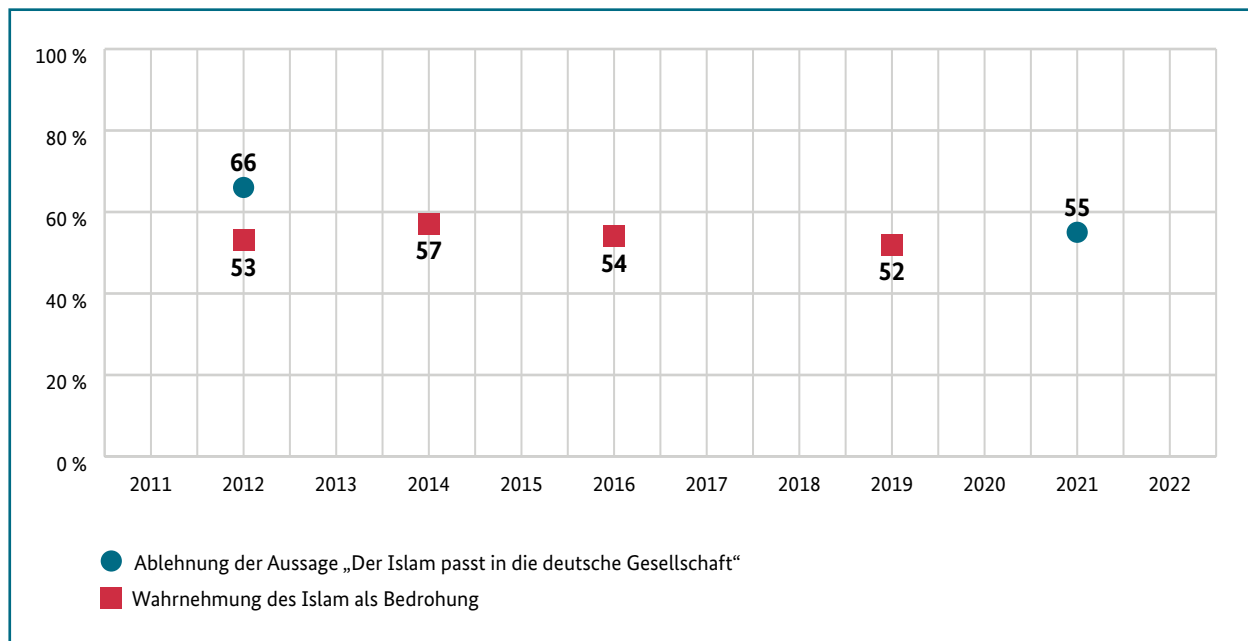
Wenn es um pauschale Vorbehalte gegenüber der Religion des Islams geht, dann fallen die Werte insgesamt sogar höher aus als bei der Ablehnung von Muslim*innen. Zur Messung von islamfeind-

¹⁹ Die Daten von ALLBUS lassen sich unter den im Literaturverzeichnis angegebenen URLs abrufen. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die jeweiligen Variablen-Reports, die unter „Codebücher“ heruntergeladen werden können.

lichen Einstellungen auf einer allgemeinen Ebene eignet sich insbesondere die Frage „Als wie bedrohlich oder wie bereichernd nehmen Sie den Islam wahr?“, die der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung seit 2012 erhebt²⁰. Ein weiteres Item, das sich dazu eignet, ist der im ALLBUS erhobene Grad der Zustimmung zur Aussage „Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft“; Ergebnisse liegen hier für die Jahre 2012 und 2021 vor.

Die Ergebnisse zeigen, dass die Zustimmung zu islamfeindlichen Einstellungen zwar über die Zeit leichten Schwankungen unterliegt, aber im Großen und Ganzen Konstanz aufweist: Rund die Hälfte der Bevölkerung nimmt den Islam pauschal als Bedrohung wahr; ein etwas größerer Anteil ist der Meinung, der Islam passe nicht in die deutsche Gesellschaft, und markiert damit den Islam als nicht zugehörig.

Abbildung 3.3: Pauschale Ablehnung des Islams im Zeitvergleich (in %)



Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage der Studien Religionsmonitor (Pickel 2019: 13; Vopel/El-Menouar 2015: 8) und ALLBUS (Terwey/Baltzer 2013: 212; Baumann/Schulz/Thiesen 2022: 424).

3.1.3.2 Vorurteile und Zuschreibung von Rückständigkeit

Repräsentative Studien zu Vorurteilen, aus denen hervorgeht, dass der Islam pauschal als rückständige Religion wahrgenommen bzw. mit der Unterdrückung von Frauen assoziiert wird, sind rar. Eine aktuelle Studie unter jungen Menschen im Alter von 14 bis 29 Jahren, die sich mit unterschiedlichen Facetten von Muslimfeindlichkeit

befasst, kommt zu dem Ergebnis, dass rund 38 Prozent der Befragten der Aussage „Muslimische Frauen sind unterdrückt“ zustimmen (Janzen/Ahrens 2022: 7–8). In der Regel sind Vorurteile unter Jüngeren seltener verbreitet, so dass der Anteil derjenigen, die dieser Aussage zustimmen, in der Gesamtbevölkerung deutlich höher liegen dürfte. Hier zeigt sich eine große Kluft zwischen Lebensrealität der muslimischen Bevölkerung und ihrer gesellschaftlichen Wahrnehmung; eine

²⁰ Die Frage wird im Rahmen einer umfangreichen Fragenbatterie gestellt: „Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt. Als wie bedrohlich oder bereichernd nehmen Sie folgende Religionen wahr? Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus, Atheismus, religiöse Vielfalt im Allgemeinen.“ Antwortoptionen: sehr bedrohlich, eher bedrohlich, eher bereichernd, sehr bereichernd, weder bedrohlich noch bereichernd (vgl. El-Menouar 2023; Pickel 2019; K. Hafez/Schmidt 2015; Pollack/Müller 2013).

groß angelegte Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge hat bereits vor rund zehn Jahren gezeigt, dass die Benachteiligung von Frauen primär mit sozioökonomischen Faktoren in Zusammenhang steht – und weniger mit religiösen (vgl. Becher/El-Menouar 2013).

Studien älteren Datums kommen sogar auf deutlich stärker verbreitete Vorurteile zur Benachteiligung von muslimischen Frauen: Im Rahmen einer repräsentativen Befragung aus dem Jahr 2008 haben über drei Viertel der Befragten die Meinung vertreten, dass „die muslimischen Ansichten über Frauen unseren Werten widersprechen“ (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 70–72). Im Jahr 2010 antworteten 82 Prozent der Bevölkerung auf die Frage, was sie mit dem Islam assoziieren, mit „die Unterdrückung der muslimischen Frau“ (Pollack 2014: 20–21). Die im Jahr 2012 veröffentlichte FES-Mitte-Studie kommt zu dem Ergebnis, dass 58 Prozent der Befragten der Ansicht sind, dass „die islamische Welt rückständig [sei] und sich den neuen Realitäten [verweigere]“; ein ähnlich hoher Anteil mit 56 Prozent stimmt der Aussage zu: „Der Islam ist eine archaische Religion, unfähig sich an die Gegenwart anzupassen“ (Decker/Kiess/Brähler 2012: 92). Mit Blick auf die allgemeinen Vorbehalte mit Bezug auf den Islam, die wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt noch heute ähnlich hoch sind wie vor zehn Jahren, kann davon ausgegangen werden, dass auch das allgemeine Bild des Islams als rückständige Religion, das vor allem mit der Unterdrückung von Frauen assoziiert wird, auch heute noch ähnlich stark verbreitet ist. Aktuelle Studien decken diese Facette von Muslimfeindlichkeit jedoch nur unzureichend ab.

3.1.3.3 Vorurteile und Zuschreibung von Gewalt und Terror

Im Jahr 2012 ist mit einem Anteil von 47 Prozent rund die Hälfte der Bevölkerung der Meinung, dass die Nähe von Islam und Terror im Islam selbst angelegt sei (vgl. Decker/Kiess/Brähler 2012: 92). Im Jahr 2021 stimmen unter jungen Erwachsenen im Alter von 14 bis 29 Jahren rund 17 Prozent der Aussage „Der Islam ruft zu Gewalt auf“ zu (Janzen/Ahrens 2022: 9–10). Es ist davon auszugehen, dass dieses Vorurteil in der Gesamtbevölkerung stärker verbreitet ist. Dieses Bild vom Islam wird teilweise auch auf Muslim*innen übertragen. In einer aktuellen Repräsentativbefragung des ALLBUS haben 46 Prozent der Bevölkerung den „Eindruck, dass unter den in Deutschland lebenden Muslimen viele Fanatiker sind“ (Baumann/Schulz/Thiesen 2022: 430–431). Fünf Jahre zuvor waren es mit 51 Prozent zwar etwas mehr Menschen, die so gedacht haben (vgl. GESIS 2017) – aber dieser Anteil hat sich bis heute nicht wesentlich reduziert. Das heißt, Muslim*innen in Deutschland und Menschen, die als solche wahrgenommen werden, sind mit einem weit verbreiteten Generalverdacht konfrontiert – auch wenn lediglich zwölf Prozent so weit gehen und der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung unterstellen, islamistischen Terrorismus gerechtfertigt zu finden (vgl. Zick/Küpper 2021: 189–190). Dies kann weitreichende Folgen und massive Benachteiligung nach sich ziehen. Es ist eine große Unsicherheit in Bezug auf muslimische Religiosität festzustellen – muslimische Frömmigkeit kann deshalb mit Fundamentalismus verwechselt werden. Der Religionsmonitor hat mehrfach gezeigt, dass weder Religion im Allgemeinen noch einzelne Religionen und Religionsgemeinschaften im Widerspruch zur Demokratie stehen. Minderheiten mit fundamentalistischen Einstellungen sind religionsübergreifend, auch unter Säkularen zu finden und nicht einzelnen Religionsgemeinschaften vorbehalten (vgl. Halm/Sauer 2017; El-Menouar 2023; Pickel 2019).

3.1.3.4 Vorurteile im Bereich Integration

Ein ebenfalls stark verbreitetes Vorurteil ist, dass Muslim*innen angeblich nur unter sich leben und den Kontakt zur nicht-muslimischen Bevölkerung weitgehend vermeiden würden. So ist sogar mit 43 Prozent ein großer Anteil der jungen Menschen in Deutschland im Alter von 14 bis 29 Jahren der Meinung, „Muslime leben gerne in eigenen Stadtteilen“, und 37 Prozent denken, dass „Muslime lieber unter sich bleiben“ (Janzen/Ahrens 2022: 9–10). Es ist davon auszugehen, dass in der Gesamtbevölkerung ein deutlich größerer Anteil Muslim*innen pauschal eine Segregationsneigung unterstellt (vgl. Leibold/Kühnel 2006).

Große Teile der Bevölkerung haben zudem den Eindruck, dass Muslim*innen sich grundsätzlich nicht gut integrieren würden. Zwischen 44 Prozent (Bevölkerung ohne Migrationshintergrund) und 46 Prozent (mit Migrationshintergrund) lehnen folgende Aussage ab: „Die in Deutschland lebenden Muslime integrieren sich gut in die deutsche Gesellschaft.“ (Friedrichs/Storz 2022: 14)

Diese Befunde zeigen, dass sich das Bild einer mangelnden Integrationsbereitschaft und Segregationsneigung hartnäckig in Deutschland hält – quer durch unterschiedliche Bevölkerungs- und Altersgruppen. Auch hier zeigt sich eine große Kluft zwischen der Wahrnehmung und den Lebensrealitäten der muslimischen Bevölkerung. Die Ergebnisse des Religionsmonitors widerlegen dieses Vorurteil (vgl. Halm/Sauer 2017): Ganz im Gegenteil verfügt die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslim*innen sogar über (sehr) häufige Freundschaftsbeziehungen mit der nicht-muslimischen Bevölkerung. Über drei Viertel der Muslim*innen berichten über häufige bzw. sehr häufige interreligiöse Freizeitkontakte. Auch die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge zeigt, dass die muslimische Bevölkerung – entgegen verbreiteten Vorurteilen – sehr wohl über vielfältige Kontakte zur Bevölkerung ohne

Migrationsgeschichte pflegt (vgl. Pfündel/Stichs/Tanis 2021: 164): So haben 86 Prozent mindestens gelegentliche Kontakte in ihrem Freundeskreis, rund 80 Prozent sogar in der eigenen Familie, jeweils etwa zwei Drittel sogar häufig Kontakt. Umgekehrt hat aber nur eine kleine Minderheit der nicht-muslimischen Bevölkerung tatsächlich Freizeitkontakte zu Muslim*innen, woraus sich schließen lässt, dass bei Teilen der nicht-muslimischen Bevölkerung lebensweltliche Kontakte zu Muslim*innen fehlen (vgl. Halm/Sauer 2017: 31–32; Vopel/El-Menouar 2015: 12).

3.1.3.5 Muslimfeindliche Forderungen

Häufig sind muslim- sowie islamfeindliche Vorbehalte und Vorurteile unbewusst und werden als solche nicht erkannt oder reflektiert. Aber auch sie können sich in diskriminierendem Verhalten niederschlagen und sind deshalb nicht weniger folgenreich als bewusste Ablehnung. Besonders drastisch wird Muslim- und Islamfeindlichkeit aber dann, wenn damit sehr bewusst (politische) Forderungen gegen Muslim*innen gestellt werden, die gegen Menschenrechte verstoßen. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn Einschränkungen der Religionsfreiheit und anderer Grundrechte pauschal für eine ganze Religionsgemeinschaft befürwortet oder gar gefordert werden.

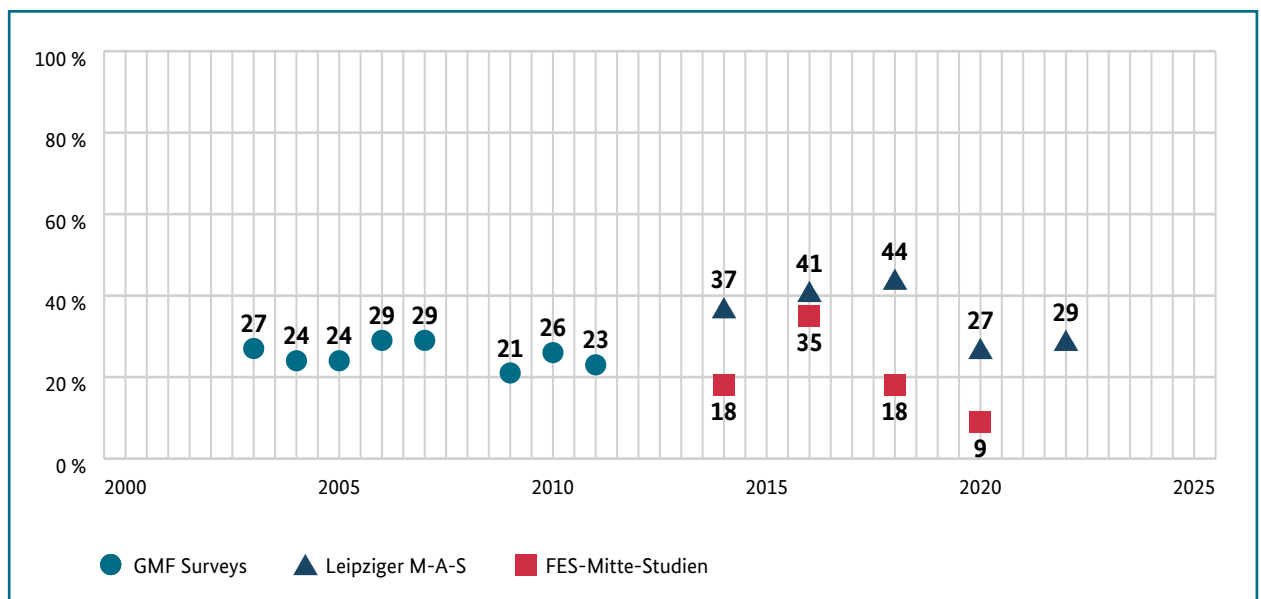
Ein durchgängig in verschiedenen Studienreihen eingesetztes Item ist der Grad der Zustimmung zu folgender Aussage: „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“ Dabei handelt es sich um eine besonders muslimfeindliche Aussage, da hier mit den muslimfeindlichen Haltungen politische Forderungen verknüpft werden.

Im Rahmen der GFM-Surveys liegen dazu Daten von 2003 bis 2011 vor; ab 2014 liegen Ergebnisse der beiden Mitte-Studienreihen vor, die teils zu sehr unterschiedlichen Befunden kommen (s. [Abb. 3.4](#)). Hier ist wiederum zu vermuten, dass diese auf die unterschiedlichen Erhebungs-

modi zurückzuführen sind. Während die Leipziger-Mitte-Studien die Beantwortung dieser sensiblen Fragen unter möglichst großer Anonymität durchführten, fanden die FES-Mitte-Studien telefonisch statt. Letztere können wie bereits erwähnt mit größerem sozial erwünschtem Antwortverhalten einhergehen. Besonders groß sind die Ergebnisunterschiede für die Erhebungen in den Jahren 2018 (18 vs. 44 %) und 2020 (9 vs. 27 %). Ab 2018 wechselte die FES-Mitte-Studie von einer vier- zu einer fünfstufigen Antwortskala und führte eine neutrale Antwortoption ein; erfahrungsgemäß ‚flüchten‘ sich viele Befragte auf diese, um keine klare Position artikulieren zu müssen. Neben dem eingesetzten Erhebungs-

modus nimmt also auch die eingesetzte Antwortskala Einfluss auf das Antwortverhalten, so dass die Ergebnisse nicht eins zu eins vergleichbar sind. Die Unterschiede zwischen den Erhebungsergebnissen erreichten jeweils rund 20 Prozentpunkte – bis auf das Erhebungsjahr 2016, in dem die Ergebnisse beider Studien mit 35 und 41 Prozent relativ nah beieinander lagen. Dies ist mit den gesellschaftlichen Debatten im Rahmen der sogenannten ‚Flüchtlingskrise‘ und dem zu dem Zeitpunkt sehr negativen Meinungsklima zu erklären, was vermutlich mit geringeren Hemmschwellen bei der Äußerung muslimfeindlicher Statements einherging.

Abbildung 3.4: Zustimmung zu „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“ (in %)

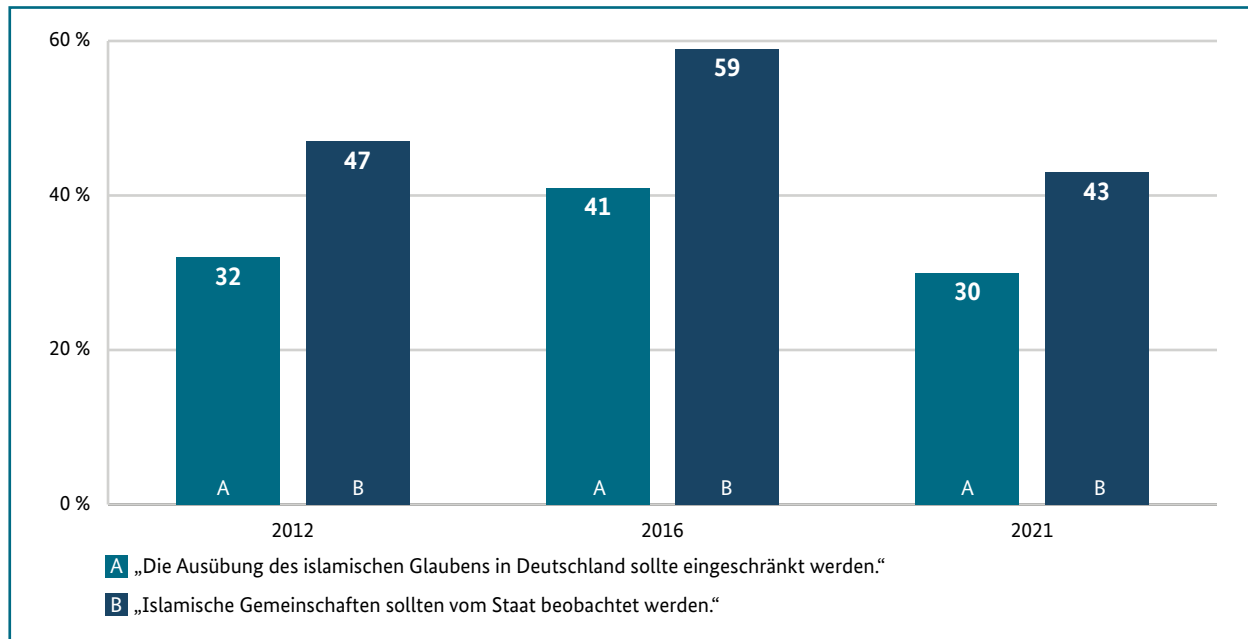


Quellen: eigene Darstellung auf Grundlage der FES-Mitte-Studien (Zick/Klein 2014: 67; Zick/Küpper/Krause 2016: 44–45; Zick/Küpper/Berghan 2019: 70–71; Zick/Küpper 2021: 188–189), des GMF-Surveys (Zick/Berghan/Mokros 2019: 80–83) und der Leipziger M-A-S (Decker/Kiess/Brähler 2014: 57–58; Decker/Kiess/Brähler 2016: 49–50; Decker/Brähler 2018: 101–102; Decker/Brähler 2020: 64–65; Decker/Kiess/Heller/Brähler 2022: 70–72).

Wenn die Erhebungsmodi berücksichtigt werden, lassen die Ergebnisse folgenden Schluss zu: Insgesamt ist der Anteil der Bevölkerung, der ein Verbot von einer Zuwanderung von Muslim*innen fordert, in den letzten 20 Jahren zurückgegangen und befindet sich heute bei 29 Prozent. Je nach Debattenlage können diese Anteile aber situativ

zunehmen, was für eine relativ große Empfänglichkeit der Bevölkerung für muslimfeindliche Debatten und deren Mobilisierungs- und Spaltungspotenzial spricht.

Abbildung 3.5: Forderung nach Einschränkung der Religionsfreiheit für Muslim*innen (in %)



Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von ALLBUS-Studien (Terwey/Baltzer 2013: 211, 214; GESIS 2017: 226, 229; Baumann/Schulz/Thiesen 2022: 422, 428).

Dies bestätigt sich auch mit Blick auf die Ergebnisse der ALLBUS zu Forderungen nach Einschränkungen der Religionsfreiheit der in Deutschland lebenden Muslim*innen (s. [Abb. 3.5](#)). So befürwortete 2012 fast jede*r Zweite die Aussage „Islamische Gemeinschaften sollten vom Staat beobachtet werden“, was einer allgemeinen Verdächtigung und Stigmatisierung muslimischer Gemeinden gleichkommt. Dieser Anteil steigt 2016 sogar auf fast 60 Prozent, sinkt aber nach der Fluchtmigration und mit Abebben der Islamdebatten wieder auf das Niveau von 2012 bzw. liegt sogar leicht darunter.

Im Jahr 2012 fordert zudem ein Drittel der Bevölkerung, die Ausübung des islamischen Glaubens einzuschränken und stimmt damit für eine Beschneidung der grundrechtlich gesicherten Religionsfreiheit. Dieser Anteil steigt um zehn Prozentpunkte im Jahr 2016 und pendelt sich 2021 wieder auf dem Niveau von 2012 ein.

In einer repräsentativen Untersuchung, bei der verschiedene Länder verglichen wurden, schneidet Deutschland bei der konkreten Umsetzung von Glaubensfreiheit besonders schlecht ab (vgl. Pollack 2014): Während noch auf abstrakter Ebene 81 (West) bzw. 75 Prozent (Ost) der Befragten angeben, dass alle Religionen respektiert werden sollten, fällt diese Zustimmung bei der konkreten Frage nach dem Bau von Moscheen in sich zusammen: Nur noch 28 (West) bzw. 20 Prozent (Ost) sind für das Recht auf den Bau von Moscheen – für Minarette sprechen sich sogar nur noch 18 (West) bzw. 12 Prozent (Ost) aus. Eine weitere repräsentative Studie fragt umgekehrt danach, ob der Bau von öffentlich sichtbaren Moscheen in Deutschland eingeschränkt werden solle; dem stimmen 42 Prozent der Befragten zu (vgl. Foroutan et al. 2014: 35). Das sind bemerkenswerte Ergebnisse, wenn man bedenkt, dass der Moscheebau und die Repräsentation der Muslim*innen durch eigene Gotteshäuser Teil gelungener Integration und Ausdruck von Glaubensfreiheit und sozialräumlicher Anerkennung von Muslim*innen ist (vgl. ebd.: 34–35).

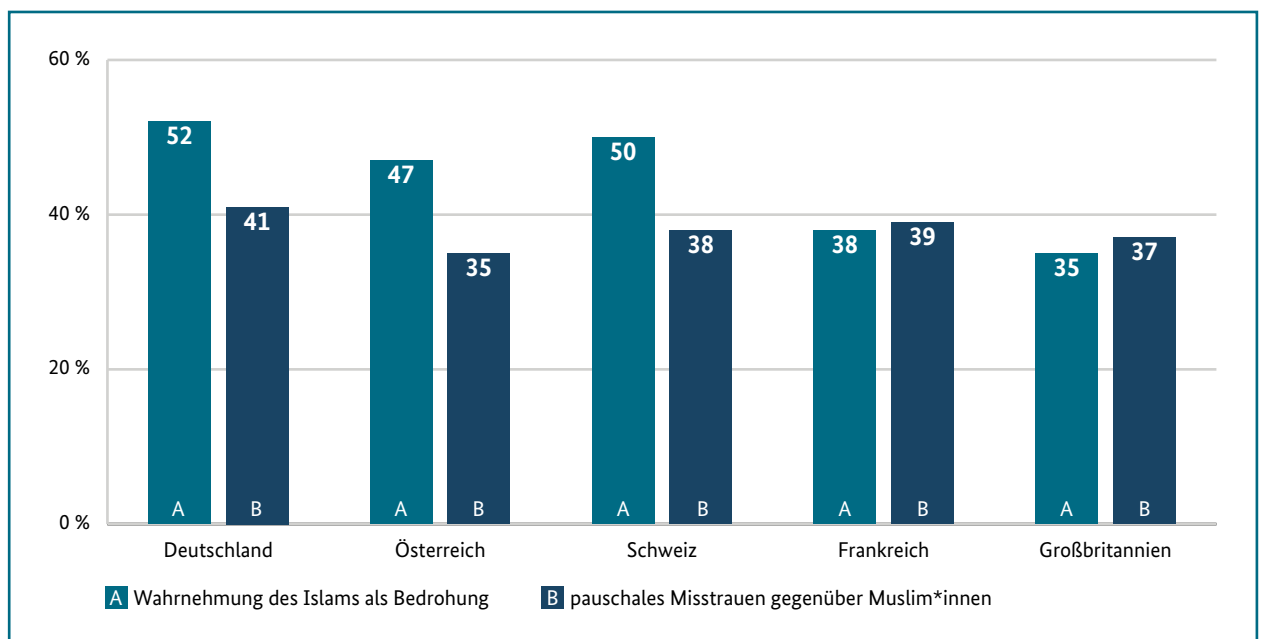
Eine andere Studie verweist anhand der Daten des Religionsmonitors darauf, dass bei Fragen der Religionsfreiheit die negative Religionsfreiheit (die Freiheit vor jeglicher Religion) besonders betont wird und die Menschen bereit sind, Einschränkungen in Bezug auf die positive Religionsfreiheit (zur Religionsausübung) hinzunehmen. Beispielsweise wird das Tragen von religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit von vielen Menschen abgelehnt (vgl. El-Menouar 2019), was auch auf den zunehmenden Anteil von Menschen ohne Konfessionszugehörigkeit zurückzuführen ist.

Die dargestellten Ergebnisse weisen darauf hin, dass Muslim*innen aus verschiedenen Richtungen in den Fokus geraten – einerseits mit Blick auf die Debatten im Umgang mit Zuwanderung, andererseits mit Blick auf Wandlungsprozesse im religiösen Feld aufgrund von Entkirchlichung sowie religiöser Pluralisierung – die beide weit über die muslimische Bevölkerung hinausreichen und das gesellschaftliche Selbstverständnis insgesamt betreffen.

3.1.4 Deutschland im europäischen Vergleich

Der Fokus des vorliegenden Berichts ist Deutschland. Daher wird hier auf eine umfassende Darstellung des internationalen Forschungsstands verzichtet. Um die Ergebnisse jedoch in einen größeren Kontext zu stellen, werden im Folgenden ausgewählte Daten für vergleichbare Länder präsentiert. Ländervergleichende Studien wie der Religionsmonitor zeigen, dass Muslimfeindlichkeit nicht nur ein deutsches Phänomen, sondern in weiten Teilen Westeuropas verbreitet ist (vgl. Pickel 2019). So sind 2017 auch in Frankreich, dem Vereinigten Königreich, der Schweiz und Österreich ähnlich große Anteile wie in Deutschland Muslim*innen gegenüber pauschal misstrauisch; dies betrifft jeweils Anteile zwischen 35 und 41 Prozent, wobei das Misstrauen in Deutschland am stärksten ausgeprägt ist (s. [Abb. 3.6](#)). Ebenfalls große Anteile der Bevölkerung dieser Länder sehen im Islam eine Bedrohung: Etwa jede*n Zweite*n betrifft dies neben Deutschland auch in Österreich und der Schweiz; im Vereinigten Königreich und in Frankreich fällt dieses Bedrohungsempfinden mit 35 und 38 Prozent ebenfalls stark aus, aber weniger drastisch als in den zuvor genannten Ländern.

Abbildung 3.6: Islam- und muslimfeindliche Einstellungen im europäischen Vergleich (in %)



Quelle: Religionsmonitor (Pickel 2019: 74, 82).

Eine frühere Studie aus dem Jahr 2014 kommt zu dem Ergebnis, dass Deutschland bei dieser Form der Menschenfeindlichkeit zwar am schlechtesten abschneidet, aber wir es hier mit einer gesamt-europäischen Gemengelage zu tun haben (vgl. Pollack 2014). Insgesamt ist festzustellen, dass es an einem EU-weiten Monitoring von Muslimfeindlichkeit mangelt. Die vorliegenden Studien liefern jedoch Hinweise, dass Muslimfeindlichkeit auch in anderen europäischen Ländern weit verbreitet ist und deshalb Maßnahmen zu deren Bekämpfung nicht nur national, sondern auch auf Ebene der EU verstärkt werden sollten.

3.1.5 Erklärungsfaktoren und Verbreitung in unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen

Im vorangegangenen Abschnitt wurde dargelegt, dass Muslimfeindlichkeit in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitet ist. Es handelt sich um eine gesamtgesellschaftliche Problematik, die die Mitte der deutschen Bevölkerung betrifft. Ein relativ großer Anteil leitet aus diesen Sichtweisen zudem politische Forderungen ab, was besonders deutlich zeigt, dass Einstellungen in Verhalten(-sabsichten) umschlagen können. Zur Entwicklung von Maßnahmen zur Prävention und Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit ist es von besonderer Relevanz, die relevanten Hebel für ein nachhaltiges Vorgehen zu identifizieren. Verschiedene Studien weisen auf signifikante Zusammenhänge hin, die Auskunft darüber geben, in welchen Bevölkerungsgruppen muslimfeindliche Einstellungen besonders stark verbreitet sind und unter welchen Bedingungen sie geringer ausfallen. Zentrale Befunde aus diesen vertiefenden Analysen werden im Folgenden näher beleuchtet.

3.1.5.1 Muslimfeindlichkeit als Facette Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit

Im Rahmen der GFM-Surveys wird Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit als mehrdimensionales Konstrukt begriffen und Muslimfeindlichkeit als eine Ausprägung dessen verortet. Zusammenhangsanalysen zwischen diesen unterschiedlichen Dimensionen legen offen, dass es teils relativ hohe Korrelationen²¹ zwischen ihnen gibt. Besonders stark sind die Korrelationen zwischen Muslimfeindlichkeit und sogenannter ‚Fremdenfeindlichkeit‘, die primär Einstellungen zu Zuwander*innen erfasst (vgl. Heitmeyer 2005). Die sehr hohe Korrelation in Höhe von 0,9 lässt darauf schließen, dass zwischen Zuwander*innen und Muslim*innen wenig unterschieden wird; Menschen, die Zuwander*innen ablehnen, lehnen mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Muslim*innen ab. Eine weitere Studie zeigt zudem einen starken Zusammenhang zu Einstellungen gegenüber Geflüchteten auf (vgl. Celik/Pickel 2019). Das heißt, dass sich Vorbehalte gegenüber Zuwander*innen, Geflüchteten und Muslim*innen überlagern und damit argumentativ unterschiedliche Anschlussmöglichkeiten vorhanden sind, um muslimfeindliche Ressentiments zu aktivieren und zu reproduzieren – sowohl im Rahmen von Integrations-, asylrechtlichen sowie religionspolitischen Debatten.

Zudem weisen statistische Analysen einen relativ starken Zusammenhang in Höhe von 0,3 und 0,4 zwischen muslimfeindlichen und antisemitischen Einstellungen nach. Das heißt, Menschen mit antisemitischen Haltungen sind mit hoher Wahrscheinlichkeit auch muslimfeindlich eingestellt (vgl. Zick 2021; Zick/Berghan/Mokros 2019; Zick et al. 2016; Zick/Küpper/Heitmeyer 2011). Zu ähnlichen Befunden kommt auch eine aktuelle Studie des Sachverständigenrats für

21 Korrelationskoeffizienten können Werte zwischen 0 und + bzw. -1 annehmen. Je stärker der Wert von 0 abweicht bzw. sich der Zahl 1 nähert – unabhängig davon, ob positiv oder negativ ausgeprägt –, umso stärker der Zusammenhang zwischen den untersuchten Merkmalen. Ein perfekter Zusammenhang von +1, der empirisch nie auftritt, würde besagen, dass Personen mit Merkmal A alle auch das Merkmal B aufweisen, wenn etwa alle Personen mit muslimfeindlichen Einstellungen gleichzeitig antisemitisch wären. Daraus könnte geschlussfolgert werden, dass beide Indikatoren dasselbe messen.

Integration und Migration: Befragte, die der Aussage „Juden haben zu viel Einfluss“ zustimmen, befürworten auch eher, dass der Staat islamische Gemeinschaften beobachten sollte, unterstellen Muslim*innen pauschal eine Tendenz zum Fanatismus und lehnen einen muslimischen Bürgermeister in der eigenen Gemeinde häufiger ab (vgl. Friedrich/Storz 2022: 46–47); die Zusammenhänge sind relativ stark (Korrelationskoeffizient: 0,4). Diese Zusammenhänge finden sich auch bei Personen mit Migrationshintergrund, vor allem unter (Spät-)Aussiedler*innen (vgl. ebd.). Die vorliegenden Erkenntnisse weisen darauf hin, dass Muslimfeindlichkeit in dieser Kombination Teil eines antipluralistischen und -demokratischen Weltbilds sein kann (vgl. Pickel 2019; Decker/Brähler 2018; 2020; Zick/Küpper 2021). Ein solches Weltbild zeichnet sich somit nicht allein durch die Ablehnung von Muslim*innen aus, sondern ist häufig antisemitisch aufgeladen und wird mit menschenfeindlichen Forderungen verknüpft (vgl. Pickel 2019). Entsprechende Weltbilder zeichnen sich zudem durch autoritäre Einstellungen und eine soziale Dominanzorientierung aus (vgl. Frindte/Dietrich 2017). Diese Befunde sprechen dafür, dass Muslimfeindlichkeit in dieser Form kein isoliertes Phänomen darstellt, sondern Teil einer demokratiefeindlichen Ideologie ist, die sich nicht allein gegen Muslim*innen wendet, sondern gegen die Grundlagen der liberalen Demokratie insgesamt. Schätzungen gehen davon aus, dass der Bevölkerungsanteil mit einem solchen Weltbild zwar mit etwa 13 Prozent in West- und 20 Prozent in Ostdeutschland eine Minderheit darstellt, aber mit muslimfeindlichen Ressentiments auf breite Resonanz stößt und damit Anknüpfungspunkte an die Mitte der Gesellschaft findet (vgl. Pickel 2019: 13–14). Muslimfeindlichkeit kann als ein Kontinuum beschrieben werden, dessen Spektrum von unbewussten Vorbehalten, die unreflektiert übernommen werden, bis hin zu einem ideologisch verfestigten Antipluralismus reichen kann, der häufig mit einer antimuslimischen politischen Agenda sowie Antisemitismus und anderen Formen der Menschenfeindlichkeit einhergeht.

3.1.5.2 Politische Orientierung und Religion

Die politische Orientierung scheint für das Thema Muslimfeindlichkeit eine wichtige Rolle zu spielen; diese besitzt die größte Erklärungskraft, um Unterschiede in muslimfeindlichen Positionen zu erklären (vgl. Janzen/Ahrens 2022; Öztürk 2021). So findet sich ein besonders starkes Ausmaß an muslimfeindlichen Einstellungen bei Personen, die sich im politischen Spektrum rechts verorten; unter diesen stimmen mit 77 Prozent deutlich mehr Menschen muslimfeindlichen Einstellungen zu als Personen, die sich politisch eher links verorten (5 bis 13 %, vgl. Zick/Küpper/Berghan 2019: 94). Je weiter rechts sich eine Person verortet, umso höher die Zustimmungen zu muslimfeindlichen Statements. Eine Aufschlüsselung der Ergebnisse nach den Parteipräferenzen deckt auf, dass Muslimfeindlichkeit unter Anhänger*innen der AfD mit Abstand am stärksten ausgeprägt ist, gefolgt von Nichtwähler*innen, Anhänger*innen der FDP sowie der CDU/CSU (vgl. ebd.: 96–97; s. a. Kapitel 7.8 und 7.9). Zudem gibt es relativ hohe Zusammenhänge zwischen muslimfeindlichen Einstellungen und solchen zur Demokratie: Personen mit einem illiberalen Demokratieverständnis, einem Misstrauen in die liberale Demokratie sowie Personen mit einem Gefühl der politischen Machtlosigkeit neigen zu Muslimfeindlichkeit. Besonders stark ausgeprägt ist diese unter Personen mit einem manifesten rechtsextremen Bild (vgl. Zick/Küpper 2021: 204). Diese Befunde unterstreichen erneut die Relevanz von Muslimfeindlichkeit für die Gesellschaft insgesamt und ihre demokratischen Grundlagen.

Auch religiöse Sichtweisen spielen eine Rolle: Unter Angehörigen der freikirchlich-evangelischen Gemeinden sowie unter orthodoxen Christ*innen finden sich ausgeprägtere Formen von Muslimfeindlichkeit (vgl. Öztürk 2021: 356–357). Vertiefende Analysen zeigen jedoch, dass dahinter ein rigideres Glaubensverständnis steht, Religion oder Religiosität als solche dagegen haben keinen Effekt auf Muslimfeindlichkeit (vgl. Janzen/

Ahrens 2022: 482). Dies konnte bereits im Rahmen des Religionsmonitors ermittelt werden (vgl. Pickel 2019: 49; El-Menouar 2023: 171–172).

Geringer fällt Muslimfeindlichkeit dagegen bei Personen mit einem hohen Demokratievertrauen aus, mit ausgeprägter Zivilcourage sowie bei solchen, die über den nationalen Kontext hinausdenken und den Zusammenhalt der Gesellschaft auf Ebene der EU angesiedelt sehen (vgl. Zick/Küpper/Berghan 2019: 237–238).

Eine Vignetten-Studie²² mit den Daten des Religionsmonitors 2017 ist zudem der Frage nachgegangen, welche Faktoren für die Ablehnung von Menschen mit Migrationsbezügen eine Rolle spielen (vgl. Helbling/Jäger/Trautmüller 2022): In diesem Zusammenhang haben sie auch geprüft, welchen Unterschied eine muslimische Religionszugehörigkeit sowie die religiöse Orientierung (säkular, liberal, fromm, fundamentalistisch) für feindliche Einstellungen ihnen gegenüber machen. Die Autoren arbeiten in den Analysen klar heraus, dass muslimische Zuwander*innen und Geflüchtete nicht aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit stärker abgelehnt werden als andere, sondern vor allem aufgrund eines Fundamentalismusverdachts. Werden den Befragten zufällig fiktive Personen präsentiert, die in einem Beispiel christlich, einem anderen muslimisch (aber sonst identisch) sind, so fällt deren Bewertung ähnlich aus, wenn ihre religiöse Orientierung jeweils konstant gehalten wird: Säkulare sowie liberal religiöse Muslim*innen wie Christ*innen werden beide vergleichbar positiv bewertet, während die Bewertung von frommen Muslim*innen wie Christ*innen etwas negativer ausfällt. Am negativsten fallen aber die Haltungen zu fundamentalistischen Christ*innen wie Muslim*innen aus. Das heißt, Fundamentalismus fällt gegenüber Religionszugehörigkeit

stärker ins Gewicht und wird bei Christ*innen ähnlich negativ bewertet (vgl. ebd.: 3–5).

3.1.5.3 Die Rolle von soziodemografischen Faktoren

Muslimfeindlichkeit ist quer durch die Mitte der Gesellschaft verbreitet (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015) und nicht allein in einzelnen Bevölkerungssegmenten zu finden. Während bei anderen Formen der Menschenfeindlichkeit der Bildungsgrad eine wichtige Rolle spielt und höher Gebildete seltener empfänglich sind für Vorbehalte, trägt eine hohe Bildung nur bedingt zu einer Korrektur von Vorbehalten gegenüber Muslim*innen und ihrer Religion bei (vgl. ebd.; Uenal 2016: 78). Handelt es sich um muslimfeindliche Statements, so stimmen höher Gebildete diesen zwar seltener zu; dies trifft aber nur eingeschränkt zu bei islamfeindlichen Aussagen, also wenn die Ablehnung gegen die Religion gerichtet ist. Hier zeigen Personen mit einem Hochschulabschluss ein vergleichbares Niveau an Islamfeindlichkeit wie Personen mit einem niedrigen Bildungsabschluss (vgl. ebd.; Dietrich/Frindte 2017). Es kann aber davon ausgegangen werden, dass sich die Motive für eine Ablehnung unterscheiden; für höher Gebildete spielen Argumente der angeblichen Rückständigkeit des Islams sowie eine allgemeine Religions skepsis sicherlich im Vergleich eine wichtigere Rolle (s. a. Unterkapitel [3.1.5.5](#)). Darauf verweist der Zusammenhang zwischen einem Misstrauen gegenüber religiösen Menschen im Allgemeinen und Muslimfeindlichkeit (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015; Pollack 2014). Dies verweist auf Lücken im Bildungsbereich bei der Vermittlung von (inter-)religiösen Kompetenzen im Allgemeinen und zu muslimischem Leben im Besonderen (s. Kapitel [3.1.5.6](#)). Wie die Analysen im vorangegangenen Abschnitt zu Zusammenhängen mit anderen Formen der Menschenfeindlichkeit jedoch zeigen,

²² Eine Vignetten-Studie, auch faktorieller Survey genannt, ist eine spezielle Erhebungstechnik im Rahmen größerer standardisierter Befragungen (Surveys), mittels derer der Einfluss der Merkmale von Personen, Situationen oder anderen Objekten auf die Wahrnehmung, Beurteilung oder die Einstellung von Menschen erhoben werden kann (vgl. Auspurg/Hinz 2015).

braucht es Bildungsansätze, die bei der Akzeptanz von Pluralität im Allgemeinen ansetzen und zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen stigmatisierenden – auch muslimfeindlichen – Haltungen anregen.

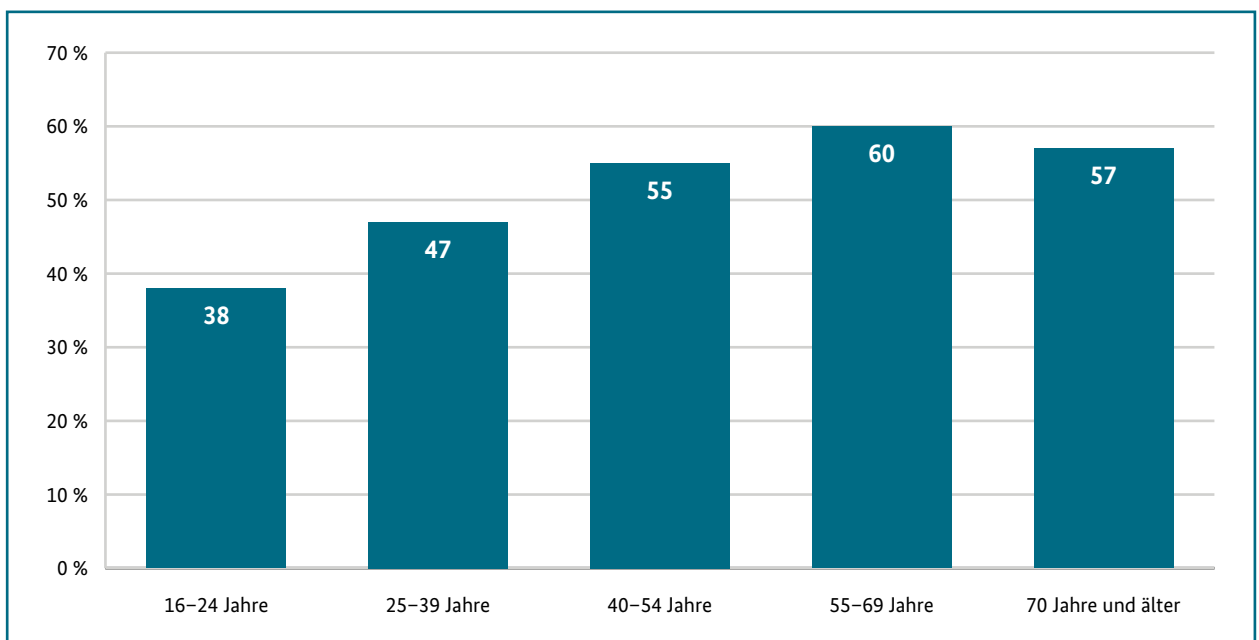
Der sozioökonomische Status einer Person nimmt insgesamt eine nachrangige Rolle ein (vgl. Pickel/Yendell 2016: 296–297); muslimfeindliche Einstellungen sind in hohem Maße auch unter wohlhabenden Personen verbreitet. Unabhängig vom Einkommen steht aber das Gefühl, benachteiligt zu sein, in einem engeren Verhältnis zu muslimfeindlichen Einstellungen (vgl. Yendell 2014) und geht mit Forderungen nach einem Zuwanderungsstopp für Muslim*innen einher (vgl. Pickel/Yendell 2021). Abstiegsängste, die sich gerade in Krisenzeiten verstärken können, wie es aktuell der Fall ist und wovon insbesondere die gesellschaftliche

Mitte betroffen ist, können muslimfeindliche Vorbehalte verstärken.

Ein relativ starker Zusammenhang lässt sich für das Alter feststellen (s. [Abb. 3.7](#)): Jüngere Menschen äußern seltener muslimfeindliche Einstellungen (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 19–20). Das wird darauf zurückgeführt, dass sie eher persönliche Kontakte zu Muslim*innen in Schule und Ausbildung haben, während ältere häufig in einem homogenen Umfeld aufgewachsen sind und auch im Alltag seltener Berührungspunkte mit der muslimischen Bevölkerung haben.

Dennoch sind die Anteile unter jungen Erwachsenen zwischen 16 und 24 Jahren, die im Islam eine Bedrohung sehen, mit 38 Prozent relativ hoch – wenn auch deutlich geringer als unter älteren Personen.

Abbildung 3.7: Bedrohungswahrnehmung des Islams nach Altersgruppen (in %)



Quelle: Religionsmonitor (K. Hafez/Schmidt 2015: 19).

Auch die regionalen Unterschiede verweisen auf die Bedeutung des persönlichen Kontakts und inwieweit dementsprechend ein vielfältiges Lebensumfeld als gesellschaftliche Normalität wahrgenommen wird. In Ostdeutschland, wo

schätzungsweise zwei Prozent der Muslim*innen in Deutschland leben, sind muslim- bzw. islamfeindliche Einstellungen deutlich stärker ausgeprägt als in Westdeutschland (vgl. Pickel 2019: 13). Es zeigt sich aber ein ähnliches Gefälle, wenn

die Ergebnisse für Nord- und Süddeutschland aufgeschlüsselt werden: Im Norden sind entsprechende Einstellungen weniger stark verbreitet (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 20–21). Zudem zeigen Analysen, dass es eine wichtige Rolle spielt, ob eine Person in einem städtischen Umfeld lebt und somit die Wahrscheinlichkeit größer ist, mit Muslim*innen in Kontakt zu treten, oder in ländlichen Regionen, wo kaum Muslim*innen leben (vgl. ebd.: 54). In einer Studie kann nachgewiesen werden, dass sich die regionalen Unterschiede nivellieren, wenn die Kontaktintensität zu Muslim*innen kontrolliert wird (vgl. Foroutan/Simon/Canan 2019: 8).

3.1.5.4 Persönliche Kontakte im Alltag als mögliches Korrektiv

Der sogenannten Kontakthypothese zufolge können Kontakte untereinander gegenseitige Vorurteile abbauen (vgl. Allport 1954). Es wird aber immer wieder darauf hingewiesen, dass der Kontakt eine gewisse Qualität aufweisen muss und nicht jeder Kontakt gleichermaßen dazu geeignet ist, Vorurteile abzubauen, bzw. sogar das Gegenteil bewirken kann (vgl. Pettigrew 1998). Dies bestätigt sich empirisch in vielen Studien: Wer häufig interreligiöse Freizeitbeziehungen hat, hat weniger Vorbehalte gegenüber Muslim*innen (vgl. Öztürk 2021; Pickel 2019; Halm/Sauer 2017). Diese Beziehung zwischen Kontakten und Vorurteilen findet sich aber nur bis zu einem gewissen Grad. Sobald der Eindruck entsteht, in einen Minderheitenstatus zu geraten, kann genau der gegenteilige Effekt und eine stärkere Ablehnung von Muslim*innen eintreten (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 51–59). Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn z. B. das eigene Wohnumfeld mehrheitlich durch Menschen anderer Religion geprägt ist, was als Indikator für einwanderungsbedingte Vielfalt und sozioökonomische Benachteiligung gewertet werden kann. Einkommensschwache und verstärkt sozialer Diskriminierung ausgesetzte Haushalte müssen häufig erzwungenermaßen auf solche günstigen Quartiere mit geringerer Wohn- und Lebensquali-

tät ausweichen und dort zusammenleben. In solchen sozial benachteiligten Stadtgebieten ist auch die Quote an Einwanderer*innen und entsprechend die religiöse Pluralität sehr hoch. Zugleich sind diese Bezirke, gemessen an den klassischen Statusindikatoren Bildung, Beruf und Einkommen, besonders prekär verortet. Dies verweist auf Konfliktpotenziale, die soziale Segregationsprozesse in benachteiligten Stadtgebieten bergen können. Aber auch die Segregation von wohlhabenden Vierteln, die in sozioökonomischer Hinsicht relativ homogen sind und auch wenig religiöse wie migrationsbedingte Vielfalt aufweisen, kann antimuslimische Vorbehalte verschärfen. Hier sind dringend stadtpolitische Maßnahmen erforderlich.

Kontakte auf Augenhöhe wie Freundschaftsbeziehungen können vor der Entstehung von Vorbehalten schützen, wenn dadurch auch Ähnlichkeiten und gemeinsame Interessen sichtbar werden und nicht allein die Unterschiede im Fokus stehen. Gibt es dagegen seltene bis keine Berührungspunkte zu Menschen anderer Religion und Herkunft, insbesondere zu Muslim*innen – wie es in großen Teilen Ostdeutschlands und in ländlichen Regionen der Fall ist – fallen muslim- und islamfeindliche Einstellungen deutlich stärker aus. Möglicherweise treten dann anstelle realer Erfahrungen fiktive, sogenannte parasoziale, Kontakte auf. So können beispielsweise aus den Medien entnommene Informationen als Erfahrungswissen (vgl. Horton/Wohl 1956; Pickel/Yendell 2016) fungieren. Insofern kann von einem massiven Einfluss medialer Debatten zu Muslim*innen und ihrer Religion, die überwiegend einseitig auf Probleme fokussiert sind (vgl. El-Menouar 2019a; 2019b; 2016; El-Menouar/Becker 2010; Frindte 2013; Frindte/Haußecker 2010; K. Hafez 2010), ausgegangen werden (s. Kapitel 7). Dies scheint aber nicht für alle Medien gleichermaßen zu gelten, denn die Präferenz für die öffentlich-rechtlichen Fernsehsender ist mit geringerer Muslimfeindlichkeit verknüpft (vgl. Dietrich/Frindte 2017; Müller et al. 2017).

3.1.5.5 Erkenntnisse aus qualitativen Studien

Qualitative Forschungsarbeiten erlauben anhand von Tiefeninterviews Einblicke in typische Denk- und Sprachmuster von Muslimfeindlichkeit sowie die Quellen, aus denen sie gespeist werden: beispielsweise Familie, Freundeskreis bzw. Medien. Fokusgruppen-Diskussionen – eine in der qualitativen Sozialforschung häufig eingesetzte moderierte Diskussion mehrerer Teilnehmender – liefern zudem Hinweise, wie diese Muster in Gruppensituationen aktiviert, verbreitet und reproduziert werden.

Dabei nimmt die qualitative Forschung primär das Rassismuskonzept zu Hilfe und knüpft an die Arbeit von Jäger 1996 an, dessen Studie zu Rassismus im deutschen Alltag als ein Meilenstein in der Erforschung von Rassismus im Allgemeinen gilt. Kernergebnis ist, dass nahezu alle Interviewten, die mit Blick auf Alter, Herkunft und Bildung variierten, ein allgemeines Misstrauen und Ablehnung gegenüber einer als fremd wahrgenommenen Gruppe äußern. Der als ‚fremd‘ erachtete Personenkreis wird pauschal als problematisch betrachtet, ohne dass diese Wahrnehmung einer selbstkritischen Reflexion unterzogen wird. Typisch ist zudem, dass diesen ‚Fremden‘ eine imaginierte ‚Wir‘-Gruppe entgegengestellt wird. Von dieser wird die Fremdgruppe nicht nur als besonders verschieden wahrgenommen, sondern ‚die Fremden‘ werden auch mit einer negativen Bewertung belegt. Als weiteres Charakteristikum von Rassismus leitet der Autor aus seiner Forschung die Vorstellung einer Unveränderbarkeit dieser zugeschriebenen Eigenschaften ab. Eine andere Studie kommt zu dem Ergebnis, dass es sich beim Rassismus um eine soziale Ressource handelt, die je nach sozialem Ort und historischem Zeitpunkt einen variablen Inhalt annehmen kann und milieuspezifisch unterschiedlich artikuliert wie argumentativ eingebettet wird (vgl. Scherschel 2006). Bei Personen mit einem niedrigeren Bildungsniveau und Berufsstand rührt die Abwertung meist aus einem Bedrohungsgefühl

mit Blick auf den eigenen Status im gesellschaftlichen Gefüge, da sie Angehörige der abgewerteten Gruppe häufig als statusgleiche Personen am Arbeitsplatz oder im eigenen Viertel erleben, mit denen sie in einem Konkurrenzverhältnis stehen. Hier funktioniert Rassismus als Erklärung für gesellschaftliche Probleme; eigene Frustrationserfahrungen werden so kanalisiert und auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen projiziert. Schon Allport (1954) kam im Rahmen seiner sogenannten „Sündenbock-Theorie“ zu dem Schluss, dass auf als „psychologische Minderheiten“ wahrgenommene Menschen – das können unter Umständen Einwander*innen, Schwarze, regionale Gruppen oder Angehörige bestimmter Religionen sein – Aggressionen projiziert und sie für gesellschaftliche Missstände verantwortlich gemacht werden. Mit der zunehmenden Gentrifizierung von Lebensräumen und zunehmender sozialer Ungleichheit könnte sich diese Problematik in Zukunft verschärfen.

Im Gegensatz dazu kommen Personen aus akademischen Milieus seltener in Kontakt mit Angehörigen der rassistisch abgewerteten Gruppe und stehen nach eigenem Empfinden in einem „asymmetrischen Verhältnis zum Fremden“ (Scherschel 2006: 148); Akademiker*innen artikulieren Vorbehalte häufiger mit Bezug auf Wertvorstellungen und gehen davon aus, dass die Vorstellungen der abgewerteten Gruppe mit den Wertvorstellungen der eigenen oder mit denen der hiesigen Gesellschaft unvereinbar seien. Das Bedrohungsempfinden rührt hier aus der Befürchtung, Opfer von Gewalt werden zu können oder mit persönlichen Einschränkungen rechnen zu müssen. Die eigene Gruppe bzw. Gesellschaft wird dabei als „modern, zivilisiert und mit Blick auf die Geschlechterfrage als gleichberechtigt entworfen“ (ebd.) und die abgewertete Gruppe diesem Bild diametral entgegengestellt. Mit zunehmenden sozialen Aufstiegsprozessen kann sich das milieuspezifische Bedrohungsgefühl verschieben.

Eine 2007 veröffentlichte Studie prüft am Beispiel des Moscheebaus, inwieweit rassistische Denk- und Sprachmuster gegenüber Muslim*innen wirksam sind (vgl. Sammet 2007). Dabei ist festzustellen, dass sich starke Differenzen in den vertretenen Positionen auftraten und das Thema besonders stark polarisierte. Eine besondere Rolle spielten der Studie zufolge die Meinungsführer*innen, die entweder verschärfend oder differenzierend in die Diskussion eingriffen und ihren Verlauf maßgeblich beeinflussten. Die Gruppendynamik spielt somit eine wichtige Rolle. Die Vorbehalte richteten sich primär auf angenommene Werteunterschiede, indem z. B. in fast allen Diskussionen die Situation von Christ*innen in muslimischen Ländern thematisiert wurde sowie die angeblich mangelnde Trennung von Religion und Politik dort. Das heißt, dass problematische Ereignisse in muslimisch geprägten Ländern, die es ohne Frage gibt, pauschal auf den Islam zurückgeführt und auf hier lebende Muslim*innen projiziert wurden. Zusammenfassend lässt sich aus der Studie ableiten: Der Islam wird sowohl als ‚fremde Kultur‘ als auch als ‚fremde Religion‘ thematisiert, wobei in der Kulturdimension Tendenzen zur Ausgrenzung deutlicher werden, während in der Religionsdimension stärker auch nach Gemeinsamkeiten gesucht wird (vgl. Sammet 2007). Als erster Befund mit Blick auf die Fragestellung dieses Kapitels lässt sich ableiten, dass Abgrenzungen zu Muslim*innen vor allem mit Blick auf unterstellte Werteunterschiede vorgenommen werden. Shooman (2014) stellt zudem fest, dass der Moscheebau mit Ängsten vor Macht- und Statusverlust verknüpft wird und somit auch hier rassistische Muster der Abwertung aufgrund eines empfundenen Konkurrenzverhältnisses wirksam werden.

Eine weitere Studie kommt zu dem Schluss, dass antimuslimische Ressentiments häufig mit phänotypischen Merkmalen verknüpft und somit Muslim*innen ethnisiert und damit quasi als ‚Rasse‘ konstruiert werden (vgl. Attia 2009). Eine aktuelle Studie unter Jugendlichen kommt zu

dem Ergebnis, dass umgekehrt vielen Menschen, die als ‚Migrationsandere‘ oder ‚kulturell Fremde‘ wahrgenommen werden, ein muslimischer Glaube unterstellt wird, was die „Ethnisierungs-These“ untermauert (vgl. Kaddor/Karabulut/Pfaff 2018). Zudem werden rassistische Konzepte häufig mit Alltagserfahrungen verknüpft und so immer wieder bestätigt und aktualisiert (vgl. Schmidt 2022: 197–239); sie sind deshalb strukturell verankert und werden oft nicht als Vorbehalte erkannt, sondern für objektives Wissen gehalten. Als Beispiel kann hier die Debatte zur Kölner Silvesternacht 2016 angeführt werden, die antimuslimische Vorbehalte mit der Kritik an patriarchalen Geschlechtervorstellungen verknüpft, dadurch plausibilisiert und reproduziert hat (vgl. El-Menouar 2016; s. a. Unterkapitel 7.4.8).

3.1.5.6 Muster und Bezüge antimuslimischer Ressentiments

Insgesamt lassen sich anhand qualitativer Studien zu Muslimfeindlichkeit vier typische Denk- und Sprachmuster von antimuslimischen Einstellungen feststellen, die vergleichbar sind mit allgemeinen Mustern von Rassismus.

1. Zuschreibung des „Fremdseins“: Hier wird häufig der in der rassismuskritischen Forschung übliche Begriff des Otherings verwendet, womit ausgedrückt werden soll, dass in diesem Prozess Islam und Muslim*innen „ver-ändert“ werden. In diesem Prozess werden ihnen Attribute zugeschrieben, die die ‚Anderen‘ vom fiktiven ‚Wir‘ unterscheidbar machen und abwerten (vgl. Kaddor/Karabulut/Pfaff 2018; Shooman 2014; Attia 2009). Die Befunde der Studien unterstreichen, dass die attestierte Nicht-Zugehörigkeit von Muslim*innen als unveränderbar wahrgenommen wird und eine Reduzierung auf das vermeintliche ‚Anderssein‘ erfolgt, indem dies stets in den Vordergrund gestellt wird.

2. *Abwertung bzw. Hierarchisierung*: So schildert Attia (2009), dass die Äußerungen der Interviewten häufig von der Wahrnehmung der eigenen Kultur als höherwertig geleitet sind. Dies impliziert eine Abwertung der als ‚islamische Andere‘ wahrgenommenen Personen. Ein ähnliches Konzept benennt Shooman mit dem Pars-pro-Toto-Denken, das die Haltung im Sinne von „uns zeichnen die Besten aus, sie die Schlechtesten“ (2014: 196, Herv.i.O.) meint. Zudem seien „gängige Orientalismen“ nach wie vor präsent, die die „abendländische Kultur als Ort des Fortschritts“ charakterisierten und dem gegenüber von einer generellen „Rückschrittlichkeit des Islams“ (ebd.) ausgingen. Auf ein ähnliches Verständnis ist außerdem die von Shooman ebenfalls geschilderte Hierarchisierung von Migrant*innen-Gruppen zurückzuführen (vgl. ebd.: 37). Attia (2009) beobachtete in diesem Zusammenhang das Muster der Umdeutungen von Erfahrungen: Positive Primärkontakte mit Muslim*innen werden nicht mit ‚dem Islam‘ in Verbindung gebracht. Dieses Phänomen ist in der Stereotypenforschung bereits bekannt: Verhält sich ein Mitglied der Fremdgruppe negativ, wird dieses Verhalten in der Beschreibung eher abstrakt nacherzählt. Damit wird die Regelmäßigkeit dieses negativen Verhaltens für die Fremdgruppe deutlich gemacht. Zeigt eines ihrer Mitglieder andersherum positiv bewertetes Verhalten, wird dies konkret nacherzählt, um damit die Ausnahme deutlich zu machen. Auf diesem Weg werden also die Stereotype der erzählenden Person wiedergegeben (vgl. Maass 1999).

3. *Homogenisierung*: Ein typisches Muster in der Zuschreibung von Eigen- und Fremdgruppenmerkmalen ist außerdem die Homogenisierung von Gruppen. So erläutern Kaddor, Karabulut und Pfaff (2018), dass beispielsweise der muslimische Glaube mehrheitlich Menschen zugeschrieben wird, die als ‚Migrationsandere‘ oder ‚kulturell Fremde‘ konstruiert werden. Unterschiede innerhalb dieser Gruppe werden weitestgehend ausgeblendet. In ihrer Untersuchung wurden „generalisierende Vorurteile über das Verhalten und das

Erscheinungsbild von Muslim*innen“ (ebd.: 25) deutlich. Die zugeschriebenen Eigenschaften werden teilweise als derart unveränderlich wahrgenommen, dass auch von

4. *einer Naturalisierung* als Muster für antimuslimischen Rassismus gesprochen wird (vgl. Shooman 2014).

Diese Muster werden vor allem mit folgenden typischen Themen bzw. Narrativen (s. a. dazu Janzen et al. 2019) verbunden und immer wieder aktualisiert:

1. *Patriarchale Geschlechtervorstellungen und Unterdrückung von Frauen*: Ein wichtiger thematischer Bezugspunkt in der antimuslimischen Eigenschaftszuschreibung ist das stereotyp attribuierte Geschlechterverhältnis. Nach Attia (2009) spielt dieses in der Essenzialisierung und Dichotomisierung von ‚islamischer‘ und ‚westlicher‘ Kultur eine zentrale Rolle. Shooman (2014) stellt ebenso fest, dass emanzipatorische Argumente instrumentalisiert und so gegen ‚den Islam‘ in Stellung gebracht werden. Und auch Scherschel beschreibt, dass in der Zuschreibung zur eigenen Gruppe, „die Geschlechterfrage als gleichberechtigt entworfen“ (2006: 235) wird – im Gegensatz zur Fremdgruppe. Kaddor, Karabulut und Pfaff (2018) sehen im Narrativ der Unterdrückung die Verbindung der Themen Geschlecht und Gewalt. Hier beruhen die antimuslimischen Vorbehalte auf der generellen Zuschreibung eines patriarchalen Männerbildes, von Dominanzverhalten und Gewaltbereitschaft sowie einer stereotypen Annahme, muslimische Männer würden ihre Frauen unterdrücken und ihre Rechte missachten.

2. *Mangelnde Integrationsfähigkeit und -bereitschaft*: Ein weiteres studienübergreifend wiederkehrendes Thema ist die Integrationsdebatte. Scherschel (2006) stellt fest, dass Integration zwar zugestanden wird, aber die ‚ausländische Gruppe‘ in integrationsfähig und -unfähig unterteilt und somit die ‚Fremdgruppe‘ teils rassistisch, teils nicht-rassistisch konstruiert

wird. Dieser Bezugspunkt ist auch bei antimuslimischen Ressentiments typisch. Muslim*innen wird dabei typischerweise unterstellt, dass sie vornehmlich unter sich bleiben wollen (Diskussion um Parallelgesellschaften), um angeblich ungestört nach ihren – abweichenden – Wertvorstellungen leben zu können (s. a. Becker/El-Menouar 2014); verschiedene Studien haben jedoch die These sogenannter muslimischer Parallelgesellschaften bereits widerlegt (z. B. Pfündel/Stichs/Tanis 2021). Ebenfalls ist festzustellen, dass Integration „als alleinige Bringschuld von Zugewanderten und deren Nachkommen“ (Kaddor/Karabulut/Pfaff 2018: 25) verstanden wird und die Rolle sozioökonomischer bzw. benachteiligender Faktoren keine Berücksichtigung findet. Shooman (2014) kann hierzu eine Erklärung bieten: Häufig wird das Nützlichkeitsstopos verwendet, also die Fremdgruppe hinsichtlich ihrer Zweckdienlichkeit auf- oder abgewertet.

3. Affinität zu Gewalt und Terror: Die Zuschreibung von einer Affinität zu Gewalt und Terror wird vor allem mit islamischem „Fundamentalismus“ in Verbindung gebracht und durch die Interviewten mit einer daran geknüpften „Angst vor einer vermeintlichen Islamisierung einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft“ (Kaddor/Karabulut/Pfaff 2018: 25) geäußert. Durch ein solches Islamismus-Narrativ werden außerdem „verallgemeinernde Vorurteile über die Gewaltbereitschaft von Muslim*innen“ verbreitet und Gewalt dabei als durch religiöse Quellen „legitimiert“ (ebd.) erachtet.

4. Das Narrativ der Bedrohung ist als weiteres Thema zu finden – auch als Identitätsbedrohung bezeichnet (vgl. Janzen et al. 2019; Kaddor/Karabulut/Pfaff 2018) –, das ein allgemeines Bedrohungsgefühl durch die Präsenz von Muslim*innen bzw. ‚des Islams‘ zum Ausdruck bringt. Dies ist aber nicht auf bestimmte inhaltliche Themen beschränkt, sondern verdichtet die bereits dargestellten Denk- und Sprachmuster zu einem Fremd- bis hin zum Feindbild, was mit einer Abgrenzungs- und Ausgrenzungspraxis von

Muslim*innen einhergehen kann. Eine wesentliche Rolle dabei spielt, inwieweit Muslim*innen als der Eigengruppe zugehörig und damit als einem selbst ähnlich empfunden oder als Fremde gesehen und damit einem selbst eher unähnlich bis hin zu als potenzielle Gefahr wahrgenommen werden. Dies wird in der soziologischen Forschung auch als Ausmaß sozialer Distanz beschrieben (vgl. Park 1924; Steinbach 2004). Der Grad sozialer Distanz und damit einhergehender Abgrenzung kommt durch allgemeines Misstrauen und Bedrohungsempfinden und damit eine affektive Ebene zum Ausdruck.

3.2 Muslimfeindliche Straftaten

Muslimfeindliche Vorfälle werden erst seit wenigen Jahren gesondert erfasst. Die Einführung eines gesonderten Erfassungssystems im Rahmen der Kriminalitätsstatistik ist ein Meilenstein und Ausdruck eines zunehmenden öffentlichen Bewusstseins über die Existenz und Tragweite von Muslimfeindlichkeit als eine Form der Menschenfeindlichkeit. Neben den amtlichen Kriminalitätsstatistiken, die das BMI jährlich veröffentlicht, dokumentieren einige NGOs muslimfeindliche Straftaten und Diskriminierungspraxen. Sie stellen immer wieder fest, dass die so dokumentierten Fälle weit über den amtlichen Zahlen liegen (vgl. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration/Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus 2023; Winterhagen 2020). Sie sind jedoch schwer vergleichbar, da die Kriterien der Erfassung seitens der NGOs nicht einheitlich sind. An dieser Stelle kann der UEM lediglich die vorliegenden Datenquellen in groben Zügen skizzieren und auf Leerstellen verweisen. Eine genauere Beurteilung setzt eine ausführliche Analyse voraus, die den Rahmen des Berichts sprengen würde.

3.2.1 „Islamfeindliche Straftaten“ in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik

In Deutschland werden „Islamfeindliche Straftaten“ in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik erst seit 2017 gesondert als „politisch motivierte Kriminalität“ (PMK) erfasst. Die Kategorie muslimfeindlich wird dabei nicht verwendet; der klare Bezug der Tat zur Religionszugehörigkeit einer Person, also Islamfeindlichkeit, ist ausschlaggebend. Islamfeindliche Straftaten sind eine Unterkategorie von Hasskriminalität – neben sogenannten ‚fremdenfeindlichen‘, rassistischen, antiziganistischen, antisemitischen Straftaten sowie solchen, die sich gegen sonstige Religionen und ethnische Zugehörigkeiten richten.²³ Hasskriminalität wird dabei wie folgt definiert:

„[P]olitisch motivierte Straftaten, wenn in Würdigung der Umstände der Tat und/oder der

Einstellung des Täters Anhaltspunkte dafür vorliegen, dass sie aufgrund von Vorurteilen des Täters bezogen auf Nationalität, ethnische Zugehörigkeit, Hautfarbe, Religionszugehörigkeit, sozialen Status, physische und/oder psychische Behinderung oder Beeinträchtigung, Geschlecht/sexuelle Identität, sexuelle Orientierung, äußeres Erscheinungsbild begangen werden.“ (BKA 2023)

Dabei können die Straftaten angefangen von Beleidigung (§185 StGB) über Volksverhetzung (§130) und Bedrohung (§241) bis hin zu Sachbeschädigung (§304) und gefährlicher Körperverletzung (§224) reichen. 2017 betrug die Zahl der islamfeindlichen Straftaten 1.075 Fälle, 2018 lag die Zahl bei 910 Fällen, 2019 bei 950, 2020 bei 1.026 und 2021 sank sie erstmals auf 726 Fälle. Der überwiegende Teil der Straftaten ist dem Phänomenbereich PMK-rechts zuzuordnen, also Straftaten aus rechtsextremer Motivlage.

Tabelle 3.3: Straftaten mit islamfeindlichem Hintergrund von 2017 bis 2021 laut PMK-Statistik

	2017	2018	2019	2020	2021
PMK – rechts	994	840	856	945	588
PMK – links	3	4	2	1	3
PMK – ausländische Ideologie	1	9	7	7	13
PMK – religiöse Ideologie	18	16	22	24	25
PMK – nicht zuzuordnen	59	41	63	49	103
Insgesamt	1075	910	950	1026	732

Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von Statistiken in BMI 2018: 6 sowie BMI/BKA 2020: 6; 2022: 11.

Angriffe gegen Moscheen werden von wenigen NGOs und muslimischen Akteur*innen seit 2010 gezählt; seit 2019 wird das Angriffsziel in der PMK bundesweit abgestimmt erfasst. Diese Zahl unterliegt über die Jahre größeren Schwankungen: Während 2010 noch 22 Fälle gezählt wurden, stieg die Anzahl kontinuierlich bis auf 238 Fälle 2017

und sank in den Folgejahren wieder ab bis auf 54 im Jahr 2021 (s. a. Unterkapitel 3.2.2). Inwieweit es sich bei den geringeren Zahlen 2021 um einen langfristigen Rückgang muslimfeindlicher Straftaten handelt, ist schwer zu beurteilen; dies kann möglicherweise auf die Corona-Pandemie zurückgeführt werden, in der muslimisches

²³ Eine ausführliche Beschreibung der Erfassungslogik von PMK findet sich im Expertenbericht Antisemitismus (vgl. Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2017: 29–35).

Leben weniger sichtbar war und es daher auch weniger Anlässe für islamfeindliche Straftaten gab. Werden zu den Angriffen auf Moscheen auch Übergriffe auf Friedhöfe und andere Orte in mus-

limischer Trägerschaft wie Vereinsstätten sowie auf religiöse Repräsentant*innen ausgeweitet, kommt man beispielsweise 2019 auf insgesamt 184 strafrelevante Fälle (s. [7 Tab. 3.4](#)).

Tabelle 3.4: Islamfeindliche Straftaten 2019 mit dem Angriffsziel religiöse Einrichtungen, Symbole oder Repräsentant*innen

Straftat	Strafgesetzbuch (StGB)	Fälle
Verbreiten von Propagandamitteln verfassungswidriger Organisationen	§ 86	1
Verwenden von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen	§ 86a	24
Öffentliche Aufforderung zu Straftaten	§ 111	5
Hausfriedensbruch	§ 123	1
Störung des öffentlichen Friedens durch Androhung von Straftaten	§ 126	8
Volksverhetzung	§ 130	64
Gewaltdarstellung	§ 131	1
Belohnung und Billigung von Straftaten	§ 140	3
Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen	§ 166	22
Störung der Religionsausübung	§ 167	1
Beleidigung	§ 185	18
Körperverletzung	§ 223	3
Gefährliche Körperverletzung	§ 224	3
Nötigung	§ 240	1
Bedrohung	§ 241	7
Diebstahl	§ 242	1
Sachbeschädigung	§ 303	15
Gemeinschädliche Sachbeschädigung	§ 304	5
Verstoß gegen Versammlungsgesetz	-	1
Summe		184

* Im Rahmen des KPMD-PMK wurde ein Angriffszielkatalog zum 1. Januar 2019 bundesweit vereinbart. Dieser ist – wie der Themenfeldkatalog – hierarchisch aufgebaut und in Oberangriffsziele (OAZ) und Unterangriffsziele (UAZ) untergliedert. Bezogen auf die Fragestellung sind folgende Angriffsziele einschlägig: UAZ „Begegnungsstätte/Kulturverein“, OAZ „Friedhof“, UAZ „Moschee“, OAZ „Religionsgemeinschaft“, UAZ „Religiöse Einrichtung“, UAZ „Religiöser Repräsentant“, UAZ „Religiöses Symbol“ und/oder UAZ „Sonstige Religionsstätte“. In Verbindung mit dem Themenfeld „islamfeindlich“ sowie der Nennung eines oder mehrerer der vorgenannten Angriffsziele sind aktuell 184 Fälle in der Fallzahlendatei LAPOS für das Jahr 2019 erfasst.

Quelle: Bundesdrucksache 19/17069 vom 6. Februar 2020, S. 13. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/170/1917069.pdf> [14.04.2023].

Letztlich hängt die Validität der Daten auch davon ab, wie trennscharf die Zuordnung einer Straftat als islamfeindlich möglich und praktikabel ist anhand des zugrundeliegenden Kategoriensystems.

Die Beurteilung einer politisch motivierten Straftat folgt einer vierdimensionalen Struktur (s. [Abb. 3.8](#)). Inwieweit es sich bei einer solchen Straftat um ein islamfeindliches Delikt handelt, kann mittels der vierten Dimension bzw. anhand der Spezifikation des Themenfelds erfolgen. Hasskriminalität ist dabei eines von verschiedenen Themenfeldern, die Auskunft über das Tatmotiv geben. Innerhalb dieses Felds ist die konkrete Bezugsgruppe, auf die sich der Hass richtet, möglichst genau zu benennen. Neben der Kategorie „islamfeindlich“ eignen

sich auch die Kategorien „rassistisch“, „ausländer-“ und „fremdenfeindlich“ zur Beschreibung einer muslimfeindlichen Tat (s. hierzu Unterkapitel [3.1](#)). Aber nicht allein Hasskriminalität, sondern auch das Themenfeld Asyl- bzw. Ausländerthematik können Fälle enthalten, die als islam- bzw. muslimfeindlich einzustufen sind. Wie Studien zeigen, überlagern sich im Falle von Muslimfeindlichkeit rassistische, islamfeindliche und sogenannte fremdenfeindliche Motive und können sich auch gegen Geflüchtete und deren Unterkünfte richten. Das heißt: Häufig verbirgt sich hinter der Ablehnung von Geflüchteten und Einwander*innen eine muslimfeindliche Haltung; Muslim*innen, Geflüchtete und Migrant*innen werden häufig gleichgesetzt.

Abbildung 3.8: Die vier Dimensionen der PMK-Statistik

1. Deliktsqualität	2. Phänomenbereiche	3. Extremistische Qualität	4. Themenfelder
Propagandadelikte	PMK – Links	Links	Themenfeldübersicht „Verschlussache – nur für den Dienstgebrauch“
Politisch motivierte Kriminalität (ohne Propagandadelikte)	PMK – Rechts	Rechts	
	PMK – ausländische Ideologie	Ausländer	
Politisch motivierte Gewaltkriminalität	PMK – religiöse Ideologie	Sonstige	
Terrorismus	PMK – nicht zuzuordnen		

Quelle: Lang 2018: 3.

Insofern ist davon auszugehen, dass in der Kriminalitätsstatistik große Teile der als rassistisch, ausländer- und fremdenfeindlich²⁴ eingestuften Fälle sowie der gesondert erfassten Fälle gegen Geflüchtete in Teilen einen muslimfeindlichen

Hintergrund haben. „Täter*innen können eine Person aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit, Hautfarbe, religiösen Kleidung, Sprache oder ihres Namens als Muslim*in identifizieren/ wahrnehmen und angreifen“ (Hyökki et al. 2022: 8).

²⁴ Die Kategorie ‚fremdenfeindlich‘ suggeriert, es handele sich bei den Opfern tatsächlich um ‚Fremde‘. Häufig betrifft es aber Menschen, die hier geboren und aufgewachsen sind. Es wird empfohlen, den Begriff durch Othing zu ersetzen, da dieser klarer benennt, dass den Betroffenen die Zugehörigkeit abgesprochen wird und sie zu ‚Fremden‘ gemacht werden (s. a. Unterkapitel [3.1.5.6](#)). Im Falle von Antisemitismus klassifiziert der Bundesverband RIAS e.V. (Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus) Othing als eine Erscheinungsform und verwendet den Begriff in seinem Monitoring (vgl. 2021: 61).

Auch durch die Möglichkeit der Zuordnung einer Tat zu mehreren Kategorien wird die mangelnde Trennschärfe dieser Kategorien vermutlich nicht gelöst. Allein die Anzahl der sogenannten ausländischerfeindlichen Straftaten beliefen sich 2021 auf 4.735 Fälle und liegt damit um mehr als das sechsfache über der Zahl islamfeindlicher Straftaten.

Neben der mangelnden Trennschärfe der eingesetzten Kategorien bedarf es auch ausgewiesener Kompetenzen der ermittelnden Beamt*innen, um eine Tat korrekt als islamfeindlich einzuordnen. Die PMK spiegelt somit lediglich die polizeiliche Einschätzung einer Tat wider. Vor dem Hintergrund der noch geringen Sensibilität in Bezug auf Muslimfeindlichkeit kann davon ausgegangen werden, dass die muslimfeindliche Dimension einer Tat oft nicht erkannt wird (s. a. Lang 2018). Die Sensibilisierung für Rassismus wird seitens der Bundespolizei unter Polizeibeamt*innen erst seit 2019 in Form von Modellprojekten getestet.²⁵ Zudem wird bemängelt, dass die Perspektive des Opfers bei der Einordnung der Tat zu wenig berücksichtigt wird. Zivilgesellschaftliche Monitoring-Stellen, die Beratungsanfragen von betroffenen Menschen dokumentieren, kommen zum Teil auf deutlich abweichende Zahlen. Der Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt weist etwa in seiner Jahresbilanz²⁶ rund ein Drittel mehr rechte Gewalttaten als die Strafverfolgungsbehörden und die Verfassungsschutzämter aus (vgl. 2018). Die Diskrepanz ergebe sich vor allem aus dem Umstand, dass für Beratungsstellen die Wahrnehmung der Opfer ausschlaggebend sei (vgl. Kleffner 2018). Allerdings ist zu fragen, inwieweit die Erfassung der Taten einheitlichen Kriterien folgt und die entsprechenden Zahlen somit vergleichbar sind.

Das Bundeskriminalamt (BKA) möchte die Perspektive des Opfers durchaus berücksichtigen: „Bei der Würdigung der Umstände der Tat ist neben anderen Aspekten auch die Sicht der/des Betroffenen miteinzubeziehen.“ (2016: 5, Fußnote 1) Allerdings stellt die 2017 veröffentlichte Studie der Europäischen Agentur für Grundrechte fest, dass die Betroffenen ihre Religion als Teil ihrer ethnischen Herkunft sehen und somit als Hauptgrund für Diskriminierung ihre ethnischen Bezüge nennen, ohne explizit auf den Religionsbezug zu verweisen (vgl. FRA 2017: 29–30). Erschwerend kommt hinzu, dass es sich bei der PMK um eine Eingangsstatistik handelt (vgl. Lang 2018: 5). Häufig wird das Tatmotiv aber erst im Laufe der Ermittlungen und des Prozesses bekannt. Daher werden Erfassungslücken auch auf das Fehlen einer Verlaufsstatistik zurückgeführt und für einen stärkeren Informationsaustausch zwischen Polizei und Justiz plädiert (vgl. ebd.: 8).

Des Weiteren ist davon auszugehen, dass nur ein geringer Teil der muslimfeindlichen Vorfälle und Straftaten auch tatsächlich gemeldet werden. Die große Kluft zwischen offiziell erfassten muslimfeindlichen Vorfällen und den von Betroffenen tatsächlich erlebten Übergriffen macht obige Studie besonders deutlich: Nur zwölf Prozent der Fälle werden seitens der Betroffenen gemeldet (vgl. FRA 2017; s. a. Kapitel 7.5.3.2). Entsprechend ist davon auszugehen, dass die tatsächlichen Zahlen zu muslimfeindlichen Vorfällen und Straftaten deutlich höher liegen als die dokumentierten Fälle. Dies verweist auf die Bedeutung der Melde- und Anzeigenbereitschaft der Betroffenen bei der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit (darauf gehen wir in Unterkapitel 7.5.6.1 gesondert ein).

²⁵ Vgl. Bundestagsdrucksache 19/17069 vom 6.2.2020: Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung von Muslimen in Deutschland. S. 11. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/170/1917069.pdf> [23.03.2023].

²⁶ Für rechte, rassistische und antisemitische Angriffe in Ostdeutschland, Berlin und Schleswig-Holstein.

3.2.2 Übergriffe auf Moscheen

Neben den Statistiken des BKA werden islamfeindliche Übergriffe auch von unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Akteuren dokumentiert. Für Übergriffe sind hier vor allem die Antidiskriminierungsstelle des Verbands Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (ADS DITIB) zu nennen, die Übergriffe auf Moscheen und andere religiöse Einrichtungen seit 2015 dokumentiert. Sie erfasst folgende Fälle:

„Als ‚Moscheeübergriffe‘ werden alle Vorkommnisse/Taten erfasst, welche sich entweder direkt gegen das Gebäude der Moschee richten, gegen Gebäude, die unmittelbar zum Moscheekomplex gehören, sowie Gebetsräume in öffentlichen Einrichtungen (Flughäfen, Krankenhäuser, Universitäten etc.). Als Vorkommnis/Tat wird hier jede strafrechtlich relevante sowie nicht strafrechtlich relevante Form der gezielten Beeinträchtigung, Beleidigung, Sachbeschädigung, des Angriffs etc. erfasst, welche sich gegen die Moschee/den Gebetsraum als Symbol der Religion des Islam richten (d. h. nicht explizit gegen Einzelpersonen gerichtet sind). So fallen z. B. auch an die Moscheen adressierten ‚Drohbriefe‘ unter die Kategorie ‚Moscheeübergriffe‘. Eine Einstufung der Tatmotive findet nur bei eindeutiger Motivlage wie beispielsweise Hakenkreuz-Graffiti oder Ermittlungsergebnissen statt.“ (Paffrath 2017: 7)

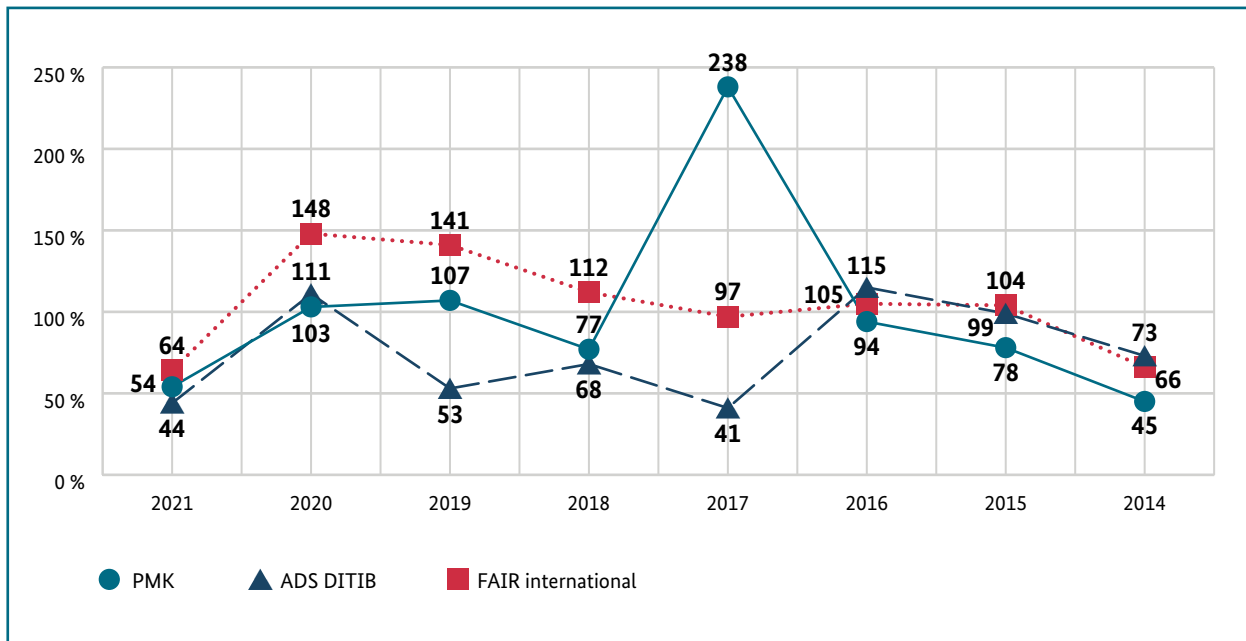
Im Unterschied zu den dokumentierten Fällen der PMK-Statistik des BKA, das das Angriffsziel „Moschee“ eng definiert und andere Einrichtungen in religiöser Trägerschaft gesondert erfasst, werden bei der ADS DITIB jegliche Einrichtungen in religiöser Trägerschaft berücksichtigt. Zudem erfassen letztere auch Fälle, die nicht strafrechtlich relevant sind. Daher sind die Zahlen nicht direkt miteinander vergleichbar.

2019 hat sich im Rahmen des Antidiskriminierungsverbandes FAIR international – Federation against Injustice and Racism die Initiative „Brandeilig“ gegründet, die ebenfalls Übergriffe auf Moscheen dokumentiert und speziell diese Form von Muslimfeindlichkeit sichtbar machen möchte. Folgende Arbeitsdefinition legt sie zugrunde:

„Unter einem Moscheeangriff erfassen wir alle Angriffe auf Einrichtungen, die von Muslimen zu religiösen Zwecken genutzt werden oder von denen der/die Täter eine solche Nutzung annehmen. Hierzu gehören auch Räumlichkeiten, Gegenstände oder Veranstaltungen, die in einem rechtlichen oder tatsächlichen Zusammenhang zu einer solchen Einrichtung stehen (Bibliotheken, Veranstaltungsräume, Wohneinheiten, Jugendeinrichtungen, Vereinsfahrzeuge, Mülltonnen, Aktivitäten unter freiem Himmel u. Ä.). Auch Drohbriefe oder gar Bombendrohungen werten wir als ‚Angriff‘. Bedrohungen jeglicher Art sind vom Gesetzgeber als ‚Gefährdungsdelikt‘ kategorisiert und gelten als Straftaten, die mit Freiheitsstrafe geahndet werden können.“ (FAIR International [Brandeilig] 2019)

Im Unterschied zur Definition der ADS DITIB wird hier die Wahrnehmung des Täters bzw. der Täterin in den Fokus gerückt; auch betroffene Einrichtungen, die lediglich als muslimisch wahrgenommen werden, werden erfasst.

Abbildung 3.9: Übergriffe auf Moscheen (siehe jeweilige Definition zu Moschee)



Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von Angaben des BMI, der ADS DITIB und FAIR international auf Anfrage des UEM im Januar 2023.

Die ADS DITIB hat sich zum Ziel gesetzt, Anlaufstelle für Opfer von Diskriminierung und Rassismus zu sein und stellt einen digitalen Meldebogen für entsprechende Vorfälle bereit. Es ist davon auszugehen, dass sich primär Gemeinden der DITIB an die ADS ihres Verbands richten; ihr Anspruch ist es aber, auch Vorfälle zu erfassen, die muslimische Gemeinden und Organisationen anderer Verbände erfassen.

Insgesamt sind die jeweils dokumentierten Zahlen aufgrund der unterschiedlichen Erfassungssysteme nur schwer vergleichbar; insbesondere für 2017 kommt es zu großen Unterschieden; während die ADS DITIB weniger als 50 Fälle zählt, dokumentiert Brandeilig nahezu 100 Übergriffe; in der PMK-Statistik sind es dagegen mit fast 250 Fällen mehr als doppelt so viele – allein nach dem eng gefassten Kriterium „Moschee“ und „strafrechtlich relevant“. Die Statistiken des BKA liefern die validesten Zahlen, da sie einer klar definierten Systematik folgen – auch wenn nach wie vor von einem großen Dunkelfeld ausgegangen werden muss (s. Kapitel 7.4). Dennoch können ergänzende Dokumentationen durch NGOs dazu bei-

tragen, dass islamfeindliche Straftaten zur Anzeige gebracht werden und entsprechend ein polizeiliches Ermittlungsverfahren eingeleitet wird.

3.3 Muslimfeindliche Übergriffe und Diskriminierung

In den letzten Jahren haben sich verschiedene öffentlich geförderte Organisationen, Netzwerke und Meldestellen gegründet, die sich die Beratung und Stärkung von Anfeindungen und Diskriminierung Betroffener zum Ziel gesetzt haben. Dabei handelt es sich primär um Vorfälle, die in der Regel unterhalb der Schwelle der Strafbarkeit liegen. Die Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS Bund) sowie die Einrichtungen auf Landesebene sind wichtige Anlauf- und Beschwerdestellen, die für alle Menschen mit Diskriminierungserfahrungen offenstehen. Des Weiteren gibt es verschiedene Initiativen und Organisationen, die sich gezielt an Betroffene von Muslimfeindlichkeit richten. Insofern sind die Dokumentationen dieser Organisationen eine wichtige Datenquelle. Zu beachten ist aber, dass ihre jährlichen Fall-

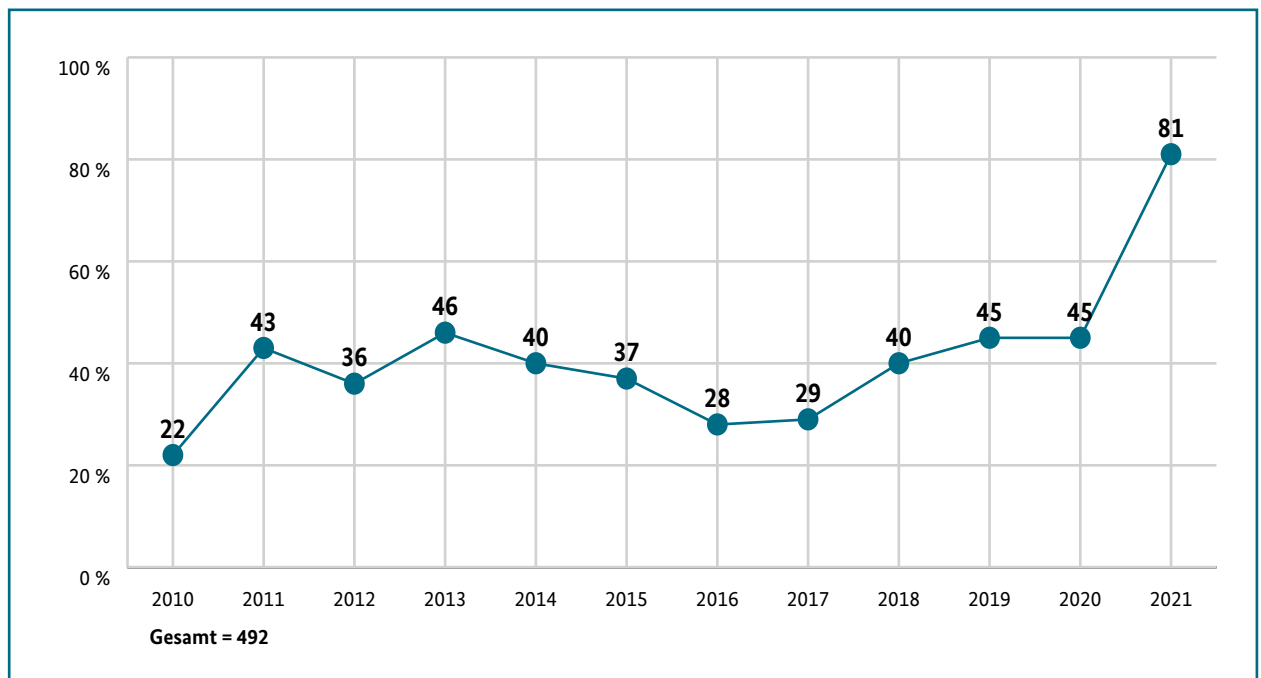
zahlen auf Beratungsanfragen seitens Betroffener basieren und somit nicht die tatsächliche Entwicklung von muslimfeindlichen Vorfällen abbilden können, sondern lediglich Aussagen über die Meldebereitschaft der Betroffenen zulassen.

3.3.1 Fallzahlen der Antidiskriminierungsstelle des Bundes

Die ADS Bund unterteilt die Beratungsanfragen nach verschiedenen Diskriminierungsmotiven. Dabei handelt es sich um Diskriminierungserfahrungen, die in der Regel unterhalb der Schwelle der Strafbarkeit liegen und sich größtenteils zwischen Privaten im Rahmen der durch das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) geschütz-

ten Merkmale und Lebensbereiche abspielen. Laut dem Jahresbericht 2021 bezogen sich rund sieben Prozent aller Beratungsanfragen auf das Merkmal „Religion“ als Diskriminierungsmotiv. Dieser Anteil ist seit 2016 gleichbleibend. Eine auf Anfrage des UEM durchgeführte Auswertung der Anfragen zu Diskriminierung aufgrund der Religion und speziell in Bezug auf Muslime zeigt, dass seit 2010 jährlich zwischen 22 und 81 Anfragen gestellt werden, wobei zwischen 2020 und 2021 eine deutliche Zunahme zu verzeichnen ist: Die Zahl hat sich innerhalb eines Jahres nahezu verdoppelt und liegt erstmals bei 81 Fällen (s. [Abb. 3.10](#)). Inwiefern sich dies um einen Trend zunehmender Meldebereitschaft handelt, kann zu diesem Zeitpunkt nicht genauer beurteilt werden.

Abbildung 3.10: Beratungsanfragen an die ADS Bund aufgrund von Diskriminierung wegen muslimischer Religion



Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von Angaben der ADS Bund auf Anfrage des UEM im Februar 2023.

Fast jede Zweite der insgesamt 492 Beratungsanfragen zwischen 2010 und 2021 betreffen den Lebensbereich Arbeitsmarkt (s. [Tab. 3.5](#)): Beispielsweise verlangen private oder öffentliche

Arbeitgeber*innen für den Antritt einer Beschäftigung oder einer Ausbildung das Ablegen des Kopftuchs. In anderen Fällen erhalten Frauen aufgrund ihres Kopftuchs erst gar keine Zusage,

zum Beispiel zum Absolvieren eines Praktikums in Kindertagesstätten oder anderen Bildungseinrichtungen.

Tabelle 3.5: Beratungsanfragen an die ADS Bund aufgrund von Diskriminierung wegen muslimischer Religion nach Lebensbereichen

Lebensbereich	Anzahl	% (gerundet)
Arbeitsmarkt	234	47,6
Private Dienstleistung/ Zugang zu Gütern	62	12,6
Bildung	50	10,2
Ämter/Behörden	27	5,5
Öffentlicher Raum	19	3,9
Wohnungsmarkt	15	3,1
Internet/Soziale Medien	10	2,0
Werbung/Medien	9	1,8
Privates Umfeld/Nachbarschaft	8	1,6
Justiz/Polizei	7	1,4
Freizeit/Ehrenamt/Vereine/Parteien	7	1,4
Anderer Bereich	6	1,2
Gesundheit/Pflege	5	1,0
Anderer Bereich/keine Angabe	33	6,7

Quelle: eigene Darstellung auf Grundlage von Angaben der ADS Bund auf Anfrage des UEM im Februar 2023.

Daneben spielen sich viele Fälle im Bereich Dienstleistungen/private Verträge (12,6 %) ab: Ratsuchenden wird beispielsweise aufgrund ihrer Kleiderwahl (Burkini) oder wegen ihres Kopftuchs der Zutritt zum Schwimmbad oder Fitnessstudio verweigert. Drei Prozent der Fälle betreffen den Wohnungsmarkt: Ratsuchenden wird von Vermieter*innen oder der Hausverwaltung eine Absage erteilt, wenn eine Frau mit Kopftuch zur Wohnungsbesichtigung erscheint. Ebenso kommt es im Bildungsbereich – der nicht durch das AGG geregelt wird, sondern durch Landesrecht – häufiger zu Beschwerden (10,2 %; s. auch Kapitel 7.6). Ratsuchende werden zum Beispiel aufgrund ihres Kopftuchs vom Besuch des Unterrichts oder von

der Schule ausgeschlossen oder erleben Mobbing durch Lehrkräfte bzw. Mitschüler*innen.

Außerdem spielt die muslimische Religionszugehörigkeit regelmäßig bei Diskriminierungserfahrungen durch Ämter und Behörden (5,5 %) sowie Justiz und Polizei (1,4 %) eine Rolle. Das fällt unter das öffentliche Recht und das Grundgesetz, aber nicht unter das AGG. Führerscheinbehörden verlangen etwa von Muslimas teilweise ein Lichtbild ohne Kopftuch oder eine Glaubhaftmachung der Religionszugehörigkeit. Gelegentlich sehen sich Ratsuchende zudem von Polizist*innen diskriminiert, weil sie muslimisch sind.

Darüber hinaus werden immer wieder Vorfälle außerhalb des Anwendungs- und Schutzbereichs des AGG im öffentlichen Raum (3,9 %), im Internet und auf sozialen Medien (2 %) sowie in Werbung und Medien (1,8 %) gemeldet. So werden Ratsuchende auf der Straße oder auf Online-Plattformen aufgrund ihres Kopftuchs beschimpft und beleidigt. Oder es geht darum, dass der Islam in der medialen Berichterstattung als „terroristisch“ inszeniert wird und Ratsuchende das als diskriminierend gegenüber Muslim*innen empfinden. Aufschlussreich wäre ein Abgleich dieser Zahlen mit den Beratungsanfragen bei den ADS auf Länderebene.

Betrachtet man alle Anfragen an die ADS Bund, so ist insgesamt eine Zunahme zu beobachten, die sich auf das Merkmal „ethnische Herkunft“ bezieht; die letzten fünf Jahre verzeichneten einen deutlichen Anstieg von 738 Fällen 2016 auf 2.080 im Jahr 2021. Genauere Erkenntnisse über die Anzahl antimuslimischer Fälle können diesen Zahlen nicht entnommen werden. Auch hier wäre es interessant, inwieweit es sich bei den Anfragen der Kategorie „ethnische Herkunft“ um Anfragen seitens Muslim*innen handelt. Wie bereits beschrieben, kommt es bei diesen Kategorien sowohl seitens der Betroffenen als auch seitens der Täter*innen zu Überschneidungen und Gleichsetzungen. Die Studie „Erhebung der

Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung“ (FRA 2009: 5) zeigt, dass bei 43 Prozent der Muslim*innen, die Diskriminierungserfahrungen machen, sowohl religiöse als auch ethnische Faktoren eine Rolle spielen. Nur zehn Prozent gaben ausschließlich Religion als alleinigen Faktor für erfahrene Diskriminierung an.

3.3.2 NGOs mit Fokus auf Betroffene von muslimfeindlicher Diskriminierung

Nur etwa jede*r zehnte Muslim*in meldet eine erfahrene Diskriminierung; das ist das Ergebnis einer repräsentativen Studie in der muslimischen Bevölkerung in Deutschland (vgl. FRA 2017: 38; 2009). Das heißt: Die große Mehrheit meldet erfahrene muslimfeindlich motivierte Vorfälle nicht, geschweige denn bringt sie zur Anzeige. Als Hauptgrund nannten Betroffene, dass ohnehin nichts unternommen oder sich ändern würde. Viele sahen zudem keinen Sinn darin, Diskriminierung zu melden, da diese „Teil ihres ganz normalen Alltagslebens“ sei (FRA 2009: 3).

Laut einer Untersuchung von CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit²⁷ hat zudem nur jede zweite Beratungsstelle ein Verfahren, um muslimfeindliche Vorfälle im Beratungsprozess zu identifizieren (vgl. Winterhagen 2020: 4). Daher hat sich das seit 2020 öffentlich geförderte Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit²⁸ zum Ziel gesetzt, muslimfeindlich motivierte Übergriffe und Diskriminierung besser zu erfassen und sichtbar zu machen. Das Netzwerk besteht aus vier Trägern der Präventionsarbeit im Themenfeld Islam- und Muslimfeindlichkeit und hat die Aufgabe, Informationen bundesweit zu bündeln, fachliche Beratung

bereitzustellen und einen Transfer von erfolgreichen Präventionsansätzen in Bundes-, Landes- und kommunale Strukturen zu gewährleisten.

Zudem hat der Kabinettsausschuss zur Bekämpfung von Rechtsextremismus und Rassismus ein Maßnahmenpaket beschlossen, indem auch ein Community-basiertes Monitoring zu Islam- und Muslimfeindlichkeit vorgesehen ist. Das Kompetenznetzwerk ist derzeit mit der Umsetzung dieser Aufgabe befasst und arbeitet an einer einheitlichen Datenerfassung der islam- und muslimfeindlichen Übergriffe (s. a. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration/Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus 2023). Außerdem will das Netzwerk niedrigschwellige Meldemöglichkeiten für Betroffene schaffen. Ein sich in der Pilotphase befindendes Meldeportal „I Report“ von CLAIM ist seit Juni 2021 online. Ziel ist es, die Daten von verschiedenen Beratungsstellen einheitlich zu erfassen und zusammenzuführen. Über die Webseite www.i-report.eu/melden eingetragene Übergriffe und Diskriminierungen fließen zunächst in eine Datenbank und werden anschließend durch Fallzahlen von Beratungsstellen ergänzt und zusammengeführt.

Zu nennen ist auch der Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt (VBRG), der als weitere Organisation verschiedene Initiativen und Meldestellen zur Bearbeitung und Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit bündelt. Der VBRG ist ein bundesweites Netzwerk von Beratungsorganisationen, die sich Betroffenen rechter Gewalt widmen. Daher ist der Fokus hier weiter gefasst; Muslimfeindlichkeit wird als ein mögliches Motiv

²⁷ CLAIM ist ein vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ gefördertes Projekt und wurde 2017 gegründet. 50 Organisationen engagieren sich aktuell in diesem Netzwerk. Vor allem hat sich die Initiative zum Ziel gesetzt, für Muslimfeindlichkeit zu sensibilisieren – vor allem Entscheider*innen in Verwaltung und Politik – und öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema zu schaffen. Dazu dient auch der Tag gegen antimuslimischen Rassismus am 1. Juli, den CLAIM jährlich mit verschiedenen Aktionen koordiniert und den zunächst der Rat muslimischer Studierender und Akademiker ins Leben gerufen hat.

²⁸ Das Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit besteht aus den zivilgesellschaftlichen Trägern Teilzeitend/CLAIM, Zentrum für Europäische und Orientalische Kultur, Verband binationaler Familien und Arbeitsgemeinschaft evangelische Jugend.

von rechter Gewalt adressiert – neben Antisemitismus und Rassismus im Allgemeinen. Derzeit sind 15 Beratungsstellen in 14 Bundesländern mit über 25 Anlaufstellen und Onlineberatung für Betroffene rechts, rassistisch und antisemitisch motivierter Gewalt im VBRG zusammengeschlossen. Neben der Professionalisierung der Opferberatung veröffentlicht der Verband jährlich Zahlen, statistische Erhebungen sowie Analysen zur Motivation der Täter*innen, zu den Hauptbetroffenengruppen, regionalen Besonderheiten sowie zum Umgang der Strafverfolgungsbehörden mit rechter Gewalt. Der VBRG setzt sich dafür ein, dass das Monitoring der spezialisierten Beratungsstellen bundesweit verankert wird.

Somit sind die bisher vorliegenden Fallzahlen von NGOs wenig belastbar. Die steigenden Meldedaten unter Muslim*innen können allenfalls als Ausdruck einer zunehmenden Sensibilisierung von Betroffenen gewertet werden, die teils auf die Beratungsarbeit der Organisationen zurückzuführen ist. Daher wird hier auf die Darstellung der Fallzahlen einzelner Organisationen verzichtet, da diese keine validen Aussagen zum tatsächlichen Ausmaß von Muslimfeindlichkeit erlauben und zudem aufgrund unterschiedlicher Erfassungspraxen schwer zu vergleichen sind.

3.4 Fazit

Um Muslimfeindlichkeit wirksam bekämpfen zu können, bedarf es zunächst fundierter Kenntnisse über das Ausmaß antimuslimischer Vorbehalte und Vorfälle sowie deren unterschiedliche Erscheinungsformen. Anhand von Daten aus wissenschaftlich überzeugenden repräsentativen Studien(-reihen), der polizeilichen Kriminalitätsstatistik sowie der Dokumentation von muslimfeindlichen Fällen seitens von Antidiskriminierungsstellen, Beratungsorganisationen und anderen NGOs konnten ein erstes Lagebild erstellt und Leerstellen identifiziert werden.

Repräsentative Studien zur Erfassung von unterschiedlichen Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit sind rar; existierende Studien erheben Teilaspekte von Muslimfeindlichkeit häufig im Rahmen anderer Fragestellungen. Dennoch liefern einige renommierte Survey-Reihen über einen längeren Zeitraum belastbare Daten, die in der Zusammenschau wichtige Hinweise über das Ausmaß und die unterschiedlichen Facetten muslimfeindlicher Einstellungen in Deutschland geben. Aus ihnen wird deutlich, dass Muslimfeindlichkeit kein gesellschaftliches Randphänomen darstellt, sondern in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung verbreitet ist und sich seit vielen Jahren auf einem beständig hohen Niveau hält – abgesehen von leichten Schwankungen. Etwa jede*r Zweite in Deutschland stimmt muslimfeindlichen Aussagen zu. Dabei kommt es zu Überschneidungen von verschiedenen Vorbehalten und Abwertungen, weil Muslim*innen zum einen als besonders ‚fremde‘ Zuwander*innen wahrgenommen werden und zum anderen als Angehörige einer angeblich ‚rückständigen‘ Religion. Im Zusammenhang mit migrationspolitischen Themen wird Muslim*innen eine mangelnde Integrationsfähigkeit unterstellt sowie die Neigung, sich angeblich bewusst abzugrenzen und Kontakte zu Andersgläubigen zu meiden. Im Zusammenhang mit religionsbezogenen Themen wird der Islam pauschal mit Gewalt, Extremismus und Rückständigkeit verknüpft und dementsprechend Muslim*innen eine Affinität zu Gewalt, Extremismus und patriarchalen Wertvorstellungen unterstellt. Insofern sind Muslim*innen in doppelter Hinsicht von Stigmatisierung betroffen. Besonders problematisch ist die Gleichsetzung von muslimischer Frömmigkeit mit Fundamentalismus, die mit massiver Ablehnung religiöser Ausdrucksweisen von Muslim*innen einhergeht und sogar mit der Bereitschaft, Grundrechtseinschränkungen im Bereich der Religionsfreiheit für Muslim*innen zu befürworten und ihnen das Recht auf gleiche Teilhabe abzuspochen. Diese Vorbehalte mögen aus Unkenntnis entstehen und zunächst Ausdruck von Skepsis sein, ohne

dass sich daraus automatisch bewusste Feindseligkeiten ableiten lassen. Sie bieten aber einen gefährlichen Nährboden und ein Einfallstor für antidemokratische Gruppierungen, die mit muslimfeindlichen Themen an die gesellschaftliche Mitte anknüpfen. Gerade in Regionen, in denen es an persönlichen Begegnungen mit Muslim*innen mangelt und dadurch kein Korrektiv zu verbreiteten Vorbehalten existiert, können diese ungehindert Raum greifen. Die Ergebnisse der gesichteten quantitativen Studien zeigen zudem, dass Muslimfeindlichkeit mit anderen Formen der Menschenfeindlichkeit zusammenhängt, d. h. dass Personen, die muslimfeindliche Einstellungen aufweisen, beispielsweise auch eher zu antisemitischen Haltungen tendieren. Hier zeigt sich sehr deutlich, dass Muslimfeindlichkeit nicht isoliert zu betrachten ist – auch wenn sie einer spezifischen Logik folgt –, sondern in ihrer menschenfeindlichen Dimension als Teil einer antidemokratischen Ideologie verstanden werden kann.

Die Einführung der gesonderten Erfassung „islamfeindlicher Straftaten“ in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik für politisch motivierte Kriminalität (PMK) ist ein wichtiger Meilenstein in der Beobachtung muslim- bzw. islamfeindlich motivierter Hasskriminalität. Sie weist aber auch einige Schwächen auf. Eine detaillierte Bewertung der Erfassungskriterien und-praxis konnte in diesem Bericht nicht vorgenommen werden. Erste Analysen liefern jedoch Hinweise, dass das genutzte Klassifikationssystem teils wenig trennscharf ist. Des Weiteren bedarf es ausgewiesener Kompetenzen der ermittelnden Beamt*innen, um eine Tat korrekt als „islamfeindlich“ einzustufen. Vor dem Hintergrund der noch geringen gesellschaftlichen Sensibilität in Bezug auf Muslimfeindlichkeit kann davon ausgegangen werden, dass diese Kompetenzen nicht immer gegeben sind. Hinzu kommt eine geringe Meldebereitschaft seitens der Betroffenen, sodass von einem hohen Dunkelfeld auszugehen ist. Trotz aller Schwächen ist die PMK-Statistik allerdings eine zuverlässige Datenerhebung auf einer breiten

Informationsgrundlage, die eine wichtige Basis für die Ahndung von muslimfeindlichen Straftaten darstellt.

Neben der polizeilichen Kriminalitätsstatistik versuchen verschiedene Meldebehörden und NGOs durch eine Dokumentation entsprechender Fälle auch Hinweise auf das Ausmaß an Vorfällen unterhalb der Strafbarkeitsgrenze zu liefern. Deren Validität ist jedoch schwer zu beurteilen. Aufgrund unterschiedlicher Erfassungslogiken sind sie wenig vergleichbar und können zudem lediglich Auskunft über die Entwicklung der Meldebereitschaft geben. Insofern sind diese Zahlen noch nicht in der Lage, ein tatsächliches Abbild der Realität zu zeichnen. Studien zufolge wird lediglich ca. jeder neunte bis zehnte Vorfall gemeldet. Dennoch können die gemeldeten Fälle Hinweise liefern, welche Lebensbereiche besonders stark von Muslimfeindlichkeit betroffen sind. Den Daten der Antidiskriminierungsstelle des Bundes zufolge betrifft das überwiegend Diskriminierungserfahrungen im Bereich Arbeitsmarkt.

Wichtig wären eine stärkere Zusammenarbeit der unterschiedlichen Stellen und zunehmende Bemühungen um eine bessere Vergleichbarkeit der Daten, um mehr Aufschluss über das Ausmaß an Muslimfeindlichkeit in Deutschland zu gewinnen. Um Aussagen über das Dunkelfeld und das tatsächliche Ausmaß von muslimfeindlicher Diskriminierung und Gewalt treffen zu können, sind jedoch repräsentative Studien unerlässlich. Nur so können Schlüsse über die gesellschaftliche Verbreitung von Muslimfeindlichkeit und Entwicklungen der Diskrepanz zwischen Hellfeld und Dunkelfeld gezogen werden.

3.5 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- Muslimfeindlichkeit und Rassismus stärker zusammen zu denken. Muslimfeindlichkeit resultiert nicht allein aus Vorbehalten dem Islam gegenüber, sondern speist sich auch aus rassistischen Motiven. Daher empfehlen wir die gesellschaftspolitische Anwendung des Konzepts Muslimfeindlichkeit im Sinne der ausgearbeiteten Definition des UEM, die eine rassismuskritische Perspektive beinhaltet. Dieser Aspekt ist bspw. in staatlichen Fördermaßnahmen stärker zu berücksichtigen.
- die Entwicklung einer Förderrichtlinie durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) zum Ausbau und zur Vernetzung der Forschung zum Themenfeld „Monitoring Muslimfeindlichkeit“. Es bedarf eines umfassenden sowie regelmäßigen Monitorings von muslimfeindlichen Einstellungen in der Bevölkerung sowie ihrer Facetten und Hintergründe. Dazu wird empfohlen, bestehende Forschung an Universitäten, wissenschaftlichen Instituten und Stiftungen zu vernetzen und zu stärken, um vorhandenes Wissen zusammenzuführen, konzeptionell weiterzuentwickeln und Muslimfeindlichkeit als mehrdimensionales Phänomen angemessen zu operationalisieren. Durch den Aufbau und die Institutionalisierung von Kooperationsbeziehungen zwischen Forschung und Zivilgesellschaft sowie der politisch-administrativen Praxis kann zudem die Übersetzung der Erkenntnisse in gesellschaftspolitische Maßnahmen sichergestellt werden.
- die Schaffung von Bildungsformaten für die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit und die Vermittlung von migrationsgesellschaftlichen Kompetenzen. Muslimfeindliche Vorbehalte sind in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitet und werden als solche häufig nicht erkannt. Daher sollte die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit als Querschnittsthema in der Demokratiebildung verankert werden. Es braucht zudem Räume der Auseinandersetzung und Reflexion, beispielsweise in der Schule und der außerschulischen Bildung, um die gesellschaftliche Sensibilisierung für diese Form der Menschenfeindlichkeit zu erhöhen und Kompetenzen zu vermitteln.
- die Evaluation und Weiterentwicklung des Erfassungssystems islamfeindlicher Straftaten in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik für die Kategorie „politisch motivierte Kriminalität“ (PMK). Eine umfassende Bewertung des PMK-Erfassungssystems konnte im Rahmen des UEM nicht geleistet werden; erste Analysen weisen jedoch darauf hin, dass eine Überprüfung der Erfassungskriterien sowie deren theoretischer Grundlagen für die Weiterentwicklung und Verbesserung des Erfassungssystems sinnvoll sein kann, beispielsweise mit Blick auf die Trennschärfe der genutzten Kategorien. Hierzu empfehlen wir die Orientierung an aktuellen Kenntnissen aus Forschung und Praxis.

- › die einheitliche und flächendeckende Erfassung und Dokumentation antimuslimischer Vorfälle – auch unterhalb der Strafbarkeitsschwelle. Die Erfassung und Dokumentation von Vorfällen unterhalb der Strafbarkeitsgrenze (nach dem Beispiel anderer Länder, die neben „hate crimes“ auch „hate incidents“ erfassen) ermöglicht eine präzisere Einschätzung gesellschaftlicher Spannungen sowie antimuslimischer Gefahrensituationen und kann die Grundlage für Präventions- und Interventionsmaßnahmen bilden. Die Veröffentlichung der erhobenen Daten in einer einheitlichen, bundesweiten Datenbank kann zudem zu mehr Transparenz beitragen. Die Verstärkung der Zusammenarbeit zwischen staatlichen Exekutivorganen (Polizeibehörden, Justiz) und NGOs sowie anderen Initiativen bei der Erfassung antimuslimischer Straftaten kann ebenfalls zu einer Verbesserung der Datenlage beitragen.
- › die Durchführung einer regelmäßigen Dunkelfeldstudie zum Ausmaß antimuslimischer Vorfälle. Die vorliegenden Daten von Beratungsorganisationen und Meldebehörden geben aktuell lediglich die Entwicklung der Meldebereitschaft wieder, können aber keine Auskunft über das tatsächliche Ausmaß von muslimfeindlichen Vorfällen geben. Um das Dunkelfeld zu erhellen sowie die Kluft zwischen Hell- und Dunkelfeld zu schließen, braucht es einerseits gesellschaftliche Sensibilisierungsmaßnahmen, um die Meldebereitschaft zu erhöhen, und andererseits die kontinuierliche Erfassung des Dunkelfelds durch wissenschaftliche Einrichtungen, die im Dialog mit der Praxis stehen.
- › die Etablierung von rassismuskritischen, diversitäts- und religionssensiblen Fort- und Weiterbildungen für Polizeibehörden und Staatsanwaltschaften. Es braucht eine hinreichende Sensibilisierung von Polizei und Justiz für antimuslimisch-rassistische Straftaten, sodass sie erkannt und adäquat erfasst werden können. Wichtig ist insbesondere eine Sensibilisierung für den Umgang mit Betroffenen bei antimuslimischen Vorfällen (im Sinne eines betroffenenzentrierten Ansatzes gemäß der EU-Richtlinie zum Opferschutz), damit Hemmschwellen bei der Meldung von Straftaten verringert werden.

4 Öffentliche Debatten: Fallbeispiele von Muslimfeindlichkeit

Muslimfeindlichkeit ist ein Phänomen, das sich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen äußert – sei es in der Politik, in der Justiz, im kulturellen Bereich oder in der Medienberichterstattung. Deutlich wird dies nicht zuletzt in öffentlichen Diskursen, in denen islambezogene Debatten für die Gesamtgesellschaft sichtbar werden. Dabei ist es der öffentliche Raum, der eine entscheidende Rolle in jeder Demokratie spielt. Öffentliche Diskurse liefern Informationen, aber sie können durch eine undifferenzierte Darstellung auch polarisieren. Sie tragen maßgeblich zur Meinungsbildung bei und beeinflussen damit nicht nur die Gesellschaftsmitglieder und ihr Zusammenleben, sondern auch das politische System und dessen Entwicklung.

Im Folgenden rekonstruiert der UEM neun öffentliche Debatten, die von muslimfeindlicher Rhetorik gekennzeichnet sind. Dabei handelt es sich nicht um einen vollständigen Überblick aller relevanten Islamdebatten. Vielmehr geht es darum, bestehende muslimfeindliche Diskurse anhand von konkreten Beispielen zu analysieren. Den ausgewählten Fallbeispielen ist gemein, dass sie den Islam in einem besonders negativen Themenkontext präsentieren. Dieser Negativfokus ist auch das diskursive Problem einer Islamkritik (vgl. Unterkapitel 2.6), die zwar oft wichtige Kritik äußert, dabei jedoch problemfixiert bleibt und zudem häufig von denselben Autor*innen und Medien vorgebracht wird.

4.1 Debatte über das Kopftuch (Hijab)

Seit über zwei Jahrzehnten erleben wir eine zum Teil hoch emotional geführte und polarisierende Debatte um das Kopftuch (Hijab) muslimischer Frauen. Sie geht zumeist über das konkrete Thema hinaus und ist verknüpft mit grundlegenden Fragen zum Verhältnis von Politik und Religion, Religionsfreiheit und staatlicher Neutralität sowie kultureller Identität und ‚Integration‘ einer als fremd und teilweise bedrohlich empfundenen Religion. Einen ersten Höhepunkt erreichten die Auseinandersetzungen, als eine muslimische Lehrerin einforderte, im öffentlichen Schuldienst den Hijab tragen zu dürfen. Ein gerichtlicher Weg über alle Instanzen folgte und endete schließlich mit einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts am 24. September 2003,²⁹ in dem die vom Ober-schulamt Stuttgart gegen eine Hijab tragende Lehramtskandidatin vorgebrachten Ausschlussgründe zur Einstellung in den Schuldienst für nicht zureichend erklärt wurden. Anschließend bemühten sich die Landesparlamente um gesetzliche Regelungen. Acht von ihnen erließen zwischen 2004 und 2006 Gesetze, die das Tragen eines Hijabs im Schuldienst verbieten. 2015 urteilte das Bundesverfassungsgericht im Sinne der positiven Religionsfreiheit und entschied, dass das pauschale Verbot religiöser Kleidung verfassungswidrig sei.

Die ‚Kopftuchdebatte‘ verläuft nicht entlang bestimmter parteipolitischer Lager, sondern zieht sich durch Parteien, Kirchen und die gesellschaftliche Mitte. Am Hijab hat sich in ganz

²⁹ Bundesverfassungsgericht: Leitsätze zum Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003, 2 BvR 1436/02 (Entscheidung Fereshta Ludin). Online abrufbar: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2003/09/rs20030924_2bvr143602.html [29.03.2023].

Deutschland eine kontroverse, oft undifferenziert ausgetragene Stellvertreterdebatte entfacht, in der es eigentlich um Fragen der Integration, Geschlechterdiskurse und Säkularität geht. Bei den abwertenden oder zumindest wenig differenzierten Argumentationsmustern gegen den Hijab wird mitunter angenommen, dass „die muslimische Frau“ bzw. ihre Religion und Kultur rückständiger und weniger emanzipiert seien, sodass durch ihre Einbindung ein Rückfall in die „eigene Vergangenheit“ drohe (Opratko 2019: 225; Boos-Niazy 2022: 12–16). So werden Muslim*innen bzw. ihre Religion mit dem Stigma des bedrohlich Fremden versehen, misstrauisch beobachtet und kommentiert, sie werden der Integrationsverweigerung sowie der Unterwanderung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung bezichtigt, sodass Diskriminierungen gegen Muslim*innen legitim erscheinen (vgl. Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021):

„Im Bedrohungsszenario des islamistischen Terrorismus werden [als] Muslim:innen [Markierte] ihrer tatsächlichen oder zugeschriebenen Religion, Kultur und Herkunft nach als spezifische Problemgruppe ins öffentliche, politische, wissenschaftliche und pädagogische Visier genommen und unter Aufsicht gestellt. Das Bedrohungsszenario mündet in Politiken der Kriminalisierung, Verdächtigung und Überwachung von [als] Muslimin:innen [Markierten] als potentielle Gefährder.“ (Ebd.: 18)

In den Argumentationsmustern gegen den Hijab lässt sich feststellen, dass Hijab tragende Frauen einerseits als fremd und gefährlich wahrgenommen und andererseits zu Opfern von per se patriarchalischen und unterdrückenden Verhältnissen stilisiert werden – und paradoxerweise diese auch legitimieren wollen würden. Muslim*innen werden anhand bestimmter (zugeschriebener)

Merkmale wie Fluchthintergrund, Geschlecht, Hautfarbe, Religion bzw. Kultur hierarchisiert und homogenisiert. Je nach Positionierung wird ihnen ein unterschiedliches Maß an Anerkennung, Wertschätzung und Handlungsmöglichkeiten zugestanden. Die grundlegende Unterscheidungsform beruht auf der Gegenüberstellung eines natio-ethno-kulturellen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘,³⁰ welche durch gesellschaftliche und strukturelle Praktiken aufrechterhalten werden. Die entsprechenden Zuschreibungs- und Ausgrenzungspraktiken führen zu sozialer Ungleichheit und Benachteiligung einzelner Individuen und Gruppen auf intrapersoneller, struktureller, kultureller und institutioneller Ebene (vgl. Benbrahim 2019: 3). So wird durch die Fremdzuschreibung des Hijabs als Symbol von nicht mit der Verfassung zu vereinbarenden Werten angenommen, dass Hijab tragende Frauen nicht die gleichen Werte teilen, nicht in die Gesellschaft passen und daher auch nicht die gleichen Rechte für sich reklamieren können – womit ihren berechtigten Ansprüchen die Legitimität entzogen wird (vgl. Rommelspacher 2010: 451; Boos-Niazy 2022: 29).

Auch wenn es mittlerweile unter Einbeziehung rassismuskritischer Perspektiven gelingt, unbewusste Voreingenommenheit („unconscious biases“) gegenüber dem Hijab sowie Muslim*innen zu thematisieren, erreichen diese Gegennarrative kaum die öffentliche Wahrnehmung. Stattdessen halten sich in der Mitte der Gesellschaft hartnäckig und breitflächig stereotype Wahrnehmungen des Hijabs.

Dass Frauen mit Hijab als einheitliche Gruppe konstruiert und angesprochen werden, gilt auch für die Thematisierung und Kritik, die sie durch feministische Organisationen erfahren. Die prominentesten Beispiele sind der Frauenrechtsverein TERRE DES FEMMES (2006) und das

³⁰ Dieses natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitskonzept teilt Menschen in ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘ ein (vgl. Mecheril 2003) mit dem Ziel, durch die vorgebliche Andersartigkeit und Fremdwahrnehmung ein eigenes emanzipatorisches Selbstbild zu konstruieren. Der Begriff problematisiert und macht aufmerksam auf die alltägliche Konstruktion von Andersheit, bei der Kategorien wie „Nation“, „Ethnizität“ und „Kultur“ häufig verschwimmen.

feministische Magazin *Emma*, deren Kritik an patriarchalen Strukturen bei Muslim*innen in besonders verschärfter Art und Weise stattfindet. Dabei werden Kontextualisierungen wie unterschiedliche religiöse oder kulturelle Praktiken und Sozialisierungen, muslimische Vielfalt sowie die Community bzw. Gemeindegemeinschaft (z. B. Ahmadiyya, Alevit*innen, Sunnit*innen, Schiit*innen sowie verschiedene Strömungen innerhalb der diversen Gemeinden etc.) nicht berücksichtigt und ausgeblendet. Das Ausblenden dieser variierenden Kontexte führt zur Pauschalisierung von Muslim*innen und stilisiert sie zu Opfern einer mutmaßlich von Männern dominierten Religionsgemeinschaft.

Seit 9/11 häufen sich die Angriffe auf Frauen und Mädchen mit Hijab. Dies hat mit dem Erstarken der Rechten zu tun sowie mit der Tatsache, dass antimuslimische Einstellungen größere gesellschaftliche Akzeptanz finden. Durch die veränderte Bedrohungswahrnehmung sind antimuslimisch-rassistische Argumentationen zunehmend anschlussfähig geworden und erfüllen eine Scharnierfunktion, wie die Leipziger Autoritarismus-Studie (Decker/Brähler 2020) der Heinrich-Böll-Stiftung belegt.

Die Vorstandsvorsitzende des Aktionsbündnisses muslimischer Frauen, Gabriele Boos-Niazy, spricht von einer Verschärfung der Situation. Sie stellt fest, dass muslimische Frauen aufgrund der Sichtbarkeit ihrer religiösen Zugehörigkeit durch den Hijab bei öffentlichen Auseinandersetzungen schneller in die Schusslinie rassistischer und rechter Übergriffe geraten als muslimische Männer:

„Die derzeitige Zunahme von Übergriffen hängt für uns ganz klar mit einer breiten Erosion des Rechtsverständnisses zusammen. Wichtige gesellschaftliche Akteure machen es vor, weite Teile der Bevölkerung werden davon beeinflusst. So werden selbst von den Betroffenen manche Diskriminierungen als so normal empfunden, dass sie sie nicht mehr thematisieren.“
(Boos-Niazy in Köhler 2019)

Mit Blick auf die Diskurse um das Thema Hijab zeigt sich, wie massiv sich diese auf Betroffene in muslimischen Communitys auswirken. Zudem machen die immer wiederkehrenden ‚Kopftuchdebatten‘ deutlich, dass nicht nur die sozio-kulturelle Herkunft sowie religiöse Merkmale bzw. Zuschreibungen eine wichtige Rolle für die Mehrfachdiskriminierung von Musliminnen spielen, sondern auch das Merkmal Geschlecht (vgl. Weichselbaumer 2016: 108–110). Muslimische Frauen mit Hijab und einem nicht-deutschen Nachnamen werden stark benachteiligt und haben trotz hoher Qualifikationen verhältnismäßig schlechte Aussichten auf dem Arbeitsmarkt. Bereits im Jahr 2010 weist die Antidiskriminierungsstelle des Bundes (vgl. Frings 2010) auf die strukturelle Benachteiligung von Frauen mit Kopftuch hin. Nach der Studie von Weichselbaumer (2016) vom Bonner Institut zur Zukunft der Arbeit (IZA) müssen Frauen mit Hijab bei gleicher Eignung und Qualifikation viermal so viele Bewerbungen auf eine ausgeschriebene Arbeitsstelle verschicken wie Bewerberinnen ohne Migrationsgeschichte, bis sie eine Einladung zum Vorstellungsgespräch erhalten. Die Studie widerspricht auch der wiederkehrenden Phantomdebatte darüber, dass die Probleme von Musliminnen auf dem Arbeitsmarkt in einer geringen Qualifizierung begründet lägen. Stattdessen bestätigt sie, dass selbst hier aufgewachsene Bewerberinnen mit besten Deutschkenntnissen und in Deutschland erworbener Bildung und abgeschlossener Ausbildung mit erheblichen Benachteiligungen konfrontiert sind, wenn sie einen türkisch klingenden Namen haben – und noch dazu ein Bewerbungsfoto mit Hijab vorlegen.

Der Hijab dient häufig als Projektionsfläche für antimuslimische Einstellungen und wird von religionspolitischen Debatten über Säkularität überlagert. Dabei bedienen sich Teile der Medien, Gesellschaft und Politik klischeehafter und stereotyper Bilder. Die Projektionen reproduzieren das Bild der unterdrückten Hijabträgerin, die fundamentalistisch sei und insgeheim verfassungs-

feindlich agiere, obwohl die Erfahrungen und Lebensweisen vieler Muslim*innen in Deutschland zeigen, dass der Glaube und emanzipatorisches Denken kein Widerspruch sein müssen. Festzuhalten ist, dass das Pauschalverbot des Hijabs das Recht auf Selbstbestimmung und Religionsfreiheit von seinen Trägerinnen einschränkt und daher unverhältnismäßig erscheint. Zudem zeugen Argumente für ein ‚Kopftuchverbot‘ von einer Unkenntnis der Grundlagen eines säkularen Rechtsstaats (vgl. Unterkapitel 7 9.1.1). Die Religionsfreiheit ist „ein zentrales Menschenrecht, das nicht aufgrund eines zu eng verstandenen Konzepts staatlicher Neutralität beschränkt werden darf“ (Sacksofsky 2009: 290). Mehr noch stimmen Verbote hinsichtlich religiöser Bekleidungsgewohnheiten nicht mit einem inklusiven Gesellschaftsverständnis überein (vgl. Foroutan/Simon/Coskun 2019). Statt mehrfachdiskriminierten Muslim*innen Teilhabe zu erleichtern, werden sie in weiten Teilen der Öffentlichkeit und in anderen gesellschaftlichen Bereichen stigmatisiert. In den Debatten wird außer Acht gelassen, dass rassistische und rechtsextreme Gewalt besonders wegen der Sichtbarkeit eines Hijabs und als Frau of Color (vgl. Benbrahim 2021a: 56) gegen sie gerichtet wird. Antimuslimische Einstellungen werden häufig verharmlost, können aber für Betroffene z. T. zu massiven Gewalterfahrungen führen, im extremen Fall bis hin zum Tod wie im Fall von Marwa El-Sherbini. Die Signalwirkung dieser antimuslimisch motivierten Tat auf Hijab tragende Frauen bleibt bis heute präsent. Das Sicherheitsbedürfnis von Frauen mit Hijab wird nicht ausreichend wahr- und ernstgenommen. Eine Demokratie misst sich besonders daran, wie sie mit vulnerablen Gruppen bzw. Minderheiten umgeht und sie schützt.

4.2 Beschneidungsdebatte

Ende 2010 nahm ein in Köln niedergelassener Allgemeinmediziner eine Vorhautbeschneidung bei einem vierjährigen Jungen auf Wunsch seiner muslimischen Eltern vor. Der Eingriff fand in der Praxis des Arztes statt, der die Wunde vernähte und zusätzlich bei einem anschließenden Hausbesuch versorgte. Zwei Tage nach der OP setzten dennoch Nachblutungen ein, sodass die Mutter ihren Sohn zur weiteren Versorgung ins Krankenhaus brachte. Aufgrund einer Sprachbarriere kam es dort zu Verständigungsproblemen und der Verdacht einer nicht fachgerechten Durchführung der Beschneidung kam auf. Im Aufnahmebogen der Uniklinik Köln wurde vermerkt, dass der Junge „in einer Wohnung mit einer Schere ohne Anästhesie“ (Musharbash 2012) beschnitten worden sei. Die eingeschaltete Polizei informierte die Staatsanwaltschaft, die wiederum Anklage wegen des Verdachts auf Körperverletzung erhob (vgl. Çetin/Wolter 2012: 3). Im September 2011 sprach das Amtsgericht Köln den angeklagten Arzt frei, da die Zirkumzision fachgerecht und nach medizinischen Standards erfolgt sei. Gegen das Urteil legte die Staatsanwaltschaft Berufung ein. Am 7. Mai 2012 urteilte das Landgericht Köln, dass es sich bei der Beschneidung um Körperverletzung gehandelt habe, und argumentierte, dass eine medizinisch nicht notwendige Beschneidung rechtswidrig sei. Auch wenn die Beschneidung religiös motiviert sei und auf Wunsch der Eltern vorgenommen werde, dürften Eltern nicht die Beschneidung ihres einwilligungsunfähigen Sohnes verfügen, da dabei der Körper des Kindes „dauerhaft und irreparabel verändert“ werde. Das Wohl des Kindes sei in diesem Fall höher zu bewerten als das Recht der Eltern auf Religionsfreiheit und ihr elterliches Erziehungsrecht.³¹

³¹ Vgl. Landgericht Köln: Urteil vom 07.05.2012, Az. 151 Ns 169/11. Eine religiös motivierte Beschneidung der Vorhaut eines männlichen Säuglings ist auch mit Zustimmung der Kindeseltern eine Körperverletzung gem. § 223 Abs. 1 StGB. Online abrufbar: <https://openjur.de/u/433915.html> [17.02.2022].

Das Urteil selbst erlangte erst Wochen später durch einen Zeitungsartikel öffentliche Aufmerksamkeit, löste in der Folgezeit aber eine heftige, Monate andauernde Kontroverse aus. In kürzester Zeit kam es in diversen Medien zu einer Fülle an Beiträgen zu religiös motivierten Beschneidungen, bei der rechtliche, religiöse, medizinische und politische Argumente teilweise mit großer Vehemenz und Emotionalität vorgebracht wurden. Immerhin ging es dabei, so könnte man anführen, um die grundsätzliche Frage, welche Freiheiten Religion und religiöse Praxis beanspruchen dürfen bzw. welche Grenzen ihnen gesetzt werden müssen. Auffällig ist dennoch, dass verschiedene journalistische Beiträge und auch Wortmeldungen von Wissenschaftler*innen von Polemik getragen waren, während die unzähligen Kommentare und Meinungsäußerungen von Leser*innen oft gar feindselig und mitunter hasserfüllt waren (vgl. Widmann 2012: 219–227; Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2018: 245–251). Bekannt ist dieser Duktus bereits aus verschiedenen ‚Integrationsdebatten‘, die sich vornehmlich um die vermeintliche Unvereinbarkeit des Islams und damit auch von Muslim*innen mit westlich-säkularen Gesellschaften drehen. Die Debatten folgen jeweils der Vorstellung einer binären Gegensätzlichkeit zwischen einem archaischen, rückständigen und barbarischen Islam einerseits und einem modernen, fortschrittlichen und zivilisierten ‚Westen‘ andererseits. Wiederkehrend wird dabei öffentlich die Modernisierungsfähigkeit und damit die gesellschaftliche Zugehörigkeit von Muslim*innen infrage gestellt (vgl. Karadeniz 2021: 19–21).

Neu war, dass sich in der sogenannten Beschneidungsdebatte dieser Ansatz hin zu einer mutmaßlich allgemeinen Religionskritik erweiterte. Solche religiösen Rituale, so der Tenor, seien grausam und gehörten in eine fremde und barbarische Welt von gestern und nicht in die hiesige, wissenschaftlich aufgeklärte Sphäre (vgl. Bielefeldt 2012b: 2). Die unter dem Deckmantel der Aufklärung vorgetragene Kritik richtete sich zunächst gegen die religiöse Praxis von Muslim*innen, betraf aber

auch Jüdinnen und Juden. Und die meldeten sich alsbald öffentlichkeitswirksam zu Wort. Die Konferenz Europäischer Rabbiner bezeichnete das Kölner Urteil zur Beschneidung gut zwei Wochen nach Bekanntwerden „als schwersten Angriff auf jüdisches Leben seit dem Holocaust“ (Dernbach 2012) und ihr Präsident fügte an: „Ein Verbot der Beschneidung stellt die Existenz der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland infrage. Sollte das Urteil Bestand haben, sehe ich für die Juden in Deutschland keine Zukunft.“ (Ebd.) Auch angesichts von über 1,4 Milliarden beschnittenen Männern weltweit, von deren Beschneidungen etwas mehr als 60 Prozent religiös begründet sind (vgl. Morris et al. 2016), erzeugten das Urteil und die Debatte internationale Aufmerksamkeit. Durch die historische Verantwortung Deutschlands für die Schoa erhielten sie zudem eine neue politische Dimension. Der Bundesaußenminister sorgte sich um das Ansehen Deutschlands und kritisierte, dass das Kölner Urteil „international Irritationen ausgelöst“ (DER SPIEGEL online 2012a) habe. Er forderte: „Es muss klar sein, dass Deutschland ein weltoffenes und tolerantes Land ist, in dem Religionsfreiheit fest verankert ist und in dem religiöse Traditionen wie die Beschneidung als Ausdruck religiöser Vielfalt geschützt sind.“ (Ebd.) Die Bundeskanzlerin mahnte, Deutschland dürfe nicht das einzige Land sein, in dem Jüdinnen und Juden nicht ihre Riten ausüben dürften: „Wir machen uns ja sonst zur Komiker-Nation.“ (DER SPIEGEL online 2012b) Dass das Urteil auch Muslim*innen betraf, ließ sie derweil unerwähnt.

Die Debatte führte nicht nur zu empörten Reaktionen bei Vertreter*innen jüdischer und muslimischer Organisationen, es kam auch zu Solidarierungen untereinander und zu gemeinsamen Protestaufrufen. Unterstützung kam zudem von christlicher Seite, die in dem Verbot einen schwerwiegenden Eingriff in die Religionsfreiheit und in das Erziehungsrecht der Eltern sah. Anders als bei früheren ‚Integrationsdebatten‘ wurde die Beschneidungsdebatte relativ schnell von

politischer Seite eingedämmt. Das Bemühen der Bundesregierung, die entstandene Rechtsunsicherheit zeitnah gesetzgeberisch zu schließen und einen Rechtsfrieden herzustellen, wurde jedoch von zahlreichen Seiten als „politischer Schnellschuss“ angeprangert. Zu den populistischen und kulturkämpferischen öffentlichen Zuspitzungen kam nun insbesondere in Internetforen noch eine antisemitische Verschwörungsrhetorik hinzu, nach der die Abgeordneten des Bundestags unter „jüdischem Druck“ stünden (vgl. Ionescu 2018: 289–311). Dessen ungeachtet verabschiedete der Deutsche Bundestag im Dezember 2012 ein Gesetz,³² das die Beschneidung männlicher Kinder weitgehend legitimiert.

Wie eine Studie der Universität Oxford zeigen konnte, wirkte sich die deutsche Beschneidungsdebatte von 2012 gleichermaßen negativ auf Muslim*innen wie auf Jüdinnen und Juden aus. Dennoch gab es einen wesentlichen Unterschied in der Wahrnehmung. Während die jüdische Bevölkerung bisher historisch bedingt aufgrund der Schoa selten im Fokus von religionsfeindlichen oder -kritischen bundesdeutschen öffentlichen Diskursen stand, war dies für Muslim*innen bereits gelebte Normalität. Entsprechend stellte der „Wandel des gesellschaftlichen Klimas und der Debattenkultur“ für Jüdinnen und Juden eine Zäsur im deutsch-jüdischen Verhältnis dar, durch die sie laut der Studie starke Verunsicherungen erlebten und ihr bisheriges Zugehörigkeitsgefühl infrage gestellt sahen. Für Muslim*innen stellte die Debatte hingegen eine Kontinuität zu den rassistischen und antimuslimischen Diskursen der Post-9/11-Ära dar (vgl. Öktem 2013: 43).

Auch mit einigem Abstand kann die Debatte als herausfordernd erachtet werden. Durch sie waren verschiedene Grund- und Menschenrechte, wie die Religionsfreiheit, das elterliche Sorgerecht und das Recht des Kindes auf körperliche und

seelische Unversehrtheit, betroffen. Wahrscheinlich handelte es sich dabei tatsächlich um einen Konflikt, der in unserem Rechtsstaat nicht eindeutig geklärt werden kann, sodass die präsentierte Lösung zur Wahrung des sozialen Friedens sinnvoll war. Besondere Brisanz lag aber auch deshalb in der Beschneidungsdebatte, weil in ihr die Grundfrage nach dem Stellenwert von Religion in einer säkularen Rechtsordnung enthalten ist. Und eben diese Frage steht wiederkehrend, mehr oder weniger offen, bei Debatten über religiöse Minderheiten im Raum. Ein Grund liegt in dem „Versuch, eigene emotionale Vorbehalte zu rationalisieren“ (Pollack 2012). Darüber hinaus werden dominanzgesellschaftliche Standpunkte und ihr historisches Gewordensein in solchen Debatten wenig reflektiert. Viele Kritiker*innen verorten sich auf einem säkularen Boden, von dem aus sie einen universellen Geltungsanspruch für ihre vermeintlich neutralen Argumente beanspruchen. Weder das christlich geprägte Verständnis von Säkularität noch ein in Abgrenzung dazu entstandenes atheistisches Weltbild werden kritisch reflektiert. Stattdessen werden, einem sehr spezifisch christlich-europäischen Verständnis folgend, nach welchem Religion ein klar umrissener Platz in der Gesellschaft zugewiesen ist, Ansprüche an religiöse Minderheiten formuliert (vgl. Amir-Moazami 2021).

4.3 Debatte über den Bau von Moscheen

Beim Neubau von Moscheen in Deutschland entstehen immer wieder Konflikte, die teils höchst kontrovers ausgetragen werden und hierbei ein großes Maß medialer Wirksamkeit erreichen. Die Argumente gegen die Errichtung einer Moschee sind vielfach Ausdruck antimuslimischer Haltungen. In besonderer Weise sorgen repräsentative Moscheeneubauten für heftige Auseinander-

³² Vgl. Bundestagsdrucksache 17/11295 vom 5. November 2012: Entwurf eines Gesetzes über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/17/112/1711295.pdf> [25.09.2022].

setzungen, also vor allem jene zehn Prozent der deutschen Moscheen, die über eine Kuppel bzw. ein Minarett verfügen und damit als islamische Bauten erkennbar sind (vgl. Schmitt/Klein 2019). Mehrheitlich befinden sich Moscheen und Moscheevereine in Deutschland jedoch noch immer in umfunktionierten Gewerberäumen, Fabrik- und Lagerhallen, Ladenlokalen oder ähnlichen Gebäuden (vgl. Stoop 2017). Die deutschlandweite Herausbildung von Moscheevereinen begann in den 1970er-Jahren, aber nur ca. 20 Prozent der Musliminnen und Muslime sind hierzu lande verbandlich organisiert, wobei verlässliche Zahlen nur schwer zu erheben sind (vgl. Rohe 2018: 117–125).

Repräsentative Moscheen sind für Moscheegegner*innen in besonderer Weise Ausdruck der von ihnen befürchteten „Islamisierung des christlichen Europas“ und werden in dieser Deutungslinie als Streben nach Dominanz bzw. territorialem Machtanspruch durch ‚den Islam‘ interpretiert. Grundsätzlich sind Moscheebaukonflikte kein neues Phänomen (vgl. Leggewie 2009). Bereits in den 1990er-Jahren wurden sie in den bundesweiten Medien aufgegriffen, wobei sich hinsichtlich der Pro- und Contra-Argumentationsweisen und diskutierten Themen kaum Unterschiede zu jüngeren Auseinandersetzungen zeigen (vgl. Schmitt 2012: 191–192). Unterschieden werden können mit Schmitt vier – ineinander verwobene – Ebenen des Konflikts: eine raumbezogen-städtebauliche, eine ethnisch-kulturelle, eine religions- und eine kommunikationsbezogene Konfliktdimension, wobei in der Regel das baurechtliche Prozedere den Konfliktablauf bestimmt (ebd.: 193; Stoop 2017: 321). Zur ersten Ebene zählen Einwände von Anwohner*innen wie z. B. zugeparkte Parkplätze im Ramadan, Lärmbelästigung durch Veranstaltungen in der Moschee oder die vermeintlich drohende Herausbildung von Parallelgesellschaften. Diese Einwände sind oft emotional und politisch aufgeladen (vgl. Stoop 2017: 321). Hinsichtlich der zweiten Ebene zu nennen ist z. B. die Furcht der Gegner*innen vor

einer ‚Orientalisierung‘ des eigenen Stadtviertels und ihr Argument, die ‚fremde‘ Architektur füge sich nicht in das Stadtbild ein (vgl. Schmitt 2012: 193). Die dritte Ebene thematisiert das Verhältnis zwischen der Religion des Islams bzw. der islamischen Organisationen und dem säkularen Staat, aber auch das Verhältnis der Religionen untereinander; so wird zur Verhinderung eines Moscheebaus vielfach behauptet, der Islam sei eine antidemokratische, totalitäre oder auch eine antichristliche Religion (vgl. Schmitt 2012: 195). In dieser Linie werden z. B. auch die Predigtsprache oder vermeintliche islamistische Umtriebe thematisiert (vgl. Stoop 2017: 321). Die kommunikationsbezogene Konfliktdimension umfasst die Prozesse der medialen Vermittlung. Die Art und Weise der Berichterstattung ist für den Verlauf von Moscheebaudebatten von sehr großer Bedeutung, wie auch erste Studien zur medialen Repräsentation von Moscheedebatten zeigen (vgl. Stoop 2017: 323). Hierbei kommen die bereits benannten Einwände der Gegner*innen zu Sprache, darüber hinaus aber auch die Frage der Finanzierung der Moschee und Themen wie Fundamentalismus, Sexismus und Terrorismus (vgl. detaillierte Themenfrequenzanalyse bei Stoop 2014). In diesem Rahmen werden Muslim*innen als Problem benannt, in Gegensatz zur deutschen Gesellschaft gesetzt und damit in den Kontext einer vielfach negativen Berichterstattung über ‚den Islam‘ eingeordnet, innerhalb derer über Muslim*innen überwiegend in rassifizierten Bildern gesprochen wird (vgl. Stoop 2017: 323). Auch wenn nach Analyse des UEM manche Lokalzeitungen sich durchaus um eine Einbringung von Alltäglichem bemühen (s. Unterkapitel [7.1.3](#)), geht Stoop von einer Tendenz zur „medientypische[n] De-thematisierung des Alltäglichen“ (Stoop 2017: 324) aus. Er sieht religiöse Fragen, alltägliche Abläufe oder das soziale Engagement der Gemeinden hier nicht erwähnt, was zur Aufladung und Zuspitzung der Konflikte beitrage (vgl. Stoop 2014: 117) – denn die Konfliktthemen verhandeln weniger Sachfragen als vielmehr Fragen der Anerkennung (vgl. Stoop 2017: 324).

Von zentraler Bedeutung ist neben der medialen die politische Vermittlung. Hierfür sind die Einstellungen der politisch Verantwortlichen vor Ort (Stadtverwaltung und- rat, Bürgermeister*in) von großer Bedeutung, damit ein Bauvorhaben gelingen kann und auch akzeptiert wird. Treten die lokalen Akteur*innen für den Moscheebau ein, stehen seine Chancen gut, sofern nicht noch andere Konflikte bestehen (z. B. interne Konflikte der Moscheegemeinde, Konflikte zwischen Moscheegemeinden oder aufgrund der Architektur). Entscheidend für die Zustimmung der Bevölkerung zum Bauprojekt ist somit neben der öffentlichen Debatte auch die Haltung der politischen Akteur*innen (vgl. Stoop 2017: 322–323).

Der Bau der *Kölner Zentralmoschee* kann als ein typisches Beispiel für Widerstände gegen die Errichtung von Moscheen gelten. Die regionalen, nationalen und internationalen Medien berichteten seit 2002 in dichter Folge über den Bau und seine Planung, die bereits 1992 erstmals im Kölner Stadtrat thematisiert wurde (vgl. Lindner 2008; Stoop 2014). Im Jahr 2005 übernahm die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) als alleinige Trägerin die Verantwortung für den Neubau. Bereits 1996 hatte sich die sogenannte Bürgerbewegung „Pro Köln“ gegründet, die erst durch die bundesweite Medienberichterstattung über den von ihr organisierten Protest gegen den Bau der Moschee in Köln-Ehrenfeld bekannt und bedeutsam wurde (vgl. Überall 2010: 8). Im Jahr 2004 zog die Initiative mit dem Wahlspruch „Keine Großmoschee!“ in den Kölner Stadtrat ein mit dem Ziel, „die Islamisierung des Stadtbezirks [zu] verhindern“, und bediente sich gezielt eines dichotomen Musters („Wir“ vs. „die Anderen“), das Personen muslimischen Glaubens abwertet (Bozay 2008: 199). Im Frühsommer 2007 versuchte Pro Köln, verschiedene Bürger*innenversammlungen und Diskussionsveranstaltungen als Bühne für ihre extrem rechte Propaganda zu missbrauchen, meistens wurden die Rechtsextrremen jedoch schnell des Saals verwiesen und erhielten wenig Zustimmung. Die teils heftig

geführten Debatten rückten den Konflikt allerdings zunehmend ins öffentliche Interesse. 2018 wurde die Moschee schließlich in Anwesenheit des türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan eröffnet. Zum einen war der Rahmen der Widerstände gegen den Moscheebau also wesentlich durch die in der bürgerlichen Gesellschaft äußerst weit verbreiteten islamfeindlichen Haltungen bestimmt (vgl. K. Hafez 2013b: 106–162), zum anderen ging es in Köln aber auch um die Rolle der DITIB bzw. der türkischen Regierung.

Neben der Sichtbarkeit war in Köln jüngst auch die Hörbarkeit der muslimischen Glaubenspraxis umstritten: Der gegen Widerstände aus der Bevölkerung eröffneten Kölner DITIB-Zentralmoschee wurde im Oktober 2022 der fünfminütige öffentliche „*Muezzinruf*“ zum Freitagsgebet gestattet, wie er auch an anderen, v. a. kleineren Orten in Deutschland durchaus üblich ist. Dass die Kölner Moschee aufgrund ihrer besonderen Sichtbarkeit und der vielfachen Kritik an der Verwobenheit der DITIB mit den Interessen des türkischen Staats öffentlich eine andere Aufmerksamkeit erfährt als kleinere Moscheen in ländlichen Regionen, erstaunt nicht. In Erfurt hingegen wurde für den derzeitigen, von Protesten begleiteten Bau der Ahmadiyya-Moschee die Auflage erteilt, den Gebetsruf vom Minarett zu unterlassen (vgl. Magazin 2023). Jedoch besagen diese Streitigkeiten kaum etwas über den rechtlichen Sachverhalt, denn der Gebetsruf fällt grundsätzlich in den Anwendungsbereich der im Grundgesetz verankerten Religionsfreiheit (Art. 4 GG) (vgl. Rohe 2021; vgl. a. Unterkapitel 7.4.5). Die üblichen Lagerbildungen zur Frage des Gebetsrufs übertönen dies jedoch und die Aufladung der diesbezüglichen Debatten steht kaum in Relation zur faktisch geringen Relevanz des Muezzinrufs für muslimische Gläubige, denen in aller Regel z. B. eine App als Erinnerung an die Gebetszeit genügt. Die Debatten um den Gebetsruf stellen insofern letztlich Scheindiskussionen dar, die den Blick auf die echten, weit größeren Herausforderungen für Muslim*innen in Deutschland verstellen (vgl. Cheema/Mendel 2022).

Es ist festzuhalten, dass Moscheebaukonflikte, bei denen Islam- und Muslimfeindlichkeit wirksam wird, gegenwärtig vor allem um repräsentative Neubauten, meist in Großstädten, entstehen. Zu ihrer Vermeidung oder Eingrenzung ist primär eine gute lokalpolitische Vermittlung und deren mediale Begleitung hilfreich.

4.4 Debatte um „Ehrenmorde“

Die Ermordung von Hatun Sürücü im Jahre 2005 durch ihren Bruder hat die Debatte um sogenannte „Ehrenmorde“ und damit um die faktische oder zugeschriebene Unterdrückung der ‚muslimischen Frau‘ erneut entfacht. Der zu dieser Zeit 20 Jahre alte Bruder des Opfers gab zu Protokoll, dass er den westlichen Lebensstil seiner Schwester verachtet habe und mit dieser Tat die Ehre der Familie wiederherstellen wolle. Nach Absitzen seiner Strafe wurde der Täter in die Türkei, das Herkunftsland seiner Eltern, abgeschoben.

Die Tat wurde medial breit aufgegriffen und im Kontext der Debatten zur Rolle ‚des Islams‘ bei Integrationsproblemen in der muslimischen Community diskutiert (vgl. Becker/El-Menouar 2012). Damit konnte an bereits zuvor skizzierte Szenarien sogenannter „Parallelgesellschaften“ angeknüpft werden, die beispielsweise in einem Leitartikel des Wochenmagazins *DER SPIEGEL* (2004) mit dem Titel „Allahs rechtlose Töchter“ ein Jahr zuvor thematisiert und direkt mit dem Islam verknüpft wurden:

„Unter dem Deckmantel der ‚kulturellen Vielfalt‘ haben sich Parallelwelten gebildet, in denen der Rechtsstaat teilweise außer Kraft gesetzt scheint. In diesen Nischen bewegen sich nicht nur potenzielle Terroristen und politische Extremisten jeder Couleur. Hier leidet auch eine unbekannte Zahl muslimischer Frauen, die in ihren Häusern fern der Heimat wie in Gefängnissen gehalten werden. Hinter verschlossenen Türen leben sie in Zwangsehen, nicht selten mit ungeliebten oder

gar gewalttätigen Ehemännern. Verschleierung, Unterdrückung und schlimmstenfalls Ehrenmorde sind Teil dieses für viele Deutsche vollkommen unverständlichen Mikrokosmos.“ (Ebd.)

Im Laufe der Zeit wurde dieses Narrativ durch verschiedene Ereignisse erneut aktiviert und reproduziert – wie beispielsweise durch die Vorfälle in der Kölner Silvesternacht 2015 (vgl. El-Menouar 2016; s. a. Unterkapitel [7.4.8](#)) und weitere sogenannte ‚Ehrenmorde‘. Damit wird der Kulturalisierung sozialer Probleme weiter Vorschub geleistet. Ferner werden damit Vorstellungen eines vermeintlich homogenen und unänderlichen Islams, der den Werten der hiesigen Gesellschaft entgegenstehe und Frauenrechte nicht nur einschränke, sondern Gewalt bis hin zu Mord an Frauen legitimiere, zementiert (vgl. Korteweg/Yurdakul 2010).

Politisch wurde dieses Narrativ vor allem durch die Parteien CDU/CSU sowie FDP aufgegriffen und als Legitimationsgrundlage für verstärkte Integrationsforderungen genutzt. Dabei wird Gewalt gegen Frauen als primär migrantisches Problem konstruiert und muslimische Frauen werden zu Opfern stilisiert (vgl. Ercan 2015). Die Parteien Bündnis 90/Die Grünen sowie Die Linke dagegen versuchen, die Ereignisse in einen breiteren Kontext zu stellen und sogenannte „Ehrenmorde“ als eine Facette eines gesamtgesellschaftlichen Problems zu rahmen, um damit die zuvor skizzierte kulturelle Engführung aufzubrechen. Vereinzelt finden sich auch mediale Beiträge, die dafür plädieren, die genannten Morde als Femizide zu erfassen und nicht aufgrund der zugeschriebenen oder faktischen (religiösen) Herkunft des Täters bzw. des Opfers eine Unterscheidung vorzunehmen (vgl. Lembke 2021). Es wird dafür plädiert, anzuerkennen, dass patriarchale Strukturen in verschiedensten kulturellen und nationalen Kontexten existieren sowie in sozialen Milieus unterschiedlichster religiöser Prägung vorzufinden sind (s. a. Rohe 2019). Es gehe darum, die „potenzielle Tödlichkeit

patriarchaler Geschlechternormen“ anzuerkennen (Lembke 2021).

Eine Bestandsaufnahme aller „Ehrenmorde“, die sich zwischen 1996 und 2005 in Deutschland ereignet haben, und die Analyse von 78 Prozessakten kommen zu dem Ergebnis, dass diese Morde ohne die Berücksichtigung der kulturellen Hintergründe nicht erklärbar sind. Gleichzeitig weist die Untersuchung darauf hin, dass die Tötung der Intimpartnerin in allen Gesellschaften zu den häufigsten Tötungsdelikten im sozialen Nahraum gehört (vgl. Oberwittler/Kasselt 2011). Insgesamt werden jährlich etwa 12 von durchschnittlich 700 solcher Tötungsdelikte als „Ehrenmorde“ eingestuft. Dies zeigt, dass „Ehrenmorde“ aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive mit 1,7 Prozent aller Femizide ein Randphänomen darstellen und mit Blick auf den Anteil der muslimischen Bevölkerung (ca. 6%) bei dieser Bevölkerungsteil unterdurchschnittlich häufig vorkommen (vgl. ebd.). Femizide sind demnach keineswegs auf Muslim*innen beschränkt, sondern kommen religionsübergreifend vor. Dies steht in keiner Relation zur medialen Darstellung, die „Ehrenmorde“ häufig als typisch für muslimische Familien inszeniert.

Eine internationale Analyse von 551 Tötungsdelikten, die auf Ehrvorstellungen zurückzuführen sind, zeigt zudem ein differenzierteres Bild (vgl. Leonard 2020). Anders als medial dargestellt, sind nicht allein Frauen von solchen Gewaltdelikten betroffen. Zu den Opfern gehören ebenfalls Paare, die beispielsweise unehelich zusammenleben. Zudem sind auch Männer betroffen, die in homosexuellen Beziehungen leben. Zu konstatieren ist, dass Gewaltdelikte auf Basis von Ehrvorstellungen kultur-, länder- und religionsübergreifend vorzufinden sind. Es zeigt sich keine besondere Prädisposition für Familien aus muslimisch geprägten Herkunftsländern (vgl. Bates 2020). Ferner stellten die Forschenden fest, dass auf Ehrvorstellungen basierende Gewalt- und

Tötungsdelikte charakteristischen Mustern folgen, und beschreiben diese wie folgt:

„An honor crime is an act of violence committed with the intent to prevent, conceal, or punish an act of deviance (e.g., behavioral, sexual, moral) that is perceived to bring potential harm to an individual's or family's reputation.“
(Leonard 2020: 37)

Daher ist eine Unterscheidung von Delikten aus anderen Motiven sinnvoll – auch im Sinne der Prävention und des Opferschutzes (ebd.).

Eine repräsentative Studie zu Geschlechterrollenvorstellungen in Deutschland zeigt zudem, dass die Geschlechtergleichstellung auch in der muslimischen Bevölkerung einen fest verankerten Wert darstellt. Frauen benachteiligende Familienvorstellungen können somit nicht per se mit der Konfession oder Religiosität erklärt werden. Patriarchale Geschlechtervorstellungen sind vornehmlich mit sozioökonomischen Faktoren verknüpft wie Bildungsgrad und Alter (vgl. Becher/El-Menouar 2013).

Als Fazit ist festzuhalten, dass auf Ehrvorstellungen basierende Gewaltdelikte ein ernst zu nehmendes Problem sind und nicht bagatellisiert werden sollten – auch wenn sie im Bereich familialer Tötungsdelikte in Deutschland ein Randphänomen darstellen. Die empirischen Erkenntnisse weisen aber darauf hin, dass die medialen Debatten ein verkürztes Opfer- wie auch Täterprofil zeichnen und antimuslimische Ressentiments schüren. Der Fokus auf muslimische Communitys verkennt, dass sogenannte „Ehrenmorde“ empirisch weder religions- noch länder-spezifisch vorkommen. Die vorurteilsbehafteten Vorstellungen zu den Opfern und Tätern solcher Delikte bergen zudem die Gefahr, dass Gewaltdelikte dieser Art außerhalb muslimischer Milieus übersehen bzw. nicht angemessen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene thematisiert werden. Der einseitige Fokus auf Frauen als Opfer führt zudem

dazu, dass Risiken für Männer, die ebenfalls betroffen sind, unterschätzt werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass die öffentlichen Debatten um sogenannte ‚Ehrenmorde‘ zur Kriminalisierung der muslimischen Bevölkerung führen, indem sie soziale Probleme islamisieren und ‚den Islam‘ zu einer rückständigen, frauenverachtenden und gewaltaffinen Religion stilisieren, die angeblich einer gelingenden Integration im Wege steht. Nicht aber die Religion, sondern die so geschürten Vorbehalte stehen einem gelingenden Zusammenleben im Wege, da sie antiislamische politische Maßnahmen legitimieren und zur Ausgrenzung der muslimischen Bevölkerung führen.

4.5 Debatte um den „politischen Islam(-ismus)“

Der demokratische Rechtsstaat und seine Gesellschaft werden von unterschiedlichen extremistischen Ideologien und ihren Vertreter*innen herausgefordert. Neben Rechts- und Linksextremismus sind auch Formen des religiös motivierten Extremismus eine Bedrohung. Bei Anwendung oder Propagierung von Gewalt ist dies offensichtlich. Bedrohlich für die Gesellschaft und insbesondere für die unmittelbar von extremistischen Aktivitäten Betroffenen sind aber auch schon die Durchsetzung eines ideologiegestützten Herrschaftsanspruchs und ein Hinwirken auf die Schwächung und Abschaffung demokratisch-rechtsstaatlicher Verhältnisse durch übermäßigen sozialen Druck, also durch den Missbrauch von eigenen Freiheitsrechten zu Lasten der Freiheitsrechte anderer (vgl. Rohe 2022c: 5).

Solche Probleme zeigen sich auch im Hinblick auf extremistische Akteur*innen innerhalb der muslimischen Bevölkerung. Die Thematik wird seit über zwei Jahrzehnten auch in Deutschland intensiv untersucht und diskutiert, mittlerweile meist unter dem nicht unproblematischen Begriff

des „legalistischen Islamismus“. Zweifellos muss der Rechtsstaat seine demokratische und menschenrechtliche Ausrichtung verteidigen, dabei aber selbst stets rechtsstaatliche Prinzipien einhalten. Dazu zählen eine konkrete Problemerkennung und die faktenbasierte Bestimmung relevanter Akteur*innen primär anhand ihrer Haltungen und Taten.

Seit einigen Jahren ist indes eine Debatte über den „politischen Islam“ bzw. „politischen Islamismus“ entbrannt, die in erheblichen Teilen der medialen und politischen Diskussion jede problemorientierte Kontur verloren hat. So stigmatisiert sie weite Teile der muslimischen Bevölkerung und ihrer Organisationen und stellt sie unter Generalverdacht. Ein Beispiel sind die Reaktionen auf einen den rechtsstaatlichen Grundlagen entsprechenden Hinweis der Stadt Köln ohne konkreten Anlass aus dem Jahr 2021 (vgl. Rohe 2021). Es handelt sich um eine Verlautbarung, wonach muslimische Gemeinden beantragen können, zum Hauptgebet am Freitagmittag – unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten und der Lautstärke – für fünf Minuten über Lautsprecher einen Gebetsruf erschallen zu lassen (vgl. z. B. Irmer 2022). In der anschließenden Debatte wurde dies zum Teil pauschal als „Triumph des politischen Islams“ gebrandmarkt, ohne dass auch nur *ein* konkreter Antrag vorlag. In der Konsequenz müssten verfassungsmäßig verbürgte Rechte – nämlich unter bestimmten Voraussetzungen öffentlich zum Gebet rufen zu dürfen – umstandslos aufgegeben werden, um Verfassungskonformität nachweisen zu können – eine bemerkenswerte Verdrehung rechtsstaatlicher Grundsätze. Dabei wurden auch inhaltlich und grammatikalisch falsche, bedrohlich wirkende Behauptungen über den Inhalt des Gebetsrufs verbreitet. „Allahu Akbar“ heißt nicht „Allah ist größer als alle Religionen, alle Feinde, alle Menschen“ (zitiert in Domradio 2021), sondern schlicht „Gott/Allah ist (unvergleichlich) groß“. Manche Äußerungen verdeutlichen, dass die pauschale Ablehnung der grundrechtlich geschützten

islamischen Praxis entgegen Art. 4 Grundgesetz und Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention als Hebel gegen jede Religionsausübung im öffentlichen Raum genutzt wird (vgl. Domradio 2021 mit dem Zitat „auch Kirchenglocken seien ‚nicht mehr zeitgemäß im aufgeklärten Staat‘ und ‚im Schatten der Kirchen‘ wachse und gedeihe ‚der politische Islam‘“). Hier zeigen sich Überschneidungen zu Christentumsfeindlichkeit.

Das häufig vorgebrachte ‚Vergeltungsargument‘ – „Solange in Saudi-Arabien oder der Türkei keine Kirchen gebaut/Kirchenglocken geläutet werden dürfen, dürfen auch Muslime keinen hörbaren Muezzinruf ausführen“ – weist einerseits auf die beklagenswerte Lage der Religionsfreiheit in diesen Ländern hin. Andererseits macht es sich die Maßstäbe von Religionsdiktaturen bzw. von Staaten, in denen die Religionsfreiheit missachtet wird, zu eigen und verlässt damit rechtsstaatliches Denken. Daran zeigt sich beispielhaft (vgl. Kapitel 7.9.1 bzw. Statistiken aus Bertelsmann-Religionsmonitor), dass die Aufklärung über die Reichweite der Religionsfreiheit gerade auch für Minderheiten eine Aufgabe ist, welche die Gesamtgesellschaft betrifft.

Besonders problematisch sind derartige Debatten, wenn sie auf solche Weise von im demokratisch-rechtsstaatlichen Grundkonsens verankerten Beteiligten in zentralen Institutionen des Rechtsstaats geführt werden.

Exemplarisch hierfür steht ein Antrag der Fraktion von CDU/CSU: „Finanzierung des politischen Islamismus in Deutschland offenlegen und unterbinden“.³³ Das im Grundsatz wichtige Anliegen, die Finanzierung von rechtsstaatsgefährdendem Extremismus zu unterbinden, wird durch die einseitige Fokussierung auf muslimische Organi-

sationen ebenso konterkariert wie durch die Forderung, mit „den Moscheegemeinden vor Ort“ in einen Dialog über Transparenz in Finanzierungsfragen zu treten.³⁴ Die freundliche Formulierung („Dialog“) täuscht nicht darüber hinweg, dass damit ein genereller Verdacht formuliert wird, der nur im Einzelfall ausgeräumt werden kann. Dies widerspricht rechtsstaatlichen Grundsätzen: Der Gebrauch von Freiheitsrechten (Religionsausübung) ist die Regel und der – mögliche – Missbrauch solcher Rechte eine durch Fakten zu belegende Ausnahme. Grundannahme ist die Rechtstreue der Bewohner*innen des Landes, staatliche Intervention setzt zumindest einen faktenbasierten Anfangsverdacht voraus.

Generalisierende Verdächtigungen und das Herausgreifen einzelner Bevölkerungsgruppen bei der Bewältigung übergreifender Extremismusprobleme beeinträchtigen das Vertrauen in die rechtsstaatliche Neutralität und Gleichbehandlung.³⁵ So wichtig es ist, die realen Gefährdungen effizient anzugehen, so wichtig ist die Vermeidung von Kollateralschäden. Existenzen und Entwicklungsmöglichkeiten von Muslim*innen wurden immer wieder durch falsche Verdächtigungen massiv beeinträchtigt (z. B. unbegründete Behinderungen beim Zugang zum Arbeitsmarkt, Verweigerung beruflich notwendiger Einreisevisa).

In diesem Zusammenhang sind zwei Aspekte von besonderer Bedeutung (vgl. ausführlicher Rohe, s. Fußnote 7.35): Es bedarf dringend der Abgrenzung zwischen problematischem Extremismus mit Herrschaftsanspruch einerseits und traditionellen, auch religiös begründeten Lebenshaltungen (z. B. bei religiös konnotierter Kleidung, Speisevorschriften oder Auffassungen zum Geschlechterverhältnis) ohne solchen Anspruch andererseits. Zwar mag man solche Haltungen

³³ Bundestagsdrucksache 20/1012 vom 15. März 2022.

³⁴ Ebd.: 3.

³⁵ Vgl. die vier Stellungnahmen bei der Anhörung zum Antrag der CDU/CSU-Fraktion im Innenausschuss am 19. September 2022 von Mathias Rohe, Nissar Gardi, Aseim El Difraoui und Jamuna Oehlmann (Bundestags-Ausschussdrucksachen 20(4)103 A, F, H und J. Online abrufbar: https://www.bundestag.de/ausschuesse/a04_inneres/anhoeungen/909590-909590 [17.02.2023]).

inhaltlich, auch scharf, kritisieren. Allerdings dürfen Menschen nicht aufgrund einer traditionell orientierten Religiosität aus dem rechtsstaatlichen Konsens hinausdefiniert werden. Dies gilt im Übrigen auch für Jüdinnen und Juden, z. B. im Hinblick auf den Umgang der Geschlechter – ein Überschneidungsbereich zum Antisemitismus. Der zweite bedeutsame Aspekt betrifft die faktenorientierte Identifikation von Vertreter*innen des religiös motivierten Extremismus. Hier ist primär auf die vertretenen Inhalte zu achten, während eine Fokussierung auf Begegnungen („Kontaktschuld“) ohne nähere Informationen über die Hintergründe verfehlt ist. Für die Analyse von Inhalten bedarf es allerdings entsprechender Expertise, die bei manchen als Expert*innen gehandelten Aktivist*innen fehlt. Der Rechtsstaat muss sich effizient verteidigen, aber Menschen und den Rechtsstaat selbst gefährdende Kollateralschäden vermeiden.

4.6 Karikaturendebatte

In den vergangenen Jahrzehnten kam es immer wieder zu hitzigen Kontroversen um die Darstellung ‚des Islams‘ im Kontext von Satire und politischen Karikaturen. Zu den aus deutscher Perspektive bekanntesten Fällen gehören neben Salman Rushdies Roman „Die satanischen Verse“ insbesondere die „Mohammed-Karikaturen“ der dänischen Tageszeitung *Jyllands-Posten* sowie die satirischen Zeichnungen des französischen Magazins *Charlie Hebdo*.³⁶ Unterzieht man die Medienberichterstattung über jene Karikaturendebatten einer genaueren Analyse, so lassen sich wiederkehrende Topoi finden, die sich – teils explizit, teils latent – antimuslimischer Symbo-

liken bedienen. Als Bestandteile z. T. jahrelang geführter öffentlicher Debatten prägen sie das gesellschaftliche Bild des Islams auf besondere Weise. Wie lassen sich diese Debatten mit Blick auf das Phänomen Muslimfeindlichkeit bewerten? Welche Positionen waren in ihnen vorherrschend und inwiefern gingen diese mit tradierten orientalistischen Vorstellungen über ‚den Islam‘ und ‚den Westen‘ einher?

Zu einem der ersten Schlüsselereignisse der deutschen Islamberichterstattung zählt die Fatwa gegen den indisch-britischen Autor Salman Rushdie durch den iranischen Staatsführer Ayatollah Chomeini im Jahr 1989. Rushdie hatte ein Jahr zuvor seinen Roman „Die satanischen Verse“ veröffentlicht, der das Leben des Propheten Mohammed fiktional porträtiert und dabei mit satirischen Überzeichnungen arbeitet. Das Buch sorgte weltweit für Entrüstung und löste Demonstrationen aus, die – überwiegend von islamistischen Fundamentalist*innen initiiert – auch gewaltvolle Formen annahmen.³⁷ Die Medienaufmerksamkeit rund um die Buchveröffentlichung und die sie betreffenden Proteste war extensiv, wobei im liberal-konservativen Pressespektrum die Vorstellung von einer Kulturdivergenz zwischen Islam und Westen zum Konsens wurde (vgl. K. Hafez 2002b: 263). Dies ging so weit, dass das Fortbestehen der multikulturellen Gesellschaft, in der Muslim*innen friedlich neben anderen Bevölkerungsgruppen koexistierten, grundsätzlich bezweifelt und der Ruf nach kultureller Assimilation laut wurde (vgl. ebd.).

Jener Unvereinbarkeitstopos wird auch in jüngeren Debatten über die Angemessenheit islambezogener Karikaturen immer wieder neu aufgelegt,

³⁶ Selbstverständlich steht außer Frage, dass der despotische Umgang autokratischer Regime und islamistisch-dschihadistischer Gruppen mit religionskritischen Karikaturist*innen, Künstler*innen und Schriftsteller*innen keiner akademischen Einordnung bedarf, sondern eindeutiger Verurteilung und scharfen Widerspruchs. Für den Zweck des vorliegenden Berichts lohnt sich jedoch ein Blick auf die Debattenkultur hinsichtlich dieser Vorfälle.

³⁷ Chomeini setzte ein Kopfgeld auf Rushdie aus, das inzwischen über vier Millionen Dollar betragen soll (vgl. Steinorth 2016). Auf Demonstrationen wurde Rushdies Buch verbrannt, Bombenanschläge wurden in mehreren Ländern verübt und Menschen getötet, unter ihnen der japanische Übersetzer des Buchs, Hitoshi Igarashi. Auf Rushdie selbst ist während einer Lesung im Bundesstaat New York am 12. August 2022 ein Attentat verübt worden, bei dem der Schriftsteller schwer verletzt wurde (s. a. [2.7](#)).

so etwa anlässlich der 2006 veröffentlichten „Mohammed-Karikaturen“ der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten*, die wochenlange Medienberichte, nicht zuletzt durch die gewaltvollen Ausschreitungen islamistischer Gruppierungen befeuert (vgl. Meyer 2006: 14), nach sich zogen. Dabei titelte *DER SPIEGEL* „Der heilige Hass. Zwölf Mohammed-Karikaturen erschüttern die Welt“ (6/2006) und legte mit der Verwendung diverser Schlüsselcodes für den Islam – arabische Schriftzeichen, die Farbe Grün, der Koran, eine verschleierte Frau – dessen Kongruenz mit dschihadistischen Gewaltaktionen und gleichzeitige Unverträglichkeit mit ‚westlichen‘ Wertestandards nahe.

Zu den medialen Kerndebatten avancierte zudem die Frage nach dem Vorrang eines von zwei rechtsstaatlichen Grundrechten, die durch die Islamkarikaturen berührt wurden: das Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht auf Religionsausübung. Dabei kam auch hier eine polarisierende Darstellungslogik zum Einsatz, die beide Grundrechte gegeneinander in Stellung brachte, statt die Möglichkeiten ihrer gleichzeitigen Verwirklichung und Vereinbarkeit auszuloten. So machte sich beispielsweise der Autor des Artikels „Im Mauselloch der Angst“ (Broder 2010) für eine uneingeschränkte Anwendung der Meinungsfreiheit stark, während er Aufrufe zur Deeskalation und Rücksichtnahme offen verhöhnte und Muslim*innen pauschal als unwissende, ehrversessene, blutrünstige Horden dämonisierte.³⁸

Dabei gibt es aus juristischer Sicht zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit gar keinen fundamentalen Widerspruch, wie der UN-Sonder-

berichterstatte Bielefeldt in seinem Bericht 2016 klarstellte: „Die Religionsfreiheit schützt nicht die Religion als solche, sondern die Freiheit des Einzelnen, sich einer Religion anzuschließen oder auch auf Religion zu verzichten.“ Die Religionsfreiheit schließe dabei eine kritische oder auch satirische Auseinandersetzung mit der Religion nicht aus. „Die Einschätzung, nach der die Meinungsfreiheit und die Religionsfreiheit in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen, beruht auf einem Missverständnis.“ (Bielefeldt 2016) Über dieses Missverständnis wurde in der deutschen Presseberichterstattung jedoch nicht aufgeklärt, wie Naab und Scherer in ihrer Analyse des Mohammed-Karikaturenstreits von 2006 zeigen. Vielmehr standen v. a. Begrenzungen und Bedrohungen der Meinungsfreiheit im Fokus – ohne dabei über die zentrale Bedeutung dieses Grundrechts für das politische System als Ganzes zu reflektieren (vgl. 2009: 387).³⁹

Verschiedene Studien belegen eine wiederkehrende Dichotomisierung ‚des Islams‘ gegenüber ‚dem Westen‘ bzw. der Demokratie als vermeintlich ausschließlich ‚westlich-abendländische‘ Errungenschaft im Kontext der Karikaturendebatten (vgl. u. a. Sinram 2013; Naab/Scherer 2009; Görlach 2009; K. Hafez 2002b). Auch die Berichterstattung über die Anschläge auf die Redaktion des französischen Satiremagazins *Charlie Hebdo* 2015 und die Tötung des französischen Lehrers Samuel Paty bilden hierzu keine Ausnahme. Auf Ereignisebene gehören sie in eine Reihe dschihadistisch motivierter Versuche, eine buchstabentreue, ahistorische Lesart des Korans und der Scharia gegenüber dem Menschenrecht auf freie Rede gewaltvoll

³⁸ „Millionen von Muslimen in aller Welt, die keine Zeile des Buches gelesen und den Namen noch nie gehört hatten, wollten das Todesurteil gegen den Autor vollstreckt sehen, je schneller, desto besser, um mit seinem Blut die beschmutzte Ehre des Propheten wieder reinzuwaschen.“ (Broder 2010)

³⁹ Dass es an einem gesellschaftlichen Bewusstsein für den Wert einer offenen, dabei jedoch inhaltlich differenzierten (vgl. Meyer 2006) Streitkultur mangelt, zeigen nicht zuletzt die Erfolge rechtspopulistischer Parteien, die dschihadistische Gewalttaten für ihre muslimfeindliche Agenda instrumentalisieren. So bekundete der AfD-Politiker Alexander Gauland nach dem Angriff auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* 2015: „Das Massaker von Paris zeigt auch, wie fragil und schutzbedürftig die Grundwerte unserer Gesellschaft sind. [...] Vor diesem Hintergrund erhalten die Forderungen von ‚pegida‘ [sic!] besondere Aktualität und Gewicht“ (Locke 2015). Die hier angesprochene Pegida-Bewegung, mittlerweile als offen rassistische und rechtsextreme Gruppe eingestuft, gelang es nur kurz nach dem Attentat auf das Satiremagazin, 25.000 Demonstrant*innen in Dresden zu mobilisieren, „die ihren Hass auf Muslime als Solidarität mit *Charlie Hebdo* und als Verteidigung der Pressefreiheit ausgeben konnten“ (Schuhler 2015: 30).

durchzusetzen.⁴⁰ Mit Blick auf die Berichterstattung lässt sich auch hier der Topos des Islams als gewaltbereiter und archaischer Religion wiederfinden. So titelte der *FOCUS* „Das hat nichts mit dem Islam zu tun – Doch! Warum Muslime ihre Religion jetzt erneuern müssen – und wie die Freiheit zu verteidigen ist“ (4/2015) und disqualifiziert damit auf pauschale Weise Differenzierungsversuche, die auf politische bzw. ideologische Motive dschihadistischer Ableger verweisen, statt den Islam als Ganzes zu beschuldigen. Bildlich unterstrichen wird dies durch die Abbildung eines Kalaschnikow-Maschinengewehrs im Profil. Dass eine derartige Verkürzung komplexer Ursachenzusammenhänge zwar journalistisch unzureichend, wirtschaftlich jedoch äußerst rentabel ist, zeigt die erhebliche Absatzsteigerung, die diese Ausgabe dem Magazin bescherte (vgl. Hein 2015).

Auffällig an der Karikaturen-Berichterstattung ist zudem, dass die Kritik am Inhalt der *Hebdo*-Zeichnungen allenfalls am Rande aufschien. Diese zeigen hakennasige Araber, von Kugeln durchlöcherter Korane und die Verspottung von Opfern eines Massakers. Nach dem Attentat zeigte die erste Ausgabe des Magazins eine Karikatur schwangerer Frauen in Abayas, die sich die Bäuche halten, mit dem Kommentar: „Boko-Haram-Sexsklavinnen in Aufruhr: ‚Fasst unser Kindergeld nicht an!‘“ Hier wird unter anderem auf das gängige Stereotyp von Musliminnen als „Gebärmaschinen“ (in der Neuen Rechten „Geburtdschihad“) rekurriert.⁴¹ Eine rassismuskritische Bewertung und Einordnung der Karikaturen fand in weiten Teilen der deutschen Medienlandschaft dabei nicht statt.

Bestandteil einer solchen (selbst-)kritischen Analyse wäre auch die Erwähnung von und konstruktive Auseinandersetzung mit Formen von institutionellem und alltäglichem Rassismus, wie er in verschiedenen Gesellschaftsbereichen auftritt und für eine Ungleichverteilung von Chancen zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen sorgt. Es ist eben dieser soziale und politische Kontext, in den hinein islambezogene Karikaturen publiziert und in dem deren Nachwirkungen problematisiert werden.

In ihrer ursprünglichen Idee schießt Satire nach oben, ihre erklärten Feinde sind die Mächtigen, die Obrigkeiten, die Elite im Staat und in machtvollen Institutionen der Gesellschaft. Aufgabe politischer Karikaturen ist es, „Absurditäten, Machtmissbrauch, Fehlentwicklungen, Spannungsfelder und Widersprüche im gesellschaftlichen und politischen Leben [zu] kommentieren“ (Knieper 2001: 266). Zwar war in den öffentlichen Debatten Tucholskys berühmtes Bonmot „Satire darf alles“ ein ständiges Schlagwort. Übersehen wurde dabei jedoch häufig, dass schon dieser einschränkte: Eine Satire, die „zur Zeichnung an einer Kriegsanleihe auffordert, ist keine“ (Tucholsky 1975: 42; s. a. Schuhler 2015: 28). Man könnte Tucholsky hier frei übersetzen: Eine Satire, die bestehende gesellschaftliche Schief lagen vertieft, statt sie offenzulegen, um sie perspektivisch zu überwinden, löst ihr demokratisches Potenzial nicht ein.

Eine rassismuskritische Bewertung und Einordnung der Karikaturen ist für ein friedvolles Miteinander und eine funktionierende demokratische Streitkultur essenziell. Auch bedarf es einer fundierteren medialen Auseinandersetzung mit dem Grundrecht der Meinungsfreiheit an sich. Dies wäre wichtig, um innerhalb der Zivilgesellschaft

⁴⁰ Das Magazin wurde zur Zielscheibe islamistischer Terroristen, die ihm die „Veröffentlichung islamfeindlicher Karikaturen“ (Bauknecht 2018) vorwarfen. Ihrem Attentat im Januar 2015 fielen zwölf Menschen zum Opfer sowie kurz darauf weitere fünf auf der Straße und in einem jüdischen Supermarkt in Paris. Paty zeigte Islam-Karikaturen in seinem Unterricht unter dem Stichwort der Meinungsfreiheit. Er wurde 2020 von einem islamistisch motivierten Attentäter auf offener Straße enthauptet.

⁴¹ Dagegen stehen allerdings die satirischen Darstellungen beispielsweise in Rushdies „Satanischen Versen“, die nicht als rassistische Darstellung zu kategorisieren sind.

Gegenpositionen aushalten und Kontroversen friedlich austragen zu können – auch wenn man sie inhaltlich nicht teilt.

4.7 Debatte über „Clankriminalität“: Reale Probleme und toxische Debatten

In welchem Zusammenhang steht die Debatte um „Clankriminalität“ mit Muslimfeindlichkeit? In genau dem Zusammenhang, der ohne seriöse Belege die Zugehörigkeit zum Islam als (Mit-)Ursache der Beteiligung an besonderen Formen koordinierter Kriminalität konstruiert.

Worum geht es? Gruppenbasierte Kriminalität bei Menschen unterschiedlichster sozialer, ethnischer oder religiöser Hintergründe ist alt. Für Gesellschaft und Rechtsstaat ist sie wegen der Potenzierung von Handlungsmöglichkeiten und krimineller Energie besonders gefährlich und muss deshalb mit allen rechtlich zulässigen Mitteln bekämpft werden. Das gilt auch für koordinierte kriminelle Aktivitäten von Angehörigen sogenannter arabischer, kurdischer, libanesischer etc. „Clans“, die seit den 2010er-Jahren ein hohes Maß an medialer Aufmerksamkeit erfahren haben (erstmalig Wagner 2011) und seitdem auch in den Fokus polizeilicher Ermittlungen gelangt sind. Typische Handlungsfelder sind z. B. Rauschgift- und Eigentumsdelikte, Wirtschafts- und Schleusungskriminalität (vgl. BKA 2021: 24–28) sowie Rohheitsdelikte und Delikte gegen die sexuelle Selbstbestimmung (vgl. Polizei NRW/LKA 2022: 14).

Rechtsstaatlich besonders problematisch sind dichte Loyalitätsstrukturen unter den Beteiligten, die wegen der Bereitschaft zur Gewaltanwendung eine hohe Durchschlagskraft erzeugen und staatliche Gegenmaßnahmen besonders erschweren.

Im Gegensatz zu älteren gruppenbasierten Formen Organisierter Kriminalität (z. B. italienische oder russische „Mafia“), die in aller Regel großen Wert auf unauffälliges Wirken legen, werden hier von vielen Beteiligten die Rechte anderer demonstrativ mit Füßen getreten, der Rechtsstaat und seine Vertreter*innen werden offen angegriffen, verhöhnt und bedroht (vgl. Polizei NRW/LKA 2022: 17–20). Damit wird offensiv die Machtfrage aufgeworfen und das staatliche Gewaltmonopol infrage gestellt. Deutliche Reaktionen des Rechtsstaats sind deshalb unerlässlich. Sie müssen allerdings rechtsstaatlichen Maßstäben genügen. Hier beginnen die Probleme.

Das erste grundlegende Problem mit intersektionalen (ethnischen und religiösen) Diskriminierungswirkungen im Alltag besteht in der pauschalen Verdächtigung bestimmter ethnischer Gruppen mit islamischer bzw. als islamisch wahrgenommener Religionszugehörigkeit (Großfamilien, „Clans“) ohne hinreichend belastbare Fakten. In der medialen Berichterstattung wird der sehr unpräzise Begriff der „Clankriminalität“ häufig auf ganze bzw. mehrere Großfamilien gleichen Nachnamens bezogen (z. B. in einem wissenschaftsorientierten Artikel über die Faszination des Goldes und einen spektakulären Diebstahl durch Mitglieder „des berüchtigten [XXX]-Clans“, Willmann 2022: 34), ohne Rücksicht darauf, ob tatsächlich persönliche Verbindungen bestehen, und ohne Hinweis darauf, dass nur ein insgesamt geringer Teil der Namensträger*innen tatsächlich kriminell aktiv ist. Dabei werden in der Tat kriminell hochaktive Gruppen von Mitgliedern dieser Familien ohne Beleg als repräsentativ für die gesamte Großfamilie dargestellt. Diskriminierende Verzerrungen ergeben sich zudem, wenn in Polizeistatistiken alle von bestimmten Nachnamensträger*innen begangenen Delikte ungeachtet ihrer Qualität (z. B. einfache Straßverkehrsdelikte) aufgeführt werden, was überhöhte

Bedrohungsszenarien auslöst (vgl. Jaraba 2021: 9–10; Polizei NRW/LKA 2022: 9⁴²).

Von besonderer Bedeutung sind öffentliche Darstellungen der Sachlage durch Institutionen des Rechtsstaats. Positiv zu bewerten ist die Suche nach begrifflicher Präzision, wenn auf einfache, aber verfälschende Schlagworte („Clankriminalität“) verzichtet wird, z. B. die Bezeichnung „kriminelle Mitglieder innerhalb von [XXX] Großfamilien“ (Polizei NRW/LKA 2022: 6). Exemplarisch für das Gegenteil solcher Sorgfalt stehen die bewussten Pauschalisierungen in einer für den Essener/Mülheimer Polizeidienst bestimmten, auch polizeiintern umstrittenen Broschüre. Dort wird eine angeblich „notwendige Kollektivbetrachtung“ angestellt, weil grundlegende relevante Denkmuster auch bei nicht-kriminellen Familienmitgliedern verankert seien und auch diese zu kriminellen Aktivitäten anderer schwiegen (Dienstbühl 2019: 4). Unabhängig von den zweifelhaften faktischen Grundlagen dieser Behauptungen (vgl. Jaraba 2021: 6–8) tritt hier eine Form der geistigen Sippenhaft jenseits aller rechtsstaatlicher Prinzipien zutage. Ein letztlich selbst rechtsstaatsgefährdendes Bedrohungsszenario wird in der Zusammenfassung mit der pauschalen Aussage aufgebaut, es sei ein zentrales Verständnis „der Clans [...], dass sie sich stets im Krieg befinden“, was über ihren „Eroberungswillen“ (Dienstbühl 2019: 18) dokumentiert werde.

Das zweite grundlegende Problem besteht in der nicht seriös belegten Behauptung, die Religion der beteiligten Straftäter*innen – hier der Islam – sei eine wichtige oder sogar die wichtigste Ursache für ihre Taten.

Wenn dem Christentum zugehörige Mafiabosse sich darum streiten, wer bei der Fronleichnamprozession den Baldachin über der Marienstatue tragen darf, um später die nächsten Verbrechen zu planen, werden ihre kriminellen Aktivitäten

gemeinhin nicht dem christlichen Glauben zugeschrieben. Das muss aber dann auch für die Taten eines muslimischen Schwerkriminellen gelten, wenn er sich zur Pilgerfahrt nach Mekka begibt oder in einer Moschee betet. Muslimfeindlich wirken also auch Fehlzuschreibungen existierender Probleme, deren Hauptursachen in sozio-ökonomischen (z. B. Exklusionserfahrungen) oder kulturellen Faktoren liegen, zur Religionszugehörigkeit (vgl. Rohe/Jaraba 2015; Jaraba 2021; Elliesie/Rigoni 2022). Als muslimfeindlich ist zudem eine Sensationsberichterstattung zu bewerten, die tatsächlich existierende Probleme wie Tötungsdelikte mit sogenannter „Clankriminalität“ in Verbindung bringt und mögliche sozio-ökonomische Hintergründe ohne inneren Zusammenhang mit islambezogenen Themen vermischt, wie Schulessen-Protest gegen Schweinefleisch oder Kopftuchdebatten (Dinger 2022: 13–16).

Besonders gefährlich werden solche Zuschreibungen, wenn sie sich an Repräsentant*innen staatlicher Institutionen richten, die auf dieser Grundlage in Gefahr geraten, Fehlentscheidungen zu treffen. Eine weitere Gefahr entsteht durch angebliche Expertisen von Personen, die nicht über das erforderliche islamwissenschaftliche Expert*innenwissen verfügen. Exemplarisch hierfür stehen Zuschreibungen von kriminellen Aktivitäten von Großfamilienmitgliedern zum Islam, extreme Pauschalisierungen der ‚Lebenswelten‘ und inhaltlich nicht mehr nachvollziehbare Aussagen zur Religion des Islam in der bereits erwähnten Broschüre für den Essener/Mülheimer Polizeidienst (vgl. Dienstbühl 2019: 5–8).

Was ist die Lösung? Ein rechtsstaatskonformer, problemorientierter Ansatz bei der Kriminalitätsbekämpfung und -prävention (vgl. Rohe 2019: 59–71; Elliesie/Rigoni 2022: 25–32; Ministerium der Justiz NRW 2022). Bestehende Probleme müssen offen angesprochen und effizient angegangen werden. Nur eine faktenorientierte Problem-

42 Dort finden sich kritische Erwägungen zur Erfassungsmethodik, ohne dass daraus Konsequenzen gezogen wurden.

analyse und Ursachenforschung aber kann Kriminalität wirksam bekämpfen, ohne Kollateralschäden zu verursachen. Pauschalisierungen und Fehlzuschreibungen diskriminieren Menschen – z. B. dann, wenn eine zugesagte Ausbildungsstelle nur wegen eines „verdächtigen“ Nachnamens doch nicht mehr offensteht, oder wenn ein junger Mensch resignierend zu dem Schluss kommt, nur mit einer Nachnamensänderung eine Chance auf dem Ausbildungsmarkt zu erhalten. Der Rechtsstaat muss alle schützen: Die Opfer der als „Clan-kriminalität“ bezeichneten Taten ebenso wie die Opfer einer diskriminierenden Handhabung dieses Begriffs.

4.8 Debatte über die „Kölner Silvesternacht“: Ein affektiv aufgeladener Knotenpunkt und die Abwehrfiguration des sexuell übergriffigen ‚Anderen‘

2015 setzte insbesondere aufgrund der Kriege in Syrien, Afghanistan und dem Irak eine starke Flucht- und Migrationsbewegung nach Europa ein. Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge hält etwa 890.000 Erstregistrierungen in Deutschland für das Jahr fest. In dieser Zeit lässt sich deutlich ein zivilgesellschaftliches Engagement für die zugezogenen Menschen feststellen. Unterstützt wurde dieser Einsatz von öffentlichen Debatten, in denen Journalist*innen und Politiker*innen dieses zivilgesellschaftliche Engagement stärkten. Geflüchtete wurden zwischen Juni und September 2015 beispielsweise im öffentlich-rechtlichen Fernsehen vielfach positiv dargestellt (vgl. Maurer et al. 2021).

Mit der Entscheidung der Bundesregierung, die festsitzenden flüchtenden Menschen aufzunehmen, wurde ab September 2015 allerdings die

mediale Berichterstattung deutlich negativer (vgl. ebd.). Medien und Politiker*innen über alle Fraktionsgrenzen hinweg waren alarmiert und sahen den sozialen Frieden bedroht. Eine anhaltende Krisenberichterstattung manifestierte den Eindruck einer potenziell unkontrollierbaren Dynamik (vgl. Klemm 2017; Kreft/Uske 2016; Weber 2016). Bereits in dieser Phase wurde vermehrt zwischen einer vorgeblich progressiven deutschen Gesellschaft mit liberaler, emanzipierter Werteordnung und den als grundlegend fremd- und andersartig beschriebenen flüchtenden Menschen unterschieden. Veranschaulichen lässt sich das an den Aussagen von Thomas Strobl, einem der stellvertretenden Fraktionsvorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und Vorsitzender der CDU in Baden-Württemberg, in der Plenardebatte vom 1. Oktober 2015:

„Wir müssen gleich zu Beginn formulieren und konsequent durchsetzen, was unsere Gesellschaftsordnung ausmacht: Das Grundgesetz steht über der Religion. Frauen und Männer sind gleichberechtigt. Jeder kann leben und lieben, wie er will, glauben, was er will, oder auch nicht glauben und seine Meinung frei äußern, solange er die Gesetze respektiert. Diese Gesetze macht bei uns in Deutschland nicht der Prophet, die macht bei uns in Deutschland das Parlament, meine Damen und Herren.“⁴³

Die Debatte über asylpolitische Maßnahmen wird mit den Themen Geschlecht, Sexualität und Islam verknüpft und in einer „moralisch aufgeladenen Wir-Sie-Unterscheidung“ (Hark/Villa 2017: 36) präsentiert. Ob bei den seit der Jahrtausendwende nicht abreißen lassen ‚Kopftuchdebatten‘, der unterstellten sexuellen Unterdrückung von Musliminnen, dem ‚orientalischen Patriarchat‘, dem ‚Ehrdiskurs‘ oder der zugeschriebenen Aggressivität junger muslimischer Männer gegenüber Homosexualität: Wiederkehrend wird in Einwanderungs- und Integrationsdebatten die Vorstellung produ-

43 Bundestags-Plenarprotokoll 18/127: 12278; zitiert nach Klemm 2017: 38.

ziert, dass Sexismus inhärenter Bestandteil muslimisch oder arabisch geprägter Gemeinschaften sei, und dies als Beleg ihrer Nicht-Integrierbarkeit herangezogen.

Auch während des langen „Sommers der Migration“ wurden die migrationspolitischen Abwehrdiskurse von einer öffentlich anprangernden Darstellungsweise der flüchtenden Personen dominiert (vgl. Karadeniz/Sabel 2021a). Sie richtete sich bereits früh gegen die überwiegend jungen, männlichen Geflüchteten und ihre als rückständig und gefährlich beschriebene Sexualität (vgl. Dietze 2017: 18, 281). Augstein fasste Anfang November 2015 im *SPIEGEL* die damals noch fast ausschließlich fiktiven sexualpolitisch motivierten Ressentiments, die bis weit ins liberale Spektrum hineinreichten, unter dem Titel „Männer, Monster und Muslime“ zusammen:

„Das sexuelle Gerücht über den Ausländer schwappt gerade über. Das Erschreckende: Es wird von allen Seiten genährt. [...] Jung, aggressiv, mittelalterliches Frauenbild, Machos, behandeln Frauen wie Freiwild. Die Flüchtlinge haben noch nicht mal ihre Sachen ausgepackt, aber wir wissen schon alles über sie.“
(Augstein 2015)

Bedroht schien vor allem das einheimische Mädchen (vgl. Dietze 2017: 282; Hark/Villa 2017: 42). Eindrücklich wurde dies im Herbst 2015 von den Vorsitzenden des Philologenverbands Sachsen-Anhalt im Leitartikel ihrer Verbandszeitschrift zum Ausdruck gebracht:

„Viele der Männer kommen ohne ihre Familie oder Frauen und sicher nicht immer mit den ehrlichsten Absichten. [...] Auch als verantwortungsbewusste Pädagogen stellen wir uns die Frage: Wie können wir unsere jungen Mädchen im Alter ab 12 Jahren so aufklären, dass sie sich nicht auf ein oberflächliches sexuelles Abenteuer mit sicher oft attraktiven muslimischen Männern einlassen?“ (Zit. in Deutschlandfunk 2015)

Mit der wiederkehrenden Anrufung der Figur des sexuell gefährlichen jungen muslimischen Mannes wurde im Verlauf der sogenannten „Flüchtlingskrise“, also in einer Phase der Infragestellung der gesellschaftlichen Ordnung, bereits früh eine symbolische Grenze zu genau einem solchen ‚Anderen‘ manifestiert (vgl. Karadeniz/Sabel 2021b).

Ende 2015 war die gesellschaftliche Stimmung bereits massiv aufgeheizt. Viel diskutiert wurde die Frage, wann sie vollends kippt. Dann kam die Kölner Silvesternacht. „Die Nacht, die alles verändert“ (vgl. Aust et al. 2016). So titelte die *WELT AM SONNTAG* wenige Tage nach der Silvesternacht. Die diskursive Wucht, die das „Ereignis Köln“ hatte, war immens. Allein in der deutschen Tagespresse wurden innerhalb eines Jahres über 33.000 Artikel dazu veröffentlicht (vgl. Goeßmann 2019: 11). Hark und Villa sprechen von einem in besonderer Weise affektiv aufgeladenen, moralischen Knotenpunkt, der beträchtliche Gefühle mobilisieren und damit auch eine realitätsprägende Kraft haben konnte (vgl. Hark/Villa 2017: 54).

Die einer intensivierten Panik gleichende Konstellation verknappte schnell den Erzählstoff und glich ihn zugleich vertrauten Erzählmustern an (vgl. Becker 2022: 206). Der Umstand, dass die Taten dem Anschein nach von geflüchteten Personen (mit-)verübt wurden, führte rasch zu einer grundsätzlichen Infragestellung der sogenannten „Flüchtlingspolitik“ und der daraufhin verstärkt als naiv gekennzeichneten Willkommenskultur (vgl. Hark/Villa 2017: 45; Messerschmidt 2016a: 159). Bereits am 7. Januar regten verschiedene Politiker*innen Gesetzesverschärfungen hinsichtlich des Asylrechts und der Abschiebep Praxis an (vgl. ZEIT ONLINE 2016). In der eigens einberufenen Plenardebatte vom 13. Januar 2016 bekräftigte etwa Staatssekretär Ole Schröder: „Die Silvesternacht macht deutlich, wie schwer es ist, gerade junge, alleinstehende Männer mit arabischer Herkunft hier in unserem Land zu integrieren. Die Silvesternacht macht auch deutlich, dass jede Integrationskraft einer Gesellschaft endlich

ist.“⁴⁴ In derselben Debatte konstatierte auch der ehemalige Vorsitzende des Innenausschusses des Deutschen Bundestags Wolfgang Bosbach: „Wir stehen nicht nur vor einer Herausforderung, wir stehen vor einer Überforderung unseres Landes. Deswegen brauchen wir eine politische Kurskorrektur.“⁴⁵

Vielfach werden die Ereignisse der Kölner Silvesternacht retrospektiv als „Wendepunkt in der Flüchtlingspolitik“ (de Maizière 2016) bezeichnet. Die Bemühungen um eine Abschottung hatten jedoch viel früher, bereits im Herbst 2015, begonnen. Schon damals reagierte die Politik gesetzgeberisch auf die steigende Zahl flüchtender Menschen und verabschiedete im Oktober 2015 im Bundestag das sogenannte Asylpaket I, mit wesentlichen Änderungen im Asylrecht und einer Reihe an restriktiven Maßnahmen (vgl. Pro Asyl 2015). Bereits im Februar 2016 folgte das Asylpaket II. Es beinhaltete die Aussetzung des Familiennachzugs, eine Beschleunigung des Asylverfahrens, die Einstufung weiterer Länder (Marokko, Algerien, Tunesien) als sichere Herkunftsstaaten und auch die erleichterte Ausweisung krimineller Ausländer*innen.⁴⁶ Im März 2016 trat zudem das sogenannte Flüchtlingsabkommen zwischen der EU und der Türkei in Kraft, das die Weiterreise von flüchtenden Menschen in die EU verhindern sollte. Die Verhandlungen dazu wurden Monate zuvor aufgenommen, kamen nun aber zu schnellen Ergebnissen (vgl. Becker 2022: 209). Im Sommer 2016 folgte zudem ein Integrationsgesetz, das die Hürden für eine dauerhafte Aufenthaltserlaubnis erhöhte (vgl. Maurer et al.: 7). Im Juli 2016 schließlich wurde auch eine grundlegende Reform des Sexualstrafrechts beschlossen. Sie wurde zwar schon über Jahre von verschiedenen Seiten angemahnt, kam aber erst durch die Ereignisse der Silvesternacht zur Umsetzung. Zentrale

Voraussetzung für die Strafbarkeit sexueller Handlungen wurde nun das fehlende Einverständnis (vgl. Hark/Villa 2017: 44).

Auffällig ist, dass in den öffentlichen Debatten um die Geschehnisse der Silvesternacht die vermeintliche Herkunft der Täter wichtiger wurde als das, was den Opfern widerfuhr. Auch soziale Kontexte der Männer, die hier zu Tätern geworden waren, wie „illegalisierte Einwanderung, soziale Marginalisierung bereits im Herkunftsland, Lebensbedingungen auf der Straße, Kriminalität als Einkommensperspektive, Männlichkeitsphantasien, die Selbstwert vermitteln sollen, Dynamiken in Männerbünden etc.“ (Messerschmidt 2016a: 159–160), flossen kaum in Betrachtungen ein. Vielmehr wurde die Bedrohung zielgenau in die „Körper der nordafrikanischen, arabischen, muslimischen Anderen“ (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 133) eingeschrieben und eine Grenze zwischen bedrohten und bedrohenden Körpern gezogen. Diese Polarisierung ermöglichte den Anschein der Notwendigkeit einer Abschottung, trotz der 3.770 Toten, die allein 2015 im Mittelmeer umkamen (vgl. International Organization of Migration 2016).

Mit Distanz betrachtet stellt „Köln“ nicht den verkündeten politischen „Wendepunkt in der Flüchtlingspolitik“ dar. Die Maßnahmen können durchaus auch in einer langen Reihe restriktiver Änderungen in der Asylgesetzgebung seit Anfang der 1990er-Jahre gesehen werden, die die Beantragung von Asyl in der Bundesrepublik erschwert haben (vgl. Hark/Villa 2017: 138). Viele Reaktionen verdeutlichen zudem, dass die Ereignisse politisch instrumentalisiert wurden (vgl. Messerschmidt 2016a: 165).

⁴⁴ Bundestags-Plenarprotokoll 18/148: 14573; zitiert nach Klemm 2017: 42.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. Bundesregierung (2016): Kürzere Verfahren, weniger Familiennachzug. Asylpaket II in Kraft. 17. März. Online abrufbar: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/kuerzere-verfahren-weniger-familiennachzug-370360> [20.08.22].

4.9 Die „Kontaktschuld“-Frage

In den vergangenen Jahren häuften sich Fälle, in denen Muslim*innen in der Öffentlichkeit eine bedenkliche Nähe zu islamistischen Gruppen oder eine entsprechende Gesinnung vorgeworfen worden ist. Den betreffenden Personen wird dabei zumeist unterstellt, dass sie *Kontakte* zu extremistischen Kreisen hätten oder ihnen eine kritische Distanz zu demokratiefeindlichen Positionen fehle. Dabei ist es oft irrelevant, welche Positionen die Person selbst vertritt – es reicht schon aus, zusammen mit bestimmten Personen dieser Gruppierungen öffentlich (z. B. auf einer Konferenz) gesehen zu werden. Die tatsächliche Qualität des Kontakts – ob es sich hierbei etwa um ein gezieltes oder zufälliges Zusammentreffen handelt, um eine flüchtige Begegnung oder eine dauerhafte und intensive Kooperation – wird zumeist nicht erörtert (vgl. zur damit verbundenen rechtsstaatlichen Problematik Rohe, Fußnote 35).

Die Beweisführung der „(Vor-)Verurteilung“ oder „Sippenhaftkonstruktionen“ (Eißler 2018: 371) sind häufig fraglich und gleichen gelegentlich einer öffentlichen Hetzjagd, an deren Ende Karrieren oder auch Existenzen zu Bruch gehen können. Dieser Vorgang wird als *Kontaktschuld* bezeichnet – ein „Pseudoargument“, welches „unliebsame oder verdächtig(t)e Personen durch Verknüpfung mit Personen, die in schlechtem Ruf (z. B. Verfassungsschutzbeobachtung) stehen, [...] diskreditier[t] oder aus[grenzt]. Wer Kontakt (direkt, indirekt, auf Veranstaltungen, in Gesprächen) zu vermeintlichen Verfassungsfeinden hat, ist demnach selbst einer oder zumindest ein Sympathisant“ (ebd.: 371). Die Kontaktschuldannahme war als behördliches Instrument etwa während des Kalten Kriegs, z. B. in den USA zur Zeit der Verfolgung tatsächlicher und angeblicher Kommunist*innen unter Senator Joseph McCarthy, wirksam – und auch gerichtlich legitimiert (vgl. Perels 1998). Das sogenannte

„Programm zur Überprüfung der politischen Zuverlässigkeit“ ersetzte damals das rechtsstaatliche Prinzip der Unschuldsvermutung.

Eine solche Dimension besitzt die hiesige Problematik der gegenüber Muslim*innen vorgebrachten Kontaktschuld nicht. Die Kontaktschuld-Vorwürfe kommen häufig von sogenannten ‚Islamexpert*innen‘ (vgl. Kapitel 2.6; 7.1.5), die versuchen, muslimische Personen des öffentlichen Lebens zu inspizieren und eine ihnen unterstellte problematische Gesinnung aufzudecken (vgl. Schiffauer 2020). Dabei treffen sie Pauschalurteile und erzeugen über mediale Skandalisierung besondere Aufmerksamkeit. Nicht wenige von ihnen haben dabei kaum fundierte fachliche Expertise (vgl. Schneiders 2015). Verfassungsschutzämter und andere Stellen nutzen sie dennoch als wissenschaftliche Quellen. Dass Sicherheitsbehörden zum Schutz der freiheitlichen demokratischen Grundordnung potenziellen Gefahren nachgehen, ist ihr verfassungsgemäßer Auftrag, der auch aus der historischen Erfahrung des Niedergangs der Weimarer Republik abgeleitet ist. Jedoch erscheint es in jüngerer Vergangenheit so, als würde sich eine regelrechte Misstrauens- und Verdachtskultur gegenüber Muslim*innen (insbesondere jenen in exponierteren Positionen) etablieren. So kann der Kontakt zu einem Menschen, der Besuch einer Moschee, die Teilnahme an einer Veranstaltung oder der „Like“ auf einem Social-Media-Beitrag bereits ausreichen, um dem Vorwurf ausgesetzt zu werden, Teil islamistischer Netzwerkstrukturen zu sein. Erst seit kurzer Zeit finden sich vereinzelte kritische journalistische Gegenstimmen, die das Problem der „selbst ernannten Muslimjäger“ (Gezer 2017) aufgreifen.

Die *SPIEGEL*-Journalistin Gezer zeichnet nach, wie 2016 ein falscher Extremismus-Vorwurf gegen mehrere Mitarbeitende einer hessischen Beratungsstelle von seriösen Medien aufgegriffen

wurde.⁴⁷ Die Anschuldigungen wurden von der Biologin Sigrid Herrmann-Marschall vorgebracht, die seit mehreren Jahren einen Blog mit dem Namen *Vorwärts und nicht vergessen* betreibt. Ihre Vorwürfe führten zur vorläufigen Suspendierung der betroffenen Mitarbeitenden und einer Wiederholung bereits erfolgter Sicherheitsprüfungen. Herrmann-Marschalls Vorwürfe erwiesen sich im Nachgang als nicht haltbar. Die Einrichtung und ihre Arbeit erlitten einen immensen Vertrauensverlust und Imageschaden – nicht zuletzt, weil eine Richtigstellung der Vorwürfe öffentlich kaum beachtet wurde.

Herrmann-Marschall selbst bezeichnet sich auf ihrem Blog als „Islamismusexpertin“, trotz fehlender fachlicher Expertise oder relevanter Sprachkenntnisse. Herrmann-Marschall durchforscht unter anderem Social-Media-Profile von Muslim*innen mit dem Ziel, Muslim*innen Verbindungen zur Muslimbruderschaft, antisemitische Einstellungen und Unterwanderungsstrategien nachzuweisen. Ihre Nachforschungen haben dabei Mutmaßungscharakter und sind häufig bruchstückhaft und kontextlos: Person X „[...] kommt von einer Einrichtung, die der Muslimbruderschaft nahe steht“ (Blogeintrag 26.11.2019). Oder: „In der Moschee [...] waren [...] problematische Akteure aus dem Netzwerk der Muslimbruderschaft zu Gast“ (Blogeintrag 29.11.2020). Herrmann-Marschall ordnet ihre Beobachtungen realen Einzelpersonen und Einrichtungen zu und veröffentlicht diese regelmäßig. Das Format findet Anerkennung, wenn z. B. diese Vorwürfe in rechtskonservativen und islamfeindlichen Blogs wie *Die Achse des Guten* von Henryk M. Broder perpetuiert werden. Zudem erschienen sie in der vom Unternehmer Rafael Korenzecher herausgegebenen *Jüdischen Rundschau*, für die sie regelmäßig Beiträge

verfasst.⁴⁸ Dort wird auf die vermeintlichen „Aufdeckungen“ rekuriert oder es werden auf kuriose Weise diverse Muslim*innen des öffentlichen Lebens füreinander haftbar gemacht – dafür genügt es, mit einer verdächtigten Person auf einem Podium zu sitzen oder mit den ‚falschen‘ Personen in den sozialen Medien vernetzt zu sein. Besorgniserregend ist, dass auch Teile der seriösen Medienlandschaft derartige Nachforschungen aufgreifen und sie damit als zuverlässige Quelle aufwerten. Die *Deutsche Welle* würdigte Herrmann-Marschall gar als „Islamismusberaterin“ (von Hein 2017), was in der *WELT* regelmäßig aufgegriffen wird (vgl. Leubecher 2021). Der konservative „Berliner Kreis“ der CDU lud sie zusammen mit dem ehemaligen Verfassungsschutzchef Hans-Georg Maaßen ein (vgl. Richter 12.05.2019). Auch im nordrhein-westfälischen Landtag war sie bereits als Sachverständige für die AfD eingeladen.⁴⁹

Eine weitere Recherche über unhaltbare Extremismusvorwürfe gegen Muslim*innen unternahm die Journalistin Ley. Sie beschreibt das Phänomen „Kontaktschuld“ als Dilemma: Einerseits gebe es die berechtigte Sorge vor Islamismus und andererseits die Gefahr, Muslim*innen vorschnell zu Extremist*innen zu erklären (vgl. Ley 2021). Auffällig ist, dass solche Kontaktschuldvorwürfe insbesondere gegen Muslim*innen gerichtet werden, die einen sozialen Aufstieg vollzogen bzw. eine exponierte gesellschaftliche Stellung erreicht haben. In ihrem Gespräch mit dem Ethnologen Schiffauer, der die Verdachtskultur gegenüber Muslim*innen seit längerem wissenschaftlich beobachtet, wird deutlich, dass gerade diejenigen angegriffen werden, die „all das verkörpern, was die Mehrheitsgesellschaft so oft von Migranten fordert [...], die hervorragend gebildet sind, sich

⁴⁷ So titelte z. B. *FOCUS online* am 17. März 2017 „Waren Salafismus-Berater selbst Extremisten?“ und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* schrieb schon am 27. Februar: „Salafismus-Experten unter Verdacht“.

⁴⁸ Nicht zu verwechseln mit der *Jüdischen Allgemeinen*, die vom Zentralrat der Juden herausgegeben wird. Bei der *Jüdischen Rundschau* handelt es sich um eine private Zeitung.

⁴⁹ Vgl. Ausschussprotokoll APr 17/509 des Landtags Nordrhein-Westfalen vom 17. Januar 2019. Online abrufbar: <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMA17-509.pdf> [14.02.2023].

politisch engagieren, einen kritischen Blick auf die eigene Community werfen“ (ebd.).

Ein solches Beispiel stellt der Fall einer Kölner Rechtsanwältin und Verbandsvertreterin dar, mit dem sich der Journalist Goldmann näher auseinandersetzte. Auch bei dieser Personalie handelte es sich um eine engagierte Muslimin, die als „Musterbeispiel einer ehrenamtlich engagierten Demokratin“ gelten könne (Goldmann 2020). Als sie 2020 zur Beraterin im Auswärtigen Amt berufen wurde, begann der Aufschrei zunächst in den sozialen Medien und verbreitete sich schnell. Sie habe in der Vergangenheit antisemitische Proteste verharmlost und vertrete einen Verband, der auch Extremist*innen in den eigenen Reihen dulde, so der Tenor (vgl. u. a. Monath 2020). So twitterte z. B. Volker Beck (Grüne), er verstehe nicht, warum das Amt „eine Vertreterin dieses problematischen Verbandes“ berufen habe (26.07.2020). Die Linken-Abgeordnete Sevim Dağdelen erklärte, der damalige Außenminister Heiko Maas mache sich im Kampf gegen Antisemitismus mit dieser Berufung unglaublich (vgl. Monath 2020). Die damalige AfD-Vizevorsitzende Beatrix von Storch twitterte, die Berufung sei „der regierungsamtliche Kotau vor dem Islam“ (24.07.2020). Im rechtskonservativen Blog *Tichys Einblick* wurde die Frage aufgeworfen: „Warum holt Heiko Maas Graue Wölfe in das Auswärtige Amt?“ (22.07.2020). Und auch die *EMMA* polemisierte: „Auch MigrantInnen sind entsetzt, es hagelte parteiübergreifende Kritik. Wie konnte die Islamistin überhaupt nominiert werden?“ (2020). Die anschließende öffentliche Debatte ließ sachliche und differenzierte Auseinandersetzungen mit den Vorwürfen vermissen. Vielmehr entstand eine sich selbst bestätigende Erzählung und mediale Dynamik, aus der ein immenser öffentlicher Druck hervorging. So berichteten unter anderem *Tagesspiegel*, *DIE WELT* und *Deutschlandfunk* über die Vorwürfe gegen die Muslimin (vgl. Monath 2020; *DIE WELT* 2020; Engelbrecht 2020). Wie wirkungsvoll diese Art der unbelegten Vorwürfe ist, zeigt sich daran, dass das Auswärtige Amt innerhalb von wenigen

Tagen die Zusammenarbeit mit ihr zunächst vorerst ruhen ließ und letztlich insgesamt beendete.

Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht ist die Rolle großer Medienhäuser zu hinterfragen, wenn sie häufig und wiederholt über ungeprüfte Kontaktschuldvorwürfe berichten. Durch die Übernahme unbelegter Vorwürfe von Einzelpersonen, die zunächst etwa in privaten Blogs oder Lokalzeitungen schreiben, tragen sie mit ihrer Agenda-Setting-Funktion maßgeblich zu Skandalisierungen bei. So reicht es etwa aus, wenn große Medien – wie z. B. *Tagesspiegel* und *DIE WELT* es häufig tun – entsprechend berichten und sich andere Redaktionen bei ihrer Themenwahl daran orientieren („Intermedia-Agenda-Setting“).

Die skizzierten Fälle stehen exemplarisch für eine Reihe von Vorwürfen, die es in die öffentliche Debatte schafften. Jedoch gibt es auch Fälle mit ähnlichen Konsequenzen, die kaum öffentlich wahrgenommen wurden. Der *SPIEGEL*-Journalist Winter (2020) berichtete anonymisiert über den Fall eines muslimischen Wissenschaftlers in Sachsen. Aufgrund eines Artikels in der Lokalzeitung von 2007 geriet dieser ins Visier des Verfassungsschutzes. In dem Artikel wurde seine gelegentliche Tätigkeit als Vorbeter eines muslimischen Studentenvereins erwähnt. Der Verein, der mit Mitteln der Universität gefördert wurde, stand wiederum seit 1997 mit vager Begründung „um drei Ecken“ unter Beobachtung des Verfassungsschutzes:

„Der Verein habe sich in einer Studentenzeitung als Zweig der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland vorgestellt. Diese gehöre der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland an. Und die wiederum sei auch wegen ihrer Nähe zur Muslimbruderschaft ‚Beobachtungsobjekt des Verfassungsschutzes.‘“ (Ebd.)

Obwohl dem Wissenschaftler keinerlei extremistische Tendenzen nachgewiesen werden konnten, genügte seine Tätigkeit im Studentenverein, um

eine „ideologische Nähe“ zu konstruieren. In der Folge wurde der Wissenschaftler aus seinen Anstellungen (mehrmals) entlassen und ihm wurde seitens der Universität ein Hausverbot erteilt. Der Verfassungsschutz räumt inzwischen ein, dass das Vorgehen gegen ihn teilweise rechtswidrig gewesen sei (vgl. ebd.).

Unbelegte Annahmen und Verunglimpfungen, die sich u. a. aus einer fehlenden Quellenkritik speisen, erfahren medial sowie von Behördenseite ein beunruhigendes Maß an Berücksichtigung und Akzeptanz. Mögliche Folgen für zu Unrecht Beschuldigte geraten dabei aus dem Blick. In das gesamtgesellschaftliche Klima gegenüber Mus-

lim*innen hält eine Verdächtigungsbereitschaft Einzug, die das Zusammenleben unter Spannung setzt und die in ihrer Struktur als muslimfeindlich einzustufen ist. Ein gesellschaftlicher, in Teilen rassistisch genährter Angstzustand scheint als Legitimationsgrundlage für die Notwendigkeit grundlegender Skepsis gegenüber Muslim*innen und der Aushöhlung ihrer Grundrechte zu dienen. Die Journalistin Gezer (2017) wirft entsprechend pointiert die Frage auf: „Wie viel Muslim darf es sein? Wie viel verträgt dieses nervöse Land gerade?“ Sie geht selbst darauf ein und schiebt nach: „Die Antwort in diesen Tagen hieß: Nichts, nicht mal ihre Vorzeigemuslime von gestern.“ (Ebd.)

5 Erfahrungen mit Antimuslimischem Rassismus aus der Betroffenenperspektive

5.1 Die Relevanz der Betroffenenperspektive

In der Auseinandersetzung mit *Antimuslimischem Rassismus* (AMR) ist festzustellen, dass in der Forschung und fachöffentlichen Auseinandersetzung bisher weitestgehend die Verbreitung antimuslimischer Einstellungen und deren Manifestation in Form antimuslimisch motivierter Straftaten im Mittelpunkt standen. Dagegen liegen noch wenige fundierte Kenntnisse darüber vor, wie Betroffene in Deutschland antimuslimische Ressentiments und Muslimfeindlichkeit erleben und welche Auswirkungen diese auf ihre Lebensrealitäten haben.

Gesellschaftliche Ausschlusserfahrungen⁵⁰ können vielfältige Auswirkungen für Betroffene haben. Das Vertrauen in die Mehrheitsgesellschaft und in öffentliche Institutionen, das gesellschaftliche Zugehörigkeitsgefühl und das eigene Sicherheitsempfinden können davon ebenso betroffen sein wie das Selbstwertgefühl. Auch ist belegt, dass Abwertungs- und Diskriminierungserfahrungen die psychische und auch die physische Gesundheit nachhaltig beeinträchtigen und zu Rückzugerscheinungen führen können (vgl. Paradies et al. 2015; Sequeira 2015; Yeboah 2017; Scherr/Breit 2020: 59; Madubuko 2021: 81–96). Daneben existieren unter Betroffenen aber auch vielfältige Strategien der Bewältigung und des Umgangs mit gesellschaftlichen Ausgrenzungsmechanismen.

Diskriminierung und Rassismus sind Phänomene, die in den letzten Jahren verstärkt in das Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaft gedrungen und dadurch auch vermehrt Gegenstand öffentlicher Debatten geworden sind. Nicht nur die gewaltförmigen bis hin zu lebensbedrohlichen Konsequenzen von Rassismus erzeugen mittlerweile einen stärkeren gesellschaftlichen Widerhall. Auch alltagsrassistische Handlungen, Mikroaggressionen⁵¹ und strukturelle Diskriminierungsmechanismen werden von einer zunehmend sensibilisierten Öffentlichkeit häufiger kritisch wahrgenommen und problematisiert. Diese Entwicklungen sind maßgeblich auf das langjährige Engagement betroffener Menschen zurückzuführen, die sich für gerechtere Verhältnisse eingesetzt und damit gesellschaftliche Sensibilisierungsprozesse angestoßen haben.

Unter Betroffenen gibt es nicht nur in Bezug auf unmittelbare Diskriminierungserfahrungen wertvolle Kenntnisse; auch hinsichtlich gesellschaftlicher Ausgrenzungsmechanismen liegen nicht selten eine Sensibilität und auch ein tiefgehendes Verständnis vor, die weit über ein mehrheitsgesellschaftliches (Problem-)Bewusstsein hinausgehen. Der verstärkte Einbezug der Betroffenenperspektive in die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Diskriminierungsverhältnissen wird daher von verschiedenen Seiten (Selbstorganisationen, Interessenverbänden, zivilgesellschaftlichen Organisationen, kritischer Migrations- und Rassismus-

⁵⁰ Gesellschaftliche Ausschluss- und Ausgrenzungsmechanismen bezeichnen strukturelle Formen der Benachteiligung, die zu Ungleichheit beitragen bzw. diese verfestigen.

⁵¹ Der afroamerikanische Psychiater Pierce prägte Anfang der 1970er-Jahre den Begriff „Mikroaggressionen“. Er bezeichnete damit die regelmäßigen übergriffigen Äußerungen in der alltäglichen Kommunikation von *weißen* gegenüber Schwarzen Menschen, die als Angriffe auf die Würde verstanden werden können. Der Psychologe Sue erweiterte das Verständnis und beschrieb drei Kategorien von Mikroaggressionen: Mikroangriffe als offensichtliche Übergriffe, Mikrobeleidigungen als klar erkennbare Unhöflichkeiten und Mikroentwürdigungen als Mitteilungen, die abweisend und ausschließend sind (vgl. 2010).

forschung u. a.) bereits länger gefordert (vgl. exemplarisch Baumann/Egenberger/Supik 2018: 108).

Wenn soziale Ungleichbehandlung gesellschaftlich tradiert ist, sich in Diskursen und Strukturen widerspiegelt und somit eine Art gelebte Normalität darstellt, entsteht ein System sich gegenseitig stützender Wissensbestände und diskriminierender Praxis (vgl. Terkessidis 2004: 100–109). Ein solches System infrage zu stellen, ist herausfordernd. Bei Rassismus kommt erschwerend hinzu, dass der Begriff vornehmlich mit rechter Gewalt assoziiert wird. Es fehlt das Verständnis, dass Rassismus eine in die Gesellschaft eingelassene und weitgehend akzeptierte Grundlage für die Benachteiligung von Menschen ist, die als anders und fremd klassifiziert werden (vgl. Balibar 1992). Trotz eines einsetzenden gesellschaftlichen Bewusstseins für Rassismus besteht daher weiterhin eine gewisse „Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen“ (Mecheril/Melter 2010: 162). Paradoxerweise gehen mit der Thematisierung konkreter Rassismuserfahrungen oder entsprechender gesellschaftlicher Probleme vielfach eine Reaktion der Betroffenheit durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft und ein Muster sozialer Abwehr einher.⁵² Rassismus thematisierenden Personen wird etwa mangelnde Sachlichkeit, überzogene Moralisation, Polemik und eine dadurch verzerrte und ungläubwürdige Wahrnehmung unterstellt.⁵³

„Nach dem Muster einer Opfer-Täter-Umkehr verlagert sich die Aufmerksamkeit von den

konkreten Rassismuserfahrungen weg auf die Vorstellung, beschuldigt zu werden. Rassismus selbst erscheint dabei unreal und wird zu einer Bezeichnung für stets unberechtigte Vorwürfe.“ (Messerschmidt 2010: 42)

Solche Umkehrungen können so weit gehen, dass Prozesse sozialer Grenzziehungen und Ausschlüsse mit rassistischen Pauschalzuschreibungen begründet werden und dadurch legitim oder gar notwendig erscheinen. In Bezug auf Muslim*innen werden etwa mit der Unterstellung von Gewaltaffinität, mangelnder Toleranz und der generellen Unterdrückung von Frauen gesonderte Maßnahmen zur Wahrung von Sicherheit, Neutralität und Geschlechtergerechtigkeit begründet. Durch die weite Verbreitung und hohe Zustimmung zu antimuslimischen Ressentiments werden zudem diskriminierende Maßnahmen gegen Muslim*innen und ihre religiöse Praxis gesellschaftlich weniger angezweifelt und verhältnismäßig offen kommuniziert (vgl. hierzu auch Kapitel 7.3 und 7.7).

Vor diesem Hintergrund erscheint es wichtig, vermehrt Erfahrungswissen betroffener Personengruppen in die Forschung und Wissensproduktion einzubeziehen.⁵⁴ Gerade für die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung mit Diskriminierung und die Entwicklung von Antidiskriminierungsstrategien und Präventionskonzepten ist Forschung, die die Betroffenenperspektive eruiert und sichtbar macht, von zentraler Bedeutung (vgl. El-Mafaalani/Waleciak/Weitzel 2020: 174).

⁵² Zur Beschreibung struktureller Diskriminierungen durch dominante kulturelle Normen hat Rommelspacher den Begriff der „Dominanzkultur“ (1995) entwickelt. Er verdeutlicht, dass sich Ausgrenzungen nicht durch kulturelle Verunsicherungen der Mehrheitsgesellschaft erklären und dass auch die hier beschriebenen Mechanismen der Abwehr Teil der Aufrechterhaltung von Dominanz sind.

⁵³ Diese Muster lassen sich auch in anderen Diskriminierungsformen wie Sexismus im Hinblick auf sexualisierte Gewalt (s. Metzner 2018) oder auch im Antisemitismus beobachten: Im Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus äußerten viele Interviewpartner*innen die Ansicht, „dass ihre Meinungen über jüdische Themen oft als nicht ‚objektiv‘ gesehen und somit als zu einseitig diskreditiert werden“ (2018: 98).

⁵⁴ Welche schwerwiegenden Konsequenzen der Ausschluss von Erfahrungswissen Betroffener nach sich ziehen kann, demonstriert auf besonders tragische Weise der Umgang von Sicherheitsbehörden mit der rassistisch motivierten Mordserie des sogenannten Nationalsozialistischen Untergrunds (NSU). Bereits 2006, also fünf Jahre vor der sogenannten Selbstenntarnung des NSU, formierten sich Angehörige der Opferfamilien, ordneten die Taten in einen rechtsextremen Zusammenhang und demonstrierten gemeinsam mit ca. 4.000 überwiegend migrantischen Personen in Kassel unter dem Motto „Kein 10. Opfer“ (Güleç/Schaffner 2017: 63). Die Proteste fanden kaum mediale Beachtung. Ihre Forderungen, in Richtung rechtsextremer Tatmotive zu ermitteln, wurden ignoriert. Stattdessen fokussierten sich die behördlichen Ermittlungen weiter auf die Opfer und Angehörigen selbst, was zu deren Kriminalisierung und Stigmatisierung führte.

5.2 Studien zu Diskriminierungserfahrungen und Herausforderungen bei ihrer Erfassung

„Als Diskriminierungen gelten gewöhnlich Äußerungen und Handlungen, die sich in herabsetzender oder benachteiligender Absicht gegen Angehörige bestimmter sozialer Gruppen richten“ (Hormel/Scherr 2010: 7). In Bezug auf die Erfassung von Muslimfeindlichkeit bzw. AMR bestehen verschiedene Herausforderungen. Zwar können durch qualitative und quantitative Studien Indizien und Beweise erlebter Benachteiligungen gefunden werden. Allerdings kann nicht immer eindeutig nachvollzogen oder belegt werden, worin die Diskriminierungserfahrungen im Einzelnen begründet sind. Menschen können in verschiedenen Dimensionen ihrer Identität von Diskriminierung betroffen sein und auch Mehrfachdiskriminierungen erfahren, z. B. als Muslim*in, Migrant*in und als Frau (Intersektionalität). Zudem verändern sich rassistische Diskurse fortwährend und analog zu ihren Konjunkturen⁵⁵ verändern sich auch die rassistischen Fremdzuschreibungen und Ausgrenzungspraxen (vgl. Demirovic/Bojadzije 2002). Abwertungen und Diskriminierung können sich somit unmittelbar gegen das Muslimischsein von Muslim*innen richten, genauso aber auch auf ethnisch-kulturelle Zuschreibungen zurückgeführt werden. Entsprechend gibt es Studien, die beispielsweise die Diskriminierungserfahrungen von Türk*innen oder geflüchteten Menschen untersuchen, dabei aber auch die Diskriminierungserfahrungen durch AMR (mit-)erheben (u. a. Uslucan 2017).

Eine weitere Herausforderung bei der Erfassung von Diskriminierung besteht darin, dass ihre

Wahrnehmung bei Menschen unterschiedlich ausfällt. Sie können etwa situativ eine Diskriminierung wahrnehmen, obwohl sie nicht vorgelegen haben muss. Ebenso kann aber auch eine faktisch diskriminierende Situation für die betroffene Person selbst nicht ersichtlich sein (vgl. Sauer 2009: 146–147). Daneben sind für die Wahrnehmung von Diskriminierung insbesondere der Grad an Sensibilität und auch der individuelle Anspruch auf Gleichbehandlung bedeutsam. Mit einem besser ausgebildeten Sensorium und einer höheren Anspruchshaltung steigt die Diskriminierungswahrnehmung. Darüber hinaus sind auch die durch Lebensführung und -umstände beeinflussten sozialen Rahmenbedingungen für den Umfang von Diskriminierungserleben bedeutsam. Durch vermehrte Gelegenheitsstrukturen für Diskriminierungserleben steigt tendenziell auch der Umfang erlebter Diskriminierung (vgl. ebd.). Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass der subjektive Erfahrungshorizont in Bezug auf Diskriminierung durchaus weit ist und Diskriminierung von Betroffenen sowohl überall auch unterschätzt werden kann (vgl. Peucker 2010: 32). Erhebungen in Bezug auf Diskriminierungserleben stellen somit keinen zuverlässigen Indikator für das tatsächliche Ausmaß von gesellschaftlicher Diskriminierung zur Verfügung. Die Untersuchungen bilden aber wichtige Näherungswerte und können verschiedene Anhaltspunkte für gesellschaftliche Schief lagen und Missstände geben. So können etwa ausgehend von der subjektiven Wahrnehmung Rückschlüsse auf sensible Lebensbereiche, gesellschaftliche Entwicklungen, den Einfluss verschiedener Faktoren oder auch auf Reaktionsmuster von Betroffenen gewonnen werden. „Gesellschaft wird in vielerlei Hinsicht geprägt durch die Wahrnehmung ihrer Mitglieder. Wenn Menschen sich diskriminiert fühlen, hat dies Folgen“ (Baumann/Egenberger/Supik 2018: 65).

⁵⁵ Rassismus unterliegt fortwährenden Wandlungs- und Anpassungsprozessen. So hat sich etwa in der jüngeren Vergangenheit ein kultur- und religionsorientiertes Sprechen über rassistisch als anders markierte Gruppen herausgebildet – auch in Bezug auf Muslim*innen (vgl. etwa Mecheril/Melter 2010: 153; Attia/Keskinkılıç 2016). Die Wandel- und Übertragbarkeit rassistischer Zuschreibungspraxen zeigt sich auch andernorts. So galten etwa in der BRD noch in den 1960er-Jahren junge italienische Männer als gefährliche ‚Messerstecher‘. In den vergangenen Jahrzehnten verschob und übertrug sich dieses Bild zunächst auf Türken und später auf Araber bzw. Nordafrikaner.

Im Folgenden wird vornehmlich auf Studien Bezug genommen, die explizit Diskriminierungserfahrungen von Menschen untersuchen, die in ihrer muslimischen Identität (mit-)adressiert werden.

5.2.1 Quantitative Studien

Zu den größten bisher vorliegenden Studien, die das Ausmaß der erlebten Diskriminierungen umreißen, zählt die von der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte durchgeführte Erhebung zu Minderheiten und Diskriminierung aus dem Jahr 2018 (EU-MIDIS II, vgl. FRA 2018). Dabei wurden auch die Erfahrungen von über 10.500 muslimischen Zuwander*innen sowie deren Nachkommen in 15 EU-Mitgliedstaaten gesondert ausgewertet. Die Ergebnisse der Studie zeigen, dass Muslim*innen insbesondere aufgrund ihres Namens, ihrer Hautfarbe und ihres Erscheinungsbilds Diskriminierungen erfahren. Mehr als die Hälfte der muslimischen Befragten (53 %), die auf Wohnungssuche waren, und etwas weniger als die Hälfte (44 %) derjenigen, die auf Arbeitssuche waren, gaben an, dass sie aufgrund ihres Vor- oder Nachnamens diskriminiert wurden (vgl. ebd.: 14). 39 Prozent fühlten sich innerhalb der fünf Jahre vor der Erhebung aufgrund ihrer ethnischen Herkunft bzw. ihres Migrationshintergrunds in Bereichen des täglichen Lebens diskriminiert (vgl. ebd.: 13). Mehr als ein Viertel (27 %) der muslimischen Befragten gaben an, aufgrund ihrer ethnischen Herkunft bzw. ihres Migrationshintergrunds in den zwölf Monaten vor der Erhebung hassmotiviert belästigt worden zu sein. Dabei sind die Erfahrungen bei Befragten der zweiten Generation (36 %) noch einmal gravierender als bei denen der ersten Generation (22 %; vgl. ebd.: 15). In den fünf Jahren vor der Erhebung haben 17 Prozent der muslimischen Befragten konkrete Diskriminierungen aufgrund ihrer Religion erfahren. Auch in dieser Hinsicht sind die Werte bei der zweiten Generation höher als bei der ersten Generation (22 % bzw. 15 %; vgl. ebd.: 14). Etwa jede dritte muslimische Frau (35 %)

nannte die Kleidung als Grund für Diskriminierung bei der Arbeitssuche (vgl. ebd.: 14). Zudem wurde etwa jede dritte Muslimin (31 %), die in der Öffentlichkeit ein Kopftuch trug, aufgrund ihrer ethnischen Herkunft bzw. ihres Migrationshintergrunds belästigt. In den zwölf Monaten vor der Erhebung wurden 16 Prozent der befragten Muslim*innen von der Polizei kontrolliert, wobei 42 Prozent der Betroffenen annehmen, dass dies auf ihre ethnische Herkunft zurückzuführen sei (vgl. ebd.: 17). Weniger als ein Viertel der Befragten (23 %) brachte erfahrene körperliche Übergriffe bei der Polizei oder einer anderen Organisation zur Anzeige. Von den Vorfällen, die von Polizeibediensteten ausgingen, wurden 70 Prozent nicht gemeldet. Als Hauptgrund, warum Diskriminierungsvorfälle nicht gemeldet wurden, gaben die muslimischen Befragten an, dass eine Anzeige ohnehin nichts bewirken oder ändern würde (47 %; vgl. ebd.: 16).

Auch andere, deutschlandspezifische Untersuchungen zeigen ein hohes Maß an Diskriminierungserfahrungen bei Muslim*innen. Eine Analyse des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration zu Diskriminierungserfahrungen von Menschen mit Migrationshintergrund belegt etwa, dass Muslim*innen deutlich häufiger Diskriminierungserfahrungen machen (55 %) als Christ*innen (29 %) oder Menschen ohne Religionszugehörigkeit (32 %; vgl. 2018: 4).

Das Zentrum für Türkeistudien erhebt in seinen regelmäßigen Befragungen unter türkeistämmigen Menschen in Nordrhein-Westfalen auch Diskriminierungserfahrungen. Auffällig ist hier, dass bei ihnen, von denen viele als Muslim*innen wahrgenommen werden, insbesondere 2010 zur „Hochphase der Sarrazin-Debatte“ (Uslucan 2017: 136) die Höchstwerte an Diskriminierungserfahrungen (81 %) ermittelt wurden. Über die Jahre verzeichnet die Studie einen Rückgang; dabei zeigt sich wie in der EU-MIDIS II, dass die erste Generation sich seltener diskriminiert fühlt als

die folgenden. Besonders häufig werden Diskriminierungserfahrungen bei der Wohnungssuche, in der Schule und auf der Arbeit benannt.

Hohe Werte hinsichtlich der Benachteiligung bei der Arbeitssuche bestätigt auch eine Studie des Wissenschaftszentrums Berlin von 2018, die zu dem Ergebnis kam, dass muslimische Bewerber*innen mit Migrationshintergrund weit weniger positive Rückmeldungen bei der Arbeitsplatzsuche bekommen als solche ohne Migrationshintergrund, aber auch weniger als Bewerber*innen mit einem in West-, Südeuropa oder Ostasien zu verortenden Migrationshintergrund (vgl. Koopmans/Veit/Yemane 2018: 23–24). Betroffen sind vor allem Frauen mit Kopftuch. Das Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit fand 2016 in einer Studie heraus, dass sich kopftuchtragende Musliminnen mit türkischem Namen viermal so oft bewerben müssen wie gleichqualifizierte Bewerberinnen ohne Kopftuch und mit deutschem Namen, um zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen zu werden (vgl. Weichselbaumer 2016: 12). Auch in einer von der Antidiskriminierungsstelle des Bundes in Auftrag gegebenen Studie berichten insbesondere kopftuchtragende Frauen davon, dass sie aufgrund von Diskriminierung nicht eingestellt worden seien (vgl. Beigang et al. 2017: 167). Eine Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge kommt zu dem Schluss, dass Frauen mit Kopftuch in allen abgefragten Bereichen⁵⁶ häufiger benachteiligt werden als Frauen ohne Kopftuch und Männer (vgl. Schührer 2018: 50).

5.2.2 Qualitative Studien

Mit dem zunehmenden Negativbild des Islams als ‚das Andere‘ der ‚westlichen Zivilisation‘ geht eine regelrechte ‚Muslimisierung der Muslime‘ (vgl. Amirpur 2011) einher. Die Entdeckung der mus-

limischen Identität der vormals als Türk*innen, Geflüchtete o. ä. wahrgenommenen Menschen schlägt sich auch in der qualitativen Forschung nieder. Hier sind in den letzten Jahren einige Studien⁵⁷ erschienen, die sich unter Einbezug der Betroffenenperspektive mit Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen sowie mit Umgangsstrategien von Betroffenen befassen. Sie bieten vertiefende Erkenntnisse über erlebte Ausschluss- und Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und institutionellen Kontexten sowie über besondere Problemlagen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die befragten Muslim*innen vielfältige Stigmatisierungs- und Diskriminierungserfahrungen machen. Dass „Diskriminierungserfahrungen nicht zusammenhanglose biographische Erlebnisse sind, die sich temporär eingrenzen lassen“ (Logeswaran 2022: 140), zeigt sich insbesondere in den Schilderungen über wiederkehrend erfahrene negativ-pauschale Zuschreibungen. Sie führen nicht nur zu Ausgrenzungserfahrungen, sondern auch zu sehr konkreten Benachteiligungen. Beschrieben werden diese in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere aber an Orten, an denen es zu verstärkter gesellschaftlicher Interaktion kommt. Dazu zählt ganz allgemein der öffentliche Raum, aber auch das Bildungssystem und das Berufsleben. Ersichtlich wird auch, dass die erlebten Diskriminierungen mitunter sehr belastend auf die Personen wirken. Besonders in asymmetrischen Machtverhältnissen, wie sie etwa in der Schule zwischen Lehrkräften und Schüler*innen vorherrschen, werden negative Zuschreibungen und Diskriminierungserfahrungen als besonders verletzend empfunden (vgl. Unterkapitel 7.6.3). Ersichtlich wird, dass Autoritäten, die im Rah-

⁵⁶ Es wurden die Bereiche „Im Alltag“, „In Ämtern und Behörden“, „Auf dem Arbeitsmarkt“ sowie „Bei der Wohnungssuche“ abgefragt.

⁵⁷ Eine differenzierte Bezugnahme auf die vorliegenden qualitativen Studien würde den Rahmen dieses Berichts überschreiten. In der Zusammenfassung wird auf folgende Studien Bezug genommen: Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Becker et al. 2018; Bostancı/Biel/Neuhauser 2022; DeZIM 2022; Fereidooni 2016; Jenichen 2018; Jukschat/Lehmann 2020; Karakayali/zur Nieden 2019; Konz/Schröter 2022; Mühe 2019; Scharathow 2014; Soliman 2019; Spielhaus 2011; Stošić/Rensch 2020; Willems 2015; Yurdakul/Hassoun/Taymoorzadeh 2018.

men eines institutionellen Auftrags agieren, eine besondere Verantwortung tragen (vgl. Scherr/Breit 2020: 231–232).

Aus den Erhebungen wird zudem deutlich, dass sich die befragten Personen geschlechtsspezifischen rassistischen Zuschreibungen ausgesetzt sehen. Muslimische Mädchen und Frauen beschreiben, dass sie nicht als selbstbestimmt wahrgenommen werden. Dies gilt insbesondere für kopftuchtragende Frauen, denen gegenüber rassistische Äußerungen z. T. offen vorgetragen werden. Jungen und Männer sehen sich hingegen tendenziell eher Zuschreibungen von Aggressivität und Gewalt ausgesetzt.

Dschihadistisch-terroristische Anschläge werden als eine Art Katalysator für AMR beschrieben. In deren Folge sehen sich Muslim*innen vermehrt mit einer Wahrnehmung konfrontiert, die sie als potenziell gefährlich einordnet, sodass sie einem Rechtfertigungsdruck unterliegen.

Aus den Untersuchungen lässt sich schließen, dass den Betroffenen der Umgang mit rassistischen Erlebnissen leichter fällt, wenn ihnen stärkende Ressourcen wie etwa soziale Netzwerke, gesellschaftlicher Status, Bildung, Wissen über Rassismus oder ein positives Selbstwertgefühl zur Verfügung stehen. Festsustellen ist zudem, dass die wiederkehrenden Abwertungs- und Ausschlussverfahren bei den Diskriminierung erfahrenden Personen teilweise zu Re-Ethnisierungstendenzen⁵⁸ führen.

5.3 UEM-Hearing Betroffenenperspektive: Beratungsstellen, Jugendverbände, muslimische Verbände

In den letzten Jahren haben sich einzelne zivilgesellschaftliche Organisationen verstärkt im Bereich AMR engagiert. Als Fach- und Beratungsstellen unterstützen sie entweder gezielt Diskriminierung erfahrende Muslim*innen oder weisen große Schnittmengen zu dieser Betroffenengruppe auf. Dadurch besitzen sie wertvolle fachliche Einblicke in gesellschaftliche Teilsysteme und Kenntnisse über Erscheinungsformen von AMR. Diese Organisationen leisten z. T. Pionierarbeit und verfügen über eine wichtige Expertise im Feld. Um die Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen besser erfassen zu können, hat der UEM mit Vertreter*innen der entsprechenden Fach- und Beratungsstellen zwei Hearings durchgeführt. Darüber hinaus wurde ein Hearing mit Vertreter*innen islamischer Verbände umgesetzt.⁵⁹ Sie haben eine Multiplikator*innenfunktion und können von Erfahrungen aus muslimischen Gemeinden berichten. Die Ergebnisse der Hearings mit Vertreter*innen von insgesamt 19 Organisationen sind nicht repräsentativ. In den Hearings wurde zudem explizit nach verschiedenen Facetten von Muslimfeindlichkeit gefragt, sodass der Schwerpunkt der nachfolgend zusammengefassten Ergebnisse auf gesellschaftlichen Herausforderungen liegt. Der auf diese Weise vertiefte Einblick wird als wertvolle Ergänzung verstanden. Die Ergebnisse werden im Folgenden entlang der Befragungsstruktur und der identifizierten Bereiche wiedergegeben.

⁵⁸ Wiederholte Diskriminierungserfahrungen können dazu führen, dass die Nachfahr*innen von Einwander*innen sich stärker mit dem Herkunftsland oder der Religion ihrer Vorfahr*innen identifizieren als die erste Generation. Diese Prozesse des Rückzugs unter möglicherweise desintegrativ wirkender Belegung herkunftsbezogener Charakteristika oder Handlungsweisen im Alltag werden als „Re-Ethnisierung“ beschrieben.

⁵⁹ Liste der muslimischen Verbände, Beratungsstellen und Jugendverbände des Hearings Betroffenenperspektive siehe [↗ Externe Expertisen](#)

5.3.1 Dimensionen von Antimuslimischem Rassismus

Die Vertreter*innen der Organisationen und Fachstellen berichten von einem hohen Maß an Rassismuserfahrungen unter Muslim*innen. Das Spektrum reicht dabei von alltagsweltlichen Mikroaggressionen und verbalen Übergriffen bis hin zu tätlichen Angriffen. Neben dem öffentlichen Alltagsleben (Straße, öffentliche Verkehrsmittel, Einkaufsläden, Parkplätze etc.) finden Kontexte besondere Erwähnung, in denen sich die Betroffenen in einem Abhängigkeitsverhältnis befinden, wie Schule, der Arbeits- und Wohnungsmarkt oder der Gesundheitsbereich.

Die verzeichneten Beratungs- und Diskriminierungsfälle an **Schulen** umfassen alle Facetten von AMR (vgl. Unterkapitel 7.6.3). Die Mehrzahl der Beschwerden gehe auf das Verhalten von Lehrkräften zurück. Es wird vermutet, dass an Schulen die Sichtbarkeit einer muslimischen Identität von Schüler*innen sowie Lehrer*innen tendenziell als Bedrohung des Schulfriedens wahrgenommen werde und daher eher unerwünscht sei.

*„Aus den ADAS-Daten wird eine herausstechende Relevanz von Diskriminierung, die von Lehrkräften ausgeht, deutlich: 2021 waren bei 96 % der gemeldeten Diskriminierungsfälle Schüler*innen die Opfer. In weit über der Hälfte der Fälle, nämlich 72,5 %, ging dabei die Diskriminierung von der Schule selbst und hier im Wesentlichen von den Lehrkräften aus.“ (Aliyeh Yegane Arani, Anlaufstelle für Diskriminierungsschutz an Schulen (ADAS) bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit)⁶⁰*

Auch FAIR international – Federation against Injustice and Racism verzeichnet die meisten Beschwerden aus dem schulischen Bereich. Sie berichten davon, dass Schüler*innen vielfach als

vermeintliche Repräsentant*innen des Islams oder der Muslim*innen allgemein angesprochen und genötigt werden, stellvertretend Auskunft zu erteilen und dabei auch Privates preiszugeben. Um sprachfähig zu sein und erlebten Abwertungen etwas entgegengesetzt zu können, sehen sich viele Schüler*innen gezwungen, sich intensiver mit dem Islam auseinanderzusetzen.

Ein weiterer Kontext, in dem vielfach Diskriminierungserfahrungen gemacht würden, sei das **Arbeitsleben**, wo Muslim*innen abwertende Aussagen entgegengebracht werden. Bei Bewerbungsgesprächen würden Betroffene offen gefragt, ob sie bereit seien, im Arbeitskontext auf das Tragen eines Kopftuchs oder das Türkisch- bzw. Arabischsprechen zu verzichten.

„Vor allem sehen sich Betroffene dazu gezwungen, gut abzuwägen, ob sie bei einer Klage negative Konsequenzen an ihrem Arbeitsplatz oder in ihrer Schullaufbahn befürchten müssen.“ (Orgun Özcan, FAIR international – Federation against Injustice and Racism)

Nach dem Dafürhalten der befragten Vertreter*innen von Verbänden und Beratungsstellen wollen viele Vermieter*innen keine muslimischen Mieter*innen. Auf der **Wohnungssuche** reiche häufig bereits die Nennung des Namens für eine Absage. Auch städtische Wohnungsgesellschaften achteten darauf, dass nicht zu viele Migrant*innen oder Muslim*innen in einem Objekt unterkämen.

Das **Gesundheitswesen** wird als weiterer Bereich benannt, in dem Diskriminierungen von Muslim*innen registriert werden. Bei ärztlichen Behandlungen werden regelmäßig nicht-behandlungsrelevante, diskriminierende Fragen gestellt. Berichtet wird auch davon, dass Patient*innen sich bisweilen nicht von als muslimisch wahrgenommenen Ärzt*innen behandeln lassen wollen.

⁶⁰ Vgl. auch die ADAS-Studie (2021): „Religion und Glauben an der Schule. Diskriminierungserfahrungen muslimischer Jugendlicher in Berliner Schulen“.

„Ein Arzt bekommt von seiner Patientin zu hören, ich lasse mich doch nicht von einem Nafri schänden.“ (Engin Karahan, Mosaik Deutschland)

Kritisiert wird insbesondere die fatale Wirkung antimuslimischer **gesellschaftlicher Diskurse**. Politik und Medien schaffen laut den Interviewten pauschalisierende Bilder rückständiger, antisemitischer, sexistischer und queer-feindlicher Muslim*innen. Damit tragen die Institutionen zu einer ausgrenzenden gesellschaftlichen Kultur gegenüber Muslim*innen bei.

*„Muslim*innen sowie muslimisch wahrgenommene Personen werden weiterhin als homogene Masse verstanden – also der Islam, der Muslim, die kopftuchtragende Frau – und dadurch mit Fremdzuschreibungen und Vorurteilen definiert, was zu einem defizitären Weltbild auf muslimische Menschen führt.“ (Djalila Boukhari, Fachstelle #MehralsQueer)*

Ein undifferenzierter und in Teilen verallgemeinernd diskreditierender Sprachgebrauch, etwa bei Aussagen politischer Spitzenpolitiker*innen, bei Pressemitteilungen der Polizeien oder in Landesverfassungsschutzberichten, schlägt sich gemäß dem Hearing auch in praktischen Ausgrenzungen und gesetzgeberischen Grenzziehungen gegenüber Muslim*innen nieder, beispielsweise bei der Novellierung des Gesetzes zum Erscheinungsbild von Beamt*innen. Der Umgang mit dem NSU-Komplex, dem rassistischen Anschlag in Hanau und rechtsextremen Chats innerhalb der Polizei hätten zudem das Vertrauen in staatliche Stellen massiv beeinträchtigt. Berichtet wird auch vom hohen Ausmaß an Anfeindungen in sozialen Netzwerken, die bisweilen sogar zum Rückzug und der Aufgabe von Social-Media-Accounts geführt haben.

Berichtet wird, dass repräsentative Orte für muslimisches Leben eine besondere Angriffsfläche darstellen. So gibt es wiederkehrende **Angriffe auf Moscheen**. Die Kriminalitätsstatistik verzeichnet jährlich etwa 100 Angriffe (s. Unterkapitel 3.2.2). Die Häufigkeit von Übergriffen und die geringe Bedeutung, die ihnen vonseiten der Mehrheitsgesellschaft beigemessen wird, führt laut Zekeriya Altuğ von der DITIB auch bei den Betroffenen zu Resignationserscheinungen, sodass bei weniger drastischen Übergriffen kaum mehr Strafanzeigen gestellt würden.

*„Seit 2015 analysiert die DITIB Moscheeangriffe und stellt dabei fest, dass eine eindeutige Korrelation zwischen negativer Berichterstattung und Moscheeübergriffen besteht. Etwa zwei Wochen nach einem negativen Medienecho über ein konkretes Ereignis oder eine Diskussion über Muslim*innen steigen die Fallzahlen deutlich an.“ (Zekeriya Altuğ, DITIB)*

Eine massive Misstrauens- und Rechtfertigungskultur wird in Bezug auf **muslimische Organisationen** beklagt. Sobald sie gleichberechtigte Teilhabe einfordern, steht wiederkehrend die Frage im Raum, wie es bei ihnen um die freiheitlich-demokratischen Werte bestellt sei.

*„Muslimischen Jugendlichen, die sich engagieren möchten, wird die Teilhabe unverhältnismäßig erschwert. Wir müssen den politischen Diskurs verändern, um muslimische Organisationen und Akteur*innen eine faire Chance zu geben, sich einbringen zu können.“ (Kofi OheneDokyi, Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie)*

Als gravierend wurde im Rahmen des Hearings die Situation **muslimischer Frauen** mit Kopftuch beschrieben. Sie seien verstärkt muslimfeindlicher Gewalt ausgesetzt und ihnen gegenüber sei die Hemmschwelle besonders gering:

*„Für kopftuchtragende Frauen ist es Alltag, dass sie im öffentlichen Raum angegriffen werden.“
(Lydia Nofal, Aktionsbündnis muslimischer Frauen in Deutschland)*

Berichtet wird zudem, dass viele Frauen Übergriffe und Beleidigungen nicht zur Anzeige bringen, sodass von einer hohen Dunkelziffer ausgegangen wird (vgl. Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus 2023).

Eine potenzierte Gewalt könne immer dann auftreten, wenn Ungleichheitsverhältnisse verschränkt auftreten. Neben kopftuchtragenden Frauen wird auf die besondere Situation muslimischer und als muslimisch wahrgenommener queerer Geflüchteter verwiesen. **Muslimisch und queer** zu sein, wird oftmals als Widerspruch wahrgenommen. Das führt laut den Hearingteilnehmer*innen etwa dazu, dass schwule Männer im Asylverfahren demütigenden Prozessen ausgesetzt sind, sich fremdouten lassen oder Sexualtechniken erläutern müssen. In der LGBTQIA+-Szene wird ihnen mitunter zu verstehen gegeben, dass sie dort nichts zu suchen hätten:

*„Queere Muslim*innen werden fremd definiert, exotisiert und angefeindet. Ihre Identitäten werden ihnen aberkannt, sie werden unsichtbar gemacht und ihre Mehrdimensionalität wird ihnen abgesprochen.“ (Djalila Boukhari, Fachstelle #MehralsQueer)*

5.3.2 Veränderungen des Ausmaßes und der Erscheinungsformen von Antimuslimischem Rassismus

In Bezug auf gesellschaftliche Veränderungen im Ausmaß und den Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit äußerten sich die Hearingteilnehmer*innen besorgt. Sie machen eine gesellschaftliche Grenzverschiebung aus, in der Tabus gefallen und damit auch Hemmschwellen für Angriffe gesunken sind. AMR sei in Teilen

der Gesellschaft so normal geworden, dass diese ihn gar nicht wahrnimmt.

Die Vertreter*innen der Fach- und Beratungsstellen und Verbände beobachten allesamt erhebliche **Verschiebungen der Grenzen des Sagbaren** und eine zunehmend unverhohlenen aggressive Artikulation von antimuslimischen Ressentiments im öffentlichen Raum. Auch die Hemmschwelle für verbale und physische Übergriffe ist gesunken. Dies führe zu einer Beeinträchtigung des Sicherheitsgefühls vieler Muslim*innen und schränke dadurch die Bewegungsfreiheit der Betroffenen im öffentlichen Raum ein.

*„Antimuslimischer Rassismus ist in den letzten Jahren hemmungsloser und stärker geworden.“
(Dennis Kirschbaum, JUMA)*

Eine merkliche Diskursverschiebung und damit auch Verschlechterung der Situation für Muslim*innen wird durch den Einzug der AfD in den Bundestag gesehen (vgl. Kapitel 7.8). Durch eine strategisch inszenierte Haltung („Das wird man wohl noch sagen dürfen“) werde bisher unterschwelliger Rassismus nun deutlicher formuliert.

Berichtet wird von einer Zunahme an Bedrohungen von Moscheen. Einige Gemeinden hätten aus Angst vor Angriffen ihre Sichtbarkeit nach außen reduziert.

Beobachtet wird eine gewisse **Normalität von antimuslimischen Vorurteilsstrukturen** in Teilen der Gesellschaft. Wenn sich solche Ressentiments ungehindert artikulieren und wechselseitig befördern können, besteht laut den Expert*innen die Gefahr, dass Muslimfeindlichkeit vermehrt Raum erhält.

„Statt Aufklärung, wie bei anderen Diskriminierungsfällen, erleben wir bei der Thematisierung von antimuslimischem Rassismus zu oft einen Sturm der Entrüstung, auch bei rechtlich eindeutigen Fällen. Von vielen Verantwortlichen

wird er nicht wahrgenommen bzw. als Normalität verteidigt.“ (Aliyeh Yegane Arani, ADAS bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit)

Zu bedenken wird gegeben, dass mittlerweile eine ganze Generation heranwächst, für die es Normalität ist, dass über sie und den Islam abschätzig gesprochen wird. In diesem gesellschaftlichen Kontext sei es schwierig, ein Unrechtsbewusstsein auszubilden. Betroffene benötigten Sensibilisierungsmaßnahmen, um ein Bewusstsein für die Unrechtmäßigkeit ihrer Abwertungs- und Ausgrenzungserlebnisse zu schaffen.

Positiv hervorgehoben wird eine einsetzende gesellschaftliche Sensibilisierung gegenüber AMR. Immer mehr Menschen sind aufgeschreckt und setzen sich mit Muslimfeindlichkeit auseinander. Mit dem zunehmenden Engagement dagegen ist laut dem Hearing aber auch eine Mobilisierung rechter Gegenkräfte zu verzeichnen. Die Gesellschaft befindet sich diesbezüglich in einem Spannungsverhältnis.

5.3.3 Umgang mit Antimuslimischem Rassismus

AMR stellt für Muslim*innen eine Herausforderung dar, zu der sie sich häufig in irgendeiner Weise zu verhalten genötigt sehen. Im Hearing wurden Umgangsstrategien geschildert, die nachfolgend skizziert werden.

Verschiedene Hearingteilnehmer*innen beschreiben die negativen Folgen von AMR für Muslim*innen. Eine als feindselig empfundene gesellschaftliche Atmosphäre führt ihnen zufolge bei vulnerablen Gruppen teilweise zu **Rückzugserscheinungen**. Das eingeschränkte gesellschaftliche Sicherheitsempfinden resultiert zudem in einer kalkulierten und sparsamen Nutzung öffentlicher Räume. Dies gilt insbesondere für Frauen und in Teilen Ostdeutschlands. Selbst bei engagierten jungen Muslim*innen treten Ermüdungserscheinungen und Resignation auf. Aus-

grenzungserfahrungen und ein stetig an sie herangetragenes Denken in ‚Wir-Sie‘-Gegensätzen werden von Muslim*innen teilweise internalisiert. Daher muss nicht nur AMR bekämpft, sondern auch den Rückzugs- und Entfremdungstendenzen in muslimischen Communitys etwas entgegengesetzt werden.

*„Die jungen Menschen in der Vereinsarbeit sind überlastet. Selbst bei einigen sehr engagierten Multiplikator*innen und sogenannten Change-Makern entsteht manchmal ein Gefühl, ohnehin nichts ändern zu können.“ (Kofi Ohene-Dokyi, Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie)*

Beobachtet wird zugleich ein **einsetzender Bewusstseinswandel** bei Muslim*innen. Gerade gesellschaftspolitisch engagierte Personen sprechen gemäß den Expert*innen AMR offener an und gehen in der Öffentlichkeit vermehrt dagegen vor. Mit ihrem Engagement erzeugen sie ein stärkeres gesellschaftliches Bewusstsein für AMR und nehmen eine Vorbildfunktion ein. Um Diskriminierungsmechanismen und Rassismuserfahrungen besser verstehen zu können, braucht es laut dem Hearing auch einen Deutungsrahmen und eine Sprechfähigkeit der Menschen zu dem Thema. Hier setzen vermehrt zivilgesellschaftliche Organisationen an. Neben geleisteter Sensibilisierungsarbeit wird auch über die gesetzlichen Rechte der Menschen aufgeklärt. Gerade bei Jugendlichen gibt es ein gewachsenes Selbstbewusstsein und auch vermehrt die Fähigkeit, in den öffentlichen Diskurs zu treten:

„Meine Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit reichen bis in meine Kindheit zurück und prägen mich bis heute. Im Gegensatz zu sehr vielen in meinem Umfeld bin ich allerdings in der glücklichen Lage, Diskriminierungen reflektieren und benennen zu können und damit einen Umgang zu finden.“ (Serap Ermiş, Alhambra Gesellschaft)

5.3.4 Benannte Leerstellen in der Bekämpfung von Antimuslimischem Rassismus

Kritisch wird auf die Daten geblickt, die von Vereinen mit Beratungsangeboten vorliegen. Sie seien wichtig, aber jeweils von deren Reichweite abhängig. Hier sind regelmäßige und gründliche Erfassungen auf belastbaren Grundlagen bedeutsam. Zu bedenken wird gegeben, dass die Situation von Muslim*innen nicht unbedingt durchweg schlimmer wird, sondern durch die zunehmende Sensibilität unter Muslim*innen und die vermehrte Aufmerksamkeit auch das Meldeverhalten zunimmt. Auch in einem solchen Fall kann laut der Hearings aber davon ausgegangen werden, dass aktuell nur ein kleiner Teil der muslimfeindlichen Realität sichtbar wird. Die gesellschaftliche Sensibilität und die Meldebereitschaft nehmen zwar zu, sind aber insgesamt noch gering. In der Praxis gibt es zudem immer noch relativ hohe Hürden, die überschritten werden müssen, bevor Vorfälle den Polizeibehörden gemeldet werden.

Bemängelt wird ein insgesamt geringes Maß an Verständnis und Sensibilität für AMR und seine Wirkmechanismen. Hier werden, vor allem von staatlichen Institutionen und ihren Vertreter*innen, mehr Kenntnisse und Kompetenzen eingefordert. Gleichbehandlung und Diskriminierungsschutz sollten zum gesellschaftlichen Selbstverständnis gehören und sich auf allen Ebenen staatlichen Handelns abzeichnen.

„Was bitter notwendig ist, sind Fortbildungen – nicht nur für Fachkräfte, sondern auch für die Verwaltung. Im Bereich Diversität und Religion müssen wir nach wie vor mit eklatant fehlenden Kompetenzen umgehen.“ (Aliyeh Yegane Arani, ADAS bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit)

In Bezug auf Ostdeutschland wird angemahnt, dass Muslim*innen dort z. T. besonders stigmatisiert werden und einer stärkeren Diskriminie-

rung ausgesetzt sind. Viele der dort lebenden Muslim*innen sind geflüchtet und stehen noch am Anfang eines Bewältigungsprozesses. Sie wissen weniger über ihre Rechte und können sich dadurch auch schlechter gegen erfahrene Diskriminierungen zur Wehr setzen. Angesichts der wenig ausgeprägten Beratungs- und Verbandslandschaft ist hier dringend ein Ausbau notwendig. Der Bedarf an spezialisierten Beratungsstellen und entsprechendem Personal, das intersektional ausgerichtete Kompetenzen besitzt, ist groß.

Kritisiert wird auch, dass Medien regelmäßig nur auf einen kleinen Kreis von muslimischen Repräsentant*innen zurückgreifen, wodurch viele Perspektiven unsichtbar bleiben. Medien, gerade die öffentlich-rechtlichen, tragen eine große Verantwortung. Sie müssen sensibler werden und differenzierter berichten, fordern die Expert*innen.

5.3.5 Zusammenfassung und Bewertung

In den Hearings berichten die Vertreter*innen der Fach- und Beratungsstellen und die Multiplikator*innen von wiederkehrenden Diskriminierungserfahrungen, die Muslim*innen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und auf verschiedenen Ebenen (diskursiv, interpersonell und institutionell) erfahren. Als grundlegend problematisch werden die regelmäßigen, verallgemeinernd stigmatisierenden gesellschaftlichen Debatten über Muslim*innen empfunden. Die negativen Zuschreibungen werden als Rechtfertigung für gesellschaftliche Ungleichbehandlung, Ausgrenzung und vielfältige Diskriminierungen ausgemacht und als Hindernis für die gesellschaftliche Teilhabe von Muslim*innen und den gesellschaftlichen Zusammenhalt insgesamt wahrgenommen.

In Bezug auf ein ausgemachtes Defizit an Kenntnissen über und Sensibilität für AMR und seine Erscheinungsformen werden nachdrücklich Fort- und Weiterbildungen eingefordert. Auch sei ein besserer Diskriminierungsschutz für Muslim*in-

nen und als solche wahrgenommene Personen notwendig, die AMR ausgesetzt seien. Darüber hinaus wird auch der Bedarf an spezialisierten Beratungsstellen – auch im Hinblick auf intersektionale Mehrfachdiskriminierungen – und Empowerment-Angeboten für Betroffene zurückgemeldet. Aufgrund einer gewissen Normalisierung von antimuslimischen Ressentiments und der Barrieren bei ihrer Benennung wird eine hohe Dunkelziffer an Diskriminierungsfällen vermutet.

„Wichtig wäre, das Antidiskriminierungsrecht zu erweitern, ähnlich wie in Kanada und den USA, was die Pflicht zum Vorhalt angemessener Vorkehrungen einschließt.“ (Aliyeh Yegane Arani, ADAS bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit)

Die Erfahrungen und fachlichen Einschätzungen aus den Hearings unterstreichen die Erkenntnisse aus den bisher vorliegenden Studien zu Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen. Um das Ausmaß von antimuslimischen Diskriminierungen und ihre Auswirkungen auf Betroffene besser erfassen zu können, scheinen jedoch weitere systematische Erhebungen notwendig. Angesichts der Bedeutung, die der UEM dieser Perspektive beimisst, hat er die Studie „Muslimische Erfahrungen und Wahrnehmung der Muslim- und Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft (MuPe)“ in Auftrag gegeben (s. Unterkapitel 7.5.6). Eine weitere vom UEM in Auftrag gegebene explorative Studie zu Moscheeangriffen ergänzt die gewonnenen Erkenntnisse.

5.4 UEM-Fallstudie: Eine Exploration zu Auswirkungen von Moscheeangriffen auf Gemeindemitglieder

Der Antidiskriminierungsverein FAIR international – Federation against Injustice and Racism mit Sitz in Köln hat 2019 mit dem Projekt #brandeilig

(Website: brandeilig.org) die bundesweit erste Meldestelle für Angriffe auf Moscheen in Deutschland ins Leben gerufen. Seither sammelt #brandeilig Informationen zu Moscheeangriffen, macht sie der Öffentlichkeit zugänglich und verdeutlicht ihre Auswirkungen auf Betroffene. 2022 hat das Team erste quantitative Erhebungen über Moscheeangriffe veröffentlicht (vgl. FAIR international 2022). Dem Bericht zufolge sind Moscheegemeinden in Deutschland durchschnittlich jede Woche Ziel eines Angriffs. Die verursachten Schäden reichen von rassistischen Schmierereien und eingeworfenen Fenstern über blutverschmierte Grundstücke und hinterlassene Schweinekadaver bis hin zu Einschüssen und Brandschäden. Die Aufklärungsquote der gemeldeten Vorfälle ist gering (ebd.: 8–9).

Da bisher keine weiteren Forschungsarbeiten zum Thema Moscheeangriffe in Deutschland vorliegen, hat der UEM #brandeilig beauftragt, eine explorative Fallstudie (vgl. Gök Akca et al. 2023) anzufertigen, um die Auswirkungen von Moscheeangriffen auf Gemeindemitglieder näher zu beleuchten. Die Erhebungen wurden in einer deutschen Metropole und jeweils einer west- und ostdeutschen Großstadt durchgeführt und basieren auf problemzentrierten Interviews mit Vorstands- und Gemeindemitgliedern, die einen massiven Angriff (Brandanschlag bzw. Beschuss) ihrer Gemeinde miterlebt haben.

Moscheen sind nicht nur Orte der Einkehr und des Gebets, sondern häufig auch Begegnungs- und Bildungsstätten. Für die interviewten Personen haben sie nicht nur eine religiöse Bedeutung, sondern stellen auch einen Ort des inneren und sozialen Friedens dar. Als solcher Ort gelangten sie nach den Angriffen stark ins Wanken. Diese werden als schwere Erschütterung und Auslöser langanhaltender Unsicherheiten beschrieben. Die Gemeinden reagieren mit verstärkten Sicherheitsvorkehrungen und verriegelten beispielsweise während der Gebetszeiten die Türen. Einige Gemeindemitglieder lassen ihre Kinder nicht

mehr unbegleitet in die Moschee, andere bleiben den Gemeindeangeboten gänzlich fern. Insgesamt wird von belastenden psychischen Folgen berichtet, etwa von situativ auflebenden Ängsten.

Bemängelt wurde in den Interviews das weitgehende Ausbleiben von Solidaritätsbekundungen und konkreten Unterstützungsangeboten seitens der Mehrheitsgesellschaft. Das Ausbleiben von Anteilnahme seitens politischer Vertreter*innen wird als Zeichen von Gleichgültigkeit und Ausgrenzung gewertet. Unterstützung erfuhren die angegriffenen Moscheen nach den Angriffen insbesondere von Migrant*innenorganisationen, anderen Moscheegemeinden und vonseiten ausländischer Amtsträger*innen. Berichtet wurde von Besuchen türkischer Konsultatsvertreter*innen nach den Anschlägen, die auch finanzielle und anwaltliche Hilfen stellten. Deutlich wurde, dass der vorwiegend aus anderen Gemeinden und aus dem eigenen oder elterlichen Herkunftsland kommende Beistand das Zugehörigkeitsempfinden in diese Richtung stärkt.

Kritisiert wird in Teilen das Wirken der Sicherheitsbehörden. Die Gemeinden hätten nach Angriffen eine vorübergehende Präsenz der Polizei begrüßt, diese blieb aber mehrheitlich aus. Kritik wurde auch an dem Mangel an Sensibilität der Polizei geübt. In einer Moschee betraten Beamte*innen die Gebetsräume mit Schuhen und Hunden. An anderer Stelle wurden Ermittlungen hinsichtlich technischer Mängel am Gebäude durchgeführt, obwohl der Brandanschlag durch ein Überwachungsvideo dokumentiert war. Mit Unmut wurde zudem geschildert, dass in einer Gerichtsverhandlung das In-Brand-Setzen eines Müllcontainers an dem Moscheengebäude nicht als Angriff gewertet wurde. Damit wurde der Fall auch nicht als politisch motivierte Tat gewertet und folglich nicht in die polizeiliche Kriminalstatistik überführt.

In den Ausführungen wird immer wieder ein gewisser Gewöhnungseffekt in Bezug auf rassistische Übergriffe erkennbar. Rückstände ‚kleinerer

Angriffe‘ wie Hakenkreuze an den Wänden oder zerstörte Gegenstände beseitigen Gemeindeglieder ohne viel Aufhebens und bereits routinisiert. Dass die Beschädigungen und Angriffe zur Anzeige gebracht werden sollten, ist den interviewten Personen bewusst und wird von den verantwortlichen Moscheevorständen zunehmend eingefordert.

In den Interviews werden auch wiederkehrend Bezüge zu rassistischen Erlebnissen im Alltagsleben hergestellt. So wird etwa von einzelnen Personen beiläufig erwähnt, dass sie bestimmte Orte meiden, abends nicht mehr hinausgehen oder versuchen, den häufig erfahrenen Beleidigungen keine Beachtung zu schenken. Während die interviewten Gemeindeglieder sich teilweise mit solchen rassistischen Übergriffen abgefunden zu haben scheinen, werden entsprechende Erfahrungen ihrer Kinder als sehr verletzend beschrieben.

Aus der explorativen Studie geht hervor, dass die erlebten Angriffe auf Moscheen für die Gemeindeglieder erschütternde Folgen haben. Sie führen extremistische Taten wie Moscheeangriffe auf eine muslimfeindliche gesellschaftliche Stimmungslage zurück. Das Ausbleiben von Solidarität seitens der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Repräsentant*innen bestärkt ihre Annahme. Die Gemeinden selbst möchten diesen Zustand ändern. Dafür wünschen sie sich weniger Vorurteile, mehr Vertrauen und bessere Beziehungen.

5.5 BAMF-Studie zu Diskriminierungserfahrungen in der muslimischen Bevölkerung

Die Durchführung repräsentativer Studien in der muslimischen Bevölkerung ist sehr aufwendig, da es anders als beispielsweise bei katholischen oder evangelischen Christ*innen keine umfassenden Mitgliederregister der Gemeinden gibt, die als Grundlage für eine repräsentative Stichproben-

ziehung dienen könnten. Angaben zu Größe und Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung basieren auf Schätzungen, die die Forschungsabteilung des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erstmals 2008 vorgenommen und 2020 aktualisiert hat (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009; Stichs/Pfündel 2023). Die Studien des BAMF liefern repräsentative Aussagen zu muslimischem Leben in Deutschland.

Dem UEM liegt eine noch nicht veröffentlichte Auswertung der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“ (Pfündel/Stichs/Tanis 2021) des BAMF zu Diskriminierungserfahrungen in der muslimischen Bevölkerung vor. Diese liefert belastbare Daten zum Anteil der Muslim*innen in Deutschland, die regelmäßig Benachteiligung im Alltag erleben, und zur Rolle der Religionszugehörigkeit für die erlebte Benachteiligung (vgl. Stichs/Pfündel 2023).⁶¹

Insgesamt wurden für diese Studie 4.538 Personen mit einer Migrationsgeschichte befragt, die einem von 23 muslimisch geprägten Ländern aus folgenden Regionen zugeordnet wurden: Naher Osten, Mittlerer Osten, Nordafrika, Südosteuropa sowie Türkei. 80 Prozent der Befragten sind Muslim*innen, sieben Prozent geben eine christliche Religionszugehörigkeit an, etwa jede*r Zehnte ordnet sich keiner Religion zu. Zusätzlich wurden 582 Personen ohne Migrationsbiografie befragt, sodass die Befunde für die muslimische Bevölkerung gesamtgesellschaftlich eingeordnet werden können.

In dieser Studie wurden Diskriminierungserfahrungen unter anderem anhand der „Everyday Discrimination Scale“ (vgl. Williams 2020) gemessen. In dieser Skala werden bewusst auch subtil erscheinende Diskriminierungserfahrungen erfasst, da davon auszugehen ist, dass nicht nur gravierende Lebenserfahrungen, sondern auch

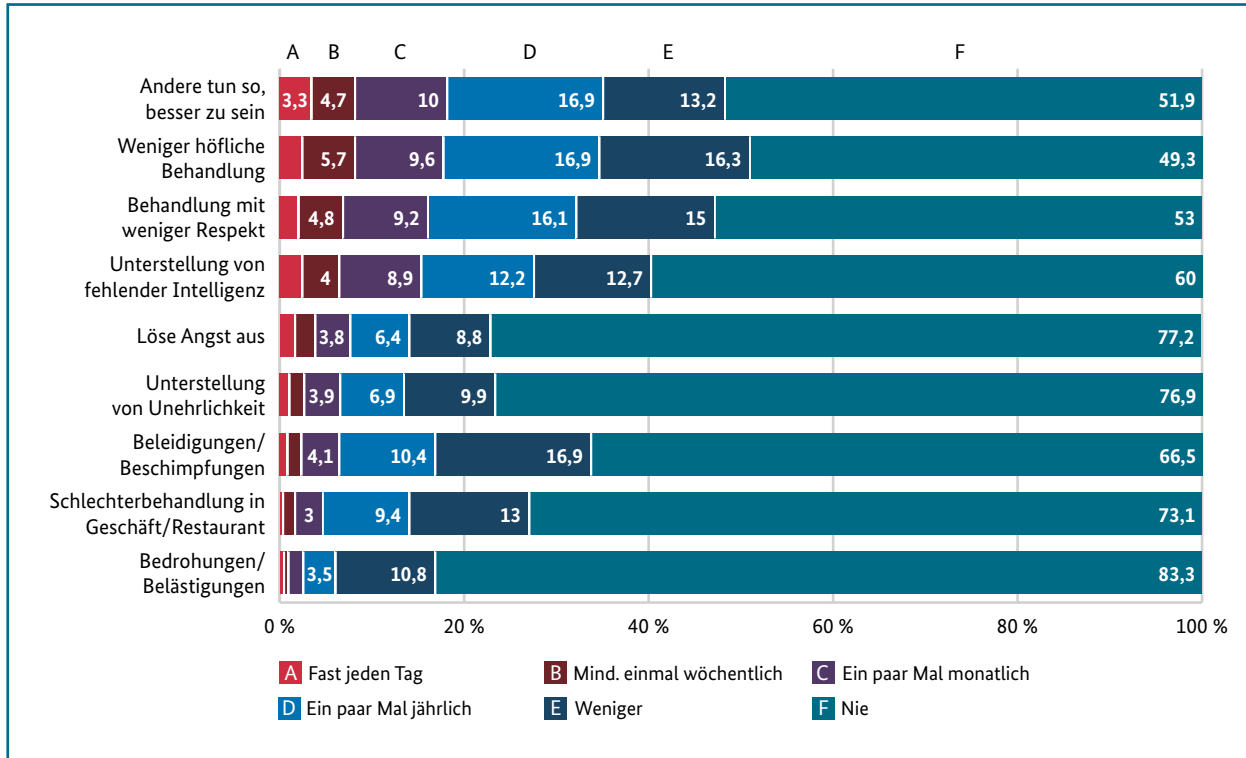
kleine, alltägliche Abwertungen als belastend erlebt werden (vgl. Uslucan 2017).

➤ Abb. 5.1 zeigt, wie häufig Personen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern nach eigenen Angaben entsprechende Erfahrungen in ihrem Alltag machen. Am häufigsten berichten sie von Erfahrungen, bei denen „sich Personen so verhalten, als ob sie besser wären“ als sie; etwa 18 Prozent der Befragten geben an, diese Erfahrung regelmäßig (mindestens mehrmals im Monat) zu machen, weitere 30 Prozent berichten, dass sie dies zumindest schon einmal erlebt haben. Eine Mehrheit von 52 Prozent gibt an, diese Erfahrung noch nie gemacht zu haben. In ähnlicher Häufigkeit haben Personen mit Wurzeln aus muslimisch geprägten Herkunftsländern nach eigenen Angaben eine weniger höfliche Behandlung im Vergleich zu anderen erlebt.

Gravierendere Erlebnisse wie konkrete Beleidigungen und Beschimpfungen gehören den Befragten zufolge seltener zu ihrem Alltag; etwa sechs Prozent machen diese Erfahrung mindestens mehrmals monatlich, weitere 27 Prozent haben dies schon einmal erlebt. Mit einem Anteil von zwei Dritteln war die große Mehrheit nach eigenen Angaben noch nie Beleidigungen und Beschimpfungen ausgesetzt. Der Anteil der Personen, die von noch drastischeren Erlebnissen wie regelmäßigen Belästigungen und Bedrohungen berichten, beträgt weniger als drei Prozent. Immerhin jede*r Sechste hat dies aber schon einmal erlebt, so das Ergebnis der Erhebung.

⁶¹ Die in der Folge angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Manuskriptfassung der Studie; daher können diese in der Layoutfassung abweichen.

Abbildung 5.1: Diskriminierungserlebnisse im Alltag von Personen mit Migrationshintergrund aus einem muslimisch geprägten Herkunftsland nach Häufigkeit (in %)



Quelle: MLD 2020, Befragte im Alter ab 16 Jahren, gewichtet. Ungewichtete Fallzahl: 4.494–4.514.
 Werte von unter 3% werden nicht ausgewiesen (vgl. Stichs/Pfündel 2023: 16)

Eine zusammenfassende Analyse über alle neun abgefragten Diskriminierungserlebnisse zeigt, dass „fast jede dritte Person aus einem muslimisch geprägten Herkunftsland in mindestens einer der neun erhobenen Situationen ein paar Mal im Monat Benachteiligungen im Alltag wahr[nimmt]. Bei Personen ohne Migrationsgeschichte ist es rund jede fünfte“ (Stichs/Pfündel 2023: 16). Dies zeigt, dass benachteiligende Erfahrungen bei Menschen mit Wurzeln in muslimisch geprägten Herkunftsländern deutlich häufiger zum Alltag gehören als bei Menschen ohne Migrationsbezüge. Differenziert man erstere nach ihrer Religionszugehörigkeit, so zeigen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Personen. Eine Rolle spielt allerdings die konkrete Herkunftsregion: So berichten Personen aus Südosteuropa deutlich seltener von Benachteiligungen im Alltag als Personen aus dem Mittleren Osten, dem arabischsprachigen Raum

und der Türkei. Die Unterschiede nach Herkunftsländern bleiben signifikant, auch wenn lediglich muslimische Religionsangehörige betrachtet werden. Die Autorinnen schließen:

„Für die Interpretation dieser Ergebnisse scheint zentral, dass sich im Alltag in der Regel Individuen begegnen, die nichts oder wenig voneinander wissen, so dass Zuordnungen zu einer stigmatisierten Gruppe auf Vermutungen beruhen. Bei der Kategorisierung einer Person als muslimisch sind daher offenkundig auch Merkmale wie der Akzent, der Phänotyp oder bei Frauen das Tragen eines Kopftuchs ausschlaggebend. Entsprechend können auch Menschen, die dem Islam nicht angehören, die aber zum Beispiel aufgrund ihrer regionalen Herkunft als muslimisch gelesen werden, von Herabsetzungen im Alltag im Zusammenhang mit antimuslimischen Vorurteilen betroffen sein.“ (Ebd.: 69)

Dies weist darauf hin, dass Muslimischsein häufig mit der Herkunft aus bestimmten Ländern wie der Türkei oder Syrien gleichgesetzt und somit „ethnisiert“ wird (s. Kapitel 7.2). Zusammenhangsanalysen deuten zudem darauf hin, dass Personen, die zwar Herkunftsbezüge zu muslimisch geprägten Ländern haben, aber in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, sowie Personen mit höheren Bildungsabschlüssen häufiger von benachteiligenden Erfahrungen im Alltag berichten. Dies wird mit ihren höheren Erwartungen an gesellschaftliche Akzeptanz und Zugehörigkeit erklärt. Zudem ist davon auszugehen, dass höher Gebildete stärker sensibilisiert sind, wenn es um Menschenfeindlichkeit geht, und diskriminierendes bzw. abwertendes Verhalten eher erkennen. Daher kann dieser Befund auch dahingehend interpretiert werden, dass Personen ohne eine entsprechende Sensibilisierung diskriminierendes Verhalten ihnen selbst gegenüber seitens Dritter unterschätzen. Auch Personen mit entsprechenden Herkunftsbezügen, die in Ostdeutschland leben, berichten häufiger von Diskriminierungserfahrungen, obwohl muslimfeindliche Einstellungen in ostdeutschen Bundesländern nicht stärker verbreitet sind als beispielsweise in Süddeutschland (s. Kapitel 7.3). Es ist aber davon auszugehen, dass aufgrund des politischen Klimas in einigen ostdeutschen Regionen muslimfeindliche Einstellungen eher in abwertende Verhaltensweisen übersetzt werden.

Die Autorinnen haben zudem die Rolle von sichtbaren religiösen Symbolen für Benachteiligungserfahrungen im Alltag analysiert (vgl. Stichts/Pfündel 2023): Der Vergleich von muslimischen Frauen mit und ohne Kopftuch zeigt, dass kopftuchtragende Frauen häufiger von einer Schlechterbehandlung im Alltag berichten. So berichtet jede dritte Muslimin mit Kopftuch von regelmäßigen Diskriminierungserfahrungen, während davon nur jede vierte Muslimin ohne Kopftuch betroffen ist (Stichts/Pfündel 2023: 35). Dass kopftuchtragende Frauen deutlich häufiger benachteiligt werden, ist durch experimentelle Studien, die

das Verhalten Dritter in Alltagssituationen erfassen, mehrfach belegt worden: So wurde in einer Studie deutlich, dass Frauen mit Kopftuch seltener geholfen wird als Frauen ohne Kopftuch (vgl. Choi/Poertner/Sambanis 2022). Dennoch fallen die Unterschiede zwischen Frauen mit und ohne Kopftuch geringer aus als erwartet: Eine weitere experimentelle Studie zeigt beispielsweise, dass Frauen ohne Kopftuch bei gleicher Qualifikation dreimal häufiger zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen werden als Frauen mit Kopftuch (vgl. Weichselbaumer 2020). Das ist ein Unterschied von 300 Prozent, während er in der hier dargestellten Studie bei lediglich 50 Prozent liegt (s. oben). Die Befunde weisen somit darauf hin, dass die Unterschiede in der wahrgenommenen Diskriminierung zwar reale Voraussetzungen in wichtigen Lebensbereichen widerspiegeln, aber Frauen mit Kopftuch erfahrene Diskriminierung teilweise unterschätzen, was möglicherweise mit einer „Normalisierung“ häufig erlebter Erfahrungen interpretiert werden kann (vgl. Unterkapitel 7.5.6.2).

Befragt nach den Ursachen der Benachteiligung wird an erster Stelle die Herkunft bzw. Abstammung mit einem Anteil von 71 Prozent genannt, gefolgt von der Religion (35 %). Mit einem Anteil von 41 Prozent führen Muslim*innen Diskriminierungserfahrungen überdurchschnittlich häufig auf ihre Religionszugehörigkeit zurück, aber betrachten diese nicht als alleinige Ursache: Ein Großteil der Befragten vermutet, dass sowohl die Herkunft als auch die Religionszugehörigkeit eine Rolle spielen. Für die Betroffenen ist daher kaum zu unterscheiden, ob die Zugehörigkeit zum Islam oder ihre Herkunft ein Motiv für Benachteiligungen darstellt.

Die Forscherinnen der aktuellen BAMF-Studie zu Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen haben zudem untersucht, inwieweit sich Muslim*innen aus verschiedenen muslimisch geprägten Herkunftsländern in den drei Schlüsselbereichen des alltäglichen Lebens Bildung, Arbeit und Wohnungsmarkt benachteiligt sehen.

Diese Lebensbereiche⁶² sind von besonderer Relevanz, da sie maßgeblich über gesellschaftliche Teilhabe entscheiden. Die Ergebnisse zeigen, dass insgesamt 39 Prozent der Muslim*innen, die in Deutschland eine Schule besucht haben, angegeben haben, dass sie (viel) häufiger als (andere) Personen deutscher Herkunft schlechter benotet worden sind; besonders häufig geben dies Personen mit türkischen Wurzeln an (43 %). Unter Personen ohne Migrationshintergrund ist dieser Anteil mit rund 13 Prozent deutlich geringer. Auch bei der Stellensuche geben 39 Prozent der Muslim*innen an, (viel) häufiger benachteiligt worden zu sein, und wiederum sind Personen mit türkischen Wurzeln am stärksten davon betroffen (44 %); unter Personen ohne Migrationsgeschichte beträgt dieser Anteil lediglich zehn Prozent. Besonders stark fällt die wahrgenommene Benachteiligung auf dem Wohnungsmarkt aus: Hier gibt jede*r zweite Muslim*in an, im Vergleich zu (anderen) Personen deutscher Herkunft schon einmal benachteiligt worden zu sein. Wiederum liegt dieser Wert bei Personen türkischer Herkunft mit 54 Prozent am höchsten, während lediglich 15 Prozent der Personen ohne Migrationshintergrund davon betroffen waren.

Eine zusammenfassende Auswertung der Ergebnisse über alle drei Bereiche lässt erkennen, dass mit 48 Prozent fast jede*r Zweite mit Migrationsgeschichte aus muslimisch geprägten Herkunftsländern in mindestens einem der drei wesentlichen Lebensbereiche Schule, Arbeit und Wohnen über eine im Vergleich zu Personen deutscher Herkunft schlechtere Behandlung berichtet. Dieser Anteil ist mit 56 Prozent bei Personen mit türkischen Wurzeln überdurchschnittlich hoch. Die Autorinnen schlussfolgern:

„Berücksichtigt man, dass Türkeistämmige eine der größten Herkunftsgruppen in Deutschland

bilden und dass die Mehrheit schon viele Jahre in Deutschland lebt oder hier geboren ist, stellt dies einen ernüchternden Befund dar. Er verdeutlicht, dass die Mehrzahl davon ausgeht, dass die Prämisse gleichberechtigter Teilhabechancen trotz langjährig bestehender Lebensbezüge nicht auf sie zutrifft“ (Stichs/Pfündel 2023: 72).

Insgesamt lässt die Studie erkennen, dass nicht die tatsächliche Religionszugehörigkeit oder Religiosität ausschlaggebend ist für erfahrene Diskriminierung, sondern vor allem die aufgrund des Erscheinungsbilds oder des Herkunftslands vermutete Religionszugehörigkeit und Religiosität. Religion und Herkunft wirken also zusammen, wie die Studie belegt. Besonders stark betroffen sind somit Personen, die neben einem als muslimisch zugeschriebenen Erscheinungsbild zusätzlich religiöse Symbole wie ein Kopftuch tragen. Das heißt, es kann zu Überschneidungen verschiedener Merkmale kommen, beispielsweise können muslimische Frauen mit Migrationsgeschichte nach mindestens drei Merkmalen diskriminiert werden – als Frau, als Muslimin und als Mensch mit Migrationsgeschichte (zum Thema Intersektionalität s. a. Unterkapitel [7.2.3](#)).

5.6 UEM-Studie zu muslimischen Perspektiven (MuPe) in Deutschland

Verschiedene repräsentative Studien belegen, wie stark muslimfeindliche Ressentiments in Deutschland verbreitet sind und wie hartnäckig sie sich halten (s. Kapitel [7.3](#)). Sie können sich im alltäglichen Zusammenleben durch abwertende und diskriminierende Verhaltensweisen gegenüber Muslim*innen und als solche gelesenen Personen äußern. Die im vorangegangenen Abschnitt

⁶² Lediglich etwa die Hälfte bis zu zwei Drittel der Befragten konnten diese Fragen beantworten. Entweder sind die Befragten nicht in Deutschland zur Schule gegangen oder es liegt schon zu lange zurück oder sie haben keine Wohnung bzw. Arbeitsstelle gesucht, sodass die Anteile der Benachteiligung sich auf die jeweils gültigen Antworten beziehen.

dargestellten Ergebnisse von Pfündel, Stichs und Tanis (2021) zu Diskriminierungserfahrungen von Personen mit Migrationsgeschichte aus muslimisch geprägten Ländern zeigen eindrücklich, dass rund ein Drittel von ihnen regelmäßig mit teils massiven abwertenden Verhaltensweisen konfrontiert ist. Aber wie gehen sie mit solchen Erfahrungen um? Wie wirken sich abwertende und benachteiligende Erfahrungen in ihrem Leben aus – etwa auf ihre Lebenszufriedenheit oder ihr Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland? Zu diesen Fragen liegen bisher keine quantitativen Studien vor, die ihnen systematisch nachgehen und verallgemeinerbare Aussagen über Umgangsstrategien und Auswirkungen von Muslimfeindlichkeit auf den Alltag betroffener Menschen erlauben. Vor diesem Hintergrund sowie unter der Leitidee des Studienformats „Jüdische Perspektiven auf den Antisemitismus“ (Zick et al. 2017) hat der UEM eine Mixed-Method-Studie zum Thema „Muslimische Erfahrungen und Wahrnehmung der Muslim- und Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft“ (MuPe-Studie: Zick et al. 2023) in Auftrag gegeben, die in den folgenden Unterkapiteln besprochen wird. Angesichts seiner begrenzten finanziellen wie zeitlichen Kapazitäten konnte der UEM mit der Beauftragung nur einen ersten Schritt zur Schließung der Forschungslücke unternehmen; daher kommt die Studie bei Fragen der Repräsentativität an ihre Grenzen. Damit Wissenschaft, Zivilgesellschaft und Politik künftig ein umfassenderes Bild von Ausmaß und Auswirkungen muslimfeindlicher Vorfälle im Alltag der Betroffenen erhalten, ist es unbedingt notwendig, eine repräsentative Studie zu diesen Themen durchzuführen sowie die muslimische Perspektive in regelmäßigen Abständen zu erfassen und mit derjenigen der statistisch erfassten Mehrheitsgesellschaft abzugleichen.

Der quantitative Teil der MuPe-Studie ist am Bielefelder Institut für Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung von Prof. Dr. Andreas Zick angesiedelt und gibt Auskunft über Zusammenhänge von Diskriminierungs- und Rassis-

muserfahrungen einer formell relativ gut gebildeten wie jungen Stichprobe. Der qualitative Teil obliegt an der Goethe-Universität Frankfurt am Main der Leitung von Vertr.-Prof. Dr. Meltem Kulaçatan und untersucht tiefergehende Fragestellungen über Erfahrungen und Wahrnehmungen hinsichtlich Muslim- und Islamfeindlichkeit. Beide methodischen Zugänge ergänzen sich und sind hinsichtlich Konzeption, Diskussion und Interpretation aufeinander bezogen – was die Stärke der MuPe-Studie ausmacht. Durch den Mixed-Method-Ansatz ist es möglich, ähnlich wie beim Studienformat „Jüdische Perspektiven“, ein breites Spektrum an Abwertungserfahrungen und die entsprechenden Auswirkungen auf Betroffene sowie deren Bewältigungsstrategien abzubilden.

5.6.1 Ergebnisse des quantitativen Teils

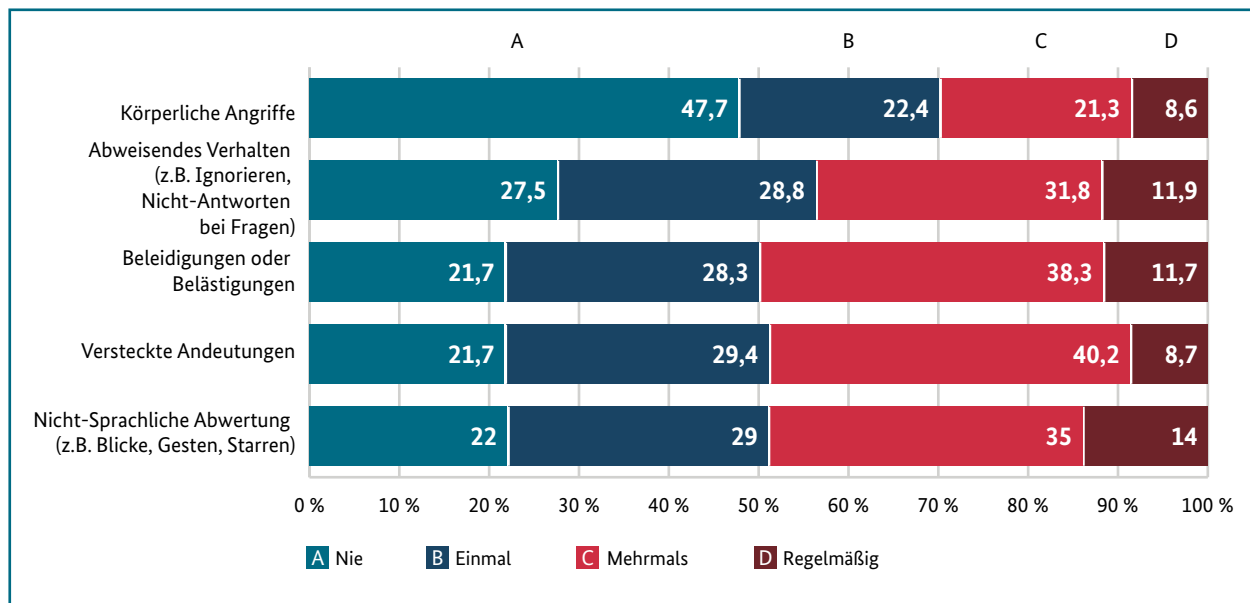
Die quantitativen Ergebnisse der MuPe-Studie basieren auf einer Onlinebefragung von Muslim*innen in Deutschland. Diese wurden im Rahmen eines Online-Access-Panels befragt – also einem Kreis online registrierter Personen, die sich bereit erklärt haben, wiederholt an Befragungen teilzunehmen. Die Daten der insgesamt 473 Befragten sind zwar nicht repräsentativ für die muslimische Bevölkerung, aber sie liefern erste wichtige Hinweise zu den Auswirkungen von Diskriminierungserfahrungen auf die Betroffenen. Die Stichprobe ist heterogen zusammengesetzt und enthält Daten zu einem breiten Spektrum an Diskriminierungserfahrungen, zum Umgang mit diesen und zu ihren Auswirkungen auf die Betroffenen, sodass über Gruppenvergleiche und Zusammenhangsanalysen wichtige Erkenntnisse gewonnen werden können. Insofern bietet die vorliegende Studie die Möglichkeit, anhand der Daten die Unterschiede zwischen Personen mit keinen bis seltenen und mit regelmäßigen Diskriminierungserfahrungen zu vergleichen und die vielschichtigen Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit sowie die komplexen Wirkungsweisen und Umgangsstrategien herauszuarbeiten.

Die soziodemografische Zusammensetzung der Stichprobe zeigt, dass überdurchschnittlich häufig in Deutschland geborene Muslim*innen, jüngere, überdurchschnittlich gebildete Personen sowie Mitglieder in muslimischen Organisationen erreicht werden konnten: Rund 68 Prozent der Befragten sind in Deutschland geboren, 92,5 Prozent sind zwischen 18 und 50 Jahre alt, 48 Prozent haben Abitur oder einen Studienabschluss und jede*r Zweite ist Mitglied in einer muslimischen Organisation.

Die Befunde zu persönlichen Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit (vgl. [Abb. 5.2](#)) zeigen zudem, dass vor allem Personen erreicht wurden, die besonders stark von Diskriminierungserfahrungen

betroffen sind bzw. für das Thema besonders sensibilisiert sind. Fast jede*r zweite Befragte gibt an, mehrmals oder regelmäßig in den vergangenen zwölf Monaten Erfahrungen mit nicht-sprachlicher Abwertung wie z. B. Starren oder anderen abwertenden Gesten gemacht zu haben. Ebenfalls jede*r Zweite berichtet von mehrmaligen oder regelmäßigen versteckten Andeutungen. Die Hälfte berichtet sogar von konkreten Beleidigungen und Belästigungen. Etwas seltener wird über abweisendes Verhalten wie Ignorieren berichtet, aber auch hiervon ist immerhin ein Anteil von rund 44 Prozent betroffen. Mit einem Anteil von rund 30 Prozent gibt fast jede*r Dritte an, im vergangenen Jahr mehrfach körperlichen Übergriffen ausgesetzt gewesen zu sein.

Abbildung 5.2: Persönliche Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit (in %, n=473, gültige Fälle, ungewichtet)



Quelle: eigene Analyse anhand des Datensatzes der quantitativen MuPe-Studie (Zick et al. 2023).

Die Befunde zeigen, dass besonders Personen erreicht wurden, die drastischere Formen von Muslimfeindlichkeit erleben. Im Vergleich zur BAMF-Studie (Stichs/Pfündel 2023: 16; siehe auch Kap. [7.5.5](#)), in der lediglich sechs Prozent der Befragten von mehrmaligen Erfahrungen mit Bedrohungen und Belästigungen berichten (Erfahrungen mit körperlichen Übergriffen wurden nicht gesondert erfasst), sind Muslim*innen

mit entsprechenden Erfahrungen in der MuPe-Studie stark überrepräsentiert. Die folgenden Ergebnisse beruhen auf eigenen Analysen des UEM. Der umfassende Studienbericht wird derzeit von den Forschenden erstellt und zu gegebener Zeit veröffentlicht. An dieser Stelle können lediglich einige Ausschnitte der Gesamtdaten präsentiert werden.

5.6.1.1 Wer fühlt sich besonders von Muslimfeindlichkeit betroffen?

Für die folgenden Analysen wurden die Befragten anhand der Intensität erlebter Muslimfeindlichkeit auf Grundlage der fünf abgefragten Erscheinungsformen (s. [Abb. 5.2](#)) in drei Gruppen unterteilt und miteinander verglichen.

1. 24,4 Prozent der Befragten zeichnen sich durch keine bis geringe Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit aus („selten bis nie“).
2. 50,9 Prozent machen durchaus häufiger Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit, sind dieser aber nicht regelmäßig ausgesetzt („mehrmals“).
3. 24,7 Prozent sind den eigenen Angaben zufolge mit massiven Anfeindungen konfrontiert; Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit gehören zum Alltag dieser Menschen („regelmäßig“).

Um herauszuarbeiten, wer besonders stark von Muslimfeindlichkeit betroffen ist, wurden die drei so gebildeten Gruppen mit Blick auf ihre soziodemografische Zusammensetzung sowie religiösen Charakteristika miteinander verglichen (s. [Tab. 5.1](#)).

Die Ergebnisse zeigen teils deutliche Unterschiede. So berichten Männer mit einem Anteil von rund 68 Prozent deutlich häufiger von regelmäßigen Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit als Frauen. Zudem gibt es deutliche Altersunterschiede zwischen Personen, die von Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit berichten, und denen, die angeben, keine oder nur vereinzelt entsprechende Erfahrungen gemacht zu haben. So sind mit einem Anteil von etwa 60 Prozent jüngere Menschen zwischen 18 und 35 Jahren unter Personen mit teilweise mehrmaligen und solchen mit regelmäßigen Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit deutlich häufiger vertreten als unter denen mit keinen bis seltenen Erfahrungen (37 %). Mit Blick auf das Bildungsniveau zeigen die Ergebnisse, dass tendenziell eher Personen mit einem niedrigen Bildungsabschluss über regelmäßig erfahrene Mus-

limfeindlichkeit berichten: Selten bis nie erfahren nur neun Prozent der Befragten mit Haupt- oder keinem Schulabschluss Muslimfeindlichkeit, bei den regelmäßigen Erfahrungen steigt ihr Anteil auf 14,4 Prozent. Jedoch sind die Unterschiede unter den verschiedenen Bildungsniveaus gering und Erfahrungen mit antimuslimischen Ressentiments bis hin zu Anfeindungen scheinen durchaus quer durch alle Bildungsgruppen gemacht zu werden. Deutliche Unterschiede zeigen sich jedoch bei Befragten mit einem Studienabschluss; sie sind mit einem Anteil von rund 29 Prozent deutlich häufiger in der Gruppe mit keinen oder seltenen Erfahrungen vertreten als in der mit regelmäßigen Erfahrungen (14 %).

Mit Blick auf den Wohnort zeigen sich keine signifikanten Unterschiede – anders als bei der BAMF-Studie –, sodass Muslim*innen, die in den neuen Bundesländern leben, nicht häufiger über Diskriminierungserfahrungen berichten als solche, die in den alten Bundesländern wohnen.

Tabelle 5.1: Soziodemografische Merkmale und Religiosität bei Personen, die unterschiedlich von Muslimfeindlichkeit betroffen sind (in %, n = 473, gültige Fälle, ungewichtet)*

		Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit			Befragte insgesamt
		Selten bis nie	Mehrmals	Regelmäßig	
Geschlecht	Männlich	58,6	53,2	67,9	58,1
	Weiblich	41,4	46,3	32,1	41,6
	Divers	0	0,4	0	0,2
Alter	18 bis 25 Jahre	9,1	24	19,6	19,3
	26 bis 35 Jahre	28,2	37,1	42,9	36,4
	36 bis 50 Jahre	48,2	33,2	33	36,8
	Älter als 50 Jahre	14,5	5,7	4,5	7,5
Geburtsort	Deutschland	70,3	67	67,6	67,9
Bildung	Noch Schüler*in	0	3,5	0,9	2
	Kein/Hauptschulabschluss	9	13	14,4	12,4
	Mittlere Reife/Fachhochschulreife	37,8	31,6	41,1	35,5
	Abitur	23,4	29	27,7	27,3
	Studienabschluss	28,8	19,9	14,3	20,7
	Sonstiges	0	0,4	1,8	2,2
Wohnort	Alte Bundesländer	89,1	89,5	90,9	89,7
	Neue Bundesländer	10,9	10,5	9,1	10,3
Mitglied in muslimischer Organisation		37,8	45,2	68,8	49,2
Selbsteinschätzung: (sehr) religiös		44,1	57,6	69,7	57,3
Tragen von muslimischer Kleidung: (sehr) häufig		7,2	23,4	41,1	23,8

*Eventuelle Abweichungen in den übergeordneten Zeilen und der Gesamtzeile sind Rundungsfehler.
Quelle: eigene Analyse anhand des Datensatzes der quantitativen MuPe-Studie (Zick et al. 2023).

Gravierende Unterschiede zeigen sich vor allem mit Blick auf die Religiosität der Befragten. Diejenigen, die von besonders häufigen und drastischen Formen von Muslimfeindlichkeit berichten, sind überdurchschnittlich häufig Mitglieder in einer muslimischen Organisation (68,8 %), bezeichnen sich als (sehr) religiös (69,7 %) und tragen überdurchschnittlich häufig Kleidung, durch die sie für Außenstehende nach eigenen Angaben als Muslim*innen erkennbar sind (41,1 %), z. B. ein Kopftuch oder einen Kaftan (langes Gewand für Männer). Die Ergebnisse zeigen, dass vor allem Muslim*innen Anfeindungen ausge-

setzt sind, für die ihre Religion eine wichtige Rolle im Alltag spielt.

5.6.1.2 Umgangsstrategien mit erfahrenen Anfeindungen

Die Ergebnisse zum Umgang mit erfahrener Diskriminierung oder Anfeindung zeigen, dass ein Großteil derjenigen, die dieser regelmäßig ausgesetzt sind, primär im privaten Umfeld nach Unterstützung suchen und sich an Familie (20,5 %) bzw. an Freunde wenden (24,1 %). Ein großer Anteil von 29 Prozent sucht zwar nach Hilfe und

Unterstützung, weiß aber nicht, an wen er oder sie sich wenden soll, d. h. ein großer Anteil der stark von Muslimfeindlichkeit Betroffenen fühlt sich mit dieser Problematik alleingelassen. Mit der Stärke der Betroffenheit steigt zudem der Anteil, der das Thema in der Situation offen anspricht und möglicherweise versucht, über die muslimfeindliche Dimension des Verhaltens aufzuklären; dieser Prozentsatz beträgt unter Muslim*innen mit regelmäßigen muslimfeindlichen Erfahrungen ein Viertel. Der Anteil von Betroffenen, der sich an eine professionelle Stelle wendet, ist dagegen mit Werten unter einem Prozent verschwindend gering. Auf eine Nachfrage nach Kenntnis von Beratungsangeboten gibt lediglich eine*r von zehn Befragten an, eine oder mehrere entsprechende Stellen zu kennen. D. h. ein Großteil der Befragten, die im Alltag zahlreichen Formen von Abwertungen bis hin zu Anfeindungen ausgesetzt sind, weiß nicht, dass es entsprechende Beratungs- und Meldestellen für Betroffene gibt. Mit Blick auf die Befragten der Studie, die bereits für Muslimfeindlichkeit sensibilisiert sind, ist davon auszugehen, dass in der muslimischen Bevölkerung insgesamt das Wissen über Beratungsmöglichkeiten noch geringer verbreitet ist. Zudem hat lediglich eine geringe Quote von unter zehn Prozent den Vorfall zur Anzeige gebracht. Betrachtet man diejenigen, die von justiziablen Vorfällen berichten – wie körperlichen Angriffen, Beleidigungen oder Belästigungen –, so ist der Prozentsatz, der diese Vorfälle zur Anzeige bringt, mit elf Prozent nur unwesentlich höher. Dieser Befund zeigt – ähnlich wie bereits die Studie von FRA 2017 –, dass die Anzahl der islamfeindlichen Straftaten um das Neun- bis Zehnfache höher liegen könnte, als die Zahlen der polizeilichen Kriminalitätsstatistik ausweisen (s. Unterkapitel [7.3.2](#)).

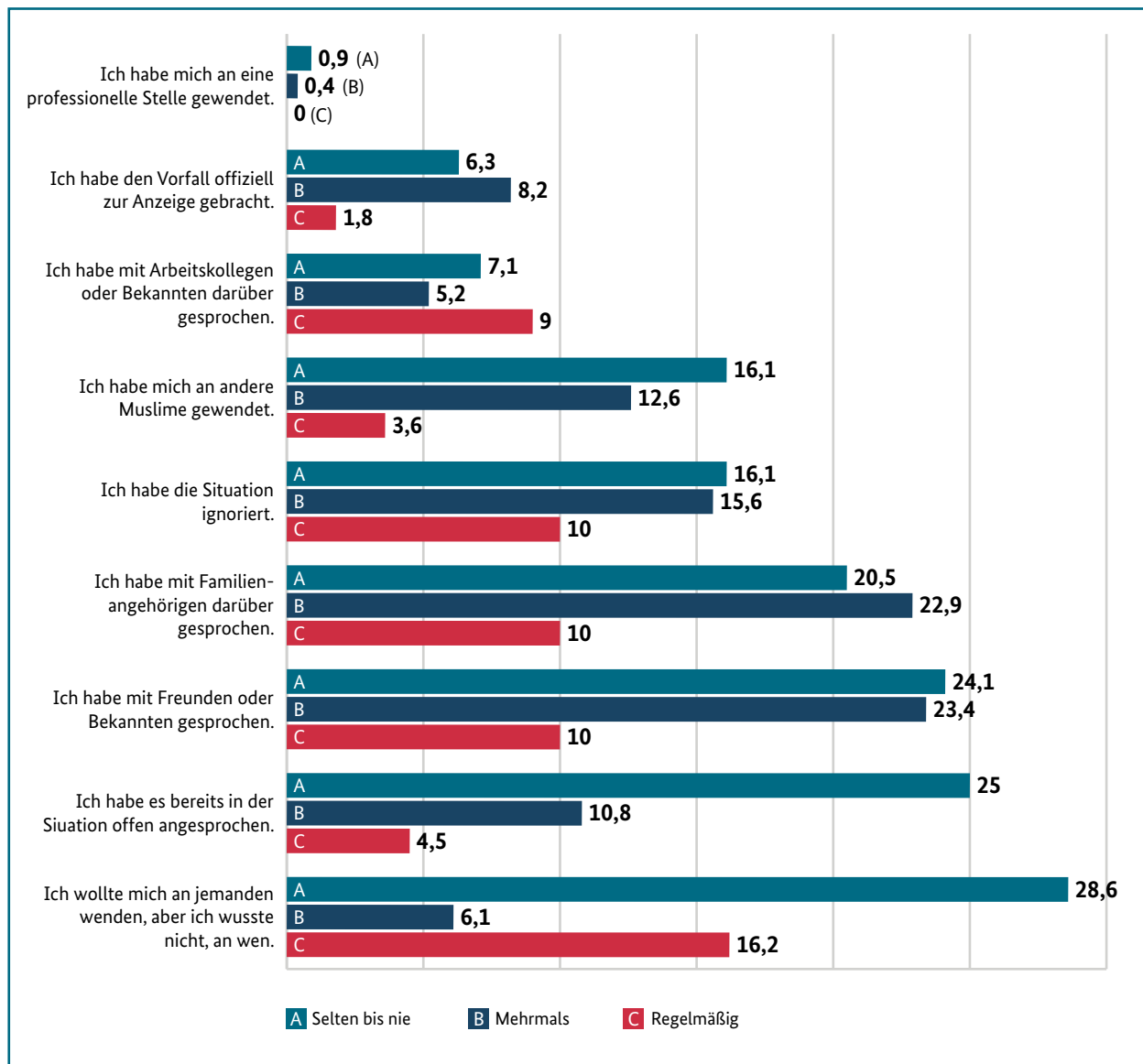
5.6.1.3 Psychische und gesellschaftliche Folgen von erfahrener Abwertung und Anfeindung

Über die psychischen und gesellschaftlichen Folgen von Muslimfeindlichkeit gibt es kaum belastbare Daten. Die MuPe-Studie hat erstmals umfassend mögliche Auswirkungen von erfahrener Abwertung und Anfeindung von Muslim*innen erhoben. Im Rahmen dieses Berichts können lediglich ausgewählte Ergebnisse präsentiert werden, die bereits wichtige Einblicke in die Verarbeitung von Muslimfeindlichkeit seitens der Betroffenen geben. Dabei ist zwischen psychischen Belastungen, persönlichen Umgangsstrategien sowie der Rolle von Diskriminierungserfahrungen für die Lebensplanung zu unterscheiden. In [7 Abb. 5.3](#) sind ausgewählte Ergebnisse differenziert nach Betroffenheit von Muslimfeindlichkeit dargestellt. Zunächst ist festzustellen: Je stärker die Befragten nach eigenen Angaben von dem Thema betroffen sind, umso häufiger berichten sie über empfundenen Stress und Nervosität. Unter wenig bis gar nicht davon Betroffenen beträgt dieser Anteil rund ein Viertel, unter mäßig Betroffenen rund 39 Prozent und unter stark Betroffenen sogar gut die Hälfte. Nun kann anhand der vorliegenden Analysen nicht beurteilt werden, ob die Ursache des verstärkten Stresserlebens tatsächlich in der erfahrenen Muslimfeindlichkeit zu suchen ist. Dennoch weisen die Befunde darauf hin, dass Personen, für die diese Erfahrung zum Alltag gehört, starke psychische Belastungen aufweisen. Konkreter sind die Zusammenhänge, wenn es um Vermeidungsverhalten oder Auswanderungsgedanken infolge eines Unsicherheitsempfindens wegen Muslimfeindlichkeit geht. So berichten rund 46 Prozent der stark Betroffenen, dass sie aufgrund dieser Erfahrungen bestimmte Orte meiden; unter wenig bis gar nicht Betroffenen beträgt dieser Anteil acht Prozent. Dies verdeutlicht, dass wahrgenommene Diskriminierung stark in den Alltag der Menschen eingreift und nicht nur zu einer starken Verunsicherung führt, sondern auch zu starken Einschränkungen.

Bei mehr als jeder*jedem Zweiten mit regelmäßigen muslimfeindlichen Erfahrungen lösen diese zudem Auswanderungsgedanken aus, die bei rund einem Drittel bereits mit konkreten Plänen verbunden sind. Das überrascht wenig, da drei Viertel von diesen Personen über Angst berichten, überfallen zu werden; zu ihrem Alltag gehören also nicht nur Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit, sondern auch die Angst, erneut angefeindet und überfallen zu werden. Unter Betroffenen mit

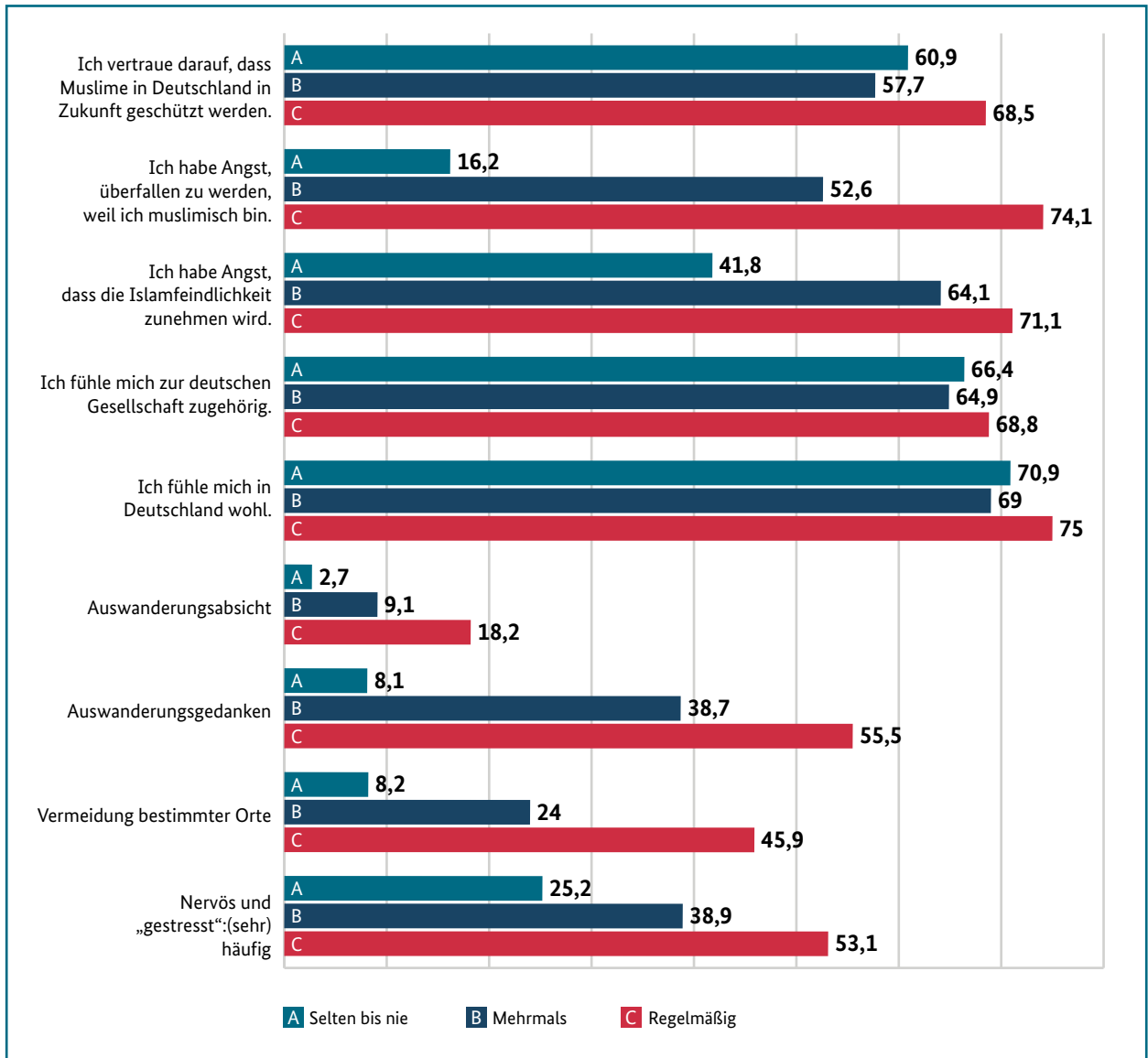
mehrmaligen, aber vergleichsweise noch moderaten Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit sind Auswanderungsgedanken noch bei einem Viertel mit konkreten Auswanderungsplänen verknüpft. Auch die Angst, überfallen zu werden, ist hier mit 52,6 Prozent bei einem geringeren Anteil verbreitet. Dies betrifft nur eine Minderheit von Muslim*innen, die lediglich vereinzelt oder gar keine Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit gemacht haben.

Abbildung 5.3: Umgangsstrategien, nach Häufigkeit persönlich erfahrener Muslimfeindlichkeit (in %, n = 473, gültige Fälle, ungewichtet)



Quelle: eigene Analyse anhand des Datensatzes der quantitativen MuPe-Studie (Zick et al. 2023).

Abbildung 5.4: Kenntnis von Beratungsangeboten für Betroffene von Muslimfeindlichkeit, nach Häufigkeit persönlicher muslimfeindlicher Erfahrung (in %, n = 473, gültige Fälle, ungewichtet)



Quelle: eigene Analyse anhand des Datensatzes der quantitativen MuPe-Studie (Zick et al. 2023).

Dennoch ist auch unter ihnen mit einem Anteil von rund 42 Prozent die Sorge groß, dass Islamfeindlichkeit in Deutschland zunehmen könnte. Somit haben auch Personen, die selbst kaum von Muslimfeindlichkeit betroffen sind, ein Bewusstsein für die gesellschaftliche Tragweite des Problems.

Insgesamt sind die Befragten aber zuversichtlich, was den Umgang der deutschen Gesellschaft mit Muslimfeindlichkeit angeht. Unabhängig

vom Betroffenheitsgrad vertraut die große Mehrheit der Befragten darauf, dass Muslim*innen in Deutschland in Zukunft geschützt werden. Ebenfalls unbeeinträchtigt vom Grad der Betroffenheit ist die enge Verbundenheit der Befragten zu Deutschland: Zwei Drittel bis drei Viertel empfinden sich als Deutschland zugehörig und fühlen sich hier wohl – unabhängig davon, wie stark sie sich im Alltag diskriminiert fühlen (siehe [7 Abb. 5.4](#)). Vor dem Hintergrund von Befunden anderer Studien, die „Re-Ethnisierungsprozesse“ feststellen

(s. Unterkapitel [7 5.6.2](#)), können diese Befunde auch auf ein Umdeuten der gesellschaftlichen Zugehörigkeit zu Deutschland hinweisen: In diesem Verständnis wird die Migrationsgeschichte möglicherweise neu verortet, so wie etwa in den USA Minderheiten ihre Herkunft häufig betonen, auch wenn sie sich als Amerikaner*innen verstehen (African, Asian oder Latin American).

5.6.2 Ergebnisse des qualitativen Teils

Im Unterschied zum quantitativen Studienteil stehen im qualitativen alternative Interpretationen und wissenschaftliche Gütekriterien im Vordergrund, also

„weniger die Validität, Reliabilität und Objektivität statistisch erfasster, skaliertes und gewichteter Daten, sondern die Rekonstruktion und Plausibilisierung der Orientierungen und Sinndeutungen dessen, was die in Gespräche verwickelten Personen sagen, und wie sie es sagen (mithin die Verhältnisbestimmung des Expliziten und Impliziten).“ (Zick et al. 2023)⁶³

Dazu hat das Forscher*innenteam innerhalb der MuPe-Projektlaufzeit von fast einem Jahr bundesweit 31 qualitative Interviews geführt und analysiert. Der qualitative Studienteil zeichnet nach, auf welche Weise die Befragten Diskriminierungen und rassistische Anfeindungen in allen Lebensbereichen erfahren. Muslim- und Islamfeindlichkeit bzw. Antimuslimischer Rassismus (AMR) kann somit als Querschnittsphänomen identifiziert werden. Im Folgenden werden die grundlegenden Ergebnisse entlang der in den Interviews benannten Bereiche wiedergegeben.

5.6.2.1 Sichtbarkeit und Wahrnehmung Antimuslimischer Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen

Bei allen interviewten Personen ist das Forschungsanliegen begrüßt worden, dezidiert als Muslim*in zu Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen befragt zu werden und sich zu den Themen äußern zu können. Wichtig ist den Befragten, dass mit ihnen und nicht über sie geredet wird. Hieraus lässt sich bereits eine hohe Bedeutung des Themas für die Personen ablesen. Ihr starkes Mitteilungsbedürfnis gestattet erste Hinweise auf das jeweils aktivierte und über die Alltagswahrnehmung hinausgehende Problembewusstsein. Zugleich äußern einige Befragte Bedenken, dass ihre Ansichten als Betroffene als weniger relevant erachtet werden könnten. Die Begleiterscheinungen von Zukunftsverunsicherung sind deshalb bedeutsam, weil sie auf die Erfahrungsräume verweisen, in denen Befragte und als muslimisch wahrgenommene Personen leben und diese gestalten. Darüber hinaus geben sie Einblicke in das gesellschaftliche Klima.

5.6.2.2 Die Normalisierung antimuslimischer Erfahrungen innerhalb der Gesellschaft

Vielfach weisen die Befragten auf eine Art Normalisierung oder auch Gewöhnung in Bezug auf AMR hin. Dabei stellen sie einen Zusammenhang zwischen ihren alltäglichen Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen und der medialen Berichterstattung her. Kritisiert wird die häufige Verwendung negativ gerahmter Bilder und Narrative (Framing), z. B. die Darstellung rassifizierter (und migrantisierter) Personen als stetige Bedrohung. Dadurch resultiere einerseits der Eindruck, dass sie als Muslim*innen erst einmal beweisen müssten, dass sie nicht diesen medialen und diskursiven Stereotypen entsprächen. Andererseits entstehen laut den Interviewten dadurch auch

⁶³ Da die Studie zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Textes nur als Manuskriptfassung vorlag, muss auf die Angabe von Seitenzahlen verzichtet werden.

Normalisierungseffekte hinsichtlich rassistischer und diskriminierender Annahmen sowie Äußerungen und Handlungen (vgl. Kapitel 7).

Ersichtlich werden unter den Befragten generationsbedingte unterschiedliche Sichtweisen auf rassistische Erfahrungen und Diskriminierung. Die erste Generation der muslimischen Einwander*innen scheint sich meist mit Feindseligkeit und Rassismus abgefunden zu haben („Die sind halt so. Die wollen uns nicht, weil wir Ausländer sind.“) (Zick et al. 2023). Die jüngere Generation hingegen scheint ein anderes Selbstverständnis in Bezug auf gesellschaftliche Teilhabe und auch entsprechend höhere Ansprüche zu haben. Enttäuscht zeigen sich mehrere Befragte darüber, dass ihre weitreichenden Bemühungen, sich an mehrheitsgesellschaftliche Vorstellungen anzupassen, nicht zu einer Reduzierung antimuslimisch-rassistischer Erlebnisse geführt haben.

5.6.2.3 Globale und nationale Schlüsselereignisse und ihre Nachwirkungen

In den Schilderungen antimuslimischer Erfahrungen beziehen sich die Befragten wiederkehrend auf verschiedene globale und nationale Ereignisse, die einen diskriminierungsverstärkenden Effekt auf ihr Leben hatten. Dazu zählen

- die Ereignisse am 11. September 2001 in New York,
- die Fluchtmigrationsbewegungen nach Europa vor allem in den Jahren 2015 und 2016,
- insbesondere der Umgang mit dem rassistischen Attentat in Hanau am 19. Februar 2020.

Die terroristischen Attentate von 9/11 werden von den Befragten als ein einschneidender Wendepunkt in der öffentlich-medialen Wahrnehmung ausgemacht. Seitdem würden Muslim*innen pauschal als potenzielle Aggressor*innen gesehen und wiederkehrend unter Terrorismusverdacht gestellt. Eine unmittelbare Folge sei, dass sich Befragte genötigt fühlten, sich von Gewalt und

Terror zu distanzieren. So entstünde ein ständiger Erklärungs- und Legitimationszwang, wenn es um den Islam geht.

Die Äußerungen hinsichtlich der Fluchtmigration 2015/2016 heben sich von den anderen benannten Schlüsselereignissen ab: Sofern die Befragten nicht selbst zu dieser Personengruppe gehören, grenzen sie sich von den „neuen Muslim*innen“ ab. Ein Teil der Befragten sympathisiert mit den neu nach Deutschland Eingewanderten und sieht sie als Teil einer muslimischen Community in Deutschland. Andere wiederum geben an, dass sie bestehende Vorurteile gegenüber geflüchteten Menschen teilen würden. Sie sähen ihre hart erkämpften Status in der deutschen Gesellschaft und die ihnen zuteilgewordene Anerkennung durch die negativen Zuschreibungen gegenüber geflüchteten Menschen gefährdet. Hier kann eine Spannung zwischen gesellschaftlichem Anpassungsdruck und Etabliertenrechten ausgemacht werden, die mit Ausschluss- und Anerkennungsprozessen einhergehen.

Unter den Befragten sind zudem Strategien ersichtlich, um nicht mit vor kurzer Zeit nach Deutschland geflüchteten Menschen gleichgesetzt zu werden. Sie meiden beispielsweise entsprechende Gruppen im öffentlichen Raum. Hier scheinen gesellschaftliche Reaktionsmuster, die sie z. T. selbst erfahren haben, reproduziert zu werden.

Jüngere Befragte berichten von zusätzlicher mentaler sowie persönlicher Belastung seit dem rassistischen Attentat in Hanau. Oft ist von einer persönlichen Zäsur die Rede, aus der unterschiedliche Konsequenzen resultieren. Die Befragten äußern sich enttäuscht in Bezug auf die Mehrheitsgesellschaft, die mediale Berichterstattung und die Bundes- und Landesregierungen im Umgang mit dem Anschlag in Hanau. In diesem Zusammenhang lässt sich eine Diskrepanz beobachten zwischen der Wahrnehmung politischer Maßnahmen gegen die Bekämpfung von Ras-

sismus und der gesellschaftlichen Wirkung auf von Rassismus Betroffene. Denn kurz nach dem rassistischen Anschlag in Hanau beschloss die Bundesregierung beispielsweise die Einrichtung des UEM.

Darüber hinaus berichten Befragte, wie der Anschlag von Hanau zu einer persönlichen Politisierung und einem verstärkten Engagement beispielsweise in migrantischen Selbstorganisationen geführt habe, obgleich man bis dahin eher unpolitisch und auch nicht organisiert war. Daraus lässt sich folgern, dass proaktives Engagement eine Selbstwirksamkeitsstrategie bzw. Empowerment für Befragte bedeuten kann.

5.6.2.4 Die Bedeutung von Religion

Die Deutungen des Islams oder bestimmter islamischer Glaubensinhalte divergieren bei den Befragten und weisen sehr unterschiedlich ausgeprägte Kenntnisse und Haltungen bezüglich ihrer eigenen Religion wie auch religiöser Bildung auf. Diese reichen von einer religiösen und religionspädagogischen Belesenheit bis hin zu gering ausgeprägtem religiösem Wissen.

Viele der Befragten nehmen Bezug auf ihre Rolle als unfreiwillige Religionsvermittler*innen. Fortwährend fänden sie sich in verschiedenen Lebenssituationen in einer Rolle wieder, in der sie den Islam erklären sollen oder darlegen müssen, warum bestimmte Formen von Gewalt, die mit dem Islam begründet werden, nicht mit der Religion gleichzusetzen ist.

„Ähm, ich würde so ein bisschen mehr wollen, dass der interreligiöse Dialog mehr gefördert wird, ja, dass mehr Aufklärung auch herrscht, ja, dass man diese Differenzierungen, ja, zum Beispiel von Ideologien, ja, einfach auch vielleicht nochmal klar macht, ja: Was ist vielleicht die islamische Religion, ja, wo sind mehr politische Ziele, ja, Interessen [...]“ (Zick et al. 2023)

In dieser Hinsicht wird der Wunsch nach mehr religiöser Bildung („religious literacy“) bzw. der Fähigkeit, zwischen Religion, Ideologie und Politik zu unterscheiden, geäußert.

Aus den Schilderungen der Befragten geht auch hervor, dass ihre Religion ihnen Kraft schenkt, um den Erschwernissen im Leben zu begegnen. Mit dem täglichen Gebet gingen sie einer rituellen Praxis nach, die ihnen niemand nehmen könne. Auffällig ist, dass unter den jungen Befragten das spirituelle Interesse ausgeprägter ist und sich mit anderen kulturellen Praktiken vermischt. Bei Jüngeren ist ein großes Interesse an anderen monotheistischen Religionen, insbesondere am Judentum, erkennbar; dies kann als ein Wunsch nach muslimisch-jüdischen Dialogen bzw. Formaten wahrgenommen werden.

Viele der Befragten sprechen von einer Gespaltenheit innerhalb der muslimischen Communitys, die sie bedauern oder als störend für das friedliche Zusammenleben bewerten. Aus der Befragung geht ebenfalls hervor, dass die Ächtung von Antisemitismus und AMR unterschiedlich verläuft: AMR werde im Vergleich zum Antisemitismus (s. Unterkapitel 2.5) in den Medien weniger sichtbar; die Aufarbeitung von Anschlägen gegen Moscheen und Muslim*innen sei schwächer ausgeprägt und die Hemmschwelle für antimuslimische Äußerungen liege niedriger als bei antisemitischen Äußerungen. Die Unterschiede in der Sensibilisierung und Thematisierung von Antisemitismus liegen in der langen Geschichte des Antisemitismus in Deutschland und der Verbrechen im Nationalsozialismus begründet.

5.6.2.5 Folgen von direkten, offenen und subtilen Formen von Antimuslimischem Rassismus

In der MuPe-Studie werden antimuslimische Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen als belastend beschrieben. Die Ergebnisse konzentrieren sich auf das sozialräumliche Umfeld, Schule,

Beruf und religiöse Sichtbarkeit. In den Bereichen Schule und Arbeitsplatz werden die häufigsten negativen Zuschreibungen und Anfeindungen erlebt. Befragte berichten von einer Kultur der negativen Akzeptanz, welche Muslim- und Islamfeindlichkeit bzw. AMR und auch andere Formen von Diskriminierungen und Rassismen sanktionsfrei ermöglichen. Diese Erfahrungen können als eine umfassend lebensweltliche Erschütterung beschrieben werden, die das individuelle und gesellschaftliche Sicherheitsgefühl maßgeblich beeinträchtigt. Einen weiteren prekären Bereich bildet der öffentliche Nahverkehr, aber auch der öffentliche Raum an sich, und zwar insbesondere dahingehend, dass Betroffene aus ihrem Umfeld kaum bis gar keine intervenierende Unterstützung erfahren.

Befragte berichten von Vandalismus gegen Moscheegeäude (vgl. Unterkapitel 7.5.4) in ihrer Heimatstadt, Hakenkreuzen an den Türen und rassistischen Parolen wie „Türken raus!“ Manchmal wird auch von „unerklärbarem Hass“ gesprochen. Neben diesen offensichtlichen Phänomenen wird der soziale Raum der Schule als problematisch hervorgehoben (Zick et al. 2023; vgl. Kapitel 7.6).

Die Interviewten berichten von direkter und subtiler rassistischer Ansprache durch ihre Lehrer*innen während ihrer Schulzeit, aber auch von ähnlichen Situationen während des Studiums. Bestimmte Vorkommnisse verdeutlichen Ausmaß und Intensität des erlebten AMR in Schule und Studium: antimuslimische Witze oder im Fasching die Verkleidung als Terrorist*in, in der Schüler*innen „Allahu Akbar!“ rufend und mit dem Koran in der Hand herumlaufen (Zick et al. 2023).

Subtilere Formen der Wahrnehmung von AMR, wie feindliche Blicke oder Anstarren, werden als unangenehme Erfahrungen geschildert. Die Befragten berichten davon, dass die Sichtbarkeit ihrer religiösen Zugehörigkeit insbesondere im öffentlichen Raum und im öffentlichen Nahverkehr eine Angriffsfläche für antimuslimische

Haltungen und Angriffe sei. Als einer der zentralen Befunde wird in fast allen Interviews die Wahrnehmung deutlich, dass die Präsenz und Teilhabe von Muslim*innen in Deutschland trotz aller Bemühungen keine Selbstverständlichkeiten darstellen.

5.6.2.6 Antimuslimische Erfahrungen an Schule und Hochschule: Unsichere Orte für Muslim*innen

Auffällig häufig nennen die Befragten die Schule als Ort für das Erleben von AMR (vgl. Kapitel 7.6). Berichtet wird vor allem von abwertenden Äußerungen und Handlungen in Bezug auf den Islam, der stellvertretend für vielfältige Zuschreibung von mutmaßlicher ‚Andersartigkeit‘ hinsichtlich Herkunft, Aussehen, Sprache, Lebensstil, religiöser Praxis, Ethik und Moral gilt. Das geschilderte Othering vollzieht sich insbesondere über defizitäre Zuschreibungen, die auf einen als rückständig, antiaufklärerisch, gewaltaffin, antidemokratisch und frauenfeindlich verstandenen Islam zurückgeführt werden. Interessanterweise scheinen Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen durch erfolgreiche Bildungsbiografien und einen damit verbundenen Milieuwechsel eher zuzunehmen. Gerade an Gymnasien scheint AMR aus einer bürgerlichen Mitte heraus artikuliert zu werden.

Als besonders schmerzhaft-erschütternd werden insbesondere rassistische Äußerungen seitens der Lehrkräfte beschrieben. Die Interviewten berichten von direkter und subtiler rassistischer Ansprache durch ihre Lehrer*innen während ihrer Schulzeit, aber auch von ähnlichen Situationen während des Studiums: „Warum brauchst du das Abitur, du heiratest doch deinen Cousin“ (Zick et al. 2023). Eine Befragte schildert, wie ihre ehemalige Lehrkraft im Englischunterricht auf eine ihrer Mitschülerinnen mit Kopftuch zeigt und sie als Beispiel für einen mutmaßlich terroristischen Generaltypus markierte: „Die Terroristen sehen aus wie [Name der Schülerin]“ (ebd.).

Das hoheitliche Mandat der Lehrenden und die damit einhergehende Deutungshoheit sowie der Altersunterschied tragen in besonderer Weise zu einem Machtgefälle und der Vulnerabilität der Schüler*innen bei. Ersichtlich wird aus den Schilderungen auch immer wieder die mangelnde rassismuskritische Kompetenz des pädagogischen Personals in Bezug auf den Umgang mit Religion und Diversität im schulischen Raum.

5.6.2.7 Geschlechtsspezifische Merkmale von Muslimfeindlichkeit bei der Wohnungssuche, am Arbeitsplatz und im öffentlichen Raum

Die Ergebnisse der MuPe-Studie deuten in Bezug auf geschlechtsspezifische Merkmale der betroffenen Personen auf veränderte Ausdrucksformen von Muslimfeindlichkeit hin. So werden etwa Ablehnungen bei der Wohnungs- und Stellen-suche mit geschlechtsspezifischen rassistisch-stereotypen Zuschreibungen untersetzt. Eine Interviewpartnerin berichtet, wie sie zeitgleich mit ihrer Freundin die identische Zimmeranfrage über ein Internetportal an eine WG stellt; ihre Freundin wird ihrem Aussehen und Namen nach als herkunftsdeutsch wahrgenommen. Beim anschließenden WG-Casting erscheinen sie zu zweit. Die WG-Mitbewohner*innen lehnen sie mit dem Hinweis ab, sie hätten „keinen Bock auf Ehrenmord“ (Zick et al. 2023).

Ein anderer Interviewpartner gibt folgendes Erlebnis bei der Wohnungssuche zu Protokoll:

„Trotz meiner Verbeamtung habe ich zweieinhalb Jahre eine Wohnung gesucht. Als ich einem Vermieter die direkte Frage stellte, was denn gegen mich als Mieter spricht, sagte er mir, dass er nicht wollte, dass die Nachbarn jetzt ermutigt seien, kleine Bombenleger in das Haus einzuladen.“ (Ebd.)

Andere Formen von Muslim- und Islamfeindlichkeit bzw. AMR werden während der Suche nach einem Arbeitsplatz erlebt. Arbeitssuchende Frauen mit Kopftuch werden zwar aufgrund ihrer Qualifikationen willkommen geheißen, als Einstellungsvoraussetzung wird ihnen jedoch erklärt, dass sie ihr Kopftuch abnehmen müssen, um in der entsprechenden Firma arbeiten zu können.

Insbesondere Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, berichten zudem mehrheitlich von körperlichen Übergriffen, die sie vor allem im öffentlichen Raum erleben. Die Berichte der weiblichen Befragten deuten auch auf eine Verschränkung von sexueller Belästigung und AMR hin.

Männliche muslimische Interviewpartner berichten wiederum von vermehrten willkürlichen polizeilichen Kontrollen, die sie im öffentlichen Raum erleben. Zudem müssen sie regelmäßig Fragen zu Gewalt und Terror beantworten.

5.6.2.8 Gesundheitswesen und gesundheitliche Folgen von Antimuslimischem Rassismus

Auch wenn das Gesundheitswesen in den Interviews vergleichsweise wenig angesprochen wurde, kann es als Ereignisort antimuslimisch-rassistischer Erlebnisse identifiziert werden. Einschlägige Vorurteile gegenüber nicht-herkunftsdeutschen Patient*innen zeichnen sich auch bei Ärzt*innen und Pflegepersonal mit jener Häufigkeit ab, wie sie für viele Berufe mit hoher Schlagzahl an zwischenmenschlicher Begegnung und sozialem Kontakt signifikant zu sein scheint. In diesem Zusammenhang sind die Aversionen gegenüber den Patient*innen jedoch verschränkt. Mal handelt es sich um dezidiert islamfeindliche Einstellungen, mal um herabsetzende Haltungen und Aussagen gegenüber Patient*innen und deren (familiäre, andere) Begleitung.

Einige der Gesprächspartner*innen schildern, dass sie, wenn möglich, Ärzt*innen mit Migrationshintergrund vorzögen, da sie sich bei diesen

verstanden und sicherer fühlten. Offensichtlich wird ihnen eher eine rassismussensible Haltung zugesprochen.

Unabhängig von Alter, Milieu und Herkunft berichten alle Befragten über seelische und mentale Folgen ihrer Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen. Auszumachen sind insbesondere Angst-, Frustrations- und Ohnmachtsgefühle. Sie äußern sich in ständigen mentalen Auseinandersetzungsprozessen (Gedankenkarussell), sinkendem Selbstwertgefühl und damit fehlendem Zutrauen in die eigenen Fähigkeiten, in (depressiven) Stimmungsschwankungen, Angststörungen, autoaggressivem Verhalten und Rückzugs- bzw. Isolationstendenzen.

Insbesondere die Sichtbarkeit der religiösen Zugehörigkeit zum Islam stelle im öffentlichen Raum eine Angriffsfläche dar. Trotz eines stark ausgeprägten Gefühls der Zugehörigkeit zu Deutschland ziehen sich die Betroffenen in der Folge aus Teilen der Gesellschaft und des öffentlichen Raums zurück. Besonders Mütter (mit Kopftuch) berichten zudem von einer Art permanenter Anspannungssituation im öffentlichen Raum. Sie rechnen fast durchgängig mit Anfeindungen und versuchen antizipierend, ihre Kinder vor solchen Situationen zu schützen.

5.6.2.9 Bewältigungsstrategien

Aus den Schilderungen über den persönlichen Umgang mit AMR können unterschiedliche Bewältigungsstrategien abgeleitet werden. Religion wird von manchen als Quelle für Kraft und Halt im Umgang mit Widrigkeiten und auch mit AMR genannt. Einige Befragte versuchen, ihre täglichen Berührungspunkte mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zu minimieren. Andere wiederum berichten davon, dass sie sich einem verstärkten Druck ausgesetzt sehen, sich für antimuslimische Kommunikationsszenarien zu wappnen:

„Ich bin immer ready für Schlagabtausch, hab mir die krassesten Redewendungen angeeignet und spreche als Einziger Hochdeutsch an der Schule.“ (Zick et al. 2023)

Die vollzogenen, aber wenig anerkannten Anpassungsanstrengungen führen zusammen mit den erlebten Enttäuschungen und Verletzungen bei einigen Befragten zu Formen der Re-Ethnisierung (s. Unterkapitel [7 5.2.2](#)), was sich in einem stärkeren Rückbezug auf das Herkunftsland der Vorfahr*innen äußert. Geschildert werden aber auch Formen der Selbst-Ethnisierung, ein Prozess des gezielten Unterlaufens und der produktiven Umdeutung hegemonialer Zuschreibungen. Einige Befragte berichten zudem davon, wie fluide ihre Persönlichkeit geworden sei und wie sie sich überall anpassen könnten.

Insbesondere jüngere Befragte berichten davon, dass sie sich sogenannte Safe Spaces (auch „Empowerment-Räume“ genannt) geschaffen haben, die ihnen die Möglichkeit bieten, sich mit Angehörigen aus der gleichen jungen postmigrantischen Generation über Erlebtes, Ängste, Zukunftsorgen u. ä. auszutauschen. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass offizielle kommunale Anbieter*innen im Kontext der (sozial-)psychologischen Beratung und Begleitung kaum aufgesucht werden. Das deutet auf zwei weiterführende Fragen: Wie muss das Angebot gestaltet sein, um solche Bedarfe bedienen zu können, und wie muss kommunale Kinder- und Jugendhilfe agieren, um betroffene Menschen zu erreichen, anstatt sie abzuschreiben?

5.7 Fazit

AMR stellt eine gesellschaftliche Realität und ein Querschnittsphänomen dar. Um ihn zu begreifen, ist die Perspektive der Betroffenen entscheidend. Im Folgenden sollen die Erkenntnisse, die der UEM aus der Auseinandersetzung mit der Betroffenenperspektive gewonnen hat, noch einmal zusammengefasst werden. Als Grundlage dienen dem UEM die Auswertung des aktuellen Forschungsstands, Hearings mit Expert*innen und Multiplikator*innen, eine in Auftrag gegebene explorative Fallstudie zu den Folgen von Moscheeangriffen (vgl. Gök Akca et al. 2023) und die in Auftrag gegebene MuPe-Studie (vgl. Zick et al. 2023) sowie die noch zu veröffentliche BAMF-Studie „Diskriminierungserfahrungen von Menschen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern“ (vgl. Stichs/Pfündel 2023).

Deutlich wird, dass Muslim*innen vielfältige gesellschaftliche Diskriminierungserfahrungen auf einem insgesamt hohen Niveau machen. Dabei unterscheiden sich ihre Erfahrungen je nach gesellschaftlicher Positionierung der Betroffenen. Tendenziell berichten jüngere Menschen häufiger von Diskriminierungserfahrungen als ältere. Unter muslimischen Einwander*innen berichten zudem Personen aus den Folgegenerationen von häufigerer und stärkerer Diskriminierung als Personen aus der ersten Einwander*innengeneration. Da keine Indizien für eine gravierende Verschlechterung der Verhältnisse ersichtlich sind, ist davon auszugehen, dass Muslim*innen, die in Deutschland aufgewachsen bzw. sozialisiert sind, einerseits einen höheren Anspruch an gesellschaftliche Teilhabe und zugleich eine höhere Sensibilität für Diskriminierung haben.

Eine Rolle in Bezug auf erfahrene Diskriminierung scheint auch das Bildungsniveau zu spielen. Zwar trifft AMR Personen über alle formalen Bildungsniveaus hinweg. Diejenigen mit einem höheren

Bildungsabschluss berichten aber tendenziell häufiger von Diskriminierungserfahrungen.

Die gravierendsten Unterschiede sind in Bezug auf die Religiosität der Befragten auszumachen. Einige Studien verdeutlichen eindrücklich, dass Personen lediglich phänotypisch als Muslim*innen eingeordnet werden müssen, um bereits AMR zu erfahren. Zugleich erfahren Personen besonders häufig AMR, die sich als religiös beschreiben, Teil einer muslimischen Organisation sind oder religiös konnotierte Kleidung tragen. Sie berichten auch von besonders drastischen Formen von Anfeindungen. Somit können Muslim*innen, für die ihre Religion sichtbar wichtig ist, als die am stärksten von AMR betroffene Gruppe identifiziert werden.

Die meisten Studien weisen darauf hin, dass muslimische Frauen und unter ihnen vor allem diejenigen, die ein Kopftuch tragen, besonders stark diskriminiert werden. Andererseits berichten in der repräsentativen BAMF-Studie Männer häufiger von regelmäßigen antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen.

Über alle Studien hinweg wird deutlich, dass sich die befragten Personen geschlechtsspezifischen rassistischen Zuschreibungen ausgesetzt sehen. Muslimische Frauen berichten, dass sie nicht als selbstbestimmt wahrgenommen werden. Dies gilt insbesondere für kopftuchtragende Frauen, denen gegenüber rassistische Äußerungen auch offener vorgetragen werden. Männer sehen sich hingegen verstärkt Zuschreibungen von Aggressivität und Gewalt ausgesetzt.

Während je nach gesellschaftlicher Positionierung graduelle Unterschiede in Ausmaß und Intensität der erfahrenen Diskriminierung auszumachen sind, kann für fast alle Betroffenen festgestellt werden, dass die erlebten Abwertungs- und Ausgrenzungserfahrungen nicht nur singuläre Ereignisse, sondern in unterschiedlichem Maße wiederkehrende negative Erfahrungen darstellen. Inso-

fern stellt AMR für viele Muslim*innen und auch für Menschen, die als Muslim*innen wahrgenommen werden, eine mitunter sehr belastende Komponente in ihrem Leben dar. Diskriminierung erleben die Betroffenen zumeist an Orten verstärkter gesellschaftlicher Interaktion und Teilhabe. Neben dem allgemeinen öffentlichen Raum sind dies insbesondere die drei Schlüsselbereiche Bildung, Arbeitswelt und Wohnungsmarkt. Hier treten auch regelmäßig Konstellationen von asymmetrischen Machtverhältnissen auf. In diesen sind Personen z. T. in Abhängigkeitsverhältnissen und dadurch ausgesprochen vulnerabel. Besonders gravierend ist das Verhältnis in der Schule zwischen Lehrkräften und ihren Schüler*innen, die viele schmerzhaft Diskriminierungserfahrungen machen. Entsprechend ist es von großer Bedeutung, dass Autoritäten, die im Rahmen eines institutionellen Auftrags agieren, ihrer Verantwortung gerecht werden.

AMR ist den Betroffenen zufolge gesellschaftlich überall präsent und wirkt in allen Lebenslagen. Es treten jedoch regelmäßig diskursive Schlüsselereignisse ein, die noch einmal verstärkte anti-muslimisch-rassistische Artikulationen auslösen und auch vermehrte Anfeindungen nach sich ziehen. Solche medialen Katalysatoren, die die Intensität der muslimfeindlichen Resonanz in der Gesellschaft erhöhen, sind mit Muslim*innen in Zusammenhang gebrachte Diskursereignisse. Das können dschihadistisch-terroristische Anschläge oder Debatten über Fluchtmigration sein oder auch rassistische Buchpublikationen wie die von Thilo Sarrazin. In diesen Phasen sehen sich Muslim*innen noch einmal stärker mit einer Wahrnehmung konfrontiert, die sie als potenziell gefährlich einordnet, sodass sie einem erhöhten Rechtfertigungsdruck unterliegen.

Die Umgangsstrategien damit sind verschieden. Alle entsprechenden Untersuchungen zeigen, dass Betroffenen der Umgang mit rassistischen Erlebnissen leichter fällt, wenn sie auf stärkende Ressourcen zurückgreifen können. Dazu zählen soziale Netzwerke, gesellschaftlicher Status, Bildung, Wissen über Rassismus und ein positives Selbstwertgefühl. Nach Unterstützung sucht der Großteil der Diskriminierung erfahrenden Personen im privaten Umfeld. Die Studien zeigen auf, dass viele der Betroffenen keine Kenntnis von Beratungs- und Unterstützungsangeboten haben. Viele wissen nicht, an wen sie sich wenden können, sodass sie sich häufig alleingelassen fühlen. Der Anteil derjenigen, die sich an eine professionelle Stelle wenden, ist verschwindend gering. Zudem bringt nur etwa jede zehnte Person einen justiziablen Vorfall wie körperliche Angriffe, Beleidigungen oder Belästigungen zur Anzeige, sodass angenommen werden kann, dass die Anzahl der antimuslimisch-rassistischen Straftaten um ein Vielfaches höher liegt, als die Zahlen der polizeilichen Kriminalitätsstatistik ausweisen.

5.8 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- › die Anerkennung von Antimuslimischem Rassismus als gesellschaftliches Problem. Eine entschiedene Positionierung durch die Politik und ein differenziert-sachliches und verantwortungsvolles Sprechen über Muslim*innen und islamrelevante Themen seitens staatlicher Repräsentant*innen ist dringend geboten.
- › die Beauftragung einer mit Bundesmitteln finanzierten repräsentativen Studie zu den Umgangsstrategien und Auswirkungen von Muslimfeindlichkeit auf Betroffene. Es mangelt an repräsentativen Studien zu Diskriminierungserfahrungen, dem Umgang mit diesen sowie deren Auswirkungen auf Betroffene. Eine erste, vom UEM in Auftrag gegebene Studie hat bereits aufgezeigt, dass systematische Erkenntnisse auf Basis quantitativer Studien praxisrelevante Schlüsse zulassen, Leerstellen aufzeigen und zur Entwicklung maßgeschneiderter Maßnahmen beitragen können.
- › die Initiierung und Förderung von *rassismuskritischen Studien zu Antimuslimischem Rassismus*, die Förderung anwendungsorientierter Grundlagenforschung und praxisbegleitender Forschung zu Maßnahmen gegen Antimuslimischen Rassismus sowie die Förderung von Forschung in Bezug auf Intersektionen, z. B. durch entsprechende Förderrichtlinien des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF).
- › den Ausbau und die Verstetigung der Bekämpfung von Antimuslimischem Rassismus als eigenständigen Themenbereich der politischen Bildung und ihrer Förderpraxis, z. B. über das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), die Bundeszentrale sowie die Landeszentralen für politische Bildung.
- › den Auf- und Ausbau von Beschwerde-, Melde- und Dokumentationsstellen sowie von Antidiskriminierungs- und Beratungsstellen mit Expertise zu Antimuslimischem Rassismus sowie die entsprechende Qualifizierung ihrer Beschäftigten. Insbesondere an Schulen besteht großer Bedarf.
- › die Etablierung von rassismuskritischen Fort- und Weiterbildungen für verschiedene Berufsgruppen und in allen staatlichen Einrichtungen (z. B. Schulen, Kitas, Sicherheitsbehörden, kommunalen Verwaltungen, Medienhäusern, Kultureinrichtungen, in der Justiz (auch im Justizvollzug) und im Gesundheitssystem), um insbesondere für Antimuslimischen Rassismus und seine institutionellen Formen zu sensibilisieren. Für angehende Beamt*innen sollten sie verpflichtender Teil der Ausbildung werden.
- › die Förderung und den nachhaltigen Ausbau von Empowerment-Maßnahmen für Betroffene von antimuslimischer (Mehrfach-)Diskriminierung durch entsprechende Bundes- und Landesprogramme. Die entsprechenden Förderprogramme sollten dabei klar als gegen Antimuslimischen Rassismus gerichtet benannt und nicht der Extremismusprävention zugeordnet werden. Gegen Letzteres spricht sich der UEM deutlich aus, da dies zur Normalisierung antimuslimischer Narrative beiträgt.

- die Verbesserung und Erweiterung des Antidiskriminierungsrechts auf Bundes- und Landesebene und seiner Umsetzung, wie z. B. angemessene (proaktive) Vorkehrungen gegen Diskriminierung, die Dokumentation von Rechtsfolgen von Gesetzen im Hinblick auf ihre diskriminierende Wirkung und ein Verbandsklagerecht (vgl. hierzu auch die Forderungen des zivilgesellschaftlichen Bündnisses „AGG Reform – Jetzt!“).
- die Anerkennung des Verbots der mehrdimensionalen und intersektionalen Diskriminierung und die Überführung in die Rechtspraxis. Erscheinungsformen der Mehrfachdiskriminierung sollten im Gesetz klar benannt werden. Beispielsweise spielen in Fällen, in denen muslimische Frauen wegen ihres Kopftuchs in Bewerbungsverfahren abgelehnt werden, die Diskriminierungsgründe Religion, (zuschriebene) ethnische Herkunft und das Geschlecht eine bedeutende Rolle.
- den Schutz von Amts- und Mandatsträger*innen und zivilgesellschaftlich engagierten Personen sowie Organisationen, die sich gegen Antimuslimischen Rassismus einsetzen, im Fall von Bedrohungen.
- den Schutz von muslimischen Gemeinden und ihre Unterstützung in Bezug auf Sicherheitsmaßnahmen.
- die gezielte Förderung aller bisher genannten Maßnahmen im ländlichen Raum und in Ostdeutschland.

6 Bildung

Auch im Bereich der Bildung wird die zunehmende Pluralität der Gesellschaft deutlich: Mehr als ein Drittel aller Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen unter 25 Jahren in Deutschland hat eine Migrationsgeschichte. Gleichzeitig finden hier häufig Benachteiligungen aufgrund der Religion und Herkunft statt. Beispiele dafür sind Ungleichbehandlung bei der Verteilung von Schul- oder Studienplätzen, schlechtere Benotung oder abwertende Äußerungen (vgl. u. a. Gomolla/Radtke 2007; Fereidooni 2011; Schneider/Yemane/Weinmann 2014; Bonefeld/Dickhäuser 2017). Auch islam- und muslimfeindliche Einstellungen tragen zur Bildungsbenachteiligung bei, wie im folgenden Kapitel ausgeführt wird.

Zwar ist dies bisher weniger erforscht, doch können Diskriminierungserfahrungen aufgrund der Herkunft bzw. Religion bereits in Kindertageseinrichtungen vorkommen. Mehr Evidenz gibt es dagegen über die Situation in der Schule, Hochschule sowie an außerschulischen Bildungsorten. Erzieher*innen, Lehrer*innen, Professor*innen sowie Schüler*innen bzw. Studierende sind entweder selbst von Muslimfeindlichkeit betroffen oder aber sie tragen zu Diskriminierungserfahrungen anderer bei. Zudem finden sich die Ursachen von Benachteiligung im Bildungsbereich in etablierten Strukturen und Normen sowie irregulären und informellen Regeln – ein Phänomen, das als institutionelle Form von Diskriminierung im Bildungsbereich beschrieben wird.

Das Kapitel fasst die bisherigen Erkenntnisse über Islam- und Muslimfeindlichkeit im Bildungsbereich zusammen. Dabei blickt der UEM auf die jeweiligen Bereiche – Kindertageseinrichtung, Schule, Hochschule und außerschulische Bildung – aus zwei Blickwinkeln: Zum einen geht es um die institutionellen und strukturellen Bedingungen, die Muslimfeindlichkeit begünstigen und damit Orte sind, in denen Muslim*innen entsprechende Erfahrungen machen (können). Zum anderen bieten die Bildungsbereiche wiederum jeweils unterschiedliche Formate an, die für Muslimfeindlichkeit sensibilisieren sollen und damit gleichzeitig Orte sind, an denen Muslimfeindlichkeit entschieden entgegengewirkt wird. Entsprechend dem jeweiligen Erkenntnis- und Forschungsstand sind die Ausführungen in den Unterkapiteln unterschiedlich gegliedert und angereichert.

Häufig beziehen sich die Ausführungen auf Studien, die die Diskriminierung von Kindern und Jugendlichen ‚mit Migrationshintergrund‘⁶⁴ untersuchen, denn empirische Daten über konkrete Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit im Bildungsbereich sind noch gering. Mit dem umstrittenen Begriff des ‚Migrationshintergrunds‘ sind ohnehin oft und mitunter nur muslimische Religionsangehörige gemeint.

Für eine tiefgründige Untersuchung von Muslimfeindlichkeit im vorschulischen sowie schulischen Bereich hat der UEM neue Forschungsprojekte in Auftrag gegeben sowie Forschungsexpertisen eingeholt. Zu diesen gehören

⁶⁴ Beim Konzept der „Person mit Migrationshintergrund“ handelt es sich um eine deutsche, primär im wissenschaftlichen Kontext entstandene Gruppenkonstruktion der 1990er-Jahre mit dem Ziel, die kritikwürdigen Bezeichnungen ‚Kinder ausländischer Herkunft‘ oder ‚Aussiedlerkinder‘ zu ersetzen. Im Rahmen der PISA-Studie 2000 wurde der Migrationshintergrund statistisch definiert als Merkmal eines Kindes, von dem (mindestens) ein Elternteil nicht in Deutschland geboren wurde. Insbesondere medial wurde die Kategorie zum Synonym von Fremdheit und hat inzwischen stigmatisierendes Potenzial: „Der ‚Migrationshintergrund‘ markiert eine Grenze: zwischen denen, die ohne nachzufragen zur ‚Wir-Gruppe‘ gehören und denen, die daraufhin beobachtet werden (können), ob sie ‚wirklich‘ dazugehören, dazugehören können und wollen“ (Stošić 2017: 95).

- eine Studie zu Muslimfeindlichkeit in deutschen Schulbüchern und Lehrplänen mit dem Titel „Schulbücher und Muslimfeindlichkeit: Zur Darstellung von Musliminnen und Muslimen in aktuellen deutschen Lehrplänen und Schulbüchern“ (Georg-Eckert-Institut),
- eine qualitativ angelegte Studie zu Wahrnehmungsmustern und Vorstellungen muslimischer und nicht-muslimischer Lehrkräfte über den Islam und muslimische Schüler*innen mit dem Titel „Wahrnehmung über muslimische Schülerinnen und Schüler in der Schule“ (Universität Duisburg-Essen),
- ein Hearing mit Dr. Seyran Bostancı zum Thema „(Antimuslimischer) Rassismus in Kitas“ (Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung, DeZIM).

6.1 Die pädagogische Programmatik in schulischer und außerschulischer Bildung

Muslimfeindlichkeit ist in der Regel im schulischen und außerschulischen Bereich eher selten ein Thema, mit dem man sich als Diskriminierungsform einer marginalisierten Gruppe auseinandersetzt. Dies ist wenig überraschend: Das Phänomen selbst ist als solches gesellschaftlich kaum bekannt bzw. wenig anerkannt. Allein der Streit um die ‚richtige‘ Bezeichnung – Islamfeindlichkeit, Islamophobie, Antimuslimischer Rassismus (s. Kapitel 7 2) – zeigt, dass die Bekämpfung des Phänomens noch in den Kinderschuhen steckt. Dementsprechend findet sich in etablierten schulischen und außerschulischen Programmen selten ein Hinweis auf oder die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit. Im Gegenteil: Muslimfeindlichkeit ist aktuell eher eine Praxis, die sich im (außer-)schulischen Alltag äußert. So ist die Ansprache von Muslim*innen insbesondere defizitär: Sie gelten als Problemverursacher*innen, weniger als Betroffene von Ungleichbehandlung (vgl. Unterkapitel 7 6.3.2.1).

Eine gleichzeitige und dahingehend widersprüchliche Entwicklung ist die zunehmende gesellschaftliche Anerkennung von Vielfalt – und damit auch von Muslim*innen –, die sich im Bildungsbereich programmatisch wie folgt äußert: In den 1990er-Jahren nahm man hier Abschied von der ‚Ausländerpädagogik‘, die ab dem Ende der 1970er-Jahre eine Antwort auf die Bildungsbenachteiligung der damals sogenannten ‚Gastarbeiterkinder‘ war. Als deutlich wurde, dass sie keine Gäste sind und die Pluralisierung der Gesellschaft auch im Klassenzimmer immer sichtbarer wurde, entstand das Prinzip der Anerkennung von Differenz (vgl. Prengel 1993). Demzufolge sei das Ziel einer Pädagogik der Vielfalt die Erziehung zum Umgang mit Differenz und Gleichheit – eine Gleichbehandlung von Ungleichen würde zur Benachteiligung führen. Denn je nach sozioökonomischem und sprachlichem Hintergrund bringen Jugendliche unterschiedliche Voraussetzungen und Erfahrungen mit. Auch als *interkulturelle Pädagogik* bekannt, bestimmt dieses Prinzip bis heute den breiten schulischen und außerschulischen Bildungsbereich. Jedoch geht mit dem anerkennenden Blick auf Unterschiede die Gefahr der Überbetonung des Differenzaspekts einher. Es besteht die Gefahr einer Kulturalisierung und Ethnisierung von Differenz und in der Betrachtung sozialer Probleme (vgl. Diehm/Radtke 1999).

Dieser kulturalisierende Blick ist nach wie vor dominant im gesellschaftlichen Bild über Muslim*innen (s. Kapitel 7 7). Ihre vermeintliche Andersartigkeit, Kulturdifferenz und Fremdheit sind dabei bekannte Assoziationen. Die betonte Anerkennung und Gleichwertigkeit eines bestimmten ‚kulturellen Hintergrunds‘ ist von einem essentialistischen Kulturverständnis geprägt: der Vorstellung, dass Kulturen statisch und unveränderbar sowie eindeutig bestimmten Regionen zuzuordnen seien. Demnach seien Handlungen und Sichtweisen von Menschen besser zu verstehen, wenn man ‚ihre‘ vermeintliche Kulturzugehörigkeit kenne (vgl. Shooman 2014). Obwohl die interkulturelle Pädagogik auf

die Anerkennung von Pluralität abzielt, können ihre Effekte stigmatisierend wirken: Die ‚Anderen‘ werden auf ihr Anderssein festgeschrieben oder gar reduziert. Wenn das Verhalten von muslimischen Jugendlichen auf ihre Religionszugehörigkeit – oder einer ihnen zugeschriebenen Kultur – zurückgeführt wird, kann dies ihren Ausschluss als Nichtzugehörige der deutschen Gesellschaft verstärken.

Als Kritik auf die interkulturelle Pädagogik ist der *rassismuskritische Ansatz* im Bildungsbereich entstanden, der sich gegenwärtig zunehmend verbreitet. Eine rassismuskritische Perspektive begreift Ungleichheiten aufgrund von Rassismus als omnipräsent in der Gesellschaft – es gebe sozusagen keinen Ort ‚außerhalb‘ des Rassismus. Im Bildungsbereich bedeutet dies, dass in pädagogischen Lernräumen die (rassistischen) Mechanismen von Inklusion und Exklusion wirken – wie beispielsweise die scheinbare Unvereinbarkeit von ‚Muslimsein‘ und ‚Deutschsein‘. Diese Mechanismen sollten als Problem anerkannt, benannt und entsprechend bearbeitet werden. Für die Anerkennung von und die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit in (außer-)schulischen Bildungsbereichen scheint der rassismuskritische Ansatz geeignet.

6.2 Die Phase der frühkindlichen Bildung und Vorschule: Kinder und Vorurteile

Pädagogische Maßnahmen, die sich explizit gegen das Phänomen Muslimfeindlichkeit richten, adressieren bis dato vornehmlich Jugendliche und Erwachsene. Diese gelten unter anderem deshalb als Zielgruppe, da es empirische Daten über die relevanten Einstellungen dieser Gruppe gibt: In der Vorurteils- und Einstellungsforschung werden in der Regel Menschen im Alter von 18 bis 97 Jahren befragt (vgl. Decker/Brähler 2018; Zick/Küpper/Berghan 2019). Zwar wurde eine Sonder-

auswertung der Daten für 18- bis 25-Jährige durchgeführt (vgl. Möller 2012), jedoch sind vergleichbare Daten für jüngere Jugendliche und Kinder nicht vorhanden. Die Frage, ob und inwieweit muslimfeindliche Vorurteile bereits unter Kindern anzutreffen sind, wurde empirisch bislang nicht erforscht. Auch generell besteht eine Forschungslücke sowohl in Bezug auf die Reproduktion als auch auf das Erleben von Rassismus in der Kindheit in Deutschland. Mit einem Fokus auf antischarzen Rassismus gibt es in den USA dagegen seit Jahrzehnten mehr Erkenntnisse, insbesondere aus entwicklungspsychologischer Sicht. So stellten die Psycholog*innen Clark und Clark (1947) in ihrer bekannten „Puppenstudie“ fest, dass die befragten Schwarzen Kinder im Alter von drei bis fünf Jahren eine Abneigung gegenüber der eigenen sozialen Gruppe zeigen und weiße Puppen präferieren.

Aus psychoanalytischer Sicht weiß man, dass Kinder bereits im frühen Alter Differenzen wahrnehmen. Jedoch wird ihnen kognitive Unfähigkeit unterstellt, um Ungleichheiten und Hierarchisierungen zu begreifen, sodass sie angeblich weder Diskriminierung reproduzieren noch erfahren (vgl. Van Ausdale/Feagin 2001). Entgegen dem pädagogischen Mantra „je früher, desto besser“ werden in der frühkindlich-pädagogischen Praxis in der Regel Vorurteilsstrukturen und Diskriminierungen nicht explizit thematisiert (vgl. Diehm/Kuhn 2006). Es überwiegt das Bild des „unschuldigen“ Kindes (vgl. Bühler-Niederberger 2005), welches in den neuen sozialwissenschaftlichen Kindheitsforschungen infrage gestellt wird. Hier steht die Sicht der Kinder im Fokus, die als aktiv Handelnde begriffen werden: als Subjekte, die sich eigenständig und kompetent ihre Welt aneignen. Dies impliziert, dass Kinder durchaus Vorurteile und rassistisches Wissen lernen und reproduzieren können. In diesem Zusammenhang sind in den letzten drei Jahrzehnten diverse Studien im englischsprachigen Raum durchgeführt worden, die die Anwendung von rassistischem Wissen durch Kinder, beispielsweise um ihre Spielinter-

essen durchzusetzen, erforscht haben (vgl. Aboud 1988; Van Ausdale/Feagin 2001; Katz 2003). Die deutschsprachige Bildungsforschung zeigt, dass unter anderem in Kitas Diskriminierung stattfindet. So gibt es ethnografische Studien in Kindergärten, in denen die Relevanz von einigen Diversitätsdimensionen fokussiert wird, wie beispielsweise Geschlecht (z. B. Budde/Scholand/Faulstich-Wieland 2008), Sprache (z. B. Thomaske 2017) und Ethnizität (vgl. Machold 2015; Diehm/Kuhn 2006). Doch weder Rassismus noch Muslimfeindlichkeit – auch nicht im Rahmen von religiöser Differenz – wurden bisher aus der Perspektive von Kindern erforscht. Allerdings liegt aufgrund der Ergebnisse der Studien über andere Diversitätsdimensionen nahe, dass bestimmte Bilder und Konstruktionen über Muslim*innen und ‚den Islam‘ durchaus bei Kindern vorhanden sein können.

Aus einem Hearing, das der UEM mit der Expertin Dr. Seyran Bostancı durchgeführt hat, die unter anderem zu Bildungsungleichheit in der frühen Kindheit forscht, wurde deutlich, dass die Themen „Islam“ und „Muslim*innen“ in Einrichtungen der frühen und mittleren Kindheit insbesondere im Zusammenhang mit konkreten Religionsfragen explizit werden. Es geht dabei beispielsweise um Essensvorschriften für muslimische Kinder und das Feiern von islamischen Festen – wie beispielsweise das Eid-Fest nach dem Ramadan. Hier variiert der Umgang in den Kita-Einrichtungen von Anerkennung und Umsetzung bis hin zu Abwertung und Ablehnung.

Vereinzelt gibt es Ergebnisse über Einstellungen, Praktiken und Ausgrenzungsmechanismen in Kindertageseinrichtungen aus der Wahrnehmung von Erwachsenen, konkret von pädagogischen Fachkräften und Eltern. So zeigt eine Kurzstudie des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismussensors (NaDiRa) über den Umgang mit institutionellem Rassismus in Berliner Kitas, wie Familien Rassismus in Kitas erfahren, etwa durch diskriminierende Annahmen seitens des Personals, Beschäftigungs- und Lernmaterialien und

institutionelle Handlungsrountinen (vgl. Bostancı/Biel/Neuhauser 2022). Bei den befragten Eltern handelt es sich auch um Muslim*innen, die von muslimfeindlichen Stereotypen berichteten: So würden ihre Söhne etwa als „Macho“ oder „Pascha“ bezeichnet. Eine Mutter berichtet, dass v. a. muslimische Mütter aufgrund von Personalengpässen in der Kita ihres Kindes aufgefordert würden, ihre Kinder früher abzuholen. Dies sei auf die kulturalisierende Annahme zurückzuführen, muslimische Frauen seien zu Hause, da sie aufgrund traditioneller Rollenbilder nicht erwerbstätig seien (vgl. ebd.: 6). Eine österreichische Studie in elementarpädagogischen Einrichtungen zeigt, wie ein subtiler Ausschluss muslimischer Kinder stattfindet und dass deshalb unter anderem eine stärkere Reflexion seitens pädagogischer Fachkräfte hinsichtlich religiöser Vielfalt notwendig sei (vgl. Hover-Reisner et al. 2017). Ähnlich sind die Forderungen im Rahmen einer Studie über die Situation in rheinland-pfälzischen Kitas, die anhand von Interviews mit Fachkräften und Eltern einen sozialen Ausschluss und Formen des anti-muslimischen Rassismus feststellt (Bundschuh/Müller 2020: 87). Die Autor*innen kritisieren, dass ein rassismussensibler Umgang mit (religiöser) Vielfalt sich nicht darin erschöpft, muslimischen Kindern Essen anzubieten, das religiösen Vorschriften genüge – es müsse ein pädagogisches Gesamtkonzept zum Umgang mit Vielfalt entwickelt werden, in dem muslimische Kinder anerkannt werden (vgl. ebd.: 95).

Erfreulich ist die zunehmend sichtbare Diversität in Kinderbüchern und Spielmaterial – auch hinsichtlich religiöser Diversität. Die Anschaffung des Materials hängt allerdings in vielen Kitas am Engagement einzelner pädagogischer Fachkräfte. Aktuell sind die divers ausgerichteten Materialien in Kitas eher die Ausnahme. Bücher und Spiele, in denen eine plurale Gesellschaft und vielfältige Identitäten abgebildet werden und beispielsweise muslimische Menschen auch als positiv besetzte Hauptfiguren vorkommen, sind gerade im Kindesalter wichtig (vgl. dazu auch die Empfehlungen

von Bundschuh/Müller 2020: 98–99). Sie prägen die Erfahrungs- und Lernprozesse der Kinder (vgl. Nel 2017) und können eine präventive Wirkung auf die Entstehung von Vorurteilen gegenüber Minderheiten haben. Zudem tragen sie dazu bei, Kinder aus marginalisierten Gruppen sichtbar zu machen und sie in ihrem Selbstgefühl zu stärken.

Kindertageseinrichtungen sind als Orte der frühen Kindheit gleichzeitig Orte der ersten sekundären Sozialisation, weshalb auch pädagogische Fachkräfte eine Verantwortung für die Persönlichkeitsentwicklung der Kinder tragen. Diese entwickeln im Zusammenleben mit anderen ihre Identität und es entstehen erste Bilder über andere. Pädagogische Fachkräfte begleiten sie dabei, sodass deren entsprechende Aus- und Fortbildung die Voraussetzung für eine diversitätsbewusste Erziehung ist. Allerdings ist das Fortbildungsangebot für die frühkindliche Bildung zur Sensibilisierung und zum Umgang mit Diskriminierung, menschenfeindlichen Ideologien sowie religiöser Vielfalt bundesweit bisher wenig ausgeprägt. Muslimfeindlichkeit ist dabei kein Thema, dem sich explizit gewidmet wird. Hierin besteht eine eklatante Lücke sowie die dringende Notwendigkeit, auch im frühkindlichen Bildungsbereich für das Phänomen zu sensibilisieren.

6.3 Muslimfeindlichkeit in der Schule

Während es in den 1950er-Jahren das „katholische Arbeitermädchen vom Lande“ war, das sinnbildlich für die Bildungsbenachteiligung stand, ist es heute das „muslimische Arbeitermädchen vom türkischen Lande“, wie Weber (2003: 268) in ihrer Studie über Heterogenität im Schulalltag das Bild auf die heutige Schulsituation überträgt. Ähnliches gilt auch für den „muslimischen Jungen aus der Großstadt“ (Fereidooni 2011: 18), der symbolisch für den Hauptträger institutioneller Diskriminierung steht, da er am stärksten von Benachteiligung durch das deutsche Schulsystem

betroffen ist. Schulen können bei der Tradierung muslimfeindlicher Stereotype in unterschiedlicher Weise eine Rolle spielen. Als einzig verpflichtende staatliche Sozialisationsinstanz spielt die schulische Bildung für die Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung von Kindern und Jugendlichen eine wesentliche Rolle. Dies gilt zum einen mit Blick auf Curricula und Lehrpläne und zum anderen für das individuelle Erleben der Schüler*innen in der Schule.

Im Folgenden werden zunächst Analysen institutioneller und struktureller Rahmenbedingungen in Schulen vorgestellt, die Muslimfeindlichkeit begünstigen können. Dabei gibt es bis dato wenige Erkenntnisse über konkrete Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit im schulischen Kontext. Im öffentlich-politischen sowie wissenschaftlichen Diskurs wird eher über die Diskriminierung von Kindern und Jugendlichen ‚mit Migrationshintergrund‘ gesprochen. Auf den zweiten Blick wird jedoch deutlich, dass mit dem Begriff häufig auch und manchmal sogar nur muslimische Religionsangehörige gemeint sind (vgl. Spielhaus 2013). Konflikte, in denen es konkret um (Bedarfe von) Muslim*innen geht, folgen anhand von Beispielen. Anschließend werden bisherige Erkenntnisse über die Erfahrungen von Schüler*innen und Lehrkräften mit Muslimfeindlichkeit im schulischen Kontext vorgestellt.

6.3.1 Institutionelle und strukturelle Rahmenbedingungen: Die anonyme Diskriminierung

Die Grundidee von Schule in modernen und demokratischen Gesellschaften ist unumstritten: Es geht um Bildungsgerechtigkeit. Schulen sind als staatliche Organisationen in bestehende gesellschaftliche Strukturen eingebettet. Daher sind sie kein neutraler Ort, an dem gesellschaftliche Ungleichheits- und Diskriminierungsverhältnisse aufhören zu wirken. Im Gegenteil: In zahlreichen Studien ist deutlich geworden, dass Schulen von politischen, kulturellen und sym-

bolischen Machtverhältnissen durchzogen sind und damit an der (Re-)Produktion von sozialer Ungleichheit beteiligt sind (vgl. Gomolla/Radtke 2007; Fereidooni 2011; Hormel/Scherr 2013).⁶⁵ Spätestens seit der Beteiligung Deutschlands an internationalen Schüler*innen-Leistungsstudien, unter anderem der PISA-Studie der OECD im Jahr 2000, ist der enge Zusammenhang zwischen Bildungsleistung und sozialer Herkunft deutlich geworden. Die Ergebnisse zeigten, dass zum Zeitpunkt der Untersuchung in keinem anderen Land die Bildungsleistung so stark mit der sozialen Herkunft sinkt wie in Deutschland (vgl. Hovestadt/Eggers 2007). Schüler*innen mit sogenanntem ‚Migrationshintergrund‘ bzw. aus sozioökonomisch schlechter gestellten Familien sind besonders von Benachteiligung betroffen. Dass Schule nicht nur erzieht, sondern durchaus auch als Institution diskriminiert, ist spätestens mit der breit angelegten Studie „Herstellung ethnischer Differenz in der Schule“ von Gomolla und Radtke 2007 belegt worden. Sie zeigen, dass Ungleichheit in der Bildungsbeteiligung nicht zwangsläufig auf die individuellen Eigenschaften der Kinder oder deren migrationsbedingte Startnachteile zurückzuführen sei, sondern in der Organisation Schule selbst erzeugt wird (s. a. Fereidooni 2011).

Diese Form der institutionellen Diskriminierung kann auch als anonyme Form der Diskriminierung bezeichnet werden, denn es sind primär routinartige Handlungspraktiken und bestehende Ordnungen, die diskriminierende Wirkungen hervorbringen können. Es geht also nicht um böswillige und absichtlich abwertende Verhaltensweisen von Einzelpersonen. Vielmehr liegt hier die Annahme zugrunde, dass die Etablierung von (staatlichen) Institutionen bestehende gesellschaftliche Trennlinien – beispielsweise hinsichtlich Geschlecht, Herkunft und anderer Differenzmerkmale – in ihr System inkorporiert hat.

So sind grundlegende „Schieflagen im Bildungssystem“ (Auernheimer 2013) entstanden, wie sie sich etwa in einer Überrepräsentation von migrantischen Kindern und Jugendlichen an Förderschulen zeigen oder gar durch die Tatsache, dass Jugendliche ‚mit Migrationshintergrund‘ im Vergleich zu Jugendlichen ‚ohne Migrationshintergrund‘ die Schule viel häufiger ohne einen Schulabschluss beenden. Eine Analyse von zwischen 1979 und 1993 erstellten sogenannten Sonderschulgutachten belegt das Zustandekommen eines überproportionalen Anteils von Kindern ‚mit Migrationshintergrund‘ in Sonderschulen für Lernbehinderte (vgl. Gomolla/Radtke 2007). Es handelte sich dabei insbesondere um türkischstämmige bzw. muslimische Kinder, deren Lern-, Leistungs- und Integrationshindernisse unter anderem mit „Koranschulbesuchen“ und „islamischem Fundamentalismus“ erklärt wurden (ebd.: 212–214). Anstatt ihnen Integrationshilfen anzubieten, wurde von Integrationsunwilligkeit gesprochen – ein bis heute bekannter Topos im öffentlich-politischen Diskurs über Muslim*innen.

6.3.1.1 Schulische Alltagskonflikte: (Islamische) Religion als „Störfaktor“

Wenn von religiösen Konflikten an Schulen die Rede ist, geht es häufig um den Islam: sei es das Kopftuchtragen von Schülerinnen, der Sexualkundeunterricht oder das Fasten in der Schule während des Ramadan. In der Vergangenheit wurden schulische Konflikte um „islamisch-orthodoxe Positionen“ bereits mehrere Male gerichtlich entschieden (vgl. Karakaşoğlu 2010; 2020; Hillgruber 1999):

So konnten sich zwei muslimische Mädchen nach dem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts (BVerwG) im August 1993 aus religiösen Gründen vom koedukativen Sportunterricht befreien

⁶⁵ Soziale Ungleichheit wird hier im engen sozialstrukturellen Sinne verstanden, nämlich als Frage nach der Zugehörigkeit zu Sozialschichten und nach der Bildungsnähe der Herkunftsfamilie.

lassen⁶⁶ – was inzwischen durch eine neuere Entscheidung des BVerwG von 2013 als überholt gilt.⁶⁷ In anderer Sache konstatierte das Berliner Verwaltungsgericht im April 1997, dass das betreffende Lehrmaterial im Sexualkundeunterricht – muslimische Eltern beanstandeten Bilder von nackten Menschen – nicht gesetzeswidrig sei.⁶⁸ Und auch beim Thema Kopftuch in der Schule gibt es eine Reihe von verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen: Zwar ist das Verbot des Tragens eines Kopftuchs durch Schülerinnen z. B. während des Unterrichts rechtlich möglich, jedoch besteht in der verfassungsrechtlichen Debatte weitestgehend ein Konsens darüber, dass ein generelles Verbot unzulässig sei (vgl. Hecker 2022). Anders verhält es sich mit dem Kopftuchtragen von Lehrerinnen, das eine öffentliche Debatte und einen juristischen Streit bis heute andauern lässt, begonnen mit dem Fall der Lehrerin Fereshta Ludin im Jahr 1998 in Baden-Württemberg. Zudem entschied das Berliner Verwaltungsgericht 2009, dass die Schule ein ungestörtes Beten in einem für andere nicht ohne Weiteres zugänglichen Bereich ermöglichen müsse⁶⁹ – ein Urteil, das ein Jahr später von der Landesschulverwaltung in zweiter Instanz wieder aufgehoben wurde⁷⁰, inzwischen durch die Entscheidung des BVerwG von 2011⁷¹ wiederum überholt ist und damit bestätigt: Auch die Schule ist kein religionspraxisfreier Raum.

Unabhängig vom Ausgang der jeweiligen Konflikte wird deutlich, dass der Umgang mit dem Islam als Herausforderung oder gar als „Störung des regulären und gewohnten Ablaufs im Schulalltag“ (Karakaşoğlu 2010: 294) wahrgenommen wird. Spezifische Bedarfe von muslimischen Schüler*innen bzw. Eltern können häufig nicht innerhalb des Schulsystems geregelt werden und Schulleitungen bzw. Lehrkräfte sehen ihren

Handlungsspielraum ausgeschöpft. Dabei wird im öffentlich-politischen Diskurs über solche Konfliktfälle die Differenzkonstruktion zwischen ‚dem Islam‘ und ‚dem Westen‘ immer wieder hergestellt. In diesem Duktus machte der Staatsrechtler Hillgruber in seinem Essay mit antimuslimischen Thesen deutlich: „Wollen muslimische Eltern ihre von westlichen Vorstellungen abweichenden, islamischen Erziehungsziele auch in der schulischen Ausbildung ihrer Kinder verwirklicht sehen, müssen sie diese auf islamische Privatschulen schicken“ (1999: 545). Es ist allerdings nicht nur die angebliche absolute Unvereinbarkeit von islamischen und westlichen Werten, die ständig kolportiert wird. Die Diskussion über den Umgang mit dem Islam in Schule und Gesellschaft wird von der zum Teil stillschweigenden Hervorhebung der eigenen (religiösen) Werte begleitet. Ausdrücklich formuliert es Hillgruber:

„Wenn daher auch Muslime in Deutschland individuell und kollektiv in den Grenzen der allgemeinen Gesetze Religionsfreiheit genießen, so ist es gleichwohl wegen des spezifischen, geschichtlichen wie sachlichen Zusammenhangs von Christentum und politischer Kultur ein Gebot der Selbsterhaltung dieses Staates, das christliche Erbe als unaufgebbaren geistigen Besitzstand weiterzutragen. Insbesondere die Schule ist dafür der geeignete Ort.“ (1999: 547)

So wird Muslim*innen ihr Recht auf Religionsfreiheit zwar zugestanden, doch dies wird an Bedingungen gekoppelt, die argumentativ dem Wunsch nach sogenannten Etabliertenvorrechten folgt (vgl. Heitmeyer 2002).

In diesem Zusammenhang tritt ein weiteres Argument häufig auf: das Selbstverständnis als

66 Urteil vom 25. August 1993, BVerwG 6 C 8.91

67 Urteil vom 11. September 2013, BVerwG 6 C 25.12

68 Urteil vom 29. April 1997, BVerwG, VG 3 A 142.97

69 Urteil vom 29. September 2009, BVerwG, VG 3 A 984.07

70 Urteil vom 27. Mai 2010, Oberverwaltungsgericht Berlin-Brandenburg, OVG 3 B 29.09

71 Urteil vom 30. November 2011, BVerwG 6 C 20.10

säkularer Staat. Religion habe in der Schule nichts zu suchen, ist dabei eine gängige Haltung (vgl. Cheema 2021). Obwohl in Deutschland ein positives Neutralitätsverständnis gilt, das die gleichmäßige Unterstützung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch den Staat vorsieht, äußert sich im Raum Schule die Tendenz, religiösen Bedarfen so wenig Raum wie möglich zu geben (vgl. Karakaşoğlu 2010; 2020). Allerdings kommt es darauf an, um welche Religion es sich handelt: Nach einer Beschwerde von Eltern wurde 1995 mit einem gerichtlichen Beschluss das verpflichtende Anbringen eines Kruzifixes im Klassenzimmer in der Bayerischen Volksschulordnung für verfassungswidrig erklärt. Doch bis heute hängt in vielen bayerischen Klassenzimmern noch immer ein Kreuz. Im öffentlichen Diskurs und unter Politiker*innen wurde das Urteil kritisiert, unter anderem mit Verweis auf ‚unsere‘ Kultur, nämlich die geschichtlich-kulturelle Prägung durch das Christentum. Ganz anders läuft die Diskussion um das Kopftuchtragen muslimischer Lehrerinnen. Trotz des Beschlusses des Bundesverfassungsgerichts von 2015, der Lehrpersonal das Tragen eines Kopftuchs erlaubt, wird dies durch das Neutralitätsgesetz 2021 zumindest in Berlin wieder verunmöglicht. Schule müsse ein neutraler Raum sein, lautet dabei das Kernargument. Tatsächlich entspricht diese Haltung beinahe der Hälfte der deutschen Bevölkerung: 49 Prozent finden, dass Lehrerinnen das Tragen eines Kopftuchs nicht erlaubt sein sollte (vgl. Foroutan et al. 2014: 35; s. a. ausführlich Unterkapitel 7.8.3).

Dabei bleibt die Frage nach dem grundsätzlichen Umgang mit Religion unangetastet – sowohl in der Schule als auch in der Gesellschaft als Ganzes. Denn was in den genannten Fällen kaum diskutiert wird, ist das Aufeinandertreffen einer sich stetig säkularisierenden Gesellschaft auf immer häufiger geäußerte religiöse Bedarfe. Diese Gleichzeitigkeit äußert sich zum Teil in religions- sowie muslimfeindlichen Haltungen und erklärt beispielsweise auch, weshalb antimuslimische Ressentiments nicht nur in rechtsextremen

bzw. rechtspopulistischen Zusammenhängen zu finden sind. Auch innerhalb des linken Politikspektrums ist eine muslimfeindliche Haltung anschlussfähig, wenn Religionen grundsätzlich abgelehnt und ihnen eine Rückschrittlichkeit sowie antiemanzipatorische Wirkung attestiert wird. Eine religiöse Haltung gilt dabei schnell als antimodern und irrational. Eine qualitative Studie mit nicht-muslimischen Geschichtslehrkräften zeigte, dass sie die gelebte Religiosität von muslimischen Schüler*innen als antiaufklärerisch empfinden (vgl. Kahle 2021). Hier bedarf es einer Differenzierung, denn bisher wird im Diskurs um Religion (bzw. Religionsfreiheit), religiöse Vielfalt und Säkularität die Frage nach der (il-)legitimen Rolle des Islams nahezu immer zentral (mit-)verhandelt (vgl. Amir-Moazami 2016). Eine solche verzerrte öffentliche Debatte führt wiederum zu Pauschalurteilen, sodass an vielen Schulen die Wahrnehmung von Muslim*innen negativ beeinflusst wird.

6.3.1.2 UEM-Studie: Zur Darstellung von Musliminnen und Muslimen in aktuellen deutschen Lehrplänen und Schulbüchern

Das vorherrschende Bild über Muslim*innen wird außerdem mit Blick auf schulische Curricula und Schulbücher deutlich. Schulbuchinhalte sind staatlich anerkannt und reproduzieren Narrative über Selbst- und Fremdbilder einer Gesellschaft. Die Narrative, die Jugendliche in Schulen erlernen, verstehen sich als „Seismograph[en] für Veränderungen im nationalen Selbstbild“, wie die Historikerin Grindel feststellt (2008: 698). Somit bieten Schulmaterialien einen Einblick, wie es um das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft steht – und wie es vermittelt wird.

Eine Studie des Georg-Eckert-Instituts 2011 zu Islamdarstellungen in europäischen Schulbüchern ergab, dass der Islam überwiegend im Kontext von Konflikten thematisiert wird und muslimische Personen selten namentlich erwähnt werden (vgl. Georg-Eckert-Institut 2011). Für den

UEM wurde die Studie mit dem Titel „Schulbücher und Muslimfeindlichkeit: Zur Darstellung von Musliminnen und Muslimen in aktuellen deutschen Lehrplänen und Schulbüchern“ durch Jan Düsterhöft, Prof. Dr. Riem Spielhaus und Radwa Shalaby erstellt, die zeigt, dass diese mehrheitlich negative Darstellung noch immer dominiert (vgl. Düsterhöft/Spielhaus/Shalaby 2023). Im Rahmen der Studie wurden die 2021/22 gültigen Lehrpläne der 16 Bundesländer in den Fächern Geschichte, Politik/Sozialkunde und Geografie der allgemeinen und berufsbildenden Schulen sowie entsprechende Schulbücher untersucht. Die Lehrplananalyse ermittelt die bildungspolitische Absicht zur Thematisierung von Muslimfeindlichkeit und Muslim*innen im Schulunterricht. Aufbauend auf dieser wurden 761 Schulbücher auf die Frage hin untersucht, inwiefern sie Muslim*innen in Texten und Bildmaterialien darstellen und rahmen. Die Inhaltsanalyse der Studie untersucht zum einen mit einem offenen und gleichzeitig praktikablen Ansatz, inwiefern der Begriff Muslimfeindlichkeit explizit in den Schulbüchern verwendet wird – und erfasst gleichzeitig das gesamte begriffliche Feld rund um diese Kategorie (z. B. auch „Islamfeindlichkeit“, „Diskriminierung“, „Fremdenfeindlichkeit“, „Diversität“). Zum anderen wird jeglicher Thematisierung des Islams und von Muslim*innen analytisch nachgegangen, um mögliche Reproduktionen muslimfeindlicher Narrative aufzufinden. Mit diesem deskriptiven Vorgehen ging es den Autor*innen nicht darum, eine Position im Streit um Begrifflichkeiten oder Ähnliches zu beziehen, sondern darum, die Verwendung von Begriffen, Narrativen und ihren Verschränkungen herauszuarbeiten.

Dabei stellen die Autor*innen der Studie fest, dass der Begriff Muslimfeindlichkeit – sowie verwandte Begriffe wie Islamfeindlichkeit, Islamophobie oder Antimuslimischer Rassismus – in keinem der 348 untersuchten Lehrpläne explizit Erwähnung findet. Das Ergebnis deutet darauf hin, dass Muslimfeindlichkeit und ihre Auswirkungen auf die Betroffenen sowie auf das gesamtgesellschaftliche

Zusammenleben als kein relevantes Thema in der Bildungspolitik der jeweiligen Kultusministerien erachtet wird. Muslim*innen werden – wenn überhaupt – lediglich im Kontext von Feindbildkonstruktionen erwähnt, beispielsweise im Zusammenhang mit der Kreuzzugsthematik oder mit Islamismus. Die Autor*innen der Studie identifizieren allerdings mehrere Stellen in den Lehrplänen als „Potenziale“ zur Befassung mit Muslimfeindlichkeit. So gibt es beispielsweise Themenschwerpunkte wie „Die Beseitigung von Diskriminierung“ (Lehrplan in Sachsen-Anhalt für Sozialkunde) oder „Interkulturelle Bildung und Umgang mit Vielfalt“ (Lehrplan Berlin/Brandenburg für Gesellschaftswissenschaften), in denen sich die Auseinandersetzung mit muslimischem Leben bzw. Muslimfeindlichkeit anbietet.

Ein weiterer Fokus der Untersuchung liegt auf aktuellen Schulbüchern in den genannten Unterrichtsfächern. Das Ergebnis der Studie zeigt, dass in lediglich 50 der 761 analysierten Schulbücher die Auseinandersetzung mit Muslim- und Islamfeindlichkeit erfolgt – mit unterschiedlichen Termini, unter anderem „antimuslimisch“, „islamophob“ und „islamfeindlich“. Dabei ist der Kontext häufig die Thematisierung von Minderheitenschutz, wobei die Studienautor*innen eine fehlende detaillierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen Muslimfeindlichkeit bemängeln. So fehlt beispielsweise die Ausführung der konkreten und aktuellen Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit sowie alltäglicher, aber auch gesetzlicher Handlungsstrategien dagegen.

Die qualitative Analyse der Schulbücher ergab weiterhin, dass der Islam und Muslim*innen häufig in folgenden thematischen Feldern Erwähnung finden: Jüdinnen und Juden, Christ*innen und Muslim*innen im Mittelalter (Kreuzzüge), Entstehung und Ausbreitung des Islams, Osmanisches Reich, Extremismus und religiöser Fundamentalismus als Gefahr für die Demokratie sowie Frauen im Islam. Dabei stellen die Kreuzzüge den größten Themenbereich dar, in dem

Muslim*innen in aktuellen Schulbüchern vorkommen. Sie beschreiben das Zusammentreffen von Muslim*innen, Christ*innen sowie Jüdinnen und Juden mehrheitlich als konflikthafter Kulturkontakt. Häufig wird – manchmal explizit – auf Samuel Huntington rekurriert, indem von einem „Clash of Civilizations“ die Rede ist. Die Thematisierung von Extremismus und religiösem Fundamentalismus wird oft mit der Entstehung und Verbreitung des Islams verbunden (z. B. Cornelsen Schulbuch 2009, Sek. 2, zit. in Düsterhöft/Spielhaus/Shalaby 2023: 33). Vereinzelt finden sich oberflächliche und undifferenzierte Texte über Islam und Islamismus, in denen keine Abgrenzung vorgenommen wird und beispielsweise „Dschihad“ lediglich mit „Heiliger Krieg“ übersetzt wird (z. B. Mensch & Politik, Westermann 2019, Sek. 2, zit. in Düsterhöft/Spielhaus/Shalaby 2023: 34). Dabei bietet sich gerade an solchen Stellen eine vertiefende Auseinandersetzung mit den Unterschieden zwischen Islam und islamistischem Extremismus an, indem beispielsweise der „Dschihad“ in seiner primären islamisch-religiösen Deutung erläutert und die Instrumentalisierung des Begriffs durch Extremist*innen aufgezeigt wird.

Das Migrations- und Integrationsparadigma, in dem sich Muslim*innen mit dem Narrativ der Nichtzugehörigkeit bzw. der dauerhaften Migrant*innen konfrontiert sehen, findet sich nahezu in allen Schulbüchern. So stellen sich beispielsweise Aufgaben für Schüler*innen in einem Sozialkundebuch wie folgt: „Wie viele ausländische Mitbürger und Mitbürgerinnen sind Moslems? Gibt es Probleme bei ihrer Integration in unsere Gesellschaft?“ (Demokratie heute: Sozialkunde – Sachsen-Anhalt, Schroedel 2010, Sek. 1, S. 106, zit. in Düsterhöft/Spielhaus/Shalaby 2023: 36). Mit „unsere Gesellschaft“ wird hier indirekt die Nichtzugehörigkeit von Muslim*innen zur deutschen Gesellschaft behauptet, die im selben Buch mit Kapitel Titeln wie „In Nachbarschaft mit Moslems“ und „Fremde sind gekommen“ ebenfalls reproduziert wird.

Die synonyme Verwendung der Bezeichnungen „Migrant*innen“ und „Muslim*innen“ wird in anderer Weise in einem Politikschulbuch im folgenden Beispiel deutlich. Es geht dabei um einen Meinungsbeitrag über die Zuwanderung von Muslim*innen, in dem nahezu alle bekannten islamfeindlichen Topoi Erwähnung finden und die Nichtzugehörigkeit des Islams und von Muslim*innen in Deutschland auf vermeintlich empathische Art behauptet wird:

„So wie sie uns fremd erscheinen, müssen sie sich zunächst sehr fremd fühlen in diesem kalten Land. Sie wollen auch besser leben als zu Hause, trotzdem beharren sie auf ihrer Identität. Das kann man nachfühlen: also Kopftücher, Moscheen, Gebete in Schulen, Zwangsehen, Unterdrückung von Frauen. Das gehört bei etlichen zu ihrem Wir-Gefühl. Problem ist: Es kollidiert mit unserem Wir-Gefühl.“ (Westermann 2019, Mensch & Politik, Sek. 2, S. 365, zit. in Düsterhöft/Spielhaus/Shalaby 2023: 43)

Wenig überraschend ist der Bezug zu Geschlechterrollen im Islam: Es geht um das Kopftuch, Ehen und die Unterdrückung von Frauen. Entsprechend des hiesigen Islamdiskurses wird das Narrativ des rückständigen und antiemanzipatorischen Islams reproduziert. Eher unkommentiert bleibt die konkurrierende Darstellung von einzelnen muslimischen Frauen, wie beispielsweise der iranischen Menschenrechtlerin Shirin Ebadi und der jungen pakistanischen Nobelpreisträgerin Malala Yousafzai.

Insgesamt stellen die Autor*innen der Studie fest, dass Schüler*innen muslimfeindlichen Positionen und Narrativen ausgesetzt sind, wie allein die Rahmung der Lehrpläne und die Thematisierung in Schulbüchern zeigen. Darüber hinaus stellen sie auch ein erhebliches Ausbaupotenzial für die Thematisierung von muslimischem Leben einerseits und Muslimfeindlichkeit andererseits fest.

6.3.1.3 Islamischer Religionsunterricht: Der Islam gehört in den Unterricht

Trotz einiger institutioneller Schiefen im Bildungsbereich, die Muslimfeindlichkeit begünstigen, wurde gleichzeitig mit der Einführung des Islamischen Religionsunterrichts (IRU) eine positive Veränderung für muslimisches Leben in der Schule erzielt. Der inzwischen in neun Bundesländern an öffentlichen Schulen angebotene IRU trägt zur Anerkennung muslimischer Schüler*innen maßgeblich bei (vgl. Kulaçatan/Behr 2021).⁷² Erste Evaluationen des IRU zeigen, dass dieser große Akzeptanz bei muslimischen Schüler*innen und Eltern erfährt (vgl. Uslucan 2011; Uslucan/Yalçın 2018; Holzberger 2014). Auch Schulleitungen, Lehrkräfte und Elternvertreter*innen beurteilen den IRU überwiegend positiv. So teilen einer Studie des Sachverständigenrats für Migration und Integration zufolge etwa 80 Prozent der befragten Lehrkräfte eine ähnliche Auffassung wie die Gesamtgesellschaft (etwa 70 Prozent), dass islamischer Religionsunterricht bei Bedarf angeboten werden sollte (vgl. SVR 2017).

Gleichzeitig scheint sich die Situation für muslimische Schüler*innen im Zusammenhang mit dem IRU zu verschlechtern (vgl. Kulaçatan/Behr 2021: 267). In der öffentlichen Diskussion wird der IRU hinsichtlich seiner Konzepte und Inhalte von der allgemeinen Integrationsdebatte überschattet. Es wird beispielsweise diskutiert, welche islamische Organisation eine geeignete Partnerin für den IRU sei, damit man – berechtigter- und richtigerweise – keine „ausländische Einmischung“ befürchten müsse. Problematisch ist nicht die Befürchtung selbst, sondern mit welchen anti-

muslimischen Stereotypen und Vorbehalten die öffentliche Debatte darüber verläuft (vgl. Kulaçatan/Behr 2021). Oder aber es wird mit der Einführung des Islamunterrichts an staatlichen Schulen häufig der Gedanke der Extremismusprävention verbunden. Damit wird allerdings außer Acht gelassen, dass die Einführung des IRU vor allem die Anerkennung religiöser Pluralität in Schule und Gesellschaft bedeutet. Ausgelassen wird auch, dass mit dem IRU primär die religiöse Identitätsbildung unterstützt und Schüler*innen sprech- und konfliktfähig gemacht werden sollen. Die Instrumentalisierung des Religionsunterrichts für gesellschaftspolitische Zwecke (Extremismus- und Radikalisierungsprävention) stellt muslimische Schüler*innen in einen defizitären Zusammenhang: Die implizite Behauptung ist dabei, dass sie mehr als ihre nicht-muslimischen Mitschüler*innen von einer Radikalisierung gefährdet seien.

6.3.2 Erfahrungen und Wahrnehmungen von Schüler*innen und Lehrkräften im Fokus

Zu den institutionellen Rahmenbedingungen, die Muslimfeindlichkeit begünstigen können, treten Zuschreibungen auf der persönlichen Ebene hinzu. Muslimische Schüler*innen und Lehrkräfte machen Diskriminierungserfahrungen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit, so das Ergebnis der ersten empirischen Studien über das Phänomen. Häufig werden problematische Aussagen und Verhaltensweisen von muslimischen Schüler*innen auf den Islam oder die ‚muslimische Kultur‘ zurückgeführt. In diesem homogenisierenden Blick zeigen sich auch geschlechterspezifische Zuschreibungen und Vorurteile: So gelten muslimische Mädchen häufig als unter-

⁷² Zwar gehen die Forderungen nach einem Islamunterricht bis in die späten 1970er-Jahre zurück, doch erste Unterrichtsversuche gab es erst in den 1990er- und frühen 2000er-Jahren. In einigen Bundesländern steht er als ordentliches Fach auf dem Lehrplan (z. B. in Hessen und Niedersachsen), in anderen werden Schulversuche in islamischem Religionsunterricht (z. B. in Rheinland-Pfalz und im Saarland) oder der konfessionell neutralen Islamkunde (z. B. in Bayern und Schleswig-Holstein) durchgeführt. Mit der Ausnahme des Islamischen Religionsunterrichts in Hessen, der allein von einem Verband organisiert und durchgeführt wird (der Ahmadiyya Muslim Jamaat), werden die Lehrinhalte des Unterrichts entweder von mehreren muslimischen Organisationen gemeinsam oder aber allein vom Staat verantwortet. 2020 nahmen in Deutschland etwa 60.000 Schüler*innen am IRU beziehungsweise an der Islamkunde teil (vgl. Ulfat/Engelhardt/Yavuz 2020). Damit besucht die Mehrheit der muslimischen Schüler*innen keinen islamischen Religionsunterricht, sondern einen Ethikunterricht oder christlichen Unterricht.

drückte Opfer und Jungen als kriminelle ‚Paschas‘ (vgl. Karakaşoğlu 2010; 2020; Scharathow 2014; Toprak/El-Mafalaani 2017). Mit anderen Worten geht es um „Jungen, die ‚Scheiße bauen‘ und Mädchen, die ‚verheiratet werden““, wie Scharathow in ihrer Forschung zu Rassismuserfahrungen von Jugendlichen festhält (2014: 255). Dazu kommt, dass Schulen mit einem hohen Anteil von Muslim*innen häufig das Label einer ‚Problemschule‘ bekommen und ihren Ruf verteidigen müssen.

Im Folgenden wird zunächst das Erleben von Muslimfeindlichkeit aus der Sicht von Schüler*innen und anschließend die Perspektive von muslimischen und nicht-muslimischen Lehrkräften dargestellt. Abschließend wird ein Blick auf die hiesigen Fortbildungsangebote für Lehrkräfte zu Muslimfeindlichkeit bzw. Antimuslimischem Rassismus geworfen.

6.3.2.1 Erfahrungen von muslimischen Schüler*innen

Muslimische Schüler*innen sind in ihrem Schulalltag häufig antimuslimischen Zuschreibungen ausgesetzt, und zwar sowohl von anderen Mitschüler*innen als auch seitens des Lehrpersonals. Die Erfahrungen der Jugendlichen sind deutlich mit gesellschaftlichen Diskursen verbunden, in denen sie als ‚Ausländer‘ und (potenziell) problematisch gelten (vgl. Scharathow 2015). In einer quantitativ-empirisch angelegten Studie geben muslimische Männer häufiger an, in der Schule diskriminiert worden zu sein als Frauen, die häufiger von Diskriminierung in öffentlichen Settings, z. B. „auf der Straße“ berichten (Talhout 2019).

Eine der wenigen Studien über die Erfahrung muslimischer Schüler*innen ist die der Berliner Anlaufstelle Diskriminierungsschutz an Schulen (ADAS) aus dem Jahr 2021. Sie zeigt, dass muslimische Jugendliche bezüglich ihrer religiösen Identität einem ausgrenzenden Schulklima ausgesetzt sind. Die Teilnehmenden geben an, dass diskriminierende Handlungen zu 60 Prozent von

Lehrkräften ausgingen und zu etwa 30 Prozent von ihren Mitschüler*innen. Sie berichten von Ausgrenzung als „Nicht-Deutsche“, was an ihren Namen (70 %), ihrer sichtbaren Religionszugehörigkeit, insbesondere am Kopftuch (67 %), oder an bestimmten phänotypischen Merkmalen (46 %) wie Haut- oder Haarfarbe festgemacht wird (vgl. Yegane/Willems/Moir 2021: 5). Diese Erfahrung deckt sich mit Erkenntnissen über die Einstellung der deutschen Bevölkerung etwa über das Kopftuch: Im Jahr 2014 gaben etwa 38 Prozent der Bevölkerung an, „wer ein Kopftuch trage, könne nicht deutsch“ sein (Foroutan et al. 2014: 26).

Zudem kommt es häufig zu Mobbing, physischen Angriffen, wie dem Herunterreißen des Kopftuchs, und zur Aufforderung, das Kopftuch abzunehmen. Dies geschieht auch mit der Androhung von schlechteren Noten, falls sie es nicht tun. Muslimische Schülerinnen berichten von Provokationen seitens ihrer Lehrkräfte, wie beispielsweise folgende Aussagen belegen:

„Ich wurde gefragt, ob ich gezwungen wurde, an Krebs leide oder ob ich zwangsverheiratet worden bin, die Lehrer haben alle hinter meinem Rücken über mich gesprochen.“

„Ein anderer Lehrer fragte mich vor der gesamten Klasse, ob ich doch nicht zum IS übergetreten bin.“ (Yegane/Willems/Moir 2021: 29)

Solche Provokationen finden sich auch im dritten Bericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, in dem das Mobben von muslimischen Schülerinnen aufgrund ihres Kopftuchs häufig Erwähnung findet (vgl. 2017: 148–162). So werden ähnliche abwertende Kommentare seitens des Lehrpersonals zitiert, beispielsweise:

„Im Sportunterricht wird hin und wieder mit Hinweis auf die Sicherheit das Ablegen des Kopftuches verlangt. Alternativen, wie z. B. das von der FIFA entwickelte Sportkopftuch, werden von einzelnen Lehrkräften nicht als Alternative akzeptiert, nicht einmal in Betracht gezogen.“ (Ebd.: 158)

Des Weiteren sind muslimische Schüler*innen mit Pauschalurteilen durch kulturalisierende Annahmen konfrontiert, so wenn beispielsweise die Entscheidung einer Schülerin, nach dem Abitur eine Pause zu machen und erst einmal nicht zu studieren, auf eine „muslimische Tradition, schnell zu heiraten“ (Cheema 2021), zurückgeführt wird. Scharathow stellt fest, dass ein „Effekt dieses rassistisch strukturierten Zusammenspiels von Wissen und Macht“ beispielsweise ist, dass „Mädchen [...] wütend davon berichten, dass sie unter anderem in der Schule immer wieder als handlungsunfähige Opfer unterstellter patriarchaler Strukturen angesprochen werden, die nicht in der Lage seien, begründet eigene Entscheidungen zu treffen“ (2015: 167).

Neben dem Topos des „unterdrückten Kopftuchmädchens“ steht das Bild des „Paschas“, des „muslimischen Machos“ (Munsch et al. 2007; vgl. auch: Karakaşoğlu 2020). Die Verweigerung des Küchendienstes auf der Klassenfahrt wird mit der „muslimischen Erziehung“ (Cheema 2020) kulturalisierend gedeutet. Der Rückgriff auf kulturalistische Erklärungen für „abweichendes Verhalten von Kindern und Jugendlichen nichtdeutscher Muttersprache oder Herkunft, beziehungsweise nichtchristlicher Religion“ (Karakaşoğlu 2020: 93) wirkt entlastend für die Institution Schule und ihre Akteur*innen. So müssen Handlungsstrategien für den Umgang in solchen Konflikten nicht innerhalb der Institution gesucht werden, sondern diese werden deterministisch nach außen verlagert. Tatsächlich ist das massenmedial oft vermittelte Bild des muslimischen Jungen – ganz nach dem Motto des provokativen Buchtitels „Muslimisch, männlich, desintegriert“ des Erziehungswissenschaftlers Toprak von 2020 – auch unter Lehrkräften weit verbreitet.

Eindimensionale Darstellungen muslimischer Männlichkeit finden sich jedoch nicht nur in den Medien, sondern auch im akademischen Bereich (vgl. Unterkapitel 7.6.4) – dem Bild des fremden, gewaltbereiten und frauenunterdrückenden Mannes kann bereits der jugendliche Schüler kaum entkommen (vgl. auch Weber 2003). Dies schlägt sich auch in der Bewertung ihrer Leistungen nieder: Migrantische Kinder werden negativer beurteilt, als es ihrem Leistungsvermögen entspricht. Eine Untersuchung aus dem Jahr 2017 belegt dies: Lehrkräften wurden dabei identische Tests zur Bewertung vorgelegt. Die Tests, die mit türkisch klingenden Namen versehen wurden, lagen in der Bewertung eine halbe Note unter dem Durchschnitt (vgl. Bonefeld/Dickhäuser 2017). Solche Einzelentscheidungen von Lehrkräften, die über die gesamte Schullaufbahn von Kindern getroffen werden, können nachweislich zu negativen Schulkarrieren führen (vgl. Gomolla 2015). So haben besonders Jugendliche türkischer und arabischer Herkunft durchschnittlich schlechtere Schulabschlüsse und Schulnoten als Gleichaltrige ohne Migrationshintergrund (vgl. Schneider/Yemane/Weinmann 2014).

Des Weiteren sind die Schüler*innen – und insbesondere Jungen – mit dem Stigma des gewaltbereiten und potenziell radikal-islamistischen Muslims konfrontiert. Präventionsprojekte im Bereich islamistischer Radikalisierung haben hier das Potenzial, Muslim*innen pauschal unter Verdacht zu stellen (vgl. Unterkapitel 7.6.6). In den vergangenen Jahren sind Förderungen von (außer-)schulischen Präventionsmaßnahmen gegen Islamismus (bzw. islamischen Fundamentalismus) von staatlicher Seite stark angestiegen. Zwar steht die Notwendigkeit solch vorbeugender Maßnahmen außer Frage. Jedoch reproduziert die Ansprache der Zielgruppe – z. B. in den Formulierungen der Ausschreibungen für Fördergelder – häufig das Stereotyp des gewaltbereiten jungen Muslims, wenn insbesondere ‚Muslime‘ bzw. ‚Jugendliche mit Migrationshintergrund‘ erreicht werden sollen.

6.3.2.2 Erfahrungen von muslimischen Lehrkräften

Es gibt keine Zahlen darüber, wie viele in Deutschland unterrichtende Lehrer*innen einen muslimischen Hintergrund haben. In den vergangenen Jahren sind Netzwerke unter ihnen entstanden, wie beispielsweise „NeLe“ – laut eigener Angabe das erste deutschlandweite Netzwerk für (angehende) muslimische Lehrer*innen –, das 2014 mithilfe des Vereins RAMSA (Rat muslimischer Studierender und Akademiker) aufgebaut wurde. Ein weiterer Zusammenschluss ist der 2017 gegründete Verband für muslimische Lehrerinnen und Lehrer, ansässig in Dortmund. Beide Netzwerke verstehen sich als vielfältig und unabhängig von den bestehenden Islamverbänden.

Muslimische Lehrkräfte sind mit Zuschreibungen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit konfrontiert, wie mehrere qualitative Erhebungen zeigen (vgl. u. a. Georgi/Ackermann/Karakaş 2011; Bräu et al. 2013; Fereidooni 2016; Karakaşoğlu/Doğmuş 2016). Lehrkräfte berichten dabei von Erfahrungen mit Antimuslimischem Rassismus seitens ihrer nicht-muslimischen Kolleg*innen. Dabei ginge es häufig um Unwissen, aber auch um Ignoranz gegenüber ihrer religiösen Praxis (beispielsweise den Verzicht auf Schweinefleisch). Hinzu kommen stereotype und negative Zuschreibungen, wie die angebliche Frauenfeindlichkeit und Rückschrittlichkeit des Islams. Auch Lehramtsstudierende bzw. Referendar*innen sind von abwertenden Zuschreibungen betroffen, was zum Teil zu Unsicherheit, Rückzug sowie Zweifeln am Lehrberuf führt (vgl. Karakaşoğlu/Doğmuş 2016). Dazu gehören gelegentlich Anfeindungen und Vorbehalte seitens ihrer Kolleg*innen: „Jetzt kommen die Ayses auch ins Lehrerzimmer und bringen den Islam mit“ (Kul 2013: 165), wie in einer Studie über Erfahrungen von Referendar*innen eine Lehrerin zitiert wird. Insbesondere kopftuchtragende Lehrerinnen berichten von Diskriminierung und Nachteilen in ihrer beruflichen Laufbahn (vgl. Georgi/Ackermann/Karakaş 2011: 223–224). Entsprechend dem medial vermittelten

Bild wird das Kopftuchtragen mit Fremdbestimmung und Unterdrückung verbunden. So führt das Kopftuch bei Frauen, die es tragen, zu mehr Diskriminierungserleben als bei denjenigen, die keines tragen (vgl. Fereidooni 2016: 160). Dabei unterliegen kopftuchtragende Lehrerinnen schwierigen strukturellen Bedingungen: Obwohl das Bundesverfassungsgericht 2015 urteilte, dass ein generelles Kopftuchverbot für eine muslimische Lehrerin während des Unterrichts unzulässig ist, gestaltet sich die Praxis anders. Noch immer sind sie mit institutionellen sowie interpersonellen Diskriminierungen konfrontiert (vgl. Fereidooni 2016: 323). Dies kann sich im Lehrerzimmer äußern: Etwa die Hälfte der befragten nicht-muslimischen Lehrkräfte einer Studie des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) lehnt das Tragen eines Kopftuchs bei einer Lehrkraft ab (vgl. SVR 2017).

6.3.2.3 Wahrnehmung des Islams und von Muslim*innen durch (nicht-)muslimische Lehrkräfte

Insgesamt stellt die SVR-Studie „Vielfalt im Klassenzimmer. Wie Lehrkräfte gute Leistung fördern können“ fest, dass negative Einstellungen zu Muslim*innen unter nicht-muslimischen Lehrkräften geringer ausfallen als bei der Allgemeinbevölkerung (vgl. SVR 2017). Dabei wird eine Diskrepanz zwischen verschiedenen Generationen von Lehrkräften deutlich: Jüngere äußern weniger Vorbehalte als ältere. Außerdem werden weitere bekannte islamfeindliche Topoi ersichtlich, wie beispielsweise die angebliche Bildungsferne und Gewaltbereitschaft von Muslim*innen: Über ein Drittel der Lehrkräfte hält Muslim*innen pauschal für weniger bildungsorientiert und weitere 27 Prozent gaben an, Muslim*innen seien aggressiver als Nicht-Muslim*innen. Die Autor*innen der Studie schlussfolgern, dass sich diese Haltungen auf die Erwartung und Bewertung der Leistungen von muslimischen Schüler*innen negativ auswirken können – eine Praxis, die andere Studien bereits belegt haben (vgl. u. a. Bonefeld/

Dickhäuser 2017). Das Sprechen über muslimische Schüler*innen ist häufig abwertend: Sie werden von Lehrkräften beispielsweise als „Islamisten“ oder „ideologisch Verwirrte“ bezeichnet und Musliminnen anstatt beim Namen als „Kopftuchmädchen“ gerufen (Kahle 2021: 600).

Die für den vorliegenden Bericht erstellte Studie von Cem Serkan Yalçın unter der Leitung von Prof. Dr. Hacı-Halil Uslucan (Universität Duisburg-Essen) zeigt anhand von Interviews mit insgesamt 14 muslimischen und nicht-muslimischen Lehrkräften an allgemeinbildenden Schulen, wie sie muslimische Schüler*innen wahrnehmen. Die nichtrepräsentative Befragung zeigt, wie sich klassische antimuslimische Stereotype und Klischees auch bei denjenigen Lehrkräften festschreiben, die grundsätzlich eine offene und Vielfalt bejahende Einstellung haben – und deckt sich damit in Teilen mit den Ergebnissen der quantitativen Befragung des SVR (2017), die Uslucan ebenfalls begleitete, sowie mit Untersuchungen zum Antimuslimischen Rassismus in der Alltagskommunikation im Allgemeinen (vgl. Schmidt 2022).

Insgesamt zeigt die Studie von Yalçın (2023), dass sich in den Wahrnehmungsmustern der Lehrkräfte gängige antimuslimische Stereotype wiederfinden: traditionelles Geschlechterverhältnis, patriarchale Erziehungsmethoden und problematisches bzw. aggressives Verhalten. So äußern – interessanterweise sowohl nicht-muslimische als auch muslimische – Lehrkräfte Vorbehalte über die ‚traditionelle‘ Frauenrolle im Islam, die sich unter anderem durch besonders fürsorgliches Verhalten von muslimischen Mädchen zeige oder aber durch das Tragen eines Kopftuchs. Auch spiegelt sich die häufig so konstruierte Unvereinbarkeit von Gläubigkeit und Offenheit (oder: Religiosität und Bildungsferne), wenn es um den Islam geht, in einer Aussage einer Lehrerin wie folgt:

„[D]iese eine Schülerin, an die ich jetzt gerade denke, die ist streng gläubig, aber sehr, sehr aufgeschlossen, total wissbegierig“ (ebd.: 25).

Dabei äußert sie sich im Weiteren (selbst-)kritisch zum verbreiteten Klischee über muslimische Frauen und stellt fest, dass die Religionsausübung (u. a. das Kopftuchtragen) unter Muslim*innen sehr unterschiedlich gehandhabt wird.

Auch zeigen die Interviews aus der Studie, wie sich Stereotype über muslimische Jungen beständig halten. Sie würden beispielsweise mehr Wertschätzung als Mädchen in ihren Familien erfahren, und eine Lehrerin beschreibt sie gar als „kleine Prinzen, die zuhause nichts machen müssen“ (ebd.: 22).

Besonders häufig, so Yalçın, findet sich die Vorstellung der besonderen Religiosität bzw. Bindung zur Religion bei Muslim*innen (ebd.: 20–23). So führt eine Lehrkraft aus:

„Ich glaube, dass generell die Rolle der Religion abgenommen hat in unserer Gesellschaft und die muslimischen Schüler haben eher noch eine stärkere Bindung zu ihrer Religion als die christlichen Schüler.“ (Ebd.)

Die angeführten Belege der Lehrkräfte für die Religionsbindung von Muslim*innen sind: das Fasten im Ramadan, das Beachten von Speisevorschriften oder die Nichtteilnahme von muslimischen Mädchen am Schwimmunterricht. Diese doch weit verbreitete Annahme, Muslim*innen fühlten sich ihrer Religion verbundener als andere, wird selten hinterfragt. Dabei ist das Festhalten an Speisevorschriften oder Festen (wie z. B. Eid-ul-Fitr nach dem Ramadan) nicht unbedingt ein Indiz für eine stärkere Religionsbindung als bei anderen. So gilt das Feiern von Weihnachten und Ostern seitens christlicher Schüler*innen auch nicht gleich als Indiz für eine starke Religionsbindung. Hier wird deutlich, dass die Vielfalt muslimischen Lebens, die sich auch hinsichtlich der Religionspraxis zunehmend diversifiziert, wenig bekannt ist – allerdings nicht nur unter Lehrkräften, sondern in der Gesamtgesellschaft.

Die Interviews zeigen, wie im Sprechen über muslimische Schüler*innen eine gesellschaftliche Ordnung deutlich wird, die häufig im öffentlichen Diskurs zu beobachten ist und wenig Kritik erfährt: die selbstverständliche Unterscheidung zwischen ‚den Deutschen‘ und ‚den Muslimen‘. Hinsichtlich der Religionsbindung unterscheidet eine Lehrkraft entsprechend nicht zwischen muslimisch und christlich, sondern:

„[D]eswegen sind die nichtmuslimischen Kinder, vor allem die deutschstämmigen Kinder, rein Deutsche, die sind natürlich in dem Tun und Lassen freier, auch ihre Religion spielt fast keine Rolle.“ (Ebd.: 31)

Hier wird mit der Bestärkung von „deutschstämmig“ durch „rein Deutsche“ eine klassische biologistisch-rassistische Konstruktion geäußert, die Muslim*innen vom Deutschsein nicht nur ausschließt, sondern dieses für sie grundsätzlich unmöglich macht. Die Aussage einer anderen Lehrkraft, die muslimischen Schüler*innen aggressives Verhalten unterstellt, bestärkt die binäre Ordnung zwischen ‚Wir, die Deutschen‘ und ‚die Anderen, die Muslime‘ ebenfalls:

„Ich glaube, deutsche Kinder sind etwas ruhiger. [...] [S]o ein normales durchschnittliches deutsches Kind, dann sind die nicht unbedingt sofort aggressiv und beschimpfen sich gegenseitig. Also die sind etwas zurückgezogener.“ (Ebd.: 22)

Yalçın betont allerdings, dass die Befundlage heterogen ist, denn: Sowohl nicht-muslimische als auch muslimische Lehrkräfte äußern ein deutliches Anliegen, sich für die (religiösen) Bedarfe von muslimischen Schüler*innen engagieren zu wollen, und berichten, wie sie dies bereits tun – sei es beispielsweise durch Rücksicht im Sportunterricht während des Ramadan oder das Beachten der Speisevorschriften bei Schulfesten (vgl. Yalçın 2023: 27–28). Einige bemängeln das fehlende Interesse und kritisieren die „Arroganz“ (ebd.: 29) von Kolleg*innen gegenüber muslimischen

Schüler*innen. Eine große Zahl der befragten Lehrkräfte deutete an, dass viele der kopftuchtragenden muslimischen Schülerinnen nicht dem medial vermittelnden Klischee der unterdrückten Muslimin entsprechen. Trotz der Pauschalisierungen in einer Sprache, die zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ unterscheidet, heben dieselben Lehrkräfte die Diversität innerhalb der muslimischen Schüler*innenschaft hervor.

Es ist wenig überraschend, dass auch Lehrkräfte von den wirkmächtigen antimuslimischen Bildern und Stereotypen geprägt sind. Und gleichzeitig sehen sie eine bestimmte Realität in den Schulen, die zum Teil den gängigen Bildern widerspricht und ihre differenzierte Wahrnehmung bedingt. Die Studie ist allerdings nicht repräsentativ und befragt insbesondere Lehrkräfte, die im Kontakt mit muslimischen Schüler*innen sind. Interessant wäre daher durchaus die Frage, wie die Wahrnehmungsmuster von Lehrkräften ausfallen, die wenige oder kaum muslimische Schüler*innen kennen.

6.3.2.4 Fortbildungen für Lehrkräfte zur Sensibilisierung für Muslimfeindlichkeit

Obwohl die Auseinandersetzung mit Diversität und Heterogenität in pädagogischen Zusammenhängen seit mindestens zwei Jahrzehnten fest verankert ist, bleibt die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischem Rassismus – wenn überhaupt – ein Thema im Wahlpflichtbereich der Lehrer*innen-Ausbildung. Bis dato können sich Lehrkräfte also lediglich freiwillig für entsprechende Fort- und Weiterbildungen anmelden, die bundesweit angeboten werden. Es gibt wenige zivilgesellschaftliche Institutionen und Bildungseinrichtungen, die Fortbildungen für Lehrkräfte und Pädagog*innen explizit zum Thema Muslimfeindlichkeit bzw. Antimuslimischer Rassismus dauerhaft – also als Teil ihres Regelangebots – anbieten. Dazu zählen beispielsweise:

- Bildungsstätte Anne Frank (Frankfurt a. M.)
- Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung (Düsseldorf)
- Ufuq.de (Berlin)
- Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Leipzig)
- Zentrum für Europäische und Orientalische Kultur (Leipzig)

Im Sinn einer Programmatik fordern Wissenschaftler*innen schon lange ein „Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft“ – so auch der Titel eines entsprechenden Buchs (Doğmus/Karakaşoğlu/Mecheril 2016). Dabei gilt es, den spezifischen Rahmenbedingungen in einer von Migration geprägten Gesellschaft gerecht zu werden und „gleichzeitig stereotype und stigmatisierende Fest- und Zuschreibungen zu reflektieren und zu vermeiden“ (ebd.: 3). Dies bedeutet, dass Differenzsensibilität und eine Auseinandersetzung mit Diskriminierungsformen zur Kernkompetenz von Pädagog*innen gehören sollten. Die Ausmaße von Muslimfeindlichkeit zeigen die Notwendigkeit, es als eigenständiges Phänomen explizit aufzugreifen. Dazu gehört unter anderem die Auseinandersetzung mit muslimfeindlichen Stereotypen und Vorurteilen im Schulmaterial, mit gesellschaftlichen Diskursen über Islam und Muslim*innen sowie mit den zum Teil rassistischen Auswirkungen auf betroffene Muslim*innen. Gerade das Zusammenwirken der Phänomene islamistisch begründete Gewalt einerseits und Muslimfeindlichkeit andererseits führt zu einer verzerrten Wahrnehmung von muslimischem Leben, die auch im Schulalltag Herausforderungen mit sich bringt. Der mehrheitlich negative, defizitäre Blick auf muslimische Schüler*innen (und Lehrer*innen) kann allerdings durch entsprechende Fort- und Weiterbildungen reflektiert werden, um beispielsweise Handlungsstrategien im pädagogischen Alltag zu entwickeln. Dahingehend könnte die Einführung von obligatorischen Modulen für die Sensibilisierung für Muslimfeindlichkeit in der (Hochschul-)Ausbildung von Lehrkräften und Pädagog*innen eine erste

Maßnahme sein. Des Weiteren ist die Etablierung von unabhängigen Beschwerdestellen sowohl für Schüler*innen als auch für Lehramtsstudierende, Referendar*innen und Lehrer*innen relevant.

Auch die Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Religion, Säkularität und Schule sollte zur Professionalität von Pädagog*innen gehören. So könnte beispielsweise das Konzept der „religious literacy“ ein Element von Lehrer*innenprofessionalität sein (vgl. Karakaşoğlu 2020). Damit ist weder ein interreligiöser Dialog noch eine Expertise zu einzelnen Religionen gemeint, sondern ein grundlegendes Verständnis von historischen und gegenwärtigen Bedingungen und Ausdrucksformen religiösen Denkens und Handelns.

6.4 Hochschulen: Fehlende Strategien zur Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit

Auch an Hochschulen in Deutschland gibt es Antimuslimischen Rassismus, den es strukturell in den Blick zu nehmen gilt und der in seinen vielfältigen Dimensionen dem Diskriminierungsspektrum in anderen Bildungseinrichtungen ähnelt. Hochschulen sind jedoch im Vergleich zu Schulen als Orte von Islam- und Muslimfeindlichkeit bisher kaum untersucht. Dies erstaunt, da doch anzunehmen ist, dass die für den Bildungsbereich insgesamt gezeigten antimuslimischen Muster und Motive auch hier anzutreffen sind. Hier besteht deutlicher Nachholbedarf für (weitere) wissenschaftliche Untersuchungen, auf den an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann. Im Folgenden werden daher nur sehr begrenzte Bereiche dessen dargestellt, was Gegenstand von Untersuchungen sein sollte.

Im Mittelpunkt steht hier die institutionelle Gewährleistung des Schutzes vor Diskriminierungen an Universitäten durch entsprechende

Anlauf- und Beschwerdestellen (s. Unterkapitel [7 3.3.1](#)). Hierbei kommt allerdings nur ein sehr begrenzter Ausschnitt des Campuslebens bzw. des Geschehens in Lehrveranstaltungen in den Blick. Aufgrund weitgehend fehlender Daten können hier jedoch keine umfassenden Ausführungen zu anderen Bereichen gemacht werden, die den Einschluss muslimfeindlicher Dimensionen analog zu den schulischen Strukturen erwarten ließen. Benannt seien diese gleichwohl, denn es gälte hier, z. B. Förderstrukturen für Studierende und wissenschaftliches Personal, Konzepte der Hochschuldidaktik und ihre Umsetzung in Lehr- und Lehrformen oder auch die Themenzuschnitte in der Forschungsförderung zu untersuchen.

Neben den genannten strukturellen Dimensionen gälte es auch, die wissenschaftlichen Inhalte in den Blick (s. Unterkapitel [7 6.3.2](#)) zu nehmen, um sie auf diskriminierende, muslimfeindliche bzw. rassistische Gehalte hin zu prüfen. Zu analysieren wären hier Themen von Lehrveranstaltungen, wissenschaftlichen Publikationen und Fachtagungen, curriculare Schwerpunkte von Studiengängen, die Ausrichtung von Forschungsschwerpunkten und ihre personelle Besetzung sowie universitäre Leitbilder, an denen Lehre und Forschung ausgerichtet werden. Ebenfalls lohnten Studien zu den Einstellungen von Lehrenden zum Thema Islam bzw. gegenüber Muslim*innen. Die hier nur benannten Felder verdeutlichen, dass die im Folgenden näher betrachteten Einrichtungen als Teil der Antidiskriminierungspraxis von Hochschulen wirklich nur ein Segment dessen darstellen, was es in den Blick zu rücken lohnte.

6.4.1 Muslimfeindlichkeit auf dem Campus: Kein Schutz für Studierende durch das AGG?

Spätestens seit der Einführung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG) sind auch Hochschulen in besonderer Weise verpflichtet, ihre Beschäftigten vor Diskriminierung zu schützen: Dies schließt den Schutz vor Diskriminierung aufgrund der Religion, der ethnischen Herkunft oder rassistischer Zuschreibungen ein. Entsprechend wurden an vielen deutschen Hochschulen seither entsprechende Beschwerdestellen eingerichtet oder auch AGG-Beauftragte benannt. Für Studierende jedoch – die entsprechend der gegebenen Strukturen im höheren Maße von Antimuslimischem Rassismus betroffen sind – gilt der Schutz des AGG nicht.⁷³ Gleichwohl regeln inzwischen Hochschulgesetze in einzelnen Bundesländern auch den Schutz von Studierenden (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2020: 8), doch scheinen auch die Wege bis zu einer routinierten Umsetzung mitunter noch lang.

Spezifische Studien zu antimuslimischen Diskriminierungserfahrungen (und zum Schutz gegen diese) an Hochschulen stellen derzeit ein Forschungsdesiderat dar: Zwar weisen einzelne (ältere) Untersuchungen nach, wie hoch der Anteil der Diskriminierungserfahrungen von Studierenden ‚mit Migrationshintergrund‘ sei (z. B. Bleicher-Rejditsch et al. 2014; Ebert/Heublein 2017), was jedoch dem hier zu untersuchenden Phänomen nicht gerecht wird (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2020: 25). Im Mittelpunkt der Campus-Erhebungen stehen zudem meist andere Spezifizierungen (z. B. Barrierefreiheit, sexualisierte Gewalt), nur sehr vereinzelt werden Diskriminierungserfahrungen aufgrund der (islamischen) Religion oder rassifizierender Zuschreibungen überhaupt konkret ablesbar (vgl. Anti-

⁷³ „Beschwerdestellen gemäß § 13 AGG sind in der Regel nur für Beschäftigte der Hochschule zuständig. Sie stehen Studierenden, die Diskriminierungserfahrungen an der Hochschule machen, daher nicht grundsätzlich offen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das AGG als Bundesgesetz keine Wirkung im Bildungsbereich entfaltet. Das Gesetz greift im Bereich Bildung lediglich bei privatrechtlichen Verträgen.“ (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2020: 8)

diskriminierungsstelle des Bundes 2017). Für den Bereich der Hochschule ist daher die generelle Frage, wie sich die entsprechenden Kategorien in künftigen Untersuchungen besser abbilden lassen, verschärft zu stellen (vgl. Baumann/Egenberger/Supik 2018: 82–103).

Ob und inwiefern sich Beschwerdestellen oder andere Maßnahmen des Diskriminierungsschutzes an Hochschulen auch dem Problem des Antimuslimischen Rassismus widmen, ist anhand einer bundesweiten Umfrage der Antidiskriminierungsstelle des Bundes aus dem Jahr 2016 ablesbar, die Vorkommen, Ausgestaltung und Aktivitäten entsprechender Stellen und Instanzen untersucht (vgl. 2020: 7). Ersichtlich wurden hierbei u. a. drei Monita:

- das generelle Fehlen eigener Beschwerdestellen an kleineren Hochschulen (bestenfalls wird das AGG von anderen Einrichtungen wie Gleichstellungs- oder Inklusionsbeauftragten oder Personalräten mitbedient (vgl. ebd.: 39),
- ein Fehlen transparenter, klar geregelter bzw. verbindlich geltender Verfahren im Beschwerdefall (vgl. ebd.: 41–42),
- ein Fehlen der Bekanntheit der Beschwerdestelle; dies gilt insbesondere im Falle ihrer Öffnung auch für Studierende (vgl. ebd.: 56).

Jenseits der Frage nach der Institutionalisierung von spezifischen Beschwerdeinstanzen für alle universitären Statusgruppen rücken im Hochschulkontext noch weitere Aspekte, aber auch Leerstellen in den Blick. Diskriminierungen und rassistische Vorkommnisse auf dem Campus haben eine große Nähe zu den im schulischen Kontext auftauchenden Mustern und Formen. Nicht-repräsentative Einzelbefragungen oder Social-Media-Formate⁷⁴ nennen sowohl explizit „religionsbezogene“ Ausgrenzungen und Übergriffe – wie z. B. Diskriminierung wegen des

Tragens eines Kopftuchs, Konflikte um Gebetsräume oder Gründungen von muslimischen Hochschulgruppen – als auch implizite Muster. Darunter fallen z. B. schlechtere Förderung oder Benotung von muslimisch wahrgenommenen Menschen durch Lehrende, fehlende Diversität in Förderstrukturen und universitären Leitungsebenen, fehlende „role models“ für wissenschaftliche Karrierewege und islamfeindliche wissenschaftliche Positionen. Zur Beantwortung steht vielfach noch aus, welche spezifischen Strategien es gibt, um Betroffene von antimuslimischer Diskriminierung zu stärken bzw. islam- und muslimfeindliche Diskriminierung an Hochschulen nachhaltig abzubauen.

6.4.2 Forschungsförderung und -inhalte: Muslim*innen als Untersuchungsgegenstände?

Einerseits ist eine allgemeine Zunahme an rassistisch-kritischer Forschung bzw. eine entsprechende Sensibilisierung im Hochschulkontext durchaus zu verzeichnen (vgl. Mecheril/Melter 2009; Becker 2020; Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor 2023). Im Zentrum steht die Diskussion entsprechender rassistisch-kritischer Ansätze, die zum Teil auch islambezogen spezifiziert, vertieft und empirisch angewandt werden (z. B. Schmidt 2022). Diese generelle thematische Zunahme zeigt sich an einer Vielzahl von u. a. Publikationen, Forschungsprojekten, Veranstaltungsreihen und Workshops. Insbesondere tragen vielerorts auch studentische Initiativen, Projekte oder Gruppen sehr wesentlich zur Befassung mit Antimuslimischem Rassismus bei.

Andererseits ist eine kritische, systematische Sicht auf Forschung, Lehre und Wissensproduktion vor allem Gegenstand einschlägiger fachwissenschaftlicher Literatur bzw. der durch sie hervorgerufenen Diskurse (vgl. Said 1979; Abdel Malek

⁷⁴ Vgl. z. B. eine Umfrage der Islamischen Studierendengemeinde der Goethe-Universität Frankfurt a. M. im Jahr 2022, zu finden auf Instagram unter: https://www.instagram.com/ihg_frankfurt/?hl=de (Einträge vom 21. Juni und 4. Juli 2022) [13.04.2023].

2000; Schäbler 2011; Hallaq 2018; Amir-Moazami 2018) und damit nur sehr bedingt wirksam auch Denkform und Alltag an Hochschulen. Forschung zu diesen Fragen leistet einen wichtigen Beitrag dazu, festgelegte Zuschreibungen und Vorstellungen aufzubrechen, vor allem, wenn diese schon seit Jahrhunderten bestehen und bis in gegenwärtige Diskurse, Handlungsweisen und Identifikationsprozesse fortwirken.

Die wissenschaftlich seit Langem aufgeworfenen Fragen gälte es jedoch innerhalb der Fächer und Disziplinen breiter aufzunehmen und dann vor allem auch in eine veränderte Lehr- und Forschungspraxis zu überführen, um bestehende thematische Engführungen aufzubrechen. Sollen antimuslimische Festschreibungen (z. B. durch eine selektive Themenauswahl, die Stereotype fortschreibt) oder auch noch immer vorkommende Einseitigkeiten der Ausschreibungspraxis (z. B. überproportionaler Anteil der Forschungsförderung im Bereich Extremismus/Fundamentalismus im Verhältnis zu anderer islambezogener Forschung) künftig überwunden werden, ist es wichtig, die Voraussetzungen, Bedingungen, Methoden und erkenntnisleitenden Interessen islambezogener Wissensproduktion kritisch weiter zu bedenken. Die hiermit verbundenen Einzelfragen und Implikationen können im Rahmen dieses Berichts jedoch nicht weiter ausgeführt werden.

6.5 Muslimfeindlichkeit im Kontext von außerschulischer Bildung

Neben der formalen schulischen Bildung gibt es auch eine Reihe von strukturell verankerten non-formalen Lernangeboten, die außerhalb des etablierten Lernorts Schule angeboten werden. Unterschieden wird dabei nach Alter zwischen Erwachsenen- und Jugendbildung. Im Gegensatz zur informellen Bildung, die im Rahmen alltäg-

licher und ungeplanter Prozesse stattfindet, wird non-formale Bildung in einem organisierten Rahmen angeboten und erfolgt häufig in Gruppen. Ihre Strukturen und auch die konzeptionellen Ansätze sind dabei sehr vielfältig, in der Regel aber partizipativ, prozessorientiert und ganzheitlich angelegt. Non-formale außerschulische Bildung findet zumeist in Form von Kursen, Seminaren, Lehrgängen, Studienfahrten oder auch internationalen Jugendbegegnungen statt.

Systematische Kenntnisse, inwieweit Antimuslimischer Rassismus von Trägern der non-formalen außerschulischen Bildung aufgegriffen und bearbeitet wird und welche Herausforderungen gegebenenfalls existieren, liegen bislang kaum vor. Im Folgenden beschränken wir uns deshalb darauf, zunächst die Anforderungen und die damit verbundenen Herausforderungen zu formulieren, die sich aus unserem Verständnis von Antimuslimischem Rassismus für die politische Bildungsarbeit zu diesem Thema ergeben. Exemplarisch werden zudem zwei Bereiche beleuchtet, in denen Muslim*innen und muslimische Verbandsstrukturen auf Barrieren treffen: zum einen die Teilhabe muslimischer Jugendverbände an Jugendverbandsstrukturen und die der Muslim*innen im System der Kinder- und Jugendhilfe.

6.5.1 Leerstellen in der außerschulischen politischen Bildung

Der Bund stellt mit der Bundeszentrale für politische Bildung den staatlichen Hauptakteur der außerschulischen politischen Bildung. Zusätzlich sind in diesem Feld die Landeszentralen für politische Bildung tätig. Daneben bringen die sogenannten freien Träger mit ihren vielfältigen Aktivitäten und Bildungsangeboten die Bandbreite gesellschaftlicher Ansichten im politisch bildnerischen Feld zum Ausdruck. Zu den größten Akteuren sind hier vor allem die parteinahen politischen und die unternehmensnahen und gemeinnützigen Stiftungen, Gewerkschaften, Unternehmer*innenverbände, Wohlfahrtsein-

richtungen sowie die kirchlichen Bildungswerke und Akademien zu zählen. Während etwa bei den Kirchen die politische Bildung eine eher untergeordnete Rolle spielt, hat sie bei Gewerkschaften, Bildungsstätten, politischen Stiftungen oder Zentralen für politische Bildung eine wesentlich bedeutendere Rolle oder ist gar ihr Daseinszweck (vgl. Kalina 2014: 24).

Politische Bildung ist maßgeblich von staatlicher finanzieller Förderung abhängig. Die Hoheit über die jeweiligen Inhalte, Maßnahmen und Schwerpunktsetzungen liegt zwar bei den Trägern, Umfang und Ausrichtung der politischen Bildungsangebote werden jedoch durch politische Schwerpunktsetzungen und staatliche Förderkonjunkturen beeinflusst.

Neben Zuschüssen der Länder und Kommunen sind es Mittel gemäß dem Dritten Buch Sozialgesetzbuch und die Förderrichtlinien und -programme der einzelnen Ministerien, die als Finanzierungsgrundlage für die außerschulische politische Bildung dienen. Über die Förderprogramme werden auch seit längerem gezielt rassistische und antisemitische Erscheinungen bekämpft. Nach einer größeren Anzahl solcher Gewalttaten wurde 1992 erstmalig ein entsprechendes Aktionsprogramm mit Bundesmitteln aufgesetzt. Seitdem werden regelmäßig über verschiedene Bundesprogramme politisch bildnerische Maßnahmen gefördert, die sich gezielt mit Rechtsextremismus, Antisemitismus und Rassismus auseinandersetzen.

Mit dem Bundesprogramm „Demokratie leben!“ des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend wurde 2015 erstmals gesondert der Phänomenbereich „Islam- und Muslimfeindlichkeit“ als Handlungsfeld der politischen Bildungspraxis aufgeführt. Insgesamt 15 Modellprojekte sind in der Förderperiode 2015–2019 gefördert worden und haben die Grundlage geschaffen, eine eigenständige phänomenspezifische pädagogische Fachpraxis aufzubauen (vgl. Brand et al. 2020: 49) Die zweite Förderperiode

begann 2020 mit einer Verstärkung der finanziellen Mittel. Zudem hat die aktuelle Regierung erstmalig den umfassenden Schutz und eine bessere Unterstützung muslimischen Lebens in Deutschland im Koalitionsvertrag adressiert. Dieser sieht auch explizit die Unterstützung von Vereinen junger Muslim*innen in ihrer Vielfalt vor.

Auf dem Informationsportal der Bundeszentrale für politische Bildung findet sich die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit bzw. Antimuslimischem Rassismus erst seit wenigen Jahren. Dabei wurde lange Zeit Muslimfeindlichkeit lediglich als Feindseligkeit seitens Rechtsextremer gesehen. Zwar wurde dieser verkürzte Blick, der antimuslimische Einstellungen in der breiten Bevölkerung auslöst, mit einer fünfteiligen Textserie zu Antimuslimischem Rassismus korrigiert (vgl. BpB 2019). Jedoch ist die Serie ein Abschnitt im Bereich „Radikalisierungsprävention Islamismus“ – eine Problematik, die häufiger auftritt. Die Thematisierung von Antimuslimischem Rassismus lediglich im Bereich der Islamismusprävention trägt implizit zur Perpetuierung des Topos von gewaltbereiten Muslim*innen bei (vgl. Unterkapitel 7.6.6). Analog zu anderen Themen wäre auch ein eigenständiges und stets zu aktualisierendes Dossier über verschiedene Ausdrucksformen von Antimuslimischem Rassismus notwendig, um Grundlagentexte für die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit in der politischen Bildung zu schaffen.

Häufig bleibt also die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit in der politischen Bildung implizit, indem es allgemein um Antidiskriminierung oder Rassismus geht. So stellt beispielsweise der größte Fachverband der politischen Jugend- und Erwachsenenbildung, der Arbeitskreis deutscher Bildungsstätten, seit 2020 eine Onlineplattform bereit, auf der Methoden und Hintergründe zu Themen wie Rassismus und Diversität zu finden sind. Auf der Plattform finden sich Informationen zu unterschiedlichen Formen von Diskriminierung, jedoch kein Hinweis auf Muslimfeindlichkeit.

6.5.1.1 Anforderungen an die außerschulische politische Bildung

Die Entwicklung eines eigenständigen politisch bildnerischen Schwerpunkts zu Antimuslimischem Rassismus war und ist aus verschiedenen Gründen herausfordernd. Vorstellungen von Muslim*innen als Problemgruppe prägen nach wie vor auch Förderprogramme und Bildungsangebote. Insbesondere als sogenannte Islamismusprävention verstandene Bildungsangebote tragen auch dort, wo sie die Stärkung von muslimisch markierten Jugendlichen angesichts rassistischer Verhältnisse in den Mittelpunkt stellen, zu Othering-Prozessen bei, zur „gewaltvollen Herstellung bestimmter Menschen als ‚Anderer‘“ (Wollrad 2010: 150; vgl. Unterkapitel 7 6.6). Mit der Zunahme an Bildungsangeboten, die sich ausdrücklich mit Antimuslimischem Rassismus beschäftigen, entstehen erstmals auch durch Bundesmittel finanzierte Empowerment-Angebote, die sich fern von stigmatisierenden Präventions-Rhetoriken bewegen (vgl. Sabel 2022; s. a. Unterkapitel 7 6.3.2.4).

Aber auch Bildungsangebote zu Muslimfeindlichkeit, die sich insbesondere an weiße Menschen richten und auf diese Weise Antimuslimischem Rassismus begegnen wollen, spüren die Wirkmächtigkeit von antimuslimischem Othering. Politische Bildungsangebote haben sich in den letzten Jahren mit der Zunahme einer öffentlichen Thematisierung von Rassismus in großen Teilen von Ansätzen interkultureller Pädagogik distanziert. Die politisch bildnerische Entwicklung greift zunehmend Rassismustheorien auf (s. Unterkapitel 7 6.1). Eine zunehmend einsetzende und zentrale Erkenntnis ist, dass auch in Workshop-Kontexten, die dem Wunsch folgen, ‚die Anderen‘ zu verstehen, diese ‚Anderen‘ zunächst konstruiert werden. Davon grenzen sich bildungspolitische Angebote zu Rassismus häufig sehr deutlich ab, unabhängig davon, ob sie stärker die individuelle oder strukturelle Ebene fokussieren. Diese Form von Abgrenzung lässt sich nicht in gleichem Maß in der Breite der

Angebote zu Antimuslimischem Rassismus finden. Vielen Trägern und politischen Bildner*innen scheint es unter den gegebenen gesellschaftlichen Umständen sinnvoll, in ihren Workshops zu Muslimfeindlichkeit auch ‚beruhigendes‘ Wissen über Muslim*innen und den Islam zu vermitteln, um Vorurteile abzubauen, anstatt auf rassistische Strukturen und die Entstehungsbedingungen von Vorurteilen zu blicken (vgl. Karadeniz/Sabel 2021b). Es ließe sich argumentieren, dass die Nachfrage ihnen Recht gibt: Nach wie vor werden auch Workshops über ‚den Islam‘ oder ‚die Muslime‘ angefragt und angeboten, die Antimuslimischen Rassismus ganz ausklammern. Um z. B. ‚besser‘ mit muslimischen Jugendlichen umgehen zu können, um Konflikte mit muslimischen Familien zu verstehen usw. werden Angebote konzipiert, die vermeintlich relevantes Wissen über Muslim*innen geben sollen. Fortbildungsangebote erklären dann, wie ‚der Islam‘ ist, oder fragen beispielsweise: „Erziehen muslimische Familien anders?“ (Fortbildung für Verwaltungsmitarbeitende in städtischen Behörden) oder „Welche Rolle spielt Gewalt im Islam?“ (Fortbildung für Multiplikator*innen). Auf diese Weise werden Fachkräfte nicht nur in der Annahme bestätigt, dass konflikthafte Verhalten von Muslim*innen auf ‚ihre Kultur‘ zurückzuführen sei. Ihnen wird auch nahegelegt, den in der migrationsgesellschaftlichen Realität wiederkehrend entstehenden Unsicherheiten nicht mit Fachlichkeit, sondern mit kulturalisierender „Veränderung“ zu begegnen (vgl. Karadeniz 2021).

Diese Angebotsstruktur lässt sich aber nicht allein mit der Vehemenz antimuslimischer Diskurse erklären. Immerhin ist es ja gerade die Aufgabe einer kritisch verstandenen politischen Bildungsarbeit, zu einer Kritik gesellschaftlicher Selbstbilder anzuregen (vgl. Messerschmidt 2016b). Dafür braucht sie eine Finanzierung, die ihr eine Unabhängigkeit von der nicht zuletzt durch antimuslimische Diskurse geprägten Nachfrage sichert, und Wissen wie auch Kenntnisse über Rassismus, die sie nicht aus dem

Bereich der religiösen Extremismuspräventionsarbeit schöpfen kann (vgl. Sabel 2022).

Ein Verständnis von Antimuslimischem Rassismus als gesellschaftlichem Verhältnis, das auf allen Ebenen von Gesellschaft wirkt, verlangt dem Bereich der politischen Bildungsarbeit viel ab. Notwendig erscheinen dann Bildungsprozesse, die sich ebenso mit der intra- und interpersonellen Ebene wie auch mit Diskursen, Institutionen und Strukturen beschäftigen, die historische Kontinuitäten genauso einbeziehen wie gegenwärtige lokale, nationalstaatliche und globale Zusammenhänge. Diese Herausforderungen teilen Träger, die zu Muslimfeindlichkeit arbeiten, mit denen, die zu anderen Rassismen arbeiten. Insofern lassen sich hier Ansätze übertragen, wie es in der Praxis bereits geschieht. Dahingehend ist beispielsweise der Ansatz der Rassismuskritik etabliert. Leiprecht et al. (2011) verstehen Rassismuskritik

„als kunstvolle, kreative, notwendig reflexive, beständig zu entwickelnde und unabschließbare, gleichwohl entschiedene Praxis, die von der Überzeugung getragen wird, dass es sinnvoll ist, sich nicht ‚dermaßen‘ von rassistischen Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen regieren zu lassen“ (ebd.: 9).

Die rassismuskritische Perspektive regt die Auseinandersetzung mit der eigenen Involviertheit in diskriminierende Strukturen und Handlungen an. Dabei geht es nicht darum, einzelne Menschen als Rassist*innen zu entlarven, sondern Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis in seiner strukturellen Dimension zu thematisieren.

An der Entwicklung dieser rassismuskritischen Praxis ist mittlerweile eine Vielzahl von Wissenschaftler*innen und eben auch politischen Bildner*innen beteiligt. Allerdings mangelt es noch an Konkretisierungen für den Bereich der Muslimfeindlichkeit. Auch wenn es bereits wissenschaftliche Auseinandersetzungen hierzu gibt, fehlt es an entsprechenden Übersetzungen in Bil-

dungs- und Workshopmaterialien aus einer rassismuskritischen Perspektive. Hier stellt sich insbesondere die Frage, welche Bedeutung Religion aus rassismuskritischer Perspektive beigemessen wird (vgl. Cheema 2020). Die Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Religion, Säkularität und Schule gehört in gewisser Weise zu den Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit. Was Karakaşoğlu als Kompetenz für Lehrkräfte fordert, „religious literacy“, wäre demnach auch für die politische Bildung relevant (vgl. 2020): Damit ist weder ein interreligiöser Dialog noch eine Expertise zu einzelnen Religionen gemeint, sondern ein grundlegendes Verständnis von historischen und gegenwärtigen Bedingungen und Ausdrucksformen religiösen Denkens und Handelns.

Es besteht ein Bedarf an stärkerer Förderung der politischen Bildungsarbeit zu Muslimfeindlichkeit und der Entwicklung von entsprechenden Bildungsmaterialien, aber auch an der wissenschaftlichen Reflexion und der Erarbeitung von Qualitätskriterien. Notwendig ist zudem eine deutliche Trennung vom Bereich der Extremismusprävention.

Für Organisationen der politischen Bildung besteht zudem die Herausforderung, die eigene institutionelle Praxis rassismuskritisch zu überprüfen. Personalstruktur, Arbeitsbereiche, Zielgruppen und Angebote müssen konsequenterweise auf institutionell und strukturell verankerte Praktiken von Antimuslimischem Rassismus überprüft und rassismuskritisch gestaltet werden (vgl. Benbrahim 2021b).

6.5.2 Fortbildungen zu Muslimfeindlichkeit: Sensibilisierung als Querschnittsaufgabe für die Gesellschaft

Die bundesweit eher überschaubaren Angebote zur Sensibilisierung für Muslimfeindlichkeit (s. Unterkapitel 7 6.3.2.4) richten sich meistens an Lehrkräfte und anderes pädagogisches Personal oder als Workshop-Angebote an Jugendgruppen.

Allerdings ist die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit mindestens für alle staatlichen Einrichtungen und Handlungsstrukturen sowie für Berufsgruppen neben schulischem Personal ebenfalls relevant: Sicherheitsbehörden (s. Kapitel 7.8), Justiz (s. Unterkapitel 7.8.3) und Medien (s. Kapitel 7.7). Die Zusammenarbeit dieser Berufsfelder mit Bildungseinrichtungen, die bereits Fort- und Weiterbildungen anbieten, ist bisher nur sporadisch zu beobachten. Dabei wäre eine verpflichtende Auseinandersetzung zum Beispiel für angehende Beamt*innen und Journalist*innen mit Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit (sowie anderen Formen von Diskriminierung) notwendig.

Neben relevanten Berufsgruppen kann entsprechend dem rassismuskritischen Ansatz die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit und Rassismus als Querschnittsaufgabe für die Gesamtgesellschaft erachtet werden. Die selbstreflexive Auseinandersetzung mit Rassismus und Muslimfeindlichkeit – die Auseinandersetzung mit eigenen Bildern, Wissen (bzw. Wissenslücken) und Vorurteilen – versteht sich damit als grundlegende Aufgabe für jedes Mitglied einer (pluralen) Gesellschaft. Außerschulische Bildungsorte können solche Räume zur Verfügung stellen, indem z. B. Volkshochschulen, Bibliotheken und kirchliche Bildungshäuser entsprechende Angebote in ihre Programme etablieren.

Konzepte der Fort- und Weiterbildungen sollen entsprechend zielgruppenspezifisch ausgearbeitet werden und unterschiedliche Formate wie Workshops, Seminare und Vorträge sowie kollegiale Fallberatung anbieten. Die Bildungsangebote sollen sowohl muslimische als auch nicht-muslimische Perspektiven berücksichtigen, um breite Zielgruppen erreichen zu können. Standards und

Qualitätsmerkmale pädagogischer Maßnahmen gegen Muslimfeindlichkeit sollten Folgendes beinhalten:

- Theoretische und selbstreflexive Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit
- Vielfalt an pädagogisch-didaktischen Methoden
- Intersektionale Perspektiven und Diskriminierungserfahrungen von Teilnehmenden
- Freiwilligkeit der Teilnahme an Qualifizierungsangeboten
- Heterogene Teams bei der Durchführung
- Bildungs- und Lernräume Empowermentorientiert und diversitätsbewusst gestalten

Notwendig hierfür sind (zielgruppenspezifische) Bildungsmaterialien über und gegen Muslimfeindlichkeit, die zur Sensibilisierung und zum Abbau von Antimuslimischem Rassismus beitragen.⁷⁵

6.5.3 Barrieren für Muslim*innen in der Kinder- und Jugendhilfe

In Deutschland leben 1,6 bis 1,8 Millionen muslimische Kinder und Jugendliche (vgl. Hamdan/Schmid 2014: 10), daraus ergibt sich eine stetig wachsende und wichtige Zielgruppe für die Kinder- und Jugendhilfe. Diese ist als öffentliche Fürsorge für die Angebote und Belange von jungen Menschen zuständig. Sie fördert und stellt ihre individuelle und soziale Entwicklung sicher, sodass soziale Benachteiligungen abgebaut werden können. In diesem Rahmen ist die Kinder- und Jugendhilfe in kommunalen Strukturen auch für die Interessen und Anliegen von muslimischen Kindern und Jugendlichen verantwortlich. Allerdings ist festzustellen, dass bisher nur wenig über die unterschiedlichen Belange, Bedürfnisse und Interessen junger Muslim*innen in der Kinder- und Jugendhilfe bekannt ist (vgl. Böllert et al. 2020: 8).

⁷⁵ Die Recherche über pädagogische Bildungsmaterialien zu Antimuslimischem Rassismus ergab eine Vielzahl an Materialien in der digitalen Vielfalt-Mediathek des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismussarbeit. Bei genauer Betrachtung der 418 Materialien von geförderten Bundesprogrammen sind nur 61 als Arbeitshilfe angezeigt, darunter sind fünf pädagogische Materialien mit pädagogisch-didaktischen Methoden zu finden. Außerhalb öffentlicher Förderprogramme sind Bildungsmaterialien gegen Muslimfeindlichkeit noch seltener vorhanden.

In vielen Städten und Gemeinden gestalten und bereichern junge Muslim*innen das soziale Zusammenleben im Kindes- und Jugendalter. Sie sind junge Menschen mit verschiedenen Interessen und Bedürfnissen, wachsen in unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Lebenslagen und mit diversen Lebensentwürfen auf. Damit stellen sie ebenso wie andere junge Menschen in Deutschland eine heterogene Gruppe dar. Dennoch werden junge Menschen, die sich einer muslimischen Gemeinschaft zugehörig fühlen oder Angebote religiös orientierter Träger aufsuchen, häufig als relativ homogene Gruppe wahrgenommen (vgl. ebd.). Zeitgleich liefert die Forschung über muslimische Jugendkulturen erkenntnisreiche Beschreibungen zur Vielfältigkeit individueller Biografien und jugendkultureller Stile von jungen Muslim*innen. Ihre vielfältigen Lebenswelten sind divers und somit auch ihr gegenwärtiges zivilgesellschaftliches Engagement in Initiativen, unabhängigen Vereinen oder Jugendgruppen (vgl. Greschner 2020: 334).

In einer Onlinebefragung der Arbeitsgemeinschaft Jugendhilfe zu Angeboten der Kinder- und Jugendarbeit im Projekt „MuTJugend“ wurde eine große Anzahl junger Menschen erreicht, die sich als Muslim*innen verstehen (80,1%). Befragt nach ihrer Nutzung bestehender Angebote zeigte sich, dass für sie muslimische oder alevitische (Jugend-) Gruppen eine große Bedeutung haben und im Vergleich mit anderen Angeboten deutlich öfter besucht werden (vgl. Böllert et al. 2020: 9).

In den Ergebnissen bestehender Untersuchungen lässt sich ablesen, dass junge Muslim*innen durch einige Angebotsbereiche der Kinder- und Jugendhilfe tendenziell selten erreicht werden, z. B. durch die Jugendverbandsarbeit. Dies scheint auch daran zu liegen, dass nur wenige Angebote anerkannter Träger der Kinder- und Jugendhilfe für die verschiedenen Anliegen von Kindern und Jugendlichen, die sich dem muslimischen Glauben zugehörig fühlen, religionssensibel sind und

Räume für religiös-verbundene Themen anbieten (vgl. Böllert et al 2020: 10).

Aus Sicht der Forschung lässt sich gut beschreiben, dass muslimische Akteure in der Infrastruktur der Kinder- und Jugendhilfe bisher wenig anerkannt und selten gefördert werden (vgl. Böllert/Schröer 2022: 5). Selbst wenn sie als Träger der Kinder- und Jugendarbeit die rechtlichen Voraussetzungen erfüllen, führt dies nicht automatisch zur Förderung durch Bund, Land oder Kommune. Dieser Tatsache steht eine seit Jahren etablierte Infrastruktur von muslimischen Trägern gegenüber, die ein vielfältiges Angebot und ehrenamtliches Engagement in der Kinder- und Jugendarbeit leisten. Neben den formalen Voraussetzungen treten informelle Voraussetzungen hinzu, die durch hegemoniale und defizitorientierte Diskurse um Muslim*innen gekennzeichnet sind und sich aus Dynamiken des Verdachts- und Sicherheitsdiskurses speisen (vgl. Greschner 2022: 11).

Auf lokaler bzw. kommunaler Verwaltungsebene führt der Mangel an Wissen und Kenntnissen über muslimische Akteur*innen, Angebote und Trägerstrukturen dazu, dass muslimischen Trägern Zugänge zur Jugendarbeit erschwert werden. Die kommunalen bzw. lokalen Ämter besitzen Kenntnisse über Förderstrukturen und suchen bei Selbstorganisationen nach bereits bestehenden Strukturen (vgl. Böllert/Schröer 2022: 7). Dabei werden oftmals Akteur*innen und junge Muslim*innen, die die Jugendarbeit ehrenamtlich und ohne professionelle hauptamtliche Strukturen in Selbstorganisation leisten, weder einbezogen noch gefördert. Die Wissenslücke über bestehende Strukturen von Angeboten muslimischer Akteur*innen führt zu einer Schieflage der Repräsentation. Die Bekanntheit von etablierten Jugendverbänden und etablierter Selbstorganisation hat oftmals mit einer langjährigen Vernetzungsarbeit in professionellen und hauptamtlichen Strukturen zu tun, die neuere Angebote ehrenamtlich organisierter

Selbstorganisationen ohne Förderung bzw. finanzielle Ressourcen nicht leisten können.

Weitere Barrieren bestehen in der Tatsache, dass wenige Kenntnisse über muslimische Vielfalt vorhanden sind und es an Religionssensibilität fehlt. Die Unkenntnis über muslimische Vielfalt spiegelt sich auch in der Repräsentationslücke von glaubensgemeinschaftlich orientierten Angeboten für Muslim*innen wider. Angebote, die den muslimischen Glauben und die religiöse Bildung adressieren, sind auf kommunaler Ebene nicht vorhanden oder werden mit Skepsis betrachtet. Dies wird auch in einem Hearing deutlich, das der UEM 2021 zur Erhebung von Bedarfen und Erfahrungswelten muslimischer Organisationen durchführen ließ (vgl. Unterkapitel 7.5.3):

„Selbstorganisierten jungen Muslim:innen schlägt häufig Misstrauen entgegen. Dabei werden nicht ihre eigenen Aussagen und Handlungen bewertet, sondern ihnen wird eine Gesinnung unterstellt, was in der Regel mit Kontakten begründet wird.“ (Hearing Betroffenenperspektive: Lydia Nofal – Aktionsbündnis muslimischer Frauen in Deutschland)

Die Anerkennung und Repräsentanz von Vielfalt muslimischen Lebens (von säkular bis religiös praktizierend) bzw. von Glaubensgemeinschaften (Ahmadiyya, Sunnitentum, Schiitentum, Alevitentum etc.) sind wichtige Voraussetzungen für eine zielgerichtete Angebotsstruktur muslimischer Kinder- und Jugendhilfe.

Die entsprechende Forschung weist darauf hin, dass die Aufnahme in Kommunen und Städten stark davon abhängt, ob einzelne Personen als Brücke zwischen der Infrastruktur der Kinder- und Jugendhilfe bzw. ihrer Förderung und muslimischen Trägern fungieren können bzw. wollen (vgl. Böllert et al. 2022). Die Aufgabe von Brückenbauer*innen ist wichtig und notwendig, aber wenn diese ausscheiden oder diese Aufgabe nicht mehr ausüben können, fehlt die Repräsen-

tanz und strukturelle Verankerung (vgl. Böllert/Schröder 2022: 5). Daher bedarf es in der Kinder- und Jugendhilfe eines proaktiven Zugehens und Zusammenarbeitens mit Selbstorganisationen und Verbänden, die sich kommunal gegründet haben und viel zur Jugendarbeit beitragen. Diese strukturellen Barrieren und Ausschlüsse von Teilhabechancen sind bei migrantischen Vereinen besonders häufig festzustellen. Sie führen zu doppelten Diskriminierungseffekten für junge Menschen ‚mit Migrationsgeschichte‘ und muslimischer Religionszugehörigkeit, da sie deren Partizipationsmöglichkeiten als Interessensverband verhindern können:

„Auf Seiten der Verwaltung bedarf es noch viel Aufklärungsarbeit, um ein besseres Kennenlernen zu ermöglichen. Dabei geht es auch darum, Vorbehalte abzubauen, die nicht selten auf einer Übernahme von pauschalen Annahmen und unbelegten Verdachtsmomenten gegenüber muslimischen Organisationen beruhen.“ (Hearing Betroffenenperspektive: Kofi Ohene-Dokyi – RAA – Berlin [Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie e. V.]

Hierbei geht es nicht nur um eine adäquate Beratung und Fortbildung der Verwaltungskräfte in den Kommunen hinsichtlich ihrer Qualifizierung im Themenfeld Rassismuskritik und Migrationspädagogik, sondern auch um die Frage, wie sich Kommunen rassismuskritisch und migrationspädagogisch öffnen und differenzsensible Leitlinien innerhalb ihrer Einrichtungen verankern können. Im Austausch mit Fachstellen und Trägern zeigt sich, dass die erforderlichen Veränderungen auch auf institutioneller und organisationaler Ebene eine kontinuierliche und nachhaltige fachliche Begleitung erfordern, die mit punktuellen Weiterbildungsangeboten nur unzureichend abgedeckt werden kann (vgl. Benbrahim 2020).

6.5.4 Herausforderungen für muslimische Jugendverbände

Die Jugendverbandsstruktur ist formal eine demokratische Vertretung junger Menschen auf kommunaler sowie auf Landes- und Bundesebene. Der Zusammenschluss von Jugendverbänden und Selbstorganisationen junger Menschen ist eine demokratische Teilhabemöglichkeit, da sie als Mitglied in Landesjugendringen über Stimm- und Entscheidungsbefugnis verfügen. Das Jugendverbandssystem stellt dem Anspruch nach ein institutionalisiertes demokratisches Vertretungssystem aller jungen Menschen dar. In Bezug auf muslimische junge Menschen hat es allerdings ein Repräsentationsdefizit. Die Partizipation und Repräsentation von jungen Muslim*innen zeigt sich besonders stark in ehrenamtlichen Strukturen und in selbstorganisierter Jugendarbeit, aber die Zugänge und Teilhabemöglichkeiten im Jugendverbandssystem bleiben verschlossen.

Der Deutsche Bundesjugendring hat sich bereits 2004 in einem Beschluss auf der Vollversammlung für eine interkulturelle Öffnung der etablierten Jugendverbandsstrukturen für Vereine junger Menschen mit Migrationshintergrund ausgesprochen. Hier kann man davon ausgehen, dass auch die Aufnahme von muslimischen Selbstorganisationen zur interkulturellen Öffnung beitragen sollen. Allerdings ist heute in nur sechs von 16 Landesjugendringen ein muslimischer Jugendverband (DITIB Jugend) als ordentliches Mitglied mit einem Stimmrecht vertreten. Sowohl bei den Vorständen der Landesjugendringe als auch bei den Mitgliedern des deutschen Bundesjugendrings sind hingegen keine muslimischen Jugendverbände vertreten (vgl. Greschner 2022: 11).

„Es wäre im Sinne der Gesamtgesellschaft, wenn muslimische Jugendverbände, die einen positiven Beitrag für die Gesamtgesellschaft leisten, in den Bundesjugendring aufgenommen werden.“
(Hearing Betroffenenperspektive:
Dennis Kirschbaum – JUMA)

Im 16. Kinder- und Jugendbericht zur Förderung demokratischer Bildung im Kindes- und Jugendalter (2020) vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) wird die Etablierung und Weiterentwicklung von muslimischen Jugendverbänden im Sinne einer „Diversifizierung der Trägerlandschaft“ besonders für die politische Jugendbildung explizit adressiert, dennoch ist die strukturelle Vertretung muslimischer und glaubensgemeinschaftlicher Jugendverbandsarbeit defizitär. Vor mehr als zehn Jahren dominierten besonders die islamischen Spitzen- und Dachverbände wie die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) oder die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş als Träger muslimischer Jugendarbeit. Im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Verbänden setzte in den letzten fünf bis zehn Jahren in der muslimischen Organisationslandschaft eine intensive Umbruchphase ein. Aus selbstorganisierten und losen Initiativen von Muslim*innen der zweiten oder dritten Einwanderungsgeneration entstanden Organisationen, die auf einem muslimischen Selbstverständnis gründen, allerdings inhaltlich und strukturell unabhängig von den Spitzenverbänden agieren. Diese Selbstorganisationen junger Muslim*innen begreifen sich als einen selbstverständlichen Teil der deutschen Zivilgesellschaft und gestalten auch Angebote der Jugendarbeit.

„Konflikte entstehen dann, wenn muslimische Kinder- und Jugendvereine in allen Bereichen gleichberechtigt teilhaben möchten. Genau an dieser Schnittstelle sollten wir die engagierten Kinder und Jugendlichen besonders vor Angriffen schützen – damit sie ihren Weg zu Teilhabe weiterverfolgen können.“ (Hearing Betroffenenperspektive: Kofi Ohene-Dokyi – RAA – Berlin [Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie e. V.]

Vereine von jungen Muslim*innen, die sich je nach Schwerpunkt mit unterschiedlicher Gewichtung an islamischen Werten orientieren und

unabhängig von den etablierten Erwachsenenverbänden bestehen, hegen nicht zwangsläufig den Anspruch, Orte für Spiritualität oder Glaubenspraxis zu sein. Sie verorten sich jeweils als muslimische Bildungs-, Freizeit-, Frauen- oder Jugendorganisationen. Die Mitglieder dieser Organisationen sind oft unterschiedlicher ethnischer (albanisch, türkisch, bosnisch, arabisch etc.) und konfessioneller Herkunft (alevitisch, sunnitisch, schiitisch etc.). Beispiele für außerverbandliche muslimische Jugendorganisationen in Deutschland sind:

- Bund Muslimischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder e.V. (Wiesbaden)
- JUMA (jung, muslimisch, aktiv) e.V. (Berlin)
- Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (Berlin)
- Muslimisches Jugendwerk e.V. (Dortmund)

Bei der Darstellung der Aktivitäten der oben genannten Organisationen wird ein breites Angebot von politischer Bildung, Umwelt- und Naturschutz sowie Antidiskriminierungs- und Präventionsarbeit im Bereich der religiös begründeten Radikalisierung sichtbar. Das Muslimische Jugendwerk möchte Vorbilder für junge Muslim*innen schaffen und damit zu mehr Sichtbarkeit in der Gesellschaft beitragen. Die Jugendorganisation beschäftigt sich unter anderem mit dem Thema Inklusion und erarbeitet Konzepte, wie junge Muslim*innen mit Einschränkungen in die Jugendarbeit eingebunden werden können. Der Bund Muslimischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder Deutschlands (BMPPD) ist ein Pfadfinder*innenverband in fünf Bundesländern.

Muslimische Jugendverbände leisten einen großen Beitrag zu zivilgesellschaftlichem Engagement in Deutschland. Sie sind unterschiedlich organisiert – moscheeverbandsabhängig oder als unabhängige Jugendgruppen, als lokale oder überregionale Initiativen – und repräsentieren vielfältige Positionen, Perspektiven und Anliegen in Deutschland lebender junger Muslim*innen.

Diese Vielfalt führt auch innerhalb von muslimischen Jugendverbänden dazu, dass verschiedene Vorstellungen und Positionen von Religion in der Jugendarbeit existieren. Ein Beispiel dafür ist der anerkannte Jugendverband Bund der Alevitischen Jugend, der sich aufgrund der Eigenständigkeit des Alevitentums als anerkannte Religionsgemeinschaft in der Mitgliedschaft sowohl muslimisch wie auch nicht-muslimisch verortet.

Mit der Neugründung des Bündnisses für muslimische Jugendarbeit im Juli 2022 gelang es durch die Bemühungen etablierter Organisationen wie der Regionalen Arbeitsstelle für Bildung, Integration und Demokratie, einen wichtigen Schritt zur Teilhabemöglichkeit muslimischer Jugendarbeit zu beginnen. Die Erfolgsbedingungen für muslimische Jugendarbeit (bzw. Jugendverbandsarbeit) zeigen sich derzeit nur durch eine kontinuierliche und solidarische Zusammenarbeit mit etablierten Vereinen bzw. Verbänden, die eine rassismuskritische Sensibilität und Öffnung der eigenen Organisation durchlaufen. Die Aufnahme muslimischer Jugendverbandsarbeit in das etablierte Verbandssystem ist dabei als erforderlich und notwendig anzusehen. Die strukturelle Teilhabemöglichkeit von jungen Muslim*innen in der Kinder- und Jugendarbeit muss nachhaltig in den Strukturen wie dem Deutschen Bundesjugendring und in Landesjugendringen erfolgen, so können die politischen Interessen und Belange von jungen Muslim*innen erfüllt werden.

6.6 Muslimfeindliche und rassistische Nebeneffekte von Radikalisierungs- und Extremismusprävention

In den vergangenen Jahren sind zahlreiche Förder- und Bildungsprogramme entstanden, die als Präventionsmaßnahmen gegen Radikalisierung und Extremismus gelten. Dabei geht es um die Bekämpfung von Rechtsextremismus, linker

Militanz sowie Islamismus. Besonders im Zusammenhang mit den Ausreisen junger deutscher Muslim*innen zum sogenannten Islamischen Staat wurde die pädagogische Auseinandersetzung mit der Prävention von Islamismus ausgebaut. Dadurch ist eine verstärkte Ausrichtung der Sicherheitspolitik im Präventionsbereich zu beobachten. Radikalisierungsprävention zur Terrorismusbekämpfung bzw. gegen Islamismus wirkt sich dementsprechend überwiegend auf Muslim*innen und muslimische Organisationen aus, was sie zu einem ‚Sicherheitsrisiko‘ für Demokratie und Gesellschaft konstruiert. Dabei ist von der Bedrohung durch den islamistischen Terror die gesamte Gesellschaft betroffen. Im Hearing zur Vorbereitung des UEM-Berichts wurde dazu Folgendes geäußert:

„Während durch den Begriff ‚Islamismus‘ nicht nur terminologisch, sondern auch diskursiv eine Verknüpfung zu Islam sowie zu Muslim:innen und muslimisch wahrgenommenen Personen hergestellt wird, fragen sich Menschen muslimischen Glaubens: ‚Was hat das mit mir zu tun? Was hat das mit meiner individuell und kollektiv gelebten Islampraxis zu tun?‘ Schließlich ist Sicherheit ein unverzichtbares Grundbedürfnis aller Menschen.“ (Hearing Betroffenenperspektive: Büşra Gök Akca – FAIR international – Federation Against Injustice and Racism)

Bildungspolitischen Akteur*innen sowie pädagogischen Institutionen wird eine Schlüsselrolle bei der Bekämpfung zugeschrieben, wie das „Nationale Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus“ der Bundesregierung ausführt (vgl. BMI 2017). Schulen sollten dabei an der Prävention mitwirken, indem beispielsweise Pädagog*innen frühzeitig Radikalisierungstendenzen erkennen. So überrascht es nicht, dass etwa 30 Prozent der befragten Lehrkräfte einer Studie zufolge angeben, dass Muslim*innen aggressiver als Nicht-Muslim*innen seien (vgl. SVR 2017). Pädagogische Einrichtungen wurden im Bundesprogramm aufgefordert, über ihre Erziehungs-

und Bildungsaufgaben hinaus auch sicherheitspolitischen Anforderungen gerecht zu werden. Der sicherheitspolitische Auftrag erfordert allerdings eine außerordentliche und angemessene Kompetenz – sowie Wissen – aufseiten der Pädagog*innen, um sogenannte ‚Verdachtsfälle‘ überhaupt einordnen zu können. Da die Ursachen für islamistische Radikalisierung ohnehin vielfältig, individuell und zudem untererforscht sind (vgl. Neumann et al. 2018), ist das Erlernen einer solchen Kompetenz mit diversen Herausforderungen verbunden. Im Ergebnis führt diese Schiefelage bis heute dazu, dass junge Muslim*innen aufgrund ihrer Religion als Risikogruppe gelten und potenziell jegliche Handlung von Muslim*innen als Sicherheitsrisiko betrachtet wird (vgl. Bossong et al. 2022a). Dieser defizitäre Blick richtet sich allerdings nicht nur auf Schüler*innen, wie aus unserem Hearing deutlich wurde:

*„Die Eltern von muslimischen Schüler*innen werden häufig nicht als ernstzunehmende Partner*innen wahrgenommen; stattdessen schwingt bei Begegnungen mitunter der Radikalisierungsverdacht mit.“ (Hearing Betroffenenperspektive: Aliyeh Yegane Arani – Anlaufstelle für Diskriminierungsschutz an Schulen (ADAS) bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit)*

Auch in der außerschulischen Jugendarbeit mit Muslim*innen wirkt die Verzahnung von politischer Bildung mit sicherheitspolitischen Anforderungen stigmatisierend. So werden im genannten Präventionsprogramm der Bundesregierung neben Schulen auch Moscheegemeinden als Orte für Prävention benannt. Im Rahmen der Förderung von Radikalisierungsprävention durch „Demokratie leben!“ des BMFSFJ wurde im Förderzeitraum zwischen 2014 und 2019 jedes vierte Projekt gegen religiöse Radikalisierung von einem muslimischen Verein durchgeführt. Hier rückt die pädagogische Arbeit in Moscheegemeinden und muslimischen Jugendorganisationen in sicherheitspolitische Interessen. Eine weitere Maß-

nahme betrifft die Etablierung von sogenannten Kontaktbeamt*innen (KMI) in NRW seit 2008. Als Angehörige einer Sicherheitsbehörde fungieren sie als Ansprechpersonen für muslimische Institutionen und sind u.a. für die Netzwerkarbeit unter den Moscheen zuständig. Es versteht sich von selbst, dass die behördliche Zuordnung der staatlich eingesetzten Ansprechperson in den Bereich Sicherheit die Wahrnehmung von Muslim*innen als Risiko- und Sicherheitsproblem verstärkt. Auch spiegelt sich hier eine bestimmte Wahrnehmung von Muslim*innen wider, die in diversen gesellschaftlichen Bereichen zu finden ist: Muslim*innen gelten als Problemverursacher*innen und Täter*innen. Dass Moscheen (und Muslim*innen) allerdings in den vergangenen Jahren immer wieder Angriffen ausgesetzt waren und sicherheitsbehördliche Maßnahmen auch zu deren Schutz erforderlich sind, scheint in den Behörden weniger Beachtung zu finden.

Zwei aktuell laufende Forschungsprojekte untersuchen den Zusammenhang von Sicherheitspolitik und Muslimfeindlichkeit: An der Technischen Universität Dortmund untersucht eine Forschungsgruppe, wie sich Antimuslimischer Rassismus und Islamismusprävention im Kontext von Schule äußern (vgl. Technische Universität Dortmund 2023). Analysiert wird, inwiefern mit schulischen Präventionsprogrammen gegen Islamismus konstraintentionale Effekte einhergehen (z. B. Formen der Stigmatisierung und Diskriminierung). Bisher stellen die Forschenden fest, dass häufig bereits eine grundlegende Religionsausübung – etwa Fasten oder Kopftuchtragen – im schulischen Kontext zu Konfliktfällen führt (vgl. Bossong/Dipcin/Marquardt 2022: 138). Junge Muslim*innen – insbesondere Jungen – sehen sich dabei mit dem Stigma des gewaltbereiten und von Radikalisierung gefährdeten Muslim konfrontiert. Ähnlich werden aktuell am Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt „nicht-intendierte rassistische Effekte“ (vgl. Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt 2023) in der Verfolgung extremistischer Gewaltta-

ten untersucht. Die Forschenden fokussieren dabei die diskriminierenden Wirkungen auf unterschiedliche Minderheiten, die von unterschiedlichen staatlichen und nicht-staatlichen Maßnahmen – auch Präventionsmaßnahmen – als Zielgruppen angesprochen werden. In beiden Projekten sind die Ergebnisse abzuwarten. Sie haben die Absicht, Empfehlungen für eine „rassismussensible Extremismusbekämpfung und Radikalisierungsprävention“ (ebd.) zu formulieren sowie auf dem „Feld der pädagogischen Islamismusprävention für rassismuskritische und diskriminierungssensible Überlegungen“ (Bossong et al. 2022b: 11) zu sorgen.

Es bleibt unbenommen, dass die Zielgruppen präventiver Maßnahmen gegen islamistische Radikalisierung nicht nach Religion oder Herkunft (bzw. dem ‚Migrationshintergrund‘) ausgesucht werden sollten. Nicht zuletzt blieb die Frage bisher unbeantwortet, inwiefern es einen empirischen Zusammenhang beispielsweise zwischen ‚Migrationshintergrund‘ und Radikalisierungspotenzial gibt.

Dass Muslim*innen auch in der Wissenschaft unter defizitären Vorzeichen beforscht und „beäugt“ werden, stellt Amir-Moazami in dem von ihr herausgegebenen Sammelband „Der inspierte Muslim“ fest (2018: 9). Sie beobachtet selbstkritisch, wie offenkundig die Verbrämung von akademischer Wissensproduktion und politischer Eingriffsoption ist. Am entsprechenden Diskurs beteiligte Wissenschaftler*innen würden zu einer „Veraußergewöhnlichung“ von Muslim*innen beitragen, wenn sie etwa die finanziellen Anreize der thematisch vorgegebenen staatlichen Forschungsförderung beanspruchen (vgl. ebd.: 30).

6.7 Fazit

Muslimische Schüler*innen, Studierende und Lehrende erleben Muslimfeindlichkeit im Bildungsbereich auf vielfältige Art und Weise. Generell stehen ihre muslimischen Identitätsbezüge unverhältnismäßig stark im Vordergrund und bilden häufig in pauschal kulturalisierender Weise den Deutungsrahmen für ihr Verhalten. Insbesondere herausforderndes Handeln und Benehmen wird bei ihnen einseitig auf ‚den Islam‘ bzw. ‚die muslimische Kultur‘ zurückgeführt. In diesem komplexitätsreduzierenden und kulturalisierenden Blick auf Muslim*innen zeigen sich auch geschlechterspezifische Zuschreibungen und Vorurteile: Muslimische Mädchen gelten häufig als unterdrückte Opfer und Jungen als gewalttätig und frauenfeindlich. Die wiederkehrende Identifizierung und Anrufung von Muslim*innen als (problematische) ‚Andere‘ wirkt sich ausgrenzend und benachteiligend auf sie aus. Muslimischsein gilt mittlerweile als anschlussfähiges Begründungsmuster für die Schlechterstellung von Muslim*innen, etwa bei Leistungsbewertungen oder Schulempfehlungen. So werden beispielsweise Tests von Jugendlichen mit einem arabischen bzw. türkischen Namen negativer beurteilt, als es ihrem Leistungsvermögen entspricht.

In der Kinder- und Jugendhilfe sind muslimische Kinder und Jugendliche häufig mit strukturellen Barrieren und mangelnden Teilhabemöglichkeiten konfrontiert. Angebote der Kinder- und Jugendarbeit erreichen sie deutlich seltener. Zudem hat muslimische Jugendarbeit geringere Möglichkeiten politischer Partizipation (Jugendpolitik), beispielsweise an den etablierten Strukturen der Jugendverbandsarbeit über den Deutschen Bundesjugendring und die Landesjugendringe. Muslimische Jugendarbeit sollte als selbstverständlicher Teil der konfessionell orientierten Jugendverbandsarbeit anerkannt und gefördert werden, um eine nachhaltige deutsch-muslimische Jugendarbeit zu etablieren.

Rassistisches Wissen zu Muslim*innen wird auch über Bildungsmaterialien vermittelt. Die Untersuchung bundesweiter Lehrpläne und Schulbücher zeigt, dass der Islam überwiegend im Kontext von Konflikten thematisiert wird und Schüler*innen muslimfeindlichen Positionen und Narrativen ausgesetzt sind. Darüber hinaus findet sich im Bereich der schulischen und außerschulischen Bildung immer häufiger eine sicherheitspolitische Perspektive auf Muslim*innen. Präventionsarbeit gegen Extremismus und Radikalisierung fokussiert vor allem Muslim*innen, was eine stigmatisierende Wirkung hat. Zudem werden Muslim*innen weniger als Opfer islamistischer Gewalt gesehen, sondern auf diskriminierende Weise primär als potenzielle Täter*innen identifiziert.

Muslimfeindlichkeit wird im Bildungsbereich erst langsam als Problem im gesellschaftlichen Zusammenleben verstanden und adressiert. Erste spezifische Fortbildungsmaßnahmen von Trägern der politischen Bildung sind ebenso zu finden wie die vereinzelte Erwähnung des Themas in ausgeschriebenen Förderprogrammen. Kurioserweise wird Muslimfeindlichkeit häufig im Bereich der Extremismus- und Islamismusprävention verortet, anstatt sie als eigenständige Ideologie der Ungleichwertigkeit zu deklarieren. Zugleich wird in außerschulischen Bildungsangeboten immer wieder vermeintlich relevantes Wissen über ‚die Muslim*innen‘ oder ‚den Islam‘ zu vermitteln versucht, wodurch die Vorstellung einer grundsätzlichen und unveränderlichen Fremd- und Andersheit von Muslim*innen weiter verfestigt wird. Einer solchen Logik nach benötigen Fachkräfte Wissen über ‚den Islam‘, um kompetent im Umgang mit einer einzelnen muslimischen Person zu sein. Insgesamt braucht es dringend höhere fachliche Standards und mehr professionelle Fort- und Weiterbildungsangebote zu Muslimfeindlichkeit für (angehende) Lehrkräfte sowie andere (pädagogische) Fachkräfte.

Nicht zuletzt bleibt eine dringende Frage unangetastet: und zwar die nach dem Umgang mit Religion und religiös motivierten Bedarfen im Bildungsbereich. Immer häufiger drehen sich Konflikte an Schulen und auch anderen Orten um die Frage, wie viel Religion eine sich zunehmend säkularisierende Gesellschaft verträgt. Zumeist

wird diese Frage stellvertretend am Islam bzw. den Bedarfen von Muslim*innen diskutiert. Dies kommt nicht von ungefähr, denn im öffentlichen Diskurs um Religion (bzw. Religionsfreiheit), religiöse Vielfalt und Säkularität wird die Frage nach der Rolle des Islams immer (mit-)verhandelt.

6.8 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- der Kultusministerkonferenz, eine dringend erforderliche, fächerübergreifende Überarbeitung der Lehrpläne und Schulbücher zu initiieren. Im Rahmen der Bund-Länder-Kommission sollten Richtlinien erarbeitet werden, die auf Länderebene Verbindlichkeit bei der Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit im schulischen Kontext schaffen.
- der Kultusministerkonferenz, für den Umgang mit religiösen Bedarfen von muslimischen Schüler*innen in Zusammenarbeit mit muslimischen Akteur*innen Handreichungen zu entwickeln, um diese in einen angemessenen Ausgleich mit sachlich begründeten Erfordernissen des Schulalltags und des staatlichen Erziehungs- und Bildungsauftrags zu bringen.
- dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) und der Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) die Förderung der Behandlung von Muslimfeindlichkeit in der schulischen und außerschulischen Bildung als eigenständiges (pädagogisches) Handlungsfeld. Schulen, Träger der Kinder- und Jugendhilfe sowie spezialisierte Bildungsträger sollten mithilfe von Förderprogrammen explizit dabei unterstützt werden, Angebote für die Sensibilisierung für Muslimfeindlichkeit zu entwickeln. Darunter fällt auch die Entwicklung von theoretischen und methodischen Grundlagen.
- die Einrichtung von unabhängigen Beschwerdestellen für Diskriminierungsfälle an Schulen. Landesregierungen sollten unabhängige Anlauf- und Beschwerdestellen für Schüler*innen und Eltern einrichten, um eine effektive und angstfreie Beschwerde zu ermöglichen. Darüber hinaus bedarf es in den Schulen und Landesbehörden der Ernennung von Ansprechpersonen für Diskriminierungsfälle. Diese Notwendigkeit ist nicht zuletzt aus der UN-Kinderrechtskonvention abzuleiten und damit von Deutschland umzusetzende Staatspflicht.
- mehr Menschen mit muslimischen Identitätsbezügen als Personal des (außer-)schulischen Bildungsbereichs zu fördern.

- › die Entwicklung von Regelangeboten zur Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften, pädagogischen Fachkräften – darunter auch Kita-Personal – und Multiplikator*innen. Lehrende und Verantwortliche in pädagogischen Räumen sollten im Rahmen ihrer Ausbildung als Pflichtmodul für verschiedene Diskriminierungsformen, darunter auch Muslimfeindlichkeit, sensibilisiert werden. Außerdem sollten sie darin gestärkt werden, entsprechende Umgangsformen im praktischen Alltag zu entwickeln.
- › die Etablierung von qualitativen Standards in der politischen Bildung, angelehnt an rassismuskritische und intersektionale Ansätze. Die Zielgruppe ist dabei die Gesamtgesellschaft. Dabei ist das Zusammendenken von Muslimfeindlichkeit mit anderen Formen der Diskriminierung einzubeziehen.
- › die Bearbeitung von Muslimfeindlichkeit in einem religionssensiblen Ansatz zu verfolgen. Die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität und Säkularität ist für Pädagog*innen erforderlich, angelehnt an das Konzept der „religious literacy“: Damit ist weder ein interreligiöser Dialog oder eine dezidierte Expertise zu einzelnen Religionen gemeint, sondern ein grundlegendes Verständnis für historische und gegenwärtige Bedingungen und Ausdrucksformen religiösen Denkens und Handelns. Dazu kann auch die Vermittlung eines vielfältigen Islambilds gehören. Ebenso sind Aufklärungsmaßnahmen in der Gesamtbevölkerung über die Reichweite der Religionsfreiheit notwendig.
- › die Förderung und Etablierung von rassismuskritischen, religionssensiblen Fort- und Weiterbildungen zu Muslimfeindlichkeit für die breite Bevölkerung, unabhängig von Beruf und Alter. Die Auseinandersetzung mit Muslimfeindlichkeit und anderen Diskriminierungsformen sollte als Querschnittsaufgabe für die Gesamtbevölkerung gelten, indem Volkshochschulen, kirchliche Zentren und Bibliotheken entsprechende Angebote bereitstellen.
- › die Bereitstellung von Wissens- und Informationsangeboten über Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischen Rassismus, z. B. auf Portalen der BpB. Ein eigenständiges Dossier über Muslimfeindlichkeit sollte über Ursprünge, Erscheinungsformen und Auswirkungen informieren.
- › die Förderung von rassismuskritischen und religionssensiblen Medienkompetenzschulungen als Angebot der außerschulischen Bildung für die Gesamtgesellschaft.
- › in Einrichtungen für Kindertagesbetreuung diversitätsbewusste Spielmaterialien und Bücher bereitzustellen, die auch die Religionsdimension miteinbeziehen und geschlechtersensible sowie nicht-stereotype Darstellungen von Muslim*innen und muslimischen Lebenswelten zeigen.
- › die Vermeidung von muslimfeindlichen Nebeneffekten in der Radikalisierungs- und Extremismusprävention. Die Verzahnung von (außer-)schulischer Bildung mit sicherheitspolitischen Interessen in der Präventionsarbeit gegen Extremismus und Radikalisierung erzeugt eine stigmatisierende Wirkung für Muslim*innen. Die Zielgruppe in Bund- und Landesprogrammen gegen Islamismus sollte nicht Muslim*innen bzw. Moscheegemeinden als einzige gefährdete Gruppen fokussieren.
- › in Programmen gegen Muslimfeindlichkeit mit (positiven) Gegennarrativen über Islam und Muslim*innen zu arbeiten. Um dem mehrheitlich von negativen Stereotypen beeinflussten Bild von Islam und Muslim*innen entgegenzuwirken, bedarf es positiver Gegenbilder in der Bildungsarbeit. Diese können beispielsweise die Vielfalt unter Muslim*innen aufgreifen.

- die Entwicklung von Empowerment-orientierten Bildungsangeboten für den schulischen und außerschulischen Bereich zu fördern, die sich mit den Erscheinungsformen von Muslimfeindlichkeit in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen (z. B. Schule, Medien, Kultur) auseinandersetzen.
- im Bereich der Hochschulen und Universitäten, verschiedene Formen von Rassismus und Muslimfeindlichkeit in die Rahmenpläne und Curricula miteinzubeziehen. Die Angebote sollten sich nicht nur an angehende Lehrkräfte, Sozialarbeiter*innen und Erzieher*innen richten, sondern auch für Studierende im sozial- und geisteswissenschaftlichen Bereich etabliert werden.
- die Initiierung und nachhaltige Institutionalisierung der Forschung zum Themenfeld Muslimfeindlichkeit bzw. Antimuslimischer Rassismus. Zu diesem bedarf die Grundlagenforschung in Deutschland eines nachhaltigen Ausbaus durch einschlägige Professuren, Förderlinien und Studiengänge. Es braucht interdisziplinäre Studien mit qualitativer und quantitativer Ausrichtung zu den Perspektiven, Erfahrungen, Wahrnehmungen und Expertisen von Muslim*innen. Entsprechende Ausschreibungen des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) wären erforderlich. Außerdem sollte eine regelmäßige Förderrichtlinie zur Erforschung von muslimischen Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen beim Deutschen Jugendinstitut etabliert werden.
- die Aufnahme muslimischer Jugendverbandsarbeit in das etablierte Jugendverbandssystem. Die strukturelle Teilhabemöglichkeit von jungen Muslim*innen in der Kinder- und Jugendarbeit muss nachhaltig in Strukturen wie dem Deutschen Bundesjugendring und in Landesjugendringen erfolgen, um die politischen Interessen und Belange von jungen Muslim*innen erfüllen zu können.
- die Initiierung und Förderung eines zivilgesellschaftlichen Netzwerks für muslimische Akteur*innen in der politischen Bildung, um einen fachlichen Austausch und eine Vernetzung zu ermöglichen.

7 Medien

Muslimfeindlichkeit in Massenmedien wird seit den 1990er-Jahren weltweit erforscht. Da direkte Kontakte zu Muslim*innen vielfach fehlen und Menschen ihr Wissen über den Islam, Muslim*innen und die islamische Welt in hohem Maße aus diesen Medien beziehen, gelten sie als Nadelöhr für die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit. Nicht nur zahlreiche Forschungseinrichtungen, kirchliche Akademien und Stiftungen betonen die gesellschaftliche Bedeutung des Islambilds der Medien. Auch der frühere Bundespräsident Johannes Rau hob die Rolle der Medien hervor; die Deutsche Islam Konferenz erklärte sie bei ihrer Gründung zu einem der zentralen Themen (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2010: 282–289). Vieles deutet darauf hin, dass deutsche Medien zwar kein einheitliches Feindbild des Islams prägen. Dennoch sind mediale Islamdiskurse seit Jahrzehnten von einer einseitigen Negativtendenz gekennzeichnet, die deutliche Parallelen zur negativen Islamwahrnehmung der deutschen öffentlichen Meinung aufweist (vgl. Unterkapitel 7.3.1). Eine Mitverantwortung der Medien für Antimuslimischen Rassismus ist folglich nicht von der Hand zu weisen.

Das folgende Kapitel schafft nicht nur eine umfassende Übersicht über den Forschungsstand zu Massenmedien (Presse und Rundfunk), sozialen Medien und christlichen Medien. In allen Bereichen sind im Auftrag des UEM auch neue Forschungsprojekte initiiert worden:

- Repräsentative Inhaltsanalyse „Analyse der Islam-Berichterstattung in deutschen Medien“ (Freie Universität Berlin),
- Hearing des UEM mit deutschen Journalist*innen zu den Ursachen der Islamberichterstattung (UEM),
- Data-Mining-Studie zur Muslimfeindlichkeit im Bereich sozialer Medien „Begriffswelten von Islamfeindlichkeit in deutschen sozialen

Medien“ (Johannes Gutenberg-Universität Mainz),

- Qualitative Inhaltsanalyse zur muslimischen Selbstrepräsentation in sozialen Medien „Social Media-Selbst(re)präsentation von Muslim*innen in Deutschland“ (Universität Erfurt),
- Qualitative Inhaltsanalyse zum Islambild christlicher Medien „Islamfeindlichkeit in christlichen Medien“ (Universität Bremen).

7.1 Muslimfeindlichkeit in deutschen Massenmedien

Trotz des in den letzten Jahrzehnten erkennbaren strukturellen Wandels in den Medien, der in der öffentlichen Debatte vielfach mit den „sozialen Medien“ verknüpft wird, sind die klassischen Massenmedien zumindest in Deutschland diejenigen mit den größten Reichweiten geblieben (vgl. Hölig/Hasebrink 2016). Ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben wie für die Demokratie kann gar nicht groß genug eingeschätzt werden. Sie sind Träger und Gestalter der Öffentlichkeit, wobei streng genommen zwischen veröffentlichter und öffentlicher Meinung unterschieden werden muss, da letztere Einstellungen und Meinungen der Bürger*innen beschreibt, die im Wesentlichen demoskopisch erfassbar sind. Die Publizistik der Massenmedien ist daher keineswegs identisch mit Öffentlichkeit, sie stellt allerdings eine wesentliche Grundlage zur Herstellung eines gesellschaftlichen ‚Gesprächs‘ bzw. Diskurses dar, der heute Nationalstaaten ebenso wie multinationale Sphären (z. B. die EU) und im Ansatz die Welt als Ganzes integriert (vgl. K. Hafez/Grüne 2021).

Im Folgenden soll nach einführenden theoretischen Vorbemerkungen der Forschungsstand zum Islambild und zur Muslimfeindlichkeit in deutschen Massenmedien dargelegt werden.

Es folgt eine Zusammenfassung einer aktuellen vom UEM beauftragten repräsentativen Studie zur Islamberichterstattung. Danach werden die Ergebnisse eines Journalist*innen-Hearings ausführlich vorgestellt, das die Hintergrundprozesse in großen deutschen Presse- und Rundfunkredaktionen beleuchtet, die für das Entstehen des Islambilds verantwortlich sind und bislang kaum untersucht wurden.

7.1.1 Vom stereotypen Mediendiskurs zur multikulturellen Öffentlichkeit: Eine theoretische Einführung

Es ist unmöglich, alle theoretischen Facetten der Medienbildforschung in einem kurzen Bericht anzudeuten. Wie auch in anderen Kapiteln ist es zielführend, von einer Zweiteilung der theoretischen Grundlagen in konstruktivistische und strukturalistische Ansätze auszugehen. Diskurstheoretische Ansätze widmen sich der Bestimmung von Inhalten von Texten und Bildern. System- und öffentlichkeitstheoretische Ansätze bemühen sich um Erklärungen für Entstehung und Wirkung der Medieninhalte. In beiden Bereichen sind mittlerweile rassismussensible Theoriegattungen entstanden (z. B. Orientalismuskritik oder multi-ethnische Öffentlichkeitstheorie), die uns helfen können, die Beziehungen zwischen deutschen Islamdiskursen und Muslimfeindlichkeit näher zu bestimmen.

Zum konstruktivistischen Theoriestrang lässt sich sagen: Texte und mediale Bilder, auch Bewegtbilder, sind so komplex, dass ihre Interpretation immer davon abhängt, welchen theoretischen Blickwinkel man wählt. Die soziopsychologische Bildforschung beschäftigt sich vor allem mit Stereotypen und Feindbildern von zum Beispiel ethnischen oder religiösen Gruppen, wobei der Begriff des „Stereotyps“ vor allem Generalisierungen der Individuen dieser Gruppen beschreibt. Diese sind wertfreier als das „Feindbild“, das nur negative und bedrohliche Eigenschaften hervorhebt. Stereotype lassen sich zwar auch in heutigen

Medien noch nachweisen (vgl. Thiele 2015), die moderne Forschung ist aber zu der Erkenntnis gelangt, dass der Ansatz zu eng ist, um Medientexte zu beschreiben, die immer auch vielschichtige Argumente, Fakten usw. vermitteln (vgl. K. Hafez 2002a: 45–50).

Die Medien- und Kommunikationswissenschaft bedient sich daher zunehmend komplexerer Verfahren der quantitativen und qualitativen Inhalts-, Framing-, Diskurs- und Bildanalyse (vgl. Rössler 2017; Darhinden 2018; Müller/Geise 2015). Mit diesen Verfahren, die in unterschiedlicher Ausprägung von der aktuellen Islambildforschung genutzt werden (vgl. Unterkapitel 7.1.2), lassen sich Aussagen medialer Texte und Bilder sowie ihr Bedeutungszusammenhang – der sogenannte Text-Bild-Kontext – sehr viel präziser bestimmen. Darüber hinaus lassen sich Tendenzaussagen über Grobstrukturen in ganzen Textlandschaften – den sogenannten „Diskursen“ – treffen. Zwar ist es schon aufgrund der Masse der produzierten Medientexte unmöglich, jedes Stereotyp oder jeden Frame (Argumentmuster) einzeln zu interpretieren. Wir können aber z. B.

- a) vorherrschende Themen-, Akteur*innen- und Quellenstrukturen für ganze Mediengattungen auch über längere Zeiträume bestimmen,
- b) stichprobenartige Feinanalysen der Sprache und Argumentationsgänge von signifikanten Texten vornehmen,
- c) durch die Kombination beider Verfahren Kontinuitäten und Schwankungen in Diskursen identifizieren.

Gerade die Bestimmung der Themenstruktur der Medientexte gibt Aufschlüsse über die Beachtungsökonomie der Medien. Letztere behandelt die Frage, mit welcher Themenagenda die Medien die Bevölkerung beim Thema Islam konfrontieren. Das *Agenda-Setting* ist die heute vorherrschende Theorie der Medienwirkung (vgl. Rössler 1997). Sie besagt im Kern, dass Medien in offenen Gesellschaften zwar nicht in der Lage sind, Denken

und Einstellungen der Menschen zu bestimmen, dass sie aber sehr erfolgreich steuern, *worüber* Menschen nachdenken. Die Frage wiederum, in welchem positiven oder negativen Kontext Islam und Muslim*innen auftauchen, ist für das Thema Muslimfeindlichkeit entscheidend.

Für die manifeste Muslimfeindlichkeit ist die Ermittlung von Stereotypen nach der Art ‚Muslime sind fanatisch‘ wichtig; auch visuelle Stereotype lassen sich hiermit erfassen (vgl. Petersen/Schwender 2009). Dies gilt auch für die Erforschung sozialer Medien, die im Wesentlichen mit denselben quantitativen und qualitativen Verfahren erforscht werden wie andere Medientexte. Für subtilere und indirekte Formen von Muslimfeindlichkeit hingegen ist die thematische Gesamtstruktur der Medientexte in einer Gesellschaft entscheidend, da der diskursstrukturelle Rassismus sich eben nicht nur durch klassische Stereotype, sondern durch die routinemäßige Thematisierung einer Gruppe, Religion usw. in tradierten Negativkontexten auszeichnet (vgl. Kapitel 2). Der einzelne Text und Frame mag eine durchaus legitime Form der Islamkritik darstellen, sofern er frei von Stereotypen oder falschen Kausalzuschreibungen durch Frames ist (z. B. Muslimischsein als Ursache für sogenannte ‚Clan-kriminalität‘). In der Fixierung der Medien auf negative Themen aber liegt ein Diversitäts- und Pluralismusmangel, der als struktureller Antimuslimischer Rassismus zu kennzeichnen ist, da eine Religionsgemeinschaft wie die des Islams mit mehr als 1,5 Milliarden Muslim*innen schlicht differenzierter dargestellt werden müsste. Hier ist nicht nur die klassische Orientalismuskritik von Belang (vgl. Said 1979), sondern auch Forderungen von Kommunikationswissenschaftler*innen nach einer ausgewogenen Berichterstattung über Migrant*innen und die dazugehörigen Kontexte (vgl. Geißler 2010; K. Hafez 2002b: 59–65). Dies gilt auch für soziale Medien, wo heute große Data-Mining-Projekte nicht einzelne Texte, sondern große Textmengen analysieren und neben Themenstrukturen auch subtile Formen von Muslim-

feindlichkeit in den Blick nehmen (vgl. Vidgen/Yasseri 2020).

Im zweiten, strukturalistischen Theoriebereich geht es um Einflüsse in und auf Medien, die als Entstehungsursachen für das Islambild betrachtet werden müssen, so unter anderem Wechselwirkungen zwischen dem Mediensystem und anderen Teilsystemen wie Politik, Wirtschaft und Lebenswelten. Klassisch ist hier die Unterscheidung zwischen theoretischen Mikro- (journalistische Ethik und Sozialisation), Meso- (inneres Redaktions- und erweitertes Mediensystem) und Makroebenen (Wechselwirkungen mit Politik, Wirtschaft und Gesellschaft) (vgl. Shoemaker/Reese 1996). Den ersten Bereich deckt die Forschung zur Nachrichtenredaktion als organisiertes Sozialsystem ab. Von Bedeutung sind hier vor allem die Einflüsse der Medieneigner*innen, aber auch die professionellen Nachrichtenselektionsroutinen, die Rolle sozialer Verhandlungen in Redaktionen und der Einfluss externer Medienstrukturen wie Nachrichtenagenturen, Meinungsführerschaften und neuerdings auch digitaler Medien (vgl. Rühl 1969; Altmeyden 1999).

Im Konzept der interkulturellen medialen Integration, das in Deutschland unter anderem Geißler und Pöttker immer wieder thematisiert haben (vgl. 2005 und 2006), wird ein Zusammenhang zwischen der ethnisch-religiösen Diversität einer Redaktion und der rassistischen Prägung bzw. der Ausgewogenheit ihrer Berichterstattung hergestellt. Diese Zusammenhänge sind jedoch komplex und widersprüchlich, weil Migrant*innen selbst uneinheitlich agieren und auch nicht-migrantische Personen durchaus kultur- und rassismussensibel sein können (vgl. Bedorf 2010). Beides entkräftet nicht, dass formales Wissen bzw. Erfahrungswissen im Umgang mit dem Islam ein wesentlicher Aspekt des Diversitätsmanagements moderner Medienredaktionen sein sollten.

Auf der theoretischen Makroebene sind zahlreiche Erklärungsansätze zu finden. Eine große

europäische Vergleichsstudie zur Migrationsberichterstattung hat z. B. festgestellt, dass die – in der Regel sehr negativen – Themenstellungen der Medien in erheblichem Maße dem politischen „Agenda-Building“ folgen, d. h. von der Politik lancierte Konfliktperspektiven auf Migrant*innen medial aufgreifen und so das Medienbild prägen (vgl. ter Wal 2002: 37–39). Während der sogenannten ‚Flüchtlingskrise‘ 2015 war ein derartiger Einfluss der Politik deutlich sichtbar, allerdings zeigte sich dort auch exemplarisch eine umgekehrte Wirkrichtung von den Medien zur Politik. Letzteres lässt sich – zumindest in besonderen Krisenzeiten – als Kennzeichen heutiger Mediengesellschaften verstehen. So haben deutsche Leitmedien im Frühjahr/Sommer 2015 früher als die deutsche Regierung eine Kehrtwende zu einer migrationsfreundlichen Politik betrieben und so die Politik unter Druck gesetzt (vgl. K. Hafez 2016). Diese Eigenmacht der Massenmedien zeigt sich auch im gesellschaftlichen Raum, wo „Medienpaniken“ mit Blick auf vorgeblich kriminelle, das Sozialsystem belastende und schwer integrierbare Zuwanderer*innen die öffentliche Meinung beeinflussen (vgl. ter Wal 2002: 36–37). Menschen greifen bei fernen Realitäten oft auf ihr Medienwissen zurück, während im Nahbereich die Eigenerfahrung dominiert (vgl. Kruck 2008). Da die meisten Menschen aber keine dauerhaften Interaktionen mit Muslim*innen pflegen, sind Medienwirkungen hier als grundsätzlich stark einzuschätzen (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 51–59).

Die Theorie der Wechselwirkungen zwischen Medien und Gesellschaft wird heute zunehmend differenziert. Zum einen sorgen Ansätze im Bereich der Rassismus- und Multikulturalismustheorie für neue normative Ansprüche an Öffentlichkeiten, in denen Migrant*innen einer „multi-ethnischen Öffentlichkeit“ aktiv teilhaben (vgl. Downing/Husband 2005). Allerdings fehlt bis heute der empirische Beweis dafür, dass Minder-

heiten bzw. nicht-hegemoniale Gruppen das Bild der Massenmedien strukturell – also grundsätzlich und nachhaltig – beeinflussen können (vgl. Abadi 2017). Ausnahmen gibt es bei paradoxen Medienereignissen (z. B. Anfangsphasen der Deutschen Islam Konferenz oder des „Arabischen Frühlings“), was auf eine gewisse Schwankungsbreite deutscher Mediendiskurse hinweist (vgl. Unterkapitel [7.1.2](#)).

Eine weitere Differenzierung erfährt die Theorie heute durch die Frage, welche Rolle digitale Medien für Mediensysteme spielen. Der Medienwandel führt zu neuen Teilöffentlichkeiten, eventuell sogar zu neuen Formen des Inter-Media-Agenda-Setting, demzufolge etwa soziale Medien die klassischen Massenmedien beeinflussen. Insgesamt stellt sich die Frage, ob ein Strukturwandel der Öffentlichkeit zu erkennen ist, der etablierte Medienlogiken verändert (vgl. Seeliger/Sevignani 2021). Ungeachtet der großen Aufmerksamkeit für soziale Medien fehlt allerdings auch hier der letzte Beweis dafür, dass der digitale Medienwandel die Bedeutung von Massenmedien wirklich aufhebt. Für etwa 70 Prozent aller Menschen weltweit sind klassische Massenmedien noch immer die Hauptinformationsquelle (vgl. Hölzig/Hasebrink 2016). Menschen, die den sozialen Zusammenhalt dadurch gefährden, dass sie rassistischen rechtsradikalen Parteien anhängen, nutzen ganz unterschiedliche Medien und sind entgegen landläufiger Vorstellungen keineswegs nur auf sozialen Medien aktiv (vgl. Bürgel et al. 2019). Gleichwohl ist das Thema „Hass im Internet“ heute ein qualitativ ernstzunehmendes Phänomen, das in vielen Einzelfällen ganz erhebliche gesellschaftliche Auswirkungen hat, die in der Wissenschaft häufig unter dem Begriff der Inzivilität (bspw. Hatespeech bzw. Hassrede)⁷⁶ zusammengefasst werden (vgl. K. Hafez 2017). Die gewachsene Bedeutung der Thematik ist auch der Grund, warum der UEM im Bereich der Inter-

⁷⁶ Inzivilis Äußerungen und Hassrede werden in der Forschung nicht immer konzeptuell gleichgesetzt (vgl. Obermaier/Hofbauer/Reinemann 2018), hier aber synonym verwendet.

netforschung gleich zwei Forschungsaufträge sowohl im Bereich Muslimfeindlichkeit als auch im Bereich muslimischer Gegenöffentlichkeiten in Auftrag gegeben hat (vgl. Unterkapitel [7.2.3](#) und [7.2.5](#)).

7.1.2 Forschungsstand: Entstehung und Entwicklung des medialen „Feindbilds Islam“ seit dem 20. Jahrhundert

Auch wenn nicht durchgehend von einem geschlossenen „Feindbild Islam“ der Massenmedien gesprochen werden kann, weil deutsche Medien gewisse Nuancen in der Berichterstattung zeigen, weist der Islamdiskurs deutscher Leitmedien in Presse und Fernsehen bei allen Unterschieden eine deutlich negative thematische Grundstruktur auf. Die bis heute größte quantitative Langzeituntersuchung der deutschen überregionalen Presse im Zeitraum der 1940er- bis 1990er-Jahre erfasste über 12.000 Beiträge. Diese erschienen in den auflagenstärksten Wochenmagazinen *DER SPIEGEL* und *stern* sowie den führenden Tageszeitungen *Süddeutsche Zeitung* und *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. K. Hafez belegt, dass etwa 60 Prozent aller Artikel den Islam im Kontext negativer Themen behandeln – darunter Gewaltkonflikte wie Terrorismus sowie nicht-gewaltsame Konflikte wie religiöser Fundamentalismus (vgl. 2002b: 92–99). Die Werte sind die negativsten aller gemessenen Themen der Nah- und Mittelostberichterstattung – lediglich übertroffen von der Berichterstattung über akute Kriege. Dies zeigt, dass der Faktor Islam innerhalb des Orientbilds besonders negativ ausgeprägt ist. Dabei lassen sich genretypische Unterschiede insofern erkennen, als die Negativprägung gerade bei den Wochenmedien noch stärker akzentuiert wird (ca. 70%) als bei den Tageszeitungen (ca. 60%). Erstere besitzen offensichtlich ein größeres Interesse an einer kontroversen Zuspitzung des Islamdiskurses (vgl. ebd.: 366).

Vor allem *DER SPIEGEL* fiel in den 2000er- und 2010er-Jahren durch eine Reihe reißerischer Islamtitel auf. Um nur einige Beispiele zu nennen: „Allahs blutiges Land. Der Islam und der Nahe Osten“ (*SPIEGEL* Spezial 2003); „Allahs rechtlose Töchter – Muslimische Frauen in Deutschland“ (2004); „Der heilige Hass – Zwölf Mohammed Karikaturen erschüttern die Welt“ (2006); „Papst contra Mohammed. Glaubenskampf um den Islam, die Vernunft und die Gewalt“ (2006); „Der Koran – das mächtigste Buch der Welt“ (2007); „Mekka Deutschland – die stille Islamisierung“ (2007); „Der Dschihad-Kult. Warum deutsche Jugendliche in den heiligen Krieg ziehen“ (2014). Sämtliche Titelgeschichten waren nicht nur optisch furchteinflößend, sondern sprachlich gezielt stereotyp ausgerichtet, da immer die gesamte Religion des Islam angesprochen wurde. Auch die Titelgeschichte des *stern*-Ablegers *View* „Islam – Die unheimliche Religion“ (10/2006) war nicht nur sprachlich pauschal (warum „Islam“ und nicht islamistischer Extremismus?), sondern wählte auch eine Bildsprache, in der sich Extremist*innen, Waffen, das Kopftuch und die heiligen Stätten von Mekka zu einer einzigen stereotypen Bilderwelt vereinten.

Javadian Namin (2009) bestätigte in einer Studie über *DER SPIEGEL* und *BILD*, dass 75 Prozent der Beiträge den Islam in einem negativen Kontext thematisieren. Auch eine von K. Hafez und Richter 2007 durchgeführte quantitative Inhaltsanalyse der Magazinsendungen von *ARD* und *ZDF* der Jahre 2005/6 zeigt, dass seit den Attentaten vom 11. September 2001 die Tendenz zur negativen Thematisierung des Islams auch im öffentlich-rechtlichen Rundfunk auf mehr als 80 Prozent angestiegen ist (vgl. 2007). Zudem kam das Medieninstitut Media Tenor (2014) in einer groß angelegten Studie zu dem Ergebnis, dass das Auftreten des ISIS das Image des Islams in den Medien endgültig ruiniert hat – es ist demnach schlechter als alle anderen gemessenen Themen. Während repräsentative Studien insgesamt nachweisen, dass der Islam und muslimische Personen vor allem

als Täter*innen politischer bzw. privater Gewalt in Erscheinung treten, wird später noch zu erörtern sein, ob sie auch als Opfer *antimuslimischer Gewalt* dargestellt werden (vgl. Unterkapitel [7.1.3](#)).

Angesichts der Tatsache, dass die genannten Medien im deutschen Mediensystem als journalistische Meinungsführende tonangebend und also diejenigen Medien sind, an denen sich alle anderen orientieren (vgl. Weischenberg/Malik/Scholl 2006: 359), ergaben repräsentative Studien in den 1990er- und 2000er-Jahren eine ausgeprägte Negativ- bzw. Feindbildagenda in führenden deutschen Medien. Das Hauptproblem ist dabei nicht die Berichterstattung über (die in der Tat zahlreichen) Probleme etwa im Kontext von politischer Gewalt, Emanzipation, Demokratiemängel usw. in der islamischen Welt und unter Muslim*innen. Das Problem ist vielmehr die selektive Themenwahl und deren vielfach stereotype Zuspitzung, die im Laufe der Jahre immer negativer ausfiel und positive Entwicklungen ausblendete. K. Hafez urteilte: „Dem zugespitzten Islambild deutscher Medien fehlt ein relativierender Informationskontext, der den Rezipienten in die Lage versetzt, den Stellenwert eines solchen Phänomens wie des religiösen Extremismus richtig einzuordnen“ (2009: 105). Stereotype werden in den Medien häufig nicht mehr direkt formuliert, sie „steuern aber unterschwellig die Themenstruktur der Berichterstattung“ (Müller et al. 2017: 141). Der Islam erscheint in den Medien mehr als politische Ideologie denn als eine Religion (vgl. K. Hafez 2002b: 47–53, 95–96). Da die meisten Muslim*innen in Deutschland den Islam als Religion praktizieren, entsteht hier ein grundlegendes Missverhältnis und ein Spannungszustand in der Migrationsgesellschaft, der Muslimfeindlichkeit anheizt. Auf diese ist in der deutschen Gesellschaft eine starke Wirkung der Medien wissenschaftlich nachgewiesen (vgl. Unterkapitel [7.1.4](#)).

Natürlich erfassen große quantitative und repräsentative Studien nur grundlegende Tendenzen, nicht aber einzelne Varianten, die z. B. zeigen, dass einige Medien das Problem des Feindbilds Islam selbst erkannt haben (vgl. Die Woche 2001). Zugleich zeigen zahlreiche qualitativ ausgerichtete Inhaltsanalysen, dass nicht nur eine thematische Engführung das Problem ist, sondern zahlreiche Stereotype und rassistische Zuschreibungen im Diskurs fortleben. So zeigte K. Hafez bereits 1996, dass in der Berichterstattung über den politisch verfolgten Autor Salman Rushdie neben einer legitimen Verteidigung der Meinungsfreiheit auch eine sehr pauschale Gegenüberstellung von westlicher (positiv bewertet) und islamischer Kultur (negativ bewertet) Eingang in die Medien hielt, was an die Kulturkampfthesen Samuel Huntingtons vom „Clash of Civilizations“ erinnerte (vgl. K. Hafez 1996; 1997). 2002 wies der Autor in der Berichterstattung über die Iranische Revolution massive Stereotype nach, die zum Teil auf ein Menschenbild hinweisen, wonach Muslim*innen grundsätzlich ‚anders‘ als westliche Menschen seien (Stichwort: „Othering“), zum Beispiel unfähig, das Religiöse vom Politischen zu trennen (vgl. 2002b: 224–235).

In diesem Zusammenhang wäre ein aktueller Vergleich interessant, inwieweit solche Verschiebungen des Weltbilds nicht tatsächlich permanent erfolgen. Während vielfach die Rede von „islami(sti)schem Extremismus“ ist und damit zumindest impliziert wird, dass es sich um ein Problem des gesamten Islams handelt, wird zum Beispiel Kinderschändung in christlichen Kirchenkreisen korrekterweise als kirchlich-institutionelle Herausforderung betrachtet. Begriffe wie „christliche“ oder „katholische Kinderschändung“ gibt es im Grunde nicht. Ähnlich verhält es sich mit Fragen wie dem christlich-konfessionell begründeten Terrorismus etwa in Nordirland, der im deutschen Sprachraum deutlich seltener als „katholischer“ oder „christlicher

Terrorismus“ bezeichnet wird.⁷⁷ Natürlich sind die Motivlagen in diesen Bereichen zum Teil unterschiedlich: Priester beziehen sich bei ihren Taten in der Regel nicht auf die Religion, anders als Attentäter*innen, und auch die Konjunkturen der Phänomene können im Zeitverlauf unterschiedlich ausgeprägt sein, was die Häufigkeit von Mediennennungen beeinflusst. Dennoch steht die Frage im Raum, ob nicht die ‚eigene‘ Religion sprach-inhaltlich deutlich differenzierter betrachtet wird als andere Religionen.

Solche Perspektivverschiebungen gehen auf Techniken der selektiven Wahrnehmung zurück, die stereotype Charakterisierungen und ein Pars-pro-toto-Denken begünstigen. Zahlreiche weitere Studien haben sich damit beschäftigt, wie durch sie Eigen- und Fremdbilder konstruiert und generalisierende Unterscheidungen getroffen werden. Schiffer untersuchte im Jahr 2005 die Selektionsmechanismen des Hervorhebens, Ausblendens und Wiederholens im medialen Islamdiskurs ausgiebig. Ihr zufolge werden Glaubensgrundlagen des Islams vielfach verkürzt und unzulässig verallgemeinert, gekoppelt mit einer stereotypen Bildsprache (vgl. 2005). Sielschott stellte 2011 fest, dass zwei Drittel aller relevanten Frames in ostdeutschen Regionalzeitungen Muslim*innen für die Todesfolgen von Terrorismus verantwortlich machen und sie als kalt und unmoralisch darstellen (vgl. 2011). Shooman beschrieb 2014 antimuslimische Stereotype und Narrative, die aus ihrer Sicht einer „Rassifizierung religiöser Zugehörigkeit“ zuarbeiten (vgl. 2014). Hergouth und Omlor fanden 2015 heraus, dass alle führenden Boulevardzeitungen in Österreich, Deutschland und der Schweiz (*Kronen Zeitung*, *BILD* und *Blick*) anlässlich des *Charlie-Hebdo*-Anschlags den Islam und Muslim*innen als Bedrohung darstellten (vgl. 2015). Wigger beschrieb in einer Studie von 2019 die „Rassiali-

sierung und Islamisierung sexueller Gewalt“ am Beispiel intersektionaler Muslimfeindlichkeit gegenüber arabisch-islamischen Männern, die nach der Silvesternacht 2015/16 in deutschen Medien vielfach pauschal als Gefahr für ‚die deutsche Frau‘ dargestellt wurden (vgl. 2019). In einer Untersuchung visueller Darstellungen von mehr als Tausend Fotografien in Tages- und Wochenzeitungen stellte Amr Abu Zeid 2016 fest, dass insbesondere Muslim*innen im Ausland vielfach als ‚Sicherheitsrisiko‘, ‚kulturelle Herausforderung‘ oder als ‚primitiv‘ dargestellt werden, wobei vor allem in den Golfstaaten eine Faszination für exotischen Luxus hinzukommt (vgl. 2016: 131). 2020 kam Sebastian Lemme zu dem Ergebnis, dass Muslim*innen überdurchschnittlich häufig visuell markiert werden, insbesondere durch das Kopftuch (auch wenn sehr viele Musliminnen gar kein Kopftuch tragen) (vgl. 2020).

Selbstverständlich enthalten deutsche Medientexte auch zahllose korrekte Informationen, sinnvolle Einordnungen (Framing) und kultursensible Hintergründe. Deutsche Medien transportieren weitaus mehr als rassistische Stereotype, und es ist nicht das Anliegen der modernen Diskursforschung, die Komplexität des aktuellen Islamdiskurses zu leugnen (vgl. Karis 2013). Auffällig ist aber, dass im Falle des Islams muslimfeindliche stereotype Aussagen noch immer zahlreich sind und als sagbar gelten können, während sie in anderen Bereichen viel stärker sanktioniert werden. Eine Gesellschaft, die das N-Wort zunehmend erfolgreich aus dem Diskurs verbannt, hat mit öffentlichen pauschalen Aussagen und falschen Vergleichen auch in Titelgeschichten (der Islam als bedrohlich usw.) erstaunlich wenig Probleme. Der vorliegende Bericht versucht, diese Tendenz auch in den Beispielen der Medienberichterstattung (vgl. Kapitel 7 4) näher zu beschreiben.

⁷⁷ Eine Abfrage bei *DER SPIEGEL* (online), der Datenbank des größten deutschen Leitmediums, am 15. Januar 2023 ergab: „islamischer Terrorismus“ 762 Treffer, „islamistischer Terrorismus“ 358, „islamischer Extremismus“ 172, „islamistischer Extremismus“ 74, „katholische Kinderschändung“ 6, „christliche Kinderschändung“ 4.

In diesem systematischen Unterkapitel sei lediglich noch der Hinweis erlaubt, dass man den Forschungsstand zum zeitgenössischen Islambild der Medien historisch einordnen sollte. Dieses war nicht immer so negativ wie in der Gegenwart. Vor der Islamischen Revolution in Iran 1978/79 wurde der Islam in deutschen Medien kaum beachtet. Die Berichterstattung über die sogenannte ‚islamische Welt‘, insbesondere über den Nahen und Mittleren Osten, war zwar nicht frei von exotisierenden Klischees aller Art, allerdings gab es auch positive Stereotype. So waren z. B. Homestorys über Schah Reza Pahlevi oder den Aga Khan noch bis in die 1960er-Jahre weit verbreitet (vgl. K. Hafez 2002b: 235–240). Diese positiven Berichte und Konnotationen verschwanden allerdings schlagartig mit dem Sechs-Tage-Krieg von 1967 zwischen Israel und den arabischen Staaten. Sie wichen einem stark politisierten Orientbild, das mit der Iranischen Revolution den Islam als Thema neu entdeckte. Diese Politisierung gilt übrigens auch für andere deutschsprachige Länder wie die Schweiz (vgl. Richter 2018). Die deutschen Medien betrachteten den Islam somit lange Zeit eher als folkloristischen Nebenschauplatz anderer politischer und kultureller Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten. Erst mit der Formierung einer starken islamisch-fundamentalistischen Bewegung fingen sie an, ein antiislamisches Feindbild auszuprägen (vgl. Hippler/Lueg 1993). Es ist daher auch falsch, die Attentate von 9/11 als Erweckungsmoment des medialen Islambilds zu betrachten. Sie waren allenfalls verstärkend, wie auch eine Kette weiterer Ereignisse von der Karikaturendebatte 2005/6 bis zur Begründung des sogenannten ‚Kalifats‘ des ISIS 2014.

Diese Diskursschwankungen zeigen, dass sich das Islambild deutscher Medien zwar vor dem Hintergrund langfristig angelegter, historischer Stereotype entfaltet (vgl. Attia 2009) – es wurde allerdings von realen internationalen politischen Krisen aktiviert und könnte, bei einer veränderten Weltlage, auch Veränderungen unterworfen sein.

Wie insbesondere politische Großereignisse die Berichterstattung beeinflussen und damit den oben genannten Befund einer starken Prägung der Medienagenda durch die Politik bestätigen, zeigen mehrere Fallstudien. Ein Forschungsteam um K. Hafez legte 2013 dar, dass in der Frühphase des Arabischen Frühlings eine gewisse pragmatische Öffnung gegenüber dem politischen Islam erkennbar war (vgl. 2013a). Masoumeh Bayat ermittelte in einer Studie 2015 ein positives Anfangsecho auf die Deutsche Islam Konferenz (vgl. 2015).

7.1.3 UEM-Studie zu Presse und Fernsehen: Muslimfeindlichkeit bleibt prägend

Prof. Dr. Carola Richter und Dr. Sünje Paasch-Colberg vom Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft an der Freien Universität Berlin haben im Auftrag des UEM eine aktuelle und repräsentative Studie des Islambilds der deutschen Presse und des Fernsehens durchgeführt (vgl. 2022). Die quantitative Inhaltsanalyse konzentriert sich auf die Themen- und Akteur*innenstruktur der Medien und untersucht damit einen zentralen Baustein des Islamdiskurses. Damit werden zwar nicht die Feinstrukturen des Nachrichtendiskurses analysiert (Frames, Stereotype, Visualisierung usw.), dafür aber die zentrale Ausrichtung des Agenda-Settings auf Sach- und Personenkontexte, in denen der Islam und Muslim*innen verhandelt werden, wobei vor allem auf die Themenvaleanz (Konfliktdimension) geachtet wird. Die Studie erfasst die großen überregionalen Zeitungen *Süddeutsche Zeitung*, *Welt*, *BILD* und die *tageszeitung* und deckt damit ein politisches Rechts-Links-Spektrum sowie den ‚seriösen‘ und den ‚Boulevard‘-Journalismus ab. Zudem werden Lokalzeitungen sowohl aus Regionen mit hoher wie auch mit niedriger muslimischer Wohnbevölkerung analysiert (*Rheinische Post* und *Kölner Stadt-Anzeiger* aus NRW sowie *Sächsische Zeitung* und *Freie Presse* aus Sachsen). Im Fernsehbereich werden als Vertreter des dualen Rundfunksystems RTL als Marktführer im nachrichtlichen Bereich

bei den Privatsendern und *ARD/Das Erste* für den öffentlich-rechtlichen Sektor ausgewählt. Die Analysegesamtheit umfasst die Jahre 2014 und 2019 sowie, als weitere Aktualisierung, den Oktober 2021. Im Bereich Presse werden insgesamt 19.490 Artikel untersucht (vgl. ebd.: 9). Während die Zeitungen auf Basis digitaler Volltextdatenbanken erhoben werden, erfolgt die Auswahl der Fernsehstichproben in Kooperation mit der GÖFak Medienforschung, die Langzeit-Programmfor- schung für die AG Landesmedienanstalten und im Auftrag von *ARD/ZDF* betreibt (339 Beiträge) (vgl. ebd.: 11). Analysegesamtheit, Stichproben, Codebücher, Reliabilitätstests usw. wurden nach Standardverfahren gebildet und durchgeführt (vgl. ebd.: 11–13.). Die Themenanalyse deutscher Medien bestätigt den bisherigen Forschungs- stand insofern, als eine langfristige Kontinuität einer stark an Gewaltereignissen und anderen negativen Konfliktthemen ausgerichteten Medien- berichterstattung sichtbar wird. Diese ist bei den Zeitungen stark und im Fernsehen sogar extrem stark ausgeprägt und überlagert dort alles. Da für Muslimfeindlichkeit die mediale Konfliktpers- pektive entscheidend ist, konzentriert sich die

nachfolgende Zusammenfassung der Ergebnisse von Richter und Paasch-Colberg auf eben diesen Aspekt. Erkennbar ist die Dominanz von Themen- bereichen wie Gewaltkonflikte und Sicherheit/ Recht (im Durchschnitt 52,2 % in Zeitungen und 86,7 % im Fernsehen, vgl. die folgenden [7 Tab. 7.1](#) bis [7 Tab. 7.4](#)). Die Forscherinnen kommen in einer Feinanalyse über alle Themenbereiche sogar zu dem Ergebnis, dass islambezogene Kon- flikte 57 Prozent aller Zeitungs- und 89 Prozent der Fernsehberichte prägen (vgl. ebd.: 36–38).⁷⁸ Dabei kann auch eine über die Jahre erkennbare leichte Steigerung von Berichten über Gewalt gegen Muslim*innen (ca. 2 %) ermittelt werden (vgl. ebd.: 28). Zeitungen deuten in durchschnitt- lich 22,6 Prozent ihrer Berichte, die auf Themen- bereiche wie Wirtschaft/Arbeit, Soziales, Bildung/ Wissenschaft, Kultur oder Religion entfallen, immerhin noch eine gewisse inhaltliche Breite des Islambilds an, das sonst hochpolitisiert und konfliktgeprägt ist. Im Fernsehen, in den Haupt- programmen von *RTL* und *ARD/Das Erste*, ver- ringert sich dieser Anteil jedoch auf 3,9 Prozent und ist damit verschwindend gering.

78 Dies ist der Fall, wenn man Konflikte aus den Bereichen „Internationales“ und „Immigration, Integration“ hinzurechnet.

Tabelle 7.1: Themenbereiche, Themenfelder und ausgewählte Themen nach Zeitungen
(in %, n = 1.675, auf erste Nachkomma-Stelle gerundet)**

Themenfeld	SZ	Welt	taz	BILD	KSt	RhP	FP	SäZ	Gesamt
	n = 330	n = 231	n = 276	n = 110	n = 245	n = 251	n = 136	n = 96	n = 1675
Konflikte	38,5	35,5	39,1	42,7	35,5	28,3	47,1	29,2	36,7
Terror, Kampfhandlungen, (Bürger-)Krieg	31,8	29,4	30,1	33,6	31,4	22,7	35,3	22,9	29,7
Krisen, Unruhen, Protest	6,7	6,1	9,1	9,1	4,1	5,6	11,8	6,3	7,0
Internationales	18,2	19	15,2	5,5	15,1	10,4	13,2	14,6	14,7
Internationale Beziehungen	10,3	9,1	4,3	2,7	7,3	6,4	5,9	5,2	7
Staatsformen und Regime	7,9	10	10,9	2,7	7,3	4	7,4	9,4	7,7
Klimaschutz	-	-	-	-	0,4	-	-	-	0,1
Sicherheit und Recht	15,8	13	17,4	26,4	13,5	13,1	16,2	13,5	15,5
Innere Sicherheit	12,1	10,8	14,9	18,2	9,8	9,6	12,5	10,4	12
<i>Allgemein: Kriminalität*</i>	0,9	0,4	0,4	0,9	0,8	0,4	2,2	1	0,8
<i>Spezifisch: Kriminalität von muslimisch oder ausländisch/migrantisch attribuierten Täter*innen</i>	0,6	0,9	1,4	5,5	1,6	1,2	1,5	3,1	1,6
<i>Sonderthema: sog. „Ehrenmorde“*</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>Sonderthema: sog. „Clankriminalität“*</i>	-	0,9	-	-	-	-	0,7	-	0,2
<i>Spezifisch: Amokläufe, Attentate, Anschläge*</i>	2,1	1,3	0,7	1,8	1,2	1,6	1,5	-	1,4
<i>Sonderthema: Antisemitismus*</i>	3	3,5	3,3	5,5	2	2	2,9	1	2,9
<i>Spezifisch: Kriminalität gegen muslimisch attribuierte Opfer*</i>	1,8	0,4	2,5	2,7	1,2	1,6	1,5	1	1,6
<i>Sonderthema: Rassismus*</i>	1,8	2,2	3,6	0,9	1,6	0,8	1,5	2,1	1,9
Recht und Rechtsnormen	3,6	2,2	2,5	8,2	3,7	3,6	3,7	3,1	3,5
Immigration, Integration	5,2	9,1	6,9	9,1	16,7	17,1	7,4	14,6	10,4
Einwanderung, Flucht, Asyl	1,8	3	1,8	-	2,9	1,6	1,5	3,1	2
Integration und Zusammenleben	3,3	6,1	5,1	9,1	13,9	15,5	5,9	11,5	8,4
Wirtschaft und Arbeit	1,8	0,9	0,4	-	1,2	-	-	3,1	0,9
Soziales	5,2	3,9	4,3	1,8	3,3	4,4	1,5	1	3,7
Bildung, Wissenschaft und Forschung	2,1	0,9	2,9	2,7	2	6,4	0,7	2,1	2,6
Kultur	5,8	6,5	4,3	2,7	6,1	5,6	4,4	12,5	5,7
Religion	2,4	2,6	2,5	5,5	3,7	6,8	1,5	2,1	3,4
Sonstige Themen	5,2	8,7	6,9	3,6	2,9	8	8,1	7,3	6,3
Gesamt	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Quelle: Richter/Paasch-Colberg 2022: 32.

* Diese Themen wurden als spezifische Ausprägungen eines Themenfelds kodiert. Sie wurden nur dann kodiert, wenn diese konkrete Zuordnung möglich war. Ansonsten wurde das übergeordnete Themenfeld kodiert, sodass die addierten Prozentzahlen der Themen nicht zwingend den Prozentwert des Themenfelds ergeben. Lesehilfe: Das Themenfeld Innere Sicherheit wurde in 12% aller Beiträge angesprochen, darunter waren 1,9% Beiträge zu Rassismus.

** Eventuelle Abweichungen in den übergeordneten Zeilen und der Gesamt-Zeile sind Rundungsfehler.

Tabelle 7.2: Themenbereiche, Themenfelder und ausgewählte Themen der Fernsehberichterstattung, nach Sendern (in %, n = 339, auf erste Nachkomma-Stelle gerundet)**

Themenfeld	ARD/Das Erste	RTL	Gesamt
	n = 259	n = 80	n = 339
Konflikte (n = 275)	79,2	87,5	81,1
Terrorismus, (Bürger-)Krieg	78,4	86,3	80,2
Krisen, Unruhen, Protest	0,8	1,3	0,9
Internationales (n = 16)	6,2	-	4,7
Internationale Beziehungen	2,3	-	1,8
Staatsformen und Regime	3,9	-	2,9
Sicherheit und Recht (n = 19)	6,6	2,5	5,6
Innere Sicherheit	6,2	2,5	5,3
<i>Kriminalität, Tötung, Gewalt (allg.)*</i>	1,2	1,3	1,2
<i>Amokläufe, Attentate, Anschläge*</i>	1,5	-	1,2
<i>Kriminalität gegen muslimisch-attr. Opfer*</i>	2,7	1,3	2,4
<i>Rassismus*</i>	0,4	-	0,3
Rechts und Rechtsnormen	0,4	-	0,3
Immigration und Integration (n = 16)	6,2	-	4,7
Einwanderung, Flucht, Asyl	2,7	-	2,1
Integration und Zusammenleben	3,5	-	2,7
Wirtschaft und Arbeit (n = 0)	-	-	-
Soziales (n = 5)	0,8	3,8	1,5
Familie, Frauen und Geschlecht	0,8	3,8	1,5
Bildung, Wissenschaft (n = 0)	-	-	-
Kultur (n = 3)	1,2	-	0,9
Religion (n = 5)	-	6,3	1,5
<i>Islam*</i>	-	3,8	0,9
<i>Christentum*</i>	-	1,3	0,3
Gesamt	100	100	100

Quelle: Richter/Paasch-Colberg 2022: 35.

* Diese Themen wurden als spezifische Ausprägungen eines Themenfelds kodiert. Sie wurden nur dann kodiert, wenn diese konkrete Zuordnung möglich war. Ansonsten wurde das übergeordnete Themenfeld kodiert, sodass die addierten Prozentzahlen der Themen nicht zwingend den Prozentwert des Themenfelds ergeben. Lesehilfe: Das Themenfeld Innere Sicherheit wurde in 5,3 % aller Beiträge angesprochen, darunter waren 0,3 % Beiträge zu Rassismus.

** Eventuelle Abweichungen in den übergeordneten Zeilen und der Gesamt-Zeile sind Rundungsfehler.

Tabelle 7.3: Beispiele für Konfliktthemen in der Presse

Mit Fokus auf Deutschland
Tagesschau (ARD), 14.04.2019, Verfassungsschutz-Präsident warnt vor Terroranschlägen in Deutschland
Guten Morgen Deutschland (RTL), 23.05.2019, Rückgang islamfeindlicher Straftaten in Deutschland
Punkt 12 (RTL), 10.05.2019, Hessische Justizministerin will bis zu 3 Jahre Haft für Eltern, die ihre Kinder zur Teilnahme am Ramadan zwingen
Punkt 12 (RTL), 11.10.2021, Köln: Modellprojekt zum Muezzin-Ruf gestartet, Bewohner*innen werden um Meinung gefragt
RTL Direkt, 28.10.2021, Wohnungsdurchsuchung bei mutmaßlichen Islamisten
Guten Morgen Deutschland (RTL), 16.10.2014, Deutscher Islamist droht Kanzlerin Merkel
RTL Nachtjournal, 16.10.2014, Hooligans schließen sich zusammen und marschieren gegen Salafisten auf
ARD-Mittagsmagazin, 18.10.2021, Rassismus/Diskriminierung an deutschen Schulen & mangelndes Problembewusstsein
Tagesschau (ARD), 28.10.2021, Polizei durchsucht Wohnungen von fünf jungen Männern wegen Terrorverdachts mit Bezug zum IS
Menschen bei Maischberger (ARD), 08.04.2014, „Radikalisierung des Islam oder unbegründete Hetze gegen den Islam?“
Mit Fokus auf andere Länder bzw. internationale Ereignisse:
Tagesschau (ARD), 14.04.19, Syrien: Schwieriger Wiederaufbau nach Befreiung vom IS in Syrien
Tagesschau (ARD), 27.04.19, Sri Lanka: Sicherheitslage nach einer erneuten Explosion mit 15 Toten weiter angespannt
RTL Aktuell, 18.06.19, Neuseeland: Mann verurteilt für Verbreiten eines Videos der Anschläge von Christchurch
Guten Morgen Deutschland (RTL), 15.10.14, USA/RUS: Länder tauschen für Kampf gegen IS Geheimdienstdaten miteinander aus
RTL Aktuell, 17.10.14, Nigeria: Regierung schließt Waffenstillstand mit Boko Haram, 200 entführte Schülerinnen sollen freikommen
heute (ARD/ZDF, im Morgenmagazin), 13.10.14, USA/Türkei/Syrien: Türkei stellt Stützpunkte für militärische Nutzung für den Kampf gegen den IS zur Verfügung
Tagesthemen (ARD), 28.10.21, Afghanistan: Zahra Nabis Lebensrealität als Journalistin unter den Taliban

Quelle: eigene Darstellung nach Richter/Paasch-Colberg 2022.

Tabelle 7.4: Beispiele für Konfliktthemen im Fernsehen

Mit Fokus auf Deutschland
Tagesschau (ARD), 14.04.2019, Verfassungsschutz-Präsident warnt vor Terroranschlägen in Deutschland
Guten Morgen Deutschland (RTL), 23.05.2019, Rückgang islamfeindlicher Straftaten in Deutschland
Punkt 12 (RTL), 10.05.2019, Hessische Justizministerin will bis zu 3 Jahre Haft für Eltern, die ihre Kinder zur Teilnahme am Ramadan zwingen
Punkt 12 (RTL), 11.10.2021, Köln: Modellprojekt zum Muezzin-Ruf gestartet, Bewohner*innen werden um Meinung gefragt
RTL Direkt, 28.10.2021, Wohnungsdurchsuchung bei mutmaßlichen Islamisten
Guten Morgen Deutschland (RTL), 16.10.2014, deutscher Islamist droht Kanzlerin Merkel
RTL Nachtjournal, 16.10.2014, Hooligans schließen sich zusammen und marschieren gegen Salafisten auf
Tagesschau(ARD), 28.10.2021, Polizei durchsucht Wohnungen von fünf jungen Männern wegen Terrorverdachts mit Bezug zum IS
Menschen bei Maischberger(ARD), 08.04.2014, Radikalisierung des Islam oder unbegründete Hetze gegen den Islam?
Mit Fokus auf andere Länder bzw. internationale Ereignisse:
Tagesschau (ARD), 14.04.19, Syrien: Schwieriger Wiederaufbau nach Befreiung vom IS in Syrien
Tagesschau (ARD), 27.04.19, Sri Lanka: Sicherheitslage nach einer erneuten Explosion mit 15 Toten weiter angespannt
RTL Aktuell, 18.06.19, Neuseeland: Mann verurteilt für Verbreiten eines Videos der Anschläge von Christchurch
Guten Morgen Deutschland (RTL), 15.10.14, USA/RUS: Länder tauschen für Kampf gegen IS Geheimdienstdaten miteinander aus
RTL Aktuell, 17.10.14, Nigeria: Regierung schließt Waffenstillstand mit Boko Haram, 200 entführte Schülerinnen sollen freikommen
heute (ARD/ZDF, Morgenmagazin), 13.10.14, USA/Türkei/Syrien: Türkei stellt Stützpunkte für militärische Nutzung für den Kampf gegen den IS zur Verfügung
Tagesthemen (ARD), 28.10.21, Afghanistan: Zahra Nabis Lebensrealität als Journalistin unter den Taliban

Quelle: eigene Darstellung nach Richter/Paasch-Colberg 2022

Bettet man diese Ergebnisse in den bisherigen Forschungsstand ein, so zeigt sich die langfristige Kontinuität eines Gewalt- und Negativbilds des Islams. Die repräsentative Forschung für den Zeitraum der letzten ca. 40 Jahre (seit der Iranischen Revolution 1978/79) verortete die Konfliktperspektive bei ca. 60 Prozent für die Presse und bei ca. 80 Prozent für das Fernsehen (ARD und ZDF) (vgl. Unterkapitel 7.1.2), also bei Werten, die mit den aktuellen Zahlen (57 % und 89 %) fast identisch sind. Eine starke Zuspitzung des Islam- und Muslim*innenbilds – immerhin einer Weltreligion – auf Gewalt und Konfliktthemen lässt sich somit als zeitgenössische Konstante der deutschen Leitmedien ermitteln. Neutrale reguläre oder sogar positive Diskursstränge fehlen dem deutschen

Medienbild in hohem Maße. Die langfristigen Stereotype des Islams (frauenfeindlich, gewalttätig, fanatisch) werden somit seit einigen Jahrzehnten in den Nachrichtenmedien strukturell reproduziert. Die Studie von Richter und Paasch-Colberg kommt denn auch zu dem Ergebnis, dass eine extrem eingeschränkte Themenagenda vorherrscht und dass gerade nicht-konfliktive Themen stärker beachtet werden müssen.

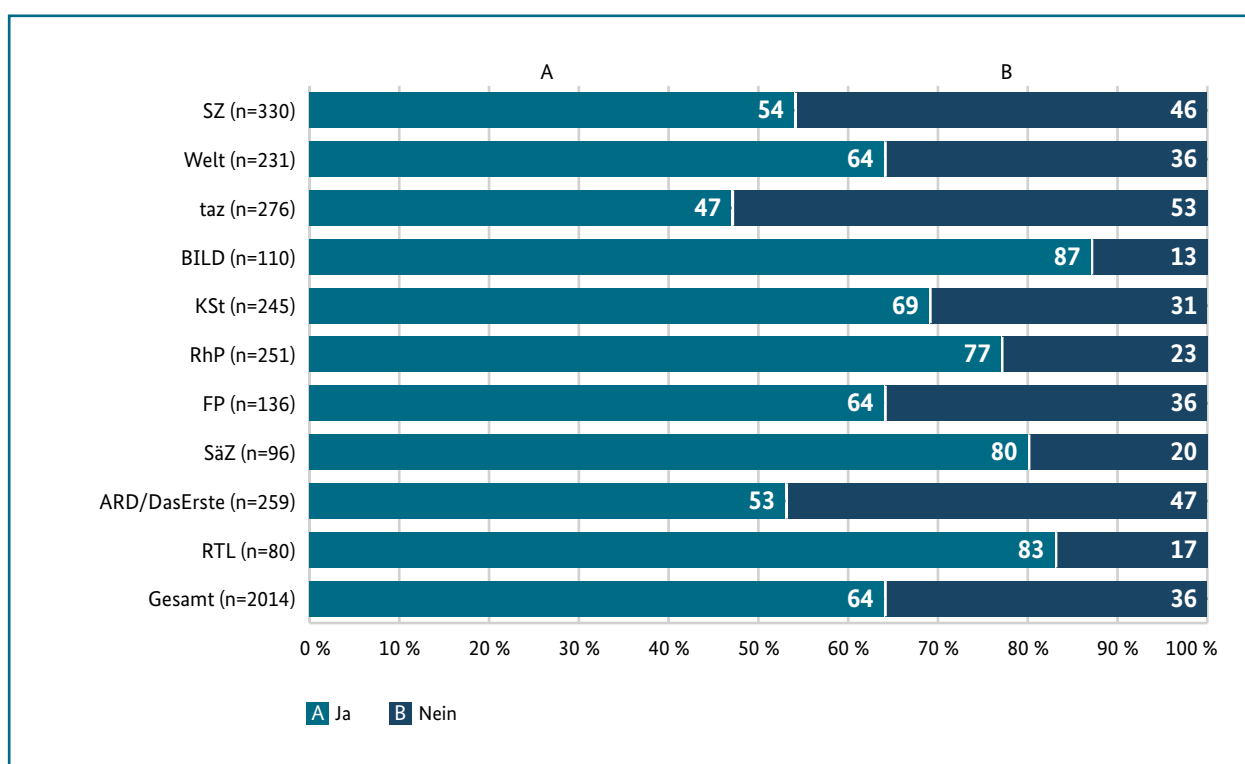
Aus der Feinanalyse ergeben sich zwar einige erstaunliche Gegenbeispiele, z. B. wenn die *BILD* über Muslim*innen unter Notfallseelsorger*innen berichtet. Diese Ausnahmen verändern aber nicht die Grundstrukturen eines negativen Islambilds. Dabei sind Unterschiede zwischen den

Medientypen und -gattungen durchaus interessant. Sowohl die *BILD* als auch die Chemnitzer Regionalzeitung *Freie Presse* liegen über dem Mittelwert der Konfliktberichterstattung, was bei der *BILD* als sensationsorientiertem Boulevardmedium nicht überrascht, das zu 26 Prozent über Innere Sicherheit und ähnlich häufig über Terrorismus, Kriminalität und den Antisemitismus von Muslim*innen berichtet. Bei einer Regionalzeitung allerdings ist dies verwunderlich, zumal andere Lokal- und Regionalmedien leicht unter dem Durchschnittswert verbleiben, und zwar sowohl in NRW als auch in Sachsen. Gerade die *Rheinische Post* und die *Sächsische Zeitung* sind mit ihren regionalen Schwerpunkten deutlich weniger konfliktorientiert geprägt.

Auch zwischen *RTL* und *ARD* lassen sich leichte Verschiebungen dieser Art feststellen, wobei der öffentlich-rechtliche Sender Gewaltthemen mit sieben Prozentpunkten weniger thematisiert als der private Sender.

Die Studie zeigt zudem, dass ein erheblicher Anteil der islambezogenen Berichterstattung mittlerweile einen Deutschlandbezug aufweist. Dies bedeutet, dass der Islam immer weniger als Thema der Auslandsberichterstattung und immer stärker als inländisches Geschehen behandelt wird. Dies heißt allerdings bei der starken Konfliktprägung des Bilds auch, dass Konflikte „mit dem Islam“ immer näher rücken und so Ängste bzw. Abwehrreaktionen weiter verstärken können.

Abbildung 7.1: Deutschlandbezug, nach Zeitungen und Fernsehsendern
(in %, n = 2.014 Artikel und Beiträge)



Quelle: Richter/Paasch-Colberg 2022: 42.

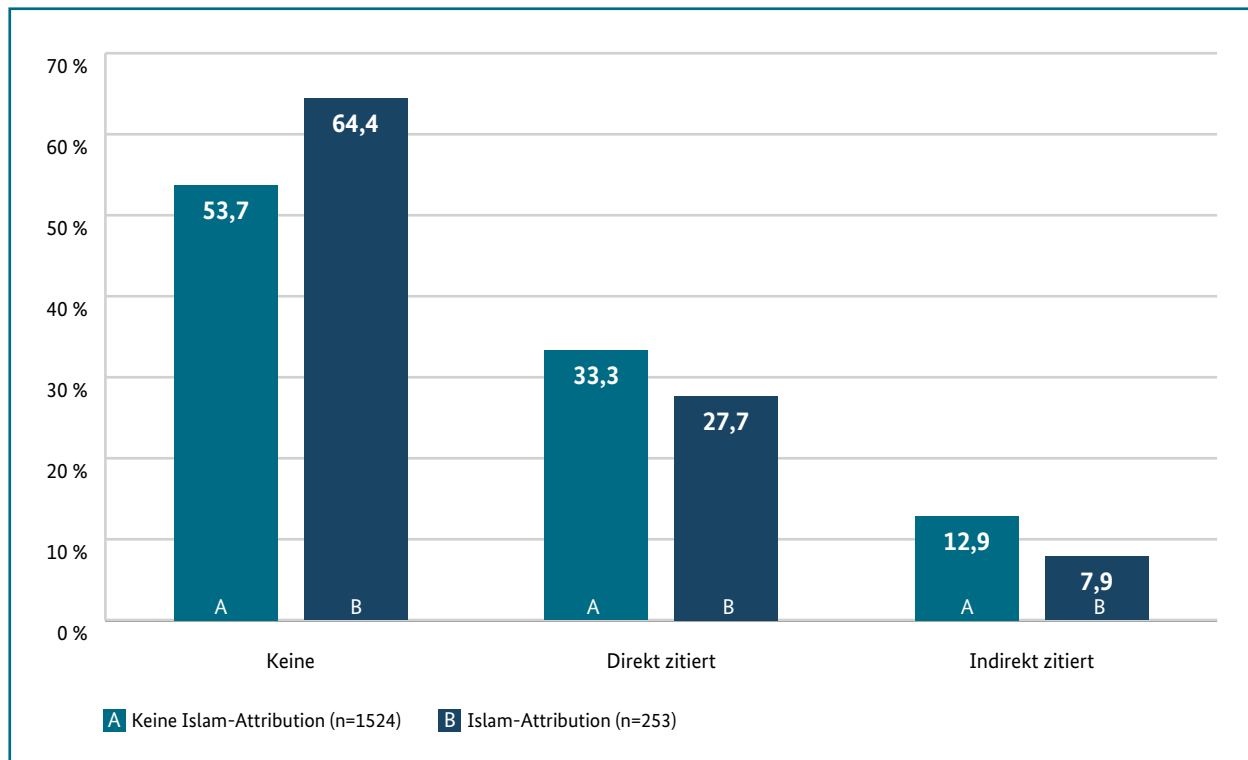
Die Akteur*innenanalyse der Studie schließlich weist auf sehr problematische Repräsentanzverhältnisse von Muslim*innen in deutschen

Medien hin. Lediglich 14 Prozent (Zeitungen) bzw. 26 Prozent (Fernsehen) der Akteur*innen können als explizit muslimisch markierte Personen

identifiziert werden.⁷⁹ Die Studie folgert, „dass die Islam-Berichterstattung zumindest in der Presse weitgehend ohne klar identifizierbare Muslim*innen auskommt“ (ebd.: 49). Fast noch bedeutsamer erscheint, dass Muslim*innen seltener als Nicht-Muslim*innen aktive Sprecher*innenrollen zugewiesen bekommen. Es wird – auch bei Themen wie Innere Sicherheit! – weit mehr *über* als *mit* Muslim*innen gesprochen (vgl. ebd.: 55). Muslim*innen kommen zudem wesentlich öfter als Nicht-Muslim*innen entweder als Individuen

oder als undefinierte Gruppen („Rohinya-Flüchtlinge“, „streng muslimische Frauen“ usw.) vor, was gemäß der Studie die Gefahr einer Homogenisierung birgt (vgl. ebd.: 51). Muslim*innen treten in Medien auch öfter als Milizen oder Terrorist*innen in Erscheinung und viel seltener als Mitglieder der Zivilgesellschaft, d. h. von Vereinen, Institutionen oder NGOs (vgl. ebd.: 56). Schließlich ist die Islamberichterstattung vorrangig männlich geprägt (70,9%, vgl. ebd.: 53).

Abbildung 7.2: Sprecher*innenrollen muslimisch attribuerter Akteur*innen gegenüber anderen Akteur*innen in Print und Fernsehen (in %, n = 1.777 Akteur*innen)



Quelle: Richter/Pasch-Colberg 2022: 55.

Auch wenn wir es bei der vorgelegten Studie von Richter und Pasch-Colberg nicht mit einer qualitativen Inhaltsanalyse inklusive einer genauen Untersuchung von Stereotypen, Frames und Diskursen zu tun haben, bietet sie den Vorteil einer repräsentativen Trendanalyse. Die bestätigte geringe Diversität der Islamagenda

und die sehr selektive Wahrnehmung von negativ behafteten Themen und Ereignissen weisen auf ein klar zugespitztes Gewalt- und Konfliktbild des Islams. Hier zeigt sich eine langfristige Kontinuität einer strukturell muslimfeindlichen deutschen Medienbeachtung als Reaktion auf die starke Politisierung des Islambilds seit der Iranischen

⁷⁹ Indirekte Kennzeichnungen (z. B. die Erwähnung des Tragens eines Kopftuchs) konnten nicht kodiert werden.

Revolution 1978/79. Die Akteur*innenanalyse kann so interpretiert werden, dass nicht nur das Global-, sondern auch das Menschenbild des Islams und von Muslim*innen betroffen ist. Muslim*innen treten allzu oft als Radikale in Erscheinung, als nicht-integrierter und nicht-verbundener Bestandteil unserer Gesellschaft. In beiden Bereichen – bei Themen wie bei Akteur*innen – ist dringender Reformbedarf hin zu einer Diversifizierung erkennbar. Einige Medien, insbesondere einige Lokalzeitungen, scheinen diesen Prozess bereits begonnen zu haben. Andere hingegen, insbesondere die großen Fernsehanstalten, verbreiten seit Jahrzehnten ein weitgehend monolithisches, d. h. festgefügtes Islambild.

7.1.4 Wirkung von Muslimfeindlichkeit in Massenmedien: Vertrauensverluste und Demokratiegefahr

Im Vergleich zu den gut erforschten Medieninhalten sind Medienwirkungen bislang nur begrenzt im Blick der Wissenschaft gewesen. Dies liegt zum einen an der generellen Schwierigkeit, Medienwirkungen zu ermitteln, da Menschen stets sehr unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt sind, z. B. in Familie, Peergroups und in Ausbildungseinrichtungen. Diese beeinflussen sowohl Fremdbilder als auch den Umgang mit Mediendiskursen. Auf der Basis der aktuellen Forschung lassen sich zwei Wirkdimensionen ermitteln:

- a) Medienwirkungen auf die *Minderheit* (Muslim*innen),
- b) Medienwirkungen auf die *Mehrheit* (Nicht-Muslim*innen).

Was die erste Dimension der Wirkung auf Muslim*innen angeht, zeigte eine qualitative Interviewstudie der Bundesregierung zur Medienutzung von Menschen türkischer Herkunft von 2002, dass diese sich z. T. durch die explizit negative Färbung des Orient- und Islambilds in deutschen Medien diskriminiert fühlten (vgl. K. Hafez 2002c: 71–75). Eine aktuelle Umfragestudie des

Sachverständigenrats für Integration und Migration (SVR) signalisierte 2021, dass Migrant*innen zwar generell ein hohes Vertrauen in deutsche Medien besitzen, dass hierbei aber türkischstämmige Befragte, von denen viele Muslim*innen sind, eine Ausnahme bilden. Die Mehrheit von ihnen vertraut deutschen Medien eher nicht bis gar nicht (vgl. Tonassi/Wittlif 2021: 21). Dass ein enger Zusammenhang zwischen dem Islambild der Medien und Diskriminierungswahrnehmung, Vertrauensverlust und sogar sozialer Desintegration besteht, zeigt die Studie von Kontos (auch wenn die Betroffenen z. T. Gegenstrategien der kommunikativen Selbstermächtigung entwickeln, vgl. 2020, vgl. auch Unterkapitel 7.2.5). Nicht hinreichend erforscht ist hingegen bislang die Frage, ob das negative Islambild auch eine direkte Brandstifter*innenwirkung auf muslimfeindliche Gewalttaten hat, wie dies mit Blick auf generelle rassistisch motivierte Anschläge untersucht worden ist (vgl. Brosius/Esser 1995). Mündliche Berichte, wonach es Anstiege der Zahl von Angriffen auf Muslim*innen nach bestimmten Berichterstattungsereignissen gibt, weisen jedoch in eine entsprechende Richtung (vgl. UEM-Betroffen hearing 2021).

Während also Muslimfeindlichkeit in den Medien das politische Vertrauen von Muslim*innen negativ beeinflussen kann, lässt sich die Wirkung des medialen Islambilds auf die nicht-muslimische Mehrheit auf zwei Ebenen identifizieren:

- direkte Wirkungen auf Einstellungen und Meinungen zum Islam,
- indirekte Wirkungen auf den Demokratieprozess.

Angesichts der Tatsache, dass der Islam auch in Meinungsumfragen die bei Weitem am negativsten bewertete Religion in Deutschland ist (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 18), weit vor Christentum, Judentum, Buddhismus und Hinduismus, ist ein sehr negativer Einfluss der Massenmedien auf das Islambild der Bevölkerung hochwahrscheinlich.

In einer Wirkungsstudie konnten Müller et al. 2017 dann tatsächlich nachweisen, dass die Wahrnehmung des Islams sehr stark von Medien beeinflusst wird. Einstellungen gegenüber Muslim*innen sind dann negativer, „wenn die Darstellung des Islam (Islamwahrnehmung durch die Medien) negativ wahrgenommen wird“ (ebd.: 153). Schmidt zeigte 2022 in einer qualitativen Interviewstudie, wie sehr ein islambezogenes Medienwissen in Alltagsdiskurse über Muslim*innen eingeflochten ist und dort – explizite sowie latente – antimuslimische Diskurspraktiken begünstigt.

Eine Reihe von Autor*innen hat neben solchen direkten auch auf indirekte Medienwirkungen hingewiesen, wobei vor allem der Zusammenhang zwischen öffentlicher Muslimfeindlichkeit und Demokratieverdrossenheit beschrieben wird. Demokratiegefährdung geht demnach nicht vorrangig, wie vielfach behauptet, von ‚integrationsverweigernden‘ Minderheiten aus, sondern sie entsteht im Innenraum der Mehrheitsgesellschaft. Benz wies 2012 bereits vor dem Entstehen der AfD auf die Gefahr einer politischen Ideologisierung des Feindbilds Islam durch den Rechtsradikalismus hin. Sponholz zeigte 2018 in einer aufwendigen empirischen Studie, wie die deutsche Presse die rassistischen Ansichten Thilo Sarrazins so umfassend auf die Medienagenda setzte, dass sie diese auch bei einer bisweilen kritischen Berichterstattung als legitimen Gesprächsbeitrag bewertete. K. Hafez wiederum machte 2020 deutlich, dass die Massenmedien nicht nur ein Feindbild Islam in die Gesellschaft tragen und Sarrazin hoffähig machten, der heute von der Forschung als ein geistiger Ahnherr der AfD betrachtet wird. Mit ihrer unverhältnismäßigen Konzentration auf AfD und Pegida verhelfen sie bis heute politischen Bewegungen zu gesellschaftlicher Beachtung, die Muslimfeindlichkeit ins Zentrum ihrer politischen Ideologie stellen und die in ihrer klaren Verfassungsfeindlichkeit an den Grundfesten der liberalen Demokratie rütteln (vgl. 2020). Die gemäß Verfassungsschutz als „gesichert extremistisch“ geltende Zeitschrift und Sprachrohr der

‚Neuen Rechten‘, *Compact*, hat in einem Spezialheft „Islam. Gefahr für Europa“ 2016 das virulente Feindbild Islam der Mainstream-Medien insofern zugespitzt, als sie zum „Widerstand“ und zur Bildung einer „Abwehrfront“ gegen die angebliche Islamisierung der deutschen Gesellschaft aufruft. Der Chefredakteur legt sogar eine „religiöse Wiederbesinnung“ wie in Russland nahe, um den Islam zu bekämpfen.

Es lassen sich also Medienwirkungen bei Nicht-Muslim*innen mit erheblichen gesellschaftlichen Konsequenzen konstatieren, von der Aktualisierung eines im Mainstream verankerten Feindbilds in der breiten öffentlichen Meinung bis zur Nutzung und Radikalisierung eines Feindbilds Islam in rechtspopulistischen und -extremistischen Kreisen. Damit gilt der Satz: Wer den (verfassungsfeindlichen) Rechtspopulismus/-extremismus bekämpfen will, muss Muslimfeindlichkeit bekämpfen, und wer Muslimfeindlichkeit bekämpfen will, muss das Islambild der Massenmedien deutlich diversifizieren.

7.1.5 UEM-Hearing mit Journalist*innen zu Ursachen und Entstehungsbedingungen von Muslimfeindlichkeit

Der Islamdiskurs deutscher Medien wirkt nicht nur auf die Gesellschaft, sondern er entsteht auch in einem gesellschaftlichen Kontext (vgl. K. Hafez 2009). Die verschiedenen Diskursräume der Politik, Ökonomie und Lebenswelten folgen zwar einer gewissen Eigenlogik (vgl. Halm 2008). Sie sind jedoch nicht hermetisch abgeschlossen, sondern beeinflussen sich wechselseitig. Die Aktivitäten von Medien sind dabei in diverse Kontexte eingebettet, zu denen neben den organisierten Umweltsystemen (Politik, Ökonomie, NGOs, soziale Bewegungen usw.) auch heterogene Systemumwelten gehören („Kultur“, inklusive der journalistischen Professionsethik, Sozialisationseinflüsse auf die Journalist*innen usw.) (vgl. Kunczik/Zipfel 2001). Alle Ebenen fließen in der Medienredaktion zusammen, die ein eigenstän-

diges organisiertes Sozialsystem ausprägt. Dabei sind allerdings die Inhalte des medialen Islamdiskurses deutlich besser erforscht als dessen redaktionelle Entstehungsbedingungen. Sogenannte Kommunikator*innenstudien, die in das Innenleben der Medien schauen, sind allgemein und besonders im Bereich der Islambildforschung eine Seltenheit und nie umfassend durchgeführt worden.

Vereinzelte Analysen basieren auf Hintergrundgesprächen mit deutschen Redakteur*innen über die Islamberichterstattung, mit dem Ergebnis, dass die bekundete große Bereitschaft zur diversen Berichterstattung mit der Realität der außerordentlich negativen Berichterstattung über den Islam im Konflikt steht (vgl. Rohe/Jaraba 2018). Studien zu migrantischen Diversitätsstrategien deutscher Medien sind häufiger zu finden, münden aber ebenfalls überwiegend in ernüchternden Befunden. Anders als in der anglo-amerikanischen Welt, so der Tenor, hört man in Chef*innenetagen deutscher Medien zwar viel verbale Unterstützung für eine verbesserte Repräsentanz durch Redakteur*innen mit Migrationsgeschichte, aber es fehlen konkrete Handlungskonzepte und Taten. Zwar steigt der Anteil migrantischer Journalist*innen langsam, liegt aber weit hinter dem Bevölkerungsdurchschnitt zurück. Vor allem aus mehrheitlich muslimischen Ländern hat es bis heute niemand in die gehobenen Führungspositionen geschafft (vgl. Neue Deutsche Medienmacher*innen 2020). Trotz der Erforderlichkeit diverser Redaktionen muss einschränkend festgehalten werden, dass eine verbesserte Repräsentation von Muslim*innen noch keine Garantie für ein differenzierteres Islambild ist, da organisatorische Machtstrukturen und gesellschaftliche Diskurse nach wie vor hegemoniale Wirkungen entfalten können. Hierzu bedarf es zukünftig dringend systematischer Forschung.

Aufgrund der dürftigen Forschungslage hat der UEM 2021 ein großes Hearing mit zehn Vertreter*innen großer deutscher Massenmedien

durchgeführt, die in führenden überregionalen Zeitungen und Wochenmedien ebenso wie in öffentlich-rechtlichen Radio- und Fernsehanstalten tätig sind. Befragt wurden ausgewiesene und für ihre Islam-Expertise bekannte feste wie auch freie Redakteur*innen, für die der Islam vielfach seit Jahrzehnten ein berufliches Schwerpunktthema darstellt. Die Journalist*innen wurden in semi-strukturierten Tiefeninterviews einzeln befragt. Diese deckten alle wesentlichen theoretischen Bereiche der Redaktionsforschung ab, d. h. Einflüsse von Eigentümer*innen, Verlagen und Chef*innenredaktionen (sogenannte Konditionalprogramme), Nachrichtenroutinen, Recherche-techniken und Informationsflüsse sowie soziale Prozesse in Redaktionen und Aspekte der journalistischen Sozialisation und Ausbildung. Herausgekommen ist ein faszinierender Einblick in die Arbeitsweise der großen deutschen Medien, der aufgrund konsequenter Anonymisierung sowohl von Personen- als auch Institutionennamen als eine verdichtete Expertise von hochrangigen Praktiker*innen gelten darf.

Im Ergebnis zeigen sich durchaus einige Potenziale und auch positive Veränderungen in deutschen Medien; vor allem jedoch werden die strukturellen Defizite erkennbar, die Muslimfeindlichkeit in den Medien auf allen theoretischen Ebenen kennzeichnen. Diese weisen auf einen enormen Reformstau hin, ohne dessen planhafte Bewältigung das Öffentlichkeitsbild von Muslim*innen sich nicht nachhaltig wandeln dürfte.

7.1.5.1 Einflüsse von Medieneigentümer*innen und -leitungen: Das Feindbild verkauft sich gut

Auf die Frage nach Islamstereotypen bzw. kultureller Offenheit gegenüber dem Islam wird den eigenen Chefredakteur*innen von nahezu allen befragten Redakteur*innen und Journalist*innen ein eher schlechtes Zeugnis ausgestellt. Die individuelle Offenheit gegenüber kultureller Vielfalt ist demnach nicht höher als in der Gesamtbevöl-

kerung. Die Chef*innenetagen deutscher Mediehäuser repräsentieren aus Sicht der Befragten einen „weißen“ Mainstream mit wenig Wissen über den Islam, was demnach häufig mit einer gewissen Voreingenommenheit und Stereotypen einhergeht. Die Reaktionspalette reiche dabei von direkten Interventionen in die Publikation bereits vom Fachressort abgesegneter Artikel, die dann doch nicht veröffentlicht werden, weil ein*e einflussreiche*r Redakteur*in dies ablehnt, bis hin zu indirekten Einflüssen. Letztere erfolgten etwa in Gestalt unaufgeforderter Vorträge über den Islam von Vorgesetzten, die über das Thema wenig wissen – das niedrige Bildungsniveau der Chef*innenetagen beim Thema Islam wird mehrfach als „erstaunlich“ bezeichnet. Die thematische Offenheit beim Islam auf Leitungsebene wird von den Befragten im Allgemeinen als zu gering eingestuft, wenngleich es im Einzelfall durchaus vorhanden sei. Es werden zudem Unterschiede zwischen den Medien bemerkt, wobei etwa auch konservative Medien über Verständnis für religiöse Belange der Muslim*innen verfügen sollen. Im rechtskonservativen Spektrum erkennen die Befragten eine gesteigerte Abwehr von muslimischer Migration. Auch in liberalen Medien seien Islamstereotype fest verankert.

Im Allgemeinen herrscht demnach im Management deutscher Leitmedien eine Angst vor, dass „Volkes Stimme“, d. h. die in Umfragen nachgewiesene Islamskepsis bzw. Muslimfeindlichkeit, nicht adäquat abgebildet werde. Chef*innenredaktionen repräsentieren nach Ansicht der meisten Interviewten eine bürgerliche Muslimfeindlichkeit, wie sie auch in der Breite der Bevölkerung zu erkennen ist. Aufgeklärte Positionen, die den Bürger*innen gezielt plurales Wissen und politische und kulturelle Bildung vermitteln wollen, um Islamfeindlichkeit zu begegnen, fänden sich dort kaum. Erst langsam und verstärkt durch die Black-Lives-Matter-Bewegung dringe die Erkenntnis ein, dass Diversität stärker beachtet werden müsse – eine Tendenz, die jedoch von anderen Entwicklungen konterkariert werde.

Die Frage, ob mit dem Aufstieg des Rechtspopulismus – vertreten durch die AfD, Trump, Orban usw. – sowie der sogenannten „Flüchtlingskrise“ ab 2015 ein gewachsener populistischer Druck auf Redaktionen und eine Diskursverschiebung nach rechts verbunden seien, beantworten die meisten Journalist*innen im Hearing eingeschränkt bejahend. In mehreren Interviews wird deutlich, dass deutsche Redaktionen Angst hatten oder noch haben, dass sie Leser*innen verlieren, weil eine zu stark linksliberale Prägung in den Medien vorherrsche. Antizipiert wird der öffentliche Vorwurf, dass Medien ihre Gatekeeper*innen-Funktion missbrauchten. „Überrumpelt von gut organisierten Populisten“ sei es heute im Journalismus weitgehend akzeptiert, gerade migrantisches, muslimisches Männer in rassistischer Weise als sexistisch zu markieren (Stichwort „Kölner Silvesternacht“, s. a. Fall in Kapitel 7.4). Rechts-extremist*innen wie Björn Höcke, der eigene Schriften gegen den Islam veröffentlicht hat, ist in großen deutschen Medien immer wieder ein Forum geboten worden, kritisch zwar, aber doch stark beachtend. In den Verlagshäusern und Medienorganisationen hat sich nach Ansicht einiger Befragter die Vorstellung verbreitet, „politische Korrektheit“ sei zu stark verbreitet, was nicht zuletzt in öffentlich-rechtlichen Medien zu einer teils bewussten Kurskorrektur geführt habe. Diese werde zwar als „multiperspektivischer“ Ansatz der Berichterstattung deklariert, bedeute aber im Grunde, dass antidemokratische Stimmen in den Medien zunehmend repräsentiert und damit indirekt legitimiert würden.

Hierbei hat nach den Befragten ein organisierter rechter „Shitstorm“ unterstützend gewirkt. Allerdings wird auch gesagt, dass solche Diskursverschiebungen nach rechts auch von Wellenbewegungen und Trends abhängen und in der Gegenwart zum Teil schon wieder abklingen. Zudem gebe es auch Gegentendenzen, vor allem durch die Black-Lives-Matter-Bewegung (vgl. Unterkapitel 7.1.5.2). Bemerkenswerter als der rechte Druck sei demnach die Kontinuität der stereo-

typen Darstellungen von Muslim*innen, was sich insbesondere an der Bebilderung festmachen ließe, wo sich problematische Visiotype⁸⁰ seit Jahrzehnten kaum geändert hätten. Nach dschihadistischen Anschlägen gäbe es eine Tendenz, Muslim*innen als Gruppe kollektiv verantwortlich zu machen und zu Terrorismuskritik aufzufordern (politische Statements, wie man sie von Christ*innen etwa im Fall des Missbrauchsskandals der katholischen Kirche nie verlange). Insgesamt wird also eine rechte Diskursverschiebung durch den Rechtspopulismus durchaus wahrgenommen, allerdings auf einem ohnehin bereits hohen Niveau islamkritischer und -feindlicher Berichterstattungskulturen.

Zudem spielen auch ökonomische Motive, ein „Feindbild Islam“ zu kolportieren, nach Wahrnehmung der Befragten eine durchaus große Rolle. „Clickbaiting“ oder andere verwandte Techniken zur Erhöhung der Aufmerksamkeit, etwa die Formulierung reißerischer Titelgeschichten und Überschriften, seien für den Journalismus bedeutsam. Zwar kann sich keine*r der Befragten an explizite Vorgaben erinnern, den Islam dezidiert schlecht darzustellen, um Verkaufserfolge bei vorurteilsbeladenen deutschen Rezipierenden zu erzielen. Allerdings weiß die Ressortleitung nach Aussage einiger Befragter durchaus, dass sich gerade negative Islamberichte „gut klicken“, was dazu führe, dass eine starke Polarisierung des Themas Islam – durchaus nicht nur negativ, sondern gelegentlich auch positiv – gewollt sei. Hinzu käme, dass gerade aufstrebende Journalist*innen wegen des niedrigen Niveaus der meisten Islamberichte keine besondere Rechercheleistung erbringen müssten. Meist reichten vage Kontaktschuldthesen, Mutmaßungen und Skandalisierungen aus. Anders sei dies beispielsweise beim Thema „rechts-extreme Polizist*innen“, wo man sehr fundiert recherchieren müsse.

Rezipierende sollen demnach in aller Regel nicht „überfordert“ bzw. abgeschreckt werden. Aufklärende Beiträge seien nur gelegentlich möglich. Eine positive Diskurswende, so die implizite Botschaft, würde Konsument*innen verschrecken. Diese Lehre gelte ausdrücklich auch für öffentlich-rechtliche Medien (nicht zuletzt für das Talkshow- und Magazinsegment), deren Themenstruktur beim Islam nach wie vor auf Negativereignisse wie Terrorismus konzentriert sei.

Ökonomische Motive werden also gemäß den Befragten insgesamt nicht offen ausgesprochen, sind aber im journalistischen Alltag als latenter Drang zur Resonanzzeugung („Anbiederung beim Publikum“) durch eine polarisierende und skandalisierende Thematisierung des Islams präsent. Ein Interesse an Muslim*innen selbst als Medienkonsument*innen macht sich augenscheinlich erst sehr langsam bemerkbar.

7.1.5.2 Redaktionelle Routineprozesse / Nachrichtenfaktoren: Keine alternative Islamagenda

Die Befragten stimmen weitgehend überein, dass die wesentlichen Kriterien, die ein Thema im Bereich Islam zur Nachricht machen, nach wie vor von den klassischen Stereotypen wie Gewalt, Fanatismus und Frauenunterdrückung geprägt sind. Das „Kopftuch zieht“ demnach nach wie vor, wobei es nicht so sehr darum geht, zu vermitteln, was Frauen denken und tun, sondern wie sie sich zum patriarchalischen Mainstream positionieren (eine Bebilderung von Musliminnen ohne Kopftuch gilt nach wie vor als schwierig). Die Palette der möglichen Nachrichtenfaktoren sei demnach sehr eingeschränkt, wenn man von dem Vorhandensein einer bewussten journalistischen Selektion überhaupt sprechen könne. Die meisten Redaktionen besäßen nach Aussage der Journa-

⁸⁰ Lobinger zufolge stellen Visiotype bzw. visuelle Stereotype „besondere Medienbilder“ dar, bei denen „nicht das Individuelle, sondern das Klischeehafte [...] in den Vordergrund gerückt wird“ (2009: 119). Sie kommen u.a. in der Bildberichterstattung klassischer Medien vor.

list*innen gar keine Islamagenda, sondern stufen das Thema nach wie vor als randständig ein.

Die Befragten gaben zudem an, dass deutsche Redaktionen generell vorsichtig seien, das Publikum mit Neuigkeiten zu „überfordern“. Die „islamische Welt“ aus einem nicht-stereotypen Blickwinkel zu betrachten, falle offensichtlich schwer. Prominenz als Nachrichtenfaktor tauche lediglich in negativster Form auf – etwa in Person von Saddam Hussein, Osama bin Laden usw. Soft News und unterhaltende Berichte über Muslim*innen seien zudem unüblich. Statt eine echte Diskussionskultur zum Islam aktiv zu etablieren, reagierten die Redaktionen in der Regel anlassbezogen. Dabei orientierten sie sich entweder an der dpa-Tagesvorschau oder vermehrt auch an sozialen Medien, was wiederum die negative Polarisierung der Berichterstattung noch verstärkte. Innermuslimischen Themen müsste nach dem Dafürhalten der Praktiker*innen mehr Raum gegeben werden: individuellen, lebensweltlichen Praktiken statt einer „Lust am Perversen“ etwa in Form einer überbordenden ISIS-Berichterstattung.

Der journalistische Kniff, alternative Themen über die Verkehrung von Stereotypen herzustellen – z. B. „die Aufsteigerin, die es geschafft hat“ –, sei zwar gelegentlich wirksam, bediene aber im Grunde dieselben rassistischen Stereotype. Nicht das Neue, so wurde im Hearing angemerkt, sei im Journalismus gewollt, sondern die ewigen Varianten des sattsam Bekannten. Der Raum für alternative Themenstellungen existiere durchaus – gerade Onlineredaktionen seien dafür oft offener als Printredaktionen. Er ist nach dem Eindruck der Interviewten aber eher klein. Es gilt als schwierig, jenseits der politischen Konfliktthemen und etablierten Lebenswelthemen wie Ramadan oder Fasten postmigrantische Themen zu etablieren, die z. B. das gemäß den Befragten oft erstaunliche zivilgesellschaftliche Engagement von Muslim*innen zeigen. Eine wesentliche Erkenntnis des Hearings ist auch hier, dass im deutschen Mainstream-Journalismus die Palette

der „Nachrichtenwerte“ – also journalistische Kriterien für die Auswahl von Themen – sehr eng ist und eigene Redaktionspolitiken zum Islam nicht existieren – ungeachtet der Tatsache, dass Muslim*innen die größte religiöse Minderheit in Deutschland sind. Erfüllt werden dadurch weder die Gestaltungsfreiheit der privaten noch die Vielfaltsaufgaben des öffentlich-rechtlichen Medien-sektors.

Die rassistischen Anschläge von Hanau und Christchurch oder die Black-Lives-Matter-Bewegung haben nach Eindruck der Interviewten das Bewusstsein für Probleme des Rassismus und der Diversität in deutschen Redaktionen gesteigert – eher noch, als es die NSU-Morde oder die islamfeindlichen Taten des Utøya-Attentäters vermochten. Durch die Präsidentschaft von Trump oder den Parlamentseinzug der AfD sei in deutschen Redaktionen die Erkenntnis gereift, dass geistige Brandstifter*innen wie Sarrazin die Demokratie bedrohen könnten. Hier kann nach Eindruck der Befragten jedoch nicht von einem geradlinigen Prozess der Aufklärung gesprochen werden, da zum einen der Rechtspopulismus zugleich mediale Diskurse nach rechts verschoben habe (Stichwort „Kölner Silvesternacht“, s. o.). Zum anderen wird nach Dafürhalten vieler Interviewpartner*innen Muslimfeindlichkeit kaum als Rassismus verstanden, da Vorurteile gegenüber dem Islam tief säßen und dieser oft pauschal als antiemanzipatorisch wahrgenommen werde. Zwar verzeichnet man im Umfeld der Neuen Deutschen Medienmacher*innen eine gesteigerte Resonanz von interessierten Redakteur*innen, die diverser berichten wollen. Rassismus werde jedoch tendenziell immer noch ausschließlich als Problem Schwarzer Menschen betrachtet, andere Bevölkerungsgruppen würden selten damit in Verbindung gebracht.

7.1.5.3 Informationsfluss und Recherche: Unzureichende Quellen

Die wesentliche Erkenntnis dieses Befragungsteils war, dass es zwei verschiedene Journalist*innen-typen zu geben scheint, von denen die Mehrheit über keinen Zugang zum muslimischen Teil der deutschen Gesellschaft verfügt – ihre Berichterstattung basiert auf den journalistischen Standardquellen wie Nachrichtenagenturen, Pressekonferenzen, Suchmaschinen und einem begrenzten Arsenal vermeintlicher Expert*innen (s. u.). Eine Minderheit der Befragten hingegen habe sich auf dieses Feld spezialisiert, verwende (islam-)wissenschaftliche Quellen und kombiniere diese mit persönlichen Netzwerken und direkten Gesprächspartner*innenschaften in muslimischen Milieus. Für den Großteil deutscher Journalist*innen werden hingegen Aussagen getroffen wie „niemand geht zu den Muslim*innen, weil man dort niemanden kennt“, „man fragt lieber die Ethnologin aus Frankfurt, weil der Islam als etwas Fremdes eingestuft wird“, „viele Redakteur*innen leben in ihrer eigenen Bubble“ oder „die Quelle ist dann auch schon mal der Gemüsehändler – das war’s dann aber auch schon mit dem großen Kulturkontakt“.

Viele Themen im Bereich Islam werden nach Auskunft der Befragten aufgebauscht, da sie häufig in den Communitys gar nicht so bedeutsam seien. Der Mangel an Kontakt, der meist aus Kontakt-scheu bzw. sozialer Distanzierung seitens vieler Journalist*innen großer Medien rühre, trage so zur Verfestigung von Stereotypen und zur thematischen Negativfixierung bei. Die immer gleichen Bilder würden reproduziert. Journalist*innen mit einem funktionierenden Netzwerk gebe es im Unterschied zu Ländern wie dem Vereinigten Königreich oder den USA aber noch sehr selten.

Medien aus der islamischen Welt werden nach Beobachtung von Befragten kaum genutzt. Kritisiert wird der deutschlandzentrierte Blick. Versuche, Medien wie *Al-Jazeera English* neben

CNN etc. als Quelle zu etablieren, scheiterten meist. Kenntnisse außereuropäischer Sprachen seien beim Gros des deutschen Journalismus – sogar bei Auslandskorrespondent*innen – in der Regel nicht vorhanden. Soziale Medien gelten zum Teil als Umwegkanal für ausländische Quellen, was aber die Frage der Verlässlichkeit und Seriosität (Stichwort „Fake News“) aufwerfe. Quellenzugänge müssen nach den Ergebnissen des Hearings insgesamt als völlig unzureichend bezeichnet werden. Der Informations- und Nachrichtenfluss mit Blick auf den Islam und die sogenannte „islamische Welt“ muss dringend umfassend reformiert werden.

Ausgiebig erörtert wurden die Ursachen für die prominente Rolle sogenannter ‚Expert*innen‘ (z. B. Thilo Sarrazin, Necla Kelek, Alice Schwarzer), die in den Medien zwar in besonderer Weise präsent sind, in der etablierten Wissenschaft jedoch kaum Anerkennung finden, da sie oft faktisch unhaltbare und pauschale Urteile fällen (vgl. Schneiders 2009; K. Hafez 2013b: 249–262). Dies hat aus Sicht der befragten Journalist*innen unter anderem den pragmatischen Grund, dass sich diese „Ready-made-experts“ vielfach einfacher erreichen ließen. Ihre Botschaften seien zudem leichter zugänglich und kämen somit den knappen Zeitbudgets von Medienmacher*innen entgegen. Die entsprechenden Personen seien zudem in deutschen Redaktionen sehr gut vernetzt, hätten persönliche Beziehungen zu Redakteur*innen und seien anders als die z. T. medienscheuen Wissenschaftler*innen, die kontroverse Debatten oder gar Talkshow-Auftritte mieden, leicht verfügbar. Zudem wird erwähnt, dass die Theatralisierung von Islamthemen zur allgemeinen Tendenz einer Boulevardisierung der Medien passe.

Soziologisch gedacht verkörperten jene vermeintlichen Expert*innen als Außenseiter*innen der Intellektuellenszene ein antiautoritäres Element. Auch wenn sie ihre Erkenntnisse und Erfahrungen aus Sicht der Wissenschaft viel zu stark verallgemeinern, sehen sie sich selbst zu Unrecht

ausgegrenzt und sind der Überzeugung, dass die akademische Elite sie „mundtot“ machen wolle (was insofern paradox ist, als viele dieser Meinungsführer*innen selbst Teil der Elite sind, z. B. Sarrazin als ehemaliger Minister). Es geht also unter Umständen eher um eine Revolte gegen Wissenschaftlichkeit als Norm. Dies wiederum macht sie aus Sicht der Befragten zu Held*innen eines stark mit Islamstereotypen belasteten Teils der Bevölkerung, der sich durch das Sprachrohr stereotyp argumentierender Expert*innen quasi selbst zu Expert*innen aufwertet, nach dem Motto: Expert*in ist, wer mein rassistisches Wissen bestätigt („Endlich sagt es mal wer“). Anders gelagert sind hingegen Fälle, in denen sich, wie im Fall Navid Kermani, auch in der Wissenschaft anerkannte und nicht-islamfeindliche Intellektuelle in den Medien etablieren. Dies wird zum einen mit dem besonderen Talent solcher Personen und zum anderen mit Mechanismen des „Tokenism“⁸¹ (zur Abwehr von Rassismusvorwürfen) und der „native informance“⁸² (Inszenierung von Authentizität) erklärt. Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht geht es insgesamt nicht um ein Expert*innentum zur Verbesserung der Informationslage des Journalismus, sondern es scheinen „Meinungskartelle“ zu existieren, die wissenschaftliche Objektivitätsmaßstäbe ignorieren und eine Boulevardisierung des Journalismus beim Thema Islam in Kauf nehmen.

Ein zunehmender Einfluss von sozialen Medien auf den Redaktionsalltag wird von nahezu allen Beteiligten des Hearings bestätigt. Insbesondere populäre *Twitter*-Hashtags garantierten nach Aussagen von Befragten hohe Reichweiten und erweiterten potenziell die Teilhabe nicht-etablierter Akteur*innen an öffentlichen Debatten. Entwicklungen in sozialen Medien würden zum

Teil auch bereits auf Redaktionssitzungen erörtert. Ob sich für Muslim*innen dadurch bessere Repräsentationschancen ergäben, sei fraglich, da ihre oft themenspezifischeren Diskurse sich nicht mit den Aufmerksamkeitsregeln der Medien deckten. Gerade *Facebook* (und wohl auch *Instagram*) schafften es – bis auf wenige Ausnahmen wie die #MeToo-Bewegung – eher selten in die politische Öffentlichkeit. Alternative Themen seien auch auf *Twitter* schwer zu setzen. Ein wirklicher Ersatz des Zugangs für den Journalismus zu muslimischen Milieus seien soziale Medien daher nach dem Eindruck der Befragten nicht (vgl. auch Unterkapitel 7.2.5). Die Risiken der sozialen Medien als Quelle für den Journalismus wurden offen benannt: Desinformation, Themenverzerrung, Diffamierung, Skandalisierung und offene Islamfeindlichkeit, die auch auf *Twitter* sehr verbreitet seien.

7.1.5.4 Soziale Prozesse und Verhandlungen in Redaktionen: Fehlende professionelle Repräsentation

Soziale Verhandlungsprozesse in Redaktionen sind theoretisch bedeutsam, um Nachrichtenroutinen in einer sich verändernden Umwelt ständig anzupassen. Der Islam wird nahezu von allen Beteiligten des Hearings als immer noch exotisches Thema in deutschen Redaktionen bezeichnet, zu dem es wenig offenen Austausch gibt. Die betreffenden Redakteur*innen und freien Mitarbeitenden betrachten sich in der Regel als Einzelkämpfer*innen. Stillschweigender Gruppendruck kann demnach zum Nichterscheinen von Beiträgen führen und die innere Meinungsfreiheit einschränken. Vorherrschend sei aber eine Art indifferente Toleranz: Viele Redakteur*innen hätten Angst, sich falsch oder rassistisch zu äußern. Die Fachkolleg*innen hätten

⁸¹ Tokenism meint eine Zuschreibungspraxis, in der Personen aufgrund eines hervorgehobenen Merkmals (z. B. ‚Muslimischsein‘) einer gesellschaftlichen Minderheit zugeordnet und in der Folge als Repräsentant*innen dieser Minderheit angesehen werden (vgl. u. a. Kanter 1977). Der Einbezug jener „Repräsentant*innen“, etwa in mediale Debatten, kann mit Tschöpe als „symbolische Geste“ verstanden werden, um „Kritik an diskriminierenden oder ausgrenzenden Verhältnissen abzuwehren“ (2006: 256).

⁸² Mit der Figur des „native informant“ beschreibt Spivak (1999) die Zuweisung der Rolle eines bzw. einer „einheimischen Informant*in“, die bzw. der als vermeintlich authentische Stimme angesehen und zur Aufrechterhaltung hegemonialer Diskursstrukturen vereinnahmt wird.

daher kaum Sparringspartner*innen zum Dialog, was ihnen allerdings auch thematische Freiräume verschaffe.

In Krisenzeiten (v. a. nach Terroranschlägen) übernahmen zudem andere Kolleg*innen die Interpretationshoheit und prägten das (dann oft wenig differenzierende) publizistische Meinungsklima. In diesem Zusammenhang äußert ein*e Befragte*r: „Bei Mesut Özil werden nationalistische Haltungen kritisiert, die Manuel Neuer problemlos zugestanden werden.“ Um die angebliche Spaltung der Gesellschaft zu vermeiden, fände einigen Redakteur*innen zufolge in den letzten Jahren eine schleichende Diskursverschiebung nach rechts statt, die islamfeindliche Positionen in Redaktionen hoffähiger mache.

Eine der zentralen Fragen des Einflusses sozialer Prozesse in Redaktionen auf Muslimfeindlichkeit liegt in der Repräsentation von Muslim*innen in der Arbeitswelt, da ihre individuellen Hintergründe und Erfahrungen zu einer Pluralisierung des Islambilds beitragen können. Der Zusammenhang zwischen religiös-ethnischer Repräsentanz von muslimischen oder migrantischen Journalist*innen in Redaktionen und Islamberichterstattung ist theoretisch schwierig. Die Repräsentanz in Redaktionen ist keineswegs mit einer formalen Wissenskompetenz über den Islam oder die islamische Welt identisch. Außerdem sollten solche Redakteur*innen nicht auf bestimmte Inhalte (pro oder contra Islam etc.) festgelegt werden. Dies würde eine Spiegelung rassistischer Mechanismen bedeuten. Ungeachtet dieser Vorbehalte stellten die Journalist*innen des Hearings einmütig fest, dass Muslim*innen im deutschen Journalismus unterrepräsentiert seien und notfalls migrationsbezogene Quoten eine Veränderung herbeiführen müssen.

Kernpunkt ist hier, dass zwar eine wachsende Zahl von Muslim*innen journalistisch tätig werde, aber die „kritische Masse“ noch lange nicht erreicht sei, die erforderlich sei, um ein Redaktions-

klima oder eine journalistische Kultur nachhaltig zu verändern. Die entsprechenden Personen sehen sich, wie gesagt, als Einzelkämpfer*innen, die auch grundlegende Perspektivwechsel beim Thema Islam immer wieder neu erkämpfen müssten. Ihr Expert*innenstatus werde innerhalb der Redaktionen oft nur so lange anerkannt, wie sie eine kritische Haltung gegenüber dem Islam verträten. Ihre Neutralität werde hingegen in Zweifel gezogen, wenn dies nicht geschehe. Deutschland sei hier noch weit hinter Ländern wie den USA zurück, wo etwa bei der *New York Times* explizit Muslim*innen angestellt seien, um die Gesellschaft besser zu repräsentieren. Bei den wenigen Muslim*innen in deutschen Medien führe dies zu einem subtilen, aber gleichwohl starken inhaltlichen Anpassungsdruck durch die Dominanzkultur und einer Repräsentation mit nur sehr begrenzten Gestaltungsmöglichkeiten, wo jeder relativierende Beitrag sofort durch einen Gegenbeitrag konterkariert werde.

Vereinzelt wird von massiven, häufiger von subtilen Diskriminierungserfahrungen berichtet, und zwar nicht nur von muslimischen, sondern auch von nicht-muslimischen Journalist*innen, die sensibel über Islamthemen schreiben. Von einem besonderen Bewährungsdruck ist hier die Rede und von Hinweisen nach Einstellungsgesprächen, die „Zeit sei noch nicht reif“ für sie. In Redaktionskonferenzen werden Beiträge mit dem Stigma, es handle sich um „umstrittene“ Personen oder Sichtweisen, abgelehnt – was sonst geradezu ein Anreiz für einen konfliktorientierten Journalismus sei, mehr zu publizieren. Beim Thema Islam herrschten in den Redaktionen oft stereotype Vorurteile vor, die die regulären Nachrichtenfaktoren zum Teil außer Kraft setzten. Nicht wenige Befragte erhalten von Rezipierenden Morddrohungen, würden als Verräter*innen oder anderweitig obszön beschimpft.

7.1.5.5 Berufliche Sozialisation / Ausbildung: Keine kultursensible Qualifikation

Es herrschte im Hearing der Eindruck vor, dass zwar die wissenschaftliche Qualifikation im Journalismus allgemein zunehme, dass aber eine spezifische wissenschaftliche Islamexpertise selten vorhanden sei. Ein Kompetenzausweis sei demnach im Feld der Islamberichterstattung kaum erforderlich, es reiche ein generelles Interesse, oft gepaart mit der Zuweisung einer „Herkunftscompetenz“ (weil man einen bestimmten Namen hat usw.). Negative Aspekte dieser Situation werden benannt:

- die „Enteignung“ wissenschaftlicher Begriffe wie „politischer Islam“, die in der Forschung für politische Strömungen verwendet werde, im medialen Diskurs aber auf alle möglichen Organisationen und gesellschaftliche Zusammenhänge übertragen werde,
- „Helikopterjournalismus“, wobei Journalist*innen dann kurzfristig im Nahen Osten eingesetzt würden, ohne die Hintergründe dort zu kennen, was zu Verzerrungen in der Berichterstattung führe.

In der Berufsausbildung, etwa in Journalist*innenschulen, werde zwar nach Eindruck der Befragten mehr auf eine diverse Zusammensetzung der Absolvent*innen geachtet; eine stärkere kulturelle Kompetenzschulung mit Blick auf den Islam mache sich aber nicht bemerkbar. Über die Neuen Deutschen Medienmacher*innen, den *Medien-dienst Integration* etc., werde zunehmend eine spezifische Weiterbildung nachgefragt, allerdings eher in einem generellen Kontext von Migration und Einwanderung als mit direktem Islambezug.

Im Hearing der Journalist*innen herrschte medienübergreifend die Ansicht vor, dass die Räume für eine ethische Selbstreflexion im Berufsalltag eher klein seien. Zwar würden die Grundregeln des Journalismus durchaus eingehalten. Diese klassischen Tugenden der liberalen

Medienethik (Faktencheck, Objektivität usw.) reichten aber kaum aus, um die ethische Dimension der Islamfeindlichkeit zu verstehen. Die Vorstellung von Neutralität im Journalismus führe z. B. sehr leicht zu einer passiven Haltung gegenüber Populist*innen, die so als gleichberechtigte Stimmen in der Öffentlichkeit geadelt würden. Selten werde hingegen ein kultursensibler, kosmopolitischer Journalismus erwogen, wie er in Ziffer 10 des deutschen Presskodex angelegt ist. Dieser untersagt es, Weltanschauungen (auch Religionen) pauschal zu schmähen (vgl. Fallbeispiel zu Islamkarikaturen in Kapitel 7.4). Eine Verbesserung ethischer Handlungspraxen wird allenfalls im Feld der ethnisch-religiösen Markierung und Diskriminierung von kriminellen Täter*innen (Presskodex, Ziffer 12, vgl. Presserat 2023) beobachtet.

7.2 Muslimfeindlichkeit im deutschsprachigen Internet

Das folgende Unterkapitel widmet sich dem Gegenstand der Muslimfeindlichkeit im deutschsprachigen Internet, konzentriert sich hierbei allerdings auf die sozialen Medien wie *Twitter*, *Facebook*, *Instagram* und *YouTube*, die von kommerziellen Betreiber*innen angeboten werden. Nur am Rande untersucht, da für die Forschung nur schwer zugänglich, werden Instant-Messenger-Dienste wie *WhatsApp* oder *Telegram*. Andere Teile der digitalen Welt wie z. B. rechtsradikale Onlinepublikationen (*Politically Incorrect* usw.) kann der UEM aus forschungsökonomischen Gründen nicht zusätzlich untersuchen, obwohl sie vielfältige Formen der Muslimfeindlichkeit beinhalten.

Rassismus in den sozialen Medien ist heute ein großes Forschungsthema, weil sich die einstmalige Utopie einer Verbesserung des Kommunikationszugangs für große Teile der Bevölkerung, die in den Massenmedien nicht immer hinreichend repräsentiert werden, mittlerweile teilweise in

ihr Gegenteil verwandelt hat, nämlich in die Dystopie einer auch mithilfe sozialer Medien radikalisierten und polarisierten Gesellschaft. Dennoch will der folgende Bericht nicht nur die negativen Aspekte sozialer Medien beleuchten, sondern diese auch als Plattform der Selbstdarstellung von Muslim*innen in den Vordergrund rücken: Auf ihnen treten sie mit sich wie mit anderen Teilen der Gesellschaft in Austausch und partizipieren auf diese Weise an der Öffentlichkeit.

Nach einer kurzen theoretischen Einführung sowie einem Überblick über den bisherigen Forschungsstand werden zwei vom UEM in Auftrag gegebene Studien vorgestellt und bewertet. Eine große Data-Mining-Studie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz hat Muslimfeindlichkeit in den deutschsprachigen sozialen Medien flächendeckend untersucht. Eine ergänzende qualitative Inhaltsanalyse der Universität Erfurt nimmt die digitale Gegenöffentlichkeit von Muslim*innen in den Blick.

7.2.1 Muslimfeindlicher Hass im Internet: Eine theoretische Einführung

Ethnische und religiöse Minderheiten, Frauen, Personen der LGBTQIA+-Bewegung und andere soziale Gruppen werden heutzutage im Internet massiv angegriffen. Diese auch als „cheap talk“-Effekt gekennzeichnete Entwicklung ist die Kehrseite der Medaille der durch das digitale Internet deutlich verringerten Kommunikationskosten (vgl. Chadwick 2006: 121). Varianten der sogenannten „Inzivilität“ im Internet reichen von Unfreundlichkeit und Stereotypen bis hin zu offenem Hass und Aufrufen zur Gewalt, die in den Bereich der Volksverhetzung fallen. Die Literatur nennt heute „religiösen Hatespeech“ als eines der wesentlichen Phänomene von Inzivilität und kennzeichnet den Islam als die weltweit am meisten davon betroffene Religion (vgl. Castaño-Pulgarín et al. 2021).

Aus theoretischer Sicht lassen sich erneut Inhalts- und Strukturtheorien voneinander unterscheiden.

Soziale Medien verfügen anders als Massenmedien nur sehr begrenzt über geordnete Textstrukturen. Hier gibt es eher selten festgelegte Ressorts wie „Politik“, „Wirtschaft“ usw. wie in Zeitungen oder klar markierte Artikeleinheiten sowie ausgewiesene Quellen. Soziale Netzwerke sind vielmehr geprägt von dem, was man als „Zwischentexte“ bezeichnen kann, wobei existierende Texte aus anderen Teilen des Netzes (auch und gerade aus der „Presse im Netz“) weitergeleitet und kommentiert werden. Zudem existieren unabhängige Kommentare, die als „Threads“ (also digitale Gesprächsverläufe) interaktiv verbunden sind. Internetexpert*innen wie Lanier haben immer wieder auf die Qualitätsverluste dieser oft schnell zusammengestellten Textkolportagen hingewiesen (vgl. 2010). Dennoch ist es möglich, auch die Texte sozialer Medien zu analysieren, indem man die Begriffswelten, Kanäle und Netzwerke und die Wertigkeit von Aussagen über trainierte Algorithmen und automatisierte Inhaltsanalysen vermisst. In der Kommunikationsforschung werden die traditionellen mit den automatisierten Formen der Inhaltsanalyse heute immer besser verzahnt (vgl. Scharrow 2011). Letztere sind kein Ersatz für die vertiefende qualitative Inhaltsanalyse, sondern können als Gegenstück zu den großen quantitativen Forschungsprojekten der Massenmedien betrachtet werden (vgl. Unterkapitel [7.1.2](#) und [7.1.3](#)). Automatisierte Inhaltsanalysen dienen mithin einer repräsentativen Erfassung von grundlegenden Tendenzen im Diskurs, im vorliegenden Fall mit Blick auf die muslimfeindliche Prägung der sozialen Medien.

Was den strukturellen theoretischen Unterbau angeht, so gibt es nur wenige Arbeiten, die dies mit Blick auf Fragen der Hassrede im Internet erörtern. Es lassen sich aber grob drei Erklärungsansätze unterscheiden: ein politikologischer, ein soziologischer und ein kommunikationswissenschaftlicher (vgl. K. Hafez 2017). Aus politikwissenschaftlicher Sicht versuchen vor allem rechtspopulistische und -extremistische Akteur*innen, sich über soziale Medien zu vernetzen und

Protest- und Umsturzbewegungen für rassistische Ideologien zu formieren. Aus soziologischer Sicht suchen Menschen im Internet nach neuen Gemeinschaften, was oft eine ethnische, nationalistische bzw. religiöse Re-Tribalisierung und Abgrenzung fördert (vgl. James 2006). Dies kann zudem als ein Ursachenfaktor in der Verstärkung von Feindlichkeit zwischen Gruppen betrachtet werden. Aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive ist die inhaltliche Qualität und auch die Dialogfähigkeit von Kommunikation im Netz vielfach kritisiert worden, da der digitalen ‚Schwarmintelligenz‘ Fakten- und Theoriesicherheit fehlt, eine sinnvolle Redaktion nicht stattfindet und überdies die Anonymisierung zu gefährlichen Enthemmungen führt. Gerade was den letzten Aspekt angeht, ist das Netz heute ein geradezu rechtsfreier Raum, Volksverhetzung und andere Rechtsverstöße werden noch wenig geahndet, auch wenn die Bundesregierung hier mit neuen Gesetzen und Maßnahmen gegenzusteuern versucht und eine Co-Regulierung des Netzes (unter Beteiligung der Zivilgesellschaft) wichtig wäre (vgl. K. Hafez 2017: 327–331).

Da Diskurse im Internet und in den sozialen Medien auch unter den möglichen Bedingungen von Hegemonialität und einem Überhang rassistischer Diskurse komplex bleiben, spielt in theoretischer Hinsicht das Thema der Gegenöffentlichkeit eine bedeutsame Rolle. Vertreter*innen einer feministischen Politiktheorie beschreiben sie als gesellschaftlichen Diskursraum, in dem die traditionelle Trennung von privaten und öffentlichen Themen überwunden werden kann (vgl. Fraser 1994). Marginalisierte Stimmen, deren Themen bislang als gesellschaftlich irrelevant galten und so in der öffentlichen Debatte unsichtbar blieben, haben v. a. in virtuellen Gegen- und Teilöffentlichkeiten die Möglichkeit der Teilhabe und Vernetzung. Deren positive Folgen werden v. a. unter den Schlagwörtern des Empowerments und der Aushandlung von Identität und Zugehörigkeit beschrieben (vgl. Klaus/Lünenborg 2012). Gleichzeitig besteht die Gefahr, dass virtuelle Diskurs-

räume zur Radikalisierung, gesellschaftlichen Spaltung und insgesamt für eine Abkehr vom gesamtgesellschaftlichen Gespräch genutzt werden – die offen muslimfeindlichen Hassreden auf rechtsextremen Plattformen wie *4Chan* sind nur ein Beispiel dafür (vgl. Unterkapitel 7.2.2 und 7.2.3). Insgesamt muss mit Blick auf virtuelle Diskurse von einem parallelen Bestehen verschiedener Teil- und Gegenöffentlichkeiten ausgegangen werden (vgl. Drüeke 2012: 232). Statt eines singulären Debattenraums wird hier die Forderung nach multiethnischen – und multiperspektivischen – Öffentlichkeiten (vgl. Husband 2000) im guten wie im schlechten Sinne eingelöst.

7.2.2 Forschungsstand: Muslimfeindlichkeit im Internet: Der entsicherte Diskurs

Der Forschungsstand zu Muslimfeindlichkeit in deutschsprachigen sozialen Medien ist als relativ dürftig zu beschreiben. Die meisten Beiträge, die sich mit dem Thema im Internet beschäftigen, basieren auf anekdotischer und bestenfalls als explorativ zu bezeichnender empirischer Basis. Sie haben sich vielfach nicht auf soziale Medien im Sinne sozialer Netzwerke wie *Facebook*, *Twitter* oder *Instagram* konzentriert, sondern richten ihr Augenmerk vor allem auf die Analyse von Blogs wie *Politically Incorrect* (PI) (vgl. Gerhold 2009; Schiffer 2009; Müller 2008).

Eine der ersten regulären Studien stammt von Engelmann et al. und beschäftigt sich mit muslimischen Weblogs, wobei sie eine Spaltung des Netzes in eine größere islamophobe und eine kleinere, sehr heterogene islamophile Blogosphäre erkennen (vgl. 2010). In einer Studie der Amadeu Antonio Stiftung aus dem Jahr 2017 wurden wesentliche Narrative in rechtsradikalen Blogs (wie PI) und sozialen Medien von organisierten Akteuren (Pegida, AfD, die Identitäre Bewegung etc.) auf systematisch qualitativer Basis untersucht: mit dem erwartbaren Ergebnis, dass der Islam hier ein zentrales Feindbild ist. Rechtsradikale warnen massiv vor einer Islamisierung der deutschen Gesellschaft,

wobei sie Muslim*innen für zahlreiche Probleme (Flucht, soziale Schieflagen usw.) verantwortlich machen (vgl. Baldauf et al. 2017).

Allen Analysen und Studien gemein ist die Erkenntnis, dass Muslimfeindlichkeit im Internet drastischer ausfällt als in den Massenmedien, also manifeste Feindbilder und explizite, pauschale menschenverachtende Rassismen verbreitet sind, vielfach gekoppelt an aggressive Tonarten und sogar Handlungsaufforderungen bis hin zur Gewalt. Während manifeste verbale Stereotype also in den Massenmedien (Presse, Fernsehen und Radio) generell weniger verwendet werden und diese Institutionen scheinbar politisch korrekt agieren (während ihre Themenstruktur usw. in Wahrheit Stereotype weiterhin bedient, wie wir gesehen haben), hat sich eine aggressive Feindbildlogik weithin ins Netz verlagert und ist dort sozial radikalisiert und nicht selten auch rechtlich entschert worden.

In der internationalen Forschung sind in den letzten Jahren u. a. in den USA, dem Vereinigten Königreich oder Skandinavien die sich rasch entwickelnden sozialen Netzwerke auf Muslimfeindlichkeit hin untersucht worden (vgl. u. a. Evolvi 2017; 2018, Giglietto/Lee 2017; Hirvonen 2013; Horsti 2017; Yusha'u 2015; Zempi/Awan 2016). Demnach bilden vor allem extremistische Kanäle und Plattformen muslimfeindliche Echo-kammern aus. Zudem sind auch große Publikumskanäle untersucht worden. Im Tenor zeigt sich eine klare Tendenz zur Hassrede gegen Muslim*innen. Soziale Medien tragen nach dem Stand der internationalen Forschung zur Gruppenpolarisierung bei und betreiben z. T. gezielt eine Verunglimpfung muslimischer Politiker*innen. Auch virtuell geteilte Bildwelten dienen demnach als Demarkation zwischen In-/Outgroups. Dabei wird gerade *Twitter* als Spiegel einer überwiegend muslimfeindlichen Gesellschaft betrachtet, während bei *YouTube* und *Instagram* offensichtlich auch einige positive Tendenzen zu verzeichnen sind.

Miller, Smith und Dale identifizierten Konjunkturen islamophober Diskurse auf *Twitter* (vgl. 2016). Sie stellen fest, dass antimuslimische *Twitter*-Beiträge immer dann besonders stark zunehmen, wenn kurz zuvor über dschihadistisch motivierte Übergriffe berichtet wurde. Mitunter reichen aber auch Gewalttaten ohne erkennbaren Islambezug, um antimuslimische Hassrede zu verstärken, indem entsprechende Zusammenhänge schlichtweg behauptet werden. Obwohl die Studie lediglich englischsprachige Tweets berücksichtigt, erwies sich Deutschland – neben dem Vereinigten Königreich, den Niederlanden und Frankreich – als einer der europäischen Hotspots für antimuslimische Onlinehetze.

Recht bald schon setzten international auch Überlegungen zu größeren Data-Mining-Studien zur Muslimfeindlichkeit ein, die auch latente Muslimfeindlichkeit erfassen. Methodisch sind diese allerdings noch so anspruchsvoll, dass sie bis heute Zukunftsmusik geblieben sind (vgl. Vidgen/Yasseri 2020). Angesichts der Forschungslage ist es zudem kein Wunder, dass systematische Studien über den deutschsprachigen Raum eher von außen hereingetragen worden sind, da die zuständige Informationswissenschaft in Deutschland sich für das Thema bislang nicht interessiert hat. Vor allem deutsche Forschende am Institute for Strategic Dialogue (ISD) in London haben sich hier verdient gemacht, indem sie Muslimfeindlichkeit zwar nicht ins Zentrum ihres Interesses stellen, sie aber in Studien zum digitalen Rechtsextremismus miterforschen.

Die wohl bekannteste Studie des ISD über deutschsprachige Diskurse, in der erstmalig auch moderne Methoden des automatisierten Data-Mining angewendet wurden, bezieht Muslimfeindlichkeit als ein wesentliches Thema ein (vgl. Guhl/Ebner/Rau 2020). Von den untersuchten islamrelevanten Posts haben mehr als die Hälfte

„muslimfeindliche Klischees verwendet, den Islam als Bedrohung für die europäische Kultur dargestellt, diskriminierendes Verhalten gegenüber Muslimen gerechtfertigt und den Islam als monolithische, statische, fremdartige und minderwertige Religion beschrieben“ (ebd.: 33).

Die Studie erkannte auch ein gewisses Potenzial, dass rechte extreme Influencer*innen in großen Publikumsnetzen gezielt Follower*innen gewinnen, und empfahl der Politik daher – trotz eines grundsätzlichen Aufrufs zur Wahrung der Meinungsfreiheit im Internet – die Prüfung „risikobasierte[r] Regelungsansätze“ (z. B. eine Sorgfaltspflicht der Plattformbetreiber*innen) (ebd.: 13). Der Zugang von rechtsextremen politischen Akteur*innen zur breiten Öffentlichkeit lässt sich demnach notfalls auch durch die Sperrung von Accounts erheblich eingrenzen.

Einige Studien haben sich auch mit muslimischer Selbstrepräsentation im Internet beschäftigt, darunter die größere Studie von Engelmann et al. über die „Muslimische Blogosphäre“ (2010) und Eckert und Chadhas Abhandlung von 2013 über das gleiche Thema. Die Forschung zur muslimischen Präsenz in deutschsprachigen sozialen Medien muss dennoch als defizitär bezeichnet werden.

Im Fazit lässt der Forschungsstand trotz aller Begrenztheit eine erhebliche Problematik von Muslimfeindlichkeit als zentrales Feindbild rechtsradikaler bzw. -extremistischer Onlinediskurse erkennen. Muslimfeindlichkeit hat allerdings bislang noch zu wenig im Zentrum vor allem der automatisierten Forschung (Data Mining) gestanden, um repräsentative und differenzierte Aussagen zu tätigen. Vor allem die sozialpsychologische Vorurteilsforschung hat sich in Deutschland bislang mit Muslimfeindlichkeit in sozialen Medien beschäftigt; diese verfügt aber naturgemäß nicht über den geeigneten methodischen Zugriff auf die riesigen und stetig wachsenden Datenmengen. Entsprechende Beiträge stellen zwar interes-

sante Beobachtungen an, taugen als Instrumente einer wissenschaftlichen Beweisführung aber nur bedingt. Dieses Defizit soll mit einem neuen Forschungsprojekt behoben werden.

7.2.3 UEM-Data-Mining-Studie: „Toxische Diskursräume“

Der UEM hat eine Studie zur großflächigen Erforschung von Muslimfeindlichkeit in deutschen sozialen Medien bei Prof. Dr. Pascal Jürgens, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Abteilung Computational Communication Science, in Auftrag gegeben (vgl. 2022). Ausgangspunkt war die Diagnose einer Forschungslücke. Muslimfeindlichkeit wird demnach im deutschsprachigen Raum vor allem in der Studie von Guhl, Ebner und Rau (2020) beim Institute for Strategic Dialogue (ISD) identifiziert. In mancher Hinsicht ist diese jedoch nicht befriedigend, da sie

1. sich auf rechtsextreme Akteur*innen konzentriert und nicht die Breite der gesellschaftlichen Mediennutzung abdeckt,
2. v. a. Dienste wie *Gab*, *4Chan*, *Discord* und das russische Netzwerk *Vkontakte* untersucht, die in radikalen Kreisen, nicht aber bei durchschnittlichen Nutzer*innen verbreitet sind,
3. nur sehr kleine Stichproben enthält und
4. Extremismus wie Rassismus im Allgemeinen untersucht, nicht aber Muslimfeindlichkeit im Speziellen (vgl. ebd.: 7).

Auch ein weiterer Studienversuch des ISD gemeinsam mit dem Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ) in Jena greift hier zu kurz (vgl. Fielitz et al. 2018). Hier werden zwar richtigerweise die strukturelle Ähnlichkeit und Wechselwirkungen der Feindbilder von radikalen Islamist*innen und Rechtsradikalen herausgearbeitet (vgl. Unterkapitel 7.2.4). Die Vorstellung einer sich wechselseitig verstärkenden Radikalität von politischen Gruppen ist aber zu begrenzt, um Muslimfeindlichkeit im Internet zu verstehen sowie die Tatsache, dass diese ein gesamtgesell-

schaftliches Phänomen ist. Muslimfeindlichkeit entsteht keineswegs primär an den radikalen Rändern. Sie ist ein Problem der gesellschaftlichen Mitte in Deutschland, die auf den Islamismus seit der Iranischen Revolution mit einer breiten und vielfach generellen Abwehrhaltung gegenüber dem Islam und Muslim*innen reagiert hat. Dies belegen Studien zur öffentlichen Meinung und zum Bild der Massenmedien (vgl. u. a. K. Hafez/Schmidt 2015 sowie Unterkapitel [7.1](#)).

Die vom UEM beauftragte Studie steht hier auf einer deutlich breiteren Datengrundlage. Sie umfasst alle nicht durch Zugangsbeschränkungen begrenzten großen sozialen Netze und hat dort 2021 Stichproben gesammelt (vgl. Jürgens 2022: 10–15). Die Untersuchung unternimmt den Versuch, ein umfassendes Bild der verschiedenen Formen von Muslimfeindlichkeit im Netz zu erzeugen, das sich nicht nur auf radikale Gesinnungen konzentriert.

Die Stichprobe ist über die Mainstream-Plattformen unterschiedlich verteilt, v. a. weil häufig Zugangsbeschränkungen vorhanden sind und eigentlich nur *Twitter* allgemein zugänglich ist. *Facebook* etwa ist nur dort erforschbar, wo entsprechende Gruppen – z. B. politische Parteien – ihre Debatten öffentlich machen. In der Untersuchung wurden insgesamt 585.040 Posts, Tweets und Kommentare mit Islambezug in deutschsprachigen sozialen Netzwerken ermittelt. Bezogen auf das gesamte deutsche soziale Netz (mit einem Rohdatensatz von 112.421.736 Beiträgen) bezieht sich damit ca. 1 Prozent der Kommunikate auf den Islam oder seine Varianten (Muslim*innen usw.) (vgl. ebd.: 16). Die gewählte Methode erlaubt folglich ein „umfassendes Abbild der gesamten deutschsprachigen Inhalte mit Bezug zum Islam“ (ebd.: 11).

Die Verteilung der Beiträge über die untersuchten Kanäle verhält sich wie folgt:

Tabelle 7.5: Stichprobe in Plattformen*

Plattform	n
Twitter	265.757
Facebook-Kommentare	129.383
YouTube	128.774
Telegram	42.784
Facebook-Posts	13.501
Instagram	4.251
Facebook-Werbung	496
4Chan	94

Quelle: Jürgens 2022: 15.

* Es wurden folgende Daten erhoben: *Facebook* (Posts, Kommentare, Werbung), *Twitter* (Tweets), *4Chan* (Posts und Kommentare), *YouTube* (Kommentare), *Telegram* (Nachrichten) sowie *Instagram* (Posts).

Die inhaltliche Auswertung der Beiträge erfolgt auf der Basis von zehn Themensträngen und einer allgemeinen Wertigkeitsanalyse, d. h. der Zuordnung der Texte zu eher positiven oder eher negativen Bewertungstendenzen. Die Themen werden dabei mittels eines Deep-Learning-Verfahrens namens *BerTopic* geclustert (vgl. ebd.: 19). Identifizierte Themenstränge und finale Stichprobengrößen:

Tabelle 7.6: Prävalenz von Kernthemen

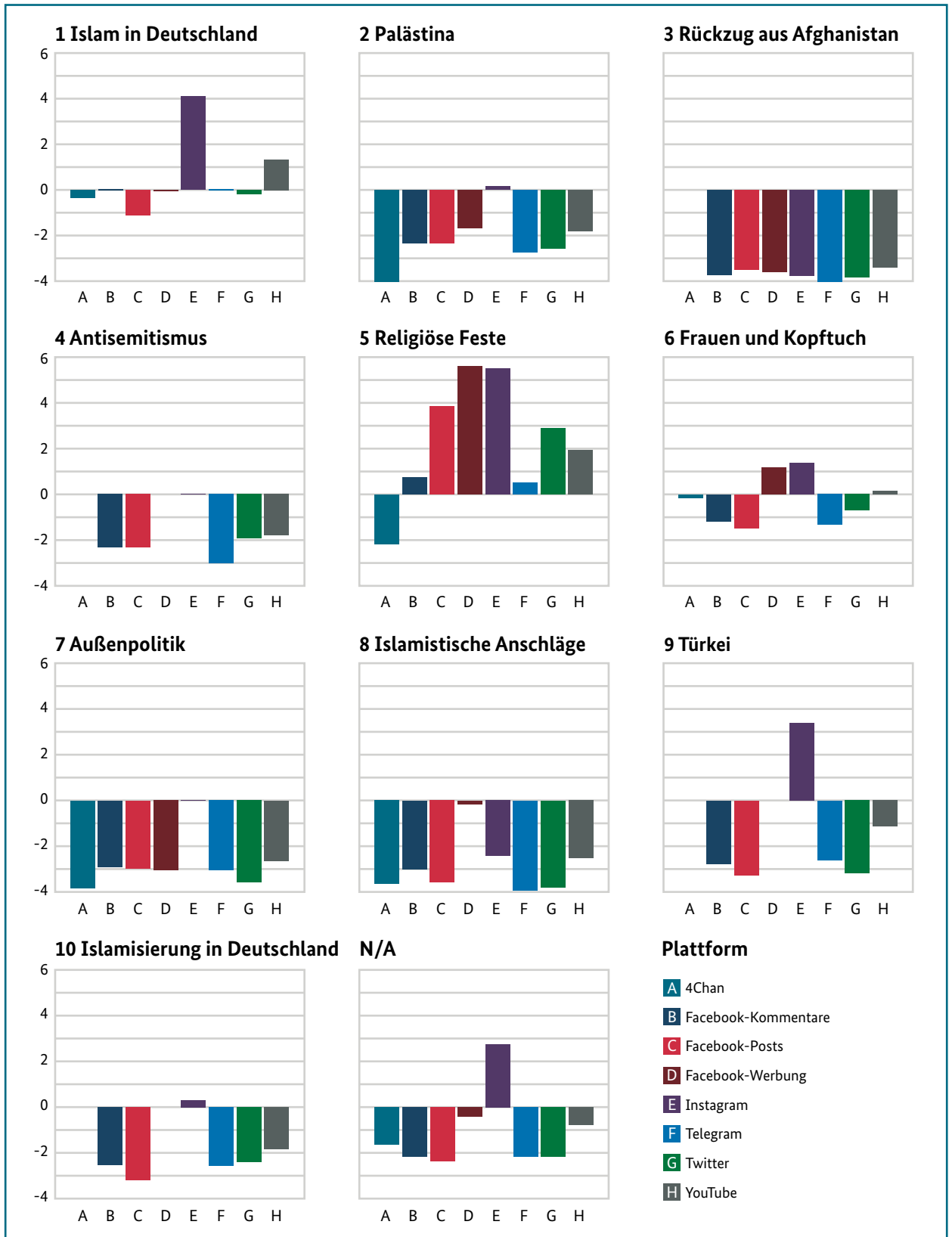
Thema	n
(Kein Kernthema identifiziert)	506.132
1 Islam in Deutschland	13.149
2 Palästina	12.234
3 Rückzug aus Afghanistan	8.411
4 Antisemitismus	8.368
5 Religiöse Feste	7.915
6 Frauen und Kopftuch	7.659
7 Außenpolitik	6.190
8 Islamistische Anschläge	5.440
9 Türkei	5.085
10 Islamisierung in Deutschland	4.457

Quelle: Jürgens 2022: 20.

Positive und negative Bewertungstendenzen eines Themenstrangs wurden über ein trainiertes neuronales Netzwerk auf Basis eines deutschsprachigen Transformermodells namens DistilBERT Base German Cased erstellt. Der zuständige Algorithmus operierte dabei über vier Epochen mit einer Validierung von 500 Stichproben (vgl. ebd.: 17). Diese Methode der automatisierten Inhaltsanalyse erreicht die Verlässlichkeit menschlicher Kodierer*innen, also etwa die der Studie von Richter und Paasch-Colberg zu Themenstrukturen in Massenmedien (vgl. Unterkapitel 7.1.3). Qualitative Inhaltsanalysen können, wie im Unterkapitel 7.2.5 zu zeigen sein wird, nur kleine Textmengen untersuchen. Eine automatisierte computergestützte Analyse des gesamten deutschen Netzes, die etwa die Unterscheidung zwischen expliziten und impliziten Stereotypen (Muslim*innen sind böse vs. Muslim*innen sind anders usw.) berücksichtigt, ist derzeit nur für radikale Websites durchführbar und muss weiterhin entwickelt werden (vgl. Vidgen/Yasseri 2020). Die vorliegende Studie misst daher Muslimfeindlichkeit auch nur in ihren expliziten Formen.

Im Ergebnis zeigt sich, dass die Bewertung des Islams in den deutschsprachigen sozialen Medien ganz überwiegend negativ ist (vgl. Werte unter 0 in 7 Abb. 7.3). Trotz dieses generellen Trends zeigen sich gewisse plattformtypische und thementypische Unterschiede bei der Valenzzuordnung. *Facebook*, *4Chan*, *Telegram* und *Twitter* verbreiten ganz überwiegend negative Sichtweisen auf den Islam und Muslim*innen, mit Ausnahme des Themas „religiöse Feste“, das außer beim rechtsradikalen Netzwerk *4Chan* überall positiv konnotiert ist. Auch in anderen Netzwerken sind Muslim*innen jedoch nicht vor verbalen Angriffen geschützt, da auch hier Stereotype und „aggressive Unterstellungen“ (Jürgens 2022: 82) erkennbar sind. *Instagram* zeigt bei allen Themen eine positive Tendenz; *YouTube*-Kommentierungen sind immerhin bei den Themen „religiöse Feste“ und „Islam in Deutschland“ positiv, wobei unter anderem die Bewertung des Kopftuchs eine Rolle spielt. Wie noch zu zeigen sein wird (vgl. Unterkapitel 7.2.5), beruhen die positiven Bewertungen bei *Instagram* vor allem auf der dort stattfindenden Selbstdarstellung von Muslim*innen. Wie in den theoretischen Hinführungen bereits erörtert, strahlt diese jedoch oft nicht in die Breite der Gesellschaft ab, sondern verbleibt in den virtuellen muslimischen Gemeinschaften.

Abbildung 7.3: Valenz der Themen innerhalb von Plattformen (Säulen nach unten zeigen eine negative Bewertung)

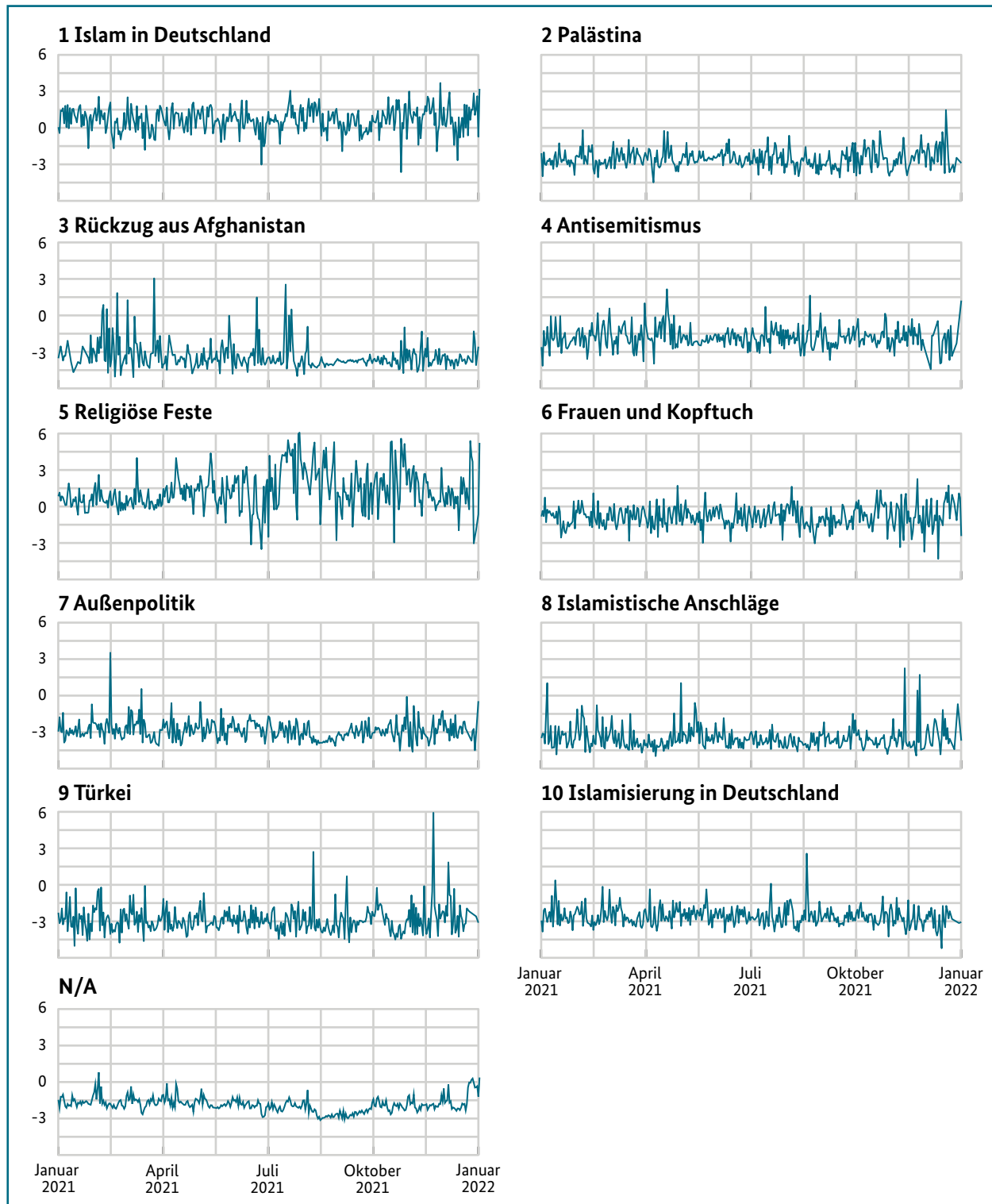


Quelle: Jürgens 2022: 24.

Die Zeitverlaufsanalyse (vgl. [Abb. 7.4](#)) zeigt bei den meisten islambezogenen Themen eine erstaunliche Beharrlichkeit und massive Präsenz

negativer Bewertungen, die – mit Ausnahme von *Instagram* und im Ansatz auch von *YouTube* – nur selten positive Ausschläge zeigen.

Abbildung 7.4: Valenz von Themen im Zeitverlauf



Quelle: Jürgens 2022: 22.

Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass das Negativbild des Islams in den meisten sozialen Netzwerken im deutschsprachigen Raum empirisch eng mit einer aggressiven Haltung gegenüber Politik und Medien zusammenhängt:

„Der Islam wird in sozialen Medien – das hat die Analyse der zehn Kernthemen gezeigt – weitestgehend in negativen Narrativen erwähnt. Über weite Strecken hinweg sind die in der Literatur dokumentierten Stereotype explizit oder implizit präsent. So finden sich zahlreiche Fälle, in denen der Islam und Muslime pauschal als gewalttätig, terroristisch, intolerant, frauenfeindlich und antisemitisch bezeichnet werden. Ängste vor kultureller Überfremdung, einem Bevölkerungsaustausch und wirtschaftlichen Nachteilen für Nicht-Muslime führen nicht nur zu direkter Ablehnung, sondern werden auch im innerdeutschen Diskurs in Wut auf Akteure aus Politik und Medien übersetzt.“ (Ebd.: 82)

Jürgens folgert zudem, dass das Islambild in sozialen Medien stark vom internationalen Geschehen geprägt wird, also von Konflikten, die „weder von deutschen Muslimen ausgelöst sind noch gelöst werden können“ (ebd.: 83). Die starke Verbindung von internationalem Geschehen und nationaler Minderheit wird als „fatal“ bezeichnet, weil dadurch ein von Ereignissen außerhalb Deutschlands geprägtes Bild von Muslim*innen vorherrscht (vgl. ebd.). Auch die inlandsbezogenen Themen wie die Rolle von Frauen, das Tragen eines Kopftuchs, antisemitische Einstellungen unter Muslim*innen oder die Haltung zum Terrorismus gelten als „besonders stark von Stereotypisierungen betroffen“ (ebd.: 84).

Die integrative Wirkung des Internets wird insgesamt in der Gesamtschau der Ergebnisse infrage gestellt:

„Toxische Diskursräume führen vermutlich nicht nur zu direkten Effekten für die teilnehmenden Nutzenden, sondern schrecken auch von zukünftigen Beteiligungen ab. Eine so selbstverstärkende Selbstselektion könnte erstens die Entstehung der identifizierten und weitgehend homogen islamfeindlichen Kommunikationsumgebungen erklären. Sollten sich Internetnutzende tatsächlich aufgrund von negativen Reaktionen von Diskussionen in sozialen Medien abwenden, würde diese Tendenz das integrative Potential des Internets nachhaltig schwächen.“ (Ebd.: 85)

7.2.4 Wirkung von Muslimfeindlichkeit im Netz: Brandstifter*innen der Gewalt?

Bei Massenmedien geht dieser Bericht von zwei Wirkdimensionen aus: Diskriminierungserfahrung und Verlust sozialer Zugehörigkeit mit Blick auf die muslimische Minderheit sowie Demokratiegefährdung und Rechtsradikalisierung der nicht-muslimischen Bevölkerungsmehrheit. Bei sozialen Medien kommt noch eine weitere Ebene hinzu, sodass wir über mindestens drei Wirkdimensionen sprechen können:

- a) soziale Netzwirkungen auf die *Minderheit* (Muslim*innen),
- b) soziale Netzwirkungen auf die *Mehrheit* (Nicht-Muslim*innen),
- c) soziale *Netzwerk-Wechselwirkungen* zwischen radikalen Gruppen.

Beginnt man mit dem ersten Punkt, so gilt für die sozialen Medien wie schon für Massenmedien, dass das ausgeprägte Negativbild des Islams und von Muslim*innen in weiten Teilen der deutschsprachigen Mainstream-Netzwerke geeignet ist, über den Umweg einer gesteigerten Diskriminierungswahrnehmung gesellschaftliche Zugehörigkeit und Vertrauen zu schwächen, gesellschaftliche Polarisierung zu verstärken sowie die Absonderung der Muslim*innen vom Rest der Gesellschaft zu befördern. Dies legt die

UEM-Studie von Jürgens nahe, der über diese hinaus weitergehende Wirkstudien vorschlägt (vgl. 2022: 5). Die Möglichkeit besteht auch, dass Muslimfeindlichkeit im Netz die Gegenradikalisierung von muslimischen Jugendlichen verstärkt. Jugendschutz.net geht in einer Handreichung davon aus, dass antimuslimische Hasskommentare ihrerseits islamistische Onlinepropaganda motivieren (vgl. 2021: 4–5). Solche Handreichungen erreichen jedoch nicht das Niveau empirischer Wirkungsstudien, sodass Jürgens' Hinweis auf Forschungsdefizite ernst zu nehmen ist.

Auch die zweite Wirkdimensionen verläuft zunächst ähnlich wie bei den Massenmedien und lässt eine Verstärkung sowohl muslimfeindlicher als auch rechtsradikaler Einstellungen vermuten. Hinsichtlich der möglichen Verstärkung von muslimfeindlichen Einstellungen in der Breite der Bevölkerung muss zunächst einmal festgestellt werden, dass sich diese seit Jahrzehnten weitgehend parallel zum Islambild der Massenmedien bewegen – die Entwicklung sozialer Medien hat muslimfeindliche Einstellungen weder verursacht noch statistisch verstärkt. Muslimfeindlichkeit ist eben kein Produkt moderner „Hassmedien“, sondern sie ist ein gesamtgesellschaftliches Geschehen, das trotz aller möglichen Schwankungen und Varianzen eine große historische Kontinuität aufweist.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass soziale Medien auf der Einstellungsebene wirkungslos wären, da Bilder und Texte radikaler Gruppen sich viel einfacher in der Bevölkerung verteilen können als über die Massenmedien. In sozialen Medien entsteht dadurch tatsächlich eine neuartige – und explosive – Mischung von publizierenden Akteur*innen, die im Wesentlichen konstante Bildwelten des Islams als frauenfeindlich, gewaltsam usw. weiter ausschmücken und zuspitzen. Im Internet existieren zudem Filterblasen bzw. Echokammern, in denen Mitglieder bestimmter Chatgruppen sich selektiv nur mit negativen Nachrichten über den Islam und

Muslim*innen versorgen. Um diesen Gruppen beizutreten, bedarf es schon einer gewissen muslimfeindlichen Anfangsmotivation, was dazu führt, dass sich vielfach vor allem diejenigen hier austauschen, die ohnehin zu Muslimfeindlichkeit neigen. Dies erklärt wiederum, warum die Statistiken zur Muslimfeindlichkeit in der öffentlichen Meinung relativ konstant (hoch) sind und sich durch das Vorhandensein sozialer Medien nicht sprunghaft vergrößert haben. Auch auf den von Jürgens untersuchten großen Plattformen existiert also eine Vielzahl von Kanälen, die radikal muslimfeindliche von gemäßigten sowie rassistisch-kritischen Nutzer*innen trennen – durchaus ähnlich den existierenden ideologischen Filtern bei der Pressennutzung (vgl. Donsbach 1991).

Das Hauptproblem der Wirkung sozialer Medien auf die nicht-muslimische Bevölkerung mag woanders liegen, nämlich im Bereich der Verstärkung rassistischer Sprechakte und Gewalttaten. Es ist heute Konsens in der Kommunikationswissenschaft, das Internet wie auch Medien insgesamt nicht zum alleinigen Auslöser von Gewalt zu erklären. Andere politische, soziale und nicht zuletzt psychische Faktoren müssen zwingend hinzukommen. Die Forschung darüber, wie Medien- und Gesellschaftswirkung in verschiedenen Feldern des Extremismus zusammenhängen, ist noch immer „bruchstückhaft“ (Knipping-Sorokin/Stumpf/Koch 2016: 45). Keiner weiteren Forschung bedarf allerdings die Tatsache, dass schon geringste Prozentsätze an Täter*innen ausreichen, um den muslimfeindlichen Diskurs sozialer Medien als Aufruf zur Gewalt und Nachahmung zu interpretieren und kapitale Verbrechen zu begehen. Die oben eingeführte Studie des ISD von Guhl, Ebner und Rau warnt explizit vor der Brandstifter*innenwirkung von sozialen Medieninhalten, die „ganze Bevölkerungsteile als Bedrohung darstellen“ und dadurch ein „Gefühl dringenden Handlungsbedarfs“ erzeugen:

„Wie wir in den Manifesten der letzten rechts-extremen Attentäter in Pittsburgh, Christchurch, Poway, El Paso und Halle gesehen haben, können Theorien wie die vom ‚großen Austausch‘ [...] zu gewalttätigem Extremismus und Terrorismus führen, auch ohne aktiv zu Gewalt aufzurufen.“ (2020: 10, s. a. 47)

Hinzuzufügen wäre, dass auch der norwegische Attentäter von Utøya zahlreiche ideologische Anleihen beim muslimfeindlichen Portal *Politically Incorrect* getätigt hat und sich dort zu einem Massenmord inspiriert sah (vgl. Haimerl 2011; Häusler 2014). In dieser Situation muss es also als wirklich bedenklich gelten, wenn der von Jürgens nachgewiesene Diskurs über die angebliche ‚Islamisierung‘ der deutschen Gesellschaft und andere Bedrohungsszenarien auf Mainstream-Plattformen wie *Twitter* und *Facebook* überall und massiv präsent ist. Bei Weitem nicht jede extreme Kommunikation führt zu gewaltsamen Handlungen – aber es darf als gesichert gelten, dass es wohl keine Attentäter*innen mehr gibt, die die sozialen Medien nicht nutzen. Die ISD-Studie hat sehr deutlich darauf hingewiesen, dass darüber nachgedacht werden muss, gerade den rechts-extremen Kern solcher Kommunikate von den Mainstream-Plattformen zu entfernen (vgl. Guhl/Ebner/Rau 2020: 40).

Der bisherige Forschungsstand zur Wirkung von sozialen Medien weist weitere Lücken auf. Fielitz et al. haben im Auftrag der Amadeu Antonio Stiftung zwar nachgewiesen, dass nach jedem islamistischen Anschlag die Zahl rechtsextremer Hasspostings rapide ansteigt (vgl. 2018: 47–49). Zur Studie müssen allerdings einige kritische Anmerkungen gemacht werden. Zunächst werden terroristische Anlässe sehr einseitig als Ausgangspunkt der Wirkungsuntersuchung gewählt. Zwar ist es richtig, dass der moderne Fundamentalismus vor allem der Iranischen Revolution 1978/79 ein Weckruf für Muslimfeindlichkeit in deutschsprachigen Medien gewesen ist. Mittlerweile ist der Islam-Topos aber seit mehr als 40 Jahren eta-

bliert und es ist festzustellen, dass selbst simpelste Ereignisse und Handlungen von rechten Kreisen angetriebene „digitale Infernos“ auslösen können. Eine Videokonferenz des CDU-Bundestagsabgeordneten Norbert Röttgen mit muslimischen Stipendiat*innen im Jahr 2021 beispielsweise zog einen rechten Shitstorm nach sich. Dazu sagte Röttgen: „Es ist unglaublich, mit welchem Hass junge Menschen aufgrund ihres Glaubens überzogen werden“ (Hille 2021). Beliebige Beispiele dieser Art könnten aufgelistet werden. Auch der 2020 berufene Sonderbeauftragte des Europarats für Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit, Daniel Hölting, hat bereits vor bedrohlichen Angriffen auf islamische Verbände gewarnt (vgl. Strack 2021). Shooman hat diese 2014 in Form von Leser*innenbriefen an islamische Verbände nachgewiesen. Rechtsextreme verbale Gewalt im Internet als Reaktion auf islambezogene Ereignisse jeder Art sind heute eher die Regel als die Ausnahme.

Des Weiteren stellt die Studie lediglich „inhaltsbezogene“ Wirkungen fest (vgl. Strack 2021). Der „ereignisbezogene“ Zusammenhang zwischen sozialen Medien und rassistischen Gewalttaten – von Moscheeschändung, Prügel bis hin zu Mord (vgl. Unterkapitel 7.3.2) – ist seltsamerweise nie systematisch erforscht worden. Es fehlt also das letzte Glied in den Wirkungsstudien. Auch wenn die Aussagen von Extremtäter*innen heute klar zeigen, dass soziale Medien ihre Taten befördern, ist die Wirkung dieser Medien auf andere Formen muslimfeindlicher Alltagsgewalt noch nicht abschließend erforscht. Sind soziale Medien wirklich die entscheidenden Treiber der wachsenden Alltagsgewalt gegen Muslim*innen? Oder wäre diese auch ohne die moderne Kommunikationstechnologie heute verbreitet, was wiederum zu der Frage führen müsste, welche anderen, möglicherweise wichtigeren Wirkfaktoren es noch gibt (organisierte rechtsextreme Peergruppen, direkte interpersonale Gruppenkommunikation usw.)? Plausibel ist sicher, dass viele Faktoren eine Rolle spielen, darunter auch soziale Medien, die wohl

noch mehr als die Massenmedien kleine gewaltbereite Kreise zu muslimfeindlichen Taten anleiten. Zugleich aber bewegt sich muslimfeindliche Gewalt spätestens seit 9/11 auf einem gewissen Sockelniveau und steigt nicht explosionsartig und parallel mit sozialen Medien, die seit ca. 2005 die Welt erobert haben. Auf der Basis der momentanen Daten lässt sich demnach sagen, dass Muslimfeindlichkeit im Netz auf jeden Fall im Einzelfall von Extremtäter*innen Gewalttaten befeuert, dass aber der Zusammenhang mit niedrighwelligen Taten noch nicht hinreichend geklärt scheint.

Eine Besonderheit des Internets und der sozialen Medien ist zudem zu berücksichtigen, die wir als dritte Wirkungsdimension beschreiben wollen. Soziale Medien entfalten eine stärker interaktive Dynamik als Massenmedien. Zwar ist die frühere Unterscheidung zwischen den Massenmedien als sogenannte *Push-Medien*, die Produkte fertig zum Konsum anbieten, und dem Internet als *Pull-Medium*, wo sich Nutzer*innen Informationen selbst suchen müssen und mit anderen kommunizieren können, zunehmend belanglos. Auch die Angebote der Massenmedien lassen sich über digitale Plattformen und Mediatheken heute zeitlich wie inhaltlich individuell zusammenstellen. Allerdings bleibt ein zentraler Unterschied zwischen sozialen Medien und Massenmedien insofern bestehen, als erstere wesentlich stärker interaktiv ausgerichtet sind, Bürger*innen also als in der Mischform des *Prod-Users* zugleich selbst produzieren und fremde Inhalte nutzen können. Diese Unterscheidung wiederum befördert die Zersplitterung der sozialen Medien in kleine und kleinste Öffentlichkeiten – von den halböffentlichen Räumen, die nicht einmal für die Forschung zugänglich sind, einmal ganz abgesehen.

Die kommunikative Komplexität steigert auch die Komplexität der Medienwirkungen – und treibt mitunter absurde Blüten. So intervenieren muslimfeindliche Kommentator*innen heute direkt in islamistische Gruppenchats. Umgekehrt lassen sich islamistische Akteur*innen in rechten

Chats allerdings nicht nachweisen (vgl. Fielitz et al. 2018: 42). Rechte Akteur*innen machen also eine Übermacht im deutschsprachigen Netz aus – eine Tendenz zu einem Kampf extremer Ideologien, der sich auch international nachweisen lässt (vgl. Bob 2012). Radikale Gruppen wechselwirken untereinander und sie nutzen soziale Netzwerke, um Nachwuchs für ihre Anliegen zu rekrutieren. Dieser Zweig der Internetforschung gehört zu den ältesten überhaupt und entwickelte sich lange vor der Erfindung sozialer Medien (vgl. u. a. Weimann 2007).

Jugendschutz.net betonte in einer Broschüre 2021 die Gefahren von Inhalten, die von extremistischen Organisationen auf regulären Plattformen wie *Instagram*, *YouTube* oder *Telegram* gepostet werden. Jugendliche werden hier, häufig ohne es zu merken, über unverfängliche Themen auf extremistische Seiten geleitet. Wie genau muslimfeindliche Inhalte auf sozialen Medien genutzt werden, um Jugendliche für rechtsextreme Organisationen und konkrete Gewalttaten zu rekrutieren, ist allerdings noch nicht hinreichend untersucht worden. Wahrscheinlich werden sie in öffentlich zugängliche Chats gelockt, um später dann – bei ‚Eignung‘ – in geschlossene virtuelle Gemeinschaften einbezogen zu werden, die schließlich auch zu realen Treffen zur Verabredung krimineller Handlungen führen können. Solche Mechanismen kennt man von islamistischen Rekrutierungen und sie werden sicher auch in der rechtsextremen Szene bestehen.

Gegenmaßnahmen zur destruktiven sozialen Wirkung von sozialen Medien im Bereich verbaler wie realer Gewalt operieren oft in einer rechtlichen Grauzone, müssen aber zweifelsohne systematisch überdacht werden. Simone Rafael unterscheidet zwei verschiedene mögliche Handlungsebenen und vier Handlungsformen (vgl. 2017):

Strafrechtliche Handlungsebene:

- a) Anzeigen bei Verdacht auf Hassrede bei dafür unabhängigen Meldestellen wie www.internet-beschwerdestelle.de oder www.jugendschutz.net/hotline,
- b) Meldung von Hasspostings bei den Plattformunternehmen selbst, denen das Netzwerkdurchsetzungsgesetz eine Prüfung innerhalb von 24 Stunden vorschreibt.

Nicht-strafrechtliche Handlungsebene:

- a) Ausschluss von noch nicht strafbaren Formen der Hassrede, wobei Plattformbetreiber hier häufig zögerlich sind, um nicht das Recht auf Meinungsfreiheit zu verletzen,
- b) Counter-Speech-Techniken: Nachfragen, Quellen anfordern, Gegenreden.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass alle Ebenen zur zukünftigen Bekämpfung nicht nur von Muslimfeindlichkeit in sozialen Medien, sondern zur Verhinderung von schlimmsten realen Folgen im Blick behalten werden müssen. Das bessere Erkennen von muslimfeindlichen Straftaten seitens Behörden und Polizei (vgl. Unterkapitel 7.1.3.4) und in der Gesellschaft als Ganzes ist hierbei bedeutsam, um durch das Internet motivierte Straftaten effektiv bekämpfen zu können. Es reicht nicht aus, wenn der Staat an dieser Stelle nur auf das Handeln von Einzelnen verweist, die Straftaten zur Anzeige bringen sollen, ohne selbst in systematischer Form tätig zu werden.

Eine Studie von Patz, Quent und Salheiser vom Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft in Jena hat deutlich gezeigt, dass die im Netzwerkdurchsetzungsgesetz vorgesehenen Maßnahmen in der Praxis vielfach nicht konsequent durchgesetzt werden. Zu den Kritikpunkten gehört u. a., dass der Bund zwar eine neue Zentralstelle beim Bundeskriminalamt geschaffen hat, die Meldewege für Beschwerden aber noch immer kompliziert sind. Die Studie moniert zudem, dass viel Verant-

wortung auf Plattformbetreiber abgewälzt werde, dass aber die Bundesländer sehr unterschiedlich agieren. Zivilgesellschaftliche Akteur*innen werden z. B. nur in Bayern, Sachsen und Sachsen-Anhalt mitfinanziert. In Thüringen und Brandenburg gibt es hingegen keine Bildungsangebote in dem Bereich (vgl. Patz/Quent/Salheiser 2021: 71–72). In fast allen Ländern, so die Studie, sei das Thema im Schullehrplan, aber nur in wenigen gebe es gezielte Weiterbildungen für die Polizei. In manchen Ländern kann man bis heute keine Onlineanzeigen erstatten (vgl. ebd.: 74). Die juristische Aufarbeitung ist ebenfalls unterschiedlich, in manchen Bundesländern gibt es Beauftragte, in anderen nicht (vgl. ebd.: 76). Hinzuzufügen wäre, dass viele kleine radikale Communitys, die nicht auf den großen Plattformen aktiv sind, unbeheligt zu bleiben scheinen.

7.2.5 UEM-Studie zu *Instagram*: Gegenöffentlichkeiten zur Muslimfeindlichkeit

Wie bereits die Studie von Jürgens verdeutlicht, weisen soziale Medien unterschiedliche Dynamiken mit Blick auf Muslimfeindlichkeit auf. Während z. B. auf *Facebook*, *Twitter* und *Telegram* überwiegend eine stark ausgeprägte Negativ- und Feindbildagenda des Islams und der Muslim*innen existiert, ist dies bei *Instagram* (und in Ansätzen auch bei *YouTube*) deutlich weniger der Fall. Gerade *Instagram* mit dem Schwerpunkt auf Foto- und Video-Sharing scheint beim Thema Islam und Muslim*innen die Ausnahme von der Regel einer vielfach auf negative Ereignisse und Themen fixierten Medienöffentlichkeit zu sein.

Angesichts der Vielzahl von *Instagram*-Posts ist es nahezu unmöglich, eine detaillierte Analyse aller dort tätigen Akteur*innen vorzunehmen. Auffällig ist jedoch, dass Muslim*innen selbst in diesem sozialen Netzwerk hochaktiv sind und die positive Bewertung des Mediums daher weniger einer außergewöhnlichen Fremd- als vielmehr einer positiveren Selbsteinschätzung entspricht.

Inwieweit hier der vielfach benutzte Begriff der „muslimischen Community“ berechtigt ist, sei dahingestellt, da die Accounts und Posts zunächst als Äußerungen von Einzelpersonen zu verstehen sind und die Existenz einer virtuellen Gemeinschaft der Muslim*innen, die untereinander vernetzt sind und sich austauschen, keineswegs vorausgesetzt werden kann. Legitim erscheint es jedoch, diesen Bereich als muslimische Gegenöffentlichkeit zu bezeichnen. Während muslimische Repräsentationen in den Mainstreammedien noch unterentwickelt sind, wie die aktuelle Studie von Richter und Paasch-Colberg zeigt (vgl. Unterkapitel [7.1.3](#)), entstehen im Internet und insbesondere in sozialen Medien neue Kommunikationsräume für Mitglieder marginalisierter Gruppen.

Es ist äußerst schwierig zu untersuchen, inwieweit die gesteigerte Repräsentanz dann auch eine echte Teilhabe an öffentlichen Debatten darstellt, da die Resonanz und Reichweite dieser Teilöffentlichkeit nicht zwangsläufig über einen engen Kreis von Nutzer*innen hinausgehen muss. Gemäß Abadi (2017) gibt es bis heute zumindest keinen Nachweis für eine nachhaltige Beeinflussung der Massenmedien (Presse, Fernsehen und Radio) durch eine virtuell aktive muslimische Minderheit. Zugleich haben allerdings die Interviews mit führenden Journalist*innen in Deutschland deutlich gemacht, dass soziale Medien eine neue Quelle für sie darstellen (vgl. Unterkapitel [7.1.5.3](#)). Dabei ist jedoch auch deutlich geworden, dass v. a. *Twitter* deutlicher im Zentrum des journalistischen Schaffens steht als *Facebook* und *Instagram*. So gilt erneut, dass aus der Existenz einer muslimischen Gegenöffentlichkeit auf *Instagram* nicht automatisch auf eine größere Meinungsmacht in der breiten Öffentlichkeit geschlossen werden darf. Es ist angebracht, die muslimische Präsenz auf *Instagram* zunächst einmal als einen „virtuellen Salon“ zu bezeichnen, der Zukunftspotenziale birgt. Um über eine Verknüpfung von *Instagram*, wo Muslim*innen sich massiv zu Wort melden, und der großen Medienöffentlichkeit

zum Zwecke einer Korrektur des massenmedialen Feindbilds Islam zu sprechen – im Sinne eines „Intermedia Agenda-Setting“ (Vonbun/Kleinen-von-Königslöw/Schönbach 2016) –, ist es daher wahrscheinlich noch zu früh.

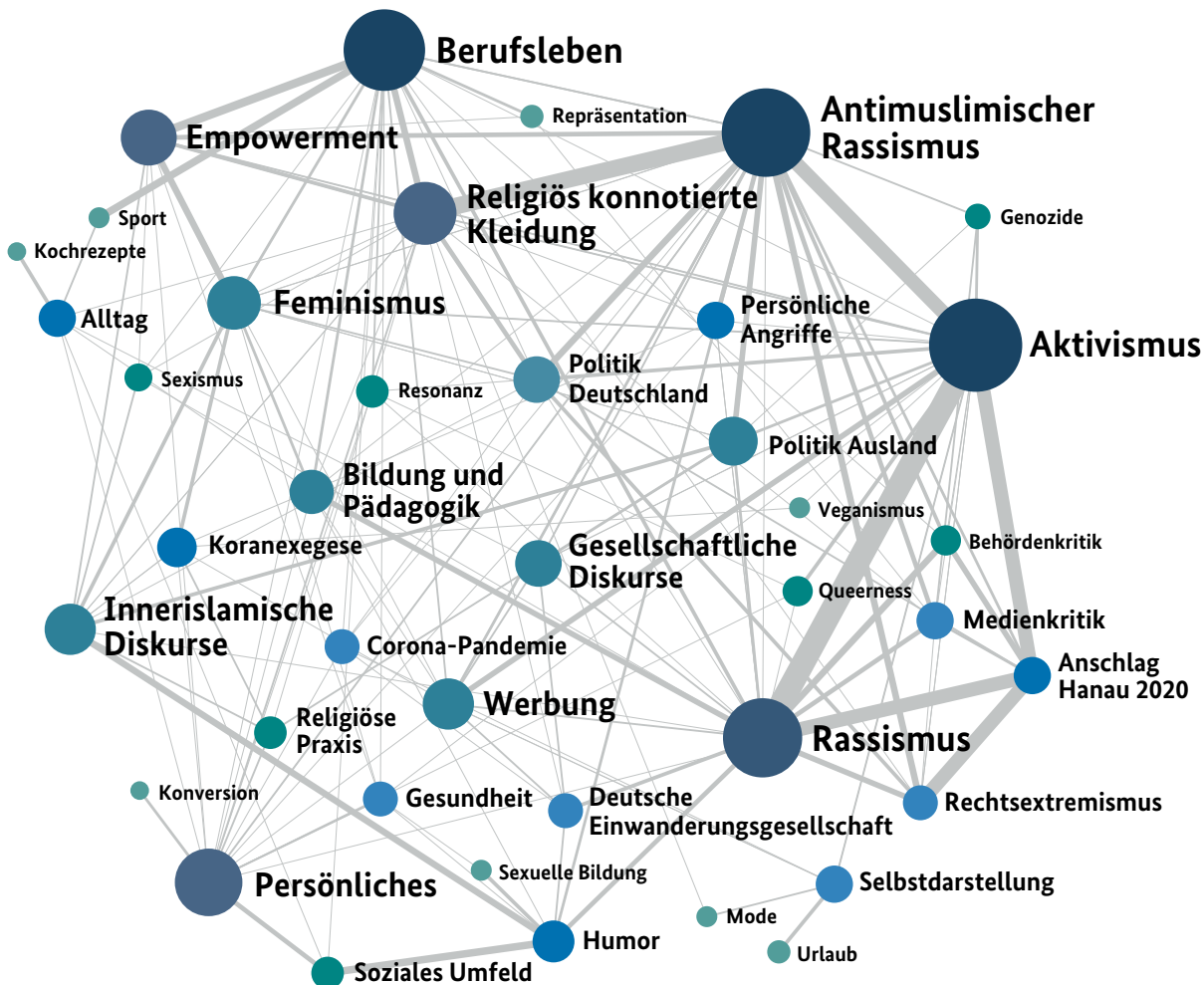
Der UEM hat gleichwohl eine Nachuntersuchung zu muslimischen Aktivitäten auf *Instagram* bei von Tessa von Richthofen, Antonia Hafner und Kirsten Wünsche vom Seminar für Medien- und Kommunikationswissenschaft der Universität Erfurt in Auftrag gegeben (vgl. 2022). Ziel der Studie ist es nicht, Wirkungen auf die Medienöffentlichkeit zu untersuchen, sondern Qualität und Potenziale der muslimischen Teilöffentlichkeit zu ergründen. Dabei stehen nicht beliebige Aspekte im Zentrum, sondern die konkrete Frage, wie die Akteur*innen als unter Umständen selbst Betroffene Muslimfeindlichkeit thematisieren und sich zu ihr verhalten. *Instagram* wird als Plattform ausgewählt, weil hier eine hohe Anzahl von Selbstrepräsentationen und positiven Wendungen des Islambilds zu erwarten sind. Da soziale Medien und insbesondere *Instagram* vor allem von jüngeren Menschen genutzt werden – die stärkste Nutzung liegt in der Gruppe der 25- bis 34-Jährigen, gefolgt von den 18- bis 24-Jährigen (vgl. Statista 2022) –, ist dieser Teil der Bevölkerung auch erwartbar überrepräsentiert. Hinzu kommt gemäß von Richthofen, Hafner und Wünsche, dass *Instagram* sich in den letzten Jahren in der Black-Lives-Matter-Bewegung und bei anderen politischen Protesten hervorgetan hat, sodass hier ein aktivistischer und an politischer Teilhabe interessierter Ausschnitt der Zielgruppe untersucht werden kann (vgl. 2022: 6). Zu den Leitfragen der Studie zählen: Wer sind die Akteur*innen muslimischer Gegenöffentlichkeiten? Welche Themen werden von ihnen behandelt? Welche Argumentationen (Frames) gegenüber Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischem Rassismus werden verwendet? Und wie nehmen die Akteur*innen die Möglichkeiten und Risiken von *Instagram* wahr? (vgl. ebd.: 7).

Methodisch basiert die qualitative Inhaltsanalyse auf mehreren Teilschritten: einer Akteur*innen-, Themen- und Framing-Analyse, gefolgt von einer begrenzten Zahl von Interviews mit auf *Instagram* aktiven Personen, die sich selbst als muslimisch identifizieren. Bilder werden im Kontext der Framing-Analyse in reduzierter Form (z. B. personifiziert, gegenständlich, abstrakt) mitverarbeitet. Durch eine ethnografische Stichprobengenerierung über einen Zeitraum von acht Monaten werden im Schneeballprinzip 41 wichtige Akteur*innen identifiziert. Die Themenanalyse stützt sich auf eine systematische Auswertung der jeweils zehn beliebtesten Posts dieser Personen (n = 410). Es folgt eine Feinanalyse der Frames derjenigen Posts, die sich mit Muslimfeindlichkeit beschäftigen, sodass insgesamt neben einem breiten Überblick über Themensetzungen eine vertiefte Fallanalyse zum Thema Muslimfeindlichkeit möglich wird. Vier Interviews von jeweils 30 bis 60 Minuten Länge ergänzen den Methodenmix.

Im Ergebnis der Akteur*innenanalyse zeigt sich gemäß von Richthofen, Hafner und Wünsche, dass Personen aus journalistischen, künstlerischen sowie geistes-/sozialwissenschaftlichen Ausbildungs- oder Berufskontexten in der Stichprobe stärker repräsentiert sind als z. B. Personen aus naturwissenschaftlichen Kontexten. Zwar ist die Studie in einem statistischen Sinne nicht repräsentativ (vgl. ebd.: 6), aber die Autor*innen stellen die legitime Frage, ob „manche Personengruppen eine größere Affinität zu öffentlichen Positionierungen in sozialen Medien aufweisen als andere“ (ebd.: 13). Da die 41 untersuchten Akteur*innen nach den Kriterien ihrer Bedeutung und Reichweite ausgewählt wurden, ist zu vermuten, dass dieser soziale Bildungs-Bias, der möglicherweise zugleich ein Mittelschichten-Bias ist, die Tendenz fördert, sich zu Muslimfeindlichkeit und zu anderen gesellschaftlich relevanten Themen zu äußern und mit diesen Äußerungen auch Gehör zu finden. Dieser Bias muss selbstverständlich nicht durchgehend bei muslimischen Akteur*innen auf *Instagram* vorhanden sein.

Die thematische Netzwerkanalyse der ausgewählten Posts zeigt sehr deutlich, dass weder religiös-theologische Themen noch eine Affinität zum politischen Islam die muslimische Gegenöffentlichkeit auf *Instagram* prägen (dies gilt für diesen Ausschnitt muslimischer *Instagram*-Akteur*innen und schließt nicht alle auf dieser Plattform aktiven Muslim*innen ein). Im Vordergrund stehen vielmehr generelle politische Meinungen und Handlungen mit Blick auf die deutsche Gesellschaft, die allerdings durchaus religiös konnotiert sein können. Die fünf häufigsten Themen der untersuchten *Instagram*-Nutzer*innen sind Aktivismus, Muslimfeindlichkeit/Antimuslimischer Rassismus, Rassismus im Allgemeinen, religiös-konnotierte Kleidung und Berufsleben (vgl. ebd.: 15). Bezeichnend ist gemäß der Studie, dass diese Themen sowohl getrennt als auch vernetzt auftreten können, wobei z. B. die Verbindung zwischen religiöser Kleidung und Muslimfeindlichkeit, Aktivismus und Rassismus stark gemacht wird, ebenso wie die thematische Verbindung aus religiöser Kleidung und Berufsleben (vgl. [Abb. 7.5](#)). Antimuslimischer Rassismus wird in dieser *Instagram*-Öffentlichkeit also u. a. in professionellen Zusammenhängen verhandelt, wobei etwa das Kopftuch oder andere Formen religiöser Kleidung eine Schlüsselrolle spielen.

Abbildung 7.5: Thematische Netzwerkanalyse



Quelle: von Richthofen/Hafner/Wünsche 2022: 15.

Interpretiert man diese Daten vor dem Hintergrund der Studie von Richter und Paasch-Colberg, die ermittelt haben, dass Muslim*innen als aktive Sprecher*innen in deutschen Massenmedien deutlich unterrepräsentiert sind (vgl. Unterkapitel 7.1.3), so zeigt sich auf *Instagram* ganz deutlich eine Gruppe öffentlichkeitsaffiner Muslim*innen, die sich gezielt zu politischen Themen äußern. Das in öffentlichen Debatten und im Journalismus häufig geäußerte Argument, Muslim*innen böten sich der Öffentlichkeit als Gesprächspartner*innen zu wenig an und seien auch deshalb unterreprä-

sentiert, darf daher als widerlegt gelten, da diese zumindest auf sozialen Medien aktiv und erreichbar sind. Die Vorstellung von Muslim*innen als einer introvertierten Gemeinschaft oder gar isolierten ‚Parallelgesellschaft‘ mit primär religiösen Anliegen erweist sich damit als stark einseitig.

Muslim*innen machen gemäß der Studie unter von Richthofen, Hafner und Wünsche gezielt auf Diskriminierungserfahrungen aufmerksam. Besondere Beachtung erfährt im Untersuchungszeitraum das sogenannte Neutralitätsgesetz,⁸³

⁸³ Vgl. Deutscher Bundestag (2021): Gesetzentwurf der Bundesregierung. Entwurf eines Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten sowie zur Änderung weiterer dienstrechtlicher Vorschriften. Drucksache 19/26839. Online abrufbar: <https://dserv.bundestag.de/btd/19/268/1926839.pdf> [08.05.2023].

das im Mai 2021 verabschiedet wurde. In diesem Zusammenhang wurden Befürchtungen über eine Einschränkung des Kopftuchtragens am Arbeitsplatz laut. Die Unterdrückung von Frauen mit Kopftuch, so der Tenor auf *Instagram*, erfolge nicht durch muslimische Männer, sondern durch die deutsche Gesellschaft, die dessen Verwendung einschränke (vgl. von Richthofen/Hafner/Wünsche 2022: 16). Ebenfalls thematisch bedeutsam war der rassistisch motivierte Anschlag von Hanau am 19. Februar 2020, bei dem der Täter zehn Menschen und sich selbst tötete, was auf *Instagram* Forderungen nach politischen Konsequenzen sowie Kritik an der Medienberichterstattung laut werden ließ (vgl. ebd.).

An diesen beiden Beispielen lässt sich erkennen, dass der Diskurs der muslimischen Gegenöffentlichkeit vielfach konkrete Ereignisse (Neutralitätsgesetz, Hanau usw.) zum Anlass nimmt, langfristig eingeführte strukturelle Themen (Berufsleben, Integration, Muslimfeindlichkeit usw.) zu erörtern. Diese Themenöffentlichkeiten sind also durchaus fokussierter als manche ereignisorientierte Medienberichterstattung, wo z. B. Rassismus als Querschnittsthema selbst bei Ereignissen wie den NSU-Morden kaum berücksichtigt wurde (vgl. Beierle et al. 2020: u. a. 141–143).

Die Framing-Analyse der *Instagram*-Studie, die auf die Deutungen und Interpretationen der Nutzer*innen abzielt, ergibt sieben verschiedene Haupt- mit jeweiligen Unterframes (von Richthofen/Hafner/Wünsche 2020: 20–23):

1. **Doppelmoral-Frame:** In verschiedenen Sachkontexten werden Beschwerden darüber getätigt, dass an Muslim*innen deutlich höhere Ansprüche gestellt würden als an andere Menschen bzw. Muslim*innen ungleich bewertet würden, was wiederum Diskriminierung verursachen könne.
2. **Aktivismus-/Solidarisierungs-Frame:** Angehörige der Mehrheitsgesellschaft werden zum Engagement gegen Muslimfeindlichkeit aufgefordert.
3. **Selbstwirksamkeits-/Empowerment-Frame:** Dieser Frame handelt von Strategien und Maßnahmen zur Steigerung von Autonomie bzw. Selbstbestimmung von Muslim*innen, richtet sich anders als der Aktivismus-/Solidarisierungs-Frame aber nicht an die Mehrheitsgesellschaft, sondern an Muslim*innen selbst.
4. **Diskriminierungs-/Marginalisierungs-Frame:** Hierunter wurden Aussagen und Erfahrungen gruppiert, die z. B. von Bedrohung, Beeinträchtigung oder Unsichtbarkeit und Ausgrenzung muslimischen Lebens in Deutschland handeln, darunter auch die Mehrfachdiskriminierung v. a. muslimischer Frauen aufgrund von Glauben, Ethnizität, Geschlecht und Kleidung/Aussehen.
5. **Bildungs-/Sensibilisierungs-Frame:** Anders als beim Aktivismus-/Solidarisierungs-Frame werden hier nicht diffus mehr Aktivitäten gefordert, sondern konkrete Aspekte und Erfahrungen der Bildungsarbeit gegen Muslimfeindlichkeit besprochen.
6. **Gegendarstellungs-Frame:** Hier bündeln sich Gegenargumente und Widerlegungen zum Thema Muslimfeindlichkeit.
7. **System-/Strukturdimensions-Frame:** In diesem Bereich versammeln sich Diskussionen über grundlegende Probleme der Diskriminierung, die nicht nur durch rassistische Einstellungen, sondern ebenso durch strukturelle Routinen in Medien, Behörden, Bildungsinstitutionen, Politik, Gesellschaft und Geschichtsbild auftreten.

Die unterschiedlichen Frames lassen sich Handlungsdimensionen zuordnen, die die Autorinnen der Studie als „Sichtbarmachung“, „Aufklärung“ und „Aktivierung“ bezeichnen:

Abbildung 7.6: Dimensionen der Framing-Analyse (F steht für Frame)

Sichtbarmachung	Aktivierung	Aufklärung
<ul style="list-style-type: none"> • F4 Diskriminierung/ Marginalisierung • F7 System- und Strukturdimensionen 	<ul style="list-style-type: none"> • F2 Aktivismus/ Solidarisierung • F3 Selbstwirksamkeit/ Empowerment 	<ul style="list-style-type: none"> • F1 Doppelmoral • F5 Gegendarstellung • F6 Bildung/ Sensibilisierung

Quelle: von Richthofen/Hafner/Wünsche 2022: 23.

Es wird deutlich, dass muslimische Artikulationen in sozialen Medien nicht nur voranschreiten, sondern dass ein wachsendes Selbstbewusstsein erkennbar wird. Auf der Basis der Studienergebnisse zeigt sich zudem sehr klar, dass es sich bei muslimischer Repräsentation nicht nur um virtuelle Selbstdarstellungen, sondern um gesellschaftliche Teilhabeangebote handelt. Diese richten sich sowohl an die virtuelle Gemeinschaft der im Internet aktiven Muslim*innen als auch an die Mehrheitsgesellschaft, da nicht nur kritisiert, sondern auch zu Veränderungen aufgefordert wird. Im Sinne der Öffentlichkeitstheorie von Habermas wird hier nicht mehr nur ein „right to communicate“, sondern immer stärker auch ein „right to be understood“ (vgl. 1996) in Anspruch genommen. Muslim*innen auf *Instagram* streben zumindest beim Thema Muslimfeindlichkeit und im Rahmen der Stichprobe nach gesellschaftlicher Resonanz und wollen die öffentliche Debatte aktiv mitprägen, da sie diese als vielfach tendenziös und versiegelt wahrnehmen. Die Integration dieser Stimmen und ihre stärkere Berücksichtigung, die auch von den Fachredakteur*innen im UEM-Hearing vielfach angemahnt worden ist, sich aber in den heutigen Strukturen der Medien kaum realisieren lässt (vgl. Unterkapitel [7.1.5.3](#)), wird dringend angeraten.

7.3 Christliche Medien

Mit Blick auf das spezifische Segment der christlichen Medien stellt sich dem UEM die Frage, inwiefern auch diese an der allgemein anhaltenden einseitigen Negativtendenz medialer wie öffentlicher Islamdiskurse teilhaben. Einerseits liegt die Annahme nahe, dass die insgesamt eher dialogische Haltung der christlichen Kirchen (vgl. Unterkapitel [9.4.1.1](#)) zu weniger stereotypen Themenagenden, weniger negativen Frames und zu insgesamt religions- und diversitätssensibleren medialen Darstellungen führen müssten. Andererseits ist zu prüfen, inwiefern sich im breiten Spektrum dessen, was als ‚christliche Medien‘ bezeichnet wird, auch besonders abgrenzende und abwertende Islambilder und -diskurse wiederfinden und wie diese hinsichtlich ihrer Formen und Funktionen einzuordnen sind. Um hier zu einer Einschätzung zu gelangen, wurde eine explorative qualitative Studie zum Thema „Islamfeindlichkeit in christlichen Medien“ in Auftrag gegeben, die angesichts fehlender Forschungen in diesem Feld erste Einschätzungen ermöglichen soll. Gezielt wurden hierbei ausschließlich Negativdarstellungen untersucht. Beauftragt wurde die Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Gritt Klinkhammer (Universität Bremen), die ihre Pilotstudie anhand ausgewählter Onlinemedien gemeinsam mit Jacob Chilinski und Rosa Lütge erstellte.

7.3.1 UEM-Studie zu christlichen Onlinemedien

Die Studie Klinkhammer/Chilinski/Lütge (2023) fasst hierbei Formen impliziter und expliziter Islam- und Muslimfeindlichkeit entsprechend einschlägiger Definitionen (z. B. von Attia 2009; Shooman 2014) als Antimuslimischen Rassismus (AMR) auf. Insgesamt wurden 1.156 Artikel aus 21 ausgesuchten Medien im Zeitraum April 2015 bis Mai 2022 für das Sample der Studie untersucht (vgl. Klinkhammer/Chilinski/Lütge 2023: 12, 80–86; Tabelle 1 im Anhang). Die Medien sollten ein breites Meinungsspektrum innerhalb der Konfessionen abbilden; hierbei wurden reine Printmedien ebenso ausgeschlossen wie soziale Medien. Evangelische Onlinemedien: *chrismon*, *CHRISTSEIN HEUTE*, *EiNS*, *Evangelisch.de*, *evangelische aspekte*, *Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg*, *IDEA*, *indeon*, *PRO das christliche Medienmagazin*, *unterwegs*. Katholische Medien: *DOMRADIO*, *feinschwarz.net*, *Der Fels*, *katholisch.de*, *Die Neue Ordnung*, *pax_zeit*, *Salzkörner*, *Tag des Herrn*, *Die Tagespost*. Kontrastive Medien: *diesseits.de*, *Jüdische Allgemeine*.

Einzelne Texte wurden hierbei einer Feinanalyse unterzogen. Gefragt wurde, ob sich die islam- und muslimfeindlichen Formen in diesen Medien von anderen antimuslimischen Deutungsmustern unterscheiden, welche Islambilder aus religiösen Abgrenzungen resultieren, und inwiefern sie Abwertungen enthalten. Untersucht wurden Positionen und Vorstellungen zum Islam und zu Muslim*innen in christlichen Medien einschließlich ihrer Konstruktionsweise und (institutionellen wie konfessionellen) Kontexte, um zu prüfen, ob und inwiefern christliche Medien spezifische antimuslimische Bilder produzieren. Die qualitative Herangehensweise schloss insgesamt die Suche nach Zusammenhängen zwischen sozialen, gesellschaftlichen oder politischen Bedingungen und Kontexten und den Konstruktionen von negativen Islambildern in den ausgesuchten Medien ein (vgl. ebd.: 1–4).

Einordnend fasst die Studie u. a. zum sogenannten „rechten“ Christentum den Forschungsstand zusammen, der in Bezug auf eine Anfälligkeit von Kirchenmitgliedern für rechte extreme oder muslimfeindliche Haltungen keine nennenswerte Abweichung im Vergleich zum Durchschnitt der Bevölkerung ergibt, aber doch zeigt, „dass das christliche Spektrum insgesamt von Ambivalenz und Unsicherheit gegenüber Islam und Muslim*innen geprägt ist“; auch könne sich innerhalb „christlicher, islamfeindlicher Netzwerke“ eine theologische Aufladung von Islamfeindlichkeit vollziehen, die dann eine „Scharnier- und Vermittlungsfunktion zur gesellschaftlichen Mitte“ einnehme (ebd.: 9).

Wenngleich positive oder differenzierte Darstellungen von Islam oder Muslim*innen in christlichen Medien nicht Gegenstand der Untersuchung waren, nimmt die Studie in einem knappen Exkurs (vgl. ebd.: 68–71) auch hierauf Bezug. Ausgewogene Berichte, die normalisierend wirkten, finden sich z. T. in denselben Medien, die zugleich durchaus auch einseitige oder abwertende Beiträge veröffentlichten: Ein solches Nebeneinander kennzeichne, so die Studie, in unterschiedlichem Maße vor allem die Mainstream-Medien wie *evangelisch.de*, *katholisch.de* oder *DOMRADIO* (vgl. ebd.: 71), wobei Darstellungen von alltäglichen Lebenswelten von Muslim*innen selten seien (vgl. ebd.: 78).

7.3.2 Zu den Ergebnissen der UEM-Studie

Dass auch christliche Medien in sehr unterschiedlicher Intensität an einseitigen medialen Islamdiskursen partizipieren bzw. diese zum Teil auch mit hervorbringen, ist mit der vorgelegten Studie grundsätzlich belegt. Zweifelsohne ist AMR in christlichen Onlinemedien durchaus sowohl thematisch als auch strukturell – z. B. durch fehlende muslimische Stimmen oder deren Auswahl – zu finden. Islam- und Muslimfeindlichkeit unterschieden sich in den untersuchten christlichen Medien nicht grundsätzlich von vorhandenen antimuslimischen Mustern. So findet sich z. B.

auch hier das besondere Betonen der Überlegenheit einer ‚christlichen Leitkultur‘, die mit einer ‚islamischen Kultur‘ schwer zu vermitteln sei. Demgegenüber werden mit dem Islam Terror, Unterdrückung und Demokratiefeindlichkeit in Verbindung gebracht.

Wenngleich sich die ausgewählten Medien insgesamt höchst unterschiedlich mit dem Islam bzw. den muslimischen Gläubigen befassen und sich sowohl hinsichtlich der thematischen Zuschnitte und ihrer Varianz als auch in der Intensität ihrer Aussagen unterscheiden, demonstriert die Studie auch eine klare Anschlussfähigkeit von Mainstream-Medien zu islamfeindlichen oder rechten Deutungsmustern:

„In Bezug auf eine wohl intendierte Produktion von islamfeindlichen, rassistischen bis hin zu verschwörungstheoretischen Artikeln sind solche aus Der Fels, Die Neue Ordnung und Die Tagespost zu erwähnen [...]. Es zeigte sich zudem, dass weitere christliche Onlinemedien unter der Vielfalt ihrer Artikel auch solche mit deutlich islamfeindlichen Narrativen aufweisen, ohne darauf aber einseitig festgelegt bzw. als Medium in Gänze als islamfeindlich typisiert werden zu können (z. B. katholisch.de, IDEA, PRO, DOMRADIO). Darin bestätigt sich die These, dass AMR nicht allein ein Phänomen am ‚rechten Rand‘ sondern auch in Mainstream-Diskursen wirkt bzw. anti-muslimische Deutungsmuster hier – wenn auch meist subtiler – weitergetragen oder produziert werden.“ (Ebd.: 75–76)

Die christlichen Medien seien zudem, so betont die Studie weiter, vielfach sehr selbstreferenziell und ließen eine kritisch reflexive Perspektive auf eigene Privilegien oder Konfliktbeteiligungen ebenso vermissen wie eine (breite) Einbeziehung muslimischer Perspektiven und Stimmen (vgl. ebd.: 77). Bezüglich der muslimischen Perspektiven und Sprecher*innen sei auffällig, dass Muslim*innen, die keine besondere öffentliche Rolle innehaben, nicht zu Wort kämen, sondern

wahlweise bekannte Verbandsvertreter*innen, islamische Theolog*innen oder sogenannte ‚liberale Muslim*innen‘. Für kritische Sichtweisen über den ‚konservativen Islam‘ werden sodann bevorzugt Muslim*innen der Initiative Säkularer Islam als Referenz angeführt. Medien wie *IDEA*, *Die Neue Ordnung* oder *Tag des Herrn* ließen Muslim*innen hingegen gar nicht zu Wort kommen, sondern statt ihrer Nicht-Muslim*innen (z. B. Politiker*innen, christliche Religionsvertreter*innen oder sogenannte ‚Islamexpert*innen‘; vgl. ebd.: 17–18). Demnach gilt es auch in christlichen Medien, die Vielfalt muslimischer Positionen und alltäglicher Lebenswelten deutlich stärker einzubinden. Dem Rat der Studie, eine diesbezügliche Normalisierung „über eine weniger problemfixierte, mehr lösungsorientierte Berichterstattung und journalistische Befassung mit dem Islam als Religion und den Muslim*innen als Akteur*innen“ (ebd.: 79) zu erzielen, ist zuzustimmen. Um jedoch z. B. konfessionelle Differenzen innerhalb der christlichen Medien zu konturieren oder um einzelne thematische Diskurse sorgfältig und vertiefter zu erfassen, sind zweifelsohne weitere Analysen notwendig, die eine breitere Medienauswahl erlauben sowie deren ausführliche Typisierung umfassend darlegen. Zudem fehlt ein repräsentatives Gesamtbild, das Auskunft über ‚die‘ Islamwahrnehmung und Darstellung von Muslim*innen innerhalb des breiten Spektrums christlicher Medien gibt. Diese könnten die Einordnungen in das jeweilige (kirchen-)politische Spektrum noch stärker berücksichtigen oder die konfessionelle Breite und Binnendifferenz umfassender abbilden. Denn über die beiden sogenannten ‚Großkirchen‘ hinaus wären zudem die vielfältigen Publikationsorgane weiterer Kirchen, Milieus und Gruppen in Deutschland (z. B. orthodoxer Kirchen, Migrationsgemeinden, transnationaler Missionsbewegungen bis hin zu christlicher Religionsformationen jenseits der Kirchlichkeit) für weitere Erkenntnisse lohnend. Auch der Bereich kirchlich-christlicher Social-Media-Foren und digitaler Communitys ist mit Blick auf AMR bisher nicht systematisch erforscht.

In den von Klinkhammer, Chilinski und Lütge ausgewählten christlichen Medien zeigt sich eine „islamfeindliche Schieflage“ (ebd.: 18), wie sie medial insgesamt in Bezug auf das Thema Islam und Muslim*innen gilt. So werden diese auch hier im Kontext von Extremismus, Terrorismus sowie Migration und (Des-)Integration thematisiert. Darüber hinaus würden allerdings auch religiöse Themen (Gottesbild, interreligiöser Dialog, Religionsfreiheit, islamisch-religiöse Ereignisse oder christliche Elemente im Islam) behandelt (vgl. ebd.: 19). Hierbei zeigt sich insgesamt eine breite Varianz der Beurteilungen: „So reichen die Darstellungen eines muslimischen Gottesbildes von einer expliziten Abwertung bis zu einem Motiv der Geschwisterlichkeit von Islam und Christentum“ (ebd.: 18). Zu notieren ist zudem, dass einige der untersuchten christlichen Onlinemedien islambezogene Thematiken fast gar nicht aufgreifen (vgl. ebd.: 18). Die Studie demonstriert zudem an mehreren Stellen, dass sich auch durch indirektes Sprechen muslimfeindliche Kritik transportiert und nennt hierzu das unkommentierte Wiedergeben von muslimfeindlichen Statements, das Untermauern der eigenen Argumente unter Berufung auf Studien Dritter oder das suggestive Fragen in Interviews (vgl. ebd.: 19). Beiträge über Themen, die explizit antimuslimisch entfaltet werden, untersucht die Studie (vgl. ebd.: Kap. 2.2 Themen der Islamfeindlichkeit) zunächst unter der Überschrift „Gefahr der Islamisierung“ (vgl. ebd.: Kap. 2.2.1). Hierbei hat sich gezeigt,

„dass es von den untersuchten Medien insbesondere *Die Neue Ordnung*, *Der Fels* und *Die Tagespost* sind, die sehr offen das Bild vertreten, dass europäische Gesellschaften islamisiert werden. Ihre Berichterstattung ist von einer Wahrnehmung geprägt, die Islam weitestgehend als Bedrohung für den ‚Westen‘ und das Christentum ausmacht.“ (Ebd.: 21)

Auch in Bezug auf die anderen genannten Themen zeigt die Studie, dass maßgeblich die im Zitat genannten drei Medien rassistische Muster verwenden, wobei insbesondere *Die Neue Ordnung* in sehr eindeutiger Weise auch Verschwörungsnarrative verbreitet (vgl. ebd.: 23). Wiederkehrendes Motiv innerhalb der vermeintlichen Bedrohungslage ist hier der „Verlust der eigenen europäisch-christlichen Identität“ (ebd.: 25) und die daher notwendige Verteidigung Europas vor dem Islam; hierbei wird der Versuch unternommen, die eigene Rolle als konservativ auszuweisen und sich damit vom rechten Lager abzugrenzen. Behauptungen über vermeintliche ‚Sprechverbote‘, wie der Topos, dass der ‚Islamismus‘ kaum thematisiert und die davon ausgehenden Gefahren für die Gesellschaft bagatellisiert würden, finden sich wiederum in sehr expliziter Form in *Die Neue Ordnung* und *Der Fels*. Diese Themen sind anschlussfähig mit der bekannten Unterstellung einer ‚gesteuerten Presse‘ bzw. das Konstrukt einer Tabuisierung von Themen durch eine linksgrüne Deutungshoheit. Wiederum zeigt sich, dass religiös begründeter Extremismus unter Muslim*innen bzw. ‚politischer Islam‘ ein dominantes Thema in der Berichterstattung über Muslim*innen und Islam sind (vgl. ebd.).

Dieser Topos wird auch in Beiträgen anderer Medien (*IDEA*, *DOMRADIO*) in indirekten Weisen aufgegriffen (vgl. ebd.: 29). Zudem werden in den Zeitschriften *Der Fels*, *Die Tagespost* und *Die Neue Ordnung* Vertreter*innen der Volkskirchen kritisiert, die sich für interreligiöse Dialoge oder für Flüchtlingshilfe einsetzen. „Dies seien keine christlichen Handlungen aus Nächstenliebe, sondern sie seien von politischer Ideologie getrieben und förderten die vorgeblich drohende Islamisierung des Abendlandes“ (ebd.: 30).

Insgesamt wird in einer bestimmten Sektion (rechts-)konservativer christlichen Medien (*Die Neue Ordnung*, *Die Tagespost*, *Der Fels*) sehr offen vor einer Islamisierung gewarnt, insbesondere im Kontext von Migration; hierbei werden radikale

Verschwörungstheorien wie die des sogenannten großen Austauschs verbreitet, wobei gegensätzlichen binären Codes (christlich, westlich, europäisch versus islamisch, arabisch und muslimisch) gefolgt wird:

„In der prognostizierten ‚Degenerierung‘ der Gesellschaft durch ‚Vermischung‘ zeigen sich Mechanismen des kulturalistischen Rassismus. Teilweise werden diese Themen in impliziterer Form auch in anderen Medien verhandelt und sind so anschlussfähig an Narrative, die Islam als Bedrohung für westliche Gesellschaften oder sogar eine Islamisierung ausmachen.“ (Ebd.: 31)

Prozesse des Otherings spielen auch in christlichen Medien eine Rolle, wie die Studie im Abschnitt „Der Islam als das rückschrittliche Andere“ darlegt, der wiederum explizit muslimfeindliche Themen kompiliert (vgl. ebd.: Kap. 2.2.2). Hierbei fungiere die eigene religiöse Tradition meist als positives Gegenbild. Es zeigt sich erneut eine deutliche Stufung innerhalb der untersuchten Medien:

*„Während Der Fels und Die Neue Ordnung Abwertungen sehr explizit äußern und komplette Artikel auf islamfeindlichen Narrativen aufbauen lassen, findet das sonst oft subtiler statt. Die untersuchten Medien unterscheiden sich in der Häufigkeit und Dominanz, in der dieses Bild auftaucht sehr stark. In den meisten evangelischen Medien gibt es eine Tendenz, ‚liberale‘ Muslim*innen/einen ‚liberalen‘ Islam als positiv darzustellen und implizit oder explizit ‚andere‘ Muslim*innen dann als unterdrückerisch, unfrei oder im Gegensatz zu Menschenrechten stehend.“ (Ebd.: 35)*

Entsprechend zeigt die Analyse, dass der Islam immer wieder als rückständig oder undemokratisch dargestellt wird, wie sich z. B. in der Thematisierung der „Unterdrückung und rechtlichen Situation von Frauen“ zeigt. Verallgemeinernde Bilder einer einheitlichen Religion sind vorherr-

schend, Vielfalt im Islam hingegen wird ebenso ignoriert, „wie die Möglichkeit, dass Identitätskategorien auch außerhalb von Religion eine Rolle spielen könnten“ (ebd.: 49). Zudem wird vielfach der Islam als Integrationshindernis gesehen, hingegen ein ‚deutscher‘, ‚vernünftiger‘, ‚liberaler‘ oder gar ‚säkularer‘ Islam als integrierbar (vgl. ebd.).

Hinsichtlich der zum Ausdruck kommenden islam- und muslimfeindlichen Aussagen ist ein besonderes Augenmerk auf die doppelte Scharnierfunktion rechtspopulistisch argumentierender christlicher Medien zu legen, die zum einen in rechte Milieus vernetzt sind, zum anderen aber auf das Mainstream-Milieu einwirken, wie die Studie zeigt. Das Einwirken auf Mainstream-Medien erfolgt hier z. B. durch kommentar- oder kritiklose Übernahme, Zusammenfassung oder Zitate aus anderen, einseitig islamfeindlich schreibenden Medien bzw. indirekt durch das verstärkende Aufgreifen von deren Themen (vgl. ebd.: 19). Die diesbezüglichen Querbindungen in den Blick zu nehmen, aber auch konkrete Personengruppe oder jeweilige Foren zu identifizieren, wie dies z. B. im Kontext des rechtskonservativen „Forums deutscher Katholiken“ anfänglich auch wissenschaftlich erfolgt ist, würde hier weitere Aufschlüsse über die Konstruktionen und Funktionen entsprechender Negativbilder geben. Eine umfassende Medienanalyse in Bezug auf spezifische Netzwerke könnte hier dazu beitragen, die fließenden Grenzen rechtspopulistischer Gesinnungen zwischen spezifischen christlichen und politischen Gruppen wissenschaftlich valider aufzuzeigen, als dies bisher erfolgt ist. Durch das Fokussieren einzelner Personen oder journalistische Arbeiten (vgl. Wirsching 2019; Bednarz 2018) ist dies nicht gewährleistet; ebenso wenig durch einzelne Aufsätze zur Frage, wie konservative, religiöse Themen und christliche Aktivist*innen sich mit einem rechtspopulistischen Diskurs verbinden konnten (vgl. Althoff 2018), oder theologisch perspektivierte Veröffentlichungen (vgl. vor allem Strube 2015; BAGKR: 2022]. Diese schaffen

gleichwohl sehr wichtige Grundlegungen für diesbezügliche Medienanalysen.

Interessant ist zudem die Ambivalenz, die die Studie hier in Bezug auf die Frage der Religionsfreiheit aufzeigt: Einerseits wird betont, dass diese geachtet werden müsse und religiöse Symbole öffentlich sichtbar sein sollten, wohingegen das Kopftuch z. B. „bei IDEA und PRO häufig als Teil des ‚politischen Islam‘ und von Unterdrückung gesehen [wird]“ (Klinkhammer/Chilinski/Lütge 2023: 38). So stehen zuweilen in demselben Medium (z. B. *DOMRADIO*) Beiträge nebeneinander, die sich für und gegen Kopftuchverbote aussprechen. Die Studie legt ferner dar, dass die untersuchten Medien von einer christlichen Perspektive geleitet sind, die vielfach vereinseitigend wirkt und sachliche Schiefungen produziert. Eigene christliche Privilegien bleiben unhinterfragt (vgl. ebd.: 50): Z. B. wird der eigene Friedensbeitrag hier stärker herausgestellt, das Thema Christenverfolgung teilweise stark instrumentalisiert oder es besteht eine Blindheit dafür, auch selbst in strukturellem Rassismus verweben zu sein. Die in der Studie aufgeworfene Frage, inwiefern eine christlich-religiöse Sicht islamfeindliche Ab- und Ausgrenzungen noch verstärkt, wäre ebenfalls zu vertiefen. Denn umgekehrt ist es in Bezug auf die islam- und muslimfeindlichen Aussagen rechter Gruppen reichlich paradox, dass gerade das Religiöse in einer sich weitgehend säkular verstehenden Gesellschaft, die in religiösen Fragen indifferent ist, als Kriterium der Differenz und Ausgrenzung benannt wird (vgl. Kampling 2012: 163; Althoff 2018; Bitzl/Kurze 2021).

7.4 Fazit

Eine repräsentative Studie des UEM hat gezeigt, dass der Islam und Muslim*innen in den großen deutschen Medien – Presse wie Fernsehen, lokal wie national – immer noch vor allem in negativen Themenkontexten in Erscheinung treten. Ein Negativbild des Islams und der Muslim*innen ist, trotz Abweichungen einzelner Medien, in der Regel bei Zeitungen stark und im Fernsehen sogar extrem stark ausgeprägt. Während von Muslim*innen ausgeübte Gewalt und auf religiöse Faktoren verengte Debatten um ‚Integration‘ stark im Fokus der Medien stehen, ist gegen Muslim*innen gerichtete und in der Regel rechtsextremistische Gewalt nur ein Randthema. Langfristige Stereotype des Islams (frauenfeindlich, gewalttätig, fanatisch usw.) werden bis in die Gegenwart in den Nachrichtenmedien thematisch reproduziert. Es fehlt eine Diversifizierung der Themenpalette, die konstruktive Aspekte der Lebensrealität stärker einbezieht. Muslim*innen treten in Massenmedien – anders als in sozialen Medien (s. unten) – zudem nach wie vor kaum als Sprecher*innen in Erscheinung und werden in hohem Maße objektifiziert. Die Analyse textlicher und visueller Darstellungen konnte vom UEM nicht aktualisiert werden; der Forschungsstand weist jedoch auch hier auf gravierende Probleme einer einseitigen Darstellungsweise.

Ursachen für Verzerrungen im Medienbild sind in einem anonymisierten Hearing mit führenden deutschen Redakteur*innen ermittelt worden. Im Ergebnis zeigen sich durchaus einige Potenziale und auch positive Veränderungen in deutschen Medien, besonders aber ein großer Reformstau. Zu den Problemen zählen:

- Eine begrenzte Sensibilisierung der Chefredaktionen für Muslimfeindlichkeit
- Ein starker Einfluss kommerzieller Motive
- Zugewonnener populistischer Druck auf Redaktionen
- Begrenzter Zugriff auf muslimische Quellen sowohl im In- als auch im Ausland
- Eine starke Stellung umstrittener ‚Islam-expert*innen‘ als Autor*innen
- Eine noch immer begrenzte muslimische Diversität in deutschen Nachrichtenredaktionen
- Mängel in der journalistischen Ethik und Ausbildung

Auch christliche Medien haben in sehr unterschiedlicher Intensität an einseitigen medialen Islamdiskursen teil. Entsprechend ist Antimuslimischer Rassismus hier durchaus sowohl thematisch als auch strukturell zu finden. Islam- und Muslimfeindlichkeit unterschieden sich, wo sie innerhalb dieser Medien auftreten, nicht grundsätzlich von vorhandenen antimuslimischen Mustern. Ausgewogene Berichte finden sich z. T. in denselben Medien, die gleichzeitig einseitige oder abwertende Beiträge veröffentlichen. Insgesamt fehlen jedoch Darstellungen von alltäglichen Lebenswelten von Muslim*innen. Ob und inwiefern eine christlich-religiöse Sicht muslimfeindliche Ab- und Ausgrenzungen noch verstärken kann, wäre zu vertiefen. Eine umfassende Medienanalyse in Bezug auf spezifische Netzwerke könnte hier dazu beitragen, die fließenden Grenzen rechtspopulistischer Gesinnungen zwischen spezifischen christlichen und politischen Gruppen wissenschaftlich aufzuzeigen.

Trotz gewisser Forschungslücken im Bereich der Medienwirkung weist der bisherige Forschungsstand darauf hin, dass das verbreitete Negativbild der Medien muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung konsolidiert oder sogar verstärkt. Das einseitig negative Islambild kann zu Vertrauensverlusten bei Muslim*innen wie auch zur Förderung rechtsextremer Gewalthandlungen führen.

Muslimfeindlichkeit fällt im Internet sprachlich wie inhaltlich noch drastischer aus als in den Massenmedien. Der UEM veranlasste die bislang größte Data-Mining-Studie im deutschsprachigen Netz zu Muslimfeindlichkeit. Diese warnt vor einer starken Tendenz großer Plattformen wie *Twitter*, *4Chan*, *Telegram* und *Facebook*, die Religion des Islams sowie Muslim*innen als pauschal gewalttätig, terroristisch, intolerant, frauenfeindlich und antisemitisch zu charakterisieren und verschwörungstheoretische Ideen (z. B. über einen drohenden Bevölkerungsaustausch) zu kolportieren. Deutsche soziale Medien bilden demnach einen „toxischen Diskursraum“, dessen rassistische Sprechakte pogromartige Gewalt wie in Hanau befördern können. Der Zusammenhang zu niedrigschwelliger Gewalt (gegen Moscheen, im Alltag) muss besser untersucht werden.

Positiv ist zu vermerken, dass vor allem *Instagram* und auch *YouTube*-Kommentare einen gewissen Raum für eine muslimische Gegenöffentlichkeit gerade für junge Menschen schaffen. Im Vordergrund stehen hierbei nicht religiöse Themen, sondern Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit und Alltagsfragen. Es entsteht ein wachsendes und bislang wenig genutztes Reservoir an Gesprächspartner*innen für den Journalismus.

7.5 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- › die Diversifizierung der Themenpalette der politischen Nachrichten sowie eine Stärkung lebensweltlicher Themen, um die einseitig konfliktorientierte Berichterstattung über den Islam zu überwinden und die Sichtbarkeit muslimischer Akteur*innen nachhaltig zu verbessern.
- › eine Erweiterung des Medienframings und eine stärkere Einbeziehung von Muslim*innen (inkl. Vertreter*innen der LGBTQIA+-Community) als Sprecher*innen in den Mediendiskurs, um kulturalistische Deutungen zu vermeiden und eine vielfältige Darstellung muslimischen Lebens zu erreichen.
- › eine vollständige Neubestimmung des Bildjournalismus zur Überwindung visueller Stereotype.
- › eine verbesserte Medienkompetenzschulung durch Bildungseinrichtungen, um das Interesse an der Vielfalt des Islams im nicht-muslimischen Publikum zu steigern und das Medienvertrauen muslimischer Leser*innen in deutsche Medien zu stärken.
- › eine größere Aufmerksamkeit der Forschung für die Beziehung zwischen muslimfeindlichen Medieninhalten und rechtsextremem (und z. T. auch islamistischer) Radikalisierung.
- › eine grundlegende Reform der Produktionsstrukturen im Journalismus, auf Leitungsebene der Medien und in der professionellen Selbstkontrolle (inkl. Mediengewerkschaften und -verbänden), um Medienschaffende und -organisationen nachhaltig zu sensibilisieren.
- › eine verbesserte ethische Verankerung des Themas Rassismus im Pressekodex des Deutschen Presserats (Erwähnung von Muslimfeindlichkeit in §12) und die Stärkung islambezogener Kompetenzen in der Aus- und Weiterbildung von Journalist*innen.
- › eine bessere Berücksichtigung von fremdsprachlichen Quellen aus muslimischen Ländern, um die gesellschaftlichen Entwicklungen dort besser zu verstehen.
- › eine stärkere Wahrnehmung sozialer Medien als potenzielle Quellen authentischer und faktengeprüfter muslimischer Themen und Sichtweisen.
- › eine zunehmende Repräsentation von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen bzw. rassismus-sensiblen Kompetenzen auf mittlerer und höherer journalistischer Ebene (Nachdenken über Quotenregelungen).
- › eine Realisierung der verfassungsrechtlich vorgeschriebenen Vielfalt der Rundfunkgremien (gemäß Bundesverfassungsgericht (BVerfG) vom 25. März 2014 und 17. Rundfunkänderungsstaatsvertrag vom 18. Juni 2015) zur muslimischen Selbstrepräsentation in den Rundfunkräten der öffentlich-rechtlichen Anstalten, möglichst mit Religionsvertreter*innen von Verbänden sowie der weiteren muslimischen Zivilgesellschaft.

- › eine auf rechtlicher Ebene angesiedelte Sensibilisierung und Medienkompetenzschulung von Behörden für muslimfeindliche Straftaten im Netz (Netzwerkdurchsetzungsgesetz), gegebenenfalls auch die Sperrung von Accounts von rechtsextremen Akteur*innen sowie den Ausbau von behördlichen Strukturen zur Strafverfolgung.
- › die bessere Identifikation von muslimfeindlichen Inhalten durch Plattformbetreiber auch durch stärkere Beteiligung von Betroffenen (Co-Regulierung) und die eigenständige Löschung von strafrechtlich relevanten muslimfeindlichen Inhalten (z. B. Volksverhetzung, Gewaltaufrufen).
- › den auf nicht-rechtlicher Ebene angesiedelten staatlichen Ausbau der rassismuspräventiven Medienkompetenzvermittlung im Bildungsbereich, u. a. durch Medienzentren der Bundesländer in Kooperation mit speziellen Mediator*innen, Fact-Checking-Organisationen und -plattformen usw.
- › die Sensibilisierung der Plattformbetreiber für nicht-strafrechtlich relevante muslimfeindliche Inhalte, um diese durch Kennzeichnung sichtbar zu machen – unter Umständen durch Entwicklung eines Labels für muslimfeindliche Inhalte im Netz.
- › die nachhaltige finanzielle Förderung durch Bundes- und Landesregierungen von zivilgesellschaftlichen Akteuren bei der Medienkompetenzschulung von Polizei, Behörden, Bürger*innen.

8 Politik

Das politische System hat in der Gesellschaft eine Schlüsselstellung inne. Die Staatsgewalten der Legislative, Exekutive und Judikative greifen nicht nur durch Gesetzgebung, politische Steuerung und Rechtsprechung in alle anderen Lebensbereiche ein. Auf der Ebene der symbolischen Politik setzen die Äußerungen von Politiker*innen auch in hohem Maße den Ton einer Gesellschaft. Politische Problemstellungen, Thesen und Begriffsschöpfungen haben einen gehörigen Einfluss auf die Agenda anderer Teilsysteme, zum Beispiel auf die Medien und auf das Bildungssystem. Muslimfeindliche Einstellungen von Politiker*innen und Struktureller Rassismus in den politischen Institutionen haben daher weit über das politische System hinausreichende Konsequenzen.

Das nachfolgende Kapitel unternimmt den Versuch, einen Überblick über bestehende Forschung zu Muslimfeindlichkeit in politischen Führungsämtern, Ministerien und Behörden, politischen Parteien, dem Bundestag, in politischen Bewegungen wie auch im Rechtswesen zu geben. Zudem sind eigene Studien und Gutachten in Auftrag gegeben sowie Hearings durchgeführt worden, um Forschungslücken zu schließen:

- Hearing mit deutschen Forschenden im Bereich Muslimfeindlichkeit in der Exekutive,
- Hearing mit Prof. Dr. Werner Schiffauer (ehem. Universität Frankfurt (Oder) und langjähriger Vorsitzender des Rats für Migration e. V.),
- Hearing mit BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit (ÖS) / Arbeitsgruppe ÖS II 2 Internationaler Terrorismus und Extremismus,
- Studie zu deutschen Parteien und Bundestagsdebatten „Islam und Antimuslimischer Rassismus in Parteiensystem und Bundestag: Eine diskursanalytische Studie des offiziellen Diskurses zwischen 2015–2021“ (Universität Erfurt),
- Hearing mit juristischen Expert*innen,
- Gutachten: „Islam und deutsche Familiengerichtbarkeit“ (Ludwig-Maximilians-Universität München),
- Gutachten: „Rechtliche Aspekte des Umgangs mit religiös konnotierter Kleidung, insbesondere dem Kopftuch“ (Europa-Universität Flensburg).

8.1 Muslimfeindlichkeit in der Exekutive

Der deutsche Staat hat sich bei der Herstellung effektiver Neutralität gegenüber Muslim*innen in den letzten Jahrzehnten durchaus positiv entwickelt: Die Einführung des Islamunterrichts an Schulen und als theologisches Lehrfach an Universitäten, die Einrichtung von Dialogformaten wie der Deutschen Islam Konferenz (DIK) und sogar verschiedenen Beratungsstellen für Antimuslimischen Rassismus sowie das politische Bekenntnis verschiedener Staatsgliederungen zum Islam als „Teil von Deutschland“ sind wichtige Schritte in diese Richtung. Zugleich besteht aber eine Widersprüchlichkeit in den Äußerungen und Handlungen der politischen Führung sowie in den Sicherheits-, Polizei- und anderen Behörden (vgl. K. Hafez 2013b: 58–72). Verschiedene Studien des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) wie auch des Instituts für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ) in Jena lassen erkennen, dass zwar das subjektive Gefühl der Verbundenheit von Muslim*innen mit Deutschland recht hoch ist und Diskriminierungserfahrungen der Menschen in Deutschland in den Bereichen von Behörden seltener sind als in den Bereichen Medien, Dienstleistungen und Freizeit. Dennoch gibt es auch bei Erfahrungen mit der Exekutive Unterschiede und das Vertrauen von Muslim*innen in Landesregierungen und Gerichte z. B. ist höher als in die Polizei (vgl. Pfündel/Stichs/Tanis 2021).

Deutsche staatliche Institutionen sind bislang nur unzureichend auf Muslimfeindlichkeit hin untersucht worden. Da der UEM, der bereits 2020 ins Leben gerufen wurde und später in den Maßnahmenkatalog des Kabinettsausschusses der Bundesregierung zur Bekämpfung von Rechtsextremismus und Rassismus 2020 integriert wurde, nur über begrenzte finanzielle Mittel verfügte, sah er sich nicht in der Lage, eigene Forschungsprojekte zum möglichen Institutionellen Rassismus der staatlichen Exekutive durchzuführen, hat aber durch Hearings und auf anderen Wegen in engem Kontakt mit anderen Forschenden in diesem Bereich gestanden und den Forschungsstand zudem eigenständig aufgearbeitet. Das nachstehende Kapitel bemüht sich um einen Überblick, der allerdings unvollständig bleiben muss, da nicht für alle Institutionen ein Forschungsstand zur Muslimfeindlichkeit existiert. Aus diesem Grund ist etwa die Bundeswehr nicht Gegenstand dieser Analyse, da es keine relevanten Untersuchungen in diesem Feld gibt.

8.1.1 Säkularismus und Institutioneller Rassismus: Eine theoretische Einführung zu Muslimfeindlichkeit im liberal-demokratischen Staat

Das politische System der Bundesrepublik Deutschland basiert auf den Prinzipien der liberalen Demokratie. Die unveränderlichen und unteilbaren Menschenrechte, die im deutschen Grundgesetz verankert sind, bilden die Grundlage des liberalen Rechtsstaats, der seinen Bürger*innen gleiche Rechte einräumt (vgl. auch Kapitel 7 8.3 sowie Kapitel 7 9). Diskriminierungsfreiheit gegenüber Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften und ein Bekenntnis gegen Muslimfeindlichkeit, wie sie der UEM in Kapitel 7 2 definiert hat, bilden also eine zentrale Grundlage des politischen Systems. Das zweite bedeutende Prinzip ist das der demokratischen Souveränität sowie der damit verknüpften Gewaltenteilung. Beide Grundsätze – liberaler Rechtsstaat und majoritäre Demokratie – gehören zusammen,

sind aber keineswegs konfliktfrei. Die liberale Rechtsstaatsidee formuliert die grundsätzliche Gerechtigkeitsstruktur der europäischen Demokratie, die auch von der Mehrheitsdemokratie respektiert werden muss, sodass sich eine „Tyrannei der Mehrheit“ im Sinne einer fundamentalistischen Ausrichtung des Staatswesens in Richtung eines ideologischen, ethnischen oder religiösen Privilegs verbietet (vgl. K. Hafez 2013b: 19–54).

Neutralität und Diskriminierungsfreiheit des Staats gegenüber Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften sind dabei in der politischen Philosophie des Säkularismus verankert, der allerdings in den europäischen Staaten wie auch weltweit unterschiedlich ausgestaltet ist. Das Kernprinzip des Säkularismus in Deutschland ist dabei nicht, wie häufig angenommen, die strikte „Trennung von Staat und Religion“, sondern die religiöse Neutralität des Staats und die Gleichbehandlung der Religionen (vgl. Bielefeldt 2003), was auch z. B. Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ermöglicht, solange alle Religionsgemeinschaften einbezogen werden und die individuelle Religionsfreiheit gewahrt wird. In den letzten Jahrzehnten sind allerdings Zweifel an der praktischen Realisierung des Ideals der „Farbenblindheit“ europäischer Staaten aufgekommen, deren politischen Führungen, Ministerien und Behörden diskriminierende Handlungen gegenüber Muslim*innen durch ausgrenzende Äußerungen von Politiker*innen oder Aktivitäten von Sicherheitsbehörden, Polizei oder anderen Ämtern vorgeworfen worden sind (vgl. K. Hafez 2013b: 54–72; Nielsen 2004).

In der Rassismusforschung werden derartige Ungleichverhältnisse vielfach unter den Stichworten *Struktureller Rassismus* oder *Institutioneller Rassismus* behandelt (vgl. Gomolla/Radtke 2007). Während Struktureller Rassismus sich auf die Normen und Regularien und Institutioneller Rassismus auf die Praktiken und Routinen von Institutionen und Organisationen bezieht, geht man in beiden Bereichen davon aus, dass

Menschen nicht nur durch individuellen Rassismus diskriminiert werden, sondern dass sie auch durch wenig reflektierte oder gar unbewusste gesellschaftliche Strukturen, Praktiken und Routinen, die vielfach historisch tradiert werden, ausgegrenzt, benachteiligt und dehumanisiert werden können. Die in der Gesellschaft imaginierte homogene Nation spielt hier eine zentrale Rolle, da Vorstellungen von (Nicht-)Zugehörigkeit über den verfassungsrechtlichen Rahmen gleicher Rechte hinaus Einstellungen und Handlungen beeinflussen können. Überreste des historischen rassistisch segregierenden Staats lassen sich demnach auch im modernen Nationalstaat vielfach noch finden (vgl. Hund 2014).

Bereits ein Jahr vor dem öffentlichen Bekanntwerden der NSU-Morde in Deutschland, die zu zahlreichen Untersuchungsausschüssen zur Aufklärung von Behördenversagen führten, hatte der Sonderbeauftragte der Vereinten Nationen angemahnt, dass Deutschland ungeachtet der Einführung eines Allgemeinen Antidiskriminierungsgesetzes („Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz“/AGG) Rassismus nicht mit Rechtsextremismus gleichsetzen dürfe und ihn auch in Institutionen bekämpfen müsse (vgl. Muigai 2010). In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass das AGG in § 3 Absatz 1 zwar den Begriff der „mittelbaren Benachteiligung“ durch scheinbar neutrale Prozesse einführt – die aber faktisch diskriminierend wirken –, diesen Tatbestand aber nicht genauer ausführt und ein Einklagen dieser Missstände daher kaum möglich ist. Im Jahr 2017 monierten die Vereinten Nationen, in Deutschland existiere Institutioneller Rassismus und die deutsche Polizei betreibe Racial Profiling, also ein vorurteilsgetriebenes Kontrollverhalten (vgl. Bowtromeiuk 2017). Ein Jahr zuvor hatte Amnesty International die deutschen Sicherheitsbehörden in ähnlicher Weise kritisiert (vgl. Bosch 2020). 2021 beschloss der Kabinettsausschuss Maßnahmen zur Bekämpfung von Rassismus. Zeitgleich erneuerten die Vereinten Nationen die Kritik an den Staaten der Welt, deren Institutionen aus Sicht der

Weltorganisation die Existenz des Institutionellen Rassismus in Behörden leugneten (vgl. OHCHR 2021). Unterstützt werden solche Forderungen auch vom Deutschen Institut für Menschenrechte (vgl. Deutsches Institut für Menschenrechte 2021). Zum Gedenktag der Anschläge von Hanau stellt die bekannte Rechtsanwältin der NSU-Opfer Seda Başay-Yıldız fest, es werde in Deutschland nach wie vor in rassistischen Strukturen ermittelt (vgl. 2022). Einige Tage später verkündete die Integrationsbeauftragte der neuen Bundesregierung, Strukturellen Rassismus im öffentlichen Dienst stärker aufarbeiten zu wollen (vgl. Alabali-Radovan 2022).

Institutioneller Rassismus kann im staatlichen Bereich *in unterschiedlicher Weise* zum Ausdruck kommen:

1. durch rassistische Einstellungen und Handlungspraxen der in den Institutionen operierenden Akteur*innen (intentional),
2. durch die Aufrechterhaltung oder Einführung diskriminierender Handlungspraktiken (meist nicht-intentional),
3. durch Passivität, also die Nicht-Beseitigung bestehender rassistischer Einstellungen, Handlungen oder Praktiken (vgl. McKenzie 2017).

Institutioneller Rassismus kann sich zudem *auf verschiedenen Ebenen* äußern, die miteinander wechselwirken:

1. in der politischen Führung gewählter politischer Amtsträger*innen und der oberen Ministerialbürokratie (politisches Steuerungsproblem),
2. in den Handlungen, Leitbildern, Zugangsbedingungen und Repräsentationsverhältnissen der autonomen Institutionen selbst (Hierarchieproblem),
3. im informellen Raum der Sprech- und Handlungspraxen, Routinen und Wissensbestände der Institutionen selbst, z. B. sogenannte „canteen culture“, „cop culture“ (institutionelles Kulturproblem) (vgl. Holroyd 2015).

Die ersten beiden Ebenen spiegeln formale Führungsprobleme, reichen aber für die Analyse des Institutionellen Rassismus nicht aus, da sogenannte Brückendiskurse zwischen konservativen und rechtsradikalen Haltungen (z. B. „Der Islam gehört nicht zur deutschen Nation“, „Muslime sind fremd und eine Bedrohung“) in Institutionen verbreitet sein können. Auf diese Art können informelle Diskurse dominant werden und die berufliche Sozialisation der Behördenmitglieder sowie damit auch die Handlungspraxen gegenüber Muslim*innen negativ beeinflussen – und zwar auch ohne dass es sich um expliziten Rassismus handelt oder eine gezielte Unterwanderung von Institutionen durch rechtsradikale Akteur*innen bestehen muss (vgl. Naumann 2021; Thompsen 2020).

Wichtig ist auch, dass behördliches Handeln und gesellschaftliche Einstellungen wechselwirken können, was bedeutet, dass die interne Institutionenpraxis nicht nur den Alltag der direkt betroffenen Muslim*innen beeinflusst, sondern über verschiedene Kanäle und durch das öffentliche Auftreten der Institutionen auch die Medien und die weitere Gesellschaft erreicht. Der Staat tritt hier in seiner Rolle als „primary definer“, d. h. als für die Öffentlichkeit inhaltlich prägende Instanz von Muslimfeindlichkeit und Rassismus, auf (vgl. Sabel/Karadeniz 2022). Struktureller und institutioneller Rassismus sind daher Schlüsselfaktoren zum Verständnis der Muslimfeindlichkeit in Deutschland.

8.1.2 Politische Führungsämter

8.1.2.1 Bundespräsidenten, Bundeskanzler*innen und Minister*innen: Gehört der Islam zu Deutschland?

Während demoskopische Umfragen und Studien zur Muslimfeindlichkeit seit Jahrzehnten sehr

negativ ausfallen, haben sich deutsche Politiker*innen in hohen Führungsämtern immer wieder positiv und inklusiv über den Islam geäußert. Allerdings ist das Bild keineswegs einheitlich, dialog- und anerkennungsorientierte Haltungen wechseln sich mit pauschalen Zurückweisungen und Äußerungen ab, die den Islam als fremd und nicht dazugehörig markieren. Transnationale Organisationen wie die EU-Kommission in Brüssel oder die OSZE haben immer wieder auf mangelnde Partizipation und Strukturellen Rassismus mit Blick auf Muslim*innen in den Mitgliedsstaaten hingewiesen (vgl. Silvestri 2007). Ein stabiler, parteiübergreifender inklusiver Konsens der politischen Kultur fehlt in der Bundesrepublik Deutschland jedoch bislang.

Die Redebeiträge verschiedener deutscher Bundespräsidenten und Bundeskanzler*innen zum Islam zeigen, dass deutsche Regierungen zunehmend bereit sind, eine Art Wächterfunktion gegen gesellschaftliche Diskriminierung von Muslim*innen zu übernehmen. Lange galt das Diktum der früheren Bundeskanzler Helmut Kohl und Helmut Schmidt, wonach die islamische Welt dezidiert *nicht* Teil Europas sei (vgl. Sarisakaloğlu 2019). Seit Bundespräsident Roman Herzog allerdings Mitte der 1990er-Jahre der Orientalistin Annemarie Schimmel zur Seite sprang, die bezichtigt wurde, eine Gegnerin des durch Iran verfolgten Autors Salman Rushdie zu sein (vgl. Herzog 1997), lässt sich eine Tradition islamfreundlicher oder sogar islaminklusive Reden erkennen. Auch Herzogs Nachfolger Johannes Rau pflegte den Dialog mit dem Islam (vgl. Rau 2003). Während Gerhard Schröder sich 2004 als Kind seiner Zeit noch der Formel von einem „Dialog mit dem Islam“ anschloss, nahm Bundespräsident Christian Wulff 2010 mit der Aussage „Der Islam gehört zu Deutschland“⁸⁴ und als Reaktion auf die Sarrazin-Kontroverse eine Akzentverschiebung zur vollen Anerkennung des Islams vor. Angela Merkel schloss

⁸⁴ Wulff, Christian (2010): „Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern“. Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit, 3. Oktober. Online abrufbar: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html [02.03.2023].

sich dieser ursprünglich von Wolfgang Schäuble anlässlich der Deutschen Islam Konferenz 2006 geprägten und von Wulff prominent gemachten Formulierung an – nicht allerdings ohne den Hinweis hinzuzufügen, die multikulturelle Gesellschaft sei gescheitert (vgl. Schrader 2010).

Hier deutet sich bereits an, dass in der politischen Führung keine Einhelligkeit mit Blick auf eine Wächterhaltung gegenüber dem Islam existiert. Bundespräsident Horst Köhler schwächte Schäubles Bekenntnis ab, indem er von „muslimischem Leben als Teil des deutschen Alltags“ sprach (vgl. Köhler 2006). Wulffs Nachfolger Joachim Gauck distanzierte sich sogar von dessen Rede und bezeichnete danach Muslim*innen als Teil des deutschen Staats (vgl. Detjen 2016) – was implizit erneut den deutschen Kultur- und Nationenbegriff vom Islam abgrenzte. Frank-Walter Steinmeier kehrte im Prinzip zu Wulff zurück, schränkte dann aber rhetorisch ein, indem er fragte, *welcher Teil des Islams* zu Deutschland gehöre (vgl. Steinmeier 2019).

Auf der ministeriellen Ebene vernebelt sich das Bild, wobei sowohl konservative als auch sozialdemokratische Innenminister mit Ausnahme Schäubles dem Islam bis in die Gegenwart eher distanziert gegenüberstehen und ihn vielfach explizit *nicht* als Teil Deutschlands bezeichnet haben. Die parteiübergreifende Verunsicherung lässt sich auch in anderen europäischen Ländern, z. B. in Großbritannien, beobachten (vgl. Allen 2019). Ein exklusiv „christlich-jüdischer“ Nationenbegriff, den man als differenzorientiert und damit als latent rassistisch bezeichnen kann, ist damit in der politischen Führung Deutschlands trotz aller Fortschritte der Anerkennung noch immer salonfähig. Gerade an der Spitze staatlicher Institutionen wird eine Form der Ausgrenzung betrieben, die man in theoretischer Hinsicht als partielles politisches Steuerungsversagen kennzeichnen muss, da auf der Ebene der symbolischen Politik eine politische (Diskurs-)Kultur am Leben erhalten und nicht tabuisiert wird, die

auf die Einstellung der Behördenmitarbeitende abfärben und diskriminierende Praxen in den Institutionen begünstigen kann. Ein definitives, an Wulff orientiertes Bekenntnis des Staats würde hier Klarheit schaffen.

8.1.2.2 Sicherheitsbehörden: Muslim*innen als Sicherheitsrisiko

Es existieren nur wenige Studien zur empirischen Erforschung des institutionellen Rassismus in Deutschland, ganz zu schweigen von Muslimfeindlichkeit. Dennoch haben erfahrene Wissenschaftler*innen durch dichte Beschreibungen ihrer Eindrücke im Kontakt mit BMI und Verfassungsschutz die übertriebene, intransparente, stigmatisierende und bisweilen diskriminierende Verdachtspolitik des deutschen Staats kritisiert.

Kai Hafez hat nach den Attentaten von 9/11 auf Veranstaltungen des Verfassungsschutzes in Sachsen und NRW auf die Notwendigkeit hingewiesen, stärker zwischen legalen politischen Islamorganisationen und Terrorismus zu unterscheiden. Vor allem nach Razzien in muslimischen Gemeinden, die zumeist ergebnislos bleiben, sollte dies der Öffentlichkeit klar vermittelt werden, um einen staatlichen Generalverdacht gegen den Islam in Deutschland zu vermeiden, welcher Islamfeindlichkeit anheizt (vgl. K. Hafez 2003: 27; 2015). Im Umfeld von Razzien sensibler öffentlich zu kommunizieren, um unnötige Rufschädigungen der muslimischen Gemeinden zu vermeiden, wird auch in jüngeren Studien mit Blick auf Polizei und andere Behörden gefordert (vgl. u. a. Klevesath et al. 2022: 4). Attia, Keskinilic und Okcu (2021) haben durch (nicht-repräsentative) Gruppeninterviews mit Muslim*innen die Betroffenenperspektive auf die staatliche Sicherheitspolitik geschärft: Die Interviewten berichten davon, auf offener Straße als vermeintliche Terrorist*innen angefeindet und in Bildungseinrichtungen, im Beruf, auf dem Wohnungsmarkt und im Gesundheitssystem diskriminiert zu werden. Der Staat wird dafür wegen seiner Fokussierung auf den

Islam als Sicherheitsrisiko und die Intransparenz des staatlichen Handelns verantwortlich gemacht. Muslim*innen würden demnach bestenfalls als Sicherheitspartner*innen akzeptiert, ihre Loyalität als Bürger*innen werde ständig infrage gestellt, ihr gesellschaftliches Engagement ignoriert, ebenso wie ihr eigenes Schutzinteresse im Angesicht einer verbreiteten Muslimfeindlichkeit (vgl. ebd.: 173).

Die umfangreichste Analyse der Islampolitik des BMI stammt von Prof. Dr. Werner Schiffauer, dem langjährigen Vorstandsvorsitzenden des *Rats für Migration*, der die vier BMI-Abteilungen Sicherheit (v. a. Verfassungsschutz), Migration, Deutsche Islam Konferenz (DIK) und die Forschungsstelle des BAMF untersucht (der UEM ist noch nicht Teil seiner Analyse).⁸⁵ Kern seiner Expertise ist die Feststellung, dass im BMI ein Deutungskampf zwischen einer dominanten Sicherheits- und Verdachtspolitik auf der einen Seite und, seit Gründung der DIK 2006, einer eher zweitrangigen Dialogpolitik auf der anderen Seite herrscht. Konkret kritisiert er, dass in den Verfassungsschutzberichten des Bundes immer wieder ca. 30.000 Mitglieder islamistischer Organisationen auftauchen. Diese Organisationen stehen unter Beobachtung, weil sie als verfassungsfeindlich gelten, obwohl sie sich offiziell zur deutschen Verfassung bekennen (v. a. Millî Görüş, IGMG, IGD, DMG). Zwar räumt der Autor ein, dass die Organisationen sich zugleich auf die islamische Scharia beziehen, weist aber darauf hin, dass sie dennoch legal sind, und sieht die Haltung von Mitgliedern nicht als identisch mit den Vereinszielen. Die Vereinigungen entfalten demnach sogar eine integrative Wirkung, da sie zum Teil als Auffangbecken für ehemalige Mitglieder dschihadistischer Gruppen dienen, sodass ein Generalverdacht nicht legitim ist.

Weitere Kritik wird in Schiffauers Expertise an der sogenannten Kontaktschuld geübt, wonach

Personen, die z. B. im Rahmen von Veranstaltungen in Kontakt mit islamistischen Organisationen kommen, von Sicherheitsbehörden oft selbst als islamistisch oder islamismusaffin eingestuft würden. Vielfach komme es zu einer Ablehnung der Anstellung von Muslim*innen (im öffentlichen Dienst), die vorschnell, wenig evidenzbasiert und auf der Basis von Gerüchten als Sicherheitsrisiken eingestuft würden, sowie zur Streichung von Finanzmitteln für die Zivilgesellschaft. Den Umgang mit der Muslimischen Jugend (MJD) z. B. bezeichnet Schiffauer als widersprüchlich, da diese als verlängerter Arm der Muslimbrüder gelte, aber mit jüdischen Organisationen kooperiert habe, was dem Vorwurf eines generellen Antisemitismus zuwiderlaufe. In der Gründung der DIK durch Schäuble sieht der Autor einen bemerkenswerten Perspektivwechsel von einem durch Integrations- und Sicherheitsdenken beherrschten Umgang des BMI mit Muslim*innen hin zu Dialog- und Zusammenhaltsdenken. Allerdings wurde gemäß dem Autor die DIK in der Praxis stark vom Sicherheitsdiskurs und ihre Agenda zudem oft einseitig vom Ministerium geprägt.

Eine Sicherheitsfixierung ist ebenso kritisch zu sehen wie ein genereller Liberalisierungs- und Normalisierungsansatz mit Blick auf den Islamismus. Das Problem ist *nicht*, dass das BMI und Sicherheitsbehörden neben ihrer Aufgabe der Integration und Anerkennung der Muslim*innen ihre Aufgaben der Beobachtung und Gefahrenabwehr extremistischer Kräfte wahrnehmen. Die Gefahrenabwehr ist in der Tat Teil der wehrhaften liberalen Demokratie (vgl. K. Hafez 2013b: 54–72). Im Sinne des Schutzes der Demokratie ist es legitim, dass der Verfassungsschutz islamistische Organisationen beobachtet, wenn diese zwar legal sind und sich formal zur Verfassung bekennen, aber dennoch im informellen Raum Grund zur Annahme geben, dass eine von den offiziellen

⁸⁵ Hearing mit Prof. Dr. Werner Schiffauer (ehemals Universität Frankfurt (Oder) und langjähriger Vorsitzender des Rats für Migration e.V.) am 10. März 2021.

Verbandszielen abweichende Agenda verfolgt wird, die sich zum Sicherheitsrisiko ausweiten könnte. Hier zeigen sich durchaus Parallelen zur begründeten und sinnvollen Beobachtung der AfD. Auch wenn sich religiöse Minderheitenorganisationen und politische Parteien nicht ohne Weiteres vergleichen lassen, muss die Demokratie wehrhaft bleiben. Eine pauschale Normalisierung des legalen politischen Islams verbietet sich aus dieser Sicht. Allerdings bedarf es einer rechtsstaatlich einwandfreien Aufklärung und Bewertung der Fakten, nicht zuletzt bei der Abgrenzung zu traditionellen Haltungen ohne politischen oder sozialen Herrschaftsanspruch (vgl. Rohe 2022c: 5-7).

Das normalisierende Credo Schiffauers in Bezug auf die Integrationsrolle des Islamismus ist bedenkenswert, man kann die Rolle dieser Bewegungen jedoch nicht auf ihre Integrationsfunktion beschränken. Die in den letzten Jahren gewachsenen autoritären Unterströmungen, z. B. der Muslimbruderschaft (vgl. Ranko 2014) oder der türkischen AKP-nahen deutschen Organisationen, dürfen nicht außer Acht gelassen werden, und auch der Salafismus weist in Deutschland vielfach eine intolerante Prägung auf (vgl. Rohe/Jaraba 2018: 75-79). Der Normalisierungsansatz Schiffauers gegenüber legalen islamistischen Organisationen muss auch vor dem Hintergrund der ausstehenden Ergebnisse des Expertenkreises zum Politischen Islamismus und möglicherweise in einer gewissen Parallele zur zukünftigen Bewertung der gleichfalls radikalen AfD neu justiert werden (vgl. Unterkapitel [7 8.2.2.2.1](#)).

Den oben genannten Kritiker*innen ist allerdings beizupflichten, dass die heutige Praxis des Umgangs mit dem organisierten Islam dringend überdacht werden muss. Eine pauschale Verdachts- und Verurteilungskultur verbietet sich ebenso wie eine generelle Normalisierung solcher Organisationen. Mit der Auslagerung der DIK in eine eigene Abteilung, die formal vom Ver-

fassungsschutz getrennt ist, bleibt die Anerkennungstheoretische Seite des politischen Handelns (DIK) überwiegend symbolisch. Das Sicherheitsdispositiv hingegen ist weitaus relevanter für den Alltag von Muslim*innen, prägt ihre Biografien und torpediert vielfach die Integrationschancen von integrationsbereiten Menschen. Zwar sind muslimfeindliche Einstellungen von Mitarbeitenden der Sicherheitsbehörden bislang nicht erforscht. Die dem UEM bekannten Fälle der Nicht-Anstellung von Muslim*innen im öffentlichen Dienst erfolgen aber nicht immer auf der Basis erwiesener Straftaten, sondern aufgrund von Kriterien des Bundesamts für Verfassungsschutz (BfV) oder der entsprechenden Landesämter, deren Definition, Gültigkeit und Evidenzbasierung transparent diskutiert werden muss, wenn man nicht Gefahr laufen will, dass im Zuge der beabsichtigten Gefahrenabwehr eine unbeabsichtigte institutionelle Diskriminierung durch unangemessene Überprüfungsprozesse erfolgt. Die Verdienste der DIK etwa im Bereich der islamischen Theolog*innenausbildung sowie bei Staatsverträgen sollen allerdings nicht in Abrede gestellt werden.

Schiffauer geht – ähnlich wie Attia, Keskinliç und Okcu (2021) – davon aus, dass die heutige Praxis des Verfassungsschutzes im Umgang mit Muslim*innen sich oft nicht an den Gleichheitsgrundsätzen der Verfassung orientiert, sondern an ungeklärten Sicherheitsmotiven,⁸⁶ die dazu tendieren, ein institutionell rassistisches Programm abzubilden. Vertreter*innen der BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit äußerten im Gegensatz hierzu in einem Gespräch mit dem UEM, dass die reine Mitgliedschaft von Muslim*innen in einer „legalistischen islamischen Organisation“ diese Person keineswegs für öffentliche Finanzzuwendungen oder gar eine Anstellung im öffentlichen Dienst disqualifiziere. Die Verfassungsschutzämter seien vielmehr um Einzelprüfungen bemüht, wobei nicht die Mitgliedschaft, sondern vielmehr

86 Hearing des UEM mit Prof. Dr. Werner Schiffauer am 10. März 2021.

der Rang als Führungskader bzw. „Äußerungen“ einer Person bewertet würden.⁸⁷ Erschwerend komme hinzu, dass die unter Beobachtung stehenden islamistischen Organisationen vielfach keine Mitgliederlisten führten und insofern oft lediglich eine bestimmte „Nähe“ einer Person zu solchen Organisationen eingeschätzt werden könne.

Hier ist ein Wandel im Leitbild des BMI und des Verfassungsschutzes dringend erforderlich. Eine stärkere Unterscheidung zwischen einer eventuell notwendigen Beobachtung von islamistischen Organisationen und deren einzelnen Mitgliedern ist dringend gefordert. Nicht nur müssen die Beurteilungskriterien für einzelne Mitglieder präzisiert und öffentlich transparent gemacht werden. Die Organisationen sind auch vielfach Sammelbecken ganz unterschiedlicher Persönlichkeiten. Um eine Beobachtung extremistischer Bestrebungen im Sinne der „wehrhaften Demokratie“ zu gewährleisten, die die Komplexität der Organisationen anerkennt und das Recht des*der Einzelnen auf den verfassungsgemäßen Schutz der Freiheits- und Entwicklungsrechte wahrt, bedarf es einer intensiven, auch öffentlichen Reflexion über die oben genannten Profilbildungen mit Blick auf Einzelpersonen.

Weltbilder unterschiedlicher Couleur sind das Signum der freiheitlichen Demokratie und durch das Grundgesetz gedeckt, darunter auch missionarische oder sogar rassistische, solange diese nicht mit einer konkreten politischen Agenda des Umsturzes, der politischen Unterwanderung, mit Gewalthandlungen oder Volksverhetzung verbunden sind. Organisationen mögen in diesem Kontext vom Verfassungsschutz beobachtet werden, einzelne Muslim*innen hingehen dürfen selbst als Mitglieder solcher Organisationen nicht durch unklare oder nicht klar evidenzbasierte Kriterien mit Berufsverboten oder anderen staat-

lichen Exklusionsmaßnahmen belegt werden, da der Staat zur Neutralität verpflichtet ist (für gesellschaftliche Tendenzbetriebe wie Religionsgemeinschaften oder Parteien gelten hier unter Umständen andere Regeln). Auch hier bietet sich eine Parallele zur AfD an, welche in Teilen unter Beobachtung des Verfassungsschutzes steht und wo viele Mitglieder nach wie vor als Beamt*innen usw. tätig sind, für die eine Einzelfallprüfung sinnvoll erscheint. Das Institut für Menschenrechte schlägt im Falle der AfD eine gestaffelte Herangehensweise in der Frage vor, ob Mitglieder dieser im Verdacht der Verfassungsfeindlichkeit stehenden, aber legalen Partei Beamt*innen werden oder bleiben dürfen. Dies wäre demnach weder bei a) einem aktiven Auftreten eines Parteimitglieds (Parteiämter, offensive Werbung usw.) noch bei b) einer passiven Mitgliedschaft möglich, kann aber c) in solchen Fällen ermöglicht werden, wo sich ein Mitglied offen gegen die verfassungs- und menschenrechtsfeindlichen Aspekte der Partei ausspricht. Ein entsprechender Sicherheitsvorbehalt gegenüber muslimischen Mitgliedern legaler islamistischer Organisationen sollte analog zu diesem Vorschlag erfolgen. Spezifische Bekenntnisformen oder Vereinbarungen sind denkbar und erforderlich, will man sich nicht strukturell rassistischer Praktiken schuldig machen.

In Bezug auf den Vorwurf der sogenannten „Kontaktschuld“ ist es wichtig, dass der bloße Kontakt mit Mitgliedern islamistischer Organisationen, etwa auf Veranstaltungen Dritter – zumal wenn dieser Kontakt unbeabsichtigt erfolgt –, nicht als Gefährdung eingestuft werden kann. Vertreter*innen der BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit haben gegenüber dem UEM geäußert, dass dies seitens der zuständigen Abteilungen auch gar nicht beabsichtigt ist und entsprechende Skandalisierungen in Medien auch gar nicht im Sinne des BMI seien, da dies die ebenfalls betriebenen Dera-

⁸⁷ Hearing des UEM mit Vertreter*innen der BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit (ÖS) / Arbeitsgruppe ÖS II 2 Internationaler Terrorismus und Extremismus, Berlin, 24. Juni 2022.

dikalisierungsprogramme der Bundesregierung gefährde.⁸⁸ Im Gespräch mit dem UEM wurde in Aussicht gestellt, dass die Kommunikationspolitik des BMI, etwa im Kontext der jährlichen Vorstellung des Verfassungsschutzberichts, überdacht werden müsse. Die Unterscheidungen zwischen a) gewaltbereiten und nicht-gewaltaffinen islamistischen Organisationen und b) verfassungsfeindlichen Zielen von Organisationen und Einzelpersonen in diesen Organisationen sollten deutlicher öffentlich markiert werden. Zudem müsste Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen als zentralem Feindbild des Rechtradikalismus/-extremismus, die bislang kaum Erwähnung im Verfassungsschutzbericht findet, viel stärker berücksichtigt und ebenfalls öffentlich kommuniziert werden.

Durch solche Maßnahmen würden BMI und Verfassungsschutz stärker als bislang Institutionen für alle in Deutschland lebenden Menschen werden. Die dringenden Appelle internationaler Organisationen zur Beseitigung des institutionellen Rassismus müssen gehört werden. Die Entwicklung einer noch stärkeren Entfremdung des Staats von deutschen Muslim*innen und vom organisierten (politischen) Islam, bei der dieser ausschließlich als Sicherheitsrisiko definiert wird, ohne dass seine Integrationsleistungen anerkannt werden, ist zu vermeiden.

Zu begrüßen ist, dass bei der Auftaktveranstaltung der Deutschen Islam Konferenz die Bundesministerin des Inneren und für Heimat, Nancy Faeser, eine in dieser Deutlichkeit neue Akzentuierung der Probleme der Muslimfeindlichkeit vorgenommen hat. Unter den in Deutschland von Rassismus betroffenen Menschen gelte dies für Muslim*innen oftmals doppelt, „als Angehörige der islamischen Religion und oft auch als Menschen

mit Einwanderungsgeschichte“.⁸⁹ Sie hob die Ziele der Bundesregierung hervor, Muslimfeindlichkeit entschlossen zu bekämpfen, die Teilhabe der Muslime und der muslimischen Gemeinden zu verbessern und Fortschritte bei der Imam-Ausbildung zu erzielen. Besonders bedeutsam war die Kernaussage „Die Islamkonferenz ist keine Sicherheitskonferenz“ (ebd.), Muslim*innen dürften nicht unter Generalverdacht gestellt werden. Die wichtigen Fragen von Prävention und Bekämpfung des Islamismus würden bewusst als eigenständiger Sicherheitsdialog ausgelagert.

8.1.2.3 Auswärtiges Amt: Antistereotyper Lernprozess?

Institutioneller Rassismus im Auswärtigen Amt (AA) ist bislang noch nicht im Rahmen empirischer sozialwissenschaftlicher Studien untersucht worden. Allerdings liegen vereinzelt sowohl soziopsychologische als auch historische Arbeiten vor, die zumindest den Zeitraum 1970 bis 2000 erfassen. Aktuellere Vorgänge können nicht untersucht werden, da die jahrzehntelangen Sperrfristen diplomatischer Akten dies nichts anders zulassen.

Grundsätzlich besteht der Eindruck, dass die Wahrnehmungsprozesse im AA anderer Natur sind als im BMI, da ‚das muslimische Subjekt‘ der deutschen Außenpolitik nicht wie im Feld der Innenpolitik vor allem im Kontext der Migrations- und Sicherungspolitik entgegentritt, sondern internationale Beziehungen auf dem Prinzip der gleichrangigen Kommunikationspartnerschaft zwischen den Vertreter*innen souveräner Staaten basieren. Dies hat dazu geführt, dass diplomatische Kontakte von der Wissenschaft bisweilen als Korrektiv zu der in Deutschland existierenden Muslimfeindlichkeit gewertet werden (vgl. Hippler 2000). Im Auswärtigen Dienst mögen Mitarbei-

⁸⁸ Hearing des UEM mit Vertreter*innen der BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit (ÖS) / Arbeitsgruppe ÖS II 2 Internationaler Terrorismus und Extremismus, Berlin, 24. Juni 2022.

⁸⁹ Faeser, Nancy (2022): Auftaktveranstaltung der Deutschen Islam Konferenz: Rede der Bundesministerin des Inneren und für Heimat Nancy Faeser, 7. Dezember. Online abrufbar: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2022/faeser-deutscheislamkonferenz2022.html> [07.02.2023].

ter*innen durchaus individuell Vorurteile hegen, die institutionellen Routinen des diplomatischen Austauschs sind aber auf direkte Interaktion mit muslimischen Repräsentant*innen der jeweiligen Länder ausgelegt.

Allerdings ist auch die Arbeit des AA nicht immer frei von muslimfeindlichen Tendenzen und fragwürdigen Dialogpraxen gewesen, welche stellenweise gewisse Parallelen zur Innenpolitik aufweisen und zeigen, dass Außen- und Innenpolitik heute wechselwirken – sogenannte „linkage politics“ (vgl. Rosenau 1967). Exemplarisch sei hier auf drei Problemfelder hingewiesen, die im Folgenden weiter ausgeführt werden:

- die Genese muslimfeindlicher Einstellungen im diplomatischen Dienst,
- die Praxis des „Dialogs der Kulturen“ im AA,
- die Visa- und Sicherheitspolitik des AA.

Das AA hat in den letzten Jahrzehnten einen Lernprozess im Umgang mit dem Politischen Islam durchlaufen. Eine Analyse diplomatischer Akten der Jahre 1970 bis 2000 hat deutlich gezeigt, dass gerade im Zuge der Re-Islamisierung nach der Iranischen Revolution von 1978/79 deutsche Botschafter*innen und die Führungsetage des AA sich zum Teil überfordert zeigten und Vorurteile, Ressentiments und Unwissen über den Islam in die internen Analysen Einzug hielten (Islamismus als identisch mit Mittelalter, Vormoderne, Scharia als generelle Praxis der Handamputation, Steinigung usw.), wobei allerdings individuelle Unterschiede zwischen Akteur*innen erkennbar wurden (vgl. Konrad 2022). Das AA reagierte zudem rasch mit der finanziellen Unterstützung des Ausbaus der deutschen gegenwartsbezogenen Orientwissenschaft, etwa beim ehemaligen Deutschen Orient-Institut in Hamburg, heute Teil des German Institute for Global and Area Studies (GIGA-Institut), oder bei der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) in Berlin; in der DDR gab es vergleichbare Entwicklungen in Ost-Berlin und Leipzig (vgl. K. Hafez 1995). Diese gezielte

Investition in Thinktanks mit Orient- und Islamkompetenz ging und geht in der thematischen Breite und Professionalisierung deutlich über die Islamforschung des BMI am BAMF hinaus und kann unter Umständen auch als Vorbild für die Innenpolitik gelten.

Während sich das AA damit gezielt um eine Verwissenschaftlichung der Islampolitik bemühte, lassen sich zugleich ähnliche strukturelle Prozesse wie im BMI beobachten. So nahm etwa der außenpolitische „Dialog mit der islamischen Welt“ im Bereich der auswärtigen Kulturpolitik seit der Revolution in Iran – und damit Jahrzehnte vor den Dialogäußerungen deutscher Bundespräsidenten (vgl. Unterkapitel 7 8.1.2.1 etc.) – Fahrt auf. Dieses Feld war und ist allerdings nur beschränkt als echter Dialog zwischen der Bundesregierung und anderen Staaten zu betrachten, da die zuständigen Referate oft ein Eigenleben führen und ihre Kompetenzen kaum mit anderen Abteilungen (z. B. Planungsstab, Ministerien) vernetzt sind, sodass es sich oft eher um politisches Marketing als um einen echten Dialog mit Muslim*innen auf Augenhöhe handelt (vgl. K. Hafez/Grüne 2021: 144–146). Zudem wird auch im AA oft noch immer ein homogener Kulturbegriff verwendet, der dazu tendiert, ‚Islam‘ und ‚Muslim*innen‘ auf sogenannte hochreligiöse Praxen zu reduzieren, statt die Vielfalt religiöser und kultureller Erscheinungen und hybride Wechselwirkungen mit anderen Kulturräumen zu berücksichtigen (vgl. Ernst 2015). Dieses kulturelle Differenzdenken ist teilidentisch mit Muslimfeindlichkeit, weil Stereotype, auch wenn sie wertneutral verwendet werden, einer Form des „Otherings“ darstellen. Als schließlich 2020 ein vom AA gestarteter Versuch, eine muslimische Religionsvertreterin – die Generalsekretärin des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) – als Vertreterin für den Islam in ein „Team Religion und Außenpolitik“ zu integrieren, nach öffentlicher Kritik (Welche Haltung hatte sie zum Antisemitismus und zum Islamismus? usw.) wieder auf Eis gelegt wurde (vgl. Tagesspiegel 2020), zeigte sich einerseits die

Angreifbarkeit des traditionellen Islambilds des AA. Mit dem ZMD war ein konservativ-traditionalistischer Repräsentant des deutschen Islams gewählt worden. Zugleich offenbarte sich aber auch eine Anfälligkeit des AA für diskriminierende Praktiken und öffentliche Skandalisierung im Kontext eines völlig unklaren Islamismusbegriffs.

Dies macht sich endgültig im Feld der Visapolitik deutscher Botschaften bemerkbar, die ein klassisches Schnittfeld zwischen Außen- und Innenpolitik darstellt. Mit der seit Ende 2001 erfolgten Einführung und späteren Verlängerung und Entfristung des Terrorismusbekämpfungsgesetzes hat sich die Verdachtskultur des Verfassungsschutzes gegenüber Islamist*innen potenziell zu einer diskriminierenden Praxis für einreisewillige Muslim*innen ausgeweitet, da hier besonders hohe Prüfhürden zu existieren scheinen (vgl. einführung Molthagen 2015: 46).

Über die aktuellen Erscheinungsformen sowohl von den Lernprozessen als auch diskriminierenden Praktiken des AA gegenüber Islam und Muslim*innen lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt kein abschließender Befund erstellen, da bislang weder ein Einblick in die diplomatischen Akten der Zeit nach den dschihadistischen Attentaten vom September 2001 noch etwa in interne Kommunikationsprozesse des AA und des Migrationsregimes möglich gewesen ist. Auf die Dringlichkeit der Intensivierung dieser Forschung sei an dieser Stelle nachdrücklich hingewiesen.

8.1.3 Polizei

8.1.3.1 Forschungsstand: Wirklich defizitär?

Die Polizei ist der Bereich der Exekutive, zu dem bereits heute vergleichsweise viele empirische Studien vorliegen. Zwar besteht in der Öffentlichkeit nicht ganz zu Unrecht der Eindruck, dass der Institutionelle Rassismus bei der Polizei noch zu wenig erforscht sei (vgl. a. Kopke 2021). Zwischen Lehr- und Forschungseinrichtungen, Polizeigewerkschaften und anderen führenden Akteuren ist mittlerweile allerdings eine polizeiinterne Debatte über die Notwendigkeit und Art der Durchführung von Rassismusforschung in der Polizei entbrannt, wobei die kritischen Kreise der Polizei selbst einen breiten Ansatz fordern, der die Institution als Ganzes einbezieht.⁹⁰ Spezifische Studien zur Muslimfeindlichkeit der Polizei liegen bisher nur selten vor. Die beiden mittlerweile begonnenen größeren Studien zu Gewalt im Alltag vom Polizeibeamt*innen der Deutschen Hochschule der Polizei im Auftrag des BMI (Motivation, Einstellung und Gewalt im Alltag von Polizeivollzugsbeamten – MEGAVO, s. Schiemann 2021) und der Universität Bochum (Körperverletzung im Amt durch Polizeibeamt*innen – KViAPol⁹¹) beispielsweise enthalten nur sehr begrenzt Module zur Muslimfeindlichkeit. Allerdings haben Forschende im letzten Jahrzehnt verschiedentlich Zugang zur Polizei erhalten, sodass die empirische Lage hier insgesamt besser ist als ihr Ruf.

In Studien zur Diskriminierungswahrnehmung, etwa dem Langzeitprojekt zur KViAPol, geben 62 Prozent der befragten BPoC⁹² an, sich in Gewaltsituationen diskriminiert gefühlt zu haben. In

⁹⁰ Vernetzungstreffen und Hintergrundgespräch des UEM mit Polizeiforschenden und Mitarbeitenden von Polizeihochschulen.

⁹¹ Dem UEM liegt eine schriftliche Stellungnahme der Forschungs- und Beratungsstelle Polizeiliche Kriminalstatistik (PKS), Dunkelfeldforschung Bundeskriminalamt vor, dass Muslimfeindlichkeit nicht Teil des Viktimisierungssurveys ist.

⁹² PoC ist die Abkürzung für People of Color (Singular: Person of Color) und eine Selbstbezeichnung von Menschen, die aufgrund von Fremdzuschreibungen vielfältigen Formen von Rassismus ausgesetzt sind. Der Begriff beschreibt einen gemeinsamen Erfahrungshorizont von Menschen und nicht (primär) ihre Hautfarbe.

BPoC (Black and People of Color) ist eine Erweiterung, um Schwarze Menschen ausdrücklich mit einzuschließen.

qualitativen Interviews offenbarten sich zum Teil verheerende rassistische Haltungen („[N-Wort] klatschen“, „Türken jagen“), wobei die Autor*innen betonen, dass es sich hier nicht um Einzelfälle, sondern um ein Produkt der organisatorischen Binnenkultur und Sozialisation des Polizeiapparats handelt (vgl. Abdul-Rahman et al. 2020). Auch andere, in polizeiwissenschaftlichen Fachzeitschriften veröffentlichte Studien bestätigen, dass gerade Migrant*innen aus der Türkei, westasiatischen oder afrikanischen Staaten von Racial Profiling betroffen sind, und führen an, dass die entsprechenden Quoten dieser durch das Polizeigesetz erlaubten, den Institutionellen Rassismus allerdings begünstigenden Praxis zu den höchsten in ganz Europa zählen (vgl. Dieckmann 2019: 25). Selbst an der Akademie der Polizei in Hamburg räumen Wissenschaftler*innen ein, dass die Arbeit der Polizei nicht nur im Einzelfall, sondern „regelmäßig diskriminierende Aspekte“ beinhalte (Behr 2018: 60).

8.1.3.2 Einstellungen: Kulturalistische Reviere

Zur Erinnerung: Studien zum Institutionellen Rassismus unterscheiden zwischen mehreren Ebenen der Rassismusforschung. Zunächst sind manifeste von latenten (impliziten) rassistischen Einstellungen zu trennen, die wiederum Teil gefestigter rechtsextremistischer Ideologien sein können, es aber nicht müssen. Derartige Einstellungen als Ganzes wiederum sind von rassistischen Praktiken zu unterscheiden, die sich in Institutionen auf der Basis des dortigen Erfahrungswissens herausbilden können, ohne unbedingt auf rassistischen Einstellungen einzelner Mitglieder der Organisation basieren zu müssen. Mit anderen Worten: Rassismus führt nicht *immer* (wenn auch oft) zu Diskriminierung und Diskriminierung ist nicht *immer* (wenn auch oft) das Resultat rassistischer Einstellungen.

Konzentriert man sich zunächst auf die Ebene der Einstellungen, so zeigt eine jüngere qualitative Interviewstudie zum Institutionellen Rassismus

bei der Polizei, dass Kategorien wie „Islam“, „Libanesen“ usw. zu den Ordnungskriterien der Polizeiarbeit gehören, die Erwartungs- und Handlungssicherheit vermeintlich herstellen, dabei aber im Grunde rassistisches ‚Wissen‘ reproduzieren (vgl. Graevskaia/Menke/Rumpel 2022). Polizeiarbeit kann gerade mit Blick auf Menschen, die als arabisch, türkisch oder als Migrant*in wahrgenommen werden, von Vorurteilen und Vorannahmen überlagert werden, die sich aus Erlebnissen während der Polizeiarbeit oder aus Erzählungen im Kontext der Berufserfahrung Dritter speisen und verdichten. Die Vorstellung von sich in ihren Wertvorstellungen vollständig ausschließenden ‚Kulturkreisen‘ und importierten ‚Machokulturen‘ ist dabei sehr verbreitet (Rechtsradikale oder andere Kriminelle werden in das Bild der Eigengruppe hingegen nicht eingepreist, sie wird, anders als die Fremdgruppe, differenziert und nicht subtil rassistisch betrachtet) (vgl. Schroth/Fereidooni 2021).

Auch wenn eine Quantifizierung schwerfällt, geht man heute in der Forschung nicht mehr davon aus, dass es sich bei stereotypen oder rassistischen Weltbildern in der Polizei um Einzelfälle handelt (vgl. Hunold/Wegner 2020). Einer hessischen Polizeistudie zu Folge sehen 27,6 Prozent der befragten Polizist*innen mit ansonsten hohen Zuspruchsraten für Fragen der Toleranz die „Gefahr, dass Deutschland ein islamisches Land wird“ (vgl. Hessisches Ministerium des Innern und für Sport 2020). Hierbei handelt es sich um ein sehr weitgehendes antimuslimisches Feindbild, das dem muslimischen Anderen eine expansive Kraft zuweist, die zugleich als Gefahr und damit als etwas Negatives und Abzuwehrendes wahrgenommen wird. Das Problem wird sogar noch größer, wenn man die 35,8 Prozent hinzuzählt, die „eher nicht“ zustimmen, dabei aber eine gewisse Unsicherheit zeigen.

Der mögliche Hinweis, die Zahlen lägen nicht höher als im Rest der deutschen Bevölkerung, ist kein Grund zur Entwarnung, denn die Studie zeigt

die hohe Anfälligkeit der Polizei für muslimfeindliche Motive. Angesichts des auf Neutralität ausgerichteten Verfassungsauftrags dieser Institution ist eine weitgehende Vorurteilslosigkeit gefordert. Institutionelle Reformen und Schulungen sind dringend geboten (siehe unten).

Bereits eine große Studie⁹³ zur Islamfeindlichkeit in der deutschen Polizei aus dem Jahr 2008 hat gezeigt, dass etwa ein Drittel der Befragten sich angesichts der vielen Muslim*innen oft „fremd im eigenen Land“ fühlte und forderte, dass „muslimische Immigration nach Deutschland gestoppt“ werden sollte (vgl. Mescher 2008: 149) – beides und vor allem die letzte, in ihrer Substanz rechtswidrige Anschauung sind eindeutige Brückendiskurse zwischen konservativen und rechtsextremen Denkweisen. Zwar machen die Autor*innen geltend, dass hiermit ein Großteil (zwei Drittel) der Polizist*innen eben *nicht* als rechtsextrem einzustufen sei und die Verteilung im Durchschnitt der deutschen Bevölkerung liege (vgl. Krott/Krott/Zeitner 2018: 180), räumen zugleich aber ein, dass dies eine optimistische Einschätzung sei und zudem die Dunkelziffer muslimfeindlicher Einstellungen bei Bereinigung der durch Befragungseffekte hervorgerufenen erwünschten Antworten höher ausfallen könne. Eine eher negative Deutung wird denn auch durch den zweiten Befragungsschritt erhärtet, bei dem zwei Drittel angaben, weder in muslimisch geprägten Nachbarschaften wohnen noch in entsprechenden Geschäften einkaufen zu wollen, was die Studie als besorgniserregendes Distanzierungsverhalten eines großen Teils der Polizei deutet (vgl. Mescher 2008: 149).

Die Studienergebnisse sind sehr besorgniserregend, denn sie zeugen von tiefsitzenden, verbreiteten und bisweilen mehrheitlichen Vorurteilstrukturen in der deutschen Polizei. Nach den vorliegenden Daten ist es zwar das Selbstbild der Polizei, nicht rassistisch zu sein, aber es gibt klare Hinweise auf

kulturalistische Abgrenzung und Zurückweisung bei den persönlichen Einstellungen sowie entsprechende professionelle Ordnungskategorien bei der Revierarbeit. Kulturalismus und Muslimfeindlichkeit sind damit als Einstellungen in der deutschen Polizei hochgradig präsent, was die Autorin der damaligen Studie, Heidi Mescher, bereits 2008, mehr als zehn Jahre vor der Ermordung von George Floyd in den USA und den islamfeindlichen Taten wie Hanau, zu dem Appell bewegte, die Weiterbildung zu reformieren (siehe unten).

8.1.3.3 Handlungspraxen: Resignativer Islamskeptizismus

Institutioneller Rassismus wird von Bosch als „der blinde Fleck der deutschen Polizeiforschung“ bezeichnet (vgl. 2020; 2016). Broschüren der Polizei über „arabische Familienclans“ werden bisweilen kritiklos intern verteilt; obwohl familiäre und nationale Bande ein Zeichen vieler mafiöser Strukturen auf der Welt sind, werden bei Araber*innen leichtfertig kulturalistische und patriarchalische Klischees bedient, um das professionelle Feld zur markieren. Solche Phänomene belegen, dass es nicht nur um individuelle Einstellungen geht, sondern ein grundsätzliches Problem in den Führungsetagen der Polizeiorganisation besteht (vgl. Bosch 2020).

Muslimfeindliche Einstellungen scheinen zudem mit der beruflichen Kontakthäufigkeit zusammenzuhängen (vgl. Kemme/Essien/Stelter 2020). Die Studie von Mescher (2008) hatte bereits gezeigt, dass Kontakthäufigkeit und auch Zufriedenheit mit dem Polizeiberuf umgekehrt mit Muslimfeindlichkeit korrelieren und ihren negativen Ausdruck in fremdenfeindlichen Haltungen haben können: „[T]he Muslim community are vulnerable to becoming recipients of [sceptical, cynical, dismissive and negative] sentiments“ (ebd.: 153). Eine jüngere Studie von Krott, Krott und Zeitner, die im Wesentlichen das Beispiels

93 Es wurden 727 Fragebögen in Sachsen, Sachsen-Anhalt und NRW mit Unterstützung der Landesinnenministerien ausgewertet.

Muslimfeindlichkeit für rassistische Einstellungen bei jungen Polizeianwärter*innen und praktizierenden Polizist*innen im Längsverlauf untersucht, zeigt, wie die Kontakthypothese der Sozialpsychologie im Polizeidienst ad absurdum geführt wird: Während viele Menschen im Alltag oder in anderen Berufen durch regelmäßige Kontakte mit Muslim*innen zu einem differenzierten Islambild neigen (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 51–59), ist dies bei Polizist*innen nicht der Fall, weil offensichtlich die große Zahl der Verdachts- oder Kriminalfälle genau den umgekehrten Effekt eines beschleunigten Zynismus und einer muslimfeindlichen „cop culture“ befördert (vgl. Krott/Krott/Zeitner 2018: 180). Negative Kontaktpraxis und Verdachtsroutinen, möglicherweise zusätzlich angeheizt durch die nachgewiesenen muslimfeindlichen Einstellungen eines Teils der Kolleg*innen, verdichten sich zu einem „resignativen Islamskeptizismus“⁹⁴ im Polizeiapparat.

Eine Reihe von Autor*innen stellt mittlerweile in Frage, ob reguläre interkulturelle Schulungen (über den Islam, muslimisches Leben usw.) an diesen Schieflagen etwas ändern können, und es wird stattdessen vorgeschlagen, den Kontakt zwischen Polizei und Muslim*innen „außerhalb der üblichen Polizeiroutinen“ zu stärken (vgl. Mescher 2008: 153; Atali-Timmer 2021; vgl. a. weiterführend die Ausführungen in Kapitel 7.6). Ein weiteres Mittel ist sicherlich eine Diversitätssteigerung durch mehr Muslim*innen im Polizeidienst selbst, um die Kontaktbilanz zu verbessern – dies wird aber zum Teil ebenso skeptisch gesehen wie reguläre wissensorientierte Weiterbildungen (vgl. Mescher 2008: 153).

Der Anteil junger Polizistin*innen mit Migrationshintergrund steigt gemäß dem Mediendienst Integration aufgrund spezifischer Werbung langsam an; dennoch liegt er bei der Bundespolizei mit ca. 3,4 Prozent weit unter dem Bevölkerungs-

schnitt (vgl. Mediendienst Integration 2021). Ein ähnliches Bild zeigt sich auch bei der Landespolizei, Ausnahmen bilden hier etwa Berlin und Sachsen-Anhalt. Diversität ist kein Allheilmittel, da auch ein Migrationshintergrund Polizist*innen nicht vor Vorurteilen schützen muss, wie etwa der *SPIEGEL*-Bestseller „Deutschland im Blaulicht“ von Kambouri (2015) zeigt, der ein sehr negatives und pauschales Islambild verbreitet, in dem alle Muslim*innen streng religiös und ritualisiert sind, Musliminnen generell unterdrückt werden, muslimische Männer respektlos sind und Deutschland toleranter als islamische Länder mit religiösen Minderheiten umgeht.

Behr schlägt daher vor, die Polizei müsse sich „intensiver mit den Lebenswelten der polizeilichen Klientel befassen“, etwa in Form „mehrmonatiger Betriebspraktika in polizeifremden (sozialen) Einrichtungen“ (Behr 2018: 63). Leenen, Groß und Grosch (2002) regen an, gleichzeitig Interaktions- und Diversitätskonzepte zu entwickeln, um kultursensible und rassismuskritische Kompetenzen zu steigern (vgl. ebd.: 105).

8.1.3.4 Muslimfeindliche Straftaten: Kooperation verbessern

Resignative und abwertende Einstellungen und Handlungspraktiken der Polizei können die Aufarbeitung muslimfeindlicher Straftaten beeinflussen. Die Zahl der registrierten antimuslimischen Straftaten liegt derzeit in Deutschland etwa bei 1.000 im Jahr, halb so viel wie im Bereich des Antisemitismus, aber dennoch besorgniserregend, zumal darunter auch viele Körperverletzungen vor allem durch rechtsradikale Gewalt zu verzeichnen sind (BMI/BKA 2021:7). Im Bericht zur weltweiten Lage der Menschenrechte des U.S. State Departments wird 2021 eine Zunahme von antisemitischen und muslimfeindlichen Straf-

⁹⁴ In Anlehnung an die Formulierung „resignativer Fremdenskeptizismus“ von Andrea Groß, Akademie der Polizei Hamburg, UEM-Hearing 30. September 2021.

taten in Deutschland hervorgehoben (vgl. U.S. Department of State 2021).

Gemäß einer Studie der OSZE/ODIHR gehört Deutschland zu ca. 16 OSZE-Staaten, die überhaupt Statistiken zu muslimfeindlichen Gewalttaten besitzen (vgl. OSZE/BDIMR 2021: 64). Dies ist sehr zu begrüßen. Allerdings ist davon auszugehen, dass die Dunkelziffer deutlich höher liegt. Das ODIHR fordert daher auch von Mitgliedsstaaten wie Deutschland eine „Sensibilisierung der Polizeibehörden“, die bei Straftaten das muslimfeindliche Vorurteilsmotiv besser erfassen sollen (ebd.: X), vor allem dann, wenn antimuslimische Bemerkungen gemacht werden, die auf das Tatmotiv hinweisen können (vgl. ebd.: 15). Als Ursachen, warum sich die Polizei damit bislang oft schwertut, nennt der Bericht: „unzureichende Ressourcen, inadäquate Definitionen von Hassverbrechen, Mangel an Spezialeinheiten, rassistische Voreingenommenheit und begrenzte rassistische/ethnische Vielfalt innerhalb des Strafjustizsystems“ (ebd.: 48).

Das ODIHR wendet sich gegen Passivität und Untätigkeit als Formen der Diskriminierung (vgl. ebd.: 3). Tatsächlich kann das Nicht-Erfassen von Straftaten als eine Form des Institutionellen Rassismus gewertet werden, da dieser, wie theoretisch ausgeführt, auch die systematische Handlungsverweigerung einer Institution gegenüber rassistischen Praktiken umfasst.

Die Organisation schlägt zudem verbesserte Präventionsarbeit in Kooperation mit der Polizei vor, unter anderem durch eine bessere Zusammenarbeit mit muslimischen Gemeinden, für muslimfeindliche Hassverbrechen Bewusstsein schaffende Maßnahmen, einen verbesserten Informationsaustausch und erhöhte Polizeipräsenz dort, wo Muslim*innen vor allem an Feiertagen zusammenkommen (vgl. ebd.: IX, 53, 66–67). Im Bericht wird auch erwähnt, dass jede*r dritte Muslim*in in Europa von Diskriminierung durch die Polizei etwa in Form von Polizeikontrollen

spricht, vor allem, wenn religiöse Symbole wie das Kopftuch sichtbar werden (vgl. ebd.: 10). Auch eine Studie des European Network Against Racism (2019) weist darauf hin, dass sich das Bewusstsein der Polizei in Europa für muslimfeindliche Straftaten sowie die Intersektionalität von Straftaten (z. B. gegenüber muslimischen Frauen) erst langsam entwickelt. Derartige Vorschläge der internationalen Organisationen sind mit besonderem Nachdruck zu unterstützen.

8.1.4 Andere Behörden

Zu weiteren administrativen Teilen der vollziehenden Staatsgewalt gibt es kaum aktuelle Studien zu Institutionellem Rassismus im Allgemeinen oder zu Antimuslimischem Rassismus im Besonderen.

Die existierenden Studien zu Institutionellem Rassismus in Ämtern und Behörden setzen sich mit der Situation von Migrant*innen und geflüchteten Menschen auseinander und untersuchen vornehmlich die Bereiche der Arbeitsvermittlung, der Ausländerbehörden und der sozialstaatlichen Einrichtungen wie dem Gesundheitswesen (vgl. exemplarisch Beigang et al. 2017; Bröse 2017; Brussig/Frings/Kirsch 2019; Hemker/Rink 2017; Huke 2020; Kaas/Manger 2012; Knuth 2010; Salikutluk/Giesecke/Kroh 2020; Graevskaia/Menke/Rumpel 2022 fassen zudem in einer Pilotstudie der Universität Duisburg-Essen aktuelle Forschungsergebnisse zu Institutionellem Rassismus in den Bereichen Gesundheitswesen, Arbeitsverwaltung und Polizei zusammen). Eine systematische Forschung, inwieweit sich Antimuslimischer Rassismus in behördlichem Handeln manifestiert, existiert nicht. Die Datenlage ist somit sehr schlecht, durch empirische Daten gestützte Aussagen zu dem Feld lassen sich kaum tätigen.

Allgemein nehmen Behörden mit staatlicher Autorität die Aufgaben der öffentlichen Verwaltung wahr. Als öffentliche Einrichtungen der

Daseinsvorsorge besteht ihre Aufgabe darin, Bürger*innen soziale Sicherheit zu gewährleisten und ihnen gegenüber zuverlässige Dienstleistungen zu erbringen. Allerdings können bestehende, vermeintlich neutral wirkende gesetzliche Regelungen ebenso wie institutionelle Zuständigkeiten, organisatorische Abläufe und auch behördeninterne Praktiken und Diskurse gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse hervorrufen und strukturell diskriminierend wirken (vgl. Hall 2001b; Rommelspacher 2009; Terkessidis 2004). Solche „Diskriminierungsrisiken, die in Institutionen und Organisationen angelegt sind, wirken subtil“ (Brussig/Frings/Kirsch 2019: 278) und sind aus dem System heraus schwer wahrnehmbar, da sie als kultivierter „institutioneller Habitus“ Normalität darstellen und Geltungsanspruch haben (vgl. Jäger/Kauffmann 2002). Eine kritische Reflexion (eigener) institutioneller Zuständigkeiten, Verfahrensweisen und Diskurse ist entsprechend herausfordernd, insbesondere, wenn sie rechtlich begründet oder institutionell nahegelegt werden, sodass die Modalitäten ihres Wirkens beharrlich sein können (vgl. Hall 2001b: 165).

Dass Diskriminierungen, die im Namen des Staats erfolgen, entschieden und mit großer Anstrengung begegnet werden muss, ist jedoch unzweifelhaft. Der Staat ist in der Bringschuld, sein eigenes Handeln unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten zu legitimieren. Wenn diskriminierende Effekte identifiziert werden, muss diesen nachgegangen werden, auch wenn zunächst im Einzelnen die konkreten diskriminierenden Mechanismen nicht ersichtlich oder direkt nachvollziehbar sind. Eine solche Anspruchshaltung muss staatlichem Handeln inhärent sein.

Die Forschungslücke zu Antimuslimischem Rassismus ist offenkundig. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass bisher identifizierte institutionelle Diskriminierungsmechanismen aus den vorliegenden Untersuchungen in Teilen übertragbar sind. Allerdings besteht eine Herausforderung darin, die Überlagerung verschiedener Diskrimi-

nierungsmerkmale (z. B. abwertende Einstellungsmuster gegenüber Arbeitslosen) und Rassismen (z. B. Vorurteile gegenüber Menschen mit Fluchterfahrung) zu erfassen.

(Antimuslimisch-)Rassistische Einstellungen und Aussagen sind weit verbreitet und kommen grundsätzlich überall vor, so auch in Behörden (vgl. Beigang et al. 2017: 257). Als Strukturmerkmal auf Ebene der Mitarbeiter*innenschaft konstatieren Graevskaia, Menke und Rumpel (2022), dass in behördlichem Kontext stellenweise Handlungsunsicherheiten gegenüber und Überforderungen im Kontakt mit geflüchteten Menschen und Migrant*innen auftreten (vgl. ebd.: 6). Um solche Unsicherheiten zu überwinden, wird bisweilen schematisch auf bestehende rassistische Wissensbestände (vgl. Terkessidis 1998) der Dominanzgesellschaft (vgl. Rommelspacher 1995) zurückgegriffen. So wird etwa Menschen aus arabischen Herkunftsländern eine homogene Kultur zugesprochen, über die sie dann zu entschlüsseln versucht werden, oder geflüchtete Familien werden als „arabische Großfamilie“ wahrgenommen, mit der der Umgang erst erlernt werden müsse (vgl. Graevskaia/Menke/Rumpel 2022: 11). Gegenüber „arabischen Frauen“ finden Rückgriffe auf sexistisch-rassifizierende Zuschreibungen statt, die sie als ungebildet und in „rückständig-orientalischen“ Geschlechterrollen verhaftet verorten und ihnen Kompetenzen und Fähigkeiten absprechen (vgl. ebd.: 9). Unter solchen Vorzeichen zielen dann beispielsweise behördliche Maßnahmen nicht auf Teilhabe, sondern auf die Bewältigung eines „traditionellen weiblichen Alltags“ ab, in welchem Frauen höchstens prekäre Positionen zugestanden werden (vgl. ebd.: 12). Beigang et al. (vgl. 2017: 258) zeigen zudem auf, dass ein vermeintlicher Migrationshintergrund ausschlaggebend für Verfahrensbarrieren sein und Benachteiligungen nach sich ziehen kann. So werden etwa Ermessensspielräume zum Nachteil genutzt oder aufgrund von Misstrauen zusätzliche Nachweise eingefordert (vgl. ebd.: 264).

Gesellschaftlich etablierte rassistische ‚Wissensbestände‘ werden zugleich durch eine diskriminierende Praxis gestützt. Einzelne Erfahrungswerte im Umgang mit Migrant*innen oder als solche wahrgenommenen Personen werden in vereinfachender und verallgemeinernder Form als pseudo-fundierte Deutung mündlich weitergegeben. Als mutmaßliches Erfahrungswissen dienen sie dann einer vorgeblichen Objektivierung kulturalisierender Praxen und zur Legitimation von benachteiligendem behördlichen Handeln (vgl. Bukow/Cudak 2017: 390; Graevskaia/Menke/Rumpel. 2022: 10–11). Ein sich auf solche Weise stützendes System legt nicht nur eine kulturalisierende Deutung des Erlebten nahe, es bildet auch die Grundlage für die Identifikation angeblicher Wissens- und Bedarfslücken im Umgang mit dem vorgeblich über seine Kultur zu entschlüsselnden Gegenüber. Nicht selten resultieren hieraus wiederum spezifische Weiterbildungen zu den vermeintlichen kulturellen Hintergründen der als einer Problemgruppe zugehörig identifizierten Menschen (vgl. Graevskaia/Menke/Rumpel 2022: 11).

Die Vorstellung, dass der Zugang zum Gegenüber vornehmlich über spezifisches kulturelles Wissen erfolgt (vgl. auch Unterkapitel [7 6.5.1.1](#)), führt auch zu dem Umstand, dass Mitarbeitende mit eigener oder familiärer Migrationsbiografie als vermeintliche Expert*innen für ganze Gruppen, wie z. B. der der geflüchteten Menschen, gelten und als solche gezielt eingesetzt werden. Mit der Zuschreibung solchen Sonderwissens an einzelne, als migrantisch wahrgenommene Mitarbeitende tritt einerseits die Bedeutung fachspezifischen Ressortwissens zurück. Einzelnen (mitunter fachfremden) Mitarbeitenden wird zudem unverhältnismäßige Entscheidungsgewalt zugesprochen. Damit kann zugleich auch eine Überforderung einhergehen, und die Betroffenen werden ungeachtet ihrer fachlichen Präferenzen in eine Migrations- und Kulturnische abgedrängt. Zugleich wird dadurch auch die Institution als Ganzes aus der Verantwortung genommen, sich

zu entwickeln und sich adäquat auf die vielfältige bundesdeutsche Gesellschaft auszurichten (vgl. Graevskaia/Menke/Rumpel 2022: 13).

Die vorliegenden Befunde beziehen sich, wie eingangs formuliert, nicht konkret auf Antimuslimischen Rassismus. Bestehende Studien zeigen jedoch, dass Behördenmitarbeitende gegenüber Migrant*innen und als solche wahrgenommenen Personen unsicher sind und ihnen kulturalisierend begegnen. Da diese Handlungsunsicherheiten vor allem dann auftreten, wenn Personengruppen phänotypisch als anders wahrgenommen werden oder besonders klischeehafte Bilder und Vorurteile über sie existieren, kann angenommen werden, dass es sich in Bezug auf Muslim*innen oder als solche wahrgenommene Personen ähnlich verhält. Die Konstruktion von Muslim*innen als Gruppe, eine ihnen unterstellte homogene Kultur, ein daraus abgeleitetes Verhalten und die gesellschaftliche Grenzziehung und hierarchisierende Polarisierung zwischen einem „natio-ethno-kulturell“ (Mecheril 2003) kodierten ‚Wir‘ und Muslim*innen als ‚Anderer‘ ist vielfach nachgezeichnet worden (vgl. u. a. Attia 2009). Da wir annehmen können, dass gesellschaftliche Verhältnisse sich auch in Institutionen artikulieren (vgl. Karakayalı/Tsianos 2004), ist auch von antimuslimisch-rassistischem institutionellen Wirken in Behörden auszugehen. Einzelne Fälle und Untersuchungen geben zumindest Anlass zur Annahme, dass es sich um ein strukturell verbreitetes Phänomen handeln könnte. Entsprechende Studien sollten dem nachgehen, um fundierte Einschätzungen vornehmen zu können, insbesondere, da Behörden gegenüber Bürger*innen eine herausragende repräsentative und auch machtvolle Stellung haben.

8.2 Muslimfeindlichkeit in der Legislative

Muslimfeindlichkeit kann auch in der Legislative des politischen Systems in Erscheinung treten. Die Legislative ist die zentrale steuernde Gewalt

der liberalen Demokratie und ihre durch Wahlen legitimierte Akteur*innen repräsentieren den demokratischen Bevölkerungswillen. Allerdings ist die Beziehung zwischen der Wahldemokratie und Rassismus bzw. der Diskriminierung von Minderheiten vielfach unklar, da Abgeordnete und politische Parteien nicht immer lupenrein verfassungskonforme Anschauungen vertreten. Politische Äußerungen, Programme und Parlamentsdebatten zeichnen sich daher auch durch eine gewisse Offenheit aus, die die Freiheit des politischen Diskurses garantiert, jedoch auch zu muslimfeindlichen Äußerungen führen kann. Für die politische Kultur eines Landes und für das Meinungsklima ist die Ideen- und Debattenkultur seiner Volksvertreter*innen außerordentlich bedeutsam.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, ob Muslimfeindlichkeit in Parteiprogrammen (Bund und Länder), im Bundestag (Debatten) und in rechtsextremen politischen Bewegungen in Erscheinung tritt. Basis für die Bewertung der Frage durch den UEM sind der aktuelle Forschungsstand, eigene Auftragsforschung (Universität Erfurt) und eigene weitergehende Analysen.

8.2.1 **Rassismus, Verfassungsfeindlichkeit und wehrhafte Parteiendemokratie: Eine theoretische Einführung**

Auch in diesem Feld geht es aus theoretischer Sicht vor allem um Fragen des Strukturellen und Institutionellen Rassismus bzw. Diskriminierung. Der UEM untersucht hier also nicht nur muslimfeindliche Einstellungen, Aussagen und Programme im politischen Raum, sondern bewertet auch, ob die Akteur*innen konkrete Maßnahmen ergreifen, um Teilhabe von Muslim*innen an der deutschen Wahldemokratie zu ermöglichen. Zu berücksichtigen ist, dass der Deutsche Bundestag und die in ihm vertretenen politischen Parteien in der liberalen Demokratie unterschiedliche Funktionen innehaben. Politische Partizipation ist gemäß den Vereinten Nationen ein Menschenrecht und eng verbunden mit der Förderung von Minderheiten-

rechten (vgl. Wissler 2021: 31–33; Kymlicka 1995). Anders als bei sonstigen Minderheiteninteressen gehören politische Positionen, die den Schutz von ethnischen und religiösen Minderheiten betreffen, als sogenannte „ungewählte Konsequenzen“ („unchosen consequences“; vgl. Dworkin 2011) zum Kern von Menschenrechtspolitik. Der Bundestag wäre aus dieser Sicht in der Pflicht, nicht nur rassistische Positionen als verfassungsfeindlich zu kennzeichnen, sondern a) die Belange und b) die personelle Repräsentation von Angehörigen von ethnischen und religiösen Minderheiten zu gewährleisten.

Ob ein Partizipationsanspruch auf der Ebene der politischen Parteien in gleicher Weise wie in Parlamenten besteht, ist nicht einfach zu beantworten. Parteien sind nicht identisch mit ihren Mandatsträger*innen, sie können in weiten Teilen der Zivilgesellschaft zugerechnet werden. Für sie gilt ein erweiterter Spielraum von Positionen, da sie nicht automatisch dem Staat und seinen Institutionen zugerechnet werden dürfen, sondern Pluralität abbilden, die sich nur an den Grenzen des Legalen zu orientieren hat. Dies bedeutet, dass sie auch verfassungsfremde Ziele verfolgen können, solange sie diese in einem gewaltfreien und legalen Rahmen vertreten. Eine freiheitliche Verfassung würde obsolet, wenn sie ihren Kritiker*innen keinen Raum mehr gäbe.

Trotz ihres Charakters als Tendenzbetriebe unterliegen Parteien einem Parteiengesetz, das sie als besondere Organisationen kennzeichnet, weil sie als Vorfeldorganisationen der Parlamente staatsnahe Aufgaben übernehmen. Aus der Mitte der Parteien werden die Mitglieder der Bundes- und Landesparlamente sowie die politischen Beamt*innen der Ministerien rekrutiert. Parteien genießen zudem eine herausgehobene Stellung bei der politischen Meinungsbildung und Politikformulierung (Interessenaggregation), was wiederum dazu führt, dass der Staat die in den Parlamenten vertretenen Parteien kofinanziert (politische Stiftungen, Steuerbegünstigung

usw.). Aus dieser staatsnahen Funktion ergibt sich ein Konflikt dergestalt, dass einerseits auch verfassungsfeindliche Positionen im Parteienraum geduldet werden müssen, sich zugleich aber andere Parteien im Rahmen der sogenannten „wehrhaften“ oder „streitbaren“ liberalen Demokratie von diesen Positionen abgrenzen müssen. Denn das auf dem Grundgesetz basierende politische System würde ins Wanken geraten, wenn eine Mehrzahl der Parteien die (antirassistischen usw.) Grundlagen der Verfassung ablehnen würde. Die wehrhafte Demokratie genießt Verfassungsrang (vgl. a. Beck 2021).

In diesem Sinne ist Institutioneller Rassismus in Parteien und Parlamenten wegen des verfassungsgemäß größeren Ermessensspielraums schwieriger zu definieren als in der Exekutive – im Sinne der wehrhaften Demokratie ist die Definition aber keineswegs beliebig –, und eine anti-rassistische und diversitätsorientierte Politik ist eine Bringschuld des legislativen Teilsystems. Die Unterscheidung zwischen Antirassismus und Diversitätspolitik ist insofern bedeutsam, als sie mit der Unterscheidung zwischen manifestem und Strukturellem/Institutionellem Rassismus einhergeht. Wie bereits im Kapitel zur Exekutive festgestellt, geht es beim Institutionellen Rassismus nicht nur um die Artikulation von rassistischen Positionen, sondern auch um unbeabsichtigte Diskriminierungspraktiken oder auch das politische Nicht-Handeln, also zum Beispiel um Passivität angesichts eines blockierten Partizipationszugangs von ethnischen bzw. religiösen Minderheiten. Rassismus und Antirassismus sind also keine separaten Facetten des Lebens, sondern hängen eng mit Fragen der Assimilations-, Integrations-, Diversitäts- oder Anerkennungspolitik im politischen Raum zusammen.

Eine antirassistische Assimilationspolitik mag zwar Muslim*innen als gleichwertige Individuen vor dem deutschen Recht anerkennen, räumt ihren gruppenbezogenen Interessen aber wenig Raum ein. Ähnlich verhält es sich mit engen

Definitionen von Integration als Anpassung an eine ‚Leitkultur‘ oder Ähnliches. In der liberalen Demokratie ist eine Integration nur in wenigen Bereichen zwingend erforderlich, etwa bei den politischen Grundwerten der Verfassungs- bzw. Rechtsstaatstreue (vgl. Meyer 2003: 162) oder bei der ökonomischen Solidarität wie zum Beispiel dem Zahlen von Steuern (vgl. Young 2000: 221–228). Alle anderen Forderungen an Muslim*innen sind politisch möglich, begrenzen aber den Raum der Entfaltung von ethnischen und religiösen Minderheiten und sprengen den säkularen Rahmen der liberalen Demokratie durch quasi-fundamentalistische Nationenbegriffe. Führende Theoretiker*innen wie Young gehen davon aus, dass die Repräsentation von Minderheitengruppen im herkömmlichen – vom Mehrheitsprinzip dominierten – institutionellen Gefüge der Demokratie zu systematischer Diskriminierung führt (ebd.: 141–148). Institutionelle Diskriminierung wäre demnach ein oft unbeabsichtigtes Nebenprodukt einer repräsentativen Demokratie, sofern sie keine aktive antirassistische und zugleich diversitätsorientierte Politik betreibt.

Für die Repräsentation muslimischer Interessen in deutschen Parlamenten und Parteien sieht es grundsätzlich ungünstig aus. Sie sind mit etwa 6,5 Prozent Bevölkerungsanteil in einer deutlichen Minderheitenposition. Natürlich muss berücksichtigt werden – und dies wird auch noch zu diskutieren sein –, dass viele Muslim*innen ihre Interessen nicht *als Muslim*innen* in der Politik artikulieren wollen. Dennoch bleibt als Grundproblem bestehen: Während Grund- und Menschenrechte Muslim*innen bestimmte Freiheiten gewähren, die prinzipiell über Gerichte einklagbar sind, können sie politische Positionen aufgrund der nicht-muslimischen Hegemonie nicht selbstständig durchsetzen, sondern sind auf Mithilfe der etablierten Parteien angewiesen (vgl. K. Hafez 2013b: 72–93). Man muss nicht so weit gehen, gesonderte Repräsentationsrechte für solche Minderheiten zu verlangen (vgl. Kymlicka 1995), aber der politische Einsatz für ethnische und religiöse

Minderheiten sowie deren aktive Repräsentation und Teilhabe müssen in einer repräsentativen Demokratie zur Regel werden, will man institutionelle Diskriminierung bekämpfen.

Daraus ergeben sich für das folgende Kapitel zwei zentrale Leitfragen:

- Werden in der politischen Kommunikation im Bundestag oder in den Programmen der dort vertretenen Parteien muslimfeindliche Positionen vertreten – oder wird im Gegenteil Muslimfeindlichkeit als politisches wie gesellschaftliches Problem erkannt und durch konsequente Maßnahmen bekämpft?
- Werden muslimische politische Anliegen im Rahmen einer Diversitätspolitik berücksichtigt und sind Muslim*innen im Bundestag und in den politischen Parteien ausreichend repräsentiert – oder verhindern dies integrationspolitische Leitbilder und Diskurse und es lassen sich Hinweise auf eine institutionelle Diskriminierung in der Legislative finden?

8.2.2 Politische Parteien

8.2.2.1 Forschungsstand: Antipopulistischer Konsens oder Diskursverschiebung nach rechts?

Mirbach stellte im Jahr 2008 bei einer Analyse der politischen Programme eine zunehmende Beachtung von Muslim*innen fest, wobei Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke sich hier eher hervortaten als CDU und CSU, die sich stärker auf das „Fordern“ als auf das „Fördern“ konzentrierten und dabei auf eine Anpassung an eine deutsche „Leitkultur“ abzielten (vgl. 2008: 240–241). Während Mirbach Bündnis 90/Die Grünen als Vorbild im Bereich der Antidiskriminierungspolitik betrachtet, weil sie bereits im Bundestagswahlkampf 2005 – also lange vor dem Aufkommen von AfD, Pegida usw. – einen Schwerpunkt auf die Bekämpfung von Rechtsextremismus, Antisemitismus und Rassismus setzten (vgl. ebd.: 121),

erschwerten aus seiner Sicht CDU und CSU die Partizipation von Migrant*innen bereits auf der Ebene der staatsbürgerlichen Rahmengesetzgebung, zum Beispiel bei Themen wie doppelter Staatsbürgerschaft oder Einbürgerung.

F. Hafez bezeichnete noch in einer Veröffentlichung aus dem Jahr 2012, die neben Parlamentsdiskursen auch Parteiprogramme berücksichtigte, CDU und CSU als weitgehend islamfeindlich geprägt: Der Islam werde nur mit negativen Themen wie zum Beispiel Terrorismus in Verbindung gebracht, das Verständnis des Islams sei stereotyp und auch die Deutsche Islam Konferenz von einem „asymmetrischen Diskursverhältnis“ gekennzeichnet (2012: 73). Die FDP wird von dem Autor als Juniorpartnerin einer islamfeindlichen Politik gesehen, wohingegen die SPD aus der Opposition heraus vor allem das Problem der Muslimfeindlichkeit betone und Bündnis 90/Die Grünen den Islam sogar in ein gemeinsames (multikulturelles) „Wir“ einschlossen (vgl. ebd.: 73–74).

K. Hafez betonte ein Jahr später, dass Wolfgang Schäuble, Christian Wulff und Angela Merkel eine Akzentverschiebung der CDU zur „liberalen Mitte“ und zu einem multikulturellen Konsens betrieben, die gleichwohl im politisch-kulturellen Gefüge des konservativen politischen Lagers noch nicht vollständig verarbeitet worden sei, da hier Vorstellungen einer christlich-jüdisch-abendländischen Leitkultur überwögen (vgl. 2013: 132–134). Der Autor betrachtet also anders als F. Hafez das Verhältnis der CDU zum Islam eher als widersprüchlich denn als durchgehend muslimfeindlich. Nur durch die langsame Verschiebung des deutschen Konservatismus unter Merkel/Schäuble zum Multikulturalismus lässt sich aus seiner Sicht auch erklären, dass im rechten Politikspektrum in ganz Europa zunehmend ein Vakuum entstand, das in der Folge von neopopulistischen Parteien gefüllt wurde.

Dreß (2018) kam mit anderen Formulierungen zu durchaus ähnlichen Befunden wie K. Hafez,

wenngleich auf der Basis eines begrenzteren integrationstheoretischen Vorlaufs, der nicht primär nach Partizipation (Mirbach) oder Anerkennung und Antidiskriminierung (K. Hafez) fragte, sondern den Aspekt der gesellschaftlichen Eingliederung von Muslim*innen in den Vordergrund rückte (vgl. ebd.: 508–511). Der Autor unterscheidet bei den bürgerlichen Parteien zwischen einem dynamisch-skeptischen Ansatz von CDU/CSU und einem dynamisch-optimistischen von SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen. CDU und CSU werden auch hier als Parteien eingestuft, die hohe assimilatorische Hürden errichten und eine weitgehende kulturelle Homogenität anstreben. Dreißig Analyse einer gewissen Dynamik der Islampolitik der deutschen Parteien führt zu dem Ergebnis, dass sich die Programmatiken deutscher Parteien im Spannungsfeld zwischen Muslimfeindlichkeit und Multikulturalismus bewegen (ebd.: 512).

8.2.2.2 Eine aktuelle UEM-Studie: Muslimfeindlichkeit in Partei- programmen und im Bundestag

Da die genannten Studien allesamt vor der Gründung und Etablierung der AfD durchgeführt wurden, hat der UEM bei der Universität Erfurt eine aktuelle Studie des Islambilds deutscher Parteien und des Bundestags in Auftrag gegeben. Durchgeführt wurde diese vom Politikwissenschaftler Dr. Imad Mustafa, Universität Erfurt (2022). Methodisch werden im Zeitraum 2015 bis 2021 insgesamt 36 von 150 Bundes- und Landesprogrammen der im Bundestag vertretenen Parteien sowie 45 signifikante Bundestagsdebatten diskursanalytisch ausgewertet. Vor allem die Einbeziehung aller Bundesprogramme erlaubt eine dezidierte Trendanalyse. Die folgende Darstellung beruht in hohem Maße auf empirischen und analytischen Befunden dieser vom UEM in Auftrag gegebenen Untersuchung, bettet diese allerdings in den weiteren Forschungsstand ein. Zudem ergänzt und bewertet sie die empirische Lage eigenständig unter Rückgriff auf den Forschungsstand, die teilweise auch abweichende Interpretation der Stu-

dienergebnisse auf Basis der Definition des UEM für Muslimfeindlichkeit sowie unter Berücksichtigung zusätzlicher Quellen und Tatbestände. Inhaltlich geht es dabei im Kern um die Frage, ob sich durch den Rechtspopulismus der AfD ein antipopulistischer Gegen-Konsens oder aber – im Gegenteil – islamfeindliche Brückendiskurse zwischen den bürgerlichen Parteien und der AfD und somit eine Diskursverschiebung „nach rechts“ herausbildet.

8.2.2.2.1 Alternative für Deutschland (AfD): Manifeste Muslimfeindlichkeit

Mustafa hat unter anderem den Zugehörigkeitsdiskurs, z. B. „Der Islam gehört (nicht) zu Deutschland“ etc., in sieben Bundes- und Landesprogrammen der AfD im Zeitraum 2015 bis 2021 untersucht (Mustafa 2022: 38–54, 203–208). An insgesamt 17 Fundstellen wird der Islam in verschiedenen Varianten als *nicht* zu Deutschland gehörig bezeichnet, was in der konkreten Ausprägung als Zeichen von latenter („gehört nicht zu“) wie auch manifester („gehört nicht zu, weil generell negativ“) Muslimfeindlichkeit gewertet werden kann und ein Handlungsprogramm zur geplanten Einschränkung der muslimischen Religionsfreiheit erkennen lässt, wie die nachstehende Auflistung exemplarisch zeigt:

- Der Islam gehöre nicht zu unserer/unserem „Identität“, „Geschichte“, „Selbstverständnis“ (Sachsen-Anhalt 2016).
- Der Islam gehöre „nicht zu Deutschland“ (Bund 2017, Baden-Württemberg 2016, 2021, Niedersachsen 2017, Sachsen-Anhalt 2021).
- Der „orthodoxe Islam“ sei mit dem säkularen Rechtsstaat nicht vereinbar (Bayern 2018).
- Der Islam stehe im „Konflikt mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung“, der Religionsfreiheit der Muslim*innen sollen Grenzen gesetzt werden (grenzenlose Satirekritik, Verbote des Baus von Moscheen durch verfassungsfeindliche Vereine, ausländischer Finanzierung von Moscheen, des Islamunter-

- richts an Schulen, orientalischer Bauweisen, des Muezzin-Rufs, des Halal-Essens in Kantinen, der Unterdrückung von Frauen [Bund 2017, Thüringen 2019, Sachsen-Anhalt 2021]), der „Verstümmelung von Neugeborenen“ (Sachsen-Anhalt 2021).
- Die ständig wachsende Zahl der Muslim*innen in Deutschland sei eine „große Gefahr“ (Bund 2017, Saarland 2017).
 - Die Ausbreitung des Islams sei eine „Gefährdung des inneren Friedens“ und „unserer kulturellen Identität“ (Bayern 2018, ähnlich Hessen 2018).
 - Muslim*innen seien nicht integrationsbereit, kämen aus „kulturfremden Regionen“, deren Werte mit „unseren europäischen Werten nicht vereinbar“ seien (Thüringen 2019).
 - Den islamischen Ländern mangle es an Toleranz gegenüber „anderen Weltanschauungen“ (Brandenburg 2019).

Insgesamt entsteht in den Parteiprogrammen der AfD das Bild einer vollständig entwickelten muslimfeindlichen Ideologie, die alle Bundes- und Landesprogramme durchzieht und trotz einiger seltener Differenzierungen⁹⁵ eine pauschale Distanzierung, Abwertung und Dämonisierung des Islams vornimmt. Überzeugend ist die Analyse von Mustafa, wonach die Islamprogrammatik der AfD in ihrer Gesamtheit gegen das säkulare Gleichheitsprinzip des Grundgesetzes verstößt, dass sich antimuslimische Narrative „wie ein roter Faden durch alle Programme der AfD“ ziehen und mit ideologischen Begriffen wie „Umvolkung“ unterlegt werden (ebd.: 44–50). Dimensionen der Muslimfeindlichkeit wie eine pauschale Abwertung einer Religion bzw. religiösen Gruppe, die Konstruktion eines generellen Bedrohungsbilds und des damit einhergehenden kategorischen kulturellen Ausschlusses, der gegen die Grund-

sätze der säkularen Demokratie verstößt, sind allesamt erfüllt.

Immerhin wird Muslim*innen keine im engeren Sinne genetische Minderwertigkeit unterstellt, da einzelne Muslim*innen bei Aufgabe einer eigenen religiös-kulturellen Orientierung als assimilationsfähig angesehen werden, was im Antisemitismus des Nationalsozialismus nicht der Fall war. Insofern ist fraglich, ob die von Mustafa definierte völkisch-nationalistische Orientierung (ebd.: 38, 45, 54) tatsächlich in voller Ausprägung auf die Gesamtpartei AfD zutrifft. Mustafa spricht allerdings zu Recht von einer *sprachlichen* Nähe zum faschistischen Jargon vergangener Zeiten, die sich nicht zuletzt in mitteldeutschen Landesprogrammen erkennen lässt (z. B. „bevölkerungspolitische Umschichtung“, „kulturfremd“, Thüringen 2019) (vgl. Kailitz 2021: 12–13). In Thüringen, geprägt von Björn Höcke, machen Parteiprogramme auch Anspielungen auf die rassistische Reinheitsideologie des „Ethnopluralismus“ (vgl. K. Hafez 2019), die in klar rechtsextremistischen Kreisen verbreitet ist (vgl. a. Kapitel 7 8.2.5). Für den Zweck des UEM muss die Frage der völkischen Ausrichtung zunächst ungeklärt bleiben, es ist aber aus den heutigen Programmen der Partei offensichtlich, dass es sich bei der Muslimfeindlichkeit der AfD in jedem Fall um einen voll entwickelten kulturalistischen „Rassismus ohne Rassen“ handelt. Klar zu erkennen ist zudem die von Schneider, Pickel und Öztürk (2021) ermittelte Funktion von Religion und Muslimfeindlichkeit als esoterisches Band und Diskursangebot der AfD an die gesellschaftliche Mitte.

In seinem Gutachten zur Frage der Verfassungsfreundlichkeit der AfD spricht das Bundesamt für Verfassungsschutz 2019 zwar davon, dass deren Programmatik „noch keine hinreichend verdichteten tatsächlichen Anhaltspunkte, aber durchaus

⁹⁵ Das Bundesprogramm 2017 sowie die Landesprogramme in Bayern 2018 und Baden-Württemberg 2021 konzedieren, dass viele „Muslime“ „rechtstreu“, „integriert“ oder „geschätzte Mitglieder unserer Gesellschaft“ seien; das Bundesprogramm 2021 erklärt an einer Stelle, nicht der Islam als Ganzes, sondern nur „soweit der Islam einen Herrschaftsanspruch als alleingültige Religion“ erhebe, sei unverträglich.

verdächtige Informationssplitter enthalte, die auf eine Ausrichtung gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung [...] hindeuten könnten.“ (Meister/Biselli/Reuter 2019) In einer eigenen Passage zur Islamfeindlichkeit heißt es dann aber wesentlich deutlicher, dass sich der Verdacht erhärtet habe, „dass die politische Islam-Agenda der AfD-Organisationseinheiten letztlich auf eine Beeinträchtigung des Rechts auf Religionsfreiheit hinausläuft bzw. dieses Recht untergräbt und somit einen Anhaltspunkt für eine verfassungsfeindliche Bestrebung darstellt“ (ebd.).

Im Lichte des Gutachtens des Verfassungsschutzes sowie der eigenen obigen Analyse kann der UEM nicht umhin, in der Islampolitik der AfD klar intendierte, deutliche und gravierende Bestrebungen zur Einschränkung muslimischer Religionsfreiheit zu erkennen. Muslimfeindlichkeit lässt sich nicht nur in einzelnen Äußerungen von Parteimitgliedern und Mandatsträger*innen, sondern an zentralen Stellen in Bundes- und Landesprogrammen nachweisen. Beide Aspekte zusammen – manifeste Muslimfeindlichkeit und antifreiheitliches Programm – erhärten den *Tatbestand* und nicht nur den Verdacht, dass die Islampolitik der AfD tatsächlich verfassungsfeindlich ist und über ein klar artikuliertes Programm gravierender Einschränkungen von Grundrechten für Muslim*innen verfügt, das sich gegen die Menschenwürde wendet. Warum der Verfassungsschutz hier trotz der auch sichtbaren Evidenz vor dem letzten Schritt der Bescheinigung einer Verfassungsfeindlichkeit der AfD zurückschreckt, erschließt sich nicht. Muslimfeindlichkeit und antimuslimische Programmatik sind nicht nur in dem vom Verfassungsschutz als „erwiesen rechtsextremistisch“ eingestuften sogenannten „Flügel“ der Partei nachweisbar, sondern in der Breite der heutigen Bundes- und Landesprogramme der Partei, die für deren grundsätzliche Ausrichtung

stehen und offen gegen Grundwerte der Verfassung ausgerichtet sind (vgl. A.-K. Müller 2021).

8.2.2.2.2 Christlich Demokratische Union (CDU) / Christlich Soziale Union (CSU): Ambivalente Haltung

Die Islampolitik der CDU und CSU⁹⁶ entwickelt sich spätestens seit der Ära Angela Merkel langsam in Richtung der Anerkennung einer kulturellen Mitgliedschaft, hielt aber zugleich lange an der assimilatorischen Vorstellung der Anpassung an eine vorgeblich christlich-jüdische Prägung und Leitkultur fest (vgl. Mirbach 2008: S. 84, 109). Die Parteien betonen wie keine außer ihnen das Recht auf Religionsfreiheit, scheinen diese Freiheit aber vor allem als Individualrechte der Privatsphäre zu interpretieren. Im gesellschaftlichen Raum wird die Teilhabe von Muslim*innen deutlich erschwert. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften soll nach strengen, christlich-kirchlich geprägten Rechtsmaßstäben erfolgen, auch wenn diese schwer auf den Islam übertragbar sind; die Integration des Islams in Schulcurricula konservativ regierter Bundesländer hinkt vielfach hinterher (vgl. K. Hafez 2013b: 263–283). Wie weit sind die konservativen Parteien auf ihrem Weg der Anerkennung des Islams gelangt?

Anders als bei der AfD gibt es bei CDU und CSU weder in den Bundesprogrammen 2017 und 2021 noch in anderen Landesprogrammen Formulierungen, die den Islam explizit aus dem Kulturkontext ausschließen („gehört nicht zu ...“) (vgl. Mustafa 2022: 54–72, 208–211). Im Gegenteil, Terror und Gewalt werden als Missbrauch des Islams gekennzeichnet. In Deutschland lebende Muslim*innen tragen, so heißt es, mit ihren Ideen und ihrer Arbeit zum Erfolg Deutschlands bei. Islamfeindlichkeit werde nicht geduldet: „Wer

⁹⁶ CDU und CSU haben gemeinsame Programme zu den Bundestagswahlen 2017 und 2021 vorgelegt, die von Mustafa analysiert worden sind; bei den Landesprogrammen wurde nur die größere Schwesterpartei CDU berücksichtigt.

in Deutschland lebt, ist Teil unserer Gesellschaft“ (Bund 2021).

Erkennbar werden hier allerdings zwei Dinge, die für die Frage der Muslimfeindlichkeit relevant sind:

- Das Bekenntnis zum Islam als Teil von Deutschland wird sprachlich und konzeptuell in Varianten abgeschwächt, was auf eine unterschwellige Tendenz der Nicht-Inklusion und latente (differentialistische) Muslimfeindlichkeit hindeuten kann („ist anders als ...“). Konservative Programme schließen den Islam und die Muslim*innen – anders als die AfD – an keiner Stelle explizit aus (dies tun also allenfalls Einzelstimmen in den Parteien). Erkennbar ist allerdings, dass auch die von Schäuble, Merkel und Wulff öffentlich geprägte Formel, der „Islam gehöre zu Deutschland“, keinen Eingang in die Parteiprogramme gefunden hat. Stattdessen finden sich hier sprachliche Abschwächungen („Dialog mit den hier lebenden Muslimen“, Bund 2017; „Wer in Deutschland lebt, ist Teil unserer Gesellschaft“, Bund 2021).
- Es existieren zudem in den Programmen zahlreiche sicherheitspolitische Brückendiskurse zum Rechtspopulismus durch die massive Betonung negativer Tendenzen des Islams, z. B. wenn Islamismus, Dschihadismus, Clankriminalität und organisierte Kriminalität in einem Atemzug erwähnt werden. Das Programm Baden-Württembergs von 2016 etwa formuliert zwar neben einem christlich-abendländischen Bekenntnis auch eine Offenheit für Impulse anderer Kulturen, bietet aber zugleich ausschließlich negative Kontextualisierung für den Islam an (IS-Terrorismus, Dschihadismus, „Burkaverbot“) (vgl. Mustafa 2022: 69). Im CDU-Programm von NRW 2017 wird durch die Erwähnung von Silvesternacht, Breitscheidplatz, No-go-Areas usw. ein „umfassendes Angstbild“ (Mustafa) gezeichnet (vgl. ebd.: 60). Dass ebenso in anderen religiös-kulturellen Räumen (Christentum, Hinduismus, Judentum

usw.) Verbrechen auch im Namen der Religion begangen werden, wird nicht berücksichtigt; positive Aspekte des muslimischen Lebens in Deutschland finden kaum Eingang. Der Islam wird damit deutlich negativer behandelt als andere Religionen.

Die empirische Lage ist vor dem Hintergrund des Forschungsstands dahingehend zu interpretieren, dass CDU und CSU sich in einem Schwebestand befinden, in welchem die in der Partei in der Ära Merkel begonnene Anerkennung des Islams (Deutsche Islam Konferenz usw., Unterkapitel [7 8.1.2.1](#) etc. und [7 8.1.2.2](#)) zwar dazu geführt hat, dass eine klare rassistische Abgrenzung wie bei der AfD vermieden und sogar Islamfeindlichkeit als gesellschaftliches Problem benannt wird. Zugleich aber wird die kulturelle Teilhabe des Islams programmatisch noch nicht vollzogen, sondern es finden latente kulturalistische Abgrenzungen statt (Deutschland sei christlich-jüdisch, aber nicht explizit islamisch geprägt usw.), die auf verschiedenen Ebenen die Definition von latenter Muslimfeindlichkeit bzw. Nicht-Inklusion (Institutioneller Rassismus) erfüllen.

8.2.2.2.3 Freie Demokratische Partei (FDP): Schwankende Einstellung

Folgt man der Studie von Mustafa, so spielt kulturell-religiöse Zugehörigkeit bei der FDP – anders als bei konservativen und rechtspopulistischen Parteien – kaum eine Rolle (vgl. ebd.: 72–81, 211). Die Partei äußert sich in nur drei der sechs untersuchten Programmen zum Islam, und zwar ausschließlich in Landesprogrammen, nicht auf Bundesebene. Der Islam, so heißt es dort, sei zu einem „gesellschaftlich relevanten Glaubensbekenntnis“ geworden und man setze sich für flächendeckenden Islamunterricht in Schulen auf Deutsch und unter deutscher Schulaufsicht ein (Niedersachsen 2017, NRW 2017). In Schleswig-Holstein wird der Islam neben Christentum und Judentum als eine „sehr relevante Religion“ dargestellt (SH 2017).

Im Bundesprogramm 2017 wird zwar kein Zugehörigkeitscredo für den Islam formuliert, was jedoch wegen der generell strikten säkularen Haltung der Partei im Grunde nachvollziehbar ist. Immerhin wird Islamfeindlichkeit aber als gesellschaftliches Problem (in einem Atemzug mit Antisemitismus) erwähnt (Bund 2017) (vgl. Mustafa 2022: 80) – ein Hinweis, der allerdings vier Jahre später wieder verschwindet (während der auf den Antisemitismus bleibt!) (Bund 2021). In Bundes- wie auch Landesprogrammen wird das Gefahrenszenario Islam ausgeschmückt, wenn auch deutlich weniger als bei der AfD und auch noch bei der CDU, aber die Bedrohung durch Islamismus und Terror wird wiederholt erwähnt, Zwangsverschleierung abgelehnt, Prävention in Schulen angemahnt (Bund 2017). In Niedersachsen etwa wendet man sich gegen „falsch verstandene Toleranz“ bei den Sicherheitsbehörden und setzt sich für konsequentes Vorgehen gegen Extremismus ein; Burqa und Niqab werden an Schulen abgelehnt (2017), ebenso Integrationsverweigerung und Paralleljustiz (Rheinland-Pfalz 2016). Die FDP nennt auch positive Aspekte des Islams, sie will z. B. progressive und liberale Muslim*innen stärken, die weniger in muslimischen Verbänden organisiert seien. Dies verbindet sie allerdings mit dem Hinweis, Glaubensgemeinschaften sollten weniger aus dem Ausland gesteuert werden.

Insgesamt ist bei der Islamprogrammatische der FDP im Vergleich zu den konservativen Parteien eine weitere Entwicklung in Richtung politischer Mitte zu erkennen. Sieht man vom (wohl ideologisch bedingten) Fehlen eines positiven kulturellen Anerkennungscredos („Der Islam gehört zu Deutschland“) ab, so ist bei der Partei weder eine manifeste (AfD) noch eine latent-subtile (CDU) Muslimfeindlichkeit zu erkennen. Das liberale Selbstverständnis beruht vornehmlich auf den Verfassungsgrundlagen und das liberale Leitbild enthält keinen kulturell geprägten Nationen-

begriff. Durch die recht einseitige Betonung von Gefahrenpotenzialen entsteht allerdings eine diskursstrukturelle Feindlichkeit. Zudem ist verwunderlich, dass Hinweise auf Islamfeindlichkeit aus dem Bundesprogramm 2017 im Jahr 2021 wieder verschwinden. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass in diese Zeit Attentate wie die von Hanau oder Christchurch fielen, Muslim*innen also zunehmend unter Verfolgung in westlich geprägten Gesellschaften litten, was zu einer solidarischen Haltung in einer rechtsstaatlich-liberalen Partei führen müsste. Die starke Betonung von Gefahren des Islams bei gleichzeitiger Passivität gegenüber Islamfeindlichkeit erzeugt eine Unausgewogenheit, die durchaus als Element von Institutionellem Rassismus bezeichnet werden kann. Auch wenn die FDP 2019 eine Anfrage im Bundestag zur Prävention von Muslimfeindlichkeit an Schulen einbrachte,⁹⁷ ist zumindest im Rahmen der Parteiprogramme kein wirkliches Engagement gegen Rassismus, sondern eine schwankende Haltung in diesem Bereich erkennbar.

8.2.2.2.4 Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD): Anerkennung mit Fragezeichen

Die SPD hat sich über viele Jahre an eine explizite Anerkennung des Islams als Teil von Deutschland herangetastet (vgl. Mustafa 2022: 81–94, 211–213). Gemäß dem Hamburger Programm von 2015 verdienen Muslim*innen und alevitische Gemeinden „Respekt und Anerkennung wie andere Religionsgemeinschaften“. Die SPD in Baden-Württemberg bekennt 2016: „Menschen muslimischen Glaubens sind Teil unserer Gesellschaft.“ Schließlich heißt es im Bundestagswahlprogramm 2017: „Muslime und Islam sind Teil unseres Landes“. In Nordrhein-Westfalen bekennt die SPD 2017: Der „islamische Glaube [...] gehört zu NRW“ (ähnlich Hessen 2018).

⁹⁷ Deutscher Bundestag (2019): Kleine Anfrage. Prävention von Islam- und Muslimfeindlichkeit an Schulen. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/148/1914897.pdf>. [24.04.2023].

In den Jahren danach wird die Klarheit dieser Bekenntnisse wieder eingeschränkt. Die SPD in Rheinland-Pfalz spricht 2021 nur noch von einer „Anerkennung und Teilhabe von Musliminnen und Muslimen“ statt des Islams, auch wenn immerhin das Problem der Islamfeindlichkeit benannt wird (ähnlich Hessen 2018). Das Bundestagswahlprogramm 2021 erwähnt zwar „Anerkennung und Teilhabe von Musliminnen und Muslimen“ und erstmals auf Bundesebene Islamfeindlichkeit als gesellschaftliches Problem; allerdings wird der Islam nicht mehr wie 2017 als „zugehörig“ bezeichnet.

Die SPD-Landesprogramme vermerken einen Einsatz für den islamischen Religionsunterricht an Schulen (Baden-Württemberg 2016, Hessen 2018, Rheinland-Pfalz 2021) und für die Gleichstellung des Islams vor dem Religionsverfassungsrecht (Bund 2017). Gelegentlich, wenngleich nicht so gehäuft wie bei CDU und CSU und sicher nicht vergleichbar mit der AfD, werden negative Facetten der muslimischen Realität wie „Parallelstrukturen“ (Baden-Württemberg 2016), Islamismusprävention an Schulen (Rheinland-Pfalz 2016) und der Kampf gegen Salafismus erwähnt (NRW 2017).

Das Rechts-Links-Spektrum ist offensichtlich maßgeblich für die Haltung der Parteien zum Islam und zur Muslimfeindlichkeit. Je weiter man im Spektrum nach links voranschreitet, umso klarer scheint sich das Bekenntnis zum Islam / zu Muslim*innen und gegen Muslimfeindlichkeit abzubilden. Die SPD ist hier mit der Formel des Bundesprogramms von 2017, „der Islam und die Muslim*innen gehörten zu Deutschland“, wieder einen Schritt weiter mit der kulturellen Anerkennung als die FDP.

Von einer differenzierten Antidiskriminierungsprogrammatisierung lässt sich bei der SPD mit den wenigen Hinweisen auf Gleichstellung und Religionsunterricht allerdings noch nicht sprechen. Zudem ist, ähnlich wie bei der FDP, noch keine konsolidierte Programmatisierung zu erkennen und es

gibt Rückschritte bei der Anerkennung des Islams im Vergleich der Bundesprogramme 2017 und 2021. Ob dieser Wechsel des Sprachgebrauchs bei der SPD (Islam/Muslim*innen) oder auch der Wegfall der Erwähnung des Problems der Muslimfeindlichkeit bei der FDP eine Diskursverschiebung nach rechts – möglicherweise sogar motiviert durch eine zunehmend populistische Sichtweise nach der sogenannten „Flüchtlingskrise“ und dem Einzug der AfD in den Bundestag 2017 – ist, ließe sich nur mit weitergehenden Tiefeninterviews ermitteln. In den Programmen selbst zeigt sich aber, dass die Anerkennung des Islams weder theoretisch noch praktisch konsolidiert ist und dass auch beim Bekenntnis zum Kampf gegen Muslimfeindlichkeit noch Unklarheit herrscht. Einige Landesgliederungen der SPD sind im Kampf gegen Muslimfeindlichkeit geradezu verwirrend aufgestellt: In Brandenburg 2019 wird statt Islam- oder Muslimfeindlichkeit „Antisemitismus“ in einem Atemzug mit Antisemitismus und Antiziganismus erwähnt (vgl. Mustafa 2022: 86). Die dem Grunde nach angelegte Anerkennung des Islams und der Islamfeindlichkeit bleibt also insgesamt mit Fragezeichen behaftet.

8.2.2.2.5 Bündnis 90/Die Grünen: Nachlassende Solidarität

Den Wunsch nach einem klaren Bekenntnis zum Islam als Teil von Deutschland, gekoppelt mit einem klaren Programm zur Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit und zur Gleichstellung des Islams (bei durchaus klarer Abgrenzung gegenüber bestimmten Formen des politischen Islams), erfüllt zunächst einmal das Programm von Bündnis 90/Die Grünen zur Bundestagswahl von 2017 – bevor auch hier das Programm von 2021 erneut kritische Fragen aufwirft (vgl. Mustafa 2022: 94–11, 213–216). 2017 wird – ähnlich wie auch bei FDP und SPD, also den heutigen Koalitionären der „Ampelkoalition“ – festgestellt, dass der Islam wie alle anderen Religionen und Weltanschauungen zu Deutschland gehöre. Von den kulturalistischen (CDU/CSU) oder klar muslimfeindlichen (AfD)

Setzungen der konservativen oder rechtspopulistischen Parteien ist hier nichts mehr zu erkennen. Man orientiert sich an der säkularen Verfassung als Metawert. Muslimische Gemeinden werden als willkommener Teil der offenen Gesellschaft bezeichnet. Körperschaftsstatus und Anerkennung als Religionsgemeinschaften werden in Aussicht gestellt, wenn auch nicht für Organisationen wie DITIB, den Islamrat oder den Zentralrat der Muslime, die nicht theologisch unterscheidbar seien, wie es das deutsche Recht vorsehe, sondern national-ethnischen Tendenzen zugeordnet würden und von außen beeinflussbar erschienen.

Antimuslimischer Rassismus wird von Bündnis 90/Die Grünen 2017 klar benannt, die Partei wendet sich auch ausdrücklich gegen strukturelle Diskriminierung. Islamismus, Salafismus und Rechts extremismus soll präventiv begegnet werden, aber es existieren hier deutlich weniger negative Assoziationen als etwa bei rechtspopulistischen und konservativen Parteien. Bei Bündnis 90/Die Grünen dominiert 2017 ein Credo der Anerkennung des Islams und des Kampfes gegen Strukturellen Rassismus – vielleicht ist es das vorbildlichste Programm im ganzen Untersuchungsset. Das Programm der Partei in Nordrhein-Westfalen von 2017 entspricht diesem Tenor, kündigt zudem noch eine muslimische Seelsorge in Krankenhäusern an.

Andere Landesprogramme hingegen bleiben weitgehend unspezifisch in ihrer Ausrichtung (z. B. Bayern 2018). Im Bundeswahlprogramm 2021 zeichnet sich dann sogar eine Rückentwicklung ab: Nicht mehr der Islam gehöre demnach zu Deutschland, sondern das „muslimische Leben“, was insofern problematisch ist, als diese Übernahme einer im konservativen Lager erfundenen Sprachvariante erneut die gleichberechtigte kulturelle Anerkennung des Islams in Frage stellt. Das Programm spricht die Bedrohung muslimischer Einrichtungen an, ebenso die weiterhin geplante Gleichstellung islamischer Religionsgemeinschaften, betont aber auch, dass vor allem progressive, liberale muslimische Vertretungen

gefördert werden sollen, und zeigt sich solidarisch mit Kritiker*innen von „fundamentalistisch-politischen Kräften“. Zwar ist der Hinweis auf den progressiven Islam, ähnlich wie bei der FDP, durchaus als positive Assoziation zu werten. Anstelle einer offenen Gleichstellung im Rahmen der deutschen Gesetze wird hier allerdings plötzlich ein ideologischer Vorbehalt eingeführt, der leicht gegen den orthodox-konservativen Islam ausgelegt werden kann, zumal der Begriff des Fundamentalismus unklar bleibt.

Noch schwerer wiegt, dass Antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit gar nicht mehr erwähnt werden, was insofern verwunderlich ist, als zwischen 2017 und 2021 Attentate wie das von Hanau lagen und man von Bündnis 90/Die Grünen mit ihrer langen Geschichte des Multikulturalismus eine klare Haltung erwarten dürfte – welche allerdings ausbleibt. Während die SPD endlich Islamfeindlichkeit als Problem anerkennt, streichen FDP und Grüne sie aus ihren Bundesprogrammen, was als Zeichen einer nachlassenden Solidarität im Kampf gegen Rassismus gewertet werden muss.

Bei den Parteien der heutigen Ampelkoalition ist also bei allen Unklarheiten und mangelnden Differenzierungen der Programme eine Geschichte der Positionierung für die Anerkennung des Islams und gegen Islamfeindlichkeit zu erkennen, die sich prinzipiell von konservativen und rechtspopulistischen Parteien unterscheidet. Zugleich findet in deren Parteiprogrammen in den letzten Jahren in gegenläufiger Weise eine partielle Entsolidarisierung und Diskursverschiebung statt, und dies trotz steigender Bedrohungen für Muslim*innen, die heute sogar in Berichten des amerikanischen Außenministeriums explizit benannt werden (vgl. Unterkapitel [7 8.1.3.4](#)). Anstelle der von Bündnis 90/Die Grünen lange Jahre als einziger Partei erkannten Muslimfeindlichkeit bleibt nur noch eine vage Kampfansage an den Rechts extremismus übrig, was insofern problematisch ist, als a) die konkrete gegen Muslim*innen

gerichtete Form des Rassismus verschwiegen wird (was beim Antisemitismus undenkbar wäre) und b) Rassismus nicht nur ein Problem des Extremismus ist, sondern in der Mitte der deutschen Gesellschaft entsteht. Erst im Koalitionsvertrag zwischen SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen Ende 2021 findet Muslimfeindlichkeit dann erneut an einer Stelle Erwähnung (vgl. den Koalitionsvertrag von SPD/Die Grünen/FDP 2021: 95) – die Verankerung in den Parteiprogrammen dieser Parteien muss allerdings im Auge behalten werden.

8.2.2.2.6 Die Linke: Pragmatischer Antirassismus

Die Partei Die Linke wartet in Bezug auf Muslimfeindlichkeit mit einem ganz eigenen Profil auf, das sich von allen anderen Parteien unterscheidet (vgl. Mustafa 2022: 115–128). Es lässt sich wohl am ehesten als eine aufgelockerte Form des antirassistischen Laizismus kennzeichnen und spiegelt sich in den Bundeswahlprogrammen 2017 und 2021 deutlich wider. Auch wenn eine Trennung von Staat und Kirchen/Religionsgemeinschaften kein Leitthema linker Programmatik ist, so ist doch auffällig, dass die Partei – anders als CDU/CSU, SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen – kein Zugehörigkeitsbekenntnis abliefern, weder gegenüber dem Islam noch Muslim*innen. Zugleich zeugen die für den UEM untersuchten Bundes- und Landesprogramme von einem starken antirassistischen Credo, das systematisch auch Strukturellen und Institutionellen Rassismus einschließt, sich z. B. gegen Racial Profiling wendet und in der Gegenwart auch – das war nicht immer so – „Islamfeindlichkeit“ und „Antimuslimischen Rassismus“ (mit wechselnden Begrifflichkeiten) konkret neben anderen Formen des Rassismus (wie Antisemitismus und Antiziganismus) benennt.

Muslim*innen werden hier also stark und sehr konsequent in ihrer Rolle als potenzielle Opfer von Rassismus wahrgenommen. Auf ihre positive Anerkennung als Teil einer deutschen Kultur wird

hingegen verzichtet, was dann auch bedeutet, dass Diversitätspolitik, die z. B. von Bündnis 90/Die Grünen stark betont wird, hier keine Gestalt annimmt und die Gesellschaftsanalyse weitgehend auf universelle sozio-ökonomische, pazifistische u. ä. Kriterien beschränkt bleibt. Der antirassistische Ansatz ist allerdings konsequent durchdekliniert: Der Islam wird, anders als in anderen politischen Programmen, kaum in negativen Kontexten (Terrorismus, Islamismus usw.) verortet; im Gegenteil wird die westliche Mitverantwortung für den Terror des IS betont (Bund 2017). Islamkritik wird als häufige Strategie der Muslimfeindlichkeit betrachtet, die Bekleidungs-freiheit von Muslim*innen wird betont, Angriffe auf Moscheen werden verurteilt und sogar „staatlich gestützte Feiertage“ von Jüdinnen und Juden und Muslim*innen angeregt (Bund 2017) – was an dieser Stelle über Antirassismus hinausgeht und eine praktische Form der kulturell-religiösen Anerkennung darstellt.

Der denkbare Einwand, Die Linke setze durch radikal-laizistische Anschauungen einen linken Fundamentalismus durch, den An-Na'im als westliches Gegenstück zum islamistischen Fundamentalismus kennzeichnet (vgl. 2009), wäre hier sicher verfehlt. Zwar kann man ein gewisses Versäumnis einer positiven Anerkennung muslimischer Zugehörigkeit kritisieren. Kultur („cultural citizenship“) wird nicht zum zentralen Merkmal erhoben. Es geht der Partei aber erkennbar um eine pragmatische Form postnationalistischer Politik, die nicht nur niemanden ausgrenzen soll und sich abstrakt gegen „Rassismus“ wendet, sondern konkret Islamfeindlichkeit adressiert und, anders als eigentlich alle anderen Parteien, nicht durch ein Übergewicht negativer Diskursstrukturen Muslimfeindlichkeit durch die Hintertür wieder einführt. Die Bundesprogramme sind in diesem Kontext sicher stärker entwickelt als die meisten Länderprogramme, die allerdings einen ähnlichen Tenor besitzen (z. B. Berlin 2016, Saarland 2017, Thüringen 2019, Baden-Württemberg 2021). Der Nachteil des laizistischen Ansatzes bleibt aller-

dings, dass die religionspolitischen Vorstellungen (z. B. Anerkennung von muslimischen Religionsgemeinschaften bzw. Körperschaften) unterentwickelter als bei manchen anderen Parteien bleiben.

8.2.2.2.7 Credo: Polarisierung zwischen Muslimfeindlichkeit und Anerkennung

Wie in der nachstehenden Analyse des UEM erkennbar wird, ist die AfD die einzige Partei im Bundestag mit einem manifesten muslimfeindlichen Programm. Bei der CDU/CSU lässt sich eine latente Muslimfeindlichkeit durch die inkonsequente Anerkennung des Islams als Teil der deutschen Nation bzw. Kultur erkennen. Alle anderen Parteien verzichten auf solche Konstrukte, bleiben allerdings auf der Ebene der diskursiven Verortung des Islams als Feindbild (Terrorismus usw.) sowie der passiven und oft unstrukturierten Haltung – in den letzten Jahren zudem seltsamerweise mit nachlassender Solidarität – hinter einer konsequenten Bekämpfung des institutionellen Rassismus zurück. Diese ist einzig bei der Partei Die Linke ausgeprägt, welche allerdings Schwächen bei der religiösen Gleichstellung erkennen lässt. Von einer Diskursverschiebung nach rechts durch den Einzug der AfD kann jedoch zumindest in den Parteiprogrammen nicht pauschal gesprochen werden, eher von einer langsam voranschreitenden Anerkennung. Bei der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit und der Anerkennung des Islams ist im Gegenteil ein weitgehender Anti-AfD-Konsens erkennbar. Im Gesamtbild mit der AfD ergibt sich seit deren Einzug allerdings zugleich eine stärkere Polarisierung zwischen Muslimfeindlichkeit und Antirassismus bzw. Anerkennung.

8.2.3 Der Deutsche Bundestag

8.2.3.1 Forschungsstand seit 9/11: „Neue Sachlichkeit“, alte Abgrenzungen

Zu Islamrezeption und Muslimfeindlichkeit im Deutschen Bundestag liegt eine Reihe wissenschaftlicher Studien vor. Sie decken in etwa den

Zeitraum von 1994 bis kurz vor der sogenannten ‚Flüchtlingskrise‘ 2014 ab. Halm verzeichnete bei einem Vergleich von Bundestagsdebatten der Jahre 2000/1 und 2003/4 eine Diskursverschiebung in Richtung einer zunehmenden Wahrnehmung einer vom Islam ausgehenden Gefahr (Terrorismus) auf Kosten einer Betonung von Dialog und Gleichwertigkeit (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung 2006: 18). Klug bestätigte 2010 zwar den Befund einer Verschiebung hin zur Krisenwahrnehmung des Islams (vgl. 2010: 86), räumte aber zugleich einen respektvollen Umgang mit dem Islam ein, der sich markant von Mediendiskursen unterschied (vgl. ebd.: 155). Der Bundestag entfaltete also im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts offensichtlich eine eigene Diskurslogik, die weit hin ohne manifest-negative Muslimfeindlichkeit auskam. Allerdings ließ sich latente Muslimfeindlichkeit etwa durch die „kulturalistische Kopplung von Herkunft und religiöser Überzeugung“ auch damals bereits in der CDU/CSU erkennen, was, so die Autorin, geeignet war, in der Bevölkerung vorhandenen Ressentiments weiter Vorschub zu leisten (vgl. ebd.: 162–163).

Fritzsche kam sechs Jahre später in einer Untersuchung der Debatten zu den Lagerberichten des Bundestags im Zeitraum 1994 bis 2014 – also bis unmittelbar vor der sogenannten „Flüchtlingskrise“ von 2015 – zu recht uneinheitlichen Befunden (vgl. 2016). Die Studie bestätigte, dass der Bundestag weiter in der Intensität seiner Debatten hinter anderen, offen muslimfeindlichen Teilen der Öffentlichkeit zurückblieb. Fritzsche verzeichnete bei den verstärkt auftretenden „Der-Islam-gehört-zu-Deutschland“-Debatten ein ähnliches Bild, wie es sich auch in den oben analysierten Parteiprogrammen zeigte: gewisse Vorbehalte bei CDU/CSU, aber ein „klares Ja“ beim Rest der im Bundestag vertretenen Parteienlandschaft (vgl. ebd.: 69). Auch im Zuge der Sarrazin-Debatte überwog im Bundestag die Kritik an den diffamierenden, ausgrenzenden und biologistischen Argumenten des Buchautors (vgl. ebd.: 72).

Unmittelbar vor der Formierung der AfD meinte die Autorin im deutschen Parlament sogar eine „neue Sachlichkeit“ im Umgang mit dem Islam wahrzunehmen (vgl. ebd.: 72–74). Im Widerspruch hierzu stand in der Untersuchung allerdings der Befund einer immer stärkeren kulturellen Aufladung und Wertefokussierung des Integrationsbegriffs, in dem Fritzsche ein „ausgrenzendes Potential“ und eine stete Erweiterung des „Sagbaren hinsichtlich antimuslimischer Aussagen“ (ebd.: 75) entdeckte, da sich Werte jenseits von Rechtstreue in einer freien Gesellschaft sehr diffus ausgestalten und kaum glaubhaft als Grenzmarkierung eignen. Während sich also Vertreter*innen aller Parteien oft „vehement gegen Verallgemeinerungen“ (ebd.: 79) wehrten, waren in manchen politischen Spektren übertriebene Wir-Konstruktionen und latente Abgrenzungen gegenüber Muslim*innen durchaus vorhanden.

Die bisherige Untersuchung von Muslimfeindlichkeit im Bundestag seit 2015 ist unvollständig. Die seit 2017 im Bundestag befindliche AfD-Bundestagsfraktion ist ein Auffangbecken für rechts-extreme Mitbürger*innen geworden, was zu einer Beeinträchtigung des parlamentarischen Arbeitsalltags durch Belästigungen und Einschüchterungen geführt hat (vgl. Botsch 2021). Klar scheint auch, dass mit der AfD eine aggressive Muslimfeindlichkeit eingekehrt ist, deren zentraler Bedrohungs- und Verschwörungsmythos einer angeblichen Islamisierung durch die totalitäre Ideologie des Islams immer wieder von Abgeordneten vorgetragen wird, wobei in manchen Reden sogar die ohnehin bereits radikalen Parteiprogramme noch weiter zugespitzt worden sind (vgl. Schiebel 2019: 121–137, 127–129, 133–134). Die Verfassungsfeindlichkeit der AfD wird am Beispiel der Muslimfeindlichkeit auch im Parlament mehr als deutlich.

Wissenschaftlich bislang nicht ausreichend untersucht worden ist zudem, wie die anderen Parteien auf diese Provokationen reagiert haben. Gibt es antirassistische Widerstände gegen die AfD oder

im Gegenteil sogar einen rechtspopulistischen Ansteckungseffekt (engl. „contagion effect“) auf die deutsche Demokratie – mit dem Resultat einer Diskursverschiebung nach rechts? Der UEM hat erneut die Universität Erfurt mit einer entsprechenden Diskursanalyse der Bundestagskommunikation beauftragt (Mustafa 2022). Die zentralen empirischen Ergebnisse der Studie werden nachstehend zusammengefasst und durch den UEM eigenständig bewertet.

8.2.3.2 Allgemeine Analyse: Sicherheitsfokussierung der Islamdebatte

45 islamrelevante Debatten des Deutschen Bundestags im Zeitraum 2015 bis 2021 wurden zunächst quantitativ in Form einer Themenfrequenzanalyse bewertet, wobei nur solche Debatten in das Sample einbezogen wurden, bei denen der Islam im Vordergrund stand (vgl. ebd.: 142–145). 21 Debatten zielten auf den Aspekt des externen Terrorismus, vor allem auf den ISIS, zehn weitere auf den innerdeutschen Extremismus, sechs auf Leitkultur und Integration, vier beschäftigten sich mit der Frage der Zugehörigkeit und nur eine einzige mit Islamfeindlichkeit bzw. Antimuslimischem Rassismus. Dem Autor der Studie, Imad Mustafa, ist beizupflichten, dass sich insgesamt eine starke Sicherheitsfokussierung (vgl. ebd.: 143) und eine „Problemzentrierung des Islamdiskurses“ (ebd.: 145) des Bundestags erkennen lässt.

Auf Basis dieser Analyse ist festzustellen, dass der Bundestag bei der Erörterung ureigener Anliegen von Muslim*innen in Deutschland – Muslimfeindlichkeit, Zugehörigkeit usw. – zwar Fortschritte gemacht hat, das Sicherheitsnarrativ als primäres Anliegen der Mehrheitsgesellschaft aber deutlich überwiegt. Es bleibt zu erwägen, ob man hier von einer Repräsentanzlücke sprechen möchte. Hinzu kommt, dass Bundestagsdebatten den Islam vielfach vor allem anlassbezogen erörtern, sodass nicht nur jedes Sicherheitsereignis (Terror in Nahost usw.) die sozialstrukturellen Anliegen von Muslim*innen (Rassismus usw.)

zu überlagern scheint, sondern auch diskursive Anlässe (Sarrazin, Seehofer usw.) vielfach als Taktgeber erscheinen. Der Bundestag zeigt damit sehr deutlich, dass er sich bei der Islamagenda weniger an wissenschaftlichen Forschungsständen oder an eigenen Politikbelangen als vielmehr an populären Meinungslagen orientiert. Auch hier wäre die Frage zu erörtern, inwieweit es sich dabei um eine notwendige Offenheit gegenüber der Öffentlichkeit oder aber um einen populistischen Reflex handelt, dem durch eine stärkere Eigensteuerung der Politik entgegengewirkt werden müsste. In jedem Fall ist die Selektivität des Diskurses für die Frage der Muslimfeindlichkeit von Bedeutung, weil eine zu starke Konzentration auf Terrorismus und Integrationsprobleme durch eine selektive Themensetzung ein entsprechend negatives Islambild forciert, auch ohne dass Pauschalurteile über den Islam abgegeben würden (sog. Agenda-Setting, vgl. a. Kapitel 7).

8.2.3.3 Exemplarische Debatte 2015 / Charlie Hebdo: Zögerliche Wir-Inklusion

Während der Bundestag bei der Wahl seiner Islamthemen allgemeinen Stimmungen zu folgen statt eigenständige Themen zu setzen scheint, erweist er sich in der Meinungsbildung selbst – zumindest vor dem Einzug der AfD im Jahr 2017 – als erstaunlich autonom und widerstandsfähig. Mustafa merkt in seiner Analyse der Debatte über den islamistischen Anschlag auf die französische Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* (8. Januar 2015)⁹⁸ an, dass das deutsche Parlament auch in dieser politisch aufgeladenen Situation zwar den Terrorismus scharf verurteilte, aber zugleich betonte, dass vor allem Muslim*innen selbst weltweit Opfer solcher Anschläge würden (vgl. 2022: 147). Nicht zuletzt führende Politiker*innen der CDU (Merkel, Lammert) wandten sich gegen eine pauschale Verurteilung des Islams. Konservative Politiker*innen zeigten in dieser Situation, dass sie

zwar assimilatorisch, aber nicht in einem manifesten Sinne rassistisch denken. Merkel stellte sich, wie Mustafa betont, „geradezu schützend“ vor die Muslim*innen und betonte, dass sich Deutschland vom Terrorismus nicht spalten ließe (ebd.: 148). Diese Position zeigte sich überfraktionell ähnlich auch bei der SPD (Oppermann) und bei Bündnis 90/Die Grünen (Hofreiter) – die Verteidigung der Muslim*innen gegen den pauschalen Gewaltvorwurf erwies sich insgesamt als nachdrücklich und klar (vgl. ebd.: 152–157).

Die Debatte ist von hoher politischer Bedeutung, denn sie zeigt, dass die CDU/CSU-Fraktion im Bundestag zu einer Inklusion der Muslim*innen in ein gemeinsames ‚Wir‘ – in diesem Fall die Schicksalsgemeinschaft gegen den Terror – bereit war und sich die neue politische Kultur der Deutschen Islam Konferenz auch im Krisenfall als stabil erweisen konnte. Mustafas Hinweis, die CDU sei auch in dieser Debatte nicht frei von kulturalistischen Bedrohungsszenarien gewesen (ebd.: 150), etwa wenn sie nach der Mitverantwortung der islamischen Geistlichkeit fragte, ist dabei durchaus ernst zu nehmen. Allerdings ist Kritik am realen theologischen Diskurs des Islams keineswegs automatisch als Muslimfeindlichkeit zu werten, denn auch in anderen Religionen – etwa bei Fällen des Kindesmissbrauchs in der katholischen Kirche – werden solche Forderungen zu Recht gestellt. Die stärker politische und soziologisch fundierte Kritik der Partei Die Linke (Gysi) (ebd.: 150–152) an der durch den illegalen Krieg in Irak 2003 sichtbaren Mitverantwortung des Westens für den Terror ist als wichtige Diskursergänzung zur kulturell basierten Kritik der CDU/CSU zu sehen. Hier zeigte sich eine realpolitische Terrorismusanalyse, die Bündnis 90/Die Grünen (Hofreiter) durch den wesentlichen Hinweis ergänzten, dass die Einwanderungsgesellschaft im Bereich der Radikalisierung von Jugendlichen ebenfalls ihre Versäumnisse und Verantwortung

⁹⁸ Deutscher Bundestag (2015): Stenographischer Bericht: 79. Sitzung. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btp/18/18079.pdf>. [24.04.2023].

erkennen müsse. Dabei wurden Rassismus und übertriebene sicherheitspolitische Ausgrenzung nach dem 11. September klar benannt – was wiederum eine Kritik an der CDU/CSU war, die in derselben Debatte (CSU, Hasselfeldt) schärfere Sicherheitsmaßnahmen forderte, Muslim*innen also fast ausschließlich als Gefährder*innen verstand.

Dieser sicherheitspolitische Reflex ohne jede Sensibilität für die rassistischen und weltpolitischen Ursachenkontexte des Terrors ist ein Hinweis darauf, dass 2015, bereits vor dem Einzug der AfD, im Deutschen Bundestag trotz aller Klarheit der antirassistischen Positionierung zumindest in Reihen der Regierungsparteien abgrenzende Sicherheitsinteressen stärker wogen als konkretes antirassistisches Handeln, was ein Anzeichen für Institutionellen bzw. Strukturellen Rassismus (durch Passivität) ist.

8.2.3.4 Exemplarische Debatten 2018 und 2021 / Streit mit der AfD: Rassistische Tabubrüche

Mustafa (2022) untersucht mehrere Debatten aus den Jahren 2018 und 2021, die auf Antrag der AfD im Deutschen Bundestag geführt wurden und die beispielhaft Veränderungen im Diskurs durch den Einzug der rechtspopulistischen Partei aufzeigen. 2018 provozierte die AfD kurz nach den rassistischen Vorgängen in Chemnitz durch eine Debatte unter dem Titel „Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat“⁹⁹ eine auch in Ton und Umgang heftige Auseinandersetzung über den Islam. Die AfD (Curio) bezeichnete Islam und Koran als Ideologie, die keine Religion sei und daher nicht zu Deutschland gehöre („Merkel gehört nicht länger nicht zu Deutschland“; ebd.: 178). Diese manifeste Muslimfeindlichkeit war ein rassistischer Tabubruch, bei dem keinerlei Unterscheidungsfähigkeit mehr zu erkennen war und der damit schon damals dem radikalen Wahlkampfprogramm der AfD von 2021 entsprach.

Gewalt-, Rückständigkeits-, Rechtlosigkeits- und Antisemitismusvorwürfe hatten dabei offensichtlich mehrere Funktionen: Sie dienten einer Entlastung der eigenen Schuldverarbeitung mit Blick auf den Holocaust ebenso wie der Konstruktion eines neuen rassistisch-ideologischen Brückendiskurses der angeblichen ‚Islamisierung‘ und ‚Überfremdung‘ zur Mitte der Gesellschaft, da hier, so die AfD, die Ablehnung des Islams tief verbreitet sei. Blickt man isoliert auf die AfD, so hat mit der Wahl 2017 ein dezidiert rassistisches, die Grundwerte des Grundgesetzes verletzendes politisches Programm in den Deutschen Bundestag Einzug gehalten, wie es in dieser Klarheit nach 1945 wohl bei keiner anderen dort vertretenen Partei existiert hat.

Ganz generell lässt sich allerdings feststellen, dass – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die anderen Parteien nicht über die Brücke des Rassismus gingen, sondern im Gegenteil neue Sagbarkeiten auch im Sinne eines klaren ethischen Antirassismus zum Vorschein kamen, weswegen man insgesamt von einer Polarisierung des Diskurses bei klarem Übergewicht eines antirassistischen Konsenses sprechen kann. Anstelle einer Diskursverschiebung nach rechts wurden durch die meisten Abgeordneten Bollwerke gegen die AfD errichtet. Zahlreiche Abgeordnete, u. a. von der CDU/CSU (de Vries, Sensburg, Hoffmann), FDP (Martens, Teuteberg), SPD (Brunner, Castellucci), Die Grünen (Polat), Die Linke (Straetmanns, Buchholz), kritisierten zum Teil sehr emotional, auf jeden Fall in gebotener Klarheit nicht nur die Verfassungsfeindlichkeit des Islambilds der AfD, sondern auch die rassistischen Grundlagen solcher Anschauungen (vgl. ebd.: 179–182).

Dabei wurde allerdings auch deutlich, dass bei der CDU/CSU Parlamentarier*innen zu Worte kamen, die trotz ihrer Gegenrede zur AfD auch auf Brückendiskurse eingingen, sich zum Teil als

⁹⁹ Deutscher Bundestag (2018): Stenographischer Bericht: 55. Sitzung, S. 5890. Online abrufbar: <https://dsrserver.bundestag.de/btp/19/19055.pdf#P.5890>. [24.04.2023].

„gar nicht von Ihnen [Baumann, AfD] entfernt zu sein“ (de Vries) bezeichneten (vgl. ebd.: 122): Hier sprach deutlich eine andere Generation als noch 2015 mit Lammert und Merkel. Der Ambivalenz einer solchen Sicht bei der CDU/CSU stand bei den anderen Parteien allerdings eine wehrhafte Klarheit gegenüber, wobei dort wiederum Muslimfeindlichkeit als ein Problem des rechten Rands wahrgenommen zu werden drohte, eine nachhaltige Kritik an der politischen Mitte und deren muslimfeindlichen Einstellungen aber kaum stattfand.

In einer weiteren Debatte 2021¹⁰⁰ konstruierte die AfD (Baumann) erneut unverblümt einen fundamentalen Gegensatz von Islam und westlichen Werten und den Vorwurf gegen die „Altparteien“, sie würden einer multikulturellen Ideologie von Zwangsehen, Genitalverstümmelung, Kinderehen und Clankriminalität huldigen (vgl. ebd.: 158–161). Erneut zeigte sich in den Ausführungen der CDU/CSU (de Vries, Wendt) die unklare Abgrenzung von der AfD, da zwar, mit einer gewissen Berechtigung, mögliche Gefahren durch den islamischen Extremismus betont wurden, zugleich aber auch reguläre Strukturen des Islams und strengreligiöse Verhaltensweisen eines orthodox-konservativen Teils der Muslim*innen bruchlos in die Argumentation mit einbezogen wurden (vgl. ebd.: 161–165). Andere Parteien wie die FDP (Kuhle, Teuteberg) äußerten sich auch 2021 pro Einwanderungsgesellschaft oder positionierten sich wie die SPD klar und zum Teil sehr kraftvoll gegen Rassismus und für die gleichberechtigte Anerkennung von Muslim*innen (Lindh, Castellucci) (vgl. ebd.: 165–171). Dies unterstreicht, dass der Einzug der AfD als Gegenreaktion bei den meisten anderen Parteien auch den Antirassismus im Parlament geschärft hat. Bündnis 90/Die Grünen (Mihalic) drehten den Spieß sogar um

und bezeichneten die AfD als integrationsfeindliche Verfassungsfeinde (vgl. ebd.: 172–173). Eine erweiterte Sagbarkeit in progressiver Richtung zeigte sich auch bei Die Linke (Jelpke), die sogar klarer als im Programm ihrer Partei bekannte: „Der Islam gehört zu Deutschland“ (ebd.: 173).

8.2.3.5 Credo: Verbaler Antirassismus, Passivität und Institutioneller Rassismus des Deutschen Bundestags

Derzeit ist keine Ursache dafür erkennbar, von einer „Diskursverschiebung nach rechts“ nach Einzug der AfD in den Deutschen Bundestag zu sprechen. Vielmehr lässt sich eine stärkere Polarisierung der Sagbarkeiten in Richtung Rassismus (AfD) sowie Antirassismus (alle anderen) ähnlich wie in den Parteiprogrammen auch in Bundestagsdebatten erkennen. Muslimfeindlichkeit in Deutschland wird heute vom deutschen Bundestag trotz und vielleicht gerade wegen der rassistischen Plenarauftritte der AfD deutlicher denn je verurteilt. Insofern stellt sich die Frage, ob die AfD der Demokratie nicht sogar einen Dienst zur Stärkung der liberalen Demokratie erwiesen hat, indem sie einen ethischen Konsens der anderen Partei begünstigt hat. Allerdings zeigen sich einschränkend auch gefährliche Brückendiskurse in Reihen von CDU/CSU. Die meisten anderen Parteien verhalten sich zwar rhetorisch und symbolpolitisch klarer antirassistisch, bleiben aber in Teilen noch zu passiv, wenn es um die konkrete Beseitigung von institutioneller und gesellschaftlicher Diskriminierung geht.

Exemplarisch lassen sich die unterschiedlichen Ansätze der Parteien an der bislang einzigen Debatte im Deutschen Bundestag aufzeigen, die sich – nach einem Entschließungsantrag von Die Linke „Antimuslimischer Rassismus und Diskri-

¹⁰⁰ Deutscher Bundestag (2021): Stenographischer Bericht: 233. Sitzung. S. 29961. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btp/19/19233.pdf#P.29961>. [24.04.2023].

minierung von Muslimen in Deutschland“¹⁰¹ – im Januar 2021 zentral mit dem Thema Muslimfeindlichkeit beschäftigt hat.¹⁰² Die Linke macht in ihrem Antrag deutlich, dass in Deutschland Gewalt gegen Muslim*innen und ihre Einrichtungen mittlerweile täglich geschehe und sich die Zahl solcher Vorfälle seit Jahren auf einem „erschreckend hohen Niveau“ bewege.¹⁰³ Nach den Anschlägen von Hanau und Halle forderte die Partei daher zahlreiche Maßnahmen zur Verbesserung der Lage, unter anderem die Abschaffung des Racial Profiling und der verdachtsunabhängigen Polizeikontrollen: „Im Verfassungsschutz-Bericht taucht das Wort Islamismus 137-mal auf. Das Wort Islamfeindlichkeit nur einmal im Vorwort.“¹⁰⁴ Auch im Alltag sei Diskriminierung insbesondere muslimischer Frauen mit Kopftuch an der Tagesordnung. Der Bundestag müsse daher die Diskriminierung „durch staatliche Organe“ beenden und „Instrumente“ zur Beendigung der Diskriminierung in anderen Gesellschaftsbereichen schaffen. Gefordert wurden unter anderem ein Bundesantidiskriminierungsgesetz, eine Beschwerdestelle der Polizei, ein Verbot anlassloser Kontrollen, eine Dokumentationspflicht von Polizeikontrollen, die Liberalisierung religiöser Bekleidungs Vorschriften, eine Reform des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG), verstärkte Prävention im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“, Polizeischutz für muslimische Einrichtungen und eine Gleichstellung der muslimischen Seelsorge.

Der Entschließungsantrag wurde schließlich mit den Stimmen der AfD, CDU/CSU, SPD und FDP abgelehnt, während sich Bündnis 90/Die Grünen enthielten. Die Argumente der Parteien verdeut-

lichen, warum trotz aller Frontstellung gegen die AfD nicht von einem vollständigen Konsens gegen Rassismus und Muslimfeindlichkeit im Deutschen Bundestag gesprochen werden kann.¹⁰⁵ Die CDU/CSU (de Vries) wandte sich gegen Muslimfeindlichkeit, lehnte dafür aber (ebenso wie die AfD) die Bezeichnung „Antimuslimischer Rassismus“ als angeblich konstruierten Begriff ab. Eine Erfassung der Daten zu muslimfeindlicher Gewalt reiche aus, die dringend notwendigen Reformen im Bereich des Institutionellen Rassismus gerade bei Sicherheitsbehörden wurden abgelehnt. Die SPD (Lindh) betonte in einem starken emotionalen Appell, man müsse „heraus aus einer Kultur der Unterstellung und des Verdachts“ und die Repräsentanz von Muslim*innen verbessern – stimmte dann jedoch gegen den Antrag. Die FDP (Strasser) wollte durchaus Präventionsangebote zur Sensibilisierung von Polizei und Beamt*innen stärken, aber keine angeblichen Vorurteile gegenüber den Sicherheits- und Polizeibehörden unterstützen. Bündnis 90/Die Grünen (Polat) beschränkten sich weitgehend auf die Forderung nach einer Reform des AGG – weitere Initiativen zur Beseitigung des Institutionellen Rassismus und der Muslimfeindlichkeit im Alltag standen dort nicht auf der Agenda.

Insgesamt existiert also trotz aller rhetorischen Fortschritte allenfalls ein ethischer und symbolpolitischer Konsens (jenseits der AfD) zur Anerkennung des Islams und der Probleme der Muslimfeindlichkeit in Deutschland, nicht aber für eine Antidiskriminierungspolitik, die vor allem Institutionellen Rassismus in staatlichen Behörden konsequent beseitigt. Forderungen zur Verbesserung der Polizeiarbeit beispielsweise, wie

101 Deutscher Bundestag (2021): Entschließungsantrag. Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung von Muslimen in Deutschland. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/257/1925778.pdf>. [24.04.2023].

102 Deutscher Bundestag (2021): Stenographischer Bericht: 204. Sitzung, S. 25722. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btp/19/19204.pdf#P.25722>. [24.04.2023]. In der Studie von Mustafa ist diese Debatte aus formalen Gründen ausgespart, da sich der Autor bei seiner Fallauswahl an den Kategorien Sicherheitsdiskurs, Integration und Un-/Zugehörigkeit orientiert.

103 Vgl. Deutscher Bundestag (2021): Entschließungsantrag. Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung von Muslimen in Deutschland. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/257/1925778.pdf>. [24.04.2023].

104 Ebenda: 2.

105 Vgl. Debattenprotokoll unter: <https://dserver.bundestag.de/btp/19/19204.pdf#P.25722> (Fußnote 102).

sie ODIHR formuliert hat (vgl. Unterkapitel 7 8.1.3.4), werden im Bundestag noch nicht einmal erörtert. Das deutsche politische System weist durch diese Passivität und unterlassene Hilfeleistung noch immer Züge eines Institutionellen Rassismus auf, die in einer antirassistischen politischen Kultur dringend beseitigt werden müssten.

8.2.4 Muslimische Repräsentanz in deutschen Parteien und im Bundestag

Zum Institutionellen Rassismus zählt auch die Verhinderung des Zugangs und der Partizipation von Minderheiten im politischen System und anderen Organisationen. Muslimfeindlichkeit ist daher nicht auf negative Einstellungen gegenüber dem Islam oder gar auf aktive diskriminierende Handlungen beschränkt. Die „Freiheit von“ und die „Freiheit zu“ sind hier zwei Seiten derselben Medaille der Freiheitsrechte. Die Ermöglichung aktiver Repräsentation und Partizipation bis hin zu Quotenregelungen ist daher ein wichtiger Bestandteil der Debatte über Selbstbestimmungsrechte von Minderheiten. Bei der Umsetzung der Prinzipien der Partizipation allerdings existieren theoretische Meinungsunterschiede, ob etwa

- a) ethnisch-religiöse Kategorien statt antirassistischer nicht tatsächlich Rassismus verstärkend wirken (Bedorf 2010: „verkennende Anerkennung“),
- b) eine Mehrheit verpflichtet ist, besondere Minderheitenrechte einzuräumen, oder ob um der Rechtsgleichheit willen Partizipation gewissermaßen naturwüchsig auch unter den Bedingungen von Hegemonie erreicht werden soll (vgl. K. Hafez 2013b: 25–35).

Praktisch schreitet in westlichen politischen Systemen die Teilhabe von Muslim*innen langsam voran, wobei die europäische Vielparteienlandschaft sowie das in vielen Ländern existierende

Verhältniswahlrecht sich hier positiver auswirken als das Mehrheitswahlrecht in den USA (ebd.: 79–93). Probleme existieren allerdings auch in Deutschland und auch bei Parteien wie Bündnis 90/Die Grünen, die sich nicht ganz zu Unrecht als Pionierinnen auf den Gebieten der Antirassismus- und Diversitätspolitik sehen. Die damalige Publizistin und heutige Antidiskriminierungsbeauftragte Ferda Ataman kritisierte auf dem Parteitag von Bündnis 90/Die Grünen 2019 deren Grundsatzprogramm als das einer „weißen Partei, die Ausländer mag“ (Riese 2019). In dem 2020 verabschiedeten Vielfaltstatut der Partei wiederum wird Muslimfeindlichkeit gar nicht erwähnt. Die Absichtserklärung, beispielsweise Präsidien vielfältig besetzen zu wollen, ist aber ohne die Nennung von ethnisch-religiösen oder anderen sozialen Kategorien gar nicht transparent nachvollziehbar und setzt sich damit – zumindest ohne weitere Begründung – dem Vorwurf aus, ein Alibi zu sein, das weit entfernt ist von einer realen Quotenpolitik.¹⁰⁶

Auch im Deutschen Bundestag stammen derzeit 8,2 Prozent der Abgeordneten aus Einwandererfamilien, gegenüber einem Bevölkerungsanteil von 26 Prozent, wobei Die Linke mit 28,2 Prozent den höchsten Migrant*innenanteil hat und CDU/CSU mit 4,1 Prozent den geringsten (Spitz et al. 2021). Hier zeigt sich, dass sich bei den Haltungen der Parteien zum Islam nicht nur ein relativ klar gestuftes ideologisches Spektrum im Rechts-Links-Schema erkennen lässt – je weiter rechts im politischen Spektrum, desto stärker ausgeprägt sind direkte oder indirekte Formen der Muslimfeindlichkeit –, sondern dass sich auch andere Dimensionen des Institutionellen Rassismus wie die Ermöglichung oder Verhinderung von politischer Partizipation ebenso klar in dieses klassische Schema fügen. Die generelle Forderung nach verbesserter Repräsentanz in allen deutschen Parteien bleibt bestehen.

¹⁰⁶ Bündnis 90/Die Grünen (2020): Statut für eine vielfältige Partei. 18. Dezember. Online abrufbar: https://cms.gruene.de/uploads/documents/20210122_Vielfaltsstatut.pdf [07.02.2022].

8.2.5 Muslimfeindlichkeit in rechtsextremen politischen Bewegungen (Pegida u. a.)

Während der Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus (UEA) des BMI den etablierten Parteien relativ wenig, rechtsradikalen und -extremistischen Bewegungen hingegen sehr große Aufmerksamkeit widmet, verhält sich dies im hier vorgelegten Bericht genau umgekehrt: Die wesentlichen Parteien des Bundestags und der Landtage stehen hier im Vordergrund, die extreme Rechte und der modernisierte rechts-populistische Flügel spielen eine untergeordnete Rolle. Die Ursachen für diese Verschiebung liegen vor allem darin, dass Antisemitismus zwar im etablierten Raum der Parteien noch in Einzelfällen nachweisbar ist und bei einzelnen Akteur*innen immer wieder zum Vorschein kommt, aus der politischen Programmatik aber weitgehend verdrängt worden ist, während die Frage der Zugehörigkeit und der kulturellen und politischen Verträglichkeit von Islam und Demokratie hochgradig umstritten erscheint und deshalb besonderer Aufmerksamkeit bedarf. In der extremen Rechten wiederum ist Muslimfeindlichkeit ein zentrales Motiv. Der muslimfeindliche Charakter solcher rechtsextremen Bewegungen wie Pegida ist heute sogar amtlich: Das Sächsische Landesamt für Verfassungsschutz macht neben anderen Aspekten dezidiert die Muslimfeindlichkeit der Bewegung für deren Einstufung als „extremistisch“ verantwortlich.¹⁰⁷ Der UEM hat sich allerdings wegen der relativen Klarheit des Zusammenhangs Rechts-extremismus/Muslimfeindlichkeit und aufgrund der begrenzten Zeit- und Finanzkapazitäten dieses Gremiums dagegen entschieden, diesen Bereich durch eigenständige Forschungsprojekte weiter auszuleuchten.

Mehr als die Inhalte der Islambilder rechtsextremer Bewegungen interessiert die Forschung daher heute der gesellschaftliche Resonanzboden von

muslimfeindlichen Bewegungen wie Pegida. Sie stellt zu Recht fest, dass die gegenwärtige Muslimfeindlichkeit in Deutschland eben *nicht* an den extremistischen Rändern entsteht, sondern dass sie in der gesellschaftlichen Mitte selbst – bei Medien, Politik usw. – ständig reproduziert wird (vgl. Schenke et al. 2018: 278–279). Bürgerliche Muslimfeindlichkeit hat ältere Wurzeln als der moderne Rechtsextremismus. Repräsentative demoskopische Untersuchungen in Deutschland reichen mindestens bis in die Mitte der 1990er-Jahre zurück und weisen auf eine historisch verankerte Tradition eines in Deutschland verbreiteten pauschalen Negativbilds des Islams hin (vgl. K. Hafez 2013b: 106–162).

Was das Islambild rechtsradikaler bzw. rechtsextremistischer Bewegungen angeht, hat Röther (2017) die wohl bislang umfassendste Studie erstellt. Zur islamfeindlichen Szene zählt er Bewegungen wie Pegida, die Pro-Bewegungen (Pro Köln, Pro NRW, Pro Deutschland usw.), die Identitäre Bewegung, die Hooligans gegen Salafisten (HoGeSa), Pax Europa oder die Bürgerrechtspartei für mehr Freiheit und Demokratie – Die Freiheit (bis 2016). Als Bindeglied der meisten Bewegungen fungiert die Website *Politically Incorrect* (PI) mit ihrer massiv islamfeindlichen Präsenz (vgl. Unterkapitel 7.2). All diese Bewegungen hegen nicht nur ein pauschal negatives Bild des Islams, sondern vertreten auch verbotsorientierte Positionen ähnlich den Positionen der AfD (Verbot von Moscheebauten usw.). Muslimfeindliche Massenmörder wie der Norweger Anders Breivik waren mit diesen Kreisen zumindest ideell eng verbunden, wobei Breivik PI stark rezipiert, in seinem Pamphlet zitiert und aufgrund dieser Wechselwirkungen mit dem deutschen Extremismus auch nur bedingt als ‚Einzeltäter‘ einzustufen ist.

Mit diesen extremistischen deutschen Netzwerken zum Teil verbunden sind Rechtsextreme,

¹⁰⁷ Sächsische Staatskanzlei (2021): Landesamt für Verfassungsschutz stuft Pegida zur erwiesenen extremistischen Bestrebung ein. Online abrufbar: <https://www.medienervice.sachsen.de/medien/news/251181> [24.04.2023].

für die der Islam das feindliche Fremde verkörpert und die sich gegen eine Einwanderung von Muslim*innen richten, daneben aber durchaus auch Sympathien für die identitären Kämpfe radikaler Islamist*innen hegen. Nach Ansicht von Salzborn (2017) ist die rechtsextreme Szene in Deutschland mit Blick auf den Islam gespalten in einen Flügel, der, wie die NPD, zum Teil sogar mit radikalen islamistischen Gruppen kooperiert und sich durch einen „glühenden Antisemitismus“ auszeichnet, und einen anderen Flügel, der im Wesentlichen aus (den von Röther untersuchten) Bewegungen (Pegida und anderen) besteht und eindeutige und „plumpe antiislamische Vorurteile“ hegt (ebd.: 87–88). Manfred Kleine-Hartlage oder Ellen Kositzka werden als intellektuelle Figuren im Bereich dieser „Sezession“ genannt (ebd.: 90–91). Weiß (2017) zählt in ähnlicher Interpretation auch den Historiker Ernst Nolte hinzu (vgl. ebd.: 221–227). Diese Faszination für den Islam spielt allerdings im großen Teil der muslimfeindlichen deutschen Rechtsextremist*innen eine sehr untergeordnete Rolle und ist eher als intellektuelles Phänomen eines international vernetzten Rechtsextremismus zu betrachten. Angesichts des massiven, pauschalen, rassistischen Islambilds in dieser Szene ist die Strömung der ‚Islamistenbewunderer‘ marginal und eher eine Fußnote in den neurechten Bewegungen Deutschlands.

8.3 Muslimfeindlichkeit in der Judikative

Dieses Unterkapitel behandelt konkrete Anforderungen an eine gleichberechtigte, diskriminierungsfreie Anwendung des Rechts im Alltagsleben der muslimischen Bevölkerung. Nur so kann das erforderliche Vertrauen in den Rechtsstaat geschaffen werden. Zunächst werden die Grundlagen der Vertrauensbildung und die vorhandenen Defizite geschildert (Unterkapitel [7 8.3.1](#)). Danach werden die Ergebnisse zweier Untersuchungen des UEM zu Diskriminierungserfahrungen im Justizbereich und zu spezifischen

Problemlagen im bislang noch nicht erforschten Bereich des Familienrechts (Unterkapitel [7 8.3.2](#)) dargelegt und eingeordnet. Im letzten Abschnitt (Unterkapitel [7 8.3.3](#)) wird am Beispiel der sogenannten „Paralleljustiz“ erläutert, wie sich Muslimfeindlichkeit auch bei der Behandlung real existierender Probleme zeigen kann.

8.3.1 Vertrauen als Grundlage des Rechtsstaats

Ein auf Menschenrechten basierender Staat lebt nicht nur von überzeugenden Rechtsinhalten, sondern vor allem von seiner Glaubwürdigkeit und Erfahrbarkeit im Alltag (vgl. Venice Commission 2011: 3, 9–13; 2016: 11–27; Tamanaha 2004: 21). Vertrauen in ein gemeinsames Fundament rechtlicher Gleichbehandlung ist entscheidend für sozialen Zusammenhalt (vgl. Zick/Küpper 2021: 48; Council of Europe 2004: §§ 9–16). Vertrauen in Systeme beruht nicht nur auf kognitiven, sondern auch auf affektiven Elementen (vgl. Lewis/Weigert 1985: 974). Insofern ist es durchaus alarmierend, dass nach repräsentativen Daten innerhalb der EU (FRA 2017: 12, 25–26) Muslim*innen der zweiten Einwanderungsgeneration weniger Vertrauen in Rechtsstaatlichkeit („rule of law“) haben als diejenigen der ersten Generation.

Systemvertrauen wird maßgeblich durch rechtsstaatlich organisierte Institutionen bewirkt. Zum Kernbestand des Rechtsstaats zählen die Bindung der Rechtsprechung an Gesetz und Recht (Art. 20 Abs. 3 GG) und die Garantie effektiven Rechtsschutzes (Art. 19 GG). Möglichste Objektivität und Neutralität sowie Gleichbehandlung sind Kernelemente der Rechtsanwendung (vgl. auch Unterkapitel [7 9.1](#)). Eine verwirklichte Gleichbehandlung respektiert Vielfalt als zentrales Element gesellschaftlicher Partizipation (vgl. Foblets/Alidadi 2013: 9). Die Wahrung dieser rechtsstaatlichen Grundsätze entspricht auch dem Berufsethos und dem Selbstverständnis der Justizangehörigen. In der Praxis maßgeblich werden insbesondere die Ausfüllung weit gefasster und damit in hohem

Maße auslegungsbedürftiger Rechtsbegriffe sowie die Abwägung inhaltlich kollidierender Rechte entsprechend diesen Grundsätzen.

Spätestens hier kommt auch der „Faktor Mensch“ ins Spiel. Was ist zu beachten, um die Ansprüche des Rechtsstaats auch für Bevölkerungsgruppen durchzusetzen, deren Religion weithin pauschal unter Verdacht steht und denen gegenüber in breiten Teilen der Bevölkerung Misstrauen entgegengebracht wird (vgl. Kapitel 7 3 und 7 7)? Insofern ist eine gleichberechtigte Teilhabe von Muslim*innen im Justizalltag auch ein Lackmustest für Rechtsstaatlichkeit generell. Solche Teilhabe wird nicht erst in den sehr seltenen Fällen offenkundiger Muslimfeindlichkeit / rassistischer Ablehnung von Migrant*innen in der Justiz¹⁰⁸ verhindert. Auch dort, wo aus mangelnder Information¹⁰⁹ über die Lebensverhältnisse oder die Religion der Beteiligten Missverständnisse oder latente Vorverständnisse bestehen, kann Vertrauen in gleichberechtigte Teilhabe im Rahmen des Rechtsstaats verloren gehen. Deshalb sind auch Aspekte in den Blick zu nehmen, die nicht als Muslimfeindlichkeit gedeutet werden können, die aber doch die genannten Wirkungen erzielen können. Dies ist im Übrigen auch ein genuines Anliegen der Justiz, was sich an einschlägigen Fortbildungsveranstaltungen zeigt.

Solche Veranstaltungen erreichen jedoch, ebenso wie auch einzelne einschlägige Elemente in der juristischen Ausbildung, außerhalb des inhaltlichen Kernbereichs nur einen geringen Teil der (künftigen) Justizangehörigen. Andererseits ist die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit wie auch von anderen Formen Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, z. B. Antisemitismus und Antiziganismus, eine Querschnittsmaterie, die alle Rechtsbereiche betrifft. Deshalb ist die

Erweiterung der in § 5 a Abs. 3 S. 3 Deutsches Richtergesetz (DRiG) genannten Inhalte des Grundstudiums (Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Unrecht und dem Unrecht der SED-Diktatur) um Muslimfeindlichkeit und andere Formen Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit als konsequente Ergänzung dieser Inhalte geboten.

Eine Durchleuchtung aller Rechtsbereiche war im Rahmen der Arbeiten des UEM nicht möglich. Deshalb wurden vertieft zwei Bereiche herausgegriffen, die für das Alltagsleben von Muslim*innen von besonderer Bedeutung sind: Die bislang noch nicht erforschte religionspezifische Anwendung des Familienrechts sowie der Umgang mit sichtbarer Religiosität, vor allem im Hinblick auf das von vielen Musliminnen getragene Kopftuch. Im Rahmen der Tätigkeit des UEM wurden im Nachgang zu einem Hearing zwei einschlägige Studien erstellt, deren Erkenntnisse hier einfließen. Anzusprechen war zudem die Debatte um sogenannte „Paralleljustiz“ im Strafrechtsbereich, die sich fast ausschließlich auf Muslim*innen bezieht. Im Übrigen wird auf die vorhandene Fülle einschlägiger Literatur z. B. zu den sehr komplexen Fragen der institutionellen Selbstorganisation und Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (vgl. Muckel/Tillmanns 2008: 234–272; Coumont 2008: 440–581; de Wall 2014: 189–223; Muckel et al. 2018; Rohe 2018: 216–223; N. Müller 2021) verwiesen, deren Aufarbeitung den Rahmen des hier zu Leistenden gesprengt hätte (zu einschlägigen Grundsatzfragen vgl. Unterkapitel 7 9.1).

¹⁰⁸ Vgl. BVerfG, Beschluss der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 1. Juli 2021 – 2 BvR 890/20 –, Rn. 1–25. Online abrufbar: http://www.bverfg.de/e/rk20210701_2bvr089020.html [02.02.2023]. Der Beschluss behandelte die Befangenheit eines Richters im Rahmen der Verfassungsbeschwerde eines afghanischen Asylbewerbers.

¹⁰⁹ Regelrecht hilflos wirkt der Rekurs auf Wikipedia-Einträge, die wissenschaftlichen Anforderungen häufig nicht im Ansatz genügen (vgl. Samour/Gülyesil 2021: 3–4; Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 88).

8.3.2 Herausforderungen der Rechtspraxis zur Vermeidung von Muslimfeindlichkeit

8.3.2.1 Anspruch und Realität

Die Justiz pflegt nach ihrem Selbstverständnis ein hohes professionelles Ethos der Gesetzesbindung in Neutralität und Objektivität. Bewusste Verletzungen dieses Ethos sind sehr selten. Unterhalb dieser Schwelle sind zwei mögliche Problembereiche erkennbar. Zum einen ist das geltende Recht zwar säkular, und auch die Gesetzgebung ist gemäß Art. 20 Abs. 3 GG an die verfassungsmäßige Ordnung gebunden. Dadurch wird ein klarer Rechtsrahmen für gleichberechtigte Teilhabe geschaffen. Jedoch sind einige Rechtsbereiche faktisch immer noch von christlichen Kulturvorstellungen mitgeprägt, auch im Familienrecht und im Religionsverfassungsrecht (vgl. Dilcher/Staff 1984). Gleichberechtigte Teilhabe erfordert keineswegs einen grundsätzlichen Bruch mit der rechtskulturellen Tradition, aber doch eine Auslegung bestehender Normen im Sinne solcher Teilhabe. Das deutsche Religionsverfassungsrecht kennt keinen christlichen Kulturvorbehalt, und die Grundrechte schützen Angehörige von Mehrheit und Minderheiten gleichermaßen. Wie aber wirkt dies in der Rechtspraxis?

In der Justiz ist ein starker Wille erkennbar, das Recht in gerechter Weise im Alltag anzuwenden, auch unter nicht selten erschwerten Arbeitsbedingungen wie personeller Unterbesetzung, mangelndem effizienten Zugang zu relevanten Informationen und veralteter Ausstattung.¹¹⁰ Ein Problempotenzial liegt vor allem in unbewussten Vorverständnissen („unconscious biases“; vgl. schon Esser 1970). Soziale und religiös-weltanschauliche Diversität ist gerade im juristischen Bereich immer noch stark unterentwickelt (vgl. Grünberger u. a. 2021). Ein prägnantes Beispiel

möglicher Folgen ist die Behandlung eines Vertreters der Staatsanwaltschaft mit familiären Wurzeln in einem islamisch geprägten asiatischen Land, der den Gerichtssaal noch ohne Robe betreten hatte. Als er dort auf die Staatsanwaltschaft zusteuerte, wurde er vom Richter auf die Anklagebank verwiesen. In solchen Zusammenhängen zeigen sich intersektionale Problemlagen einer Mischung ethnischer, religiöser und sozialer Zuschreibungen und Wahrnehmungen (vgl. Kapitel 7.5), welche die Notwendigkeit eines selbstreflexiven Zugangs zur Rechtsanwendung aufzeigen. Dazu zählt auch eine Sensibilisierung in der Kommunikationskultur (vgl. Yalçın 2011). Aber auch Beispiele für „Good Practice“ sind hervorzuheben. So hat das Bundesverfassungsgericht¹¹¹ in einer Entscheidung zum Schächten implizit deutlich gemacht, dass die muslimische Bevölkerung in Deutschland als Teil der Gesellschaft dieses Lands zu gelten hat, die ihre Glaubensüberzeugungen selbst definiert und nicht dem Diktum ausländischer Autoritäten unterliegt (vgl. ausführlicher Rohe 2002; kritisch zu anderen Aspekten Payandeh 2021: 3–4). Insgesamt zeigt sich in der deutschen Rechtsprechung in den letzten Dekaden entsprechend der demografischen Entwicklung eine deutliche Tendenz dahingehend, den Islam und muslimisches Leben als Inlandsphänomen wahrzunehmen. Allerdings sind noch deutliche Unsicherheiten erkennbar.

8.3.2.2 Familienrecht: Religionsneutral?

Im Justizbereich kommt die Zugehörigkeit von Menschen zur Religion des Islams oder die Staatsangehörigkeit eines Staats, in dem islamisch geprägtes Recht gilt, auf unterschiedlichen rechtlichen Ebenen zum Tragen (vgl. Rohe 2014: 272–292; Rohe 2022b: 345–390). Zum einen steht Muslim*innen die im Grundgesetz garantierte Religionsfreiheit sowohl im Verhältnis zu staat-

¹¹⁰ Dieser Eindruck fußt auf langjährigen Erfahrungen in Fortbildungen für Richter*innen und Staatsanwälte*innen.

¹¹¹ BVerfG Urteil v. 15. Januar 2002 (1 BvR 1783/99), abrufbar unter https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2002/01/rs20020115_1bvr178399.html [10.12.2022].

lichen Institutionen als auch in erheblichem Umfang in privaten Rechtsbeziehungen (insbesondere im Arbeitsrecht) zu (vgl. Kapitel 7.9.1). Darüber hinaus kann oder muss nach den in Deutschland geltenden Regeln des Internationalen Privatrechts (IPR) in Fällen grenzüberschreitender Privatrechtsbeziehungen – z. B. bei der Eheschließung Beteiligter mit ausländischer Staatsangehörigkeit – ausländisches Recht angewandt werden. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass in solchen Fällen ausländisches Recht sachnäher sein kann als das inländische Sachrecht (vgl. Kegel/Schurig 2004: 131–148). Eine Grenze zieht allerdings der sogenannte „Ordre Public“,¹¹² wenn nämlich das Ergebnis des eigentlich anwendbaren ausländischen Rechts im Einzelfall nicht mit grundlegenden inländischen Rechtsvorstellungen vereinbar wäre (zu Einzelheiten im Hinblick auf islamisch geprägte Normen vgl. Rohe 2022a: 355–372; Rohe 2022b: 46–50; Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 54–55). Auch bei der zunehmenden Zahl inlandsbezogener Privatrechtsbeziehungen (vgl. Rohe 2022a: 373–379; Rohe 2022b: 50–54) können im Rahmen der vom Gesetz weit gefassten Gestaltungsfreiheit religiös-rechtliche oder ethische Vorstellungen einbezogen werden, z. B. bei der Gestaltung von Eheverträgen. Ferner kann die Religionszugehörigkeit Beteiligter bei familienrechtlichen Entscheidungen bedeutsam werden, etwa in Fragen der religiösen Erziehung von Kindern, die bis zur Religionsmündigkeit grundsätzlich den Erziehungsberechtigten obliegt, und allgemeiner bei Ausübung des Sorgerechts. In diesem Zusammenhang lagen in Deutschland bislang keine Studien vor, die sich im Schwerpunkt mit der Umsetzung dieser Grundlagen im

Justizalltag befassen. Erkenntnisse darüber sind aber von erheblicher Bedeutung, weil auch und gerade im Hinblick auf eine Bevölkerungsgruppe, deren Religion oft pauschal als rückständig und nicht zum Land passend beschrieben wird (zu verbreiteten antimuslimischen Einstellungen vgl. Friedrichs/Storz 2022: 9–30 sowie Kapitel 7.3 und 7.7), eine möglichst neutrale und objektive Anwendung des Rechts das notwendige Vertrauen in den Rechtsstaat erhalten kann. Das deckt sich mit dem genuinen Anspruch der Justiz im Rechtsstaat, die im Fall von rechtmäßigen Entscheidungen zugunsten muslimischer Beteiligter immer wieder massiv angegriffen wird.

Der UEM hat im Jahr 2021 eine schriftliche Befragung und ein mündliches Hearing mit juristischen Expert*innen durchgeführt.¹¹³ Im Anschluss wurde im Jahr 2022 durch den UEM eine erstmalige explorative Studie zum Thema „Islam und deutsche Familiengerichtsbarkeit“ in Auftrag gegeben (Dutta/Aiwanger 2023). Ihr Gegenstand ist die Frage, auf welchen Ebenen der Entscheidungsfindung die tatsächliche oder vermutete Zugehörigkeit von Verfahrensbeteiligten eine Rolle spielt und inwieweit sich Anhaltspunkte dafür ergeben, dass deutsche Familiengerichte gegenüber muslimischen Beteiligten oder bestimmten Glaubensinhalten des Islams eine skeptische oder ablehnende Haltung einnehmen, sodass eine Benachteiligung wegen der Religionszugehörigkeit im Raum steht. Die Untersuchung stützt sich auf eine qualitative Analyse einschlägiger Rechtsprechung (515 Entscheidungen)¹¹⁴ sowie auf offene, leitfadengestützte Expert*inneninterviews mit zwölf Anwält*innen (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 21–53).

¹¹² Dieser aus dem Französischen stammende Begriff, der die Grenzen der Anwendbarkeit ausländischen Rechts festlegt, wird auch im deutschen Recht verwendet (z. B. in Artikel 6 EGBGB).

¹¹³ Namen und Expertisen der Beteiligten siehe u. a. 7 Externe Expertisen. Die Erhebung repräsentativer Daten war im Rahmen der Arbeit des UEM nicht möglich, aber auch nicht erforderlich. Immerhin liegen hier die bislang umfangreichsten spezifischen Untersuchungen von themenspezifischen Gerichtsentscheidungen vor. Die zutage getretenen inhaltlichen Schwerpunkte lassen mögliche Problemfelder und Lösungsansätze (Good-Practice-Beispiele) erkennen.

¹¹⁴ Eine Analyse der in aller Regel lege artis abgefassten Entscheidungsgründe allein lässt die Identifikation einer islamskeptischen oder -feindlichen Position nur sehr eingeschränkt zu. Deshalb werden auch Sprache und Logik der Entscheidungsbegründung diskursanalytisch in den Blick genommen (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 21–25; 37–38).

Im Hinblick auf die Anwendung islamisch geprägter Rechtsnormen im Bereich des IPR wird die Einbettung der Rechtsprechung in die allgemeinen politischen Umstände der jeweiligen Zeit deutlich (vgl. Yassari 2021: 1). Insgesamt ist festzustellen, dass derartige Normen in den wenigen praktischen Fällen meist sorgfältig und erkennbar vorurteilsfrei angewandt werden (Heiderhoff 2021: 1; Rohe 2022a: 370; Rohe 2022b: 51, 54; Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 274–284). Allerdings gibt es Erkenntnisse aus einer Vielzahl von Bildungsveranstaltungen mit Justizangehörigen auf nationaler und europäischer Ebene, wonach Informationsdefizite im Hinblick auf die Inhalte islamisch geprägter staatlicher Normen bestehen, die aufgrund von Vorschriften des in Deutschland geltenden IPR anzuwenden sind (vgl. auch Collo 2021a; Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 79–92). Wenn Gerichte sich auf „das islamische Recht“ statt auf die jeweils konkret anzuwendenden staatlichen Normen beziehen, wird damit die außerordentlich ausgeprägte Binnenvielfalt islamisch geprägter Rechtsvorstellungen übersehen (vgl. Rohe 2022a: 167–206, 355–372; Yassari 2021: 5).

Auch die „Übersetzung“ islamrechtlich geprägter Rechtsinstitute, wie der „Brautgabe“ im Zusammenhang mit muslimischen Eheschließungen, in Kategorien des anwendbaren deutschen Rechts gelingt nicht durchweg (vgl. Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 93–121). Dies betrifft auch diejenigen Falllagen, in denen im Ausland islamrechtlich begründete Vereinbarungen ihren inhaltlichen Sinn verlieren bzw. ändern. Das ist der Fall, wenn sich die rechtlichen Rahmenbedingungen aufgrund der Verlagerung des Lebensmittelpunkts nach Deutschland grundlegend ändern, z. B. bei Vereinbarungen über nahehelichen Unterhalt (vgl. Rohe 2016: 82). Letztlich wird dann das ausländische Recht möglicherweise unzutreffend angewandt. Gelegentlich ist zudem die inhaltliche Klärung rechtlich relevanter religionsbezogener Vorgänge oder Normen oberflächlich (vgl. Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 88–91; 287). All dies ist nicht ohne Weiteres als muslimfeindlich zu bewerten,

sondern zunächst nur als unzureichende Fallbearbeitung, wie sie auch in der gerichtlichen Praxis vorkommen kann.

Ferner zeigen sich Unsicherheiten bei der Aufklärung familiärer Gegebenheiten (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 288–291), oder es werden im Justizbereich Textbausteine zur allgemeinen Verwendung angeboten, die in manchen Fällen nur für christliche Beteiligte sinnvoll sein können, z. B. bei der Festlegung von Umgangszeiten mit Kindern unter Berücksichtigung christlicher Feiertage (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 286). Weiterer Untersuchungen bedarf die Feststellung (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 58–61), dass in manchen Entscheidungen die islamische Religionszugehörigkeit Verfahrensbeteiligter ausdrücklich benannt wird, ohne dass dies in irgendeiner Weise in die ausformulierte rechtliche Bewertung einfließt. In solchen Fällen könnten möglicherweise ablehnende Vorverständnisse die Entscheidung beeinflusst haben, auch wenn sich dies nicht im Entscheidungstext niederschlägt. Auch dadurch kann eine strukturelle Benachteiligung muslimischer Verfahrensbeteiligter bewirkt werden.

Sehr deutlich wird zudem die Notwendigkeit, der Justiz einen effizienten Zugang zu Informationen über rechtsrelevante Aspekte und Institutionen islamrechtlicher und -religiöser Prägung zugänglich zu machen, z. B. durch die Einrichtung entsprechender Datenbanken sowie im Wege von Fortbildungen (vgl. auch Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 88–92; 294).

Weitergehend werden in gerichtlichen Entscheidungen aber auch pauschale Vorbehalte gegen ‚den Islam‘ oder pauschalisierende, stereotype Aussagen zur ‚typisch islamischen Ehe‘, zur ‚Stellung der Frau in der islamischen Familie‘, zur Herkunft eines Beteiligten ‚aus dem islamischen Kulturkreis‘, zu ‚mohammedanischen Moralvorstellungen‘ oder zu Erziehungsvorstellungen ohne Eingehen auf die konkreten Individuen und ihre nicht ohne Weiteres aus ihrer Religionszuge-

hörigkeit ableitbaren Handlungsmotive formuliert (vgl. Collo 2021b: 1; Yassari 2021: 2, 4–5; Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 122–151; 209–211; 286). Dabei zeigt sich eine Diskrepanz zwischen einerseits einer Brandmarkung islamisch begründeter Praktiken und andererseits vergleichbaren inländischen bzw. bei anderen Bevölkerungsgruppen auftretenden Problemlagen. Dies kritisiert auch der Bundesgerichtshof in einer Entscheidung zur islamrechtlichen Brautgabe¹¹⁵ (vgl. Rohe 2022b: 53). So kann ‚der Islam‘ pauschalisiert zur Projektionsfläche für bestimmte Vorstellungen und Ängste werden (vgl. Yassari 2021: 2).

Solches kann sich in den bei Dutta/Aiwanger (2023: Tz. 282–284) dokumentierten Einzelfällen¹¹⁶ beispielsweise darin niederschlagen, dass von einem Rechtsanwalt mit türkisch klingendem Namen ohne Weiteres erwartet wird, dass er die Wertvorstellungen eines muslimischen Verfahrensbeteiligten teilt und diese dem Gericht vermitteln kann, dass – der Einschätzung eines Anwalts nach – bei kopftuchtragenden Anwältinnen in besonderer Weise auf Fehler im rechtlichen Vorbringen geachtet wird oder dass bei Gerichten und Jugendämtern muslimischen männlichen Verfahrensbeteiligten pauschal ein dominantes Verhalten oder erhöhte Gewaltbereitschaft unterstellt wird, ohne dies offen zu kommunizieren.

Problematisch sind aber auch solche Gerichtsentscheidungen, die genderungleiche Rechtsgestaltung in Eheverträgen pauschal verwerfen, ohne zu berücksichtigen, dass diese Rechtsgestaltung die Rechtslage der Ehefrau in einer von traditionellen

islamrechtlichen Vorstellungen geprägten Rechtsordnung erheblich verbessern kann, wenn auch keine Gleichberechtigung erzielt wird (Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 229–230). Die Grundproblematik solcher Entscheidungen besteht darin, dass berechnete abstrakte Regelungen wie die Gleichbehandlung der Geschlechter im konkreten Fall so gehandhabt werden, dass die betroffene Frau dadurch benachteiligt wird (vgl. Rohe 2022b: 49).

Noch weiter gehen einzelne Entscheidungen, in denen eine pauschale Ablehnung islamisch begründeter Vereinbarungen, z. B. anlässlich von Eheschließungen, ohne Rückbindung an die geltenden gesetzlichen Regelungen formuliert wird. So hatte sich ein Senat des OLG Frankfurt a. M.¹¹⁷ mit einer Brautgabe-Vereinbarung (Finanzierung einer Pilgerfahrt nach Mekka durch den Ehemann) anlässlich einer religiösen Eheschließung zu befassen. In rechtlich vertretbarer Weise (vgl. Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 27) ging er davon aus, dass eine solche Vereinbarung in Analogie zu vergleichbaren, im Bürgerlichen Gesetzbuch geregelten Vereinbarungen der notariellen Beurkundung bedürfe, die hier nicht erfolgt war. Dann aber fügte der Senat allgemeine, nicht mehr entscheidungserhebliche Aussagen über die fehlende „Modernität“ einer solchen Brautgabe-Vereinbarung hinzu.¹¹⁸ Abweichend von der Einschätzung eines anderen Senats desselben Gerichts (vgl. Dutta/Aiwanger 2023: Tz. 102) kommt der Senat zu der Auffassung, dass eine Brautgabe-Vereinbarung dem System des deutschen Rechts fremd sei und deshalb nicht rechtförmig durchgesetzt werden könne (bloße sogenannte „Naturalobligation“, wie z. B. auch Schulden aus legalem Spiel oder

¹¹⁵ BGH Beschluss v. 18.03.2020 (XII ZB 380/19), NJW 2020, 2024, 2028.

¹¹⁶ Die explorative Studie von Dutta/Aiwanger (2023) erhebt keinen Anspruch auf Repräsentativität. Die Bewertung als „Einzelfall“ ist dem Umstand geschuldet, dass keine breite Erkenntnisbasis gegeben ist. Sie enthält also keine Aussage darüber, ob und inwieweit ein Dunkelfeld gegeben ist. Immerhin kommen die Verfasser der Studie zu dem Schluss, dass auch die Familiengerichtbarkeit als Teil der Gesellschaft nicht frei von weiter verbreiteten Vorurteilen ist, was nahelegt, dass auch hier Informations- und Sensibilisierungsbedarf besteht.

¹¹⁷ OLG Frankfurt a. M. Beschluss v. 26. 04. 2019 (8 UF 192/17). Online abrufbar: www.hefam.de/urteile/8UF19217.html [07. 03. 2023].

¹¹⁸ Ebenda: „Die Trennung von Staat und Religion rechtfertigt in diesen Fällen ohne prägenden Auslandsbezug, weil die Morgengabe als Institut nicht mit dem Grundverständnis der Ehe in der modernen Gesellschaft übereinstimmt, dass der staatliche Durchsetzungszwang nicht für derartige Vereinbarungen zur Verfügung steht.“

Wetten). „Modernität“ ist indes keine rechtlich relevante Kategorie für die Frage, ob Privatleute sich freiwillig und rechtlich bindend zu bestimmten Leistungen verpflichten können. Würden die Grundsätze dieser Entscheidung verallgemeinert, so würden alle privatrechtlichen Vereinbarungen mit religiöser Motivation ihre rechtliche Durchsetzbarkeit verlieren. Dieses Verständnis von Säkularität findet sich indes im geltenden Verfassungsrecht nicht wieder.

Der Bundesgerichtshof¹¹⁹ hat diese Entscheidung denn auch korrigiert und deutlich darauf hingewiesen, dass auch hierzulande die Aufteilung von Erwerbs- und Familienarbeit oftmals weiterhin geschlechtsspezifischen Mustern folgt und sich das sich daraus ergebende wirtschaftliche Ungleichgewicht zwischen den Eheleuten überwiegend zulasten von Frauen auswirkt. Auch deshalb sei eine zusätzliche finanzielle Absicherung der Ehefrau nach Beendigung der Ehe (dies ist der primäre Zweck der Brautgabe in dieser Form) nicht mit einem modernen Eheverständnis unvereinbar. Dieser Hinweis ist besonders bedeutsam, wirkt er doch einer verbreiteten Tendenz entgegen, Gleichstellungsfragen in unbegründeter Selbstüberhöhung ausschließlich und pauschal auf ‚die Anderen‘ (Othering) zu projizieren (vgl. auch Kapitel 7.2).

Praktisch noch bedeutsamer werden Verfahren, in denen sehr interpretationsbedürftige rechtliche Schlüsselbegriffe wie das „Kindeswohl“ etwa bei Sorgerechtsentscheidungen inhaltlich auszufüllen sind. Die höchstrichterliche Rechtsprechung und ein erheblicher Teil der instanzgerichtlichen Entscheidungen messen der Religionszugehörigkeit grundsätzlich keine Bedeutung für die Konkretisierung des Kindeswohls bei; anderes gilt zu Recht dann, wenn im konkreten Fall spezifische religiöse Haltungen von Beteiligten das Kindeswohl gefährden. Allerdings finden sich auch Entscheidungen mit abweichenden Ansätzen.

Ein Beispiel für letzteres ist ein Gerichtsurteil, in dem die islamische Religionszugehörigkeit eines Elternteils im Vergleich zur christlichen Religionszugehörigkeit des anderen Elternteils pauschal als nachteilig für die Integration des Kindes gewertet wurde (vgl. Yassari 2021: 3). Ein versierter Praktiker stellt hierzu Folgendes fest:

„Weitgehend ungeklärt ist hierbei der Stellenwert der ‚Integration‘ in der Erziehung, die nach Auffassung des Verfassers [...] nicht ignoriert, aber auch nicht überbewertet werden darf. Den Spagat zwischen notwendiger gesellschaftlicher Eingliederung und dem Zugeständnis von Religionsfreiheit und Elternrecht zu meistern, bedingt ein gewisses Einfühlungsvermögen des Rechtsanwenders in Akkulturationsmechanismen, von denen er für gewöhnlich nicht selbst betroffen ist. Der anzuwendende Maßstab wird in der Regel von den Gerichten erkannt und umgesetzt, wenngleich die Anforderungen an Integrationsaspekte bei der Erziehung gelegentlich überspannt werden.“ (Collo 2021b: 1–2)

Nach alledem zeigt sich ein Bild, wonach sich zumeist das juristische Ethos einer vorurteilsfreien, sorgfältigen und gleichberechtigten Anwendung des Rechts in den zu treffenden Entscheidungen niederschlägt. Allerdings bestehen offenkundige Informationsdefizite und Unsicherheiten im Hinblick auf rechtlich relevante Aspekte muslimischen Lebens und islamisch geprägter Normen. Des Weiteren sind in der Familiengerichtsbarkeit nach den Feststellungen der Studienverfasser Dutta und Aiwanger (vgl. 2023: Tz. 281–284) bisweilen Pauschalisierungen und Vorurteile vorzufinden, wie sie auch in der Gesamtgesellschaft aufscheinen.

An dieser Stelle gewinnt die Betroffenenperspektive entscheidende Bedeutung: Das Vertrauen in den Rechtsstaat wird bereits dann gefährdet, wenn sich bei Verfahrensbeteiligten und inner-

119 BGH Beschluss v. 18.03.2020 (XII ZB 380/19), NJW 2020, 2024, 2028.

halb von Minderheitenmilieus aufgrund tatsächlicher Vorkommnisse der Eindruck verfestigt, dass sie im Justizalltag nicht generell vorurteilsfreie Gleichbehandlung erfahren. Dutta/Aiwanger stellen hierzu fest: „Dass ihre islamische Lebensweise vor deutschen Behörden oder Gerichten mit fundamentalistischem Gedankengut in eingesetzt wird, scheint eine verbreitete Befürchtung unter Muslimen zu sein.“ (Ebd.: Tz. 264) Als Ergebnis ihrer Befragungen findet sich die Feststellung: „Beteiligte mit islamischem Hintergrund, zu deren Lasten ein Gericht entscheidet, sehen in Vorurteilen jedoch einen Erklärungsansatz für ihr Unterliegen.“ (Ebd.: Tz. 284) Die Verfasser leiten daraus Folgendes ab:

„Besorgniserregend sind Anhaltspunkte dafür, dass bei Verfahrensbeteiligten mit islamischer Religionszugehörigkeit subjektiv der Eindruck entsteht, Vorurteilen seitens der Familiengerichte ausgesetzt zu sein; insoweit finden sich Hinweise darauf, dass Verfahrensbeteiligte eine Islamskepsis oder sogar Islamfeindlichkeit des Gerichts antizipieren, indem sie ihren womöglich entscheidungserheblichen islamischen Hintergrund verschweigen oder verfälschen. Solchen Verzerrungseffekten wäre durch Aufklärung zu begegnen, die effektiv vom Familiengericht selbst ausgehen sollte, wobei schon kleine Gesten im persönlichen Umgang zum kulturellen Miteinander beitragen können.“ (Ebd.: Tz. 294)

Diese Einschätzung wird durch Erkenntnisse aus Praktiker*innenfortbildungen bestätigt, wonach manche muslimischen Verfahrensbeteiligten gezielt nicht-muslimische Anwält*innen beauftragen, um einer vermuteten Schlechterbehandlung entgegenzuwirken. Allerdings sind muslimische Vertreter*innen aus der Anwaltschaft dieser Vermutung wiederholt deutlich entgegengetreten und haben sie, insbesondere im Hinblick auf türkischstämmige Beteiligte, auf mediale Negativpropaganda in vielen türkischsprachigen Medien zurückgeführt (vgl. ebd.: Tz. 266).

All dies kann zu einem Vertrauensverlust in die Justiz führen und damit bei familiären Konflikten den Zugang zu den wichtigen staatlichen Hilfsinstitutionen erschweren. In diesem Zusammenhang mag zwar auch eine außergerichtliche Konfliktbearbeitung im Rahmen des geltenden Rechts möglich sein. In jedem Fall aber muss der Zugang zur staatlichen Justizgewährung als niedrighschwellige Option erhalten und gestärkt werden, auch um Beteiligte nicht in teils rechtsstaatlich problematische Mechanismen der Konfliktbearbeitung abzudrängen (vgl. hierzu ausführlich Rohe 2020).

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass es angesichts erkennbar gewordener Pauschalisierungen und Abwertungen sowie der bestehenden inhaltlichen Unsicherheiten einer grundlegenden Sensibilisierung aller Rechtsanwender*innen für die hier erörterten Anliegen und Probleme bedarf, die sich in allen Rechtsbereichen niederschlagen können. Dies wird auch häufig bei einschlägigen Fortbildungsveranstaltungen angemahnt. Eine effiziente Umsetzung ist nur dann möglich, wenn sie bereits im juristischen Grundstudium ansetzt und fächerübergreifend berücksichtigt wird. Auch deshalb empfiehlt sich die obengenannte Ergänzung des DRiG.

8.3.2.3 Religionsfreiheit und sichtbare Religiosität

Gerichtsentscheidungen über Einschränkungen der Religionsfreiheit sind vergleichsweise selten. Ein erheblicher Anteil solcher Entscheidungen entfällt seit Anfang der 2000er-Jahre auf islamisch-religiöse Praxen, insbesondere auf das Tragen des Kopftuchs. Selbstverständlich kann es nur um das freiwillige Tragen gehen. Die Ausübung von Zwang ist als muslimfeindlich zu bewerten und muss mit allen rechtsstaatlichen Mitteln zum Schutz davon Betroffener und auch durch entsprechende inhaltliche Aufklärung bekämpft werden. Beides darf aber nicht vermengt werden (vgl. Mangold 2022: 4).

In der öffentlichen Debatte wird das Kopftuch häufig pauschal als „Flagge des Islamismus“ oder als Zeichen der Unterdrückung von Frauen gebrandmarkt (vgl. Rohe 2018: 207–216, 295–297). Kopftuchtragende Musliminnen zählen zu den am stärksten diskriminierten Bevölkerungsgruppen (vgl. Unterkapitel 7 5.6.2.7; Studien Weichselbaumer 2016). Insofern sind neutrale, objektive Entscheidungen bei der Abwägung zwischen Religionsfreiheit und gegenläufigen Rechten und staatlichen Interessen von besonderer Bedeutung. Das religionsfreundliche deutsche Religionsverfassungsrecht verringert das Konfliktpotenzial z. B. im Vergleich zum religionsskeptisch-laizistischen Recht Frankreichs deutlich. In vielen Sphären des Alltagslebens sind nach deutschem Recht Einschränkungen unzulässig, etwa im Hinblick auf kopftuchtragende Schüler*innen (vgl. Campenhausen/de Wall 2022: 87; Rohe 2018: 209–210). So bieten die staatenübergreifenden Regelungen der Europäischen Menschenrechtskonvention und des EU-Rechts nur Mindeststandards, während weitergehende nationale Rechtstraditionen beibehalten werden können (vgl. Mangold 2022: 7).

Bestehende Konflikte betreffen im Schwerpunkt das Kopftuchtragen im Staatsdienst (Lehrkräfte, Justizangehörige etc.) sowie bei der Arbeit in Privatunternehmen. Bundesverfassungs- und Bundesarbeitsgericht haben in diesem Zusammenhang der Religionsfreiheit von Muslim*innen hohes Gewicht beigemessen. Gewisse Einschränkungen im Arbeitsrecht können sich nunmehr aus der stärker laizistisch orientierten Rechtsprechung des EuGH ergeben (Heinig 2022: 6, 19–20; Mangold 2022: 9–10, 23–25; kritisch auch Walter/Tremml 2022: 366–376). Bemerkenswert ist es, dass sich ein erheblicher Teil der einschlägigen Rechtsprechung in Deutschland (und auch der Gesetzgebung) auf gut ausgebildete Frauen bezieht, die angesehene berufliche Positionen im Staatsdienst anstreben. Insofern geht es auch um grundsätzliche Fragen der Ermöglichung oder Verhinderung von Teilhabe (vgl. Mangold 2022: 1–2) sowie um die Gefahr intersektionaler

Diskriminierung. Zudem fällt auf, dass im Gegensatz dazu sichtbare religiöse Bezüge bei Männern kaum thematisiert werden – so werden Frauen an mit Männern gleichberechtigtem Agieren gehindert (vgl. Mangold 2022: 5). Auf den Aspekt der unzulässigen praktischen Gender-Ungleichheit in scheinbar neutralen Gesetzesformulierungen weist das Bundesverfassungsgericht (vgl. BVerfGE 138, 296 (353) Rn. 143) deutlich hin.

Die Entwicklungen in Legislative und Justiz seit den Attentaten von 9/11 vollziehen eine symbolhafte (vgl. Mangold 2022: 13) Debatte mit, in welcher wie erwähnt das von Kopftuchtragen häufig pauschal als rechtsstaatsinkompatibles Zeichen der Unterdrückung von Frauen gedeutet wurde, ohne die Motivation der Tragenden und die sehr vielschichtige innermuslimische Debatte zu beachten. Institutionen eines säkularen Rechtsstaats müssen sich indes einer inhaltlichen Positionierung in religiösen Debatten enthalten (vgl. Mangold 2022: 6). Das Bundesverfassungsgericht hat in einer Entscheidung von 2015 entgegen solchen Pauschalierungen (vgl. BVerfGE 138, 296 (348–349) Rn. 129) sachorientierte Grundlagen für die Handhabung des Rechts in wichtigen Bereichen des Staatsdienstes geschaffen und damit auch seine weniger eindeutige Leitentscheidung aus dem Jahr 2003 (vgl. BVerfGE 108, 282) teilweise korrigiert. Es stellt klar, dass eine nur „abstrakte“ Gefahr für den Schulfrieden keine Einschränkung des Tragens eines aus religiösen Gründen getragenen Kopftuchs legitimiert (vgl. BVerfGE 138, 296 (341–342) Rn. 129). Prägnant formuliert das Gericht:

„Wenn vereinzelt in der Literatur geltend gemacht wird, im Tragen eines islamischen Kopftuchs sei vom objektiven Betrachterhorizont her ein Zeichen für die Befürwortung einer auch umfassenden rechtlichen Ungleichbehandlung von Mann und Frau zu sehen und deshalb stelle es auch die Eignung der Trägerin für pädagogische Berufe infrage [...], so verbietet sich eine derart pauschale Schlussfolgerung“ (BVerfGE 138, 296 (341–342) Rn. 114).

Deshalb, so weiter, bedürfe es für rechtmäßige Einschränkungen einer hinreichend konkreten Störung oder Gefährdung des Schulfriedens im Einzelfall.

Im Hinblick auf Justizangehörige kann das Argument äußerlich erkennbarer Neutralität von Amtsträger*innen als staatliche Repräsentant*innen zum Tragen kommen (vgl. Campenhausen/de Wall 2022: 88). Das Bundesverfassungsgericht hebt hierbei auf die „Optimierung“ (BVerfGE 153, 1, 4. Leitsatz) des gesellschaftlichen Vertrauens in die Justiz insgesamt ab. Demnach kann deshalb ein gesetzliches Kopftuchverbot für Rechtsreferendar*innen angeordnet werden, soweit sie „als Repräsentanten des Staates wahrgenommen werden oder wahrgenommen werden können“ (BVerfGE 153, 1, 1. Leitsatz). In der Abwägung zwischen der auch für Staatsbedienstete geltenden Religionsfreiheit und dem Ziel der allgemeinen Vertrauensoptimierung billigt das Gericht dem Gesetzgeber eine Einschätzungsprärogative hinsichtlich der tatsächlichen Gegebenheiten und Entwicklungen zu, die für eine Einschränkung der Religionsfreiheit maßgeblich sind (vgl. BVerfGE 153, 1, 7. Leitsatz; kritisch Mangold 2022: 16–17 und Payandeh 2021: 5–6). Hier zeigen sich mittelbare Auswirkungen der pauschalisierenden allgemeinen Debatte über das muslimische Kopftuch, dass z. B. in Gerichten im Vereinigten Königreich die auch dort verlangte Neutralität nicht zu beeinträchtigen scheint (vgl. BBC News 2020; zur Problematik Mangold 2022: 19–22). Im Ergebnis werden so professionell ausgebildete Muslim*innen, die aus religiöser Überzeugung ein Kopftuch tragen, von wichtigen Berufsfeldern ausgeschlossen, welche andererseits allen muslimischen Männern offenstehen, auch solchen, die einer traditionellen Religionspraxis folgen. Insgesamt wird die herausragende Bedeutung einer an den Fakten und individuellen Haltungen orientierte zivilgesellschaftliche und institutionelle Debatte auch für den Justizbetrieb deutlich.

Für das private Arbeitsrecht gilt die Besonderheit, dass die Grundrechte nur in eingeschränkter Form wirken können („mittelbare Wirkung“, Heinig 2022: 12; vgl. Mangold 2022: 10–11, 22). Anders als der Staat haben auch Arbeitgeber*innen Grundrechte und können auf dieser Grundlage ihre geschützten Interessen geltend machen (vgl. ausführlich Hoevens 2003). Im konkreten Zusammenhang sind häufig innerbetriebliche „Neutralitätsvorschriften“ Gegenstand der Kontrolle. Hierbei wird nicht selten geltend gemacht, dass das Unternehmen selbst „kein Problem“ mit dem Tragen des Kopftuchs habe, dies jedoch bei der Kundschaft anzunehmen oder zu befürchten sei (vgl. Liebscher 2021: 7–8; Mangold 2022: 25). Derartigen Argumenten kann mit den speziellen Vorschriften des Antidiskriminierungsrechts (Allgemeines Gleichstellungsgesetz/AGG) entgegengetreten werden. Zu beachten ist, dass möglicherweise in Teilen der Bevölkerung vorhandene Vorurteile und Diversitätsfeindschaft nicht zum Problem der davon Betroffenen gemacht werden dürfen (vgl. Mangold 2022: 25). In einer hierzu eingeholten Expertise (vgl. Liebscher 2021) entfällt der größte Teil der insgesamt aufgefundenen Entscheidungen (19 von 26) zu Islam und AGG wiederum auf das Tragen des Kopftuchs (vgl. Kapitel 7.4). Insgesamt kommt die Expertin zu dem überzeugenden Schluss, dass „der allergrößte Teil der analysierten Entscheidungen von einer überaus respektvollen und differenzierten Darstellung des islamischen religiösen Bekenntnisses und der damit verbundenen Praktiken geprägt ist“ (Liebscher 2021: 9). Wichtig werden damit vor allem der effiziente Zugang bzw. die Unterstützung Betroffener in justiziablen Fällen sowie eine effiziente Sensibilisierung von Entscheidungsträger*innen im betrieblichen Alltag. Gleichmaßen wichtig ist die Einbeziehung der Expertise der Betroffenen.

Überdeutlich werden Verbindungen zwischen Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus in Debattenbeiträgen zur fachgerecht durchgeführten Beschneidung von Knaben aus religiösen

Gründen (vgl. Beulke/Dießner 2012: 338–346; Bielefeldt 2012a: 63–71; s. a. Kapitel 7.3). Hier hat der Gesetzgeber sehr schnell durch eine Klarstellung in § 1631 d BGB auf ein singuläres fragwürdiges Urteil reagiert.

Überschneidungen zwischen Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus zeigen sich auch in einer wenig reflektierten Beurteilung des Handschlags bei der Begrüßung als scheinbar wesentliches Element der Integration („Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse“, § 10 Absatz StAG; vgl. Payandeh 2021: 1; Samour/Gülyesil 2021: 2–3). Andere Begrüßungsgesten als der Handschlag sind international sehr weit verbreitet. Sowohl im orthodoxen Judentum als auch in manchen muslimischen Milieus wird der Handschlag als Geste einer unzulässigen Annäherung zwischen den Geschlechtern gedeutet. Die Bewertung der Verweigerung als frauenfeindlich ist schon deshalb verfehlt, weil auch Frauen, welche diese Überzeugung teilen, Männern nicht die Hand geben. Die Betroffenen erklären ihr Verhalten als Zeichen des Respekts, nicht der Ablehnung. Man mag über die Hintergründe dieser Auffassung kontrovers diskutieren. Die Ablehnung einer Einbürgerung z. B. von jüdischen oder muslimischen Personen allein aus diesem Grund¹²⁰ erscheint jedoch sachlich verfehlt und unverhältnismäßig. Künftig würde eine generelle Negativbewertung der Verweigerung im Übrigen geradezu absurd, wenn auszuloten wäre, ob dies aus hygienischen oder aber aus religiösen Gründen geschieht.

8.3.3 Muslimfeindliche Aspekte der rechtspolitischen Debatte um „Paralleljustiz“ und „Parallelgesellschaften“

Im Zusammenhang mit der öffentlichen Debatte um sogenannte „Clankriminalität“ (vgl. hierzu

Unterkapitel 7.4.7) wurde auch das sehr unscharf beschriebene Phänomen einer angeblich islamisch grundierten, negativ konnotierten „Paralleljustiz“ eingeführt (vgl. Wagner 2011). Die Zuordnung zur Religion der Beteiligten (vgl. Ghadban 2020: 124) ist allerdings im Hinblick auf Straftaten außerhalb familienbezogener Konflikte sachlich weitestgehend verfehlt (vgl. Rohe 2019: 17–19; Rohe 2020: 45–46, 64–67; Elliesie/Rigoni 2022: 12, 15–18). Auch Straftaten im Familienkontext, z. B. wegen ‚Ehrverletzungen‘ oder als Folge innerfamiliär abgelehnter Beziehungen, sind typischerweise Folge patriarchalischer, von einer Schamkultur¹²¹ geprägten Familienstrukturen mit starken internen Loyalitätserwartungen unabhängig von der Religionszugehörigkeit (vgl. Rohe 2020: 64–67; Collo 2021a). Aus einer rechtsstaatsorientierten, problembezogenen Sicht existieren tatsächlich Phänomene einer rechtsstaatswidrigen Konfliktbearbeitung außerhalb staatlicher Institutionen. Allerdings gibt es Beispiele rechtlich neutraler oder sogar erwünschter außergerichtlicher Konfliktbearbeitung, soweit sie in Freiwilligkeit, neutral, professionell und in den Grenzen des geltenden Rechts betrieben wird. Negativ konnotierte „Paralleljustiz“ zeichnet sich dadurch aus, dass sie gerade diese Anforderungen nicht erfüllt. Derartige findet sich auch in muslimischen Milieus (vgl. Rohe/Jaraba 2015; Elliesie/Rigoni 2022). Im Zusammenhang mit Eheangelegenheiten spielt die muslimische Religionszugehörigkeit dann auch in vielen Fällen eine erhebliche Rolle (vgl. Jaraba 2019: 1; 2020: 26–47). Konkret bestehende Probleme müssen also klar und zielorientiert angegangen werden, und der rechtsstaatliche Schutzauftrag gebietet die Gewährleistung effizienter Zugänge zu seinen Institutionen gerade für vulnerable Angehörige repressiver Milieus (vgl. Shachar 2001: 45). Als muslimfeindlich ist es jedoch zu bewerten, wenn außergerichtliche

¹²⁰ So VGH Baden-Württemberg NJW 2021, 487. Der Kläger hatte glaubhaft gemacht, dass er mit der Verweigerung nur einer Bitte seiner Frau nachkomme, welcher das Gericht salafistische Neigungen zuschreibt. Die Forderung, der Kläger hätte sich in diesem Fall über das Anliegen seiner Frau hinwegsetzen müssen, ist schwer nachvollziehbar.

¹²¹ Im Gegensatz zur in Deutschland verbreiteten ‚Schuldkultur‘ werden innerfamiliäre Konflikte und deren Bearbeitung als ‚reine Privatsache‘ angesehen, das Öffentlichwerden bewirkt einen ‚Gesichtsverlust‘ für die gesamte Familie (vgl. Rohe 2020: 64–67, 77–81).

Konfliktbearbeitung unter religiösen Vorzeichen bei Muslim*innen pauschal verdächtigt wird, während vergleichbare Mechanismen anderer Religionsgemeinschaften (zu Recht) nicht in Verdacht gezogen werden, oder wenn der Islam faktenfern pauschal als nicht-rechtsstaatskompatibel verleumdet wird. Das bayerische Landesamt für Verfassungsschutz hat hierfür die Kategorie der verfassungsrelevanten Islamfeindlichkeit eingeführt (Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration 2021: 264–269).

Vergleichbares gilt für die noch unpräzisere und oft auf schmaler Faktenbasis geführte Debatte über sogenannte „Parallelgesellschaften“. Auch hiervon werden teilweise real existierende sozio-ökonomische oder soziokulturelle Problemlagen erfasst, die in der Tat weiteren Handlungsbedarf erkennen lassen. Als muslimfeindlich ist es jedoch zu bewerten, wenn bestehende Probleme ohne belastbare Faktenbasis der Religionszugehörigkeit Betroffener zugeschrieben werden, oder wenn einzelne inhaltlich aus guten Gründen in den Blick genommene Personen oder Personengruppen in unverhältnismäßiger Weise oder nur noch sensationsorientiert angeprangert werden. In diesem Zusammenhang scheinen auch sozio-ökonomische und sozialpsychologische¹²² Strukturprobleme auf, wenn ein problematisches Maß an sozialer Fragmentierung allein in bestimmten ethnisch oder religiös-kulturell identifizierten (post-)migrantischen Milieus verortet wird und vergleichbare Problemlagen in anderen Gruppen ignoriert werden. Nicht zuletzt ist hier auf die vergleichsweise schmale öffentliche Debatte über die Folgen der Gentrifizierung von Städten und der Einrichtung von „gated communities“ für besonders Wohlhabende hinzuweisen.

Muslimfeindlich ist nicht die Benennung konkreter Problemlagen, sondern eine pauschalisierende Zuschreibung von rechtsstaatswidrigen Verhaltensweisen zur Religion der Beteiligten, ohne die oft andersgelagerten Hauptursachen zu betrachten. Dasselbe gilt für Doppelstandards, wenn kein problemorientierter Zugang gewählt wird, sondern nur muslimische Milieus herausgegriffen und stigmatisiert werden ohne Rücksicht darauf, dass gleichgelagerte Probleme auch in ähnlich gelagerten anderen Milieus anderer Religionszugehörigkeiten oder Weltanschauungen bestehen.

In diesem Zusammenhang ist nochmals auf die Kopftuchdebatte und ihre Auswirkungen hinzuweisen. Zudem darf nicht übersehen werden, dass rechtlich problematische Einschränkungen der Religionsfreiheit in vielen Fällen¹²³ nicht zur gerichtlichen Klärung führen, weil die Betroffenen dazu nicht die Kraft oder die Ressourcen aufbringen. Deshalb ist auf die jeweiligen individuellen Verständnisse und Haltungen der Träger*innen zu achten. Die Berufung auf scheinbar überlegenes Wissen (das Kopftuch ist „objektiv das Banner des radikalen Islams“, auch wenn die Tragenden das nicht so sehen; so Schröder 2021: 95) ist nicht mit rechtsstaatlichen Anforderungen und zivilgesellschaftlicher Debattenkultur in Einklang zu bringen, auch nicht aufgrund einer scheinbar emanzipatorischen, „progressiven“ Motivation (vgl. den entsprechenden Hinweis auf eine beispielhafte Gerichtsentscheidung bei Liebscher 2021: 6). Ein vorurteilsbeladener Umgang im Alltag schließt rechtsstaatlich gebotene und menschlich faire Teilhabe aus. Wenn etwa einer kopftuchtragenden Lehrerin von Kolleg*innen in scheinbar wohlmeinender Haltung ungefragt Basisinformationen über die Lehrtätigkeit erteilt werden (vgl. Rohe 2017: 76) oder der Gesprächspartner einer Lehrerin das

¹²² Hier ist auf den Umstand hinzuweisen, dass die muslimische Bevölkerung aus historischen Gründen im Durchschnitt sozioökonomisch unter dem Durchschnitt der Gesamtbevölkerung angesiedelt ist (Pfündel et al. 2021, S. 135–153) und dass die Kultur unterprivilegierter Bevölkerungsgruppen nach sozialpsychologischen Erkenntnissen häufig pauschal abgewertet wird.

¹²³ Erkenntnisse aus langjährigen Erfahrungen des UEM im Gespräch mit muslimischen Betroffenen.

„Kompliment“ ausspricht, nach einiger Gesprächsdauer habe er das Kopftuch überhaupt nicht mehr wahrgenommen, können solche Lehrkräfte entmutigt werden. Einschlägige Erfahrungen können weitere Personen vom Lehramtsstudium abschrecken. Noch stärker in diese Richtung wirkt der völlige Ausschluss kopftuchtragender Musliminnen aus der richterlichen Tätigkeit (vgl. auch Unterkapitel 7 9.1.2).

8.4 Fazit

Das deutsche politische System basiert auf den Grundsätzen der liberalen Demokratie, die die Neutralität des Staats und Diskriminierungsfreiheit im staatlichen Raum verlangt. In der Praxis des Handelns der Exekutive zeigt sich in den letzten Jahrzehnten jedoch eine gewisse Widersprüchlichkeit bei Äußerungen und Handlungen der politischen Führung sowie der Sicherheits-, Polizei- und anderen Behörden mit Blick auf Muslim*innen. Auf der Ebene deutscher politischer Führungsämter (Bundespräsidenten u. a.) lassen sich bis heute neben inkludierenden auch pauschal exkludierende Bemerkungen erkennen, die den Islam explizit nicht als „Teil Deutschlands“ einstufen, was im Kontext der latenten Muslimfeindlichkeit diskutiert werden muss.

Der deutsche Staat hat mit der Schaffung der Deutschen Islam Konferenz zwar einen wichtigen Schritt in Richtung Anerkennung des Islams und der Muslim*innen unternommen. Dem steht aber eine zu starke Fokussierung auf Muslim*innen als Verdachtsfälle und Sicherheitsrisiken statt auch als Opfer von Rassismus entgegen. Zu den Problemen zählen u. a. die zu geringe Beachtung rechts-extremer Muslimfeindlichkeit in Verfassungsschutzberichten und intransparente Regelungen der Ablehnung von Muslim*innen im Übertritt in den öffentlichen Dienst. Entgegen dem öffentlichen Eindruck liegen belastbare Studien über Muslimfeindlichkeit im Polizeiapparat bereits vor, die auf eine hohe Anfälligkeit der Polizei für mus-

limfeindliche Motive hindeuten. Die Erkennung, Erfassung und Bekämpfung von muslimfeindlichen Straftaten erfolgt hingegen nicht optimal. Was andere deutsche Behörden betrifft, ist Muslimfeindlichkeit kaum erforscht.

Für die Legislative gilt, dass Parteien zwar rechtlich ein erweiterter Meinungsspielraum zusteht, die Demokratie insgesamt aber wehrhaft anti-rassistisch sein muss. Nach einer umfassenden Aktualisierung des Forschungsstands kommt der UEM zu dem Ergebnis, dass die AfD die einzige Partei im Deutschen Bundestag mit einem manifest muslimfeindlichen Programm ist. Bei der CDU/CSU und auch gelegentlich bei anderen Parteien lassen sich zwar latente Formen durch verminderte Anerkennung und ein Konfliktbild des Islams erkennen. Alle Parteien außer der AfD erkennen jedoch mittlerweile das Problem der Muslimfeindlichkeit, wenngleich unklare Formulierungen, Schwankungen der Programmatik und eine mangelnde Differenzierung der Agenda erkennbar werden. Ein klares Bekenntnis zur verbesserten Repräsentation von Muslim*innen als größter Minderheit in Deutschland in Parteien und Ämtern fehlt.

Im Bundestag zeigt sich auch nach Einzug der AfD *keine* Diskursverschiebung nach rechts und auch – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – *kein* Ansteckungseffekt, sondern eine klare anti-rassistische Abgrenzung der anderen Parteien gegenüber der AfD. Deren Präsenz hat allerdings zu einer neuen Polarisierung und zu neuen Sagarkeiten im Parlament geführt, in dem von der AfD muslimfeindliche Positionen im Zentrum der deutschen Demokratie geäußert werden. Es lässt sich bei anderen Parteien zudem eine starke Sicherheitsfokussierung der Islamdebatte erkennen, während dringend notwendige Reformen im Bereich des Strukturellen Rassismus (z. B. Reformen der Behörden) nicht erörtert oder beschlossen werden.

Die Justiz pflegt nach ihrem Selbstverständnis ein hohes professionelles Ethos der Gesetzesbindung in Neutralität und Objektivität. Bewusste Verletzungen dieses Ethos sind sehr selten; in der Regel wird das geltende Recht sorgfältig und unparteiisch angewendet. Ein Problempotenzial liegt vor allem in unbewussten Vorverständnissen („unconscious biases“), negativen Pauschalisierungen, Fehlzuschreibungen von nicht religionsbedingten Problemen und Fehlinformationen

bzw. Unsicherheiten im Hinblick auf muslimische Belange. Soziale und religiös-weltanschauliche Diversität ist gerade im juristischen Bereich immer noch stark unterentwickelt. Insbesondere der weitreichende Ausschluss kopftuchtragender Frauen auf der Basis unzureichender Tatsachenbestimmung ist schädlich. Insgesamt bedarf es einer grundlegenden Ergänzung der juristischen Ausbildung sowie einschlägiger Fortbildungsmaßnahmen zu Information und Sensibilisierung.

8.5 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- › die Formulierung klarer und transparenter rechtlicher und verwaltungsinterner Regelungen für die konsequente rechtliche Gleichbehandlung von Muslim*innen und muslimischen Organisationen, auf die sich einzelne Entscheider*innen in ihrer Alltagspraxis stützen und berufen können.
- › die Etablierung von rassismuskritischen, diversitäts- und religionssensiblen Fort- und Weiterbildungen für Mitarbeitende von staatlichen Einrichtungen, wie z. B. Behörden, Verwaltungen, Polizei- und Sicherheitsbehörden, Feuerwehr und Justiz(-vollzug), um insbesondere für Muslimfeindlichkeit und institutionelle Formen von Rassismus zu sensibilisieren. Wichtig dabei ist auch das Erlernen von Strategien für einen proaktiven Umgang mit Muslimfeindlichkeit, z. B. bei muslimfeindlichen Aktivitäten im Zusammenhang mit Moscheebauten. Dazu gehören Supervisionsangebote für Mitarbeitende, um „negatives Erfahrungswissen“ reflektieren zu können und muslimfeindliche Stereotype abzubauen.
- › eine Strategie der Bundesregierung zur nachhaltigen Entwicklung von gleichberechtigter Teilhabe und Repräsentation von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen in allen staatlichen Einrichtungen und Handlungsstrukturen (Behörden, Parteien, politischen Institutionen, Justiz). Der Staat sollte eine Vorbildfunktion einnehmen und dieser mit bindenden Zielvorgaben, Öffentlichkeitsarbeit, gezielten Kampagnen und Karrierefördermaßen, wie z. B. der Implementierung von Mentoring-Maßnahmen, gerecht werden.
- › die Stigmatisierung und Benachteiligung von muslimischen Frauen mit Kopftuch im öffentlichen Raum zu beenden. Kopftuchtragende Frauen sollten grundsätzlich das Recht haben, alle öffentlichen Ämter in Justiz und Verwaltung auszuüben.
- › die Einführung bzw. Erweiterung von Regelungen zu effizientem Rechtsschutz und mehr Transparenz bei Fragen der Anstellung im öffentlichen Dienst (z. B. in Verdachtsfällen des Extremismus), um berufliche Diskriminierung zu vermeiden.

- › die Aufnahme verfassungsschutzrelevanter Muslimfeindlichkeit als eigenständige Kategorie in den Verfassungsschutzberichten des Bundes und der Länder.
- › allen demokratischen Parteien, in politischen Debatten (bei der Erörterung politischer Sachverhalte und gesellschaftlicher Problemlagen) auf muslimfeindliche und rassistische Zuschreibungen und Stereotype zu verzichten. Die Politik sollte ihrer Vorbildfunktion gerecht werden und differenziert-sachlich und verantwortungsvoll über Muslim*innen sprechen (symbolische Politik).
- › allen demokratischen Parteien, die Abgrenzungspolitik gegenüber der muslimfeindlichen Partei AfD aufrechtzuerhalten.
- › die rechtssichere Verhinderung der Finanzierung parteinaher Einrichtungen von Parteien, die Muslimfeindlichkeit oder andere Formen Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit propagieren.
- › die Anpassung des Berliner Neutralitätsgesetzes an die Grundsätze der im Grundgesetz festgelegten Religionsverfassung (Urteile Bundesarbeitsgericht, Abweisung Beschwerde Berlin durch BVerfG am 17. Januar 2023).
- › eine ergänzende Neufassung von § 5a (3) des Deutschen Richtergesetzes in die Ausbildung der Richter*innen: „Die Vermittlung der Pflichtfächer erfolgt auch in Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Unrecht, dem Unrecht der SED-Diktatur sowie mit Antisemitismus, Antiziganismus, Muslimfeindlichkeit und anderen Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.“ Ergänzend empfehlen wir die Etablierung von rassismuskritischen, diversitäts- und religionssensiblen Fort- und Weiterbildungen für verschiedene Berufsgruppen in Justiz und Justizvollzug (z. B. durch die Richterakademien in Trier und Wustrau).
- › die Erstellung einer Datenbank o. ä. effizient zugänglicher Informationstools über rechtsrelevante muslimische Anliegen (z. B. Eheverträge, Religionsgebote) und ihre rechtsstaatlich erforderliche Berücksichtigung für die Justiz. Eine solche, an das Bundesjustizministerium angekoppelte, Datenbank auf Bundesebene kann möglicherweise mit Datenbanken zu Diskriminierungsfragen koordiniert werden (und perspektivisch auch auf EU-Ebene erweitert werden).
- › die Dokumentation von Rechtsfolgen von Gesetzen (etwa zum „Erscheinungsbild von Beamt*innen“) und die Evaluation von Gesetzen im Hinblick auf ihre diskriminierende Wirkung mit Rücksicht auf alle Diversitätsdimensionen durch unabhängige Expert*innen.
- › die Förderung der Einführung von Landesantidiskriminierungsgesetzen und bundesweiten Verbandsklagerechten.

9 Religionspolitik

Die heutigen Regelungen des Religionsverfassungsrechts in Deutschland gehen im Wesentlichen auf die 1919 erlassene Weimarer Reichsverfassung zurück, in der sich die religiöse Landschaft in Deutschland fundamental anders als heute darstellte. Diese staatskirchenrechtlichen Regelungen wurden nach Gründung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1949 ohne nennenswerte Änderungen in das Grundgesetz in einer Zeit übernommen, in der noch fast jede*r Bürger*in Mitglied einer der beiden christlichen Kirchen war. Die Erarbeitung von den heutigen Verhältnissen angemessenen Regelungen der *individuellen* und *kollektiven Religionsfreiheit* für alle und einer stimmig-systematischen Religionspolitik in Deutschland wurde in den vergangenen Jahren vielfach angemahnt, bleibt jedoch weiterhin ein Manko. In einigen Fällen genügt eine verlässliche Auslegung im Sinne gleichberechtigter Teilhabe für alle, in anderen ist der Gesetzgeber gefordert.

Heute ist nicht nur durch eine zunehmend voranschreitende Säkularisierung eine veränderte Situation eingetreten, für die zurückgehende Zahlen von Mitgliedern der katholischen und evangelischen Kirche sichtbares Kennzeichen sind; auch eine stärkere Pluralisierung mit Aufsplitterung der religiösen Landschaft mit deutlicherer Sichtbarkeit von anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere des Islams, prägen das Bild. Zwar werden in politischen Gremien, insbesondere im deutschen Bundestag, häufig anlassbezogene Debatten zum Thema Islam geführt, weiterhin fehlt jedoch eine systematische Ausgestaltung des Religionsverfassungsrechts, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den Teilhaberechten aller gerecht werden würde.

Um die Defizite dieser Sachlage zu veranschaulichen, wird hier zunächst ein Überblick über die Genese des heutigen Religionsverfassungsrechts gegeben. Der sich anschließende Überblick über

die Positionierungen zu islampolitischen Fragen der im Bundestag vertretenen Parteien verdeutlicht die lediglich anlassbezogene Erörterung von religionsrechtlichen Fragen im Auf und Ab tagespolitischer Ereignisse und Debatten. Weiterhin verdeutlicht wird diese Lückenhaftigkeit der Befassung mit islamrechtlichen Fragen anhand der mit den religionspolitischen Sprecher*innen der Parteien geführten Interviews. Bewegen sich die Erörterungen von CDU/CSU, FDP, SPD, Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke zum Thema Islam dabei innerhalb des demokratischen Spektrums, wird dieser Grundkonsens mit dem Eintritt der AfD in den Bundestag und ihren zahlreichen pauschal-verunglimpfenden islam- und muslimfeindlichen Äußerungen aufgekündigt. Einen ergänzenden, die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Blick nehmenden Akzent setzt abschließend in diesem Kapitel eine Darstellung der Bedeutung und der praktischen Gestaltung des interreligiösen Dialogs zwischen Christ*innen, Jüdinnen und Juden und Muslim*innen.

9.1 Das deutsche Religionsverfassungsrecht: Garant für Minderheitenrechte auch in der Praxis?

9.1.1 Rechtliche Rahmenbedingungen für muslimisches Leben in Deutschland

Die Religionsfreiheit ist wie andere Grundrechte ein Kernelement der deutschen Rechtsordnung. Sie hat zugleich übergreifende, international geltende menschenrechtliche Grundlagen (vgl. nur Bielefeldt/Wiener 2020: 17–21). Gleichberechtigung der Religionen und Weltanschauungen sowie staatliche Neutralität gegenüber Religionen sind Kernelemente des säkularen Rechtsstaats. Wo diese Rechte im Hinblick auf muslimische

Personen (*individuelle Religionsfreiheit*) oder Organisationen (*kollektive Religionsfreiheit*) nicht gewahrt werden, ist bewusste oder strukturelle Muslimfeindlichkeit zu konstatieren. Wird das geltende Recht nicht gewahrt, so kann sich dies zudem negativ auf das Vertrauen in Rechtsstaatlichkeit generell und damit auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt insgesamt auswirken. In diesem Zusammenhang ist es ein Warnzeichen, dass gemäß einer repräsentativen Umfrage in der EU aus dem Jahr 2017 muslimische Angehörige der zweiten Einwanderer*innengeneration im Durchschnitt weniger Vertrauen in die Rechtsstaatlichkeit aufweisen als diejenigen der ersten Generation (vgl. FRA 2017: 12, 25-26).

Das deutsche Religionsverfassungsrecht folgt einem Modell religionsoffener Säkularität, wie es sich z. B. aus Artikeln 4, 7 Abs. 3 und 140 GG ergibt (ausführlich Heinig 2022). Es schützt gleichermaßen die individuelle und kollektive Religionsfreiheit. Diese gilt für alle Menschen im Land, nicht nur für deutsche Staatsangehörige. Religion darf im öffentlichen Raum sichtbar werden, dort auch beworben werden und sich in die politische Debatte einmischen. Der Satz, Religion sei reine Privatsache, ist zwar in dem Sinne zutreffend, dass nur Menschen eine religiöse Überzeugung haben können. Er entspricht jedoch nicht der in Europa und insbesondere in Deutschland geltenden Rechtslage, die Religionsfreiheit eben auch im öffentlichen Raum gewährt (vgl. auch Unterkapitel [7 8.3.2.3](#)).

Religionsfreiheit wird in Deutschland nicht wie in streng laizistischen Systemen tendenziell als mögliche Bedrohung des staatlichen Machtanspruchs wahrgenommen, sondern als mögliche positive Ressource für das Zusammenleben und gemeinnützige Sinnstiftung. Sie reicht deshalb weiter als der von Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention gewährte Schutz, welcher den Mitgliedstaaten je nach Grundausrichtung breite Gestaltungsspielräume einräumt (vgl. Heinig 2022: 7). Deshalb sind z. B. das laizistische Frankreich

betreffende Entscheidungen nicht ohne Weiteres auf die Rechtslage in Deutschland übertragbar. Die Religionsoffenheit zeigt sich in einer kooperativen Öffnung des Staats gegenüber Religionen und Weltanschauungen (ebd.: 4). So ist Religion wichtiger Bestandteil universitärer Forschung und Lehre wie auch originärer Gegenstand des bekenntnisorientierten Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen der meisten westdeutschen Bundesländer. Mit alledem sind grundsätzlich günstige Rahmenbedingungen für gleichberechtigte Teilhabe auch für diejenigen geschaffen, die noch nicht über eine etablierte religiöse Infrastruktur verfügen. Allerdings bestehen innerhalb Deutschlands Unterschiede im Bereich der religionsrechtlichen Länderkompetenzen; Bremen und die ostdeutschen Bundesländer haben eine vergleichsweise stärkere Trennung etabliert. Insgesamt kommt es jedoch darauf an, dass die religionsverfassungsrechtlichen Grundsätze auch in der Alltagspraxis umgesetzt werden.

Kernelemente des Religionsverfassungsrechts sind staatliche Neutralität (z. B. Verbot einer Staatskirche) und Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen. Das Neutralitätsgebot wird vor allem vor dem Hintergrund jahrhundertelanger, konfessionell begründeter Verfolgung und Kriege in Europa verständlich. Es ermöglicht eine über bloße Toleranz hinausgehende Gleichberechtigung und garantiert damit wirkliche Religionsfreiheit. Konkret bedeutet dies, dass der Staat und seine Institutionen sich nicht in innerreligiöse Debatten um die ‚richtige‘ Haltung oder Auslegung einmischen dürfen. Das gilt für das christliche Amtsverständnis ebenso wie für jüdische oder muslimische Religionsrituale. Die Durchsetzung rechtlicher Ansprüche religiöser Menschen oder Organisationen bedeutet folgerichtig keine inhaltliche Solidarisierung. Wiederholte Behauptungen, der Staat ‚hofiere‘ konservative Organisationen oder bevorzuge deren Einstellungen, zeugen von mangelnder Kenntnis des geltenden Rechts.

Das Religionsverfassungsrecht kennt auch keinen „christlichen Kulturvorbehalt“ und einen daraus abgeleiteten Sonderstatus christlicher Organisationen (vgl. Droege 2022: 94–95; Walter/Tremml 2022: 383–384). Allerdings sind das deutsche Religionsverfassungsrecht und seine Konkretisierungen historisch gewachsen und spiegeln die christliche Tradition des Landes, insbesondere bei der Institutionenbildung und der darauf aufbauenden Kooperation mit dem Staat (vgl. Heinig 2022: 2, 16–22), aber auch bei der Festlegung gesetzlicher Feiertage oder im traditionellen Verständnis von Ehe und Familie. Insofern ist das geltende Recht nicht „wirkungsneutral“ (Heinig 2022: 5; vgl. auch Bielefeldt/Wiener 2020: 87; Rubin 2022), z. B. bei den Anforderungen an die Institutionalisierung, die nicht der Tradition aller Religionen entsprechen.

Kein Widerspruch zum Neutralitätsgebot und damit auch nicht muslimfeindlich ist jedoch die fortwährende Bedeutung des Christentums als die in Deutschland vorwiegend kulturprägende Religion. In dieser Funktion darf sie z. B. auch im Schulunterricht hervorgehoben werden. Ebenfalls kein Verstoß gegen das Neutralitäts- und Gleichbehandlungsgebot sind auch die fortwirkenden staatskirchenrechtlichen Verträge und Konkordate. Entsprechende Verträge mit jüdischen und muslimischen Vertragspartner*innen wurden bereits abgeschlossen und sollten bei Vorliegen der rechtlichen Voraussetzungen erweitert werden. Die Anliegen von Minderheitsreligionen müssen angemessen gewürdigt werden, z. B. durch Festlegung geschützter Feiertage im Bildungs- und Arbeitsbereich (vgl. ausführlich Muckel 2008; de Wall 2014: 194–223; Walter 2014: 224–236). Im Bereich der Selbstorganisation darf keine „Verkirchlichung“ über die für eine Kooperation erforderlichen sachlichen Mindestvoraussetzungen verlangt werden (de Wall 2014: 190–193).

Insofern ist zu überprüfen, welche Voraussetzungen für die Anerkennung als Religionsge-

meinschaft¹²⁴ nach wie vor sachlich begründbar geboten sind und welche sich alleine aus den Gegebenheiten der etablierten christlichen Organisationskulturen ergeben haben, ohne zwingend erforderlich zu sein. Hier stellen sich sehr komplexe, oft noch wenig durchdrungene Einzelfragen des weitgehend föderal umzusetzenden Religionsverfassungsrechts, deren Behandlung den Rahmen dieses Berichts deutlich überschreiten würde. Es muss jedoch der Grundsatz beachtet werden, dass Freiheitsrechte, zu denen auch die Religionsfreiheit zählt, nur auf der Grundlage von Kriterien beschränkt werden dürfen, die den Erfordernissen gelebter Gleichbehandlung und Teilhabe entsprechen, und im Einzelfall nur auf der Basis hinreichend belegbarer Fakten. Beispielsweise darf die für eine Kooperation zwischen muslimischen Organisationen und staatlichen Behörden beim Religionsunterricht in öffentlichen Schulen gemäß Art. 7 Abs. 3 GG erforderliche Prüfung der rechtlichen Voraussetzungen nicht durch verallgemeinernde, nicht hinreichend faktengesicherte Behauptungen und Vermutungen ersetzt werden.

Eine Fülle von wichtigen Bereichen ist im Hinblick auf muslimische Belange noch wenig oder wenig konsistent geklärt (vgl. Heinig 2022: 22). Das betrifft etwa die Bereiche religiöser Selbstentfaltung im Rahmen schulischer Bildung, die Etablierung einer muslimischen Seelsorge in staatlichen Einrichtungen, Möglichkeiten und Grenzen gleichberechtigter Teilhabe in öffentlichen Gremien und an staatlichen Finanzausschüssen sowie andere finanzrelevante Bereiche, bis hin zu den Befugnissen von Sicherheitsbehörden im Kontext organisierter Religion (vgl. Aufzählung und Nachweise bei Heinig 2022: 2–24). Hierbei ist insbesondere auch auf die Gleichbehandlung mit anderen Religionsgemeinschaften zu achten, sobald die von den Organisationen selbst zu schaffenden rechtlichen Voraussetzungen gegeben sind. Hierbei ist auch zu beachten, dass die mangelnde

124 Oder Religionsgesellschaft – die Begriffe werden in Rechtsvorschriften synonym verwendet.

Wirkungsneutralität des bestehenden Rechts im Hinblick auf sich erst in jüngerer Zeit organisierende Religionen staatliche Passivität verbietet, soweit sie zu einer vermeidbaren Verfestigung ungleicher Verhältnisse führt.

Generell hilfreich erscheinen nach alledem rechtspolitische Initiativen in strukturierter Form, wie sie beispielsweise auf der Basis der Deutschen Islam Konferenz entwickelt werden konnten. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Austausch von Informationen, welche den rechtlichen Anliegen staatlicher Behörden wie auch dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und ihrer gleichberechtigten Teilhabe gerecht werden. Konkretere Empfehlungen lassen sich angesichts der Vielgestalt der jeweils einschlägigen rechtlichen Regelungen nicht formulieren. So kann es einerseits muslimische Anliegen fördern, im Wege von rechtlich zulässigen Modellversuchen und „Zwischenlösungen“ die Umsetzung wichtiger muslimischer Anliegen zu beschleunigen, z. B. im Hinblick auf den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Andererseits werden solche rechtlichen „Provisorien“ auch skeptisch gesehen, weil damit die Gefahr einer Verstetigung unterhalb der Schwelle des von der Verfassung vorgesehenen „Standardmodells“ verbunden sein kann. Einzufordern ist aber in jedem Falle die stärkere Beachtung religionspolitischer Anliegen auf den dafür zuständigen staatlichen Ebenen; hier zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen einzelnen Bundesländern.

Insgesamt zeigt sich in der rechtspolitischen und medialen Debatte über solche Fragen eine zunehmende Tendenz, entgegen der herrschenden Rechtslage religiöses Leben stärker aus dem öffentlichen Raum zu verbannen (zum einschlägigen Berliner Neutralitätsgesetz vgl. Unterkapitel 7.8.3). Manche Stimmen nutzen die verbreitete

Skepsis gegenüber ‚dem Islam‘ (vgl. Kapitel 7.3) als Hebel für weiterreichende Forderungen nach einem grundlegenden Systemwechsel in Richtung Laizismus. Selbstverständlich sind solche Debatten legitim. Es sollte aber stets deutlich gemacht werden, dass ein derartiger Systemwechsel erst durch die zuständigen Gesetzgebungsorgane beschlossen werden müsste. Daraus ergibt sich auch ein gesamtgesellschaftlicher Informations- und Bildungsauftrag sowie die Notwendigkeit, Gesetze im Einklang mit diesen verfassungsrechtlichen Grundlagen zu formulieren. Dagegen verstößt § 2 des Berliner Neutralitätsgesetzes, soweit daraus ein pauschales Verbot des Tragens religiös konnotierter Kleidung ohne Rücksicht auf eine konkrete Gefahr für den Schulfrieden abgeleitet wird.¹²⁵ Rechtsstaatliche Klarheit und Vertrauenswürdigkeit erfordern hierbei eine verfassungsgemäße Neuformulierung; die bloße Einschränkung durch eine verfassungskonforme Auslegung würde dem nicht hinreichend gerecht.

9.1.2 Reichweite und Grenzen der Religionsfreiheit

Das Grundrecht der Religionsfreiheit hat mehrere Dimensionen. Es schützt gegen unzulässige staatliche Eingriffe (*Freiheitsrecht*), erlegt dem Staat Schutzpflichten auf und strahlt auch auf die gesamte Rechtsordnung aus, z. B. im Arbeitsrecht (vgl. Heinig 2022: 12; zur Diskriminierung von Muslim*innen auf dem Arbeitsmarkt vgl. Kapitel 7.5). Ist also eine bestimmte Handlung oder Position als religiös zu qualifizieren, so fällt sie zunächst in den Schutzbereich der in Deutschland sehr weit gefassten Religionsfreiheit. Auch Minderheitenpositionen innerhalb der Religionen sind geschützt, sofern sie religiöser Natur sind; dies auch dann, wenn sie in manchen Teilen der Gesamtgesellschaft anstößig wirken (vgl. Heinig 2022: 14). Die Religionsfreiheit dient gerade auch

¹²⁵ Siehe dazu die Entscheidung des Bundesarbeitsgerichts vom 27. August 2020 (8 AZR 62/19) mit verfassungskonformer Auslegung des Gesetzes und Gewährung von Schadensersatz einer Diskriminierung im Sinne des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes sowie die Zurückweisung der dagegen gerichteten Verfassungsbeschwerde durch das Bundesverfassungsgericht am 17. Januar 2023 (1 BVR 1661/21).

dem Schutz von Minderheiten und sie ist wie andere Grundrechte selbst ein Menschenrecht. Sie muss sich gerade im Hinblick auf in der öffentlichen Wahrnehmung verbreitete stigmatisierte Bevölkerungsgruppen wie Muslim*innen bewähren (vgl. Unterkapitel [7.1.3](#) sowie Kapitel [7.3](#), [7.5](#) und [7.7](#)).

Allerdings besteht Einigkeit darüber, dass die Religionsfreiheit mit kollidierenden Grundrechten in Einklang zu bringen ist (*praktische Konkordanz*) bzw. bei der kollektiven Religionsfreiheit gesetzlich formulierte Grenzen kennt. Gegensätzliche Interessen müssen dann im jeweiligen konkreten Einzelfall im Sinne der Verhältnismäßigkeit gegeneinander abgewogen werden (zur Fülle von Einzelfragen und ihrer rechtlichen Beurteilung vgl. mit zahlreichen Nachweisen Rohe 2018: 194–243).

Gerade bei der Konkretisierung gesetzlicher Vorgaben im Einzelfall zeigt sich allerdings, wie sehr auch staatliche Institutionen von Vorverständnissen geleitet werden, etwa in unterschiedlichen Entscheidungen zur Zulässigkeit von Beschränkungen religiös konnotierter Kleidung von Musliminnen bei der Berufsausübung (vgl. Heinig 2022: 8; hierzu ausführlicher Unterkapitel [8.3.2.3](#)). In diesem Zusammenhang bestehen erhebliche Befürchtungen im Hinblick auf die Auslegung der sehr abstrakt formulierten Neuregelungen in den §§ 61 Bundesbeamtengesetz und 34 Beamtenstatusgesetz (vgl. Gärditz/Abdulsalam 2021; Wiese 2021), in die sachfremde Erwägungen und Vorverständnisse einfließen könnten. Umso wichtiger ist die interne Sensibilisierung gegen unbewusste Vorentscheidungen. Religionsrechtspolitik und Justiz sind insoweit gleichermaßen aufgerufen, die Grundlagen der Religionsfreiheit in ausschließlich faktenorientierter und rechtskonformer Weise auch gegen verbreitete Vorurteile zu verteidigen, wie dies in einer ganzen Reihe von grundlegenden Entscheidungen auch erfolgt ist (vgl. auch Unterkapitel [8.3.2](#)).

Zugleich ist bei der Gesetzgebung stets auf die religionsfreundliche Neutralität der Verfassung zu achten. Das Bundesarbeits- sowie das Bundesverfassungsgericht haben wie erwähnt deutlich gemacht, dass sachlich nicht begründbare Einschränkungen der Religionsfreiheit auf der Grundlage überzogener, laizistisch orientierter Neutralitätsvorstellungen nicht mit dem geltenden Verfassungsrecht vereinbar sind. In diesem Zusammenhang erscheint es zudem dringlich erforderlich, den pauschalen, die vielschichtigen Bedeutungen des Kopftuchs ignorierenden Ausschluss von kopftuchtragenden Musliminnen aus öffentlichen Ämtern (z. B. in der Justiz) zu beenden. Dieser Ausschluss stigmatisiert die Betroffenen ohne Not und setzt sie zugleich intersektionalen Benachteiligungen aus (als Muslim*innen und Frauen) (vgl. Mangold 2022: 12–22). Soweit hierbei ein gesetzgeberischer Ermessensspielraum besteht, sollte er im Sinne einer gender- und diversitätsgerechten Politik zugunsten engagierter Staatsbürger*innen genutzt werden.

9.1.3 Gefährdung der Religionsfreiheit für Muslim*innen durch gesellschaftliche Vorbehalte

Eine Fülle von Gerichtsentscheidungen zugunsten muslimischer Verfahrensbeteiligter zeigt, dass die Institutionen des Rechtsstaats ihre Anliegen ernst nehmen. Dies ist besonders dringlich in Zeiten, in denen Gerichtspräsident*innen und andere Jurist*innen davon berichten, dass sie in solchen Fällen nicht selten abfällige und beleidigende Zuschriften erhalten, teils sogar mit Klarnamen. Die Grundlagen des säkularen Rechtsstaats scheinen nicht durchweg in das allgemeine Bewusstsein der Bevölkerung eingegangen zu sein (vgl. die umfangreichen Nachweise in Kapitel [7.3](#)). Exemplarisch belegt schon eine ältere repräsentative Umfrage in Deutschland aus dem Jahre 2010 (vgl. Decker et al. 2010: 134; Kap. 3 Dokumentation des Ausmaßes von Muslimfeindlichkeit), dass 58,4 Prozent der deutschen Gesamtbevölkerung (in Ostdeutschland 75,7 %) der Auffassung waren,

man solle die religiösen Rechte der Muslim*innen spürbar beschränken. Eine neue repräsentative Studie zeigt, dass immer noch ein erheblicher Anteil der Bevölkerung (ca. 44 %) pauschal die Einschränkung „des islamischen Glaubens in Deutschland und die staatliche Beobachtung islamische[r] Gemeinschaften in Deutschland“ (Fridrichs/Storz 2022: 12–13) befürwortet und sich damit unbewusst oder bewusst muslimfeindlich positioniert.

Damit korrespondieren unreflektierte Fehldeutungen in einer Studie u. a. der Alice Schwarzer Stiftung (vgl. Köcher 2021), die zu dem Schluss gelangt, dass für die große Mehrheit der Befragten (65 %) die Religionsfreiheit nicht zur Debatte stehe. Tatsächlich steht diese abstrakte Bejahung der Religionsfreiheit im inhaltlichen Widerspruch zu konkreten Antworten, welche die Religionsfreiheit von Muslim*innen gerade nicht respektieren (z. B. bei religiös konnotierter Kleidung oder hinsichtlich eines generellen Verbots des Einsatzes von Imamen aus dem Ausland; zur Kopftuchdebatte Mangold 2022: 12–22; zuletzt Hecker 2022 sowie Unterkapitel [7 4.1](#) und Kapitel [7 5](#)). Dies als „differenzierten Blick auf MuslimInnen“ und „scharfe Ablehnung des politischen Islam“ (Köcher 2021) zu würdigen, verkehrt die Ergebnisse in ihr Gegenteil.

Vor diesem Hintergrund sind einige Klarstellungen am Beispiel besonders umstrittener Themen erforderlich. Zum einen gibt es immer wieder Konflikte um Moscheebauten (vgl. Schmitt 2003; Beinbauer-Köhler/Leggewie: 117–180; zum Gebetsruf vgl. Unterkapitel [7 4.5](#)), die über die Aktivitäten explizit islam- und verfassungsfeindlicher Gruppen hinausgehen.¹²⁶ Die einschlägigen gesetzlichen Bau- und Immissionsschutzvorschriften müssen im Lichte der Religionsfreiheit ausgelegt werden. So genießen Moscheen wie Kirchenbauten als religiöse Einrichtungen besonderen baurechtlichen Schutz. Minarette

haben einen dem Kirchturm vergleichbaren Erkennungscharakter, was entsprechend rechtlich zu würdigen ist (vgl. Rohe 2018: 198–199 mit zahlreichen Nachweisen). Entgegen verbreiteten Vorstellungen gibt es auch kein Recht der Bevölkerungsmehrheit auf einen religiös-kulturellen Milieuschutz, auch wenn Teile der nicht-muslimischen Bevölkerung z. B. ein Minarett als „fremd“ empfinden. Forderungen, die Errichtung von Moscheen von örtlichen Abstimmungen abhängig zu machen, stehen in klarem Gegensatz zur deutschen Verfassungsordnung und zur Europäischen Menschenrechtskonvention. Auch demokratische Mehrheiten sind nicht berechtigt, Minderheiten ihre verfassungsmäßigen Rechte zu nehmen, erst recht nicht wegen diffuser ‚Überfremdungsängste‘ oder Befürchtungen, das eigene, einer Moschee benachbarte Grundstück könne an Wert verlieren. Wenn im Einzelfall eine extremistische Organisation eine Moschee zu rechtswidrigen Aktivitäten nutzt, kann und muss darauf mit vereinsrechtlichen Verboten und Beschlagnahmen reagiert werden. Rechtlich unbeachtlich ist auch das häufig gegen Moscheebauten vorgebrachte Argument der Gegenseitigkeit nach dem Muster ‚Kirche in Mekka gegen Moschee in Deutschland‘. Zum einen würde damit eine Sippenhaft für Muslim*innen im Land begründet, die nicht für den in der Tat beklagenswerten Stand der Religionsfreiheit in vielen islamisch geprägten Staaten verantwortlich sind. Zum anderen würden die rechtsstaatlichen Grundsätze Deutschlands insoweit aufgegeben.

Zum anderen wurde auch die Debatte um die nach den Regeln der medizinischen Kunst ausgeführte religiös-rituelle Beschneidung von Knaben (vgl. hierzu Unterkapitel [7 4.2](#)) teilweise ohne Beachtung der religionsverfassungsrechtlichen Grundlagen geführt (vgl. Beulke/Dießner 2012; Bielefeldt 2012a und b sowie die Nachweise bei Heinig 2022: 23). Muslimfeindlich und zugleich antisemitisch wird hierbei eine Argumentation, die das Kindeswohl in scheinbaren Gegensatz

126 Vgl. Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration 2022: 264–269.

zur Religionsfreiheit stellt und letztere pauschal abwertet. Tatsächlich geht es aus rechtlicher Sicht nicht um einen Konflikt zwischen Religionsfreiheit und Kindeswohl, sondern um die Frage, wer das Kindeswohl inhaltlich zu definieren befugt ist. Das Grundgesetz weist diese Befugnis in erster Linie den Eltern zu (Art. 6 Abs. 2 S. 1 GG). Auch die Sozialisation in einer religiösen Gemeinschaft kann nach der maßgeblichen Einschätzung der Eltern dem Wohl des Kindes dienen.

Freilich hat die Einschätzungsprärogative der Eltern Grenzen: Schwerwiegende Eingriffe sind nicht gedeckt; hier aktualisiert sich der staatliche Wächterauftrag des Grundgesetzes (Art. 6 Abs. 2 S. 2 GG). Deshalb sind die Formen der Genitalverstümmelung an Mädchen und Frauen, die insbesondere in Teilen Afrikas unter Christ*innen, Muslim*innen und Angehörigen anderer Religionen verbreitet sind, in jedem Falle strafbar. Um derart schwerwiegende Eingriffe geht es hier indes gerade nicht. Deshalb war es folgerichtig, dass der Bundestag Ende 2012 durch die Neuregelung in § 1631d BGB die Rechtslage präzisiert und die entstandene Verunsicherung weitgehend beseitigt hat (vgl. Schulze 2017).

Insgesamt bietet das deutsche Recht günstige Voraussetzungen für religiöses Leben und gleichberechtigte Teilhabe für alle Religionsangehörigen und -organisationen. Weitreichende Freiheiten und Formen der Kooperation in religionsoffener Säkularität (im Gegensatz zu antiliberalen, kulturalistischen und staatsideologischen Säkularitätskonzepten, vgl. Bielefeldt 2003: 15–58) widerlegen das bei manchen Muslim*innen anzutreffende,

von Extremist*innen geförderte Verständnis von Säkularität als „Religionsfeindlichkeit“ (vgl. Bielefeldt 2003: 59–65). Allerdings wird die Realisierung durch Fehlinformationen über die Reichweite der Religionsfreiheit auch für Minderheiten sowie verbreitete pauschalisierende Vorurteile beeinträchtigt, wobei sich Überschneidungen zwischen Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus zeigen. Dem entgegenzutreten ist Aufgabe staatlicher Institutionen und der Gesamtgesellschaft.

9.2 UEM-Studie: „Die Islampolitik der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien. Entwicklungen, Positionen und Konfliktlinien“

Islampolitische Themen sind regelmäßig Diskussionsgegenstand im Bundestag unter den dort vertretenen Parteien, zum einen, indem aktuelle gesellschaftspolitische Ereignisse erörtert und kommentiert werden, zum anderen unabhängig davon, wenn es in Rede- oder Schriftbeiträgen um die Festlegung allgemeiner Richtlinien der (Parteien-)Politik geht.¹²⁷

Alle im Bundestag vertretenen Parteien behandeln religionspolitische Themen mit Islambezug, was sich in Bundestagsdebatten, aber auch in den entsprechenden Parteiprogrammen niederschlägt.¹²⁸ Parlamentsdebatten sind von der Entscheidungsfindung zu aktuellen Fragen geprägt, gehen aber zumeist auch auf Grundsatzfragen

¹²⁷ Diese Darstellung folgt der im Auftrag des UEM von Malte Dreß erstellten Studie „Die Islampolitik der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien. Entwicklungen, Positionen und Konfliktlinien“ aus dem Jahr 2022. Sie beruht auf seiner Dissertation „Die politischen Parteien in der deutschen Islamdebatte“ (vgl. 2018), die auf den Zeitraum ab 1961 rekurriert, als die ersten türkischen Arbeitnehmer angeworben wurden. Dass die Dissertation erst im letzten Teil ausführlich auf die Äußerungen der AfD zum Thema Islam(-politik) eingeht, liegt daran, dass die AfD 2018 noch nicht im Bundestag vertreten war, ihre Haltung zu Islamfragen also erst am Ende der wissenschaftlichen Arbeit Eingang fand.

¹²⁸ Dieses Unterkapitel ergänzt das Unterkapitel [7.8.2](#). Es behandelt nicht die Frage des Verhältnisses der Politik zur Religion bzw. die Haltung der Politik zu Integrationsfragen an sich, sondern einige spezifische Fragen zur Religionsausübung und bildet aufgrund der Entwicklungen der vergangenen 60 Jahre einen gewissen Wandel in der Diskussionslage der im Bundestag vertretenen politischen Parteien ab.

ein. Manche Aussagen, wie die Muslim*innen pauschal herabsetzenden Islamthesen eines Thilo Sarrazins oder die Aussage des ehemaligen Bundespräsidenten Christian Wulff am Tag der Deutschen Einheit 2010, dass der Islam zu Deutschland gehöre, sorgten ebenso für länger anhaltende Debatten wie Großereignisse, etwa die Übergriffe auf der Kölner Domplatte in der Silvesternacht 2015/16 oder die Zuwanderung zahlreicher Geflüchteter aus islamisch geprägten Staaten in den Jahren 2015 und 2016.

Bei der Auswertung der im Bundestag eingebrachten Diskussionsbeiträge und der Parteiprogramme der vertretenen Parteien wird deutlich, dass Themen, die anlassbezogen diskutiert werden (wie etwa im Zuge der Planung eines größeren Moscheebaus), nach einer gewissen Zeit wieder abflauen und in den Hintergrund treten, z. T. ohne dass eine bestimmte Sachfrage wie die grundsätzliche Haltung einer Partei zum Moscheebau abschließend beantwortet wird.

Einige Themen begleiten die Bundestagsdebatten seit Jahren immer wieder, wie etwa die Frage der Kooperation mit den islamischen Verbänden, die flächendeckende Einführung eines islamischen Religionsunterrichts oder die Kopfbedeckung für im Staatsdienst stehende Beamt*innen. Nicht selten kommt anlässlich neuer Ereignisse wie einer gerichtlichen Klage seitens Betroffener dieselbe Thematik später erneut auf; dann treten im Spiegel internationaler Politik oder nationaler Sicherheitspolitik andere Aspekte in den Vordergrund und auch die Wahrnehmung der Thematik in der Gesellschaft wandelt sich. Von daher ist bei der Bewertung der einzelnen Aussagen zur Islampolitik der Bundestagsparteien stets zu beachten, *wann* und in *welchem Kontext* eine bestimmte Aussage getroffen wurde: Einzelne Äußerungen sind in ihrer Verschiedenheit, auch innerhalb ein und derselben Partei, nicht selten Reaktionen auf politische Ereignisse und werden später, aus dem Abstand, neu bewertet. Insgesamt ist ein Wandel

der parteipolitischen Debatten und Positionierungen analog zum gesellschaftlichen Wandel feststellbar.

Das Bewusstsein für muslimfeindliche Aussagen und Haltungen zu religionspolitischen Themen ist im Gleichklang mit entsprechenden gesellschaftlichen Debatten auch bei den im Bundestag vertretenen Parteien – außer der AfD – in der jüngsten Vergangenheit größer geworden. Die Tatsache der gesellschaftlichen Vielfalt und damit auch der unterschiedlichen öffentlichen Ausdrucksformen von Kultur, Weltanschauung und Religion wird heute weitaus mehr als Selbstverständlichkeit betrachtet als in vergangenen Jahrzehnten. Versuche, dieser Vielfalt auch politisch und religionsrechtlich gerecht zu werden, sind längst Teil von Bundestagsdebatten und Verlautbarungen der Parteien geworden. Allerdings wird das Feld der Religionspolitik von den Parteien insgesamt wenig berücksichtigt, was seiner Bedeutung nicht gerecht wird. Zahlreiche religionspolitische Fragestellungen mit Hinblick auf eine gleichberechtigte Behandlung aller Religionsgemeinschaften sind bisher nur unzureichend bearbeitet worden (vgl. Unterkapitel [9.1.1](#)).

9.2.1 Die Haltung der demokratischen Parteien im Vergleich

Die Vergleichbarkeit der Positionierungen der Bundestagsparteien zu Islamthemen wird hier anhand einiger weniger Themen erreicht, zu denen die Verlautbarungen der Parteien aus den vergangenen 20 Jahren erfasst werden konnten: die Debatte um ein Kopftuchverbot für verbeamtete muslimische Lehrer*innen, die Einrichtung von Gebetsräumen für das rituelle Gebet, die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts, die Etablierung von Fakultäten für Islamische Theologie an Universitäten und der Moschee- und Minarettbau.

Im Unterschied zu diesen Themen wurde die Debatte um die Anwendung von Scharia-Normen¹²⁹ in Deutschland als nicht fakten gestützte Scheindebatte initiiert. In muslimfeindlicher Weise wird dabei unterstellt, dass es ein Anliegen der muslimischen Bevölkerung sei, derartige Normen im Gegensatz zum deutschen Recht einzuführen. Tatsächlich hat die Deutsche Islam Konferenz in einem mit den muslimischen Beteiligten einvernehmlich erarbeiteten Papier (vgl. BMI 2015: 18–20, bei Dreß 2022: 17–18) zutreffend festgestellt, dass die Anwendung von Scharia-Normen nur im Rahmen des geltenden deutschen Rechts in Betracht kommt. Weitergehende, dem zuwiderlaufende Bestrebungen sind selbstverständlich abzulehnen und Gegenstand der Arbeit der Sicherheitsbehörden.

Religiöse Vorschriften fallen danach grundsätzlich in den Anwendungsbereich der verfassungsmäßigen Religionsfreiheit (vgl. Rohe 2022a: 343–354). Ausländische Rechtsnormen können nur im Bereich internationaler Privatrechtsbeziehungen Anwendung finden; es ist das deutsche Recht selbst, das die Anwendung solcher Vorschriften bei größerer Sachnähe vorsieht, und nur sofern sie nicht im Anwendungsergebnis grundlegenden deutschen Rechtsvorstellungen (dem *Ordre Public*) widersprechen. Zudem können Scharia-Normen bei der privaten Rechtsgestaltung im sogenannten dispositiven Sachrecht (vor allem dem Vertragsrecht einschließlich von Eheverträgen sowie dem Erbrecht) Eingang finden, in den allgemeinen Grenzen der Gesetze und der guten Sitten (§§ 134, 138 BGB) (vgl. Rohe 2022a: 373–379). Wenn also dennoch wiederholt in der religionspolitischen Debatte ausgeführt wird, man wolle das deutsche Recht verteidigen

und deshalb keine Scharia-Normen eingeführt wissen, so werden damit Forderungen zurückgewiesen, die von muslimischer Seite jenseits einzelner Extremist*innen gar nicht erhoben werden. Derlei undifferenziert geführte Scheindebatten sind als muslimfeindlich einzustufen, soweit sie ein Bedrohungsszenario ohne Faktengrundlage konstruieren. Es ist unbedingt erforderlich, derartige Themen nicht in populistischer Weise zu instrumentalisieren, sondern Diskussionen nur auf zutreffender Faktengrundlage zu führen.

Es wird deutlich, dass die CDU/CSU-Fraktion zu den einzelnen Themen zwischen einer islampolitisch skeptischen Haltung und einer Unterstützung der genannten Anliegen changiert: Sie nimmt eine skeptische Haltung gegenüber der Frage der Kopfbedeckung für muslimische Lehrer*innen, der Einrichtung öffentlicher Räume für das rituelle Gebet an Schulen und der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts ein. Dieser wird allerdings prinzipiell befürwortet; die Diskussion dreht sich eher um die Frage, wer zur Erteilung des Unterrichts berechtigt ist. Skepsis besteht hier vor allem in Bezug auf die Zugehörigkeit der für den Religionsunterricht berechtigten Lehrkräfte zu bestimmten islamischen Organisationen. Die CDU/CSU-Bundestagsfraktion unterstützt prinzipiell die Etablierung von Fakultäten für Islamische Theologie an Universitäten. Diese Haltung ist allerdings eher integrationspolitisch motiviert und entspringt weniger der Befürwortung einer Gleichberechtigung der Religionen. Beim Moscheebau vertritt die CDU/CSU-Fraktion mit der prinzipiellen Befürwortung des Rechts auf den Moscheebau gleichzeitig die Forderung nach Rücksichtnahme auf die Anliegen von Anwohner*innen¹³⁰ und die Transparenz der Finan-

129 Das Normensystem der Scharia umfasst nicht nur Öffentliches, Straf- und Zivilrecht, sondern etwa auch Speise-, Kleidungs- sowie Ritualvorschriften, welche die Ausübung der Religion regeln. Das Scharia-Recht ist kein kodifiziertes Gesetzbuch, sondern eine Sammlung von Vorschriften, Verboten, Werten und Normen sowie von den Quellen und Methoden der Normeninterpretation, die durch Rechtsgelehrte bis heute unterschiedlich interpretiert und von Land zu Land – im Bereich von Rechtsvorschriften heute als staatliches Recht – unterschiedlich angewandt werden.

130 Diese Forderung muss aus rechtlicher Sicht differenziert werden: Es gibt rechtlich geschützte Anliegen, die selbstverständlich zu berücksichtigen sind, aber auch eigennützige (z. B. befürchteter Wertverlust des eigenen Grundstücks) ohne rechtliche Relevanz, deren Berücksichtigung die Grundrechte der interessierten Muslim*innen verletzen würde.

zierung der einzelnen Projekte, bezieht aber in diesen eher skeptischen Ansatz anerkennend den kulturellen Wandel als Realität mit ein.

Bei der SPD-Fraktion ist keine einheitliche Linie in der islampolitischen Positionierung auszumachen, es bestehen erhebliche Unterschiede in der Haltung zu Islamthemen. Einige Fragen werden parteipolitisch kaum erörtert. Bei der Frage des Kopftuchs für verbeamtete Lehrer*innen überwiegt eine optimistische und damit offene Haltung als Bejahung der freien Wahl des kulturellen und religiösen Bekenntnisses; eine Ausnahme stellt hier die Berliner SPD dar, die die Erlaubnis zum Kopftuchtragen für beamtete Lehrer*innen strikt ablehnt. In der Frage der Einrichtung von Gebetsräumen überwiegt eine skeptische Haltung. Bei der Einführung des islamischen Religionsunterrichts, der hauptsächlich aus Gründen einer religionspolitischen Gleichberechtigung befürwortet wird, ist die offen-befürwortende Ausrichtung ebenso vorherrschend wie bei der Etablierung von Lehrstühlen für Islamische Theologie und bei Moscheebauprojekten.

Auch innerhalb der FDP variieren die Positionen zu islampolitischen Themen erheblich. Daher ist die Haltung zum Kopftuch muslimischer verbeamteter Lehrer*innen nicht eindeutig zu bestimmen. In der Frage der Einrichtung von Gebetsräumen, der Etablierung der Fakultäten für Islamische Theologie sowie beim Moscheebau vertritt die FDP eine optimistisch-offene Haltung, nicht ohne gleichzeitig vor islamistischen Netzwerken in Moscheen zu warnen. Beim islamischen Religionsunterricht existieren unterschiedliche Positionierungen innerhalb der Partei mit einer Tendenz zum Skeptizismus.

Die Partei Bündnis 90/Die Grünen zeigt in Bezug auf die Frage der Kopfbedeckung für beamtete Lehrer*innen sowie den Moscheebau eine offen-optimistische Haltung, die das Recht auf den freien Ausdruck der kulturellen Identität hervorhebt. Ebenso befürwortet die Partei die Etablie-

rung von Fakultäten für Islamische Theologie und die Einrichtung des islamischen Religionsunterrichts, ist aber bei beiden Themen skeptisch in Bezug auf die Mitwirkung der Islamverbände und der DITIB.

Die Linke beurteilt das Kopftuchverbot und den islamischen Religionsunterricht prinzipiell skeptisch; den Religionsunterricht möchte sie allenfalls unter dem Aspekt der Gleichberechtigung der Religionen befürworten. Eine offen-optimistische Haltung vertritt sie in Bezug auf Gebetsräume, den Moscheebau und die Etablierung Islamisch-Theologischer Fakultäten.

Die Mehrheit der parteipolitischen Stellungnahmen in Debattenbeiträgen wie Parteiprogrammen sind als offen-optimistisch zu betrachten, auch wenn in der Religionspolitik weiterhin etliche offene Rechtsfragen und Leerstellen in der politischen Umsetzung bestehen, so etwa bei der Institutionalisierung des muslimischen Lebens im Rahmen der kollektiven Freiheit, z. B. bei der Einführung des Religionsunterrichts oder bei der neutralen Anwendung des Rechts im Zusammenhang mit Moscheebauten. Eine grundsätzlich bejahende Haltung zu Vielfalt und dem Wunsch nach Gleichbehandlung aller Religionen ist erkennbar und überwiegt heute. Debatten zu integrationspolitischen Themen finden zwar immer wieder statt. Dennoch sind Bundestagsdebatten über Islam und Muslim*innen in Deutschland insgesamt unter dieser Überschrift nicht zu subsumieren. Ebenso wird der Islam als solcher nicht als Integrationshindernis ausgemacht.

Allerdings zeigt die CDU/CSU-Fraktion zu Teilen eine deutlicher skeptische Haltung, insofern sie den Islam stärker als die anderen Parteien unter der Fragestellung der gesellschaftlichen und politischen Integration betrachtet und mehr als andere Parteien von der Bedeutung und Tragweite kultureller Komponenten im Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Prägungen ausgeht. Auch die Frage der freien Entfaltung der

verschiedenen Kulturen wird hier vermehrt unter der Überschrift einer ‚christlich-jüdisch-abendländischen Leitkultur‘ thematisiert. Die Fraktion mahnt des Öfteren eine kritisch-konstruktive Debatte zu Islamthemen an, ruft allerdings nicht zu Abgrenzung auf oder äußert sich islamfeindlich. Bemerkenswert ist, dass auch die SPD in den 1980er-Jahren zu erbringende Integrationsleistungen thematisierte, die sie allerdings von Seiten der Zuwanderer*innen wie von Seiten der Aufnahmegesellschaft einforderte und von einer „Multi-Kulti-Seligkeit“ (Schily 2004: 2) warnte.

9.2.2 Tendenzen zu offener Haltung

Manche Parteiäußerungen zu islampolitischen Themen muten aus heutiger Sicht wenig kenntnisreich, unnötig warnend oder abgrenzend an. Es muss aber der damalige Stand der Diskussion berücksichtigt werden, der sich in den einzelnen Diskussionsbeiträgen widerspiegelt. Zudem finden sich auch ausgesprochen offene Verlautbarungen wie etwa der von der SPD in ihrem Parteiprogramm 2021 formulierte Entschluss, die „Islamfeindlichkeit“¹³¹ bekämpfen zu wollen. Schon 1980 forderte die FDP in ihrem Wahlprogramm erstmals, „Ausländer [...] in ihrer kulturellen Eigenart gleichberechtigt“¹³² anzuerkennen sowie „geeignete Maßnahmen zur Erhaltung der kulturellen Identität zu unterstützen“.¹³³

Auch wurde nach der Äußerung Wulffs 2010, dass der Islam zu Deutschland gehöre, von der FDP unterstrichen, dass auch der Islam für die kulturelle Identität Deutschlands prägend war (vgl. Lindner 2010). 2013 äußerte die FDP in ihrem integrationspolitischen Positionspapier, dass der Islam zu einer „religiösen Tradition“ geworden sei, „die unsere Freiheit mitträgt“.¹³⁴

Auch Bündnis 90/Die Grünen forderten ab 2004 eine gleichberechtigte Zugehörigkeit von Muslim*innen und eine Anerkennung des Islams als gleichberechtigte Religion¹³⁵ sowie eine „Politik der Anerkennung“.¹³⁶ Die Partei mahnte eine „emanzipative Integrationspolitik“ der Teilhabe und Chancengleichheit im Sinne einer „multikulturellen Demokratie“¹³⁷ an. Heute erklärt sie, dass sie auf die Bekämpfung von „Islamfeindlichkeit“,¹³⁸ „antimuslimischem Rassismus“¹³⁹ und „Muslim*innenfeindlichkeit“¹⁴⁰ ausgerichtet sei. Die Partei thematisiert die besondere Betroffenheit von Muslim*innen und islamischen Einrichtungen „von struktureller Diskriminierung sowie von gewalttätigen Übergriffen“.¹⁴¹ Für Die Grünen gehört der Islam zu Deutschland; eine rechtliche Gleichstellung, die durch Staatsverträge mit islamischen Religionsgemeinschaften abgesichert werden soll, ist für sie unbedingt notwendig. Dabei sollen islamische Religionsgemeinschaften Vertragspartner werden, „die in keiner strukturellen Abhängigkeit zu einem Staat, einer Partei oder politischen Bewegung und deren oder dessen

131 Vgl. SPD (2021): Aus Respekt vor deiner Zukunft. Das Zukunftsprogramm der SPD.

132 FDP (1990): Bundesparteitag Freiburg 7.6.1980, Wahlprogramm der Freien Demokratischen Partei für die Bundestagswahlen am 5.10.1980. In: Das Programm der Liberalen. Zehn Jahre Programmarbeit der F.D.P. 1980 bis 1990, red. v. Hans-Jürgen Beerfeltz. Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung: Liberale in Programm und Praxis. Baden-Baden. S. 12–85, hier 21.

133 Ebd. S. 67.

134 Ebd.

135 Vgl. Bündnis 90/Die Grünen (2004): Multikulturelle Demokratie gestalten. Beschluss des Parteirats vom 21. November 2004. Berlin.

136 Ebd.

137 Bündnis 90/Die Grünen (2006): Integration statt Ausgrenzung – die Multikulturelle Demokratie durch eine Politik der Anerkennung verwirklichen. Beschluss des 1. Ordentlichen Länderrats 2006. Mainz, 11.3.2006.

138 Bündnis 90/Die Grünen (2017): Zukunft wird aus Mut gemacht. Bundestagswahlprogramm 2017. S. 119.

139 Ebd. S. 117.

140 Bündnis 90/Die Grünen (2020): „...zu achten und zu schützen“. Veränderung schafft Halt. Grundsatzprogramm. Berlin. Abschnitt 193.

141 Bündnis 90/Die Grünen (2021): Deutschland. Alles ist drin. Bundestagswahlprogramm 2021. S. 172–173.

jeweiliger Regierungspolitik stehen und sich religiös selbst bestimmen“.¹⁴²

Die Linke spricht sich ausdrücklich für eine Förderung von kulturellen und religiösen Minderheiten und deren Recht auf freie Entfaltung der eigenen kulturellen Identitäten aus. Sie betrachtet kulturellen Pluralismus prinzipiell als Bereicherung und stellt – besonders die damalige PDS – häufige Diskriminierungen von Muslim*innen in der Politik, auf dem Arbeitsmarkt, dem Bildungssektor und bei Behörden heraus; sie möchte die Anliegen von Muslim*innen aktiv vertreten. Für Die Linke bedeutet eine Zurücksetzung von Muslim*innen, die aus Sicht der Partei häufig unter dem Generalverdacht des Terrorismus stehen, aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen eine „ernsthafte Gefahr für ein friedliches und demokratisches Miteinander“;¹⁴³ daher ist die politische Gleichstellung unerlässlich.¹⁴⁴ Eine zentrale Forderung der Partei betrifft den Kampf gegen „antimuslimischen Rassismus“ und Islamfeindlichkeit, die für Die Linke eine Form von „Menschenfeindlichkeit“¹⁴⁵ darstellen. Der eigene Einsatz dagegen ist Teil des „gelebten Antifaschismus“.¹⁴⁶

9.2.3 Tendenzen zu Abgrenzung und zu Muslimfeindlichkeit

Insgesamt besteht eine weitgehende Einigkeit in Bezug auf eine dynamische Grundhaltung zu Islamthemen. Bei allen erwähnten Themen und bisher behandelten Parteien kann eine gewisse Bandbreite zwischen Skepsis und einer teilweise mit Einschränkungen versehenen Offenheit

beobachtet werden. Bei allen Parteien ist – teilweise unter Nennung bestimmter Bedingungen – auch eine deutliche Anerkennungsbereitschaft in Hinblick auf sich wandelnde soziale Verhältnisse erkennbar, ebenso die konstruktive Suche nach Lösungen zur Beantwortung strittiger Fragen und sinnvollen Regelungen kultureller und religiöser Vielfalt.

Diesen Konsens kündigt die AfD durch ihre weitgehende Ablehnung der Zuerkennung von Gleichheitsrechten für den Islam und Muslim*innen und eine nicht im Mindesten differenzierte Haltung zu islampolitischen Themen auf. Bei der AfD-Fraktion finden sich ausgesprochen abgrenzend-rassistische, verunglimpfende, verallgemeinernde islam- und muslimfeindliche Positionen. Die AfD verhält sich zur Frage der Kopfbedeckung beamteter Lehrer*innen, der Einrichtung von Räumen für das rituelle Gebet, des islamischen Religionsunterrichts, der Etablierung von Lehrstühlen der Islamischen Theologie an Universitäten und zum Moscheebau nicht nur dezidiert ablehnend, es ist auch bei ihrer Positionierung – im Gegensatz zu dem bei den anderen Parteien oft differenziert ausgetragenen Für und Wider – kein Abwägen und kein Nachvollziehen berechtigter Anliegen der Gleichbehandlung erkennbar. Zum Teil bestimmen Unterstellungen und Falschaussagen die Debatte, wie z. B. der Bezug auf die „200 gewaltverherrlichenden Suren im Koran“¹⁴⁷ oder die Behauptung einer grundsätzlichen Ausrichtung des Islams und der Muslim*innen auf politische Dominanz und Übernahme des Staats. Es sind hier keine Verlautbarungen

142 Bündnis 90/Die Grünen (2020): „...zu achten und zu schützen“. Veränderung schafft Halt. Grundsatzprogramm. Berlin. Abschnitt 193.

143 PDS (2003): Programm der Partei des Demokratischen Sozialismus. Beschluss der 2. Tagung des 8. Parteitag der PDS am 25./26. Oktober 2003 in Chemnitz. S. 29. Online abrufbar: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/ADS/PDS-Parteiprogramm_2003.pdf [06.06.2023].

144 Vgl. ebd. S. 7.

145 Die Linke (2012): Programm der Partei DIE LINKE. Beschluss des Parteitages der Partei DIE LINKE vom 21. bis 23. Oktober 2011 in Erfurt. Berlin. S. 51. Online abrufbar: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/ADS/DIE_LINKE-Parteiprogramm_2011.pdf [13.02.2023].

146 Ebd. S. 7.

147 AfD (2017): Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. S. 45. Online abrufbar: https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf [23.03.2023].

offen-aner kennender Natur auszumachen; ein toleranter, moderater oder unpolitischer Islam existiert aus Sicht der AfD nicht, er sei Illusion. Der Islam gefährde als solcher den gesellschaftlichen Frieden und untergrabe die Rechts- und Werteordnung Europas.¹⁴⁸ Europa befinde sich daher inmitten eines Kulturkampfes.

Die Partei wendet sich nicht nur gegen die Gleichbehandlung von Muslim*innen, sondern betrachtet sie als grundsätzlich nicht integrierbar und nicht in der Lage, friedlich mit anderen Religionsgemeinschaften zusammenzuleben. Der Islam und Europa sind aus Sicht der Partei unmittelbare Gegensätze. Offen bekennt sich der „Flügel“¹⁴⁹ zum „Plan einer schrittweisen Ausweisung von Muslimen aus Europa“: „Wir sagen ‚Ja!‘ zur friedlichen De-Islamisierung Europas“ (BMI 2021: 95–96).

Einen gewissen Höhepunkt erreichte die immer wieder aggressiv formulierte Muslimfeindlichkeit mit der Vorsitzenden der Bundestagsfraktion, Alice Weidel, als sie 2018 im Bundestag äußerte: „Burkas, Kopftuchmädchen, alimentierte Messer-männer und sonstige Taugenichtse werden unseren Wohlstand, das Wirtschaftswachstum und vor allem den Sozialstaat nicht sichern“.¹⁵⁰ Hier mischen sich Vorurteile und undifferenzierte Kritik an der Religion des Islams und Muslim*innen mit einer ideologisch definierten pauschalen Herabsetzung, Verunglimpfung und offenen Islam- und Muslimfeindlichkeit.

9.3 UEM-Hearing mit Religionsbeauftragten der im Bundestag vertretenen Parteien¹⁵¹

Im Rahmen eines digital veranstalteten Hearings wurden den im Frühjahr 2021 amtierenden Religionsbeauftragten der im Bundestag vertretenen Parteien Bündnis 90/Die Grünen, CDU/CSU, Die Linke, FDP und AfD¹⁵² zehn identische Fragen zur Islampolitik ihrer Partei vorgelegt. Die Interviews mündeten jeweils in eine offene Gesprächsrunde.

Ziel der Interviews war es, einen Eindruck von der innerparteilichen Gesprächslage zum Thema Islam und Muslim*innen in Deutschland zu erhalten und zu erfahren, inwiefern sich die einzelnen Parteien mit der Thematik der Muslimfeindlichkeit befassen. Es wurden allen religionspolitischen Sprecher*innen der Parteien folgende Fragen vorgelegt:

1. Bitte umreißen Sie in groben Zügen die Islampolitik Ihrer Partei, insbesondere zum Thema Teilhabe und religiöse Gleichstellung von Muslim*innen mit anderen Religionsgemeinschaften. Spielt aus Ihrer Sicht Muslimfeindlichkeit bei der Diskussion über Teilhabe und Gleichstellung von Muslim*innen mit anderen Religionsgemeinschaften eine Rolle?
2. Welche Bedeutung wird in Ihrer Partei dem Phänomen der Muslimfeindlichkeit beigemessen und richtet Ihre Partei ihre Politik an diesem Phänomen aus?
3. Was sind aus Ihrer Sicht die Ursachen für Muslimfeindlichkeit und in welchem politischen Spektrum verorten Sie Muslimfeindlichkeit?

¹⁴⁸ Vgl. AfD (2019): Europawahl 2019, Kapitel 8.5. Islam – Gefahr für Europa.

¹⁴⁹ So die damalige Bezeichnung des völkisch-nationalistischen, rechtsextremen Teils der Partei der AfD.

¹⁵⁰ Deutscher Bundestag (2018): Plenarprotokoll 19/32. 16. Mai. S. 2972.

¹⁵¹ Die Hearings wurden am 31.05 und am 01.06.2021 per Zoom abgehalten.

¹⁵² Leider gelang es nicht, mit dem Religionsbeauftragten der SPD-Fraktion ein digitales Gespräch zu vereinbaren, es erfolgte jedoch eine schriftliche Stellungnahme.

4. Wird Muslimfeindlichkeit als gesondertes Phänomen im Kontext der Tätigkeiten Ihrer Partei thematisiert (z. B. im Parteiprogramm, im Bildungsprogramm der parteinahen Stiftung o. ä.) oder wird sie mit anderen Bereichen zusammengefasst (Rassismus, Rechtsextremismus, Antisemitismus)?
5. Können Sie Beispiele für antimuslimische Vorfälle nennen, die innerhalb Ihrer Partei diskutiert wurden? Wie wurde darauf reagiert?
6. Werden in Ihrer Partei Grenzen zwischen seriöser Kritik und antimuslimischen Vorurteilen diskutiert? Falls ja: Wo wird die Grenze gezogen?
7. Existieren in Ihrer Partei zum Thema Muslimfeindlichkeit Netzwerke oder Kooperationen mit anderen Parteien, pädagogischen Einrichtungen oder wissenschaftlichen Instituten?
8. Bestehen Kontakte zu Parteiinitiativen im europäischen Ausland, die sich mit dem Thema Muslimfeindlichkeit („islamophobia“) auseinandersetzen? Werden Debatten im Europäischen Parlament zum Thema rezipiert?
9. Kommen in Ihrer Partei subtile Formen von Muslimfeindlichkeit zur Sprache, also unterschwellige Zuschreibungen jenseits von strafbaren Handlungen?
10. Welche Maßnahmen werden in Ihrer Partei ergriffen, um präventiv gegen Muslimfeindlichkeit vorzugehen? Was würden Sie selbst Ihrer Partei zur nachhaltigen Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit empfehlen?¹⁵³

9.3.1 Bündnis 90/Die Grünen

Filiz Polat, Sprecherin für Migrations- und Integrationspolitik der Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen, betont im Gespräch, dass Vertreter*innen aller Religionen Gleichberechtigung und Gleichbehandlung zustehe. Dies sei nicht nur eine politische, sondern auch eine verfassungs-

rechtliche Forderung; Die Grünen stünden in einem regelmäßigen, bisweilen kontroversen Dialog mit Religionsgemeinschaften zu unterschiedlichen Fragen. Ihre Partei suche wie keine andere nach Möglichkeiten einer Gleichstellung des Islams mit anderen Religionsgemeinschaften, etwa in Hinblick auf theologische Fakultäten, die Wohlfahrtspflege, den Religionsunterricht oder staatliche finanzielle Unterstützung.

Auch mit dem Phänomen der Muslimfeindlichkeit setze man sich in der Partei zunehmend auseinander. Zur Eindämmung des Antimuslimischen Rassismus sei eine Reform des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes unerlässlich sowie ein niedrigschwelliger Zugang zu qualifizierten, unabhängigen Beratungsangeboten und eine personell wie finanziell gut ausgestattete Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Hervorzuheben sei, dass die Partei als erste in Deutschland ein Statut zur bestehenden Vielfalt sowie die Einsetzung eines*r vielfaltspolitischen Sprecher*in im Bundesvorstand der Partei beschlossen habe. Selbstkritisch müsse aber gesagt werden, dass die Spitze der Partei nicht die Diversität der Gesellschaft abbilde.

Die Partei zeige klare Kante, wenn pauschale Aussagen über Muslim*innen getroffen oder ihnen bestimmte Merkmale zugeschrieben würden. Muslimfeindlichkeit sei hierzulande historisch gewachsen. Sie werde durch Unwissenheit sowie durch Fremdzuschreibungen transportiert und finde auch Ausdruck in der Mitte der Gesellschaft. Insbesondere populistische Kräfte und Rechtsradikale würden dies für ihre Zwecke ausnutzen. In der Partei werde Muslimfeindlichkeit als eigenständiges Phänomen behandelt und die Grenze zwischen seriöser Kritik und antimuslimischen Vorurteilen auf verschiedenen Parteebenen diskutiert. Es bestehe ein sensibler Austausch

¹⁵³ Vgl. UEM-Fragen an die Religionsbeauftragten der Bundestagsfraktionen: Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus: Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen. 2017. 149f. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/expertenkreis-antisemitismus/expertenbericht-antisemitismus-in-deutschland.pdf?__blob=publicationFile&v=11 [09.03.2023].

mit islamischen Dachverbänden und Moscheegemeinden; besonders seitens der „Säkularen Grünen“ sei man hierzu im kritischen Dialog. Selbstverständlich würden auch subtile Formen von Muslimfeindlichkeit diskutiert und das Thema werde auch auf verschiedenen europäischen Ebenen thematisiert.

Im anschließenden Gespräch äußert Filiz Polat den Wunsch, dass die Partei das Thema Rassismus künftig gleichrangig mit dem Thema Klimaschutz behandle, schließlich gehe von Rassismus eine ähnlich große Bedrohung wie von der Klimakatastrophe aus. Es sei begrüßenswert, dass in jüngster Zeit das Thema Islam zunehmend vom Thema Migration entkoppelt werde, was auch im Neuzuschnitt der einzelnen Ressorts und Zuständigkeiten der Partei sichtbar werde.

9.3.2 CDU/CSU

Laut Hermann Gröhe, Beauftragter für Kirchen- und Religionsgemeinschaften der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, entwickelte sich das Bewusstsein für Muslimfeindlichkeit in der CDU im Gleichschritt mit der zunehmenden Berichterstattung über muslimfeindliche Äußerungen und Straftaten. Zuvor habe sich die Partei vornehmlich mit „Integrationspolitik“ beschäftigt. Die Union werde aber aufgrund ihrer eigenen religiösen Verwurzelung von Muslim*innen als verständnisvolle Ansprechpartnerin wahrgenommen. Die Wertschätzung der Union für die Anliegen religiöser Gemeinschaften und ihre Rolle im öffentlichen Leben zeige sich etwa im Engagement der Union gegen Antisemitismus und für den besonderen Schutz jüdischen Lebens in Deutschland, in den letzten Jahren aber eben auch zunehmend für den Schutz muslimischen Lebens.

Offene Muslimfeindlichkeit ginge vor allem von der „extremen Rechten“ aus, Religionsfeindlichkeit insgesamt gebe es aber auch bei der „extremen Linken“. Die Ursachen hierfür seien vielschichtig und lägen etwa in einer Verknüpfung von „Ausländerfeindlichkeit und Rassismus“, terroristischen Taten, die aufgrund fundamentalistisch ausgeprägten Glaubens ausgeübt würden, sowie in den Konflikten rund um die Aufnahme von Geflüchteten. Auch das berechtigterweise zunehmend selbstbewusste öffentliche Auftreten von Muslim*innen stoße auf Widerstand von intoleranten Kräften.

Die Union begegne antimuslimischen Vorfällen durch Solidaritätsbekundungen mit den Angegriffenen sowie eine stärkere, sichtbarere Integration von Muslim*innen in verschiedene Ämter und Positionen. Darüber hinaus werde in Aufklärung und die Pflege von über Deutschland hinausgehenden Netzwerken investiert, um das Thema etwa auch auf europäischer Ebene zu verankern.

Die Grenze zwischen seriöser Kritik und antimuslimischen Vorurteilen sei insbesondere anlässlich des jüngsten Unions-Positionspapiers gegen den „politischen Islamismus“¹⁵⁴ diskutiert worden. Dort sei der Begriff „politischer Islam“ nicht weiter verwendet worden, um einen Generalverdacht zu vermeiden. Trotz dieser achtsamen Begriffswahl müsse es möglich sein – ähnlich wie beim Phänomen des Rechtsextremismus –, verhärtete und radikale Positionen genau zu beobachten und zu benennen, noch bevor solches intolerante Verhalten zu Gewalttaten führe. Klar sei, dass Religionen auch politisch seien, da sie die Lebenswirklichkeit der Menschen mitgestalteten. Die Religionen müssten sich selbstkritisch prüfen, wenn sie für Gewalt und Terror missbraucht würden. So müsste man sich etwa eingestehen, dass der christliche

¹⁵⁴ Die freiheitliche Gesellschaft bewahren, den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördern, den Politischen Islamismus bekämpfen. Positionspapier der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, 20.04.2021: <https://www.cducsu.de/sites/default/files/2021-04/PP%20Politischer%20Islamismus.pdf> [30.11.2022].

Antijudaismus eine Wurzel des deutschen Antisemitismus sei. Ebenso müssten sich Muslim*innen die Frage gefallen lassen, warum sich eine terroristische Minderheit auf den Islam berufen könne.

Im anschließenden Gespräch betont Hermann Gröhe, dass Religionsfeindlichkeit inakzeptabel sei, auch wenn sie in den säkular geprägten westlichen Ländern insgesamt stark ausgeprägt sei. Dagegen sollten jene mit einer positiven Haltung zu Religion und zum interreligiösen Dialog sowie zum multireligiösen Miteinander gemeinsam vorgehen.

9.3.3 Die Linke

Die religionspolitische Sprecherin der Bundestagsfraktion Die Linke, Christine Buchholz, betont zu Beginn des Gesprächs ihr starkes persönliches Engagement für die Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften, was u. a. die Forderung zur Aufhebung des Kopftuchverbots für Beamtinnen miteinschließe. Die Diskussion um Muslim*innen, den Islam und dessen Gleichstellung mit den anderen Religionsgemeinschaften sei hochgradig von Antimuslimischem Rassismus sowie Muslim- und Islamfeindlichkeit durchzogen. So würden etwa in politischen Reden – auch im Bundestag – muslimfeindliche Stereotype bedient. Allerdings sei sie anlässlich der Diskussionen zur großen Anfrage der Linken „Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung von Muslimen in Deutschland“¹⁵⁵ positiv überrascht gewesen, denn hier hätten die meisten Redner*innen klar Stellung gegen Muslimfeindlichkeit bezogen.

Der Rassismus habe sich seit den 1990er-Jahren verändert: Davor habe er sich gegen die Herkunft, danach verstärkt gegen den Islam gerichtet. Wenn in der Mitte der Gesellschaft vertreten werde, dass man wohl doch Religionskritik äußern dürfe,

werde dabei oft verkannt, dass unter dem Vorwand der Religionskritik rassistische Ressentiments transportiert würden. Die Grenze zwischen seriöser Kritik und antimuslimischen Vorurteilen liege dort, wo generalisierende, negative Aussagen über den Islam oder über Muslim*innen getroffen würden. Zwar könne Religion im Allgemeinen und Konkreten kritisiert werden, sie dürfe aber nicht dazu gebraucht werden, einzelnen Religionsgemeinschaften Rechte vorzuenthalten. Dessen ungeachtet sollten Muslim*innen ihre Religion mit all ihren Widersprüchlichkeiten und Problematiken (wie alle anderen Religionsgemeinschaften) in der Mitte der Gesellschaft ausüben können.

Antimuslimischer Rassismus sei kein reines Problem der äußeren Rechten, sondern des gesamten Parteien- und Gesellschaftsspektrums. Das Thema des Antimuslimischen Rassismus werde innerhalb der Partei seit über zehn Jahren als eigenständiges Phänomen behandelt und im Parteiprogramm neben anderen Formen von Rassismus explizit benannt. Auf muslimfeindliche Vorfälle (Anschläge, Ungleichbehandlung von muslimischen Gemeinden) werde mit Solidaritätsbekundungen und vereinzelt auch mit Solidaritätsbesuchen sowie mit der Aufrechterhaltung einer „Erinnerungskultur“ reagiert.

Im anschließenden Gespräch wird hinzugefügt, dass Die Linke es wichtig fände, Forschung zu Antimuslimischem Rassismus und antirassistische Geschichtsforschung flächendeckend auszubauen, nicht zuletzt, da eine systematische rassistuskritische Vermittlung von Wissen notwendig sei. Die Linke fordere zudem, dass der Bundestag Antimuslimischen Rassismus ächtet – so wie er auch Antisemitismus und Antiziganismus geächtet hat –, jede Form staatlicher Diskriminierung und religiöser Ungleichbehandlung beendet sowie den Diskriminierungsschutz umfassend verbessert.

155 Große Anfrage der Fraktion Die Linke mit dem Titel „Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung von Muslimen in Deutschland“. Online abrufbar: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2021/kw02-de-antimuslimischer-rassismus-814234> [30.11.2022].

9.3.4 Freie Demokratische Partei (FDP)

Laut Benjamin Strasser, religionspolitischer Sprecher der FDP-Bundestagsfraktion, spiegelt sich in der Religionsfreiheit die Ausübung von Grund- und Freiheitsrechten, die jedoch in einem Spannungsverhältnis zu anderen Grundrechten stehen könnten. Der Staat habe hier eine Gewährleistungspflicht: Muslim*innen müssten dabei unterstützt werden, ihre Religion ausüben zu können. Die Weiterentwicklung des Religionsverfassungsrechts sowie die Einbindung der muslimischen Gemeinden in selbiges scheitere jedoch nicht zuletzt an der mangelnden Organisiertheit der muslimischen Gemeinschaft.

Muslimfeindlichkeit spiele in der deutschen Gesellschaft und Politik eine kleinere Rolle als der Antisemitismus. Dennoch sei das Thema Alltagsrassismus und Diskriminierung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Religion, aber auch aufgrund anderer Merkmale, durchaus Thema in der Partei.

Die FDP sei grundsätzlich zurückhaltend mit der Forderung nach neuen Gesetzen oder Verboten. Vielmehr sei nach Auffassung der FDP eine stärkere gesellschaftliche Sensibilisierung für Muslimfeindlichkeit notwendig. Hierfür sei der Auf- und Ausbau nachhaltiger Strukturen gemeinsam mit organisierten Ansprechpartner*innen der muslimischen Gemeinschaft notwendig.

Muslimfeindlichkeit finde sich vor allem im rechtspopulistischen bis rechtsextremen Spektrum mit seinem völkischen Weltbild. Zur genaueren Ausleuchtung der Ursachen für Muslimfeindlichkeit sei eine Erforschung des Dunkelfelds notwendig. Bisherige Studien würden allerdings belegen, dass Rassismus und „Fremdenfeindlichkeit“ überall dort entstünden, wo man keine Berührungspunkte miteinander habe. Der fehlende Bezug zu Muslim*innen führe selbst in der Mitte der Gesellschaft, verstärkt etwa durch terroristische Angriffe, zu unterschwelliger Muslim-

feindlichkeit. Als Folge davon würden Muslim*innen unter Generalverdacht gestellt.

Die FDP-Leitfrage laute, was der Staat für die Gewährleistung einer offenen, pluralistischen Gesellschaft tun könne. Auch wenn der Staat einerseits den Schutz von Muslim*innen garantieren müsse, sei Religionskritik andererseits durchaus wichtig und richtig, insofern sie keine rassistische Komponente enthalte. Ein Schutz vor Kritik könne auch falsche Loyalität sein: Schließlich würde die stärkste Kritik an Missständen innerhalb der Religionsgemeinschaft von Muslim*innen selbst geäußert.

Die Partei wünsche sich gut organisierte muslimische Ansprechpartner*innen, die weit in die muslimische Community hineinwirken, sodass die Politik etwa bei Deradikalisierungsmaßnahmen oder Debatten um den muslimischen Religionsunterricht mit diesen Ansprechpartner*innen zusammenarbeiten könne.

Im anschließenden Gespräch wurde deutlich, dass die FDP bisher keine explizite Agenda gegen Muslimfeindlichkeit hat. Allerdings vertrete sie gegenüber gesetzgeberischen Regularien eine skeptische Haltung und setze daher stattdessen auf eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Muslimfeindlichkeit, so Strasser abschließend.

9.3.5 Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)

Prof. Dr. Lars Castellucci, Beauftragter für Kirchen- und Religionsgemeinschaften der SPD-Bundestagsfraktion, beantwortete die Fragen des UEM schriftlich. Die Stellungnahme hebt hervor, dass muslimische Glaubensgemeinschaften in das Religionsverfassungsrecht inkludiert werden sollen. Zu Teilen sei bedauerlicherweise die politische Ansprechbarkeit von Muslim*innen nicht so gut organisiert wie bei anderen Glaubensgemeinschaften. Dadurch würden Verhandlungen erschwert.

Die SPD-Bundestagsfraktion trete Islamfeindlichkeit mit aller Entschiedenheit entgegen, denn der Islam gehöre zu Deutschland. Um mit muslimischen Bürger*innen ins Gespräch zu kommen, habe man 2017 die erste Islamkonferenz der SPD-Bundestagsfraktion ins Leben gerufen und 2020 in Fortsetzung zur zweiten Islamkonferenz in den Deutschen Bundestag eingeladen. Rassismen und Menschenfeindlichkeit seien Phänomene, die sich in der Mitte der Gesellschaft verfestigen würden und leider quer durch alle Schichten Verbreitung fänden. Zum Abbau des Phänomens seien zielgruppenspezifische Präventionsangebote notwendig.

Das Demokratiefördergesetz solle so schnell wie möglich auf den Weg gebracht werden, denn die Erfahrung zeige, dass die Kooperation mit der Zivilgesellschaft auf allen Ebenen verstetigt und vertieft werden müsse, um Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus erfolgreich bekämpfen zu können.

Wichtig sei auch die dauerhafte Finanzierung von Projekten und Bildungsmaßnahmen. Für einen wirksamen Schutz vor Diskriminierung sei die Schaffung eines öffentlichen Bewusstseins nötig. Deshalb möchte die SPD eine*n unabhängige*n Beauftragte*n der Bundesregierung für Antirassismus berufen. Schlussendlich bedürfe es einer Reform des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes, um Schutzlücken zu schließen.

9.3.6 Alternative für Deutschland (AfD)

Volker Münz, kirchenpolitischer Sprecher der AfD-Bundestagsfraktion, erkennt in der religiösen Prägung Deutschlands eine wesentliche Grundlage seiner Kultur. Die Begriffe „Muslimfeindlichkeit“ oder „Islamophobie“ seien ungeeignet, da sie berechtigte Kritik am Islam lediglich tabuisierten. Religionskritik sei aber eine Grundlage der westlichen Zivilisation, die auch islamisch geprägte Länder noch durchlaufen müssten. Allerdings habe die AfD parteiinterne Leitlinien zu zulässiger Islamkritik und ihren Grenzen festgelegt. Partei-

mitglieder sollten keine pauschale Islamkritik äußern oder Muslim*innen diffamieren.

Die Einwanderungspolitik müsse drastisch verschärft werden, da muslimische Geflüchtete nicht „unsere Werte“ teilen und damit erhebliche Konflikte, ja chaotische Verhältnisse heraufbeschworen würden. Klar sei auch, dass der Islam in Deutschland nicht die gleiche Stellung wie das Christentum beanspruchen dürfe. Allenfalls könne es eine Gleichberechtigung von Muslim*innen geben, die legal und rechtstreu in Deutschland leben.

Innerhalb der Partei der AfD werde das Phänomen Muslimfeindlichkeit nicht behandelt; der Begriff Antimuslimischer Rassismus werde abgelehnt. Die Ursachen für Muslimfeindlichkeit werden bei Muslim*innen selbst verortet, etwa im martialischen Auftreten junger muslimischer Männer oder in terroristischen Anschlägen. Die AfD unterstütze daher muslimische Islamkritiker*innen, die viel zu selten gehört würden und vor einem naiven Multikulturalismus warnten.

Angriffe auf (muslimische) Geflüchtete oder Moscheen bereiteten weniger Sorgen als die Angriffe auf jüdische Mitmenschen, die es nicht mehr wagen würden, in Deutschland öffentlich Kippa zu tragen.

Im anschließenden Gespräch wurde bezweifelt, dass es unterschiedliche Strömungen innerhalb des Islams gebe. Die AfD-Bundestagsfraktion habe zwar Mitarbeitende mit Migrationshintergrund, aber niemand muslimischen Glaubens.

9.3.7 Zusammenfassung und Bewertung

Alle im Bundestag vertretenen Parteien mit Ausnahme der AfD befassen sich mit verschiedenen Formen der Muslimfeindlichkeit, ihren Ursachen sowie Maßnahmen ihrer Zurückdrängung und möchten das Religionsverfassungsrecht in Bezug auf die muslimische Glaubensgemeinschaft zur

Anwendung gebracht sehen. Dieses Anliegen wird innerhalb der einzelnen Parteien unterschiedlich stark vertreten: Es finden sich Forderungen nach Gleichstellung der muslimischen Glaubensgemeinschaft mit den christlichen Kirchen ebenso wie kritische Meinungen in Bezug auf das Wirken politisch-islamistischer Kräfte und auf problematische Entwicklungen im Zusammenhang mit nicht bewältigter Zuwanderung; ein Konsens, aus dem einzig die AfD ausschert, die sich mit der Thematik der Muslimfeindlichkeit aus grundsätzlichen Erwägungen heraus nicht beschäftigt.

9.4 Bedeutung interreligiöser Verständigung

Interreligiöse Dialoge haben zum Ziel, zur Verständigung zwischen Religionsgemeinschaften beizutragen, und können den Abbau von Missverständnissen, Vorurteilen und wechselseitiger Geringschätzung befördern. In Deutschland sind insbesondere Dialogformate zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Institutionen bzw. Gläubigen etabliert. Während in den vergangenen Jahrzehnten vor allem die christlichen Kirchen zunächst ein weit ausdifferenziertes Feld jüdisch-christlicher Begegnung initiierten und sich verstärkt seit den 2000er-Jahren auch christlich-muslimischer Begegnung widmeten, entstanden in jüngerer Zeit zunehmend auch kirchenunabhängige Religionsforen. Die interreligiösen Spezifika spiegeln sich nicht nur in den Anliegen, Inhalten und Aktionsformen der jeweiligen Beteiligten, sondern auch in ihren Rahmenbedingungen. Entsprechend wird auch das Thema Islam- und Muslimfeindlichkeit auf sehr unterschiedliche Weise expliziert. Hierbei spielt die Frage der spezifischen Wahrnehmung ‚des Islams‘ und ‚der Muslim*innen‘ in Deutschland in interreligiösen Zusammenhängen eine bedeutende Rolle, insbesondere seitens der christlichen Konfessionen (s. Unterkapitel 9.4.1.1). Zudem lassen sich im Bereich der jüdisch-muslimischen Beziehungen

neue Dynamiken verzeichnen (s. Unterkapitel 9.4.1.2), die es näher wahrzunehmen lohnt.

9.4.1 Islam und Muslim*innen in interreligiösen und gesellschaftlichen Begegnungsformaten

Muslimische Personen, Gruppen und Institutionen sind schon seit Langem in vielfältigen Zusammenhängen als Akteur*innen interreligiöser Begegnung sichtbar, aktiv und etabliert. Seit vielen Jahrzehnten sind zahlreiche lokale Gruppen, aber auch überregionale Verbände, Dialoginitiativen und Bündnisse etabliert und gesellschaftspolitisch sichtbar. Hier spielen in zunehmendem Maße auch digitale Foren eine Rolle. Zudem leisten muslimische und andere Einzelpersonen aus Gesellschaft, Wissenschaft und Politik wichtige Vermittlungsarbeit hinsichtlich der gesamtgesellschaftlichen und öffentlichen Wahrnehmung und Einbeziehung des Islams in Deutschland. Im Folgenden sollen einige der bundesweiten interreligiösen Plattformen und christlich-muslimischen Dialogformate benannt werden, deren Anliegen es ist, zu gesellschaftspolitischen Fragen beizutragen. Hierbei kann weder ihre jeweilige Genese nachgezeichnet noch eine Vollständigkeit der Beispiele beansprucht werden. Vielmehr möge schlaglichtartig deutlich werden, inwiefern das breite Feld der (inter-)religiösen Formate mit gesellschaftspolitischen Fragen und ihren Rahmenbedingungen interagiert.

9.4.1.1 Christlich-muslimischer Dialog

Der Dialog zwischen Christ*innen und Muslim*innen in seinen vielgestaltigen Dimensionen ist hierzulande sehr etabliert. Er hat sich insbesondere in den vergangenen beiden Jahrzehnten intensiviert, positiv weiterentwickelt und breit ausdifferenziert. Sein Feld umfasst über dezidierte christlich-muslimische Initiativen und institutionalisierte fachwissenschaftliche Diskurse hinaus eine Vielzahl an Begegnungsformaten, lokalen Bündnissen und Ebenen des Austauschs. Neben

religiösen, theologischen und spirituellen Fragen wechselseitiger Wahrnehmung widmet er sich auch (gemeinsamen) gesellschaftlichen Themen und versucht, dem guten Miteinander zu dienen.

Die Etablierung dieses Dialogs zeigt sich kirchlicherseits z. B. deutlich durch die Beschäftigung von Beauftragten für Islamfragen in fast allen Landeskirchen bzw. Bistümern. Seit vielen Jahrzehnten bestehen darüber hinaus Dialogeinrichtungen, wie katholischerseits die christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) als Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz oder evangelischerseits die EKD-Konferenz Kirche und Islam. Auch der entsprechend umfangreiche interreligiöse Themenbereich in den katholischen und evangelischen Akademien, die durch ihre Fachtagungen und Publikationen zentrale Orte christlich-muslimischer Gespräche sind, zeigt die breite Verankerung institutionalisierter kirchlich-muslimischer Dialoge. Wenngleich die Kirchen hier bis heute vielfach initiativ wirken und aufgrund ihrer Verfasstheit die entsprechenden Strukturen gewährleisten können, innerhalb derer muslimische Partner*innen sehr aktiv teilhaben, gibt es auch muslimischerseits zahlreiche Dialoginitiativen, z. B. die Dialogbeauftragten einzelner Verbände, jeweilige Veranstaltungsformate und Institutionalisierungsbemühungen. Daneben existieren christlich-muslimische Dialogzusammenschlüsse, von denen die bundesweit aktive Christlich-Islamische Gesellschaft, die bereits seit 1982 besteht, hervorzuheben ist.

In jüngerer Zeit sieht sich der christlich-muslimische Dialog insgesamt mit neuen gesellschaftlichen Anfragen, politischen Herausforderungen und verdichteter Infragestellung konfrontiert. Eine entsprechend wachzunehmende Dialogskepsis wirkt auf seine bisher gewachsenen Inhalte und Formen zurück. So sind auch innerhalb der christlich-muslimischen Dialogfelder jene verengenden Sichtachsen anzutreffen, innerhalb derer „Islamthemen“ als Teil der Integrations- und Migrationsdebatte subsumiert werden oder

die allgemein an einseitigen Negativtendenzen öffentlicher Islamdiskurse teilhaben (vgl. auch Kapitel 7).

Deutlich zeigte sich dies am immensen Anstieg des Interesses am Islam und den christlich-muslimischen Beziehungen durch die Ereignisse des 11. September 2001. Diese stellten auch für die Ausrichtung der interreligiösen Arbeit in Inhalt und Form eine Zäsur dar, sahen sich muslimische Dialogpartner*innen doch seither verstärkt kritischen Anfragen, neuen Rechtfertigungszwängen und zunehmenden Anfeindungen oder Verdächtigungen gegenüber. Diese Entwicklung überlagerte auch Diskussionen über religionsdialogische Inhalte, modifizierte das Spektrum interreligiösen Begegnungslernens stark und verabschiedete auch in interreligiösen Fragezusammenhängen vielerorts das frühere Ideal einer Multikulti-Gesellschaft. Als exemplarisch für die Veränderung der gesellschaftlichen Debattenlage, die den christlich-muslimischen Dialog fortan rahmten, kann die Kontroverse um das Diktum „Der Islam gehört zu Deutschland“ (Islamiq 2020) gelten. Unterschiedliche Akzentsetzungen in Richtung Abgrenzung oder Verständigung zeigen sich auch in der EKD. Das EDK-Dokument „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006) enthält umfangreiche staatspolitische Passagen mit einer deutlichen Tendenz zur Abgrenzung und vergleichsweise wenige Inhalte zu theologischen und interreligiösen Themen (kritisch hierzu Kuschel 2007: 45–64). Aussagen wie „Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren“ wurden von manchen als befremdlich und als verletzend empfunden (vgl. ebd.). In späteren, stärker auf Verständigung ausgerichteten Dokumenten wurde hingegen betont, dass die muslimische Bevölkerung hierzulande nicht „nach Maßgabe der Erscheinungsformen des Islams in außereuropäischen Ländern“ (Rat der EKD 2015: 67) beurteilt werden dürfe, so in der EKD-Schrift „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ von 2015,

die sich in positiver Grundhaltung wie auch in theologischer Präzision der religiösen Vielfalt unseres Landes zuwendet. Dort wird der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen bejaht, wenn unterstrichen wird, Andersgläubige seien „Mitbewohner eines gemeinsamen Raums, Mitbürger einer gemeinsamen Polis und von Gottes Wort Mitangesprochene“ (ebd.: 19). Im selben Jahr verabschiedete die EKD gemeinsam mit dem Koordinationsrat der Muslime (KRM) einen auf realistisches Verständnis angelegten „Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland“. Auch die Veränderungen der Debattenlage, die sich seit 2015 durch die kriegsbedingte Aufnahme vieler syrischer Menschen in Deutschland ergaben, hatten – jenseits faktischer Veränderungen innerhalb des hiesigen Islams – starken Einfluss auf die christlich-muslimischen Beziehungen (Middelbeck-Varwick 2018: 178). Eine auf Migration und Integration verengte Perspektive auf Muslim*innen sowie als muslimisch wahrgenommene Personen bewirkte auch entsprechende gesellschaftliche Themenverschiebungen, die wiederum auch die Bereiche des Religionsdialogs beeinflussten. Als Reaktion auf die Zunahme islam- und muslimfeindlicher Haltungen entstanden so beispielsweise auch kirchliche Positionierungen. 2019 hat z. B. die Deutsche Bischofskonferenz die Arbeitshilfe mit dem Titel „Dem Populismus widerstehen“ zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen veröffentlicht, in der das Thema Islam und Islamfeindlichkeit eigens berücksichtigt wird. 2020 gab der Gesprächskreis Christen und Muslime beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die Erklärung „Nein zu Hass und Hetze. Christen und Muslime gemeinsam gegen Islamfeindlichkeit“ heraus.

Vielfach sahen sich muslimische Gruppen und Vereine auch schon in der Vergangenheit mit der Erwartung konfrontiert, einer christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft bzw. einer säkularen Öffent-

lichkeit ihr religiöses Selbstverständnis darzulegen. Der seit 1997 etablierte „Tag der Offenen Moschee“ (T.O.M.)¹⁵⁶ kann gleichwohl keinesfalls allein als Reaktion darauf, sondern muss vielmehr als eine eigenständige muslimische Dialoginitiative gewertet werden. Dazu laden jedes Jahr am Tag der Deutschen Einheit die Moscheegemeinden in vielen Städten zur Begegnung ein. Vielseitig sind die Angebote zum Gespräch und zur Information, wie sich z. B. 2019 erneut unter der Überschrift „Menschen machen Heimat/en“ zeigte; groß ist stets der Zuspruch der Öffentlichkeit, den die jeweiligen Veranstaltungen finden. Hieran lässt sich ablesen: Das gesamtgesellschaftliche Interesse am Islam ist derzeit noch immer stark und höchst unterschiedlich motiviert, muslimische Vereine, Gruppierungen und Akteur*innen reagieren vielfach sehr aktiv darauf (vgl. Middelbeck-Varwick 2020: 16). Der T.O.M. entstand zunächst als Initiative des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) und steht seit 2007 unter der Leitung des KRM.

Grundsätzlich ist jedoch zu beobachten, dass innerhalb der christlich-muslimischen Dialogfelder die einstigen Asymmetrien in den letzten Jahren deutlich abgenommen haben (vgl. Middelbeck-Varwick 2019: 280). Während vor allem kirchliche Akteure in früheren Jahren – gelegentlich recht paternalistisch – eine Art „Anwaltschaft“ für Muslim*innen übernommen haben, d. h. sich beispielsweise für Gebetsräume, Moscheebauten oder islamischen Religionsunterricht einsetzten, wird inzwischen gemeinhin von einer gleichberechtigten Partnerschaft ausgegangen. Dies belegt z. B. die Übernahme zahlreicher gemeinsamer gesellschaftlicher Aufgaben. Die hier als gemeinsame Verantwortung identifizierten und bearbeiteten Felder reichen von der Telefon-, Notfall-, Klinik-, Gefängnis- oder Militärseelsorge bis hin zum Klimaschutz, von caritativer Arbeit bis zu ethischen Fragen, die Grenzfälle menschlichen Lebens (Lebensanfang, Lebensende,

schwere Krankheit) betreffen. Der Dialog über theologische Fragen ist insofern in doppelter Hinsicht über ein wechselseitiges Kennenlernen von religiösen Grundannahmen der je anderen Traditionen weit hinausgewachsen, zum einen hinsichtlich seiner ethisch-gesellschaftlichen und politischen Dimension, zum anderen hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Weiterentwicklung, die diese Prozesse ebenfalls spiegelt (vgl. Kapitel 7 6; Orth 2014; Middelbeck-Varwick 2020: 17–18). Daneben bleibt eine wechselseitige religionskundliche Orientierung ein notwendiger, elementarer Baustein der christlich-muslimischen Dialogpraxis, den es zu gewährleisten gilt. Um die gesellschaftliche Bedeutung des christlich-muslimischen Dialogs präziser zu erheben, bräuchte es weiterführende aktuelle Studien, die die Frage danach, was interreligiöse Dialoge leisten können, detaillierter untersuchen (zuletzt Klinkhammer 2011). Zu analysieren wäre in Bezug auf die Frage nach Antimuslimischem Rassismus zudem, inwiefern auch diese Dialoge, z. B. durch bestimmte Themenagenden oder ungleiche Repräsentation, indirekt zu einseitigen Wahrnehmungen beitragen oder Stereotype und dichotome Zuschreibungen reproduzieren. Abschließend sei im Sinne der verfertigten Skizze ein weiteres Beispiel für die insgesamt positiven Entwicklungen auf dem Feld angefügt: die immer stärkere Etablierung einer „Iftar-Tradition“ im Fastenmonat Ramadan. War das allabendliche Fastenbrechen in früherer Zeit eine ausschließlich muslimische Angelegenheit, so verändert sich dies zunehmend: Nicht nur muslimische Gläubige laden in ihren privaten oder institutionellen Kontexten dazu ein, sondern inzwischen auch zahlreiche öffentliche oder kirchliche Einrichtungen etablieren hier eine für Deutschland neue interreligiöse Praxis.

9.4.1.2 Jüdisch-muslimischer Dialog

Der jüdisch-muslimische Dialog war in den vergangenen Jahren immer häufiger im Zentrum des öffentlichen Interesses. Es entstanden neue Projekte und Initiativen mit dem Ziel, Brücken und Bündnisse zwischen Jüdinnen und Juden und Muslim*innen zu schaffen. Ein Grund hierfür sind Spannungen im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt, der auch hierzulande in den jeweiligen Communitys immer deutlicher sein Echo findet.

Zunächst einmal benötigt es einen Blick auf die Rahmenbedingungen des jüdisch-muslimischen Dialogs: Beide Religionsgemeinschaften gehören zu den religiösen Minderheiten in Deutschland – jedoch sind Muslim*innen die größte und Jüdinnen und Juden eine der kleinsten Minderheitengruppen. Es leben schätzungsweise 225.000 Jüdinnen und Juden und 5,3 Millionen Muslim*innen in Deutschland.¹⁵⁷ Wenn es also um die Umsetzung von Projektideen geht, ist die Suche nach institutionellen Dialogpartnern schon aufgrund der Zahlen auf der jüdischen Seite schwieriger als auf der muslimischen – in eine Formel gebracht, stehen einer*m in Deutschland lebenden Jüdin oder Juden etwa 23 Muslim*innen gegenüber. Ein weiterer Unterschied betrifft die Organisation der beiden Religionsgemeinschaften. So ist etwa die Hälfte der hier lebenden Jüdinnen und Juden Mitglied von Jüdischen Gemeinden. Insgesamt gibt es ca. 130 Gemeinden, die große Mehrheit (105) ist unter dem Dach des Zentralrats der Juden (ZdJ) organisiert, weitere 25 Gemeinden und Gruppen gehören der liberalen Union progressiver Juden in Deutschland (UpJ) an (von denen wiederum viele zugleich ZdJ-Mitglieder sind). Dagegen gibt es 2.350 Moscheegemeinden und von den über fünf Millionen Muslim*innen ist die deutliche Mehrheit kein Mitglied einer dieser Gemeinden; fast 40 Prozent kennen darüber hinaus nicht einmal

¹⁵⁷ Zahlen über Jüdinnen und Juden: <https://mediendienst-integration.de/gruppen/judentum.html>;
Zahlen über Muslim*innen: <https://mediendienst-integration.de/gruppen/islam-und-muslim.html> [beide 02.03.2023].

die hiesigen islamischen Verbände (vgl. Pfündel/Stichs/Tanis 2021: 105). Hier wird eine zentrale Herausforderung in der Umsetzung von institutionellen jüdisch-muslimischen Dialogprojekten deutlich: die Zielgruppenerreichung. Für jüdische Beteiligte fehlt daher oft die Übersicht, welcher muslimische Verband als Dialogpartner infrage kommt. Den zwei jüdischen Verbänden steht eine Vielzahl von ganz unterschiedlich organisierten und strukturierten Verbänden auf muslimischer Seite gegenüber – neben Einzelpersonen und muslimischen Organisationen, die nicht die Funktion eines Verbands bzw. offiziellen Vertretungsorgans innehaben.

Der jüdisch-muslimische Dialog in Deutschland steht noch in den Anfängen und ist im Vergleich mit dem christlich-islamischen und -jüdischen Dialog deutlich jünger. Der Beginn einer solchen Begegnung ist schwer zu terminieren. Erste Zeugnisse sind daher vor allem Geschichten von bestimmten Einzelpersonen, die häufig Gegenstand in Dialoggesprächen sind. Eine solche Geschichte ist beispielsweise die des ägyptischen Arztes Muhammad Helmy, der in den 1920er-Jahren für sein Medizinstudium nach Berlin kam und 1933 Oberarzt wurde. Bekannt ist er unter anderem dafür, dass er mehreren Jüdinnen und Juden beim Untertauchen vor den Nationalsozialist*innen half (vgl. Avidan 2017). Der Chefredakteur der ersten deutschsprachigen muslimischen Zeitung *Moslemische Revue* (1924–1940) war der deutsch-jüdische Schriftsteller Hugo Hamid Marcus, der Anfang der 1920er-Jahre zum Islam konvertierte und gleichzeitig Mitglied in der Jüdischen Gemeinde blieb. Er war Vorsitzender der 1930 gegründeten „Deutsch-Muslimischen Gemeinschaft“, die im Zuge der Eröffnung der heute ältesten (bis heute bestehenden) Moschee in Berlin-Wilmersdorf entstand (vgl. Baer 2020: 4). Gerade im damaligen, migrantisch geprägten Stadtteil Wilmersdorf lebten Muslim*innen aus Ägypten, Persien und Indien mit russischen und deutschen Jüdinnen und Juden zusammen und organisierten sich in unterschiedlicher Weise (vgl.

Jonker 2020: 37–51): So trafen sich beispielsweise muslimische und jüdische Frauen im „Roten Club“, um die Beziehungen der Geschlechter zu diskutieren (vgl. Leister 2020).

Diese Begegnungen sind – unter Jüdinnen und Juden wie unter Muslim*innen – weitestgehend unbekannt. Nach dem Holocaust fanden sich in der Bundesrepublik Muslim*innen wie Jüdinnen und Juden zunächst insbesondere als Ziel von rechtsextremer Gewalt zusammen. Dies formulierte 1997 der damalige Vorsitzende des ZdJ Ignatz Bubis, als er sagte, dass das Gemeinsame von Jüdinnen und Juden wie auch Muslim*innen ihr „Fremdsein in der deutschen Gesellschaft“ (1999) sei – und für mehr Dialog untereinander appellierte. Inspiriert von seinem Appell lud im Januar 1999 das Deutsche Orient-Institut in Hamburg unter anderem den ZdJ und den ZMD zur Tagung „Juden und Muslime in Deutschland – gemeinsam fremd?“ ein. Auf dieser Tagung, einer der ersten institutionalisierten Begegnungen, ging es vor allem um das Verbindende und nicht um das Trennende, wie es häufig in der Politik betont worden war, insbesondere unter Berufung auf den Nahostkonflikt (vgl. K. Hafez/Steinbach 1999).

Und doch waren die jüdisch-muslimischen Beziehungen seit Beginn der Zweiten Intifada im Herbst 2000 vor allem durch den Nahostkonflikt geprägt. Innerhalb des migrantisch-muslimischen Milieus ist die Solidarität mit den Palästinenser*innen weit verbreitet. In der Vergangenheit führte allerdings eine unreflektierte Solidarität zu judenfeindlichen Vorfällen, wie beispielsweise die antisemitischen Demonstrationen im Mai 2021 im Zuge einer erneuten Eskalation des Nahostkonflikts. So kam es u. a. in Gelsenkirchen, Bonn und Berlin zu antisemitischen Protesten, unter anderem vor deutschen Synagogen (vgl. Mendel 2021). Zeitgleich präsentierten sich die Vertretungsorgane beider Religionsgemeinschaften parteiisch und folgten groben Vereinfachungen hinsichtlich ihrer Einordnungen des Konflikts:

Der KDM erklärte die Israelis kurzerhand zu den Schuldigen für die Eskalation, während der ZdJ am gleichen Tag verkündete, die Verantwortung liege „ganz klar“ auf Seiten der Hamas.¹⁵⁸

Ein Beispiel für eine gelungene jüdisch-muslimische Zusammenarbeit im gemeinsamen Anliegen stellt die Beschneidungsdebatte im Jahr 2012 dar (s. ausführlich Unterkapitel 7.4.2). Als Jüdinnen und Juden und Muslim*innen ein gesetzliches Beschneidungsverbot fürchteten, empfanden sich beide gesellschaftlich stark ausgegrenzt, wie eine Oxford-Studie zeigte. Beide Minderheitengruppen fühlten ihre „eigenen Traditionen von der Mehrheitsgesellschaft als fremdartig und primitiv abgewertet“ (Öktem 2013: IX). Die anfängliche Solidarisierung scheiterte allerdings schnell angesichts des israelisch-palästinensischen Konflikts.

In den vergangenen Jahren sind mehrere Dialog- und Kooperationsformate entstanden, von denen einige hier beispielhaft erwähnt werden. Im Jahr 2013 begann die Salaam-Schalom Initiative in Berlin-Neukölln mit diversen Aktionen und Projekten für einen muslimisch-jüdischen Dialog unabhängig von Moscheen, Verbänden und Zentralkommunitäten. Die Initiative organisierte regelmäßig offene Gesprächsrunden, Podiumsdiskussionen mit Muslim*innen und Jüdinnen und Juden. Im Folgejahr 2014 entstand der „Jüdisch-Muslimische Gesprächskreis“ der W. Michael Blumenthal Akademie des Jüdischen Museums Berlin, in dem sich Jüdinnen und Juden und Muslim*innen aus Wissenschaft, Kultur und Politik für eine stärkere Vernetzung regelmäßig treffen. Anfang 2019 gründeten zwei Begabtenförderwerke – das jüdische Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk und das muslimische Avicenna-Studienwerk – den jüdisch-muslimischen Thinktank Karov-Qareeb, in dem junge Jüdinnen und Juden und Muslim*innen zusammenarbeiten, ihre Lebensreali-

täten erkunden und gemeinsames Empowerment ermöglichen. Diese beiden Beispiele für institutionalisierte Formate sind aufgrund ihrer regelmäßigen Zusammenkünfte besonders nachhaltig. Ein weiteres Projekt ist das im Jahr 2019 von der Integrationsbeauftragten der Bundesregierung initiierte Projekt „Schalom-Aleikum“. Der erklärte eigene Anspruch, jüdisch-muslimischen Dialog auf Augenhöhe zu schaffen, steht hier im Widerspruch zur Struktur des Projekts: Die Planung und Durchführung liegt alleine auf der Seite des ZdJ ohne Beteiligung eines muslimischen Partners.

Eine gewisse Wirkung entfalten auch andere Formate, die insbesondere in der Presse große Resonanz finden, z. B. der Besuch einer Moschee des ehemaligen Präsidenten des ZdJ, Dieter Graumann, im Jahr 2014. Er unterstützte damit den Aktionstag „Muslime stehen auf gegen Hass und Unrecht“, den der KRM als Zeichen gegen Terrorismus bundesweit mit Mahnwachen und Kundgebungen veranstaltete. Graumann betonte die Solidarität der Jüdinnen und Juden mit Muslim*innen und versicherte, die „Stimmen zu erheben, wenn muslimische Menschen hier diskriminiert werden“ (Graumann 2014). Auch Veranstaltungen für das gemeinsame Erinnern an den Holocaust zählen zu Formaten, die den Dialog stärken wollen – so beispielsweise 2018 im Rahmen einer gemeinsamen Reise von Jüdinnen, Juden und Muslim*innen in das ehemalige KZ Auschwitz-Birkenau. Dort bestärkte der Vorsitzende des ZMD, Aiman Mazyek, dass sich deutsche Muslim*innen auch verantwortlich fühlen, damit sich eine Katastrophe wie der Holocaust nicht wiederhole.

Nicht nur die Beschneidungsdebatte 2012, sondern allen voran die vergangenen rechtsextremen Anschläge in Halle 2019 und Hanau 2020 machen deutlich, dass beide Minderheiten gemeinsame

¹⁵⁸ Presseerklärung des KDM online abrufbar: <http://koordinationsrat.de/offener-brief-anlaesslich-der-erneuten-eskalation-des-israelisch-palaestinenenschen-konfliktes>; Presseerklärung des ZdJ online abrufbar: <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/presseerklaerung-zur-lage-in-israel/> [beide 02.03.2023].

Interessen haben und vor ähnlichen Bedrohungen stehen. Schon Bubis erklärte, dass „der Neonazismus heute zur Solidarität zwingt“ (1999). Auch der aktuelle Präsident des ZdJ, Josef Schuster, macht die gemeinsame Gefahr sowohl seitens rechtsextremer Gruppen als auch der AfD häufig zum Thema. So warnte er kurz nach dem Einzug der AfD in den Bundestag, dass sie zwar aktuell vorwiegend gegen die muslimische Minderheit Stimmung mache. „Wenn das Thema Muslime nicht mehr interessant sein sollte und es wäre zudem politisch wie gesellschaftlich opportun, dann könnte es sehr wohl andere Minderheiten treffen. Dazu zähle ich auch Juden“ (2017b).

Die Zahlen der antisemitischen und antimuslimischen Vorfälle steigen, weshalb es trotz der vielen Herausforderungen für Jüdinnen und Juden wie Muslim*innen notwendig scheint, die gemeinsamen Interessen sichtbar zu machen und Kräfte im Kampf gegen Rassismus und Antisemitismus zu bündeln (zum Verhältnis von Muslimfeindlichkeit und Antisemitismus s. Kapitel 7.2). Nachhaltige und auf Augenhöhe ausgerichtete Dialog- und Begegnungsformate könnten einen wichtigen Beitrag leisten.

9.4.1.3 Bundesweite interreligiöse Bündnisse und lokale Aktionen

Die bundesweite „Interkulturelle Woche“ findet seit 1975 auf Initiative der christlichen Kirchen statt. Sie widmet sich aktuellen Themen wie z. B. gelebter Vielfalt, Rassismus und Diskriminierung, Hatespeech, Rechtspopulismus wie -extremismus und stellt immer wieder „Good Practices“ vor. Getragen wird die Aktionswoche von Kirchen, Kommunen, Wohlfahrtsverbänden, Gewerkschaften, Integrationsbeiräten und -beauftragten, Vereinen, Bildungsträger*innen, Migrant*innenorganisationen, Religionsgemeinschaften und Initiativgruppen in jährlich etwa 600 Städten und Gemeinden.

Religions for Peace ist eine 1970 gegründete Nichtregierungsorganisation und wirkt in interreligiöser Zusammenarbeit für Frieden weltweit. Auch die deutsche Sektion ist um dieses Ziel bemüht, wenn es ihr z. B. darum geht, die inter- und intra-religiöse Vielfalt sichtbar zu machen, zwischen verschiedenen Glaubensstraditionen zu vermitteln und Fragen der Gerechtigkeit und des Klimaschutzes aufzugreifen.

Die *Räte der Religionen in Deutschland* traten im Jahr 2018 zu ihrem ersten Bundeskongress zusammen, an dem Vertreter*innen von 30 interreligiösen Dialoggremien aus ebenso vielen Kommunen bzw. Landkreisen teilnahmen. Wichtiger als der Kongress ist jedoch die konkrete Arbeit, die die jeweiligen Räte der Religionen vor Ort leisten und die es seit Langem in zahlreichen, meist größeren Städten wie Frankfurt a. M., Köln oder Berlin gibt. Sie haben dort zum Ziel, den Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften und der Stadtgesellschaft zu fördern und auch aus einer religiösen Sicht Stellung zu gesellschaftlichen und politischen Themen zu nehmen.

„*Weißt du, wer ich bin?*“ ist ein interreligiöses Projekt für friedliches Zusammenleben in Deutschland, an dem verschiedene jüdische, christliche und muslimische Verbände und Zusammenschlüsse als Träger beteiligt sind und das seit 2004 in mehreren Projektphasen vom BMI gefördert wird. Es unterstützt lokale inter- und multireligiöse Zusammenarbeit dezentral durch finanzielle Zuschüsse, wodurch der konstruktive Beitrag, den Religionen zur Integration und einem friedlichen Zusammenleben leisten können, unterstützt werden soll.

Als eigenständiges Gremium der Religionsgemeinschaften in Deutschland gründete sich 1998 der bundesweite *Runde Tisch der Religionen*, um die Mitverantwortung der Religionen für das gesellschaftliche Zusammenleben zu zeigen. Thematisiert wurden seither u. a. migrations- und klimapolitische sowie menschenrechtliche

Themen; ein Schwerpunkt der Arbeit des Runden Tisches ist hierbei die Gestaltung des „Tages der Religionen“.

Diese lose Reihung mehr oder weniger institutionalisierter interreligiöser Initiativen übersieht weder, dass es unzählige weitere lokale Initiativen gibt, noch dass bundesweite interreligiöse (Aktions-)Bündnisse meist aufgrund jeweiliger konkreter Anlässe auch zu Protesten, Gebeten oder sonstigen Veranstaltungen zusammenfinden. Hierbei erweisen sich vielfach auch die mittels der genannten Formate etablierten Netzwerke und Strukturen als hilfreich. Auch kann die gesellschaftliche Bedeutung multireligiöser Gebetshäuser und Räume, die teils in öffentlichen Einrichtungen (u. a. Flughäfen, Krankenhäuser, Universitäten und dem Bundestag), teils auf Initiative interreligiöser Zusammenschlüsse (House of One, Haus der Religionen in Hannover) entstanden, hier nicht näher ausgelotet werden (vgl. hierzu Nagel 2021; Schröder 2016; Reinbold 2011).

9.5 Fazit

Die heutigen Regelungen des Religionsverfassungsrechts in Deutschland gehen im Wesentlichen auf die im Jahr 1919 erlassene Weimarer Reichsverfassung zurück, in der sich die religiöse Landschaft in Deutschland mit ihrer damaligen Dominanz der beiden christlichen Großkirchen fundamental anders als heute darstellte. Diese staatskirchenrechtlichen Regelungen wurden nach Gründung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1949 ohne nennenswerte Änderungen in das Grundgesetz übernommen.

Heute ist nicht nur durch eine zunehmend voranschreitende Säkularisierung eine veränderte Situation eingetreten, für die die zurückgehenden Zahlen von Kirchenmitgliedern der katholischen und evangelischen Kirche ein sichtbares Zeichen sind. Auch eine stärkere Pluralisierung, mit Aufsplitterung der religiösen Landschaft und deut-

licherer Sichtbarkeit sowie einem Zuwachs von anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere des Islams, prägen das Bild.

Das deutsche Religionsverfassungsrecht ist religionsoffen und bietet grundsätzlich eine gute Basis für gleichberechtigte Teilhabe. Das schlägt sich auch in einer Fülle gerichtlicher Entscheidungen zugunsten muslimischer Beteiligter nieder. Allerdings bildet seine Umsetzung in wichtigen Bereichen wie Schulwesen, Seelsorge oder finanzieller Unterstützung sozialer Aktivitäten die gewandelten Verhältnisse nicht ab. Zudem schlagen sich in manchen Bereichen, insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit religiös konnotierter Kleidung (Kopftuch), Vorverständnisse nieder, die zu sachlich nicht hinreichend begründbaren Einschränkungen der Teilhabe an öffentlichen Ämtern führen. Ferner besteht in weiten Teilen der Bevölkerung ein erkennbarer Informationsbedarf über die Bedeutung der Religionsfreiheit als Grundrecht auch für Minderheiten. Die fehlende Erarbeitung von den heutigen Verhältnissen angemessenen Regelungen der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit für alle und das Fehlen einer stimmig-systematischen Religionspolitik in Deutschland, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den Teilhaberechten aller gerecht werden würde, sind weiterhin ein Manko.

Auch aufgrund dieses Mankos werden im Bundestag mehr anlassbezogene als grundsätzliche Debatten zum Thema Islam geführt. Der Überblick über die Positionierungen zu islampolitischen Fragen der im Bundestag vertretenen Parteien verdeutlicht diese Ad-hoc-Erörterungen grundsätzlicher religionsrechtlicher Fragen im Auf und Ab tagespolitischer Ereignisse. Weiterhin verdeutlicht wird diese Lückenhaftigkeit der Befassung mit islambezogenen Fragen anhand von mit den religionspolitischen Sprecher*innen der Parteien geführten Interviews. Bei allen Einzelfragen rund um das Thema Islam in Deutschland und in allen demokratischen Parteien wird eine gewisse Bandbreite zwischen Skepsis und – teil-

weise mit Einschränkungen versehener – Offenheit gegenüber den Anliegen von Muslim*innen deutlich. Bei allen Parteien wird zudem – teilweise unter Nennung bestimmter Bedingungen – eine deutliche Anerkennungsbereitschaft in Hinblick auf sich wandelnde soziale Verhältnisse erkennbar sowie eine konstruktive Suche nach Lösungen zur Beantwortung strittiger Fragen und zur Entwicklung sinnvoller Regelungen für eine kulturelle und religiöse Vielfalt. Einzig bei der AfD-Fraktion finden sich ausgesprochen abgrenzend-rassistische, verunglimpfende und verallgemeinernde islam- und muslimfeindliche Positionen.

Den Schluss des Kapitels bildet eine Darstellung der unterschiedlichen Plattformen, der Bedeutung und der praktischen Gestaltung des interreligiösen Dialogs zwischen Christ*innen, Jüdinnen

und Juden sowie Muslim*innen. Der interreligiöse Dialog in seinen vielgestaltigen Dimensionen ist hierzulande sehr etabliert. Er hat sich insbesondere in den vergangenen beiden Jahrzehnten intensiviert, weiterentwickelt und breit ausdifferenziert. Er umfasst neben interreligiösen Initiativen und fachwissenschaftlichen Einrichtungen eine Vielzahl an Formaten und Ebenen der Begegnung und des Austauschs. Islambezogene Religionspolitik sollte daher nicht auf Integrationspolitik beschränkt sein oder durch gut gemeinte Förderprogramme einseitige Wahrnehmungen von muslimischen Gläubigen reproduzieren. Es gilt, weiterhin Programme zu entwickeln, durch die religiöse Pluralität anerkannt, religiöse Vielfalt dargestellt und insbesondere muslimische Diversität wahrgenommen werden kann.

9.6 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- › zur Herstellung von Rechtssicherheit im Alltag und zur Entlastung von Entscheidungsträger*innen die Konkretisierung stark interpretationsbedürftiger gesetzlicher Regelungen (z. B. zur Bekleidung bei Ausübung öffentlicher Ämter) in Verwaltungsrichtlinien mit klaren Vorgaben für den Umgang mit religiösen Anliegen auch von Minderheiten.
- › zur Behebung erheblicher Unsicherheiten im Umgang mit der Religionspraxis in Schulen (z. B. Fasten von Schüler*innen; Unterrichtsbefreiungen) die Erstellung bundesweit einheitlicher Handreichungen, die religiöse Anliegen ernst nehmen und in einen angemessenen Ausgleich mit sachlich begründeten Erfordernissen des Schulalltags und des staatlichen Erziehungs- und Bildungsauftrags bringen, z. B. im Hinblick auf Sportveranstaltungen oder Terminierung von Prüfungen außerhalb von hohen Feiertagen.
- › für die Arbeitswelt die Erstellung konkreter Handreichungen für den Umgang mit religiösen Anliegen (z. B. religiös konnotierter Bekleidung) und religionsensible Urlaubsregelungen, die sich an den religionsoffenen Maßstäben des deutschen Verfassungsrechts orientieren. Für die EU-Ebene sollte darauf hingewirkt werden, dass die mitgliedstaatlichen Regelungen respektiert und nicht durch eine religionsfeindliche Tendenz unterlaufen werden. Zudem ist die Unterstützung des*r Sonderbeauftragten des Europarats zur Bekämpfung von Antisemitismus und Muslimfeindlichkeit durch die Bundesregierung wünschenswert.

- › nachhaltige Anstrengungen zum Zweck der gleichberechtigten Teilhabe muslimischer Akteur*innen bei der staatlichen Förderung im kulturellen und sozialen Bereich auf Bundes-, Landes- und Kommunalebene (z. B. Jugend- und Wohlfahrtsverbände, Pflege). In diesem Bereich ist auch eine verlässliche Finanzierung hauptamtlicher Akteur*innen und nachhaltig wirkender Strukturen erforderlich. Dies kann durch Einbeziehung in bestehende Strukturen gefördert werden, aber auch durch den Abschluss nachhaltig wirkender Verträge mit geeigneten Akteur*innen. Zudem empfiehlt sich die Weiterentwicklung klar konturierter Übergangslösungen zur Deckung dringender Bedarfe, etwa im Bereich der Seelsorge in Justizvollzugsanstalten.
- › die konsequente Wahrung der religionsoffenen deutschen Verfassungsordnung. Deshalb sind sachlich nicht zu rechtfertigende staatliche Eingriffe in die Religionsfreiheit und die Verdrängung der Religionsausübung aus dem öffentlichen Raum zu verhindern.
- › eine langfristig angelegte Gestaltung einer Religionspolitik entsprechend der religionsoffenen Verfassung, die der Vielfalt der Religionen in Deutschland gerecht wird.
- › differenzierte, faktenorientierte und rechtsstaatlich integrierte politische Debatten zu islamrelevanten Themen auch abseits von Diskussionen über tagesaktuelle Ereignisse. Dabei ist die verstärkte Einbeziehung von Fachleuten zur Vorbereitung von parteipolitischen Äußerungen in Debattenbeiträgen und Parteiprogrammen zu empfehlen.
- › die regelmäßige Abhaltung von Symposien unter Mitwirkung relevanter Akteur*innen zu religionspolitischen Themen und die Veröffentlichung von Sachinformationen, um Ängste und Befürchtungen im Vorfeld auffangen zu können.
- › die Einrichtung einer fraktionsübergreifenden parlamentarischen Arbeitsgruppe, die sich mit Formen und Ereignissen von Muslimfeindlichkeit befasst.
- › die Förderung des interreligiösen Dialogs, des Austauschs und der Begegnung zwischen Akteur*innen des muslimischen Lebens in Deutschland und politischen Vertreter*innen.
- › die Initiierung und den Ausbau von Begegnungs- und Dialogprojekten auf Augenhöhe zwischen muslimischen und jüdischen Vertreter*innen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaften.
- › die Schaffung geschützter Räume für das jüdisch-muslimische Gespräch zu den Themen des israelisch-palästinensischen Konflikts.

10 Kultur

Während das Islambild in den traditionellen Massenmedien seit etwa drei Jahrzehnten regelmäßig untersucht wird, sind entsprechende Diskurse im hoch- und populärkulturellen Sektor noch weitestgehend unerforscht. Zwar geraten seit Anfang der 2000er-Jahre filmische Darstellungen muslimischer Lebensweisen zunehmend in den Fokus film- und medienwissenschaftlicher Analysen. Allerdings sind diese primär an der Frage interessiert, wie im deutschsprachigen Film Migration und migrantische Lebensentwürfe verhandelt werden. Filmische Repräsentationen des Islams rücken erst in jüngeren Untersuchungen in den Forschungsfokus – begleitet von einem allgemein zunehmenden Interesse am Islam und dessen öffentlich-gesellschaftlicher Teilhabe. Die wissenschaftliche Betrachtung der Kultursektoren Theater und Museum sind hingegen bei Fragen nach der Darstellung des Islams und der strukturellen Teilhabe muslimischer Kulturschaffender von nur sehr wenigen Pionierarbeiten geprägt. Einzelne Forschende bemühen sich um systematische Bestandsaufnahmen, allerdings bleibt es zumeist bei – durchaus aufschlussreichen – Einzelfallanalysen. Die Sichtbarkeit des Islams in deutschen Theatern und Museen bleibt aus diesen Gründen bis heute eine empirisch ungesättigte Forschungsfrage.

Der UEM hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, eigene Forschungsprojekte in Auftrag zu geben bzw. aktuelle Forschungsexpertisen und Einsichten von Praktiker*innen einzuholen. Für den Gesellschaftsbereich Kultur bestehen diese aus

- einer umfassenden Filmanalyse deutschsprachiger Spielfilme und Unterhaltungsserien im Themenfeld Islam (Hochschule Niederrhein),
- einem Gutachten, das einen Überblick zu islambezogenen Theaterproduktionen in Deutschland liefert (University of Toronto)
- sowie aus einem Hearing mit Vertreter*innen der deutschen Museums- und Ausstellungslandschaft sowie wissenschaftlichen Expert*innen aus dem Themenfeld „Islam im Museum“.

10.1 Muslimfeindlichkeit im deutschen Film

Mediale Darstellungen des Islams und muslimischer Lebensweisen beschränken sich nicht auf journalistische Formate. Neben dem klassischen Nachrichtenjournalismus sind es v. a. Unterhaltungsmedien wie Film und Fernsehen, in denen islambezogene Narrative ein breites Publikum erreichen. Dabei bieten gerade fiktionale Stoffe die Chance, hegemonialen Erzähl- und Deutungsmustern von der vermeintlichen Andersheit des Islams zu widersprechen und so differenzierte Gegendiskurse zu stiften (vgl. K. Hafez/Schmidt 2020). Jüngste Forschungen belegen jedoch, dass auch im populärkulturellen Mediensektor konfliktorientierte Darstellungsweisen von Muslim*innen und muslimisch markierten Migrant*innen überwiegen. Der UEM hat zur Untersuchung dieses Teilbereichs öffentlicher Islamdiskurse die erste umfassende Analyse zur Darstellung muslimischer Lebensweisen in Film und Fernsehen in Auftrag gegeben. Durchgeführt von Prof. Dr. Ömer Alkin zeigt sie deutlich, wie antimuslimische Stereotype – etwa von der Gewaltaffinität des Islams oder der kulturellen Fremdheit muslimischer Menschen – auch in die Plots und Figurenzeichnungen deutschsprachiger Spielfilme Einzug halten.

Dieses Kapitel widmet sich zunächst einer theoretischen Einordnung unterhaltungsmedialer Diskurse. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den gesellschaftskritischen Potenzialen filmischer Darstellungen. Inwiefern sind es gerade die fiktionalen Erzählungen des Films, die antimuslimische Narrative entlarven und unterwandern können? Oder handelt es sich hier nicht eher um ein Genre, das aufgrund seiner Marktorientierung und Produktionsstrukturen problematische Islamstereotype stabilisiert und im kulturellen Gedächtnis verankert? Anschließend erfolgt ein kurzer Überblick über das Forschungsfeld „Islam im Film“, wobei hier schnell klar wird: Analysen, die sich auf islambezogene Darstellungen in deutschsprachigen Unterhaltungsmedien konzentrieren, waren bislang nur vereinzelt und fallstudienartig verfügbar. Besser untersucht sind thematisch angrenzende Forschungen zur filmischen Verhandlung von Migration und Flucht. Der Hauptteil des Kapitels wendet sich den Erkenntnissen Alkins zur Repräsentation des Islams in deutschsprachigen Spielfilmen und (Fernseh-)Serien zu. Leitend ist dabei die Frage nach thematischen Parallelen zwischen den klassischen Nachrichtengenres (vgl. Unterkapitel 7.1) und der Islamdarstellung im Film sowie nach den rassismuskritischen Potenzialen fiktionaler Erzählungen über die Religion des Islams und muslimische Lebensweisen.

10.1.1 Unterhaltungsmedien: Rassismuskritik vs. Reproduktion antimuslimischer Stereotype

Filme und TV-Serien existieren nicht jenseits gesellschaftspolitischer Diskurse, auch wenn ihre Inhalte zumeist auf Fiktionen beruhen. In ihnen entfalten sich Gesellschaftsbilder und Wirklichkeitsvorstellungen, die an die Lebenswelten ihrer Zuschauer*innen anschließen, weshalb man sie auch als „Vermittler“ und „Archive gesellschaftlichen Wissens“ (Keppler/Peltzer 2018: 349) bezeichnet. Sie prägen das öffentliche Bewusstsein, indem sie Normen und Werte verhandeln,

und so an der „Ausgestaltung einer gemeinsamen Welt der Zuschauer“ (ebd.: 350) mitwirken. Zudem stellen sie wichtige gesellschaftliche Teilhabe- und Identifikationsangebote bereit und liefern – eingewoben in ihre Figuren und Handlungen – leicht zugängliche Orientierungshilfen für die politische Realität (vgl. Klaus/Lünenborg 2004; Dörner 1999). Für die Frage nach dem öffentlichen Bild des Islams stellen sie einen zentralen Untersuchungsgegenstand dar, da auch sie Fragen von gesellschaftlicher Zugehörigkeit und vermeintlicher Fremdheit verhandeln.

Der wissenschaftlichen Betrachtung filmischer Darstellungen stehen dabei verschiedene Erklärungsansätze und Forschungsperspektiven zur Verfügung. So versteht die Kommunikationswissenschaft Filme und Serien als Interaktionsmedien:

„Sie kommunizieren mit dem Publikum, wobei ihre Gestaltungsmittel und Techniken die kognitiven und emotionalen Aktivitäten der Zuschauer vorstrukturieren“ (Mikos 2008: 15).

Gleichzeitig sind es die Zuschauer*innen, die vor dem Hintergrund ihrer Wissens- und Erfahrungshorizonte filmische Erzählungen aktiv entschlüsseln. Im Spannungsfeld zwischen den Strukturen der Filmproduktion, dem eigentlichen Filminhalt und den Verstehens- und Deutungsaktivitäten des Publikums entwickeln Filme ihre vielfältigen Bedeutungen (vgl. Hall 2001a). Dabei spielt für die Frage, wie Zuschauer*innen mit filmischen Islamdarstellungen umgehen, v. a. deren eigene Verortung in gesellschaftliche Wissensbeständen über den Islam und Muslim*innen eine Rolle (vgl. Unterkapitel 3.1).

Kontrovers diskutiert wird seit Jahren, ob Spielfilme gesellschaftsverändernde Impulse setzen oder eher – gerade, wenn es sich um kommerzielle Produktionen handelt – zum Erhalt bestehender Verhältnisse beitragen. Verkürzt gesagt stehen sich dabei Kulturkritiker*innen und -optimist*innen

gegenüber. So erkennen Vertreter*innen der Frankfurter Schule¹⁵⁹ im frühen Kino ein kulturelles Massenmedium, das von „gesellschaftlichen Widersprüchen“ (Hecken 2007: 44) und Missständen ablenke, statt zu ihrer kritischen Bearbeitung anzuregen. Unterhaltung stellt für sie eine Art des geistigen Stillstands dar, da das Publikum nicht selbst denke, sondern sich ausschließlich „in den ausgefahrenen Assoziationsgeleisen“ (Adorno/Horkheimer 1988: 145) der Filmprodukte bewege. Verschiedene kritische Stimmen aus dem Feld der Cultural Studies grenzen sich von diesem Verständnis populärer Kultur deutlich ab. Sie verstehen Unterhaltungsmedien als Angebote und Ressourcen, die die Zuschauer*innen entweder annehmen, modifizieren oder ablehnen können (vgl. Fiske 1989). Statt das Publikum auf die Ordnung des Bestehenden einzuschwören, dienten sie vielmehr dazu, „die eigene Position zu stärken, sich zu emanzipieren und Manipulationsversuchen zu widerstehen“ (Kramp 2015: 209). Inwiefern dies tatsächlich der Fall ist, bleibt v. a. umstritten, weil auch populärkulturelle Diskurse ausschließen – was mit Blick auf die Unsichtbarkeit von People of Color in filmischen Narrationen wiederholt bestätigt wurde (vgl. u. a. Vielfalt im Film 2020).

In Deutschland gelten Spielfilme landläufig als Form der Unterhaltung (vgl. Hieber/Winter 2020: 2). Dass Unterhaltungsmedien dabei von erheblicher politischer Bedeutung sind, zeigen Untersuchungen zur Aneignung orientalistischer Narrative aus Märchenbüchern, Fernseh- und Kinofilmen (vgl. Attia 2009: 101). So stellt Attia fest, dass in die Alltagserzählungen nicht-muslimischer Personen immer wieder Verweise auf Spielfilme wie NICHT OHNE MEINE TOCHTER, 40 QM DEUTSCHLAND und YASEMIN eingeflochten sind. Filme, die den Islam thematisieren, können folglich als indirekte Erfahrungsquellen dienen – inwiefern sie kritisch

gelesen werden, hängt maßgeblich von den (rassismuskritischen) Wissensquellen der Zuschauer*innen ab. Dabei ist laut Dörner (1999) grundsätzlich davon auszugehen, dass Filme aufgrund ihrer reduzierten Komplexität über eine „Orientierungsfreundlichkeit“ verfügen, d. h. sie bieten sich als vertrauensvolle Realitätsentwürfe ihren Zuschauer*innen besonders an.

„Politikbilder, Deutungsmuster, Wahrnehmungsfolien der Unterhaltungskultur sind deshalb ein so wichtiges Moment von politischer Kultur, weil sie Mediennutzern in angenehmen, entspannten und von Alltagslasten befreiten Situationen eingängige Schemata zur Wahrnehmung, Deutung und Sinngebung von politischer Realität vermitteln. [...] Man fühlt sich wohl, glaubt sich in einer von pragmatischen Zwecken und politischen Ideologien losgelösten Situation zu befinden und nimmt daher die angebotenen Deutungsmuster bereitwillig auf.“ (Ebd.: 20–21)

Insgesamt bleibt die Frage nach dem Verhältnis von affirmativen und kritisch-widerständigen Potenzialen filmischer Populärkultur zumindest in der Theoriedebatte ungeklärt (vgl. Thomas 2012). Antworten liefern empirische Untersuchungen, die sich dem konkreten Filmmaterial zuwenden und dieses auf seine Deutungsangebote hin befragen. Das nachfolgende Unterkapitel stellt einige zentrale Filmstudien im Schnittfeld *Film – Migration – Islam* vor und dient damit als Überblick zum bisherigen Wissensstand im Forschungsfeld „Islam im Film“.

10.1.2 Forschungen zu Migration und Islam im Film: ‚Der Andere‘ auf der Leinwand

Nur wenige Studien haben sich bislang der Analyse filmischer Islamdarstellungen gewidmet. Zu den umfassendsten Arbeiten gehört Shaheens

¹⁵⁹ Der Begriff bezeichnet die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, das 1923 gegründet wurde und maßgeblich für die Entwicklung einer „Kritischen Theorie“ steht. Diese will verändernd auf Gesellschaft einwirken, ihr liegt „an der Aufdeckung von Unrecht, an Emanzipation“ (Ottmann 2012: 67).

„Reel Bad Arabs“ (2003), auf der auch eine gleichnamige Filmdokumentation basiert. Daneben gibt es jüngere Analysen zur Darstellung von Muslim*innen im US-Fernsehen vor und nach 9/11 (vgl. u. a. Alsultany 2016; Aguayo 2009) sowie breiter gefasste Studien zum Orientalismus im Film (vgl. Bernstein/Studlar 1997). Wir wollen uns diesen Arbeiten im zweiten Teil dieses Kapitels zuwenden, da ihr Fokus auf englischsprachigen Filmproduktionen liegt. Hier interessiert zunächst, was über Spielfilme und Unterhaltungsserien im deutschsprachigen Raum bekannt ist. Ein Blick in die entsprechende Forschungsliteratur macht schnell klar: Während zum Islambild bislang nur exemplarische Fallstudien vorliegen, ist weitaus mehr zum Thema Migration geschrieben worden. Dabei hängen filmische Diskurse über Islam und Migration in Deutschland inhaltlich eng zusammen (vgl. Alkin 2022: 4). Das nachfolgende Unterkapitel widmet sich daher zunächst einem kurzen Überblick zur filmischen Darstellung migran-tischer Lebenswelten. Deutlich wird: Migration im deutschsprachigen Film zeigt sich v. a. als Frauenschicksal in klostrophobischen Räumen, als emanzipatives Identitätsspiel oder als Culture-Clash-Komödie.

10.1.2.1 Migration im Film: Frauenschicksale, Identitätsfragen, kulturelle (Un-)Vereinbarkeit

Diese thematischen Schwerpunktsetzungen lassen sich mehr oder weniger chronologisch in die deutsche Filmgeschichte einordnen. So beschreibt Göktürk 2000 in einer Übersicht des deutschen Migrationskinos, wie sich die gesellschaftliche Präsenz türkischer Gastarbeiter*innen auch auf die Auswahl der geförderten Filmstoffe auswirkte. Türkinnen traten dabei zunächst nur im Opfermodus in Erscheinung, das frühe Migrationskino imaginierte sie als Leidtragende in klostrophobischen Räumen. Einige der erfolgreichsten Filme der 1970er- und 1980er-Jahre handeln von eingesperrten, unterdrückten und von *schweren Schicksalen gezeichneten Frauen*, die den patriar-

chalen Verhaltensweisen ihrer männlichen Angehörigen ausgeliefert sind. Produktionen wie *SHIRINS HOCHZEIT* (1975), *40 QM DEUTSCHLAND* (1986), *ABSCHIED VOM FALSCHEN PARADIES* (1988) und *YASEMIN* (1988) erzählen Geschichten von Zwangsehe, Vergewaltigung, Gefangenschaft, Entführung und Mord. In ihrer Analyse dieser Filme legt Göktürk die für rassistische Diskurse typischen Machtverhältnisse zwischen den dargestellten Frauenschicksalen und den Erwartungshaltungen des Publikums frei: „Die Befreiung der armen Türkin aus Gefangenschaft, Unterdrückung [...] ist eine populäre Phantasie, die dem Überlegenheitsgefühl des deutschen Publikums entspringt“ (ebd.: 336). Das im Publikum hervorgerufene Mitleid diene dabei „in erster Linie der eigenen Selbstbestätigung“. Shohat bezeichnet dieses Phänomen als „gendered Western gaze“ (1997: 20) – als filmischen Blick, der sexistische und rassistische Diskurse untrennbar miteinander verknüpft. Indem die türkische Frau pauschal als Opfer inszeniert wird, entsteht im Publikum ein Gefühl kultureller Überlegenheit. Ein ähnliches Interesse an der Darstellung türkischer Frauenschicksale zeigt sich auch in journalistischen Formaten dieser Jahre, in denen Türkinnen als isoliert, bildungsfern, orientierungslos und schwer integrierbar proträtiert wurden (vgl. Toker 1996: 38–41).

In den 1990er-Jahren gelingt es dann zunehmend, das „Betroffenheitskino“ des frühen Migrationsfilms hinter sich zu lassen. Einige Arbeiten sprechen sogar von einem „Paradigmenwechsel“, der sich durch die zunehmende Präsenz deutsch-türkischer Filmautor*innen und ihren Geschichten „vom kulturellen Verschmelzen“ (Seeßlen 2000: 24–25; vgl. a. Schäffler 2007: 30–31) auszeichne. Obwohl Debatten um Integration und ‚deutsche Leitkultur‘ die politische Öffentlichkeit dominierten, fangen jene Filme an, sich des kulturalistischen Blicks der deutschen Gesellschaft auf türkische Migrant*innen zu entledigen (vgl. Göktürk 2017: 168). So handelt *ICH CHEF, DU TURNSCHUH* (1998) des türkisch-deutschen Filmmachers Hussein Kutlucan vom Aufeinandertreffen verschiedener

Migrant*innengenerationen und deren *emanzipativem Identitätsspiel* mit kulturellen und ethnischen Zuschreibungen. Paradigmatisch für dieses Thema stehen auch die Filme Fatih Akins. Schon sein Spielfilmdebüt *KURZ UND SCHMERZLOS* (1998), das im Thriller-Genre angesiedelt ist, lebt von komplexen Charakteren und entscheidet sich gezielt gegen einen problematisierenden Blick auf Migration. Statt Entfremdung und Integrationsforderungen zu thematisieren, verweigern sich seine Figuren einer klaren natio-kulturellen Zuordnung (vgl. Schreckenber 2006: 338; Brunow 2011). Akins Filme lösen sich von der Vereinnahmung durch hegemoniale Fremdheitszuschreibungen. Seine Geschichten handeln von postmigrantischen Lebensrealitäten, von Selbstbestimmung und kulturellen Gleichzeitigkeiten. Auch in seinem erfolgreichsten Film *GEGEN DIE WAND* (2004) geht es um individuelle Lebensentwürfe und Wandlungsprozesse – stereotype Rollen werden hier allenfalls strategisch übernommen (vgl. Neubauer 2011: 229).

Ab den 2000er-Jahren tritt in der deutschen Film-landschaft ein neues Genre in Erscheinung, das kulturelle und religiöse Identitäten thematisiert: die *Culture-Clash-Komödie*. Dessen wohl populärste Vertreterin ist die ARD-Vorabendserie *TÜRKISCH FÜR ANFÄNGER* (2006–2008). Daneben lassen sich Filme wie *KEBAB CONNECTION* (2005), *MEINE VERRÜCKTE TÜRKISCHE HOCHZEIT* (2006) und *EVET, ICH WILL!* (2008) benennen. Culture-Clash-Komödien werden in der Forschungsliteratur als Inszenierungen „interkultureller Liebesbeziehungen“ gehandelt, die „ihren Witz aus dem Aufeinanderprallen und Gegeneinanderauspielen divergierender kultureller Gewohnheiten und insbesondere Moralvorstellungen“ (Gutjahr 2010: 236) beziehen. Dabei gehen die Meinungen, ob diese sich eignen, Stereotype offenzulegen und abzubauen (vgl. Domaratus 2009: 207; Valentin 2014: 110), oder ob sie diese durch starre Figurenzeichnungen eher noch verstärken (vgl. Wellgraf 2008), weit auseinander. Auch wenn Culture-Clash-Komödien am Beginn des 21. Jahrhunderts

eine besondere Konjunktur erlebten, stehen sie keinesfalls stellvertretend für den modernen Migrationsfilm. Jüngere Produktionen wie *SHAHADA* (2010), *ALMANYA* (2011), *ORAY* (2019) und *FUTUR DREI* (2020) thematisieren, z. T. ebenfalls mit humoristischen Mitteln, dynamische Selbstbilder, hybride Identitäten sowie antimigrantische und -muslimische Stereotype der Mehrheitsgesellschaft. Sie grenzen sich deutlich ab von klaren ethnischen bzw. religiösen Zuordnungen und liefern damit punktuelle Gegenimpulse zu einem immer noch hochgradig problemorientierten Islambild im Film (vgl. Unterkapitel [7 10.1.3](#)).

10.1.2.2 Islam im Film: Langlebige Feindbilder im Hollywoodkino

Der Religion des Islams wurde im deutschen Migrationskino lange Zeit keine explizite Beachtung geschenkt (vgl. Hamdorf 2014: 113), wenn auch davon auszugehen ist, dass sie etwa in der Darstellung türkischstämmiger Migrant*innen stets implizit mitverhandelt wurde. Für den deutschsprachigen Raum liegen folglich kaum Untersuchungen mit Islam-Fokus vor. Ganz anders in der englischsprachigen Film- und Medienwissenschaft: Hier stellt Shaheens (2003) umfassende Studie zur Repräsentation arabischer und muslimischer Filmfiguren immer noch das herausragende Standardwerk dar. In einem Essay fasst er einige seiner wichtigsten Beobachtungen zusammen, die auf mehr als 800 Spielfilmen sowie mehreren Hundert Unterhaltungssendungen, Dokumentationen und TV-Nachrichten beruhen (vgl. ebd.: 23): Anhand diverser Beispiele weist er nach, wie sich das Hollywood-Kino seit seinen Anfängen auf die Darstellung muslimisch-arabischer Figuren als unzivilisierte, ungepflegte Fremde eingeschworen hat – in krassem Kontrast zum Aussehen und Verhalten seiner weißen, westlichen Protagonist*innen. In frühen Filmen wie *DER SCHEICH* (1921) oder *DER SOHN DES SCHEICHS* (1926) wurden männliche Muslime als bössartige, brutale und promiskuitive Wüstenherrscher porträtiert, während sie sich im Kino

der 1970- und 1980er-Jahre zu habgierigen, fundamentalistischen und frauenfeindlichen Attentätern wandelten. Filme wie *AUF DER JAGD NACH DEM JUWEL VOM NIL* (1985) oder *FRANTIC* (1988) stehen paradigmatisch für jenen neueren Figurentypus des islamistischen Terroristen (vgl. ebd.: 25–26). Auch in den 1990er-Jahren hellte sich das Islambild im Hollywood-Kino nicht auf: Produktionen wie *NICHT OHNE MEINE TOCHTER* (1990) oder *DIE MUMIE* (1999) zeigen muslimische Frauen als ungebildete, verschleierte und unterdrückte Kreaturen; männliche Muslime werden als brutal, hinterhältig und lüstern dargestellt (vgl. ebd.: 26–27). Shaheen zeigt auf, wie umfassend stereotyp US-amerikanische Filmproduktionen dieser Jahre waren: Selbst der Disney-Klassiker *ALADDIN* (1992) kommt nicht ohne eine orientalistische Liedzeile über die Heimat des Zeichentrickhelden aus: „It’s barbaric, but hey, it’s home“ (ebd.: 29). Der ‚Orient‘ wird hier ganz im Sinne Suids zum Objekt und Spektakel degradiert, der als Hintergrundfolie westlicher Fantasien und Heldengeschichten fungiert (vgl. Shohat/Stam 2003: 148).

Neben Shaheen machen auch jüngere Untersuchungen deutlich, dass trotz einer Diversifizierung muslimischer Filmfiguren – so werden in neueren Filmproduktionen wie *HOMELAND* (2011–2020) und *ARGO* (2012) Muslim*innen auch als loyale US-Bürger*innen oder Opfer antimuslimischer Hasskriminalität gezeigt – Filmnarrative vorherrschen, die den alten Feindsymboliken eng verbunden bleiben (vgl. Alsultany 2016).

Wie stellt sich dies nun in deutschsprachigen Filmproduktionen dar? Da es zu dieser Frage bislang keine Untersuchungen gibt, die auf einem umfassenden Datensample basierend die Frage nach der filmischen Repräsentation muslimi-

scher Figuren klären könnten, hat der UEM dafür eigens eine empirische Studie in Auftrag gegeben.

10.1.3 UEM-Film-Studie: Das Negativbild des klassischen Journalismus setzt sich fort

In seiner Studie „Repräsentationen des Islams in deutschsprachigen Spielfilmen und (Fernseh-) Serien zwischen 2001 und 2021“ arbeitet der Medien- und Kulturwissenschaftler Prof. Dr. Ömer Alkin (Hochschule Niederrhein) die Themenschwerpunkte sowie die visuellen und handlungsspezifischen Stereotype über den Islam und Muslim*innen auf Basis eines umfangreichen Datenkorpus heraus. Bevor die Ergebnisse nachfolgend dargestellt werden, gilt es zunächst, die methodische Vorgehensweise Alkins zu skizzieren.

Die Erstellung des Datenkorpus basiert auf einer Recherche in verschiedenen digitalen Filmdatenbanken.¹⁶⁰ Gesucht wurde nach Langspielfilmen (über 60 Minuten) und TV-Serien von 2001 bis einschließlich 2021 mit Produktionsort Deutschland, Österreich oder Schweiz. Inhaltliche Suchkriterien waren die Stichworte „Islam“, „Moslem“, „Moschee“, „Muslim*“ sowie „muslimisch“, wobei bei den letzten beiden auch Worterweiterungen und -beugungen wie „Musliminnen“ oder „muslimische“ berücksichtigt wurden. Zudem wurde anhand von Filmzusammenfassungen (Synopsen) geprüft, ob plotrelevante Figuren als „muslimisch“ identifiziert werden bzw. zentrale Handlungsverläufe auf die Religion des Islams verweisen.¹⁶¹ Der Untersuchungszeitraum wurde gewählt, da nach den Anschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 eine zunehmende filmische Verhandlung des Islams im Kontext religiöser bzw. politischer Radikalisierung angenommen wurde – was sich in den Ergebnissen allerdings nur ansatzweise bestätigt (vgl. Alkin 2022: 26).

¹⁶⁰ *Tittelbach.tv, crew-united.com, filmportal.de, tv-spielfilm.de, imdb.com*. Zudem wurden Filmfestivals mit türkisch-deutschem Migrationsbezug nach Neuerscheinungen im Untersuchungszeitraum durchsucht.

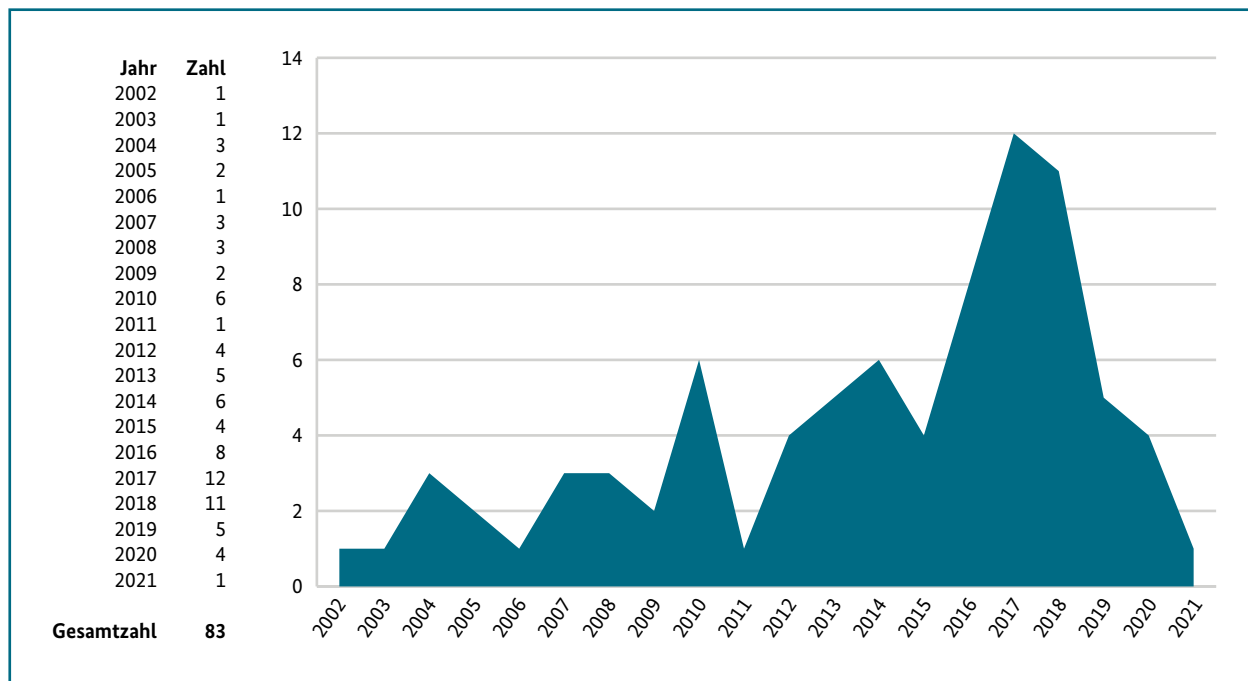
¹⁶¹ Es wurden mithin nur Filme berücksichtigt, die in den Filmzusammenfassungen explizit auf den Islam verweisen. Filme, die ihren Figuren ausschließlich nationale Identitäten (z. B. arabisch, türkisch) zuordnen, wurden nicht ins Sample aufgenommen (vgl. Alkin 2022: 12).

Nach verschiedenen formalen und inhaltlichen Filterschritten¹⁶² wurde ein Datenkorpus von insgesamt 83 Film- und Serienproduktionen erstellt.

Alkins Studie basiert auf einer Triangulation von quantitativen und qualitativen Analyseschritten, wobei das Filmmaterial einerseits mittels „close reading“-Verfahren auf seine Inhalte und Deutungsangebote sowie mittels „distant reading“ auf seine strukturellen Produktionsbedingungen

hin untersucht wurde (vgl. ebd.: 2). Der Autor kommt dabei zu aufschlussreichen Ergebnissen: Schaut man zunächst auf die Zahl von Spielfilm- und Serienproduktionen im Untersuchungszeitraum, zeigen sich interessante Konjunkturen (vgl. Abb. 10.1). Erkennbar sind drei Ausschläge um die Jahre 2010, 2014 sowie 2017, in denen im Vergleich zu den unmittelbaren Vor- und Folgejahren viele Filmproduktionen starteten.¹⁶³

Abbildung 10.1: Zahl der Film- und Serienproduktionen mit explizitem Islambezug, 2001–2021



Quelle: Alkin 2022: 15.

Alkin bietet hierzu verschiedene Interpretationen an. Die Frage, inwiefern sich im gezeigten Filmoutput eine fiktionale Nachverhandlung der Anschläge vom 11. September 2001 zeigt, beantwortet er zunächst abschlägig:

„Die Jahre nach den Anschlägen [vom] 11. September 2001, die für die diskursive Konstruktion des Islams und von Muslim:innen als eine Kehrtwende betrachtet [werden], [haben] nicht dazu geführt, dass die Verhandlung zu Themen des Islams oder Muslimen ein besonders hohes Ausmaß angenommen hat.“ (Alkin 2022: 14)

¹⁶² Nicht berücksichtigt wurden nicht-deutschsprachige Produktionen sowie dokumentarische Formate. Die Synopsen wurden auf Figuren- und Handlungsebene nach expliziten Islambezügen durchsucht.

¹⁶³ Da laut Autor von einer Produktionszeit von mindestens ein bis vier Jahren auszugehen ist, reagieren Filmdiskurse, wenn überhaupt, immer mit einer gewissen Verzögerung auf aktuelle soziopolitische Ereignisse und Entwicklungen. Methodisch wurde sich dafür entschieden, die Produktionsanfangszeiten der Filme und Serien festzuhalten (vgl. Alkin 2022: 15).

Berücksichtigt man jedoch die z. T. mehrjährigen Produktionszeiten, könnten die Jahre nach 2001 auch als „Latenzphase“ verstanden werden, in der entsprechende Filme bereits produziert, aber noch nicht ausgestrahlt würden. Alkin vermutet zudem eine besondere Zurückhaltung aufseiten der deutschen Fernsehredaktionen in diesen Jahren, sich dem Terrorismus-Thema fiktional zu nähern. So habe es erst 2004 den vom SWR koproduzierten Film *SCHLÄFER* (2004) gegeben, andere themenverwandte Filme wie *SEPTEMBER* (2002) und *ZELLE* (2007) seien unabhängig, d. h. ohne die Beteiligung von Fernsehredaktionen, entstanden (vgl. ebd.: 15). Hierin zeigt sich eine leichte zeitliche Nachrangigkeit populärkultureller gegenüber journalistischen Islamdiskursen, die ja strukturell auf eine tagesaktuelle Berichterstattung – zumindest in den Nachrichtenformaten – ausgerichtet sind. Mit Blick auf die gesellschaftliche Reichweite filmischer Islamdarstellungen bieten diese jedoch gerade durch ihr späteres Erscheinen die Chance, problematische Wahrnehmung erneut aufzugreifen und so langfristig im kollektiven Gedächtnis zu verankern.

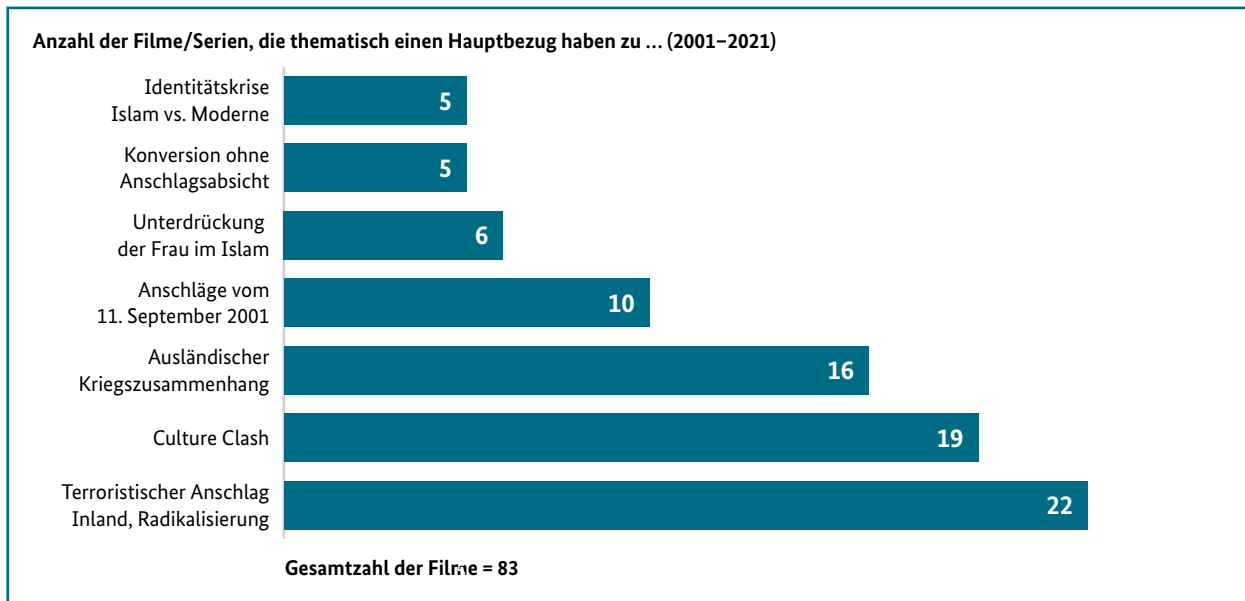
Vergleicht man die beiden Untersuchungsdekaden miteinander, zeigt sich, dass sich die Zahl der Filme und Serien mit Islambezug nahezu verdreifacht hat: Zwischen 2001 und 2011 wurden 23 Sendungen produziert, zwischen 2012 und 2021 ganze 60. Dennoch lassen sich daraus keine Schlüsse über die Bedeutung des Themas in der deutschsprachigen Unterhaltungslandschaft ziehen, da hierfür Vergleichsdaten zum generellen, themenübergreifenden Output hinzugezogen werden müssten. Nichtsdestotrotz zeigen sich laut Alkin einige Parallelen zu gesellschaftlichen Entwicklungen. So sei davon auszugehen, dass mit den Migrationsbewegungen aus mehrheitlich muslimischen Ländern ab 2015 auch zunehmend filmische Bezugnahmen entstanden seien:

„Es lässt sich also die These konstatieren, dass ab den 2015er Jahren muslimische Kulturen im deutschsprachigen Raum und damit ihre Themen in filmmedialen Kommunikationszusammenhängen verstärkt als Handlungsmotiv auftreten“ (ebd.: 16).

Dabei habe u. a. auch das Narrativ „des Schläfers“ (ebd.) – die Vorstellung stiller dschihadistischer Akteur*innen, die jederzeit aktiviert werden und Anschläge in Deutschland verüben könnten – filmisch an Bedeutung gewonnen. In dieser Beobachtung zeigt sich die oben theoretisch eingeführte Eigenschaft populärkultureller Medien, gesellschaftspolitische Diskurse aufzugreifen und zu verarbeiten. Statt der landläufigen Behauptung, Spielfilme seien „nur Unterhaltung“ und damit politisch irrelevant, bestätigt sich in den Ergebnissen Alkins, dass sich gesellschaftliche Wandlungsprozesse – wie sie etwa im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen entstehen können – auch in fiktionalen Medien niederschlagen. Diese werden damit zu einer weiteren Plattform für gesellschaftliche Selbst- und Fremdwahrnehmungen, was sie als Untersuchungsgegenstand sozial- und medienwissenschaftlicher Betrachtungen überaus relevant macht.

Schaut man nun genauer auf die Themen der untersuchten Filme, so macht Alkins Studie deutlich, wie sehr auch fiktionale Stoffe einer konfliktzentrierten Wahrnehmung des Islams verhaftet sind. Mittels Themenclustering wird deutlich, welche Inhalte die Sendungen verhandeln (vgl. [Abb. 10.2](#)).

Abbildung 10.2: Verteilung der Filme auf die ermittelten Themencluster, 2001–2021



Quelle: Alkin 2022: 22.

Hier zeigt sich, dass knapp 90 Prozent der untersuchten Filme einen thematischen Negativbezug zum Islam aufweisen: Mehr als die Hälfte beschäftigt sich mit Krisen- und Konfliktthemen im In- und Ausland (insg. 48 Produktionen über Terroranschläge und Radikalisierung, Kriege im Ausland sowie 9/11), ein weiteres Drittel widmet sich Kulturdifferenzen und dem Thema Frauenunterdrückung im Islam (insg. 25 Produktionen). Beim Thema „Culture Clash“ ergibt Alkins qualitative Analyse, dass die Thematisierung des Islams „als religiös-kulturelle[s] Phänomen“ zumeist in gegensätzlicher Beziehung zu „christlichen wie jüdischen Kulturzuschreibungen“ (Alkin 2022: 25) erfolgt, wobei der Islam dabei als kulturell unvereinbar konstruiert werde. In diesen Ergebnissen lässt sich eine Fortsetzung konfliktorientierter Ausnahmethematiken erkennen, wie sie auch für die Islamberichterstattung traditioneller Medien charakteristisch sind (vgl. Kapitel 7). Statt das große Spektrum muslimischer Lebenswelten auf dem Bildschirm sichtbar zu machen und auch Alltagsthemen zu verhandeln, konzentrieren sich sowohl fiktionale als auch journalistische Darstellungen des Islams auf Themenkontexte rund um Gewalt, Konflikte und fehlende

kulturelle Passfähigkeit. Der mediale Diskurs ist damit überwiegend auf Konflikt- und Ausnahmethemen verengt.

Eine Kategorisierung der Filme nach Genres bestätigt den Negativfokus des Untersuchungsmaterials: Mehr als die Hälfte sind Dramen (50,6%), ein knappes Drittel Kriminalfilme bzw. Thriller (31,3%) und

„nur etwa 18% der Filme verhandeln das Thema ‚Islam‘ überhaupt komödiantisch und lassen sich so als möglicherweise pro-islamische Versöhnungsgeschichten religiös-kultureller Differenzen lesen“ (ebd.: 24).

Da die Genres Krimi und Drama mit überwiegend negativen Spannungsgefühlen verknüpft seien, die sich mitunter erst am Ende des Films kathartisch auflösten, hätten die Filme laut Alkin ein gewisses Potenzial, den Islam als Konfliktthema in die Wahrnehmungen der Zuschauer*innen einzuschreiben. Dies ist umso wahrscheinlicher, als es sich bei den untersuchten Sendungen um reichweitenstarke Produktionen mit einem Marktanteil von etwa 10 bis 20 Prozent han-

delt (vgl. ebd.: 21). In diesem Umstand liegt eine gewisse Gefahr, dass sich die auf filminhaltlicher Ebene angesiedelten Kulturalismen über den Islam („die passen nicht zu uns“) auf Zuschauer*innenseite fortsetzen. Zwar sind aus theoretischer Sicht verschiedene Lesarten eines Films möglich und es sind letztlich die Zuschauer*innen selbst, die zwischen Erzählstoff und eigenen Interpretationen Bedeutungen herstellen. Die Verbindung aus problematischen Inhalten und konfliktzentrierten Genres (Krimi, Thriller, Drama) legt jedoch die Übernahme des Erzählten durch die Zuschauer*innen besonders nahe.

Aufgrund der besonderen Medialität des Films, die auch das fiktional Dargestellte als realistisch erscheinen lässt – audiovisuelle Zeichen sind den realweltlichen Objekten besonders ähnlich –, betrachtet die Studie abschließend auch einige hervorstechende visuelle Strategien und Stereotype. Dabei arbeitet Alkin heraus, dass etwa Drohenbilder über Städten im Kontext sogenannter „Anschlagskrimis“ eine besondere Bedrohungsangst erzeugten. Diese sei diskursiv verknüpft mit dem oben bereits beschriebenen Narrativ des dschihadistischen „Schläfers“, der sich überall verstecken und jederzeit aktiviert werden kann. Weitere visuelle Elemente sind muslimische Kopfbedeckungen, die nicht nur zur Markierung muslimischer Frauen eingesetzt würden (kaum ein Film komme ohne sie aus), sondern auch zur filmischen Identifikation von „Ghettos“ und „Ausländervierteln“: Das Kopftuch werde dabei zum visuellen Mittel für „städtische Orte der Ausgrenzung“ (ebd.: 30–31). Moscheen erschienen zudem als bedrohliche Räume, die durch eine Inszenierung in grünlichem Licht an Folterkeller moderner Horrorfilme erinnerten. Diese Bildästhetik weist Ähnlichkeiten mit Islam-Covern auf, wie sie wiederholt auf großen deutschen Nachrichtenmagazinen erschienen sind: Grimmig dreinblickende Dschihadisten mit langen Bärten, gewaltbereite Anhängerschaften, Maschinenpistolen, anonyme Burkaträgerinnen, dunkle Bildhintergründe. Auch hier zeigen sich auffällige

Ähnlichkeiten zwischen populärkulturellen und journalistischen Islamdarstellungen. Beide scheinen auf denselben stereotypen Bilderkanon zurückzugreifen – die gesichtslose Burkaträgerin und der bärtige Dschihadist werden so zu kollektiven Ikonen, die tief in die gesellschaftliche Vorstellungswelt über den Islam und Muslim*innen hineinragen.

Alkins Untersuchung liegt die Frage zugrunde, inwiefern fiktionale Islamdarstellungen durch nachrichtenmediale Diskurse geprägt sind. Dies lässt sich mit Blick auf seine Ergebnisse bestätigen:

„Die Ergebnisse der Studie zeigen, dass Spielfilme sowie fiktionale Serien anderen rassistischen Dynamiken der Medienwelten zuspielden. Bildkulturelle Dynamiken, die aus andersmedialen Zusammenhängen bekannt sind, werden aufgegriffen und fortgeführt. Die Repräsentation von Muslim:innen ist mit emotionalen Erfahrungen verknüpft, die vermehrt mit Gefühlen der Anspannung und Angst verknüpft sind.“ (Ebd.: 35)

Der Autor weist dabei an verschiedenen Stellen seiner Studie auf analytische Limitierungen hin: zum einen, dass sich die Bedeutungen der Filme nicht abschließend bestimmen ließen, da sie letztlich in der Interaktion mit den Zuschauenden entstünden und von deren Lesarten abhingen (s. o.); zum anderen, dass aufgrund der Auswahlkriterien nicht alle Filme berücksichtigt werden konnten, die Islam-Repräsentationen beinhalten und mithin kein lückenloser Datenkorpus zugrunde liege. Schließlich sei auch darauf hingewiesen, dass in einer Untersuchung von Filmen mit Islambezug ein solcher auch explizit vorliegen müsse. Filmfiguren, die nicht in irgendeiner Weise muslimisch markiert seien, fielen automatisch aus dem Betrachtungsfokus des Untersuchenden heraus. Dies stelle insofern ein Problem dar, als mögliche filmische Normalisierungen von Muslim*innen als selbstverständliche Gesellschaftsmitglieder nur sehr schwer untersucht werden könnten (vgl. Alkin 2022: 7–10, 12, 26–30).

Trotz der berechtigten Methodenreflexion des Autors zeigt sich in der Zusammenschau der Studienergebnisse ein düsteres Bild der filmischen Präsenz des Islams. Eine auf Problemthemen verengte Themenpalette, ein Übergewicht konfliktzentrierter Genres und eine Bildästhetik, die bekannte Ikonen aus dem Bildjournalismus aufgreift, setzen der – grundsätzlich positiven – Tatsache, dass der Islam zunehmend zum Thema filmischer Erzählungen avanciert, einiges an Negativgewicht entgegen. Insgesamt unterscheidet sich das Islambild der Unterhaltungsmedien wenig von dem des klassischen Journalismus – und das trotz ihres enormen Potenzials, neue und innovative Geschichten zu erzählen.

10.2 Muslimfeindlichkeit im deutschen Theater

Mehr als 70 Prozent der Besucher*innen von Theatern und Opernhäusern können laut aktuellen Erhebungen einen formalen akademischen Abschluss vorweisen, knapp 60 Prozent sind dabei weiblich (vgl. Kliment 2016). Wenngleich man sich über die genaue Abgrenzung von Populär- und Hochkultur trefflich streiten kann, scheint die soziale Zusammensetzung des Theaterpublikums eine eindeutige Sprache zu sprechen. Dies hat zur Folge, dass das Theater als anscheinend gesellschaftliche „Nischenveranstaltung“ – anders als andere Bereiche der Populärkultur wie etwa Film und Fernsehen – bislang kaum im Fokus der Rassismusforschung lag (vgl. Sharifi 2022: 3). Der Forschungsstand zum Thema Muslimfeindlichkeit auf deutschen Bühnen ist damit deutlich begrenzter als in den meisten anderen vom UEM untersuchten Feldern (vgl. u. a. Haakh 2021; Sharifi 2016; Meyer 2016). Dies ist umso erstaunlicher, als die mögliche Annahme, formal höher gebildete Menschen seien weniger rassistisch, zumindest im Bereich der Muslimfeindlichkeit nicht begründet ist: Auch in gebildeteren Milieus sind antimuslimische Einstellungen deutlich ausgeprägt (vgl. K. Hafez/Schmidt 2015: 59–61).

Zu den wesentlichen Ursachen für dieses Phänomen zählt, dass auch der hochkulturelle Bildungskanon in Deutschland eurozentrisch geprägt sein kann. Dabei sind die Bühnentraditionen mit Blick auf das Islambild bis in die Gegenwart selten ernsthaft reflektiert worden. Erste, in den letzten Jahren stattfindende Debatten über Strukturellen Rassismus an deutschen Theatern zeigen, dass vertiefte Analysen in diesem Feld überfällig sind. Zugleich gibt es Hinweise darauf, dass das Theater sich bereits auf dem Weg einer grundlegenden Erneuerung befindet und vereinzelt als Ort eines neuen „postmigrantischen“ Ansatzes fungiert (vgl. Haakh 2021). Können vom Theater gesellschaftliche Anstöße für eine Reform muslimfeindlicher Wahrnehmungstraditionen ausgehen, die überkommene Repräsentationen in Frage stellen? Kann das Theater der Gegenwart und Zukunft sogar zu einer Avantgarde der kulturellen Erneuerung werden?

Der UEM verfügt nur über sehr begrenzte Mittel, dieses innovative Feld aufzuarbeiten. Aus diesem Grund sieht er sich weder personell noch finanziell in der Lage, eine umfassende Erforschung des Islambilds auf deutschen Bühnen zu leisten. Das folgende Unterkapitel unternimmt dennoch den Versuch, einen ersten Einblick in zeitgenössische Entwicklungen unter Zuhilfenahme von Erfahrungsberichten von Praktiker*innen und theaterwissenschaftlichen Studien zu geben. Zudem wurde ein Gutachten in Auftrag gegeben, das sowohl Stadt- und Staatstheater, freie Theater als auch Kinder- und Jugendtheater in Deutschland einer Überblicksanalyse unterzieht und das den nachstehenden Text in hohem Maße informiert:

- Gutachten „Theater und Islam: Die Repräsentation des Islams und von Muslim*innen im deutschen Theater“ (University of Toronto).

10.2.1 Eine theoretische Einordnung der Analyseergebnisse

Im Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen steht die Frage, in welchen Themenbereichen der Islam und Muslim*innen auf deutschen Bühnen verhandelt werden. Es geht damit um eine erste Einschätzung der thematischen Sichtbarkeit des Islams im deutschen Theater. Der theoretische Zugang zum Problem der Muslimfeindlichkeit ist damit jedoch auf vielfältige Weise begrenzt, weil weder alle Aspekte des „Bühnentextes“ noch Aspekte des Strukturellen Rassismus berücksichtigt werden können.

In diesem Kontext ist an die verschiedenen Ebenen rassistischer Äußerungen zu erinnern, die sich prinzipiell nicht nur in stereotypen und abwertenden Generalaussagen („alle Muslim*innen sind ...“, „Der Islam ist ...“), sondern auch in Begriffen, Symbolen und verhandelten Thematiken – also eher in den narrativen Strukturen eines Diskurses als in Einzelaussagen – bemerkbar machen können (vgl. Kapitel 7.2). Diese feinere Ebene der Aussagenanalyse – also die Art, wie etwas und nicht was dargestellt wird – verlangt nach Tiefenanalysen von Bühnentexten, die derzeit noch kaum vorhanden sind. Derartige Untersuchungen sind schwierig, da Dramen und ihre Texte in ihrer komplexen Aussagekraft untersucht werden müssten, was z. B. auch ironische Brechungen und gezielte Provokationen zum Zwecke der Freilegung stereotyper Muster beinhalten würde. Ob ein Theaterstück also gängige Stereotype reproduziert oder aber ethnische Zuschreibungsmuster enttarnt und neu verhandelt (vgl. Voss 2017), kann die folgende Analyse nicht beantworten. Auch komplexe Akteur*innenkonstellationen und Dramenfiguren bleiben unberührt.

Auf eine zweite theoretische Einschränkung ist ebenfalls hinzuweisen. Während in anderen Teilen des vorliegenden Berichts der Aspekt des Strukturellen und Institutionellen Rassismus

untersucht und damit auch die Mechanismen in den Blick genommen werden, die – bewusst oder unbewusst – Muslimfeindlichkeit (re-)produzieren, ist eine solche Tiefenanalyse angesichts des noch defizitären Forschungsstands im Bereich Theater nicht möglich gewesen. Damit ist die folgende Analyse auch nicht als ein Beitrag zu den sehr intensiv geführten Debatten über Rassismus hinter den Kulissen von Theatern zu verstehen, die im Zuge der Black-Lives-Matter-Bewegung entstanden sind. Im Jahr 2021 kam es etwa zum Streit über die geplante Düsseldorfer Inszenierung von „Dantons Tod“, wobei die rassistischen Erfahrungen von Schauspieler*innen während der Proben im Vordergrund standen (vgl. Slevogt 2021).

Grundsätzlich ist es sehr wohl möglich, dass sich durch die Routinen einer z. T. grenzüberschreitenden und doch streng hierarchisch organisierten Schauspieltätigkeit rassistische Praktiken tradieren – ebenso wie dies im Felde des Sexismus der Fall ist. Man kann auch nicht behaupten, dass in einem Land wie Deutschland die Zusammensetzung der Theatermachenden die Diversität der Bevölkerung automatisch abbildet – auch wenn es hierzu weiterführender Untersuchungen bedarf. Dabei ist die Frage der (Selbst-)Repräsentation auf der Bühne auch dann zu stellen, wenn man berücksichtigt, dass künstlerische Rollenübernahmen ganz andere Möglichkeiten erzeugen, als sie etwa im Feld der Politik gegeben sind, wo trotz aller Gefahren einer künstlichen Ethnisierung durch Quoten etc. die Selbstrepräsentation von Migrant*innen und Minoritäten ein erklärtes Ziel sein muss.

In einer ersten Bilanzierung wird es nachfolgend um „hegemoniale Narrative“ sowie kritische Gegendiskurse gehen, wie sie von Dr. Azadeh Sharifi in ihrem für den UEM gefertigten Gutachten vorgelegt werden (2022: 5). Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach den vorherrschenden Themensetzungen beim Thema Islam sowie nach den sich seit einigen Jahrzehnten herausbildenden diversitätsorientierten Strömungen auf

deutschen Bühnen, die üblicherweise unter dem Begriff des *postmigrantischen Theaters* zusammengefasst werden (vgl. Haakh 2021).

10.2.2 Islam und Muslim*innen auf deutschen Bühnen

Die zeitliche Perspektive der vorliegenden Analyse und des beauftragten Gutachtens setzt zu Beginn der 1960er-Jahre ein, insbesondere mit dem Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und der Türkei, denn auch Künstler*innen und Kulturschaffende sind damals nach Deutschland gezogen (vgl. Sharifi 2022: 4). Trotz institutioneller Diskriminierung durch mangelnde gesellschaftliche Anerkennung und fehlende Zugänge zu Produktions- und Präsentationsorten fanden jene die Möglichkeit, Theater zu spielen und Theaterhäuser wie das Arkadaş Theater in Köln (inzwischen geschlossen) oder das Tiyatrom in Berlin zu gründen (vgl. ebd.). Nichtsdestotrotz waren muslimische Künstler*innen sowie diejenigen, die als solche wahrgenommen wurden, bis in die 1980er-Jahre mehrheitlich auf stumme Nebenrollen und Statist*innen-Aufgaben beschränkt (vgl. ebd.: 6).

Erst mit der Neueröffnung des Berliner Theaters Ballhaus Naunynstraße im Jahre 2008 wurde eine breitere gesellschaftliche Wertschätzung der künstlerischen Arbeit von migrantischen Künstler*innen maßgeblich eingeleitet (vgl. ebd.: 5). Dass muslimische Theaterschaffende etwa ab dem Jahr 2000 auf den Bühnen sichtbar wurden, hängt dabei mit übergreifenden gesellschaftlichen Prozessen zusammen, wie der politischen Anerkennung, dass Deutschland eine Migrationsgesellschaft ist, und der beginnenden Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialvergangenheit, sowie mit dem sozialen Aufstieg muslimischer Menschen in leitende Positionen deutscher Theater.

Diskurse über religiöse Zugehörigkeit und häufig mit ihnen einhergehende kulturalistische Diffe-

renzzuschreibungen (‚wir‘ vs. ‚die Muslim*innen‘) finden nicht außerhalb konkreter Theaterpraxis statt. Vielmehr muss die Konstruktion und Inszenierung „muslimisierter Körper“ auf deutschen Bühnen (Haakh 2021) als Verhandlungsfläche gesellschaftlicher Wir-Narrative und damit verbundener kulturpolitischer Debatten verstanden werden (vgl. Sharifi 2022: 6). Dabei wandelte sich die stereotype Darstellung muslimischer Menschen auf deutschen Bühnen erst in den letzten Jahren zu einer differenzierteren Auseinandersetzung mit dem Islam und muslimischen Lebenswelten. Dies hat unter anderem damit zu tun, dass im deutschen Theaterbetrieb – obwohl immer noch von „exklusiven Zugangsmechanismen“ geprägt – die „Partizipation von Angehörigen weniger privilegierter oder als minoritär konstruierter, marginalisierter Gruppen deutlich“ zunimmt (Haakh 2021: 14).

10.2.2.1 Stadt- und Staatstheater

Eine Statistik zur Zahl muslimischer Künstler*innen in deutschen Theatern existiert nicht. Dennoch legt die Recherche einiger Websites „öffentlich getragener Theater“ (Deutscher Bühnenverein o. J.) nahe, dass jene in deutschen Stadt- und Staatstheatern noch immer unterrepräsentiert sind (vgl. Sharifi 2022: 9). Auch die Veranstaltungsreihe „Islam im Theater – Theater im Islam“ des Staatstheaters Mannheim¹⁶⁴ setzt an diesem Umstand an:

*„Mit Blick auf die ca. 5–6 % Muslim*innen hierzulande lässt sich feststellen, dass diese auf deutschen Theaterbühnen nur selten als zugehöriger Teil der Gesellschaft vorkommen oder in historischen Stoffen meist in stereotyper Weise repräsentiert werden.“ (Nationaltheater Mannheim 2022)*

Der Islam scheint auf deutschen Theaterbühnen noch immer v. a. als „Lücke im Spielplan“ (Schopp

164 In Kooperation mit der Muslimischen Akademie Heidelberg.

2022) in Erscheinung zu treten. Die existierenden islambezogenen Theaterdiskurse werden zudem überwiegend von nicht-muslimischen Akteur*innen gestaltet (vgl. Sharifi 2022: 9). Belegt ist, dass antimuslimische Narrative, wie das der ‚Islamisierung‘, in gewisser Regelmäßigkeit auf deutschen Theaterbühnen verhandelt werden. So etwa in verschiedenen Theateradaptionen des Romans „Unterwerfung“ von Michel Houellebecq, in dem die Angst vor dem Wiedererstarken faschistischer Parteien sowie vor einer „Islamisierung Europas“ fiktiv bearbeitet wird (vgl. ebd.: 15). Kritiker*innen der Inszenierungen bemängeln, dass in ihnen eine klare Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden reproduziert wird (vgl. Disselhorst 2016). Sharifi beanstandet zudem das Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung

„mit den problematischen Setzungen der Romanvorlage [...], von denen vor allem die Konstruktion des ‚Abendlandes‘ als intellektuell ‚überlegenes‘ Projekt zur (post[-])kolonialen Rechtfertigung jahrhundertelanger Ausbeutungsverhältnisse und die Entmenschlichung der rassifizierten Anderen zu thematisieren wären“ (2022: 16).

Dabei ist die theatralische Bearbeitung des ‚Islamisierung‘-Narrativs grundsätzlich legitim und kann Teil einer zulässigen Islamkritik sein, die allerdings nicht mit Muslimfeindlichkeit verwechselt werden sollte (vgl. Unterkapitel [7.2.6](#)). Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob die künstlerische Bezugnahme auf das „Feindbild Islam“, wie es im Rahmen von Mediendiskursen unter anderem durch eine Engführung auf islambezogene Konfliktthemen entsteht (vgl. Kapitel [7](#)), nicht einer offenen und unvoreingenommenen Annäherung an das Thema Islam widerspricht. Wenn sich Theaterproduktionen überwiegend an einer konfliktären Islamagenda orientieren, laufen sie Gefahr, die Kriterien diskursstruktureller Rassismen zu erfüllen (vgl. Kapitel [7.2](#)).

Hans Neuensfels’ „Idomeneo“-Inszenierung von Wolfgang Amadeus Mozart (2003) an der Deutschen Oper Berlin kann hier, auch aus der Sicht von Sharifi (vgl. 2022: 9–10), als ein Wendepunkt in der öffentlichen Wahrnehmung islamstereotyper Theaterstücke betrachtet werden. Das Stück, in dem die abgeschlagenen Köpfe der Propheten Mohammed und Jesus sowie Buddha und Poseidon gezeigt wurden, sowie die sich anschließende öffentliche Debatte um dessen Absetzung erzeugten große mediale Aufmerksamkeit. Nachdem die Intendantin der Deutschen Oper vom damaligen Berliner Innensenator vor einer „ernstzunehmende[n] Bedrohung“ durch dschihadistische Akteur*innen gewarnt wurde, entschied sie, die Produktion abzusetzen (Friedrich 2006). In der anschließenden Debatte wurde der Vorwurf laut, dies gefährde „bürgerliche Freiheiten“, insbesondere das Recht auf Kunstfreiheit (ebd.). Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit Antimuslimischem Rassismus fand hingegen nicht statt (vgl. Sharifi 2022: 10).

Der Skandal um „Idomeneo“ verstärkte nicht nur kurzfristig neue Entwicklungen im freien Theater (s. u.), sondern trug langfristig auch zu positiven Veränderungen an Stadt- und Staatstheatern bei. So wurde Shermin Langhoff 2013 Intendantin am Berliner Maxim-Gorki-Theater, womit eine „andere Form der Selbstrepräsentation von Muslim*innen und muslimisierten Theaterschaffenden“ begann (ebd.: 11). Dies habe zudem auch an anderen Theatern, auf Podien und in Diskussionsreihen zu einer selbstreflektierteren und kritischeren Auseinandersetzung mit der Repräsentation des Islams und von Muslim*innen geführt. Eines der Ergebnisse dieser Entwicklung sei die Zusammenarbeit verschiedener Theater mit dem Aktionsbündnis „NSU-Komplex auflösen“, aus dem mehrere Theaterstücke über die Morde der rechtsterroristischen Vereinigung Nationalsozialistischer Untergrund (NSU) hervorgingen: so etwa „Die Lücke“ (2014) von Nuran David Calis am Schauspiel Köln, „Urteile“ (2014) von Azar Mortazavi, Christine Umpfenbach und Tunay Önder am

Residenztheater München oder „Fahrräder könnten eine Rolle spielen“ (2012) von Sasha Marianna Salzmann und Deniz Utlu am Ballhaus Naunynstraße (vgl. ebd.: 11–12).

Darüber hinaus sind jüngere Mozart-Inszenierungen mitunter deutlich rassismussensibler. So verwendete Luk Perceval in seinem Stück „Die Entführung aus dem Serail“ (2022) den Roman „Der wundersame Mandarin“ von Aslı Erdoğan, um sich kritisch mit rassifizierenden Zuschreibungen und den ursprünglich orientalistischen Figurenzeichnungen auseinanderzusetzen (vgl. ebd.: 12; Rothschild 2022).

Trotz jener positiven Entwicklungen ebbt die Debatte darüber, welche Inszenierungen einer vielfältigen Migrationsgesellschaft angemessen sind, bis heute nicht ab. So bezeichnete die damalige Direktorin des Berliner Ensembles den Protest gegen eine Veranstaltung mit Thilo Sarrazin im Jahr 2014 als „Meinungsterror“ (vgl. Nachtkritik 2014). Das Recht auf Kunst- und Meinungsfreiheit wird hier in ähnlich ausschließlicher Weise gegenüber den Diskriminierungserfahrungen muslimischer Personen verteidigt, wie dies etwa im Falle der sogenannten Mohammed-Karikaturen erfolgte (vgl. Unterkapitel 7.4.6). Verschiedene Interventionen, auch seitens muslimischer und muslimisch wahrgenommener Theaterschaffender, machten auf diesen Umstand aufmerksam (vgl. Sharifi 2022: 11).

10.2.2.2 Freie Theater

Insgesamt findet in der freien Szene eine weitaus differenziertere Auseinandersetzung mit dem Islam und muslimischer Repräsentation statt als in Stadt- oder Staatstheatern. Sharifi zufolge hätten freie Produktionshäuser deutlich früher „eine stärkere Diversität von Künstler*innen und Theatermachenden zugelassen“ (2022: 12). Ein Beispiel sei das Festival „Beyond Belonging“, das 2006 erstmals stattfand und auf dem das Theaterstück „Schwarze Jungfrauen“ von Feridun

Zaimoğlu und Günter Senkel Premiere feierte. Das Stück besteht aus Monologen, die die Autoren auf Basis von Interviews mit jungen Musliminnen entwickelten (vgl. Ballhaus Naunynstraße 2023). Die Figuren tragen keine Namen, sondern unterscheiden sich durch ihre nationale Zugehörigkeit sowie in der Art des Auslebens ihrer Religiosität, wobei ihr Glaube freiwillig und Teil eines Emanzipationsprozesses sei (vgl. Sharifi 2022: 19). Dabei würden neben elterlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen auch innermuslimische Perspektiven kritisiert. Zugleich finde eine kritische Abgrenzung gegenüber der ‚westlichen Welt‘ statt. Insgesamt werden die Protagonistinnen zu Persönlichkeiten, die mit patriarchalen Normen brechen und sich damit dem Bild der unterwürfigen Muslimin entziehen (vgl. ebd.: 20).

Weitere Beispiele für das Anstoßen rassismuskritischer Diskurse im Bereich der freien Szene sind das Theaterzentrum Kampnagel in Hamburg und das Theaterkollektiv Markus&Markus. Ersteres regte durch verschiedene Aktionen für illegalisierte, geflüchtete Menschen in Hamburg einen Diskurs über eine solidarische Gestaltung des öffentlichen Raums an (vgl. Theater der Zeit 2016). Markus&Markus thematisierten 2018 in ihrer Performance „Zwischen den Säulen“ ihre zweijährige Rechercharbeit zum Thema Islam, wobei sowohl die eigene christliche Sozialisation als auch das Konvertieren zum Islam verhandelt wurde. Dazu Sharifi: „Die Performance ist ein differenzierter Versuch, stereotype Bilder und Vorstellungen sowie antimuslimische[n] Rassismus aus einer weißen Perspektive zu hinterfragen und die eigene Un-Wissenheit sichtbar zu machen.“ (2022: 13)

10.2.2.3 Kinder- und Jugendtheater

Das Kinder- und Jugendtheater ist aufgrund seiner Zielgruppe vergleichsweise früh mit dem Themenkomplex Islam und Muslim*innen in Berührung gekommen (vgl. ebd.). Sein junges Publikum repräsentiert die postmigrantische Realität Deutschlands stärker als andere Alters-

gruppen. So hatten im Jahr 2021 in Deutschland 40,4 Prozent aller Kinder unter fünf Jahren einen „Migrationshintergrund“ (vgl. Statistisches Bundesamt 2022: 39). Es könne also davon ausgegangen werden, „dass beinahe die Hälfte des jungen Publikums Migration als Teil der eigenen Biographie mitbring[e]“ (Sharifi 2022: 13). Darunter seien viele Kinder und Jugendliche, die muslimischen Glaubens sind oder als muslimisch wahrgenommen werden.

Zu den Theaterstücken, die sich gezielt mit stereotypen Narrativen über den Islam beschäftigen und sich dabei an eine junge Zielgruppe wenden, zählt etwa „Keiner hat mich gefragt“ (2011) von Asma Zaher, Ahmed Shah und Esther Jurkiewicz. Das Stück, das 2011 auch auf das Theatertreffen der Jugend eingeladen war, erzählt von der Lebensrealität einer jungen Muslimin und behandelt

„Themen wie Zwangsheirat, gesellschaftliche Strukturen, Diskriminierung an Frauen mit Kopftuch und Fragen der Integration in Deutschland sowie den alltäglichen Rassismus gegenüber Ausländer/-innen, insbesondere denjenigen, die einen muslimischen Hintergrund haben“ (Bundeswettbewerb der Berliner Festspiele 2012: 17).

Auch dem Regisseur Tuğsal Moğul geht es im Recherchestück „Deutsche Konvertiten“ (2016) um eine differenzierte Darstellung religiöser Identitäten. In ihm werden Konvertit*innen auf eine Weise dargestellt, die mit dem Bild radikaler Fanatiker*innen bricht und andere Perspektiven aufzeigt (vgl. Sharifi 2022: 17). Damit hält Moğul den bis dahin überwiegend negativ gefärbten Debatten über Konvertit*innen eine lebensnahe und unaufgeregte Erzählung entgegen und regt zu mehr gegenseitiger Toleranz an (vgl. Westphal 2016).

Neben Theaterstücken, die sich an Kinder- und Jugendliche richten, gibt es eine Reihe theaterpädagogischer Initiativen, denen es um die kulturelle Teilhabe junger Menschen mit vielfältigen kulturellen und religiösen Identitätsbezügen geht.

Ein Beispiel ist das Berliner Kooperationsnetzwerk TUSCH, das zwischen Schulen und Theatern vermittelt und dabei Schüler*innen als aktive Theatermacher*innen ansprechen und einbinden will (vgl. Tusch Berlin o.J.).

Zudem findet auch im Kinder- und Jugendtheater eine Auseinandersetzung mit dem ‚Islamisierung‘-Narrativ statt, etwa in Stücken wie „Inside IS“ von Yüksel Yolcu (2016) oder „Dschihadista“ (2018) von Nicole Oder. Fraglich bleibt jedoch, ob diese Themensetzung der kulturellen Bildung eines jungen Publikums dient oder eher die Angst der mehrheitlich nicht-muslimischen deutschen Theatermacher*innen vor der Radikalisierung junger muslimischer bzw. als muslimisch wahrgenommener Menschen veranschaulicht (vgl. Sharifi 2022: 16).

Trotz dieser Fortschreibung problemorientierter Islamthemen im Kinder- und Jugendtheater lässt sich im Bereich der Theaterpädagogik eine klare Diskursverschiebung erkennen, in der macht- und diskriminierungskritische Perspektiven in den Mittelpunkt rücken (vgl. Falk/Schüler/Zinsmaier 2022). Sharifi nennt hier etwa das Theatertreffen der Jugend, das sich in seinem Programm 2022 „mit Themen wie gesellschaftlichen Ungleichheiten, Diskriminierung von Minderheiten, Klassismus, Sexismus, Migration oder ungleichen Zugangschancen auseinandergesetzt“ hat (Berliner Festspiele 2022).

10.2.2.4 Postmigrantisches Theater

Das Ballhaus Naunynstraße (seit 2008) und das Maxim Gorki Theater (seit 2013), beide in Berlin, bieten mit dem „selbstgewählten Label des ‚postmigrantischen Theater‘“ wichtige Räume für muslimische Künstler*innen, in denen Selbstermächtigung, differenzierte Darstellungsmöglichkeiten und somit Widerstand gegen hegemoniale Diskurse und darauf basierende Ausgrenzungen ermöglicht werden (vgl. Sharifi 2022: 17; s. a. Hall 1997). Der Begriff des *Postmigrantischen* beschreibt dabei einen gesellschaftlichen Zustand,

in dem Migration und damit einhergehende gesellschaftliche Wandlungsprozesse (politisch) anerkannt sowie

„Strukturen, Institutionen und politische Kulturen nachholend (also postmigrantisch) an die erkannte Migrationsrealität angepasst werden, was mehr Durchlässigkeit und soziale Aufstiege, aber auch Abwehrreaktionen und Verteilungskämpfe zur Folge hat“ (Foroutan 2015, Herv.i.O.).

Im Ballhaus Naunynstraße steht das Label ‚postmigrantisch‘ für einen Bruch mit überlieferten antimigrantischen und antimuslimischen Diskursen. Shermin Langhoff, von 2008 bis 2013 künstlerische Leiterin des Hauses, geht es darum, die „Geschichten und Perspektiven derer, die selbst nicht mehr migriert sind, diesen Migrationshintergrund aber als persönliches Wissen und kollektive Erinnerung mitbringen,“ sichtbar zu machen (vgl. Langhoff 2011).

Für Haakh (2021), die maßgebliche Inszenierungen des Ballhauses analysierte, stehen diese nicht nur für eine „inhaltliche Auseinandersetzung“ mit dem Thema Deutschland als Einwanderungsgesellschaft. Vielmehr gelinge es dem Theater (mit dem Effekt einer zunehmend bundesweiten Wahrnehmung in Feuilleton, Wissenschaft und unter Aktivist*innen), „geläufige Exklusionsmechanismen und etablierte Sehgewohnheiten auf[zubrechen]“ (ebd.: 18). Das Ballhaus verschaffe dabei postmigrantischen Künstler*innen Zugang zur Theaterbühne und flechte zudem eine intersektionale Perspektive in die gegenwärtige Theaterarbeit ein.

So wurde etwa das Theaterstück „Schwarze Jungfrauen“, von Feridun Zaimoglu und Günther Senkel geschrieben und von Langhoff beauftragt und kuratiert, unter anderem im Ballhaus Naunynstraße aufgeführt. Mit seiner Thematisierung weiblicher muslimischer Religiosität (vgl. Unterkapitel [7 10.2.2.2](#)) erhielt es überregionale Aufmerksamkeit in und außerhalb der freien Szene

(vgl. Haakh 2021: 101). Heute gilt es als frühes Werk des postmigrantischen Theaters.

Ein weiteres zentrales Stück ist die Produktion „Verrücktes Blut“ von Jens Hillje und Nurkan Erpulat (2010), die ebenfalls am Ballhaus Naunynstraße aufgeführt wurde. Sharifi zufolge erhält dieses Stück seine besondere Bedeutung nicht nur durch die Entlarvung stereotyper Darstellungen migrantischer Schüler*innen und die Verpflichtung eines Ensembles, das sich aus People of Color zusammensetzt (vgl. 2022: 21). Zusätzlich habe es interventionistisch gewirkt, da es Debatten über die rassismusaffinen Erwartungshaltungen des Publikums („white gaze“) auslöste – in Theaterbesprechungen wurde den Schauspieler*innen eine zu große Nähe zu den verkörperten Figuren unterstellt und ihnen so „die Professionalität ihres Spiels abgesprochen“ (ebd.).

Neben dem Ballhaus Naunynstraße gilt das Maxim Gorki Theater heute als eines der postmigrantischen Theaterhäuser schlechthin. Mit dem „Exil Ensemble“ wurde 2015 eine Theaterplattform ins Leben gerufen, die im Exil lebenden Künstler*innen ein dauerhaftes Engagement bietet und mit Produktionen wie „Winterreise“ (2017) die Perspektiven von Neuberliner*innen auf die deutsche Gesellschaft aufzeigt (vgl. Gorki Theater o.J.). Im Gorki werden Räume für differenzierte Debatten eröffnet, wie auch die von Max Czollek 2020 initiierten „Tage der jüdisch-muslimischen Leitkultur“ deutlich machen, bei denen muslimische und jüdische Kulturschaffende zusammenkommen, um zum Reizbegriff der „Leitkultur“ „Gegen- und Neuerzählungen“ zu produzieren (vgl. Sharifi 2022: 18).

Im Zuge des postmigrantischen Theaters ebenfalls zu erwähnen ist das amerikanische Stück „Disgraced“ (dt. „Geächtet“, 2013) von Ayad Akhtar, das unter anderem am Residenztheater München aufgeführt wurde und das Leben eines beruflich erfolgreichen, islamischen Pakistaners in New York nach 9/11 thematisiert. Theaterkritiker*in-

nen heben den Umstand hervor, dass im Stück die „schwelende[n] Vorurteile“ sowie der bürgerliche „Rassismus“ gegenüber Muslim*innen verhandelt werden (vgl. Hallmayer 2016). Sharifi zufolge zählt es zu den wichtigsten Theaterstücken, die Antimuslimischen Rassismus behandeln (vgl. 2022: 21).

Trotz der Beobachtung einschlägiger Expert*innen, wonach der Islam auf deutschen Bühnen immer noch vorrangig in Problemkontexten thematisiert wird, trägt die Arbeit postmigrantischer Projekte und muslimischer Künstler*innen dazu bei, islambezogene Stücke zu nuancieren. Da Theaterkunst und -praxis keinesfalls von der gesellschaftlichen Realität entkoppelt sind, sondern in enger Wechselwirkung zu aktuellen Debatten und sozialen Wandlungsprozessen stehen, ist die differenzierte Repräsentation und aktive Teilhabe muslimischer Künstler*innen von besonderer Bedeutung. Neben jüngerer Öffnungs- und Diversifizierungstendenzen im Bereich der Stadt- und Staatstheater sind es v. a. die freie Szene sowie (hier) insbesondere das postmigrantische Theater, die sich um die Sichtbarmachung vielfältiger kultureller, religiöser, sozialer etc. Perspektiven verdient machen. Auch wenn es, laut Sharifi, noch immer an nachhaltigen und breit angelegten rassismuskritischen Debatten innerhalb der deutschen Theaterlandschaft fehlt – und auch einschlägige Forschungen allenfalls punktuell vorliegen –, können die genannten Stücke und Initiativen als wichtige Impulse für einen erforderlichen Wandel des deutschen Theaters hin zu einem Ort vielfältiger, gesellschaftskritischer und inklusiver Debatten gelten.

10.3 Muslimfeindlichkeit im deutschen Ausstellungswesen

Bilder und Vorstellungen über die Religion des Islams und Muslim*innen erreichen die deutsche Öffentlichkeit nicht nur über Mediendiskurse.

Neben Nachrichten, Film und Theater sind es auch Museen und Galerien, die das gesellschaftliche Wissen hierzu erheblich mitprägen. Innerhalb der aktuellen Museumsforschung ist man sich der sozialen Verantwortung musealer Ausstellungs- und Vermittlungsarbeit durchaus bewusst: So fragen Kamel und Gerbich nach der Rolle von Museen, wenn „Pauschalisierungen und antimuslimische Rassismen allgegenwärtig sind“ (2014a: 11). Und Weber erinnert an deren Aufgabe, existierende Wissenslücken über den Islam zu schließen und stereotype Selbst- und Fremdwahrnehmungen zu hinterfragen (vgl. 2018: 239–241). Museen nehmen als Orte kultureller Bildung also am öffentlichen Diskurs über den Islam teil. Der UEM hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, auch sie einmal genauer zu betrachten. Im Mittelpunkt steht dabei nicht nur die Frage, welche Islambilder in deutschen Museen und Galerien transportiert werden. Vielmehr wird auch danach gefragt, welche Themenauswahl und Perspektiven vertreten sind. Auf welche Strategien setzen welche Akteur*innen in der kulturellen Bildungs- und Vermittlungsarbeit? Inwiefern sind Muslim*innen als Kunst- und Kulturschaffende in den Ausstellungshäusern repräsentiert? Und wie wird dort mit den vielfältigen Bedürfnissen einer pluralen Zivilgesellschaft (Besucher*innen) umgegangen?

Um zu diesen Fragen praxisnahe sowie wissenschaftlich fundierte Antworten zu erhalten, hat der UEM zwei Hearings durchgeführt, an denen insgesamt neun Expert*innen aus dem Bereich der deutschen Museumsforschung und -praxis teilnahmen (vgl. Übersicht der Expert*innen [↗ Externe Expertisen](#)). Entlang eines Interviewleitfadens wurden im Gespräch aktuelle Probleme mit Blick auf Muslimfeindlichkeit in der deutschen Museumslandschaft erörtert, wobei immer wieder auch positive Entwicklungen und Vorreiterprojekte angesprochen wurden. Um eine systematische Vorgehensweise zu gewährleisten, richteten sich die Fragen auf die Analyseebenen *Produktion – Inhalt – Rezeption* der Museumsarbeit.

Zudem wurden neben Status-quo-Beschreibungen auch Ursachenanalysen sowie mögliche bzw. bereits realisierte Verbesserungsmaßnahmen erfragt. Statt anhand einer eigens für den UEM durchgeführten Studie (wie für das Unterkapitel [7 10.1.3](#)) konnten mithilfe der Hearings Einblicke ins Themenfeld „Islam im Museum“ aus der Sicht einschlägiger Expert*innen gewonnen werden. Einen weiteren Vorteil des Hearings stellt seine diskursive Form dar: Bei Unklarheiten und detaillierterem Interesse konnte unmittelbar nachgefragt und zu weiteren Ausführungen angeregt werden. Zudem gingen die Expert*innen z. T. direkt miteinander ins Gespräch, wodurch inhaltliche Ergänzungen, tiefergehende Analysen sowie vielfältige Perspektiven auf Museumsarbeit möglich und sichtbar wurden.

Im nachfolgenden Kapitel werden die Ergebnisse der Hearings entlang der oben genannten Analyseebenen dargestellt. Vorab werden einige ausgewählte aktuelle Debatten aus dem Feld der jüngeren Museumsforschung – der *Neuen Museologien* (vgl. Kamel/Gerbich 2014b: 23) – skizziert. Hierdurch wird in aller Kürze auf die gesellschaftlichen Funktionen von Museen, die Problematik der Konzepte „islamische Kunst“ und „islamische Kultur“ sowie auf ein zeitgemäßes Verständnis von Besucher*innen als aktive Bedeutungsstifter*innen (vgl. Hein 2011) hingewiesen.

10.3.1 Gegenwärtige Debatten in der Museumsforschung: Museen als Orte für alle

Welche soziale Aufgabe haben Museen? Wie positionieren sie sich in einer religiös und kulturell pluralen Gesellschaft? Und inwiefern hinterfragen sie ihre Rolle in der Gestaltung eines gesellschaftlichen Wissens über den Islam und Muslim*innen? Laut Internationalem Museumsrat (ICOM) ist ein Museum

„eine dauerhafte Einrichtung, die keinen Gewinn erzielen will, öffentlich zugänglich ist und im Dienst der Gesellschaft und deren Entwicklung

steht. Sie erwirbt, bewahrt, beforscht, präsentiert und vermittelt das materielle und immaterielle Erbe der Menschheit und deren Umwelt zum Zweck von Studien, der Bildung und des Genusses.“ (ICOM 2020)

Museen sind also Orte der kulturellen Bildung und der Erholung, die für alle offen sein und in denen sich die Kulturprodukte aller wiederfinden sollten. Verschiedene Ansätze aus dem Feld der Neuen Museologien setzen sich kritisch mit diesem Anspruch auseinander. Mit Blick auf gesellschaftliche Ausschluss- und Marginalisierungsprozesse hinterfragen sie, welches Wissen in Museen ausgestellt wird, welche Weltwahrnehmungen dabei entstehen und wie bzw. ob marginalisierte Gruppen dabei repräsentiert sind (vgl. Kamel/Gerbich 2014b: 23). Auch die Offenheit von Museen steht zunehmend auf dem Prüfstand, denn noch immer gelten Museen weithin als Institutionen der Hochkultur, die für einige Bevölkerungsgruppen aufgrund ihrer sozialen Herkunft, ihres Geschlechts, ihres Bildungshintergrunds oder einer eingeschränkten Gesundheit nicht ohne Weiteres zugänglich sind. Besucher*innumfragen bestätigen, dass Museumsbesuche im Wesentlichen einer Bildungselite vorbehalten sind; für viele Menschen sind sie mit finanziellen Hürden verbunden (vgl. ebd.: 32–33). Die gegenwärtige Museumsforschung nimmt derartige Barrieren gezielt ins Visier: Während „Themen wie Gleichberechtigung, Vielfalt, soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte“ noch vor wenigen Jahren relativ unbedeutend waren, sind sie heute „ins Zentrum“ (Sandell/Nightingale 2014: 96) der Museumsarbeit gerückt.

Aus museumshistorischer Perspektive ist belegt, dass die Darstellung ‚islamischer Kunst‘ und ‚Kulturen‘ von inhaltlichen Limitierungen, orientalistischen Fremdwahrnehmungen und kolonialen Bestrebungen geprägt war (vgl. Kamel 2014: 40–41). Wie auch die Hearings belegen, sind ‚islamische‘ Kunstsammlungen davon mitunter noch heute betroffen. Grund dafür ist ein kultu-

realistisches Ordnungsprinzip, das bei der Auswahl der Exponate und ihren Präsentationsformen zum Einsatz kommt: Im Gespräch wird dies als „Mapping“ der Welt in separate ‚Kulturkreise‘ bezeichnet – eine pseudowissenschaftliche Kartografierung aus dem 19. Jahrhundert, die europäische Vorstellungen von ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ bis heute prägt. Bei der Religion des Islams komme noch hinzu, dass sie zumeist als eigene Weltregion („islamische Welt“) dargestellt werde, statt wie andere Religionen auch an allen Orten vertreten zu sein.

Schon die Begriffe „islamische Kunst“ und „islamische Kultur“ sind laut den Expert*innen dabei von Vereinfachungen und inhaltlichen Grenzziehungen gekennzeichnet. Obwohl weithin verwendet, verweisen Kritiker*innen auf diverse Probleme dieser Kategorien: etwa die Reduzierung von Kultur auf Religion, die Beschränkung kultureller Praktiken auf bestimmte Orte und Zeiten, die Fixierung auf mehrheitlich muslimische Regionen und die Nichtbeachtung moderner, islamisch inspirierter Kulturproduktionen (vgl. Shaw 2012: 10). Zudem geraten mit dieser Fokussierung auch die Beiträge jüdischer, christlicher und anderer Kulturschaffender aus dem Blick. Auch wenn es mittlerweile vereinzelt Museen gibt, die sich eines weiteren Verständnisses von „islamischer Kultur“ bedienen und etwa auch moderne Kunstformen wie Hip-Hop darstellen (vgl. Grinell 2014: 200–202), überwiegen noch immer Ausstellungen, die den Islam als vergangen, statisch oder fremd porträtieren.

Neben Fragen zur Repräsentation und Zugänglichkeit erfährt auch die Rolle der Besucher*innen einen Wandel in der museumswissenschaftlichen und -praktischen Betrachtung. So gelten diese nicht mehr als passive Konsument*innen für sich sprechender Objekte, sondern als aktive „Bedeutungsmacher*innen“ (Kamel/Gerbich 2014b: 24). Erst durch ihre Betrachtung und Auseinandersetzung mit den Exponaten, die sich je nach lebensweltlichem Hintergrund anders und individuell gestaltet, gewinnen die Ausstellungsinhalte an

Bedeutung. Für die Frage, was in eine Museumschau aufgenommen wird, wie die Inhalte präsentiert werden und wer sich wie davon angesprochen fühlt, liefert eine solche Perspektive neue Impulse. Hier gilt es, „unterschiedliche Öffentlichkeiten von Anfang an am Prozess der Ausstellungsentwicklung zu beteiligen“ (ebd.) und so das Publikum gezielt in Prozesse des Kuratierens miteinzubeziehen (vgl. Bystron/Zessnik 2014: 322–323).

All diese Debatten zeigen an, dass sich die heutige Museumslandschaft im Wandel befindet. An sie werden Anforderungen gestellt, die sie mit der sozialen Wirklichkeit pluraler Gesellschaften konfrontieren, wobei bisherige Sammlungs-, Darstellungs- und Vermittlungspraxen auf den Prüfstand geraten. Die theoretische Auseinandersetzung, so lässt sich konstatieren, ist also durchaus progressiv. Wie sieht es jedoch mit der Museumspraxis aus?

10.3.2 UEM-Hearing mit Expert*innen: Perspektiven auf die deutsche Museumslandschaft

Die oben zusammengetragenen Überlegungen bilden selbstverständlich nur einige wenige Schlaglichter einer mittlerweile überaus produktiven museumswissenschaftlichen Debatte ab. Für die (spezifisch islamorientierten) Hearing-Ergebnisse stellen sie einen (allgemeinen) theoretischen Rahmen dar. Deren Darstellung orientiert sich an den folgenden drei Leitfragen: Welche Islambilder kursieren in der deutschen Museumslandschaft (*Inhalt*)? Wie ist die Museumsarbeit an deren Gestaltung beteiligt (*Produktion*)? Und auf welche Publikumserwartungen und -bedürfnisse treffen sie (*Rezeption*)? Die Hearings liefern hierzu aufschlussreiche Antworten, die jedoch nicht als repräsentative Daten missverstanden werden sollten: Vielmehr stellen sie professionelle Einzelbeobachtungen dar.

10.3.2.1 Inhaltsebene: Fehlende Diversität und kulturalistische Verkürzungen

Die Religion des Islams wird in deutschen Museen, laut einhelliger Meinung der konsultierten Expert*innen, immer noch überwiegend auf problematische Weise dargestellt. In der Auswertung des Hearings lassen sich drei zentrale Repräsentationsproblematiken identifizieren:

1. die stereotype Darstellung islamischer Religionspraxen und muslimischer Lebensweisen,
2. die mangelhafte Sichtbarkeit islamischer Diversität und
3. die implizite Nahelegung, beim Islam handele es sich um eine fremde, geschlossene Welt.

Stereotype zeigen sich hier sowohl auf negative als auch auf positive Weise: So wurden von verschiedenen Expert*innen exotisierende und problemorientierte Darstellungen muslimischer Kleidungspraxen angesprochen, die das Narrativ der unterdrückten Muslimin perpetuierten oder Haremsassoziationen hervorriefen. Positive Stereotype zeigten sich etwa in Darstellungen einer vermeintlich typisch muslimisch-migrantischen Alltagskultur; als Beispiel wurde hierfür der Döner als Ausstellungsobjekt genannt. Die Themen Islam und Migration würden so auf problematische Weise miteinander verschränkt, wobei die landläufige Vorstellung, Muslim*innen seien *per se* auch Migrant*innen, vorausgesetzt und implizit bestätigt wird. Kulturelle Praxen werden zudem mit einer religiösen Zugehörigkeit verbunden, simplifiziert und als fremd markiert, da im Objekt des Döners die mehrheitsgesellschaftliche Perspektive auf Muslim*innen bzw. Migrant*innen dominiert. Über dieses Beispiel hinaus berichtet ein Experte von orientalistischen Stereotypen in museumspädagogischen Lernmaterialien, in denen Kindern die ‚islamische Welt‘ durch Illustrationen von Wüsten und Kamelen, herrschaftlichen Moscheen und ‚orientalischen‘ Rezepten nahegebracht werden soll. Hierin lässt sich eine

Fortschreibung bekannter antimuslimischer Kulturalismen erkennen, wie sie im Topos der unterdrückten Muslimin oder der exotischen Orientalin zum Ausdruck kommen. Die Synonymisierung muslimischer und migrantischer Identitäten trägt zudem implizit zur symbolischen Ausklammerung von Muslim*innen aus dem Narrativ der deutschen Nation bei.

Eine *mangelhafte Sichtbarkeit islamischer Diversität* wurde auf unterschiedlichen Ebenen der Museumslandschaft ausgemacht: So sprachen verschiedene Expert*innen davon, dass sich die Darstellung religiöser Praxen – wenn überhaupt – auf den sunnitischen Islam sowie den Nahen und Mittleren Osten konzentriere. Andere theologische Strömungen, Regionen und ihre Traditionen erhielten deutlich weniger Aufmerksamkeit; Länder mit erheblichen muslimischen Mehrheiten, wie etwa Indonesien, seien bis auf wenige internationale Ausnahmen (etwa das Amsterdamer Tropenmuseum) kaum repräsentiert. In Deutschland werde der Islam hauptsächlich im Kontext von Migration oder in islamischen Kunstsammlungen dargestellt. Einige Expert*innen beobachteten zudem eine Marginalisierung des Islams in Religionsmuseen, in denen ihm vergleichsweise wenig Platz eingeräumt werde. Andere stellten gar das nahezu vollständige Fehlen von Ausstellungshäusern für die Darstellung religiöser Praktiken fest und plädierten für die Etablierung religionskundlicher Museen. Darüber hinaus fehlte es an postkolonialen Perspektiven, die dazu beitragen könnten, islambezogene kolonialistische Zuschreibungen zu dekonstruieren sowie daraus resultierende (frühere) Sammlungspraktiken zu hinterfragen. Zwar gebe es inzwischen veränderte Sichtweisen bspw. auf die Ausstellungspraxis der sogenannten „Afrikanischen Kunst“, für islamisch affilierte Exponate sowie postkoloniale Kunst- und Kulturproduktionen seien diese aber noch kaum vorhanden. Dass gegenwärtige muslimische Künstler*innen in ihrer religiösen Identität seitens der Ausstellungsmacher*innen mitunter kaum wahrgenommen würden, wie eine Expertin

berichtet, verstärkt diese Problematik zusätzlich. In diesen Aussagen zeigt sich ein ganzes Potpourri diskursiver Probleme mit Blick auf den Islam. So sind die fehlende Sichtbarkeit muslimischer Akteur*innen, mangelnde Informationen über die Heterogenität im Islam, eine unzureichende Repräsentation postkolonialer bzw. postmigrantischer Perspektiven und die Verkürzung muslimischer Identitäten auf ihre Religionszugehörigkeit bekannte diskursstrukturelle Mängel, wie sie uns aus Analysen klassischer Medienberichte bekannt sind (vgl. Kapitel 7). Folgt man den Aussagen der Expert*innen, setzen sich diese zumindest in Teilen der musealen Hochkultur fort. Gleichzeitig werden aber auch positive Entwicklungen wahrgenommen sowie Bemühungen, strukturelle Zwänge zu überwinden (s. u.) und neue Darstellungsweisen zu finden.

Die orientalistische Vorstellung, *beim Islam handele es sich um eine fremde, geschlossene Welt*, die ‚der europäischen Kultur‘ diametral entgegensünde, findet sich laut Expert*innenmeinung auch heute noch in deutschen Museen. Dies habe v. a. historische Gründe, da islamische Kunst- und Kultursammlungen im Kontext kolonialistischer Bestrebungen und kulturalistischer Mythen entstanden, denen zufolge die Welt in klar abgrenzbare Kulturräume unterteilt werden könne. Dieses „Mapping der Welt“ aus dem 19. Jahrhundert, so eine Expert*innenaussage, finde seine Fortsetzung in heutigen musealen Präsentationsformen. Diese seien von „geschlossenen Narrativen“ inspiriert, die für kulturelle, religiöse und ethnische Querverbindungen und Austauschbeziehungen zwischen Europa, Afrika, Asien und dem sogenannten ‚Orient‘ blind seien. Im Ergebnis würden essentialistische Vorstellungen von getrennten Welten und Kulturen bestärkt und kulturrassistische Figuren – wie der „homo islamicus“ – aufrechterhalten. Ein solches Prinzip der Trennung und Vereinheitlichung erschwere die Wahrnehmung transregionaler Verflechtungen, die es schon immer gab und die unter aktuellen Globalisierungsbedingungen noch zunehmen, ganz erheb-

lich. Dies gilt bis hin zu der Tatsache, dass Identitäten nicht als wandelbar und komplex, sondern als statisch, exklusiv und klar verortbar erfahren werden: ‚ihr Muslime‘ versus ‚wir Europäer‘.

Eine Betrachtung der Expert*innenaussagen mit Blick auf die Inhalte islambezogener Ausstellungen macht klar: Orientalistische Fremdzuschreibungen, qualitative Limitierungen und stereotype Bilder prägen das deutsche Ausstellungswesen beim Thema Islam bis heute. Zwar bemühen sich diverse Akteur*innen im Feld, den Blick zu erweitern und etwa grenzübergreifende Kulturverflechtungen deutlich zu machen. Allerdings sorgt die (implizite) Vorstellung vom – und Darstellung des – Islam als geschlossene Kultur und vergangene Zivilisation bis heute dafür, dass sich ein kulturalistisches Othring im Museum festsetzt.

10.3.2.2 Produktionsebene: Strukturmängel befördern stereotype Darstellungen

Erkenntnisse zu den Produktionsbedingungen, unter denen heute Museumsarbeit stattfindet, lassen sich in drei Kategorien unterteilen: die Seite der Künstler*innen, des Museumspersonals und der Museumsstrukturen.

*Muslimische Künstler*innen* sind, laut Aussage verschiedener Expert*innen, mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert: So gebe es die Tendenz, ihnen eine muslimische Identität zuzuschreiben bzw. sie auf das Label des Muslimischen festzulegen. Ihre Kunst wird damit nicht nur auf ein spezifisches Kunstgenre beschränkt und so als dezidiert „islamische Kunst“ ausgewiesen. Sie werden gleichzeitig auch mit einer Repräsentationsbürde belegt, da von ihnen erwartet wird, für mehr als nur ihre individuellen Werke zu stehen: Sie stehen unausgesprochen für die islamische Kunst der Gegenwart an sich (vgl. Mercer 1994 zum Konzept „burden of representation“). Laut einer*ines Expert*in wollten sich viele junge Künstler*innen von dieser Zuschreibung freimachen und lieber unter dem Label der

Gegenwartskunst laufen. Dies erweitert nicht nur das Bedeutungsfeld, in dem ihre Kunstwerke angesiedelt sind und interpretiert werden, sondern auch – ganz praktisch – ihre Ausstellungsmöglichkeiten und damit ihre Sichtbarkeit. Hierin zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen der Selbstwahrnehmung der Künstler*innen und den Fremdzuschreibungen durch museumspraktische Kategorisierungen. Offenbar existieren enorme Beharrungskräfte, durch die Muslim*innen auch im Ausstellungswesen „muslimisiert“,¹⁶⁵ d. h. auf ihre religiöse Identität beschränkt werden.

Diese Tatsache bekommt zusätzliche Ambivalenz durch die Beobachtung einer*eines der Expert*innen, der- bzw. demzufolge es einen florierenden internationalen Kunstmarkt gebe, auf dem z. B. moderne Kalligrafien hoch gehandelt würden. Unter dem etwas saloppen, informellen Label der „Kopftuchkunst“ produzieren junge Künstler*innen für ein zahlungskräftiges Publikum gefällige Kunstwerke und tragen so – indirekt und unabsichtlich – zur Stereotypisierung moderner islamischer Kunst bei. Statt auf die Darstellung komplexer kultureller, religiöser, regionaler Einflüsse zu setzen, denen sie als Künstler*innen einer globalisierten Welt ausgesetzt seien, und damit gängige Stereotype aufzubrechen, finde bei ihnen eine Rückwendung zum Populären und Erwartbaren statt. Es zeigt sich hier, wie sehr der Geschmack eines finanzstarken Publikums zum Erhalt tradiert Klischees beitragen kann. Für die Analyse und Bewertung des deutschen Kunstmarkts ist dies ein wichtiger Faktor, da hier die Potenziale kleiner, unabhängiger Galerien deutlich werden: Statt auf einen stereotypen Mainstreamgeschmack zu setzen, bieten sie Räume für innovative und potenziell kritisch-widerständige Kunst.

Eine dritte Beobachtung aus dem Kreis der Expert*innen betrifft die Bereitschaft junger muslimischer Künstler*innen, ihre religiöse

Identität im Kontext von Ausstellungen und kulturellen Kooperationsprojekten offenzulegen. Anders als bei den oben genannten Gegenwartskünstler*innen ist es hier nicht die limitierte Sichtbarkeit, die einer Entscheidung gegen die Benennung der religiösen Identität zugrunde liegt, sondern eine dezidierte Sorge um das persönliche Wohl. Laut einer*s Expert*in betrachten einige Kunstschaaffende das Museum nicht als „safe space“, in dem sie sich unbefangen und uneingeschränkt präsentieren könnten. Dies führe mitunter dazu, dass Kooperationen mit jungen muslimischen Künstler*innen schwer umsetzbar seien, da es nur sehr zögerlich zu Teilnahmen käme. Hierin zeigen sich konkrete Folgen einer gesamtgesellschaftlich präsenten Muslimfeindlichkeit, die auf Betroffene verunsichernd wirkt und sie mitunter in ihren persönlichen Entwicklungsperspektiven beschränkt.

Mit Blick auf das *Museumspersonal* ließen sich ebenfalls diverse aufschlussreiche Einsichten gewinnen. So wiesen die Expert*innen wiederholt und nachdrücklich auf zwei strukturelle Missstände hin: zum einen auf ein geringes Wissen über den Islam und muslimische Lebenswelten in Teilen des bestehenden Museumspersonals, zum anderen auf einen eklatanten Mangel an wissenschaftlich geschultem Museumspersonal – insbesondere solchem mit persönlicher bzw. professioneller Islamexpertise. Mitarbeitende mit diversen Identitätsbezügen fehlten auf allen Organisationsebenen, was sich nicht nur negativ auf die Ausstellungsinhalte und Präsentationsweisen auswirke, sondern auch den Zugang zu muslimischen Communitys als potenziellen Kulturschaffenden, Museumsmitwirkenden und Ausstellungsbesucher*innen erschwere. Personen mit Kontakten zu Vereinen, Gemeinden und Nachbarschaften könnten hier wertvolle Netzwerke knüpfen und Impulse setzen. Zu diesem Zweck brauche es dringend mehr finanzielle Mittel, sodass eine nachhaltige und diverse Per-

165 Siehe zum Begriff „Muslimisierung“ Amirpur (2011).

sonalpolitik umgesetzt sowie kultur- und rassismussensible Weiterbildungsangebote entwickelt werden könnten. Bezieht man auch diese Aussagen auf die eingangs vorgestellte Definition von Muslimfeindlichkeit, so lassen sich sowohl das mangelnde Islamwissen in Teilen des bestehenden Museumspersonals als auch das Fehlen von Diversität auf Mitarbeiter*innenebene als strukturelle Ausformungen von Muslimfeindlichkeit erkennen. Mit Blick auf die Handlungsempfehlungen ist hier ein dringender Nachsteuerungsbedarf vorhanden.

Zudem wurde von einer Expert*innenstimme berichtet, dass gerade in kleineren Museen und Häusern in Regionen, wo die AfD in den Stadt- und Landesparlamenten sitzt, eine gewisse Berührungangst mit dem Thema Islam vorherrsche. Diese Art der Zurückhaltung gehe nicht immer auf ein mangelndes Wissen über die Religion zurück, sondern resultiere auch aus der Angst vor rechten Übergriffen. Die Veranstaltungsreihe „Making Museums Matter“ habe diese Problematik erkannt und mache auf die Herausforderungen für Kulturstiftungen aufmerksam, die sich „auf dem rechten Radar“ befinden. Die Bandbreite rechter Übergriffe und Störaktionen, wie sie von der*dem Expert*in berichtet wurden, ist beachtlich: Sie reicht von eingeworfenen Autoscheiben über rechte Protestspaziergänge, gekürzte Ausstellungsetats bis hin zu entlassenen Museumsdirektor*innen. Es bedürfe, so die Expert*innenstimme, eines sicheren und stabilen politischen Rückhalts gerade für Museen, die mit Ausstellungen über gesellschaftliche Vielfalt im weitesten Sinne die Aufmerksamkeit rechter Akteur*innen erregen.

Neben den oben genannten Problemen gibt es aufseiten der Museumsmacher*innen auch *strukturelle Herausforderungen*, die mit der Institution des Museums im Allgemeinen und mit islamischen Kunstsammlungen im Besonderen zu tun haben. So seien letztere immer noch vornehmlich auf Vergangenes ausgerichtet, der Gegenwarts-

bezug stelle mitunter eine erhebliche Herausforderung dar. Während der historische Schwerpunkt dazu führe, dass islambezogene Kulturproduktionen als abgeschlossen und unmodern erschienen und damit ein orientalistisches Othering begünstigten, liefen auch Gegenwartsrepräsentationen Gefahr, religiöse und kulturelle Praxen von Muslim*innen zu essentialisieren. Das oben genannte Döner-Beispiel steht sinnbildlich für dieses Problem. Ein*e andere*r Expert*in führt an – und diese Beobachtung betrifft religionskundliche Sammlungen im Allgemeinen –, dass die museale Repräsentation religiöser Praxen in einem erheblichen Spannungsverhältnis zur realweltlichen Ausübung von Religion und Glauben stehe. Während das eine mit transzendentalen Seinszuständen einhergehe, führe die Überführung ins Museum zu einer Rationalisierung und Vergegenständlichung. Statt Religion auf spirituelle oder emotionale Weise zu erfahren, wie es ihr ursprünglicher Zweck sei, gerate sie im Museum zu einem Betrachtungsobjekt, was nicht selten auch zu einer persönlichen Entfremdung der Besucher*innen führe.

Insgesamt zeigt sich in den Expert*innenaussagen auf Produktionsebene, dass man es hier sowohl mit strukturellen Mängeln (Fehlen nachhaltiger Strukturen und eines fachkundigen Personals, mangelnde Diversität unter Mitarbeitenden) als auch mit Othering-Prozessen („Muslimisierung“ muslimischer Künstler*innen, vgl. Unterkapitel 2.3) zu tun hat. Beide führen nicht nur dazu, dass sich Islamstereotype in der Museumslandschaft erhalten, sondern sie schränken betroffene Kulturschaffende in ihren persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten auch spürbar ein.

10.3.2.3 Rezeptionsebene: Fehlende Repräsentation und Partizipation

Wie eingangs vorangestellt, stellt die Einbindung verschiedener gesellschaftlicher Öffentlichkeiten eine besondere Aufgabe für die heutige Museumsarbeit dar. Die Schilderungen der Expert*innen

liefern auch hierzu praxisnahe Einblicke, mit welchen konkreten Herausforderungen dies verbunden ist. Analytisch unterscheiden lassen sich diese zum einen nach mehrheitsgesellschaftlichen Erwartungen und zum anderen nach den Bedarfen marginalisierter Bevölkerungsgruppen.

Was mehrheitsgesellschaftliche Erwartungen betrifft, so sprechen verschiedene Expert*innen von einem problematischen Zusammenspiel von öffentlich verbreiteten Islamstereotypen und den Interpretationen der Besucher*innen. Es entstünden hier mitunter unglückliche Reproduktionseffekte, wenn nicht-muslimische Besucher*innen z. B. in der Darstellung unterdrückter Musliminnen die eigenen Stereotype bestätigt sähen. Dies führe nicht nur zu einer kulturellen Distanzierung („die“ sind anders als „wir“), sondern auch zu unkritischen Selbstvergewisserungen, wonach ungleiche Geschlechterverhältnisse nur ‚bei denen‘, aber nicht ‚bei uns‘ existierten. Der normative Anspruch der Museen als Orte der Begegnung, der kulturellen Bildung und Teilhabe, löst sich aufgrund dieses Effekts kaum ein. Er wird mitunter sogar konterkariert.

Ein noch grundlegenderes Problem sehen einige Expert*innen zudem in der fehlenden Repräsentation und Teilhabe marginalisierter Bevölkerungsgruppen. Besucherumfragen und Austauschrunden mit Betroffenen hätten gezeigt, dass viele die Frage umtreibe: „Warum komme ich nicht vor? Warum bin ich nicht abgebildet?“ Dies schließt an die oben bereits genannte Beobachtung an, dass islamische Glaubens- und Kulturpraxen in ihrer Diversität und Bandbreite unterrepräsentiert sind. Auch die fehlende Zugänglichkeit mit Blick auf finanzielle, sprachliche und sozialräumliche Barrieren erschwere es, die plurale Gesellschaft in Gänze anzusprechen und ins Museum zu holen. Letzteres betreffe die Tatsache, dass gerade große und namhafte Museen häufig an Orten stehen, die von marginalisierten Bevölkerungsgruppen kaum frequentiert werden: prominente Promenaden, teure Stadtzentren oder touristische Sightseeing-Spots.

Mit Blick auf die Rezeptionsebene lässt sich also konstatieren: Museen sehen sich mit Erwartungshaltungen ihres Publikums konfrontiert, in denen es nicht selten (implizit oder unbewusst) um die Bestätigung verbreiteter Islamstereotype geht (z. B. Unterdrückung der Frau). Da auch sie auf hohe Besucher*innenzahlen angewiesen sind, liegt hierin ein gewisser Zugzwang, eben diesen Publikumsgeschmack nicht zu stark zu irritieren. Gleichzeitig – und hierin liegt sicher eine der großen Herausforderungen für die heutige Museumsarbeit – fordert es der gesellschaftliche Anspruch an sie, alle Bevölkerungsgruppen anzusprechen und sichtbar zu machen. Auch wenn es in diesem Bereich einige Vorreiterprojekte gibt, erfüllen die deutschen Museen diese Repräsentations- und Teilhabeleistung offenbar nur in Ansätzen.

10.3.2.4 Notwendige Innovationen: Welche Bedarfe gibt es und wo finden sich rassismuskritische Ansätze?

Die Gespräche mit den Museumsexpert*innen verliefen überaus lösungsorientiert. Immer wieder kam konkret zur Sprache, wie sich existierende Missstände und Problematiken beheben ließen, was es von staatlicher Seite an Unterstützungen brauche und wie die Museumsschaffenden mit bereits laufenden Projekten dazu beitragen, genannten Herausforderungen aktiv zu begegnen.

Zu den *existierenden Maßnahmen* zählen etwa Kooperations- und Partizipationsprojekte des Museums für Islamische Kunst in Berlin. Im Rahmen des Projekts „Multaka: Treffpunkt Museum“ agieren Geflüchtete aus Syrien und dem Irak als Museums-Guides und entdecken zusammen mit ihren (z. T. ebenfalls geflüchteten) Besucher*innengruppen kulturelle und historische Zusammenhänge zwischen ihren ‚alten‘ und ‚neuen‘ Heimaten. Vom selben Museum wurden im Rahmen des Pilotprojekts „Kulturgeschichten“ schulische Lehr- und Lernmaterialien entwickelt, die Lehrkräfte dabei unterstützen, das Islamwissen

in den Schulen zu vertiefen sowie inklusiver und anschaulicher zu gestalten. Auch hier geht es darum, historische Verbindungen und kulturelle Gemeinsamkeiten zu erkennen und damit der verbreiteten Wahrnehmung des Islams ‚als Anderes‘ früh entgegenzuwirken.

Im Rahmen anderer Initiativen werden gezielt Moscheegemeinden und Imame als Kooperationspartner*innen in die Museumsarbeit eingebunden, um einen gegenseitigen Wissenstransfer zu ermöglichen. Zusammen mit Museums- und Sozialwissenschaftler*innen werden zudem innovative Darstellungs- und Vermittlungsformen für Ausstellungen erprobt, um auch hier die Erfahrung kultureller Verflechtungen sichtbar zu machen.

Die *erforderlichen Maßnahmen*, wie sie von den Expert*innen benannt wurden, sind vielfältig.

- **Themenspezifische Fördermittel:** Es bedarf einer nachhaltigen Förderung sowohl bestehender Einrichtungen als auch zukünftiger Initiativen, um wissenschaftliches Fachpersonal langfristig anstellen, Kooperations-, Partizipations- und Weiterbildungsprojekte realisieren und die Museumsarbeit auch in sozial benachteiligte Stadtgebiete transportieren zu können.
- **Förderung der freien Szene:** Ein besonderes Potenzial für die Präsentation komplexer Identitäts- und Zugehörigkeitsthemen liegt laut Expert*innen in Ausstellungsräumen der freien Szene. Diese seien häufig inhaltlich flexibler und weniger vom Anspruch hoher Besucher*innenzahlen geprägt als die großen Häuser. Die freie Szene bedarf insgesamt einer stärkeren gesellschaftlichen Wahrnehmung und – ebenfalls – einer verlässlichen staatlichen Förderung.
- **Diversifizierung des Museumspersonals:** Um die Ausstellungsinhalte pluraler und weniger stereotyp zu gestalten sowie Repräsentations- und Teilhabebedarfen gerecht zu werden, bedarf es eines diverseren Personals auf allen

Organisationsebenen des Museums, insbesondere dort, wo wesentliche Entscheidungen getroffen werden.

- **Wissenstransfer zwischen Forschung und Praxis:** Viele der interviewten Expert*innen sind sich der bestehenden Diskrepanz zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und der Museumspraxis durchaus bewusst – und wollen diese verringern. Hierzu müssten einerseits Austauschforen und wissenschaftliche Begleitungen intensiviert werden, andererseits gelte es, realistische Anforderungen an die Museumsarbeit zu formulieren.
- **Mehr Forschung im museumsdidaktischen Bereich:** Gerade die Vermittlung von Ausstellungsinhalten an verschiedene Zielgruppen stellt eine Aufgabe von besonderer gesellschaftlicher Tragweite dar. Wie diese erfolgreich gelingen kann, was aktuellen Ansätzen fehlt und inwiefern auch rassismuskritische Perspektiven hier hilfreich sind und eingeflochten werden könnten, sollten zukünftige Forschungen gezielt untersuchen.

In den Entwicklungsbedarfen der Expert*innen lassen sich wichtige Impulse für die Formulierung eigener Handlungsempfehlungen durch den UEM erkennen. Letztere nehmen jedoch eine distanziertere Perspektive ein und betrachten das Feld musealer Hochkultur vor dem Hintergrund der eingangs entwickelten Definition von Muslimfeindlichkeit. Legt man diese zugrunde, so zeigen sich Handlungsbedarfe sowohl auf struktureller (Diversifizierung von Personal und Museumstypen) als auch auf diskursiver (gesellschaftlich verbreitete Islamstereotype, die in die Erwartungshaltungen des Museumspublikums einsinken) und individueller Ebene (zielgruppen-gerechte Museumspädagogik sowie Anerkennung hybrider Identitäten auf Seiten muslimischer Künstler*innen). Die nachfolgend formulierten Handlungsempfehlungen orientieren sich an diesen Ebenen von Muslimfeindlichkeit.

10.4 Fazit

Muslimfeindlichkeit erweist sich als Problem in verschiedenen Bereichen der Kultur. So zeigt eine umfassende Analyse der Islamdarstellung im deutschsprachigen Film, dass knapp 90 Prozent der untersuchten Filme einen thematischen Negativbezug aufweisen. Im Mittelpunkt stehen Geschichten über Terroranschläge, Radikalisierung, Kriege und Frauenunterdrückung, womit sich die filmische Themenpalette des Islams auf wenige Konflikt- und Krisenthemen verengt. Ein Übergewicht problemorientierter Filmgenres (Drama, Thriller, Krimi) und die verbreitete Verwendung visueller Islamstereotype (kopftuchtragende Frauen als filmischer Hinweis auf „Ghettos“) tragen zur Darstellung des Islams als bedrohlich, repressiv und nicht-zugehörig bei. Die Vielfalt muslimischer Lebensentwürfe und -geschichten bleibt in deutschsprachigen Filmproduktionen weitestgehend unsichtbar. Dies ist besonders bedauerlich, da der Islam in jüngster Zeit zunehmend Thema filmischer Stoffe wurde. Statt das Potenzial fiktionaler Unterhaltungsmedien zu nutzen, um neue und alltagsnahe Geschichten zu erzählen und damit auch der konfliktorientierten Nachrichtenagenda etwas entgegenzusetzen, wird letztere im Filmbereich vielmehr fortgeschrieben und verfestigt.

Die Präsenz islambezogener Themen auf deutschen Theaterbühnen lässt eine ähnliche Problematik erahnen. Auch wenn die Forschungslage hier ausgesprochen lückenhaft ist, konnte der UEM mittels eines einschlägigen Gutachtens erste Hinweise auf inhaltliche Schwerpunktsetzungen erhalten. So ist etwa das ‚Islamisierungs‘-Narrativ in verschiedenen Theaterproduktionen aufgegriffen worden, wobei statt einer sachorientierten Islamkritik kulturalistische Stereotype fortgeschrieben wurden. Beobachter*innen des Felds beklagen zudem schon seit Längerem eine im Allgemeinen fehlende Sichtbarkeit des Islams. Auch Theaterschaffende mit muslimischen Identitätsbezügen sind sowohl vor als auch hinter der

Bühne immer noch eine Seltenheit. Nachhaltig positiv wirken sich hingegen die Entstehung eines postmigrantischen Theaters aus sowie die gezielt rassistuskritischen und diversitätsorientierten Produktionen, die überwiegend in der freien Theaterszene angesiedelt sind. Sie tragen dazu bei, muslimische bzw. als muslimisch wahrgenommene Theaterschaffende sowie positiv besetzte Islamthemen auf deutschen Bühnen präsenter zu machen.

Im Bereich des Museums erlaubt ein vom UEM durchgeführtes Hearing tiefgehende Einsichten zum Phänomen Muslimfeindlichkeit. Die eingeladenen Expert*innen schildern diverse Herausforderungen sowohl auf inhaltlicher als auch auf struktureller Ebene. So tragen unter anderem museumshistorische Entwicklungen dazu bei, dass der Islam bis heute überwiegend als fern, fremd und ‚kulturräumlich begrenzt‘ präsentiert wird. Gegenwartsdarstellungen werden zudem häufig von (wohlmeinenden) Klischees und Stereotypen dominiert. Obwohl diverse innovative Projekte existieren, die insbesondere die Gemeinsamkeiten und Wechselbeziehungen zwischen Islam und ‚westlicher‘ Welt hervorheben, scheint es im Museumsbereich noch viel Raum für positive – und v. a. strukturell nachhaltige – Entwicklungen zu geben. So mangelt es etwa an Fachpersonal mit Islamexpertise sowie an einer generell diversitätsorientierten Personalpolitik. Zudem werden als muslimisch wahrgenommene Kunstschaffende nicht selten kulturalisiert und so auf eine ‚islamische Kunst‘ festgeschrieben. Insgesamt bedarf es auch hier einer größeren Bereitschaft, sich mit den eigenen (häufig stereotypen) Islamvorstellungen kritisch auseinanderzusetzen und dies auch in den musealen Raum zu transportieren.

10.5 Handlungsempfehlungen

Der UEM empfiehlt:

- › der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien eine umfassende Diversitätsstrategie, um die demografische und kulturelle Vielfalt von Menschen mit muslimischen Identitätsbezügen zu adressieren.
- › für den *Kultursektor Film* die finanzielle Förderung von Filmproduktionen, die die Vielfältigkeit muslimischer Lebensrealitäten abbilden, um überwiegend konfliktorientierte Islamdarstellungen im Film zu überwinden.
- › einen sensiblen und rassismuskritischen Umgang mit visuellen Markern (z. B. Kopfbedeckungen, religiös konnotierter Kleidung), die häufig zur Identifikation von Islam und Muslim*innen im Film eingesetzt werden.
- › rassismuskritische Weiterbildungsangebote für eine nachhaltige Sensibilisierung der Medienschaffenden auf allen Ebenen der Filmproduktion, die dabei helfen können, stereotype Darstellungen im Film zu reduzieren.
- › eine nachhaltige Förderung von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen in der Filmindustrie, insbesondere in Führungs- und Leitungspositionen, um für eine Diversifizierung unter den Filmschaffenden zu sorgen.
- › die Förderung weiterer Forschungen zur visuellen Darstellung muslimischer Lebenswelten, um etwa auch Erkenntnisse zu ähnlichen Problematiken im Bereich der Literatur, der Alltagskultur oder Kindermedien zu erhalten.
- › für den *Kultursektor Theater* die Förderung von Produktionen, die die Vielfalt muslimischer Lebenswelten auf deutschen Bühnen thematisieren.
- › den Ausbau der finanziellen Förderung einer diversitätsorientierten Organisationsentwicklung von Theatern mit dem Ziel des Engagements von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen auf allen Ebenen des Theaterbetriebs.
- › die Förderung grundlegender Forschungen zu den Ursachen, Formen und Bedingungen von Diskriminierungen von Künstler*innen mit muslimischen Identitätsbezügen in allen Bereichen der deutschen Theaterlandschaft (sowie den Ausbau entsprechender Monitoring-Strategien).
- › für den *Kultursektor Museum* gezielte Öffnungsprozesse in der Darstellung muslimischer Lebenswelten, um verbreitete Stereotype in islambezogenen Kunst- und Kulturausstellungen zu vermeiden. Zudem empfiehlt sich das Sichtbarmachen kulturübergreifender Interaktionen („islamisch-westlicher Dialog“) und von Gemeinsamkeiten in solchen Ausstellungen.

- › das Vermeiden kulturalistischer Zuschreibungen an Künstler*innen mit muslimischen Identitätsbezügen. Es gilt, die Bandbreite ihrer Kunst sichtbar zu machen.
- › die gezielte Einbindung muslimischer Communitys in den Prozess der Ausstellungsgestaltung, um eine bessere Repräsentation des Islams bzw. muslimischer Lebenswelten auf Ausstellungsebene zu erreichen.
- › rassismuskritische und kultursensible Weiterbildungsangebote, die dabei helfen können, stereotype Darstellungen und kulturalistische Vermittlungsansätze im Museum und in der Museumspädagogik zu reduzieren und Museumsschaffende nachhaltig zu sensibilisieren.
- › die Diversifizierung des Museumspersonals durch eine zunehmende Repräsentation von Personen mit muslimischen Identitätsbezügen bzw. rassismussensiblen Kompetenzen auf allen Ebenen des Museumsbetriebs, insbesondere in Führungs- und Leitungspositionen.
- › die Förderung von Museen und Ausstellungsräumen in Regionen, in denen muslimfeindliche Einstellungen besonders stark verbreitet sind, sowie entsprechende Schutzkonzepte.

Literaturverzeichnis

- Abadi, David (2017): *Negotiating Group Identities in Multicultural Germany. The Role of Mainstream Media, Discourse Relations, and Political Alliances*. Lanham et al.: Lexington.
- Abdel Malek, Anwar (2000): *Orientalism in Crisis*. In: Aleancer Lyon Macfie (Hrsg.): *Orientalism. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 47–56.
- Abdul-Rahman, Laila/Hannah Espín Grau/Luise Klaus/Tobias Singelnstein (2020): *Rassismus und Diskriminierungserfahrungen im Kontext polizeilicher Gewaltausübung. Zweiter Zwischenbericht zum Forschungsprojekt „Körperverletzung im Amt durch Polizeibeamt*innen“ (KviAPol)*. 11. November. Online abrufbar: https://kviapol.rub.de/images/pdf/KviAPol_Zweiter_Zwischenbericht.pdf [07.02.2022].
- Abou-Tamm, Marwan (Hrsg.) (2015): *Deutsche Sicherheitspolitik im Kampf gegen den internationalen Terrorismus*. In: Dietmar Molthagen (Hrsg.): *Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung*. Online abrufbar: <https://library.fes.de/pdf-files/dialog/12034-20151201.pdf> [07.02.2023].
- Aboud, Frances E. (1988): *Children and Prejudice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Abu Zeid, Amr (2016): *Islam und Orient im Bild der Presse. Zur Suggestivkraft multimodaler Berichterstattung*. Marburg: Tectum.
- Adorno, Theodor W./Max Horkheimer (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Aguayo, Michelle (2009): *Representations of Muslim Bodies in The Kingdom: Deconstructing Discourses in Hollywood*. In: *Global Media Journal* 2/2. S. 41–56.
- Ahrens, Petra-Angela (2018): *Islam und Muslim*innen in Deutschland: Die Sicht der Bevölkerung und ihre Erwartungen an die Kirche zum christlich-islamischen Dialog*. In: *SI Kompakt* 5. Online abrufbar: <https://www.siekd.de/islam-und-musliminnen-in-deutschland-die-sicht-der-bevoelkerung-und-ihre-erwartungen-an-die-kirche-zum-christlich-islamischen-dialog/> [20.03.2023].
- Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice*. Reading et al.: Addison-Wesley.
- Alabali-Radovan, Reem (2022): *Integrationsbeauftragte will gegen strukturellen Rassismus vorgehen*. In: *ZEIT ONLINE*. 21. Februar. Online abrufbar: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2022-02/rassismus-anschlag-hanau-integrationsbeauftragte-behoerden> [07.02.2023].
- Alkin, Ömer (2022): *Repräsentationen des Islams in deutschsprachigen Spielfilmen und (Fernseh-)Serien zwischen 2001 und 2021*. Mönchengladbach: Hochschule Niederrhein. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Allen, Chris (2019): *Governmental Responses to Islamophobia in the UK. A Two-Decade Retrospective*. In: Irene Zempi/Imran Awan (Hrsg.): *The Routledge International Handbook of Islamophobia*. London/New York: Routledge. S. 397–407.

- Alsultany, Evelyn (2016): Arabs and Muslims in the U.S.-American Media Before and After 9/11. In: Georg Ruhrmann/Yasemin Shoorman/Peter Widmann (Hrsg.): Media and Minorities. Questions on the Representation from an International Perspective. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 104–117.
- Altmeyden, Klaus-Dieter (1999): Redaktionen als Koordinationszentren: Beobachtungen journalistischen Handelns. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Althoff, Andrea (2018): Right-wing Populism and Religion in Germany: Conservative Christians and the Alternative for Germany (AfD). In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2/2. S. 335–363.
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg u. a.: VSA.
- Amir-Moazami, Schirin (2016): Dämonisierung und Einverleibung: Die ‚muslimische‘ Frage in Europa. In: María do Mar Castro Varela/Paul Mecheril (Hrsg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik in der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 21–40.
- Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.) (2018): Der inspierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (2021): Die Erfindung des muslimischen Anderen, oder: Der Race/Religion-Nexus. In: Özcan Karadeniz/Anna Sabel (Hrsg.): Die Erfindung des muslimischen Anderen. 20 Fragen und Antworten, die nichts über Muslimischsein verraten. Münster: Unrast. S. 101–103.
- Amirpur, Katajun (2011): Die Muslimisierung der Muslime. In: Hilal Sezgin (Hrsg.): Das Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar. S. 197–203.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed (2009): Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa. In: EUME Forum Transregionale Studien (Hrsg.): Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung. Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin. Online abrufbar: https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/ploneimport_derivate_00011742/Carl-Heinz-Becker-Lecture_3-2009.pdf [07.02.2023].
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017): Diskriminierung in Deutschland. Dritter Gemeinsamer Bericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes und der in ihrem Zuständigkeitsbereich betroffenen Beauftragten der Bundesregierung und des Deutschen Bundestages. Berlin. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/BT_Bericht/gemeinsamer_bericht_dritter_2017.pdf?__blob=publicationFile&v=6 [27.03.2023].
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2020): Bausteine für einen systematischen Diskriminierungsschutz an Hochschulen. 2. Aufl. Berlin. Online abrufbar: <https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ueber-diskriminierung/lebensbereiche/bildungsbereiche/hochschule/hochschule.html> [17.03.2023].
- Atali-Timmer, Fatoş (2021): Interkulturelle Kompetenz bei der Polizei. Eine rassismuskritische Studie. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: Journal für Psychologie 21/1. S. 1–31.

- Attia, Iman/Ozan Zakariya Keskinliç (2016): Antimuslimischer Rassismus. In: Paul Mecheril (unter Mitarbeit von Veronika Kourabas/Mattias Rangger) (Hrsg.): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz. S. 168–182.
- Auernheimer, Georg (2013): Schief lagen im Bildungssystem. Die Benachteiligung der Migrantenkinder. Wiesbaden: Springer VS.
- Attia, Iman/Ozan Zakariya Keskinliç/
Büşra Okcu (2021): Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario. Bielefeld: transcript.
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (seit 2004): Weißt du, wer ich bin? Das Projekt der drei großen Religionen für friedliches Zusammenleben in Deutschland. Online abrufbar: <http://www.weisstduwerichbin.de/> [01.03.2023].
- Augstein, Jacob (2015): Männer, Monster und Muslime. In: DER SPIEGEL (online). 2. November. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-deutsche-angst-vor-muslimischem-mann-kolumne-a-1060655.html> [20.08.2022].
- Auspurg, Katrin/Thomas Hinz (2015): Factorial Survey Experiments. Quantitative Applications in the Social Sciences. Bd. 175. Los Angeles et al.: Sage.
- Aust, Stefan/Wolfgang Büscher/Anette Dowideit/
Martin Lutz/Claus Christian Malzahn/Uwe Müller/Freia Peters/Till-Reimer Stoldt (2016): Die Nacht, die alles verändert. In: Welt am Sonntag. 10. Januar. Online abrufbar: <https://www.welt.de/print/wams/article150814219/Die-Nacht-die-alles-veraendert.html> [17.02.2023].
- Avidan, Igal (2017): Mod Helmy. Wie ein arabischer Arzt in Berlin Juden vor der Gestapo rettete. München: dtv.
- Bade, Klaus J. (2013): Kritik und Gewalt. Sarrazin-Debatte, „Islamkritik“ und Terror in der Einwanderungsgesellschaft. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag.
- Baer, Marc David (2020): German, Jew, Muslim, Gay. The Life and Times of Hugo Marcus. New York: Columbia University Press.
- Baldauf, Johannes/Miro Dittrich/Melanie Hermann/Britta Kollberg/Robert Lüdecke/Jan Rathje (2017): Toxische Narrative. Monitoring rechts-alternativer Akteure. Hrsg. v. d. Amadeu Antonio Stiftung. Online abrufbar: <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/wp-content/uploads/2018/08/monitoring-2017-1.pdf> [25.01.23].
- Balibar, Étienne (1992): Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: Étienne Balibar/Immanuel Wallerstein (Hrsg.): Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Aufl. Hamburg/Berlin: Argument. S. 23–38.
- Ballhaus Naunynstraße (2023): Schwarze Jungfrauen. Online abrufbar: https://ballhausnaunynstrasse.de/play/schwarze_jungfrauen/ [08.03.2023].
- Başay-Yıldız, Seda (2022): „Es wird nach wie vor strukturell rassistisch ermittelt“. Interview von Christian Vooren in DIE ZEIT (online). 18. Februar. Online abrufbar: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2022-02/hanau-anschlag-jahrestag-seda-basay-yildiz> [07.02.2023].
- Bates, Lis (2020): Male Victims of Honour-Based Violence and Abuse in England: Who Does What to Whom – and Why? In: Mohammad Idriss (Hrsg.): Men, Masculinities and Honour-Based Abuse. Routledge: New York. S. 44–59.

Bauknecht, Bernd Ridwan (2018): „Nein, ich bin nicht Charlie“. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/272417/nein-ich-bin-nicht-charlie/> [26.08.2022].

Baumann, Anne-Luise/Vera Egenberger/Linda Supik (2018): Erhebung von Antidiskriminierungsdaten in repräsentativen Wiederholungsbefragungen. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten. Expertise im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Berlin. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/erhebung_von_antidiskr_daten_in_repr_wiederholungsbefragungen.pdf?__blob=publicationFile&v=2 [27.03.2023].

Baumann, Horst/Sonja Schulz/Sarah Thiesen (2022): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2021. Variablen Report: Studien-Nr. 5280. Hrsg. v. GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. Köln. Material online abrufbar: <https://doi.org/10.4232/1.14002> [20.03.2023] (ALLBUS).

Bayat, Masoumeh (2015): Die politische und mediale Repräsentation in Deutschland lebender Muslime. Eine Studie am Beispiel der Deutschen Islam Konferenz. Wiesbaden: Springer VS.

Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration (2021): Verfassungsschutzbericht Bayern 2020. München. Online abrufbar: https://www.verfassungsschutz.bayern.de/mam/anlagen/vsb_2020_bf.pdf [28.12.2022].

Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration (2022): Verfassungsschutzbericht Bayern 2021. München. Online abrufbar: https://www.verfassungsschutz.bayern.de/mam/anlagen/vsb_2021_barrierefrei_aktuell.pdf [05.10.2022].

BBC News (2020): First Hijab-wearing UK Court Judge Hopes to Be “Trailblazer”. 27. Mai. Online abrufbar: <https://www.bbc.com/news/uk-england-nottinghamshire-52819978> [29.12.2020].

Becher, Inna/Yasemin El-Menouar (2013): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Forschungsbericht 21. Hrsg. v. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg. Online abrufbar: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/WissenschaftPublikationen/studie-geschlechterrollen.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [28.04.2023].

Beck, Volker (2021): Eckpunkte-Papier für ein Wehrhafte-Demokratie-Gesetz. Die politische Bildung und die politischen Stiftungen gesetzlich regeln. Berlin: Bildungsstätte Anne Frank.

Becker, Katja (2020): Von den Beiträgen der Wissenschaft zur Rassismus-Bekämpfung. In: *forschung 4*. Online abrufbar: https://www.dfg.de/dfg_magazin/aus_der_forschung/geistes_sozial_wissenschaften/rassismus_bekaempfung_becker/index.html [17.03.2023].

Becker, Kim Lisa/Michéle Foege/Paulina Charlotte Herker/Florian Wallrab (2018): Stigmatisierungen von Muslimen in Deutschland – krisenhafte Tendenzen in der Identität der Betroffenen. In: Diana Lindner/Anja Gregor (Hrsg.): *Identitätsforschung in der Praxis*. Berlin/Heidelberg: Springer Spektrum. S. 147–199.

Becker, Melanie/Yasemin El-Menouar (2012): Is Islam an Obstacle for Integration? A Qualitative Analysis of German Media Discourse. In: *Journal of Religion in Europe* 5/2. S. 141–161.

Becker, Uwe (2022): Deutschland und seine Flüchtlinge. Das Wechselbad der Diskurse im langen Sommer der Flucht 2015. Bielefeld: transcript.

- Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin: Suhrkamp.
- Bednarz, Liane (2018): Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern. München: Droemer Knauer.
- Behr, Rafael (2018): Rassismus und Diskriminierung im Polizeidienst. Die Karriere zweier „Reizworte“. In: SIAK Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis 2. S. 57–66.
- Beierle, Julia/Jakob Gierth/Till Kleindiek/Lea-Katharina Krause/Nils Otto/Alexandra Savitskaia/Konstantin Weidt/Charlotte Wiemer (2020): Die Deutschlandagenda: zur Darstellung innerdeutscher Themen im Ost-West-Medienvergleich (Bachelor-Gruppenabschlussarbeit an der Universität Erfurt). Online abrufbar: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:547-202000371> [24.01.23].
- Beigang, Steffen/Karolina Fetz/Dorina Kalkum/Magdalena Otto (2017): Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativ- und einer Betroffenenbefragung. Ergebnisbericht erstellt im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes vom Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung, Humboldt-Universität zu Berlin. Baden-Baden: Nomos.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel/Claus Leggewie (2009): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München: C.H. Beck.
- Benbrahim, Karima (2019): Rassismus (be)trifft uns ALLE – Rassismuskritische Perspektiven in der Bildungsarbeit. Online abrufbar: https://www.vielfalt-mediathek.de/wp-content/uploads/2020/12/karima_benbrahim_rassismus_betrifft_uns_alle__rassismuskritische_perspektiven_in_der_bildungsarbeit_vielfalt_mediathek_1.pdf [20.07.2022]
- Benbrahim, Karima (2020): Rassismuskritik institutionalisieren und als Querschnittsaufgabe begreifen. In: Sebastian Seng/Nora Warrach (Hrsg.): Rassismuskritische Öffnung II. Impulse zur rassismuskritischen Entwicklung der Jugend(verbands)arbeit. Im Auftrag des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung e. V. (IDA). Düsseldorf. S. 46–50. Online abrufbar: https://www.idaev.de/fileadmin/user_upload/pdf/publikationen/Reader/Broschuere_RKOE_II_Screenversion_final.pdf [30.03.2023]
- Benbrahim, Karima (2021a): Fragen an IDA-NRW: Was bedeuten Angriffe von rechts für die Arbeit? In: Amadeu Antonio Stiftung (Hrsg.): Weiblich, bewegt, extrem rechts. Frauen, Rechtspopulismus und Rechtsextremismus in Nordrhein-Westfalen. Berlin: Eigendruck. S. 55–57.
- Benbrahim, Karima (2021b): Rassismus verlernen und Rassismuskritik erlernen! Die Notwendigkeit einer rassismuskritischen politischen Bildung. In: Journal für politische Bildung 1/Corona Zeiten. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag. S. 410.
- Benz, Wolfgang (Hrsg.) (2009): Islamfeindschaft und ihr Kontext. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“. Berlin: Metropol.
- Benz, Wolfgang (2012): Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet. München: C.H. Beck.
- Berliner Festspiele (2022): Theatertreffen der Jugend – Bühne. Online abrufbar: <https://www.berlinerfestspiele.de/de/theatertreffen-der-jugend/programm/2022/buehne/termine.html> [08.03.2023].
- Bernstein, Matthew/Gaylyn Studlar (Hrsg.) (1997): Visions of the East. Orientalism in Film. London: I.B. Tauris.

Beulke, Werner/Annika Dießner (2012): „(...) ein kleiner Schnitt für einen Menschen, aber ein großes Thema für die Menschheit“. Warum das Urteil des LG Köln zur religiös motivierten Beschneidung von Knaben nicht überzeugt. In: Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik 7. S. 338–346. Online abrufbar: https://www.zis-online.com/dat/artikel/2012_7_685.pdf [02.02.2022].

Bielefeldt, Heiner (2003): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld: transcript.

Bielefeldt, Heiner (2011): Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot. In: Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hrsg.): Politik und Islam. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 135–144.

Bielefeldt, Heiner (2012a): Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit. In: Blätter 9. S. 63–71. Online abrufbar: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2012/september/der-kampf-um-die-beschneidung> [02.02.2022].

Bielefeldt, Heiner (2012b): Menschenrecht, kein Sonderrecht. Einige Klarstellungen zur aktuellen Beschneidungsdebatte. In: Nürnberger Menschenrechtszentrum. Online abrufbar: <https://www.menschenrechte.org/wp-content/uploads/2013/08/Artikel-von-Prof.-Bielefeldt.pdf> [24.04.2023].

Bielefeldt, Heiner (2016): Religions- und Weltanschauungsfreiheit sowie Meinungsfreiheit. Zwei sich ergänzende Menschenrechte. Zusammenfassende Information. Anlässlich des Berichts des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen über Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Heiner Bielefeldt. In: Deutsches Institut für Menschenrechte. Online abrufbar: http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Weitere_Publikationen/Information_Religions-und_Weltanschauungsfreiheit_sowie_Meinungsfreiheit_09_03_2016.pdf [26.08.2022].

Bielefeldt, Heiner/Michael Wiener (2020): Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts. Bielefeld: transcript.

Biskamp, Floris (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld: transcript.

Bitzl, Christoph/Michael Kurze (2021): Rechtsextreme Muslimhetze. Die Instrumentalisierung von Religion als Vote-Seeking-Strategie der AfD. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5. S. 471–502.

Bleicher-Rejditsch, Irene/Andrea Härtel/Rebecca Bahr/Michaela Zalucki (2014): Erfahrungen Internationaler Studierender und Studierender mit „Migrationshintergrund“ an der Hochschule. Zusammenfassung der Ergebnisse einer Studierendenbefragung an der THM. Vorgelegt vom Projekt Hochschule in der Migrationsgesellschaft – Interkulturelle Öffnung der THM (ProMi). Gießen. Online abrufbar: https://www.thm.de/site/images/stories/International/ProMi/ProMi_Zusammenfassung_Ergebnisbericht.pdf [27.03.2023].

- BMI (2015): Gemeinsame Werte als Grundlage des Zusammenlebens. Standpunkte der Deutschen Islam Konferenz. Berlin. Online abrufbar: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/broschuere-gemeinsame-werte.pdf?__blob=publicationFile&v=6 [31.03.2022].
- BMI (2017): Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus. Online abrufbar: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/praeventionsprogramm-islamismus.html> [14.03.2023].
- BMI (2018): Politisch motivierte Kriminalität im Jahr 2017. Bundesweite Fallzahlen. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2018/pmk-2017.pdf?__blob=publicationFile#:~:text=Im%20Jahr%202017%20wurden%20insgesamt,5%20%25%20an%20den%20Straftaten%20ausmacht [27.04.2023].
- BMI/BKA (2020): Politisch motivierte Kriminalität im Jahr 2019. Bundesweite Fallzahlen. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2020/pmk-2019.pdf;jsessionid=FDDBB4B7CB6B87AF0D7CEBE0D0C27A55.2_cid295?__blob=publicationFile&v=12 [27.04.2023].
- BMI (2021): Verfassungsschutzbericht 2020. Berlin. Online abrufbar: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2020-gesamt.pdf> [13.02.2023].
- BMI/BKA (2021): Politisch motivierte Kriminalität im Jahr 2020. Bundesweite Fallzahlen. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2021/05/pmk-2020-bundesweite-fallzahlen.pdf?__blob=publicationFile&v=4 [07.02.2023].
- BMI/BKA (2022): Politisch motivierte Kriminalität im Jahr 2021. Bundesweite Fallzahlen. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/nachrichten/2022/pmk2021-factsheets.pdf?__blob=publicationFile&v=2 [27.04.2023].
- Bob, Clifford (2012): *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobzin, Hartmut (2018): *Der Koran. Eine Einführung*. 10. Aufl. München: C.H. Beck.
- Bonefeld, Meike/Oliver Dickhäuser/Stefan Janke/Anna-Katharina Praetorius/Markus Dresel (2017): Migrationsbedingte Disparitäten in der Notenvergabe nach dem Übergang auf das Gymnasium. In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie* 49/1. S. 11–23.
- Boos-Niazy, Gabriele (2022): Ebenen der Muslimfeindlichkeit und des antimuslimischen Rassismus am Beispiel der Regelungen religiös konnotierter Kleidung. (Gutachten im Auftrag des UEM.)
- Bosch, Alexander (2016): Behörden leugnen institutionellen Rassismus in Deutschland. In: Amnesty International. Online abrufbar: <https://www.amnesty.de/2016/9/7/behoerden-leugnen-institutionellen-rassismus-deutschland> [07.02.2023].
- Bosch, Alexander (2020): Die aktuelle Debatte um Rassismus und Rechtsextremismus in der Polizei. In: *Vorgänge (Humanistische Union)* 231-232/3-4. S. 167–177.

Bossong, Caroline/Dilek Dipcin/Philippe A. Marquardt (2022): „Was hier an der Schule mit dem Islam [...] passiert“. Zur Problematisierung muslimischer Schüler*innen durch Lehrer*innen im Kontext von Integration, Sicherheit und Prävention. In: Caroline Bossong/Dilek Dipcin/Philippe A. Marquardt/Frank Schellenberg/Johannes Drerup (Hrsg.): Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismuskritische Perspektiven. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 133–159.

Bossong, Caroline/Dilek Dipcin/Philippe A. Marquardt/Frank Schellenberg/Johannes Drerup (Hrsg.) (2022a): Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismuskritische Perspektiven. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Online abrufbar: https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/SR10718_Islamismuspraevention_ba.pdf [14.03.2023].

Bossong, Caroline/Dilek Dipcin/Philippe A. Marquardt/Frank Schellenberg/Johannes Drerup (2022b): Einleitung. In: Caroline Bossong/Dilek Dipcin/Philippe A. Marquardt/Frank Schellenberg/Johannes Drerup (Hrsg.): Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismuskritische Perspektiven. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S.7–17.

Bostanci, Seyran/Christina Biel/Bastian Neuhäuser (2022): „Ich habe lange gekämpft, aber dann sind wir doch gewechselt“. Eine explorativ-qualitative Pilotstudie zum Umgang mit institutionellem Rassismus in Berliner Kitas. NaDiRa Working Papers 1. Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM). Online abrufbar: https://www.dezim-institut.de/fileadmin/user_upload/Demo_FIS/publikation_pdf/FA-5371.pdf [14.03.2023].

Botsch, Gideon/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.) (2012): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin/Boston: de Gruyter.

Botsch, Gideon (2021): Man muss noch keinen „tiefen Staat“ befürchten – aber höchste Wachsamkeit ist geboten. In: Politikum 7/4. S. 30–33.

Bowtromiuk, Prokop (2017): UN-Kommission in Deutschland: „Tief besorgt um die Situation von Menschen mit afrikanischer Abstammung“. In: Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. Online abrufbar: <https://dgvn.de/meldung/un-kommission-in-deutschland-tief-besorgt-um-die-situation-von-menschen-mit-afrikanischer-abstammung/> [07.02.2023].

Bozay, Kemal (2008): Kulturkampf von rechts – Das Dilemma der Kölner Moscheedebatte. In: Alexander Häusler (Hrsg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 198–212.

Böllert, Karin/Cynthia Kohring/Wolfgang Schröer/Inga Selent/Benjamin Strahl (2020): Engagiert, dabei und anerkannt?! Islamische Akteure in der Kinder- und Jugendhilfe. Eine Handreichung. Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugendhilfe – AGJ. Berlin.

Böllert, Karin/Nina Oelkers/Senka Karic/Carolin Ehlke/Wolfgang Schröer (2022): Glaubensgemeinschaften als Anbieter Sozialer Arbeit. Zentrale Befunde des Projektes „Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften – Pfade regionaler Wohlfahrtsproduktion“. In: Ronald Lutz/Doron Kiesel (Hrsg.): Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten. 2. Aufl. Weinheim: Beltz Juventa.

Böllert, Karin/Wolfgang Schröer (2022): Engagiert, dabei und anerkannt?! In: Strukturelle Teilhabe muslimischer Jugendverbände in Deutschland. Hrsg. v. d. Regionalen Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie (RAA Berlin) e. V. u. d. Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. (aej). Berlin/Hannover. S. 4–7.

- BpB (Bundeszentrale für politische Bildung) (2019): Serie: Antimuslimischer Rassismus. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/302217/serie-antimuslimischer-rassismus/> [27.03.2023].
- Brand, Alina/Tobias Johann/Aline Rehse/Tobias Roscher/Elisa Walter/Eva Zimmermann (2020): Abschlussbericht 2019. Wissenschaftliche Begleitung der Modellprojekte zu GMF und Demokratiestärkung. Programmevaluation „Demokratie leben!“. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut (DJI). Online abrufbar: <https://www.dji.de/veroeffentlichungen/literatursuche/detailansicht/literatur/28415-abschlussbericht-2019-wissenschaftliche-begleitung-der-modellprojekte-zu-gmf-und-demokratiestaerkung.html> [20.04.2023].
- Bräu, Karin/Viola B. Georgi/Yasemin Karakaşoğlu/Carolin Rotter (Hrsg.) (2013): Lehrerinnen und Lehrer mit Migrationshintergrund. Zur Relevanz eines Merkmals in Theorie, Empirie und Praxis. Münster: Waxmann.
- Broder, Henryk M. (2010): Im Mauselloch der Angst. In: DER SPIEGEL (online). 2. Januar. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/der-westen-und-die-mohammed-karikaturen-im-mauselloch-der-angst-a-669793.html> [19.09.2022].
- Brosius, Hans-Bernd/Frank Esser (1995): Eskalation durch Berichterstattung? Massenmedien und fremdenfeindliche Gewalt. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bröse, Johanna (2017): Migration und Arbeitsmarkt. In: Johanna Bröse/Stefan Faas/Barbara Stauber (Hrsg.): Flucht. Herausforderungen für Soziale Arbeit. Wiesbaden: Springer VS. S. 203–222.
- Brumlik, Micha (2012): Kontinuitäten von Antisemitismus und Berührungsflächen zur Islamophobie. In: Gideon Botsch/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin/Boston: de Gruyter. S. 65–80.
- Brunow, Dagmar (2011): Film als kulturelles Gedächtnis der Arbeitsmigration: Fatih Akın „Wir haben vergessen zurückzukehren“. In: Şeyda Özil/Michael Hofmann/Yasemin Dayıoğlu-Yücel (Hrsg.): 50 Jahre türkische Arbeitsmigration in Deutschland. Göttingen: V&R Unipress. S. 183–204.
- Brussig, Martin/Dorothee Frings/Johannes Kirsch (2019): Diskriminierungsrisiken in der öffentlichen Arbeitsvermittlung. Im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Berlin. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/diskriminierungsrisiken_in_der_oeffentlichen_arbeitsvermittlung.pdf;jsessionid=F94FB31042EDFC0781E6FA0C96E2911B.intranet221?__blob=publicationFile&v=3 [27.11.2022].
- Bubis, Ignaz (1999): Gemeinsam einander fremd. Zentralräte der Juden und Muslime in Deutschland treffen sich in Hamburg zum ersten Mal zu einer gemeinsamen Tagung. In: die tageszeitung. 22. Januar. Online abrufbar: <https://taz.de/!1305759/> [10.02.2023].
- Budde, Jürgen/Barbara Scholand/Hannelore Faulstich-Wieland (2008): Geschlechtergerechtigkeit in der Schule. Eine Studie zu Chancen, Blockaden und Perspektiven einer gendersensiblen Schulkultur. Weinheim: Juventa.
- Bundesarbeitsgemeinschaft Kirchen und Rechtsextremismus (2020–2022): Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung der Theologie durch die extreme Rechte. Bd. 1–3. Online abrufbar: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2022/12/Broschuere_Einsprueche_3_web.pdf [28.03.2023].

Bundesgesetzblatt (2015): Asylverfahrensbeschleunigungsgesetz vom 20. Oktober 2015. Teil I, Nr. 40. Online abrufbar: https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&start=//*%5B@attr_id=%27bgbl115s1722.pdf%27%5D#_bgbl_%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27bgbl115s1722.pdf%27%5D__1682335450449 [24.04.2023].

BKA (Bundeskriminalamt) (2016): Definitionssystem „Politisch motivierte Kriminalität“. Stand: 8. Dezember 2016. Online abrufbar: https://polizei.nrw/sites/default/files/2017-11/Definitionssystem_PMK.pdf [22.03.2023].

BKA (Bundeskriminalamt) (2021): Organisierte Kriminalität. Bundeslagebild 2020. Wiesbaden. Online abrufbar: https://www.bka.de/DE/AktuelleInformationen/StatistikenLagebilder/Lagebilder/OrganisierteKriminalitaet/organisiertekriminalitaet_node.html;jsessionid=7A9B33AB-C39474B41581CEF22950EE17.live302 [19.08.2022].

BKA (Bundeskriminalamt) (2023): Phänomen – Definition, Beschreibung, Deliktsbereiche. Hasskriminalität. Online abrufbar: https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Deliktsbereiche/PMK/PMKrechts/PMKrechts_node.html [09.05.2023].

Bundesverband RIAS e.V. (Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus)/IIBSA (Internationales Institut für Bildung, Sozial- und Antisemitismusforschung e.V. (Hrsg.) (2021): Mobilisierungen von israelbezogenem Antisemitismus im Bundesgebiet 2021. Monitoring. Online abrufbar: https://www.report-antisemitism.de/documents/Bundesverband_RIAS_-_Mobilisierungen_von_israelbezogenem_Antisemitismus_im_Bundesgebiet_2021.pdf [23.03.2023].

Bundeswettbewerb der Berliner Festspiele (2012): Keiner hat mich je gefragt. Das Ensemble über sich und die Produktion. In: Berliner Festspiele (Hrsg.): Theatertreffen der Jugend. S. 16–20. Online abrufbar: https://issuu.com/berliner-festspiele/docs/ttj12_magazin_gesamt_klein [08.03.2023].

Bundschuh, Stephan/Michael Müller (2019): Neue Perspektiven. Rassismussensibilität in rheinland-pfälzischen Kitas. Forschungsbericht. Koblenz: Hochschule Koblenz.

Bunzl, Matti (2005): Between Anti-Semitism and Islamophobia. Some Thoughts on the New Europe. In: *American Ethnologist* 32/4. S. 499–508.

Bukow, Wolf-Dietrich/Karin Cudak (2017): Zur Entwicklung von institutionellem Rassismus: Rassistische Routinen in der kommunalen Praxis. In: Karim Fereidooni/Meral El (Hrsg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: Springer VS. S. 385–403.

Bühler-Niederberger, Doris (Hrsg.) (2005): *Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bürgel, Christal/Lina Buttgerit/Samuel Helsper/Lukas Hoffmann/Magdalena Horn/Nick Jochims/René Nissen/Justin Roßdeutscher (2019): *Medialer Wandel und gesellschaftlicher Zusammenhalt*. Berlin: Frank & Timme.

Bystron, Daniela/Monika Zessnik (2014): Kulturzentrum oder Museum? Vermittlungspraxis im Ethnologischen Museum Dahlem und Hamburger Bahnhof – Museum für Gegenwart – Berlin. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): *Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion*. Bielefeld: transcript. S. 319–354.

- Campenhausen, Axel Freiherr von/Heinrich de Wall (2002): *Religionsverfassungsrecht*. 5. Aufl. München: C.H. Beck.
- Cardini, Franco (1999): *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*. München: C.H. Beck.
- Castaño-Pulgarín, Sergio Andres/Natalia Suárez-Betancur/Luz Magnolia Tilano Vega/Harvey Mauricio Herrera López (2021): *Internet, Social Media and Online Hate Speech. Systematic Review*. In: *Aggression and Violent Behavior* 58. Online abrufbar: <https://prohic.nl/wp-content/uploads/2021/05/213-17mei2021-InternetOnlineHateSpechtSystematicReview.pdf> [23.01.23].
- Castro Varela, María do Mar/Nikita Dhawan (2007): *Orientalismus und Postkoloniale Theorie*. In: Iman Attia (Hrsg.): *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast. S. 31–44.
- Celik, Kazim/Gert Pickel (2019): *Gruppenbezogene Vorurteile und soziale Abwertung in Berlin*. In: Gert Pickel/Katrin Reimer-Gordinskaya/Oliver Decker (Hrsg.): *Der Berlin-Monitor 2019. Vernetzte Solidarität – Fragmentierte Demokratie*. S. 32–43. Online abrufbar: https://berlin-monitor.de/wp-content/uploads/2019/08/Berlin_Monitor_2019.pdf [21.03.2023].
- Çetin, Zülfukar/Salih Alexander Wolter (2012): *Fortsetzung einer „Zivilisierungsmission“: Zur deutschen Beschneidungsdebatte*. In: Zülfukar Çetin/Heinz-Jürgen Voß/Salih Alexander Wolter (Hrsg.): *Interventionen gegen die deutsche „Beschneidungsdebatte“*. Münster: Edition Assemblage. S. 15–50.
- Chadwick, Andrew (2006): *Internet Politics. Sates, Citizens, and New Communication Technologies*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Cheema, Saba-Nur (2019): *(De-)Thematisierung des Antisemitismus unter Muslim*innen*. In: Ansgar Drücker/Philip Baron (Hrsg.): *Antimuslimischer Rassismus und Muslimische Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft*. Im Auftrag des Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung e. V. (IDA). Düsseldorf. S. 24–28. Online abrufbar: https://www.idaev.de/fileadmin/user_upload/img/cover_re/2019_IDA_AMR.pdf [31.01.2023].
- Cheema, Saba-Nur (2020): *„Unsere Stadt ist sowieso schon längst in islamischen Händen.“ Antimuslimischer Rassismus oder Kritik am Islam?* In: Stefan E. Hößl/Lobna Jamal/Frank Schellenberg (Hrsg.): *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 269–283.
- Cheema, Saba-Nur (2021): *(K)Eine Glaubensfrage. Bildungsarbeit im Kontext religiöser Pluralität und antimuslimischem Rassismus*. In: Karim Fereidooni/Stefan Hößl (Hrsg.): *Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. S. 109–117.
- Cheema, Saba-Nur/Meron Mendel (2022): *Wenn der Muezzin in Köln-Ehrenfeld ruft. Muslimisch-jüdische Kolumne*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31. Oktober. Online abrufbar: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/muslimisch-juedisches-abendbrot/koeln-wenn-der-muezzin-ueber-zwei-lautsprecher-in-ehrenfeld-ruft-18424911.html> [09.03.2023].
- Choi, Donghyun Danny/Mathias Poertner/Nicholas Sambanis (2022): *The Hijab Penalty: Feminist Backlash to Muslim Immigrants*. In: *American Journal of Political Science* 67/2. S. 1–16.

Clark, Kenneth/Mamie Clark (1947): Racial Identification and Preference in Negro Children. In: Eleanor E. Macoby/Theodore M. Newcomb/Eugene L. Hartley (Hrsg.): Readings in Social Psychology. New York: Holt, Rinehart & Winston. S. 169–178.

Cohn, Norman (1998): Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung. Baden-Baden/Zürich: Elster.

Collo, Alexander (2021a): Muslimische Migrantenfamilien im deutschen Sorge- und Umgangsverfahren. Baden-Baden: Nomos.

Collo, Alexander (2021b): Was passiert im familiengerichtlichen Verfahren, wenn „der Islam“ thematisiert wird? (Expertise im Auftrag des UEM.)

Colpe, Carsten (2002): Problem Islam. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Athenäum.

Coumont, Nina (2008): Islam und Schule. In: Stefan Muckel (Hrsg.): Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates. Berlin: Duncker & Humblot. S. 440–581.

Council of Europe, European Committee for Social Cohesion (2004): A New Strategy for Social Cohesion. Revised Strategy for Social Cohesion. Approved by the Committee of Ministers of the Council of Europe on 31 March 2004. Online abrufbar: https://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/RevisedStrategy_en.pdf [28.12.2022].

Darhinden, Urs (2018): Framing. Eine integrative Theorie der Massenkommunikation. Köln: Herbert von Halem.

de Maizière, Thomas (2016): De Maizière nennt Kölner Silvesternacht „Wendepunkt“. In: DER SPIEGEL (online). 25. Oktober. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/thomas-de-maiziere-nennt-koelner-silvesternacht-wendepunkt-a-1118162.html> [23.02.2023].

de Wall, Heinrich (2014): Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland. In: Mathias Rohe/Havva Engin/Mouhanad Khorchide/Ömer Özsoy/Hansjörg Schmid (Hrsg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Bd. 1. Freiburg: Herder. S. 189–223.

Decker, Oliver/Elmar Brähler (Hrsg.) (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozial Verlag (Leipziger M-A-S).

Decker, Oliver/Elmar Brähler (Hrsg.) (2020): Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität. Gießen: Psychosozial Verlag. Online abrufbar: <https://www.boell.de/sites/default/files/2020-11/Decker-Braehler-2020-Autoritaere-Dynamiken-Leipziger-Autoritarismus-Studie.pdf> [16.03.2023] (Leipziger M-A-S).

Decker, Oliver/Johannes Kiess/Elmar Brähler (Hrsg.) (2012): Die Mitte im Umbruch. Rechts-extreme Einstellungen in Deutschland 2012. Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Dietz. Online abrufbar: <https://library.fes.de/pdf-files/do/07504-20120321.pdf> [05.10.2022] (FES-Mitte-Studie).

Decker, Oliver/Johannes Kiess/Elmar Brähler, Elmar (Hrsg.) (2014): Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014. Kompetenzzentrum für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung. Leipzig: Universität. Online abrufbar: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/38999> [27.04.2023] (Leipziger M-A-S).

Decker, Oliver/Johannes Kiess/Elmar Brähler (Hrsg.) (2016): Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Gießen: Psychosozial-Verlag. Online abrufbar: https://www.boell.de/sites/default/files/buch_mitte_studie_uni_leipzig_2016.pdf [27.04.2023] (Leipziger M-A-S).

- Decker, Oliver/Johannes Kiess/Julia Schuler/Barbara Handke/Gert Pickel/Elmar Brähler (2020): Die Leipziger Autoritarismus Studie 2020: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Oliver Decker/Elmar Brähler (Hrsg.): *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität*. Leipziger Autoritarismus Studie 2020. Gießen: Psychosozial-Verlag. S. 27–87 (Leipziger M-A-S).
- Decker, Oliver/Johannes Kiess/Ayline Heller/Elmar Brähler (Hrsg.) (2022): *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten. Neue Herausforderungen – alte Reaktionen?* Leipziger Autoritarismusstudie 2022. Gießen: Psychosozial-Verlag. Online abrufbar: https://www.boell.de/sites/default/files/2022-11/decker-kiess-heller-braehler-2022-leipziger-autoritarismus-studie-autoritaere-dynamiken-in-unsicheren-zeiten_0.pdf [28.04.2023] (Leipziger M-A-S).
- Decker, Oliver/Marliese Weißmann/Johannes Kies/Elmar Brähler (Hrsg.) (2010): *Die Mitte in der Krise: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Hrsg. v. d. Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: <https://library.fes.de/pdf-files/do/07504-20120321.pdf> [05.10.2022] (FES-Mitte-Studie).
- Demirovic, Alex/Manuela Bojadžijev (2002): *Konjunkturen des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DER SPIEGEL (2004): *Allahs rechtlose Töchter. Muslimische Frauen in Deutschland*. Nr. 47. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/sptv/thema/a-327916.html> [21.03.2023].
- DER SPIEGEL (online) (2012a): *Religionskritik. Westerwelle kritisiert Urteil gegen Beschneidungen*. 28. Juni. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/koelner-beschneidungsurteil-loest-debatte-aus-a-841550.html> [16.02.2023].
- DER SPIEGEL (online) (2012b): *Umstrittene Rechtslage. Kanzlerin warnt vor Beschneidungsverbot*. 16. Juli. Online abrufbar: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/bundeskanzlerin-merkel-warnt-vor-beschneidungsverbot-a-844671.html> [25.09.2022].
- Dernbach, Andrea (2012): *Rabbiner rügen Beschneidungsurteil: „Schwerster Angriff seit dem Holocaust“*. In: *Tagesspiegel*. 13. Juli. Online abrufbar: <https://www.tagesspiegel.de/politik/schwerster-angriff-seit-dem-holocaust-4587919.html> [25.09.2022].
- Detjen, Stephan (2016): *Bundespräsident Joachim Gauck: „Muslime in Deutschland sind Teil unseres Staates“*. In: *Deutschlandfunk*. 24. April. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunk.de/bundespraesident-joachim-gauck-muslime-in-deutschland-sind-100.html> [07.02.2023].
- Deutsche Bischofskonferenz (2019): *„Dem Populismus widerstehen“*. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen veröffentlicht. 25. Juni. Pressemeldung 104. Online abrufbar: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/dem-populismus-widerstehen> [31.03.2022].
- Deutsche Islam Konferenz (2010): *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – deutsche Muslime*. Berlin: BMI. Online abrufbar: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/heimat-integration/dik/bilanz.html> [03.05.2023].
- Deutscher Bühnenverein (o. J.): *Theater und Orchesterlandschaft*. Online abrufbar: <https://www.buehnenverein.de/de/theater-und-orchester/theater-und-orchesterlandschaft> [08.03.2023].

Deutscher Bundestag (2021): Entwurf eines Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten sowie zur Änderung weiterer dienstrechtlicher Vorschriften (Drucksache 19/26839), veröffentlicht am 19. Februar 2021. Online abrufbar: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/268/1926839.pdf> [01.02.2023].

Deutsches Institut für Menschenrechte (2021): In Behörden muss ein stärkeres Bewusstsein für Rassismus geschaffen werden. 22. März. Online abrufbar: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/aktuelles/detail/in-behoerden-muss-ein-staerkeres-bewusstsein-fuer-rassismus-geschaffen-werden> [07.02.2023].

Deutschlandfunk (2015): Philologenverband distanziert sich von Leitartikel. Warnung vor Flüchtlingen. 7. November. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunk.de/warnung-vor-fluechtlingen-philologenverband-distanziert-100.html> [20.08.2022].

DeZIM (Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung) (2022): Rassistische Realitäten. Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander? Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa). Berlin. Online abrufbar: https://www.rassismusmonitor.de/fileadmin/user_upload/NaDiRa/CATI_Studie_Rassistische_Realit%C3%A4ten/DeZIM-Rassismusmonitor-Studie_Rassistische-Realit%C3%A4ten_Wie-setzt-sich-Deutschland-mit-Rassismus-auseinander.pdf [13.04.2023].

Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration/Die Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus (2023): Lagebericht Rassismus in Deutschland. Ausgangslage, Handlungsfelder, Maßnahmen. Berlin. Online abrufbar: <https://www.integrationsbeauftragte.de/resource/blob/1864320/2157012/77c8d1dddeea760bc13dbd87ee9a415f/lagebericht-rassismus-komplett-data.pdf?download=1> [18.04.2023].

Die Welt (2020): Auswärtiges Amt zieht nach Kritik an Islam-Vertreterin Konsequenzen. 29. Juli. Online abrufbar: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article212494415/Nurhan-Soykan-Auswaertiges-Amt-zieht-nach-Kritik-an-Islam-Vertreterin-Konsequenzen.html> [28.02.2023].

Die Woche (2001): Feindbild Islam. 21. September.

Dieckmann, Janine (2019): Deconstructing Racial Profiling: Wie ist es möglich, Routinen und Vorurteile zu durchbrechen? In: Deutsches Polizeiblatt für Aus- und Fortbildung 37/3. S. 24–27.

Diehm, Isabell/Melanie Kuhn (2006): Doing Race/Doing Ethnicity in der frühen Kindheit. (Sozial-)Pädagogische Konstruktionen vom Kind und ihre Irritation durch Empirie. In: Hans-Uwe Otto/Mark Schrödter (Hrsg.): Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. neue praxis, Sonderheft 8. S. 140–151.

Diekmann, Isabell (2017): Islamfeindlichkeit oder MuslimInnenfeindlichkeit? Empirische Datenanalyse zur Differenzierung zweier Phänomene. IKG Working Paper 12. Bielefeld: Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung. Online abrufbar: <https://core.ac.uk/download/pdf/211818869.pdf> [28.04.2023].

Diekmann, Isabel (2022): Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit. Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion. Wiesbaden: Springer VS.

Diehm, Isabell/Frank-Olaf Radtke (1999): Erziehung und Migration. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.

Dienstbühl, Dorothee (2019): Arabische Familiencamps – Historie. Analyse. Ansätze zur Bekämpfung. Hrsg. v. Polizeipräsidium Essen. Online abrufbar: <https://fragenstaat.de/dokumente/7447-pp-essen-broschure-clans-20sindd/> [19.08.2022].

- Dietrich, Nico/Wolfgang Frindte (2017): Einstellungen zu Muslimen und zum Islam II und der Terrorismus. In: Wolfgang Frindte/Nico Dietrich (Hrsg.): *Muslimen, Flüchtlinge und Pegida*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 89–137.
- Dietze, Gabriele (2017): *Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Dilcher, Gerhard/Ilse Staff (Hrsg.) (1984): *Christentum und modernes Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dinger, Alexander (2022): „Neuköllner Mischung“. In: *Welt am Sonntag*. 5. Juni. S. 13–16.
- Disselhorst, Sophie (2016): Eine Ampulle europäische Endzeitstimmung, bitte! In: *Nachtkritik*. 22. April. Online abrufbar: https://nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=12440:unterwerfung-am-deutschen-theater-berlin-steckt-stephan-kimmig-den-protagonisten-aus-michel-houellebecqs-roman-ueber-die-islamisierung-frankreichs-auf-die-krankenstation&catid=35:deutsches-th [08.03.2023].
- Doğmuş, Aysun/Yasemin Karakaşoğlu/Paul Mecheril (Hrsg.) (2016): *Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.
- Domaratus, Jana (2009): *Cultural Diversity Mainstreaming in Türkisch für Anfänger und Alle lieben Jimmy*. In: Claudia Böttcher/Judith Kretschmar/Markus Schubert (Hrsg.): *Heimat und Fremde. Selbst-, Fremd- und Leitbilder in Film und Fernsehen*. München: Martin Meidenbauer. S. 199–214.
- Domradio (2021): „Bevorzugung einer Minderheit“. 15. Oktober. Online abrufbar: <https://www.domradio.de/artikel/bevorzugung-einer-minderheit-islamkritiker-haelt-muezzinruf-koeln-fuer-verfassungswidrig> [22.09.2022].
- Donsbach, Wolfgang (1991): *Medienwirkung trotz Selektion. Einflußfaktoren auf die Zuwendung zu Zeitungsinhalten*. Köln: Böhlau.
- Downing, John/Charles Husband (2005): *Representing “Race”. Racisms, Ethnicities and Media*. London et al.: Sage.
- Dörner, Andreas (1999): *Politik im Unterhaltungsformat. Zur Inszenierung des Politischen in den Bildwelten von Film und Fernsehen*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 41. S. 17–25.
- Dreß, Malte (2018): *Die politischen Parteien in der deutschen Islamdebatte. Konfliktlinien, Entwicklungen und Empfehlungen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Dreß, Malte (2022): *Die Islampolitik der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien. Entwicklungen, Positionen und Konfliktlinien*. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Droege, Michael (2022): *Staatskirchenrecht und koloniale Rechtswissenschaft*. In: Philipp Dann/Isabel Feichtner/Jochen von Bernstorff (Hrsg.): *(Post)Koloniale Rechtswissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 93–121.
- Dröge, Franz W. (1967): *Publizistik und Vorurteil*. Münster: Regensburg.
- Drüeke, Ricarda (2012): *Rethinking Political Communication and the Internet: A Perspective from Cultural Studies and Gender Studies*. In: Elke Zobl/Ricarda Drüeke (Hrsg.): *Feminist Media. Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship*. Bielefeld: transcript. S. 227–237.
- Drüeke, Ricarda (2016): *Die TV-Berichterstattung in ARD und ZDF über die Silvesternacht 2015/16 in Köln*. E-Paper. Studie im Auftrag des Gunda-Werner-Instituts für Feminismus und Geschlechterdemokratie der Heinrich-Böll-Stiftung. Köln. Online abrufbar: https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/web_161122_e-paper_gwi_medienanalysekoeln_v100.pdf [20.01.2023].

Düsterhöft, Jan/Riem Spielhaus/Radwa Shalaby (2023): Schulbücher und Muslimfeindlichkeit: Zur Darstellung von Musliminnen und Muslimen in aktuellen deutschen Lehrplänen und Schulbüchern. Braunschweig: Georg-Eckert-Institut – Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung. (Studie im Auftrag des UEM.)

Dutta, Anatol/Felix Aiwanger (2023): Islam und deutsche Familiengerichtbarkeit. München: Ludwig-Maximilians-Universität München. (Gutachten im Auftrag des UEM.)

Dworkin, Ronald (2011): Was ist Gerechtigkeit? Berlin: Suhrkamp.

Ebert, Julia/Ulrich Heublein (2017): Ursachen des Studienabbruchs bei Studierenden mit Migrationshintergrund. Eine vergleichende Untersuchung der Ursachen und Motive des Studienabbruchs bei Studierenden mit und ohne Migrationshintergrund auf Basis der Befragung der Exmatrikulierten des Sommersemesters 2014. Hrsg. v. d. Stiftung Mercator. Essen. Online abrufbar: http://www.dzhw.eu/pdf/21/bericht_mercator.pdf [17.03.2023].

Eckert, Stine/Kalyani Chadha (2013): Muslim Bloggers in Germany. An Emerging Counterpublic. In: Media, Culture & Society 35/8. S. 926–942.

Eißler, Friedmann (2018): Wertschätzung und Kritik. Zur Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs. In: Materialdienst der EZW 10. S. 365–377.

EKD (Evangelischen Kirche in Deutschland) (2006): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Ein Grundlagentext des Rates der EKD. In: EKD-Texte. 86. Online abrufbar: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf [22.04.2023].

El-Difraoui, Asiem/Caspar Berges (2022). Zur gleichen Zeit – Repression und Prävention von ganz oben: Emmanuel Macrons Umgang mit dem Islam in Frankreich. In: Rauf Ceylan/Michael Kiefer (Hrsg.): Der islamische Fundamentalismus im 21. Jahrhundert. Analyse extremistischer Gruppen in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden: Springer VS. S. 185–196.

El-Mafaalani, Aladin/Julian Waleciak/Gerrit Weitzel (2020): Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In: Albert Scherr/Aladin El-Mafaalani/Emine Gökçen Yüksel (Hrsg.): Handbuch Diskriminierung. Wiesbaden: Springer VS. S. 173–190.

El-Menouar, Yasemin (2016): Islam als Etikett: Wie sich Rechtspopulisten ein medial produziertes Narrativ zunutze machen. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Vielfalt statt Abgrenzung. Wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge? Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung. S. 149–170.

El-Menouar, Yasemin (2019a): Fokus Religionsfreiheit. Religionsmonitor kompakt. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-kompakt-mai-2019> [27.04.2023] (Religionsmonitor).

El-Menouar, Yasemin (2019b): Der Islam im Diskurs der Massenmedien in Deutschland. In: Wassilis Kassis/Bülent Uçar (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Osnabrück: V&R Unipress.

El-Menouar, Yasemin (2023): Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Religionsverfassungsrecht revisited. Religion, Säkularität und Gesellschaft im Wandel. Bonn. S. 163–179.

- El-Menouar, Yasemin/Melanie Becker (2010): Islam and Integration in German Media Discourse. In: Titus Hjelm (Hrsg.): Religion and Social Problems. New York: Routledge. S. 229–244.
- Elliesie, Hatem/Clara Rigoni (2022): Paralleljustiz in Nordrhein-Westfalen aus strafrechtlicher Sicht. Hrsg. v. Ministerium der Justiz des Landes NRW. Düsseldorf. Online abrufbar: https://www.justiz.nrw/JM/fachveroeffentlichungen/paralleljustiz_studie_ellisie_rigoni.pdf [16.02.2023].
- Engelbrecht, Sebastian (2020): Projekt „Religion und Außenpolitik“ auf Eis gelegt. In: Deutschlandfunk. 12. August. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunk.de/auswaertiges-amt-projekt-religion-und-aussenpolitik-auf-eis-100.html> [28.02.2023].
- Engelmann, Kerstin/Friederike Günther/Nele Heise/Florian Hohmann/Ulrike Irrgang/Sabrina Schmidt (2010): Muslimische Weblogs. Der Islam im deutschsprachigen Internet. Berlin: Frank & Timme.
- Ercan, Eren Ekin (2022): The Approach of the Islamist Press in Turkey to the Murder of Samuel Paty: A Qualitative Content Analysis. In: Elnur Ismayil/Ebru Karadoğan Ismayil (Hrsg.): Media and Terrorism in the 21st Century. S. 13–27.
- Ercan, Selen A. (2015): Creating and Sustaining Evidence for “Failed Multiculturalism”: The Case of “Honor Killing” in Germany. In: American Behavioral Scientist 59/6. S. 658–678.
- Ernst, Marcel (2015): Der deutsche „Dialog mit der islamischen Welt“. Diskurse deutscher Auswärtiger Kultur- und Bildungspolitik im Maghreb. Bielefeld: transcript.
- Esser, Josef (1970): Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung. Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- European Network Against Racism (2019): Racist Crime and Institutional Racism in Europe. ENAR Shadow Report 2014–2018. Online abrufbar: https://ec.europa.eu/migrant-integration/sites/default/files/2019-09/shadowreport2018_final-embargoed_12-09-2019.pdf [07.02.2023].
- Evolvi, Giulia (2017): #Islamexit: Inter-group Antagonism on Twitter. In: Information, Communication & Society 22/3. S. 386–401.
- Evolvi, Giulia (2018): Hate in a Tweet: Exploring Internet-Based Islamophobic Discourses. In: Religions 9/10. S. 307 (1–14).
- FAIR international (2019): Unsere Arbeitsdefinitionen. Online abrufbar: <https://brandeilig.org/unsere-arbeitsdefinitionen/> [14.04.2023].
- FAIR international (2022): #brandeilig. Report 1. Hintergründe zu Moscheeangriffen im Jahr 2018. Köln. Online abrufbar: <https://brandeilig.org/jahresbericht/> [04.04.2023].
- Falk, Friederike/Eliana Schüler/Isabelle Zinsmaier (Hrsg.) (2022): Zeitgenössische Theaterpädagogik. Macht- und diskriminierungskritische Perspektiven. Bielefeld: transcript.
- Fereidooni, Karim (2011): Schule – Migration – Diskriminierung. Ursachen der Benachteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund im deutschen Schulwesen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fereidooni, Karim (2016): Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen im Schulwesen. Eine Studie zu Ungleichheitspraktiken im Berufskontext. Wiesbaden: Springer VS.

Fielitz, Maik/Julia Ebner/Jakob Guhl/Matthias Quent (2018): Hassliebe: Muslimfeindlichkeit, Islamismus und die Spirale gesellschaftlicher Polarisierung. Hrsg. v. Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Jena/London/Berlin. Online abrufbar: https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/IDZ_Islamismus_Rechtsextremismus.pdf [24.01.23].

Fiske, John (1989): *Understanding Popular Culture*. London/New York: Routledge.

Foblets, Marie-Claire/Katajoun Alidadi (Hrsg.) (2013): Final Report Summary – RELIGARE (Religious Diversity and Secular Models in Europe – Innovative Approaches to Law and Policy). Online abrufbar: <https://cordis.europa.eu/project/id/244635/reporting/de> [28.12.2022].

Foroutan, Naika (2012): *Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*. Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung. In: WISO Diskurs. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: <http://library.fes.de/pdf-files/wiso/09438.pdf> [30.01.2023].

Foroutan, Naika (2015): *Die postmigrantische Gesellschaft*. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdosiers/205190/die-postmigrantische-gesellschaft/> [08.03.2023].

Foroutan, Naika/Canan Coşkun/Sina Arnold/Benjamin Schwarze/Steffen Beigang/Dorina Kalkum (2014): *Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität – Erste Ergebnisse*. Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM). Online abrufbar: <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/> [20.04.2023].

Foroutan, Naika/Mara Simon/Canan Coskun (2019): *Wer befürwortet ein Kopftuchverbot in Deutschland?* In: DeZIM Research Notes DRN 1. Online abrufbar: <https://www.dezim-institut.de/publikationen/publikation-detail/wer-befuerwortet-ein-kopftuchverbot-in-deutschland-fa-5006> [02.02.2023].

Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (2023): *Forschungsprojekt „Gemeinschaften unter Verdacht – Haben proaktive Sicherheitspolitik und Extremismusprävention nicht-intendierte rassistische Nebeneffekte?“* Online abrufbar: https://www.fgz-risc.de/forschung/alle-forschungsprojekte/details/INRA_A04 [29.03.2023].

FRA (Agentur der Europäischen Union für Grundrechte) (2009): *Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung. „Daten kurz gefasst“ 2: Muslime*. Wien. Online abrufbar: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/448-EU-MIDIS_MUSLIMS_DE.pdf [29.04.2023].

FRA (Agentur der Europäischen Union für Grundrechte) (2017): *Zweite Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung. Muslimas und Muslime – ausgewählte Ergebnisse*. Wien. Online abrufbar: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2017-eu-minorities-survey-muslims-selected-findings_de.pdf [04.04.2023].

Fraser, Nancy (1994): *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. In: Craig Calhoun (Hrsg.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge et al.: MIT Press. S. 109–142.

Friedrich, Uwe (2006): *Vorauselender Gehorsam gefährdet Kunstfreiheit*. In: *Deutschlandfunk Kultur*. 26. September. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/vorauselender-gehorsam-gefaehrdet-kunstfreiheit-100.html> [08.03.2023].

Friedrichs, Nils/Nora Storz (2022): Antimuslimische und antisemitische Einstellungen im Einwanderungsland – (k)ein Einzelfall? SVR-Studie 2022-2. Hrsg. v. Sachverständigenrat für Integration und Migration (SVR). Berlin. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2022/10/SVR-Studie-2022-2__Antimuslimische-und-antisemitische-Einstellungen_barrierefrei.pdf [30.01.2023].

Frindte, Wolfgang (2013): Der Islam und der Westen. Sozialpsychologische Aspekte einer Inszenierung. Wiesbaden: Springer VS.

Frindte, Wolfgang/Nico Dietrich (2017): Einstellungen zum Islam und zu Muslimen I. In: Wolfgang Frindte/Nico Dietrich (Hrsg.): Muslime, Flüchtlinge und Pegida. Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 43–87.

Frindte, Wolfgang/Nicole Haußecker (Hrsg.) (2010): Inszenierter Terrorismus. Mediale Konstruktionen und individuelle Interpretationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Frings, Dorothee (2010): Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Diskriminierungen von Musliminnen und Muslimen im Arbeitsleben und das AGG. Rechtswissenschaftliche Expertise. Hrsg. v. d. Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Berlin. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_diskr_aufgrund_islam_religionszugehoerigkeit_rechtswissenschaftlich.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [29.03.2023].

Fritzsche, Nora (2016): Antimuslimischer Rassismus im offiziellen Einwanderungsdiskurs. Eine Kritische Diskursanalyse migrationspolitischer Debatten im Deutschen Bundestag. Working Paper 13. Berlin: Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients. Online abrufbar: https://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/vorderer-orient/publikation/working_papers/wp_13/WP13_Nora_Web.pdf [07.02.2023].

Gärditz, Klaus Ferdinand/Maryam Kamil Abdulsalam (2021): Allgemeines „Kopftuchverbot“ durch die Hintertür? Zum Regierungsentwurf eines Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten („lex Tattoo“). In: Verfassungsblog. 2. April. Online abrufbar: <https://verfassungsblog.de/allgemeines-kopftuchverbot-durch-die-hintertur/> [09.02.2023].

Geißler, Rainer (2010): Mediale Integration von ethnischen Minderheiten. Der Beitrag der Massenmedien zur interkulturellen Integration. In: WISO Diskurs. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: <https://www.uni-siegen.de/phil/sozialwissenschaften/soziologie/mitarbeiter/geissler/wiso-diskurs.pdf> [20.10.2023].

Geißler, Rainer/Horst Pöttker (Hrsg.) (2005): Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss – Forschungsstand – Bibliographie. Bielefeld: transcript.

Geißler, Rainer/Horst Pöttker (Hrsg.) (2006): Integration durch Massenmedien. Medien und Migration im internationalen Vergleich. Bielefeld: transcript.

Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung (2011) (Unter Mitarbeit von Susanne Kröhnert-Othman, Melanie Kamp, Constantin Wagner.): Keine Chance auf Zugehörigkeit? Schulbücher europäischer Länder halten Islam und modernes Europa getrennt. Ergebnisse einer Studie des Georg-Eckert-Instituts für internationale Schulbuchforschung zu aktuellen Darstellungen von Islam und Muslimen in Schulbüchern europäischer Länder. Online abrufbar: <https://repository.gei.de/handle/11428/172> [25.04.2023].

Georgi, Viola B./Lisane Ackermann/Nurten Karakaş (2011): Vielfalt im Lehrerzimmer. Selbstverständnis und schulische Integration von Lehrenden mit Migrationshintergrund in Deutschland. Münster: Waxmann Verlag.

Gerhold, Markus (2009): Islam-Bashing für jedermann. Onlinekommentare und Leserbriefe als Orte privater Stimmungsmache. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 345–352.

GESIS (2017): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2016. Variablen Report: Studien-Nr. 5250. Hrsg. v. GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. Köln. Material online abrufbar: <https://doi.org/10.4232/1.12796> [04.04.2023].

Gesprächskreis „Christen und Muslime“ (2020): Nein zu Hass und Hetze – Christen und Muslime gemeinsam gegen Islamfeindlichkeit. Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim ZDK. Online abrufbar: <https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/detail/Nein-zu-Hass-und-Hetze-Christen-und-Muslime-gemeinsam-gegen-Islamfeindlichkeit-263X/> [31.03.2022].

Gezer, Özlem (2017): Kampf gegen radikale Islamisten. Salam aleikum, Bruder Staat. In: DER SPIEGEL (online). 30. April. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/spiegel/wie-muslimen-gegen-islamismus-ins-visier-des-staates-gerieten-a-1145395.html> [14.02.2023].

Ghadban, Ralph (2018): Arabische Clans. Die unterschätzte Gefahr. Berlin: Econ.

Giglietto, Fabio/Yenn Lee (2017): A Hashtag Worth a Thousand Words: Discursive Strategies Around #JeNeSuisPasCharlie After the 2015 Charlie Hebdo Shooting. In: Social Media + Society 3/1. S. 1–15.

Goddard, Hugh (2020): A History of Christian-Muslim Relations. 2. Aufl. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Goeßmann, David (2019): Die Erfindung der bedrohten Republik. Wie Flüchtlinge und Demokratie entsorgt werden. Berlin: Das Neue Berlin.

Gök Akca, Büşra/Murat Gümüş/Meryem Küçükhüseyin/Orgun Özcan (2023): Fallstudie: Auswirkungen von Moscheeangriffen auf Gemeindemitglieder. Köln: FAIR international. (Studie im Auftrag des UEM.)

Göktürk, Deniz (2000): Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele? In: Carmine Chiellino (Hrsg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler. S. 329–347.

Goldmann, Fabian (2020): Verhinderte Erfolgsgeschichte. In: Neues Deutschland. 30. April. Online abrufbar: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1139846.nurhan-soykan-verhinderte-erfolgsgeschichte.html> [14.02.2023].

- Gomolla, Mechtild (2015): Institutionelle Diskriminierung im Bildungs- und Erziehungssystem. In: Rudolf Leiprecht/Anja Steinbach (Hrsg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Bd. 1. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. S. 193–219.
- Gomolla, Mechtild/Frank-Olaf Radtke (2007): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gorki Theater (o.J.): Das Exil Ensemble. Online abrufbar: <https://www.gorki.de/de/exil-ensemble> [15.03.2023].
- Görlach, Alexander (2009): Der Karikaturen-Streit in deutschen Printmedien. Eine Diskursanalyse. Stuttgart: ibidem Verlag.
- Graevskaia, Alexandra/Katrin Menke/Andrea Rumpel (2022): Institutioneller Rassismus in Behörden – Rassistische Wissensbestände in Polizei, Gesundheitsversorgung und Arbeitsverwaltung. IAQ Report 02. Universität Duisburg-Essen. Online abrufbar: https://ec.europa.eu/migrant-integration/system/files/2022-02/IAQ-Report_2022_02.pdf [07.02.2023].
- Graumann, Dieter (2014): Frankfurt. Besuch in der Moschee. In: Jüdische Allgemeine. 19. September. Online abrufbar: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/besuch-in-der-moschee/> [10.02.2023].
- Greschner, Deniz (2020): Muslimische Jugendarbeit. Handlungsfelder und Herausforderungen im Kontext von Sicherheitsdiskursen. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/316281/muslimische-jugendarbeit/> [14.04.2023].
- Greschner, Deniz (2022): Muslimische Jugendorganisationen: Strukturelle Herausforderungen und Perspektiven in der Jugendverbandsarbeit. In: Strukturelle Teilhabe muslimischer Jugendverbände in Deutschland. Hrsg. v. d. Regionalen Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie (RAA Berlin) e.V. u. d. Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e.V. (aej). Berlin/Hannover. S. 10–13.
- Grindel, Susanna (2008): Deutscher Sonderweg oder europäischer Erinnerungsort? Die Darstellung des modernen Kolonialismus in neueren deutschen Schulbüchern. In: Koloniale Vergangenheiten – Colonial Pasts. Themenheft der Zeitschrift für internationale Schulbuchforschung 3. S. 695–716.
- Grinell, Klas (2014): Islam – Ein Aspekt zeitgenössischer Weltkultur. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion. Bielefeld: transcript. S. 191–208.
- Grünberger, Michael/Anna Katharina Mangold/Nora Markard/Mehrdad Payandeh/Emanuel V. Towfigh (2021): Diversität in Rechtswissenschaft und Rechtspraxis. Ein Essay. Baden-Baden: Nomos.
- Guhl, Jakob/Julia Ebner/Jan Rau (2020): Das Online-Ökosystem rechtsextremer Akteure. London: Institute for Strategic Dialogue. Online abrufbar: https://www.bosch-stiftung.de/sites/default/files/publications/pdf/2020-02/ISD_Studie_Online-%C3%96kosystem%20Rechtsextremer%20Akteure.pdf [23.01.23].
- Güleç, Ayşe/Johanna Schaffer (2017): Empathie, Ignoranz und migrantisch situiertes Wissen. Gemeinsam an der Auflösung des NSU-Komplexes arbeiten. In: Juliane Karakayalı/Çağrı Kahveci/Doris Liebscher/Carl Melchers (Hrsg.): Den NSU-Komplex analysieren. Aktuelle Perspektiven aus der Wissenschaft. Bielefeld: transcript. S. 57–80.

Gutjahr, Ortrud (2010): Migration in der Ungleichzeitigkeit: Fatih Akins GEGEN DIE WAND und die Wende im deutsch-türkischen Film. In: Waltraud „Wara“ Wende/Lars Koch (Hrsg.): Krisenkinno. Filmanalyse als Kulturanalyse: Zur Konstruktion von Normalität und Abweichung im Spielfilm. Bielefeld: transcript. S. 225–250.

Haakh, Nora (2021): Muslimisierte Körper auf der Bühne. Die Islamdebatte im postmigrantischen Theater. Bielefeld: transcript.

Hafez, Farid (2012): Islamophobie und die deutschen Bundestagsparteien. Eine Analyse vom 27. Oktober 2009 bis 9. Juni 2011. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik. Wiesbaden: Springer VS. S. 57–75.

Hafez, Kai (1995): Zwischen Dogma und Anpassung. Gegenwartsbezogene Orientwissenschaft in der DDR, 1969–1989. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Hafez, Kai (1996): Salman Rushdie im Kulturkonflikt. Zum Problem der transkulturellen Kommunikation in der deutschen Presseberichterstattung. In: Orient 37/1. S. 137–161.

Hafez, Kai (1997): Öffentlichkeitsbilder des Islam. Kultur- und rassismustheoretische Grundlagen ihrer politikwissenschaftlichen Erforschung. In: Siegfried Jäger/Helmut Kellerhohn/Andreas Disselnkötter/Susanne Slobodzian (Hrsg.): Evidenzen im Fluß. Demokratieverluste in Deutschland. Duisburg: DISS. S. 188–204.

Hafez, Kai (2000): Transcultural Communication and the Antinomy between Freedom and Religion: A Comparison of Media Responses to the Rushdie Affair in Germany and the Middle East. In: Joel Thierstein/Yahya R. Kamalipour (Hrsg.): Religion, Law, and Freedom. A Global Perspective. Westport, CN: Praeger. S. 177–192.

Hafez, Kai (2002a): Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 1: Theoretische Grundlagen. Baden-Baden: Nomos.

Hafez, Kai (2002b): Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 2. Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse. Baden-Baden: Nomos.

Hafez, Kai (2002c): Türkische Mediennutzung in Deutschland: Hemmnis oder Chance der gesellschaftlichen Integration. Hamburg/Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung.

Hafez, Kai (2003): Der Islam in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und die Probleme der inneren Sicherheit nach dem 11. September. In: Islamismus, Terrorismus und die Sicherheitsdienste in Deutschland – Gefahren und Hintergründe. Symposium des Landesamtes für Verfassungsschutz Sachsen am 12. Februar 2003 in Dresden. Dresden: Landesamt für Verfassungsschutz.

Hafez, Kai (2009): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 101–119.

Hafez, Kai (Hrsg.) (2013a): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme.

Hafez, Kai (2013b): Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas. Bielefeld: transcript.

Hafez, Kai (2015): Rassismus im neuen Gewand. Das Bild des Islams in den Medien. In: Herder Korrespondenz Spezial, Oktober. S. 42–45. (Basierend auf einer Rede vor dem Verfassungsschutz in NRW in 2014.)

- Hafez, Kai (2016): Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche „Flüchtlingssommer“ so rasch wieder verging. In: *Global Media Journal (German Edition)* 6/1. Online abrufbar: <https://globalmediajournal.de/index.php/gmj/article/view/50> [20.01.2023].
- Hafez, Kai (2017): Hass im Internet. Zivilitätsverluste in der digitalen Kommunikation. In: *Communicatio Socialis* 50/3. S. 318–333.
- Hafez, Kai (2019): Kurzanalyse: Landeswahlprogramm der AfD in Thüringen 2019. Zeigen sich bereits heute verfassungsfeindliche Tendenzen in der Programmatik? Universität Erfurt. Online abrufbar: https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/Kurzanalyse_Landeswahlprogramm_AfD_Th%C3%BCringen_2019_-_Prof._Dr._Kai_Hafez.pdf [07.02.2023].
- Hafez, Kai (2020): Wie die Medien zur Ausbreitung des Rechtsradikalismus beitragen und warum ein zweiter Medienhype unbedingt verhindert werden muss. In: *Grimme Lab*. 18. Mai. Online abrufbar: <https://www.grimme-lab.de/2019/12/19/doku-leipzig-teil-2-wie-die-medien-zur-ausbreitung-des-rechtsradikalismus-beitragen/> [20.01.23].
- Hafez, Kai/Anne Grüne (2021): *Grundlagen der globalen Kommunikation. Medien – Systeme – Lebenswelten*. München: UVK/UTB.
- Hafez, Kai/Carola Richter (2007): Das Islambild von ARD und ZDF. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26–27. S. 40–46.
- Hafez, Kai/Sabrina Schmidt (2015): *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung (Religionsmonitor).
- Hafez, Kai/Sabrina Schmidt (2020): Rassismus und Repräsentation: das Islambild deutscher Medien im Nachrichtenjournalismus und im Film. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/lernen/projekte/oray/314621/islambild-deutscher-medien> [30.11.22].
- Hafez, Kai/Udo Steinbach (Hrsg.) (1999): *Juden und Muslime in Deutschland. Minderheitendialog als Zukunftsaufgabe*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Haimerl, Kathrin (2011): Abgründe des Abendlandes. In: *Süddeutsche Zeitung*. 25. Juli.
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 178/ November-Dezember. S. 913–922.
- Hall, Stuart (Hrsg.) (1997): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Dehli: Sage Publications.
- Hall, Stuart (2001a): Encoding, decoding. In: *Simon During (Hrsg.): The Cultural Studies Reader*. London/New York: Routledge. S. 90–103.
- Hall, Stuart (2001b): Von Scarman zu Stephen Lawrence. In: *Karen Schönwälder/Imke Sturm-Martin (Hrsg.): Die britische Gesellschaft zwischen Offenheit und Abgrenzung: Einwanderung und Integration vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. Berlin/Wien: Philo. S. 154–168.
- Hallaq, Wael (2018): *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York/Chichester/West Sussex: Columbia University Press.

- Hallmayer, Petra (2016): Brisante Fragen im boulevardesken Gewand. In: *Nachtkritik*. 4. Februar. Online abrufbar: https://nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=12103:geachtet-ayad-akhtar&catid=671&Itemid=100190 [08.03.2023].
- Halm, Dirk (2008): *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Halm, Dirk/Martina Sauer (2015): *Lebenswelten deutscher Muslime*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung (Religionsmonitor).
- Halm, Dirk/Martina Sauer (2017): *Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?* Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Studie_LW_Religionsmonitor-2017_Muslime-in-Europa.pdf [27.04.2023] (Religionsmonitor).
- Hamdan, Hussein/Hansjörg Schmid (2014): *Junge Muslime als Partner. Ein empiriebasierter Kompass für die praktische Arbeit*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Hamdorf, Wolfgang (2014): *Eine heilige Sache? An- und Abwesenheit des Islam im „deutsch-türkischen“ Kino*. In: Stefan Orth/Michael Staiger/Joachim Valentin (Hrsg.): *Filmbilder des Islams*. Marburg: Schüren. S. 112–117.
- Hark, Sabine/Paula-Irene Villa (2017): *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Häusler, Alexander (2014): *Muslimfeindlichkeit als rechtsextremes Einfallstor*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/180773/muslimfeindlichkeit-als-rechtsextremes-einfallstor/> [24.01.23].
- Hecken, Thomas (2007): *Theorien der Populärkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*. Bielefeld: transcript.
- Hecker, Wolfgang (2022): *Die Kopftuchdebatte. Verfassungsrecht und Sozialwissenschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- Hein, George (2011): *Museum Education*. In: Sharon Macdonald (Hrsg.): *A Companion to Museum Studies*. Oxford: Oxford University Press. S. 340–352.
- Hein, David (2015): *Kritischer Aufmacher über den Islam beschert „Focus“ starken Kiosk-Verkauf*. In: *Horizont*. 17. Februar. Online abrufbar: <https://www.horizont.net/medien/nachrichten/HORIZONT-Auflagencheck-Kritischer-Aufmacher-ueber-den-Islam-beschert-Focus-starken-Kiosk-Verkauf-132907> [28.02.2023].
- Hein, Matthias von (2017): *Terror: Fragwürdige Partner in der Präventionsarbeit?* In: *Deutsche Welle*. 22. August. Online abrufbar: <https://www.dw.com/de/terror-fragwuerdige-partner-in-der-praeventionsarbeit/a-40192791> [14.02.2023].
- Heinig, Michael (2008): *Rechtliche Rahmenbedingungen für die Entfaltung muslimischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland*. In: Stefan Muckel (Hrsg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Heinig, Hans Michael (2022): *Rechtliche Rahmenbedingungen für die Entfaltung muslimischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland*. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2002): *Deutsche Zustände. Folge 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2005): Deutsche Zustände. Folge 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2015): Deutsche Zustände. Folge 10. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Helbling, Marc/Felix Jäger/Richard Traunmüller (2022): Muslim Bias or Fear of Fundamentalism? A Survey Experiment in Five Western European Democracies. In: *Research & Politics* 9/1. Online abrufbar: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/20531680221088491> [28.04.2023].
- Hemker, Johannes/Anselm Rink (2017): Multiple Dimensions of Bureaucratic Discrimination: Evidence from German Welfare Offices. In: *American Journal of Political Science* 61/4. S. 786–803. Online abrufbar: <https://online-library.wiley.com/doi/abs/10.1111/ajps.12312> [27.11.2022].
- Hergouth, Rosmarie/Christina Omlor (2015): Islamdiskurse im Schatten von Charlie Hebdo. Ein Dreiländervergleich von „Bild“, „Kronen Zeitung“ und „Blick“. In: *Medien Journal* 39/4. S. 19–36.
- Herzog, Roman (1997): Unser Verhältnis zum Islam. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel am 15. Oktober 1995 in Frankfurt a. M. In: Kai Hafez (Hrsg.): *Der Islam und der Westen*. Anstiftung zum Dialog. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 223–228.
- Hessisches Ministerium des Innern und für Sport (2020): *Polizeiliche Alltagserfahrungen: Herausforderungen und Erfordernisse einer lernenden Organisation*. Forschungsbericht 2020. Online abrufbar: https://hke.hessen.de/sites/hke.hessen.de/files/2022-06/bericht_polizeistudie_hessen_final_1.pdf [07.02.2023].
- Hestermann, Jenny/Roby Nathanson/Stephan Stetter (2022): *Deutschland und Israel heute. Zwischen Verbundenheit und Entfremdung*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Deutschland_Israel_heute_2022.pdf [14.04.2023].
- Hieber, Lutz/Rainer Winter (2020): Einführung. In: Lutz Hieber/Rainer Winter (Hrsg.): *Film als Kunst der Gesellschaft. Ästhetische Innovationen und gesellschaftliche Verhältnisse*. Wiesbaden: Springer VS. S. 1–5.
- Hille, Peter (2021): Hass im Netz gegen muslimische Stipendiatinnen. In: *Deutsche Welle*. 13. Februar. Online abrufbar: <https://www.dw.com/de/hass-im-netz-gegen-muslimische-stipendiatinnen/a-56551112> [24.01.23].
- Hillgruber, Christian (1999): *Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport*. In: *JuristenZeitung* 54/11. S. 538–547.
- Hippler, Jochen (2000): *Foreign Policy, the Media, and the Western Perception of the Middle East*. In: Kai Hafez (Hrsg.): *Islam and the West in the Mass Media. Fragmented Images in a Globalizing World*. Cresskill: Hampton. S. 67–87.
- Hirvonen, Katrina (2013): *Sweden: When Hate Becomes the Norm*. In: *Race & Class* 55/1. S. 78–86.
- Hoevels, Niloufar (2003): *Islam und Arbeitsrecht*. Köln/Berlin/München: Heymann.
- Höfert, Almut (2010): Die „Türkengefahr“ in der Frühen Neuzeit. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 61–70.

Hölig, Sascha/Uwe Hasebrink (2016): Nachrichtennutzung über soziale Medien im internationalen Vergleich. In: Media Perspektiven 11. S. 534–548.

Holroyd, Jules (2015): Implicit Racial Bias and the Anatomy of Institutional Racism. In: Center for Crime and Justice Studies 101. S. 30–32. Online abrufbar: https://www.crimeandjustice.org.uk/sites/crimeandjustice.org.uk/files/09627251.2015.1080943_1.pdf [22.02.2023].

Holzberger, Doris (2014): Evaluation des Modellversuchs „Islamischer Unterricht“. Bericht zur Datenerhebung im Schuljahr 2013/14. Hrsg. v. Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung. München. Online abrufbar: https://www.isb.bayern.de/download/15297/bericht_islam.pdf [24.04.2023].

Holz, Klaus/Michael Kiefer (2010): Islamistischer Antisemitismus. Phänomen und Forschungsstand. In: Wolfram Stender/Guido Follert/Mihri Özdoğan (Hrsg.): Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 109–137.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1987): Dialektik der Aufklärung. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5. „Dialektik der Aufklärung“ und Schriften 1940–1950. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M.: Fischer.

Hormel, Ulrike/Albert Scherr (2010): Einleitung: Diskriminierung als gesellschaftliches Phänomen. In: Ulrike Hormel/Albert Scherr (Hrsg.): Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 7–20.

Hormel, Ulrike/Albert Scherr (2013): Ungleichheiten und Diskriminierung. In: Albert Scherr (Hrsg.): Soziologische Basics. Eine Einführung für pädagogische und soziale Berufe. Wiesbaden: Springer VS. S. 261–269.

Horsti, Karina (2017): Digital Islamophobia: The Swedish Woman as a Figure of Pure and Dangerous Whiteness. In: New Media & Society 19/9. S. 1440–1457.

Horton, Donald/Richard R. Wohl (1956): Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance. In: Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes 19/3. S. 215–229.

Hover-Reisner, Nina/Henning Schluß/Maria Fürstaller/Christian Andersen/Magdalena Habringer/Elif Medeni/Tina Eckstein-Madry (2017): Pluralität in Wiener Kindergärten und Kindergruppen unter besonderer Berücksichtigung sogenannter „islamischer“ Einrichtungen. Abschlussbericht des Projektteils zur Untersuchung von Orientierungs- und Prozessqualität. Studie im Auftrag des Magistrats der Stadt Wien, Amt für Jugend und Familie und dem Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres.

Hovestadt, Gertrud/Nicole Eggers (2007): Soziale Ungleichheit in der allgemein bildenden Schule. Ein Überblick über den Stand der empirischen Forschung unter Berücksichtigung berufsbildender Wege zur Hochschulreife und der Übergänge zur Hochschule. Studie im Auftrag der Hans-Böckler-Stiftung. Rheine: EDU-CON Strategic Education Consulting. Online abrufbar: https://www.boeckler.de/pdf/stuf_hovestadt_ungleichheit_2007.pdf [20.04.2023].

- Huke, Nikolai (2020): Ganz unten in der Hierarchie. Rassismus als Arbeitsmarkthindernis für Geflüchtete. Hrsg. v. Pro Asyl und der IG Metall. Online abrufbar: https://www.proasyl.de/wp-content/uploads/Rassismus-Studie_GanzUnten_web_Uni-Tuebingen_NikolaiHuke.pdf [27.11.2022].
- Hund, Wolf D. (2014): Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. 2. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hunold, Daniela/Maren Wegner (2020): Rassismus und Polizei: Zum Stand der Forschung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 70/42-44. S. 27-32.
- Husband, Charles (1996): The Right to Be Understood: Conceiving the Multi-Ethnic Public Sphere. In: Innovation: The European Journal of Social Science Research 9/2. S. 205-215.
- Husband, Charles (2000): Media and the Public Sphere in Multi-Ethnic Societies. In: Simon Cottle (Hrsg.): Ethnic Minorities and the Media. Philadelphia et al.: Open University Press. S. 199-214.
- Hyökki, Linda/Sanja Bilić/Đermana Kurić Bilić/Kurić Hyökki (2022): Zivilgesellschaftliche Erfassungs- und Auswertungsverfahren zu Rassismus und Diskriminierung. Studie im Auftrag von CLAIM, Berlin: Teilseind e. V.
- ICOM – International Council of Museums (2020): Die Museumsdefinition. Online abrufbar: <https://icom-deutschland.de/de/nachrichten/147-museumsdefinition.html> [30.11.22].
- International Organization for Migration (IOM) (2016): Fatal Journeys – Identification and Tracing of Dead and missing Migrants. Bd. 2. Online abrufbar: <https://publications.iom.int/books/fatal-journeys-volume-2-identification-and-tracing-dead-and-missing-migrants> [20.08.2022].
- Ionescu, Dana (2018): Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse. Baden-Baden: Nomos.
- Irmer, Hans-Jürgen (2022): Hamed Abdel-Samad: „Muezzinruf trägt die Botschaft, dass der Islam siegen wird“. In: Wetzlar Kurier. Online abrufbar: <https://wetzlar-kurier.de/2276-hamed-abdel-samad-muezzinruf-tragt-die-botschaft-dass-der-islam-siegen-wird/> [22.09.2022].
- Islamiq (2020): Zehn Jahre „Der Islam gehört zu Deutschland“. Islamdebatte. 2. Oktober. Online abrufbar: <https://www.islamiq.de/2020/10/02/zehn-jahre-der-islam-gehört-zu-deutschland/> [31.03.2022].
- Jäger, Margarete (1993): Feministische Argumente zur Untermauerung von Rassismus: Warum liegt Deutschen die Stellung der Einwanderinnen so am Herzen? In: Christoph Butterwegge/Siegfried Jäger (Hrsg.): Rassismus in Europa. Köln: Bund Verlag. S. 248-261.
- Jäger, Margarete (1999): Ethnisierung von Sexismus im Einwanderungsdiskurs: Analyse einer Diskursverschränkung. Vortrag gehalten an der Georg-August-Universität Göttingen. Online abrufbar: http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Ethnisierung_von_Sexismus.htm [16.02.2023].
- Jäger, Margarete/Heiko Kauffmann (Hrsg.) (2002): Leben unter Vorbehalt: institutioneller Rassismus in Deutschland. Duisburg: DISS. Online abrufbar: <http://www.diss-duisburg.de/wp-content/uploads/2017/01/diss-leben-unter-vorbehalt-institutioneller-rassismus-2002.pdf> [07.02.2023].
- Jäger, Siegfried (1996): BrandSätze. Rassismus im Alltag. Duisburg: DISS.
- James, Paul (2006): Globalism, Nationalism, Tribalism. Bringing Theory back in. London et al.: Sage.

- Janzen, Olga/Lamya Kaddor/Aylin Karabulut/Nicolle Pfaff/Andreas Zick (2019): *Muslime ja, Islam nein? Wissen schützt vor Islamfeindlichkeit*. Hrsg. v. d. Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Bildungswissenschaften. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/UDE_02_IFIJ_BERICHT_10.pdf [21.03.2023].
- Janzen, Olga/Petra-Angela Ahrens (2022): *Islam- und Muslim:innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung?* In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6. S. 463–490.
- Jaraba, Mahmoud (2019): *The Practice of Khul' in Germany. Pragmatism versus Conservatism*. In: *Islamic Law and Society* 26. S. 1–28. Online abrufbar: https://pure.mpg.de/rest/items/item_3003769_3/component/file_3004350/content [02.02.2023].
- Jaraba, Mahmoud (2020): *Khul' in Action. How Do Local Muslim Communities in Germany Dissolve an Islamic Religious-Only Marriage?* In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 40/1. S. 26–47. Online abrufbar: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13602004.2020.1737414?needAccess=true> [28.12.2022].
- Jaraba, Mahmoud (2021): *Arabische Großfamilien und die Debatte um „Clankriminalität“*. Expertise im Auftrag des Mediendienst Integration. Berlin. Online abrufbar: <https://mediendienst-integration.de/artikel/arabische-grossfamilien-und-die-clankriminalitaet.html> [19.08.2022].
- Javadian Namin, Parisa (2009): *Die Darstellung des Islam in den deutschen Printmedien am Beispiel von Spiegel und Bild*. Forschungsbefunde. Bielefeld: transcript.
- Jenichen, Anne (2018): *Muslimische Politikerinnen in Deutschland: Erfolgsmuster und Hindernisse politischer Repräsentation*. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 27/2. S. 13–14.
- Jonker, Gerdien (2020): *On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin*. Leiden: E.J. Brill.
- Jugendschutz.net (2021): *Report. Antimuslimischer Rassismus und islamistische Onlinepropaganda. Ein demokratiefeindliches Eskalationsverhältnis*. Online abrufbar: https://www.jugendschutz.net/fileadmin/daten/publikationen/praxisinfos_reports/report_antimuslimischer_rassismus_u_islamistische_onlinepropaganda.pdf [24.01.23].
- Jukschat, Nadine/Lena Lehmann (2020): *„die sagen wirklich dass das radikal ist ein Kopftuch zu tragen. Ich bin jetzt schon für die Extremistin“ – Zum Umgang praktizierender Musliminnen mit stigmatisierenden Fremd(heits)zuschreibungen und Terrorismusverdacht*. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4. S. 289–313.
- Jürgens, Pascal (2022): *Begriffswelten von Islamfeindlichkeit in deutschsprachigen sozialen Medien*. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität Mainz. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Kaas, Leo/Christian Manger (2012): *Ethnic Discrimination in Germany's Labour Market: A Field Experiment*. In: *German Economic Review* 13/1. S. 1–20.
- Kaddor, Lamya/Aylin Karabulut/Nicolle Pfaff (2018): *„... man denkt immer sofort an Islamismus“ – Islamfeindlichkeit im Jugendalter*. Hrsg. v. d. Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Bildungswissenschaften. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/UDE_Islamfeindlichkeit_im_Jugendalter.pdf [26.06.2022].

- Kahle, Lena (2021): Differenzierungen und Klassifikationen entlang von Religion und Migration in der Schule. Symbolische Grenzziehung als pädagogische Praxis. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6. S. 591–613.
- Kailitz, Steffen (2021): Rechtsextremismus, Rechtsradikalismus und Rechtspopulismus. Ein Problemaufriss. In: Steffen Kailitz (Hrsg.): *Rechtsextremismus und Rechtspopulismus in Sachsen*. Dresden: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung. S. 9–24.
- Kalina, Andreas (2014): erfolgreich. politisch. bilden. Faktensammlung zum Stand der politischen Bildung in Deutschland. Handreichung zur politischen Bildung. 2. überarb. und erweiter. Aufl. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Kambouri, Tania (2015): *Deutschland im Blaulicht. Notruf einer Polizistin*. München/Berlin: Piper.
- Kamel, Susan (2014): Vor-Verortungen des Experimentierfelds: Persönliche und museumswissenschaftliche Annäherungen an Museen, Islam und Inklusion. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): *Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion*. Bielefeld: transcript. S. 35–65.
- Kamel, Susan/Christine Gerbich (2014a): Einleitung. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): *Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion*. Bielefeld: transcript. S. 11–15.
- Kamel, Susan/Christine Gerbich (2014b): Das Projekt „Experimentierfeld Museologie“ – Vortrag am Museum für Islamische Kunst im Pergamonmuseum Berlin. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): *Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion*. Bielefeld: transcript. S. 21–34.
- Kampling, Rainer (2012): Religiöses Vorurteil. In: Anton Pelinka (Hrsg.): *Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung*. Berlin: De Gruyter. S. 147–168.
- Kanter, Rosabeth Moss (1977): Some Effects of Proportions on Group Life: Skewed Sex Ratios and Responses to Token Women. In: *American Journal of Sociology* 82/5. S. 965–990.
- Kara, Seyfeddin (2017): Between Salman Rushdie and Ayatollah Khomeini: Kalim Siddiqui and Political Islam in Britain in the Last Quarter of the 20th Century. In: *The Muslim World* 107/3. S. 385–400.
- Karadeniz, Özcan (2021): „Was haben alle Muslim*innen gemeinsam?“. In: Özcan Karadeniz/Anna Sabel (Hrsg.): *Die Erfindung des muslimischen Anderen. 20 Fragen und Antworten, die nichts über Muslimischsein verraten*. Münster: Unrast. S. 19–21.
- Karadeniz, Özcan/Anna Sabel (2021a): Veränderte Männlichkeiten, zu eigen gemachte Weiblichkeiten. In: Nora Warrach (Hrsg.): *Sexualitäten und Geschlechtsidentitäten in der Migrationsgesellschaft*. Düsseldorf: Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbildung e.V. S. 25–28. Online abrufbar: https://www.idaev.de/fileadmin/user_upload/pdf/publikationen/Reader/2021_Reader_SuGiM_Screenversion.pdf [16.02.23].
- Karadeniz, Özcan/Anna Sabel (2021b): Rassismuskritische Bildungsarbeit als Gefühlsarbeit. In: Karim Fereidooni/Stefan E. Hößl (Hrsg.): *Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis*. Frankfurt a. M.: Wochenschau-Verlag. S. 153–159.
- Karadeniz, Özcan/Anna Sabel (Hrsg.) (2021c): *Die Erfindung des muslimischen Anderen. 20 Fragen und Antworten, die nichts über Muslimischsein verraten*. Münster: Unrast.

- Karakaşoğlu, Yasemin (2010): Islam als Störfaktor in der Schule. Anmerkungen zum pädagogischen Umgang mit orthodoxen Positionen und Alltagskonflikten. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 289–304.
- Karakaşoğlu, Yasemin (2020): Der Islam und die Muslim*innen als Provokationen schulischer Normalitätsvorstellungen: Anforderungen an die religious literacy von schulischen Akteur*innen im Spannungsfeld von Geschlecht, Religion und Bildung. In: Meltem Kulaçatan/Harry Harun Behr (Hrsg.): Migration, Religion, Gender und Bildung: Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. S. 83–106.
- Karakaşoğlu, Yasemin/Ayşe Doğmuş (2016): Muslimization – “Othering” Experiences of Students in Academic Teacher Programs. In: Clea Schmidt/Jens Schneider (Hrsg.): Diversifying the Teaching Force in Transnational Contexts. Transnational Migration and Education. Rotterdam: SensePublishers. S. 89–102.
- Karakayalı, Juliane/Birgit zur Nieden (2019): Segregation als Diskriminierungserfahrung. In: Zeitschrift für Pädagogik 65/6. S. 888–903.
- Karakayalı, Serhat/Vassilis Tsianos (2004): Rassismus: Von Amts wegen anders. In: iz3W 275. S. 14–17.
- Karis, Tim (2013): Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979-2010. Wiesbaden: Springer VS.
- Kasperek, Bernd/Marc Speer (2015): Of Hope. Ungarn und der lange Sommer der Migration. In: bordermonitoring.eu. Online abrufbar: <http://bordermonitoring.eu/ungarn/2015/09/of-hope/> [20.08.2022].
- Katz, Phyllis (2003): Racists or Tolerant Multiculturalists? How Do They Begin? In: American Psychologist 58/11. S. 897–909.
- Kegel, Gerhard/Klaus Schurig (2004): Internationales Privatrecht. 9. Aufl. München: C.H. Beck.
- Kemme, Stefanie/Iniobong Essien/Marleen Stelter (2020): Antimuslimische Einstellungen in der Polizei? Der Zusammenhang von Kontakthäufigkeit und -qualität mit Vorurteilen und Stereotypen gegenüber Muslimen. In: Monatszeitschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform 103/2. S. 129–149.
- Keppler, Angela/Anja Peltzer (2021): Die soziologische Filmanalyse – Relevanz, Vorgehen und Ziel. In: Alexander Geimer/Carsten Heinze/Rainer Winter (Hrsg.): Handbuch Filmsoziologie. Bd. 1. Wiesbaden: Springer VS. S. 349–366.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019): Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext. Berlin: Aphorisma.
- Klaus, Elisabeth/Margreth Lünenborg (2004): Cultural Citizenship. Ein kommunikationswissenschaftliches Konzept zur Bestimmung kultureller Teilhabe in der Mediengesellschaft. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 52/2. S. 193–213.
- Klaus, Elisabeth/Margreth Lünenborg (2012): Cultural Citizenship. Participation by and through Media. In: Elke Zobl/Ricarda Drüeke (Hrsg.): Feminist Media. Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship. Bielefeld: transcript. S. 197–212.

- Kleffner, Heike (2018): Die Reform der PMK-Definition und die anhaltenden Erfassungslücken zum Ausmaß rechter Gewalt. In: Wissen schafft Demokratie. Schriftenreihe des Instituts für Demokratie und Zivilgesellschaft 4. S. 33–39. Online abrufbar: https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/PDFS_WsD4/Idz_WsD_04_WEB.pdf [26.01.2023].
- Kleinsteuber, Hans J. (2003): Terrorismus und Feindbilder. Zur visuellen Konstruktion von Feinden am Beispiel Osama Bin Laden und Saddam Hussein. In: Michael Beuthner/Joachim Buttler/Sandra Fröhlich/Irene Neverla/Stephan A. Weichert (Hrsg.): Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September. Köln: Herbert von Halem. S. 206–237.
- Klemm, Sarah (2017): Der deutsche Asyldiskurs vor und nach der Silvesternacht 2015. Eine Diskursanalyse parlamentarischer Debatten des Deutschen Bundestags. Working Paper 16. Hrsg. v. d. Arbeitsstelle Vorderer Orient, Freie Universität Berlin. Berlin. Online abrufbar: https://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/vorderer-orient/publikation/working_papers/wp_16/WP16_Sarah-Klemm.pdf [24.04.2023].
- Klevesath, Lino/Annemieke Munderloh/Marvin Hild/Joris Sprengeler (2022): Der „Deutschsprachige Islamkreis Hildesheim“. Eine radikalislamische Moscheegemeinde im Kontext von Behörden und Stadtgesellschaft. Göttingen: FoDEX/IfDem.
- Kliment, Tibor (2016): Soziale Zusammensetzung und die Wirksamkeit von Zugangshürden. In: Kulturmanagement. Online abrufbar: <https://www.kulturmanagement.net/Themen/Das-Publikum-von-Theater-und-Oper-Soziale-Zusammensetzung-und-die-Wirksamkeit-von-Zugangshuerden,2132> [30.01.2023].
- Klinkhammer, Gritt/Hans-Ludwig Frese/Ayla Satilmis/Tina Seibert (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Universität Bremen. Online abrufbar: <https://media.suub.uni-bremen.de/bitstream/elib/2898/1/00102006-1.pdf> [01.03.2023].
- Klinkhammer, Gritt/Jakob Chilinski/Rosa Lütge (2023): Islamfeindlichkeit in christlichen Medien. Eine qualitative Studie zu antimuslimischem Rassismus in ausgewählten christlichen Online-medien. Bremen: Universität Bremen. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Klug, Petra (2010): Feindbild Islam? Der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September. Marburg: Tectum.
- Knieper, Thomas (2001): Die Zukunft der politischen Karikatur. In: Thomas Knieper/Marion G. Müller (Hrsg.): Kommunikation visuell. Das Bild als Forschungsgegenstand – Grundlagen und Perspektiven. Köln: Herbert von Halem. S. 262–278.
- Knipping-Sorokin, Roman/Teresa Stumpf/Gertraud Koch (2016): Radikalisierung Jugendlicher über das Internet? Ein Literaturüberblick. Hamburg: Deutsches Institut für Vertrauen und Sicherheit im Internet (DIVSI).
- Knuth, Matthias (2010): Arbeitsmarktintegration und Integrationspolitik – zur notwendigen Verknüpfung zweier Politikfelder. Eine Untersuchung über SGB II-Leistungsbeziehende mit Migrationshintergrund. Baden-Baden: Nomos.
- Köcher, Renate (2021): Umfrage: Islam und Islamismus. Im Auftrag der Alice Schwarzer Stiftung. Online abrufbar: <https://alice-schwarzer-stiftung.de/2021/06/11/umfrage-islam-und-islamismus/> [09.02.2023].

- Köhler, Charlotte (2019): Gefährliche Sichtbarkeit. Angriffe auf Kopftuchträgerinnen. In: die tageszeitung. 20. Juli. Online abrufbar: <https://taz.de/Angriffe-auf-Kopftuchtraegerinnen/!5619662/> [29.03.2023].
- Köhler, Horst (2006): Grußwort von Bundespräsident Horst Köhler beim Besuch der Türkisch Islamischen Gemeinde in Duisburg Wanheimerort, 5. Oktober. Online abrufbar: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2006/10/20061005_Rede2.html [07.02.2023].
- Konrad, Alexander (2022): Umdeutungen des Islams. Bundesdeutsche Wahrnehmungen von Muslim*innen, 1970-2000. Göttingen: Wallstein.
- Konrad, Felix (2010): Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)? In: Europäische Geschichte Online. Online abrufbar: [http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914](http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914?set_language=http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914) [31.03.2022].
- Kontos, Maria (2020): Die desintegrativen Folgen des öffentlichen Integrationsdiskurses. Eine biographieanalytische Untersuchung mit Migrantinnen und Migranten. Leverkusen: Barbara Budrich.
- Konz, Britta/Anne Schröter (2022): Vulnerabilität, „family resilience“ und religiös motivierte Deutungsmuster von Eltern behinderter Kinder. In: Britta Konz/Anne Schröter (Hrsg.): DisAbility in der Migrationsgesellschaft. Betrachtungen an der Intersektion von Behinderung, Kultur und Religion in Bildungskontexten. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt. S. 139–155.
- Koopmans, Ruud/Susanne Veit/Ruta Yemane (2018): Ethnische Hierarchien in der Bewerberauswahl: Ein Feldexperiment zu den Ursachen von Arbeitsmarktdiskriminierung. Discussion Paper SP VI 2018–104. In: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Berlin. Online abrufbar: <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2018/vi18-104.pdf> [24.04.2023].
- Koordinationsrat der Muslime (2016): 20 Jahre Tag der Offenen Moschee. Dokumentation. Köln. Online abrufbar: <http://tagderoffenenmoschee.de/wp-content/uploads/dokumentation.pdf> [31.03.2022].
- Kopke, Christoph (2021): Vorkommnisse, Vorfälle, Einzelfälle? Rechtsextremismus und rechte Einstellungen in der Polizei. In: Politikum 7/4. S. 34–37.
- Korteweg, Anna/Gökce Yurdakul (2010): Islam, Gender und Integration von Immigranten: Grenzziehungen in den Diskursen über Ehrenmorde in den Niederlanden und Deutschland. In: Gökce Yurdakul/Y. Michal Bodemann (Hrsg.): Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Inklusion und Ausgrenzungsstrategien im Vergleich. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 71–92.
- Korucu, Canan/Götz Nordbruch (2020): Islamismus als Herausforderung im Unterricht – Ansätze der politischen Bildung und der Präventionsarbeit in der Schule. In: Josephine B. Schmitt/Julian Ernst/Diana Rieger/Hans-Joachim Roth (Hrsg.): Propaganda und Prävention. Forschungsergebnisse, didaktische Ansätze, interdisziplinäre Perspektiven zur pädagogischen Arbeit zu extremistischer Internetpropaganda. Wiesbaden: Springer VS. S. 477–487.
- Kramp, Leif (2015): Populärkultur. In: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Swantje Lingenberg/Jeffrey Wimmer (Hrsg.): Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 207–218.

- Kreft, Ursula/Hans Uske (2016): Grenzen ziehen ohne Obergrenze. Die Normalisierung der „Flüchtlingskrise“. In: DISS-Journal 31. S. 2–6. Online abrufbar: <https://www.diss-duisburg.de/2016/07/grenzen-ziehen-ohne-obergrenze/> [16.02.23].
- Krott, Nora Rebekka/Eberhard Krott/Ines Zeitner (2018): Xenophobic Attitudes in German Police Officers: A Longitudinal Investigation from Professional Education to Practice. In: *Police Science and Management* 20/3. S. 174–184.
- Kruck, Peter (2008): Das Nah-/Fernbild-Phänomen im Spiegel. Medienwirkungstheoretische und soziodemographische Implikationen. Saarbrücken: VDM.
- Kul, Aysun (2013): „Jetzt kommen die Ayşes auch ins Lehrerzimmer und bringen den Islam mit.“ Subjektiv bedeutsame Erfahrungen von Referendarinnen und Referendaren im Rassismuskontext. In: Karin Bräu/Viola B. Georgi/Yasemin Karakaşoğlu/Carolin Rotter (Hrsg.): *Lehrerinnen und Lehrer mit Migrationshintergrund. Zur Relevanz eines Merkmals in Theorie, Empirie und Praxis*. Münster: Waxmann. S. 157–170.
- Kulaçatan, Meltem/Harry Harun Behr/Bekim Agai (2017): Ursachen und Gegenstrategien. Islamistische Radikalisierung im Rhein-Main-Gebiet. Eine Expertise für den Mediendienst Integration. Berlin. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Expertise_Islamistische_Radikalisierung_Rhein_Main_Gebiet.pdf [14.04.2023].
- Kulaçatan, Meltem/Harry Harun Behr (2021): Islamkunde und Rassismuskritik. In: Ednan Aslan (Hrsg.): *Handbuch Islamische Religionspädagogik*. Göttingen: V&R Unipress. S. 265–293.
- Kunczik, Michael/Astrid Zipfel (2001): *Publizistik. Ein Studienhandbuch*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau/UTB.
- Küpper, Beate (2010): Anknüpfungspunkt: Islamfeindlichkeit. In: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Deutsche Zustände. Folge 9*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 212–213.
- Kuschel, Karl-Josef (2007): Theologisch gewogen – und zu leicht befunden zur EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“. In: Jürgen Micksch (Hrsg.): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*. Frankfurt a. M.: Lembeck. S. 45–64.
- KViAPol – Körperverletzung im Amt durch Polizeibeamt*innen (o.J.): Forschungsprogramm des Projektes. Ruhr Universität Bochum. Online abrufbar: <https://kviapol.rub.de/index.php/inhalte/forschungsprogramm> [24.04.2023].
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lang, Kati (2018): Rassistische Straftaten. Warum behördliche Statistiken nicht aussagekräftig sind. Mediendienst Integration. Berlin. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Expertise_Erfassung_rassistischer_Straftaten.pdf [23.04.2023].
- Langhoff, Shermin (2011): Die Herkunft spielt keine Rolle – „Postmigrantisches“ Theater im Ballhaus Naunynstraße. Interview mit Shermin Langhoff. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/lernen/kulturelle-bildung/60135/die-herkunft-spielt-keine-rolle-postmigrantisches-theater-im-ballhaus-naunynstrasse/> [08.03.2023].
- Lanier, Jaron (2010): *Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht*. Berlin: Suhrkamp.
- Leenen, Wolf Rainer/Andreas Groß/Harald Grosch (2002): Interkulturelle Kompetenz in der Polizei. In: *Qualifizierungsstrategien* 33/1. S. 97–120.

- Leggewie, Klaus (2009): Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann. In: Bärbel Beinbauer-Köhler (Hrsg.): Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München: C. H. Beck. S. 117–201.
- Leibold, Jürgen/Steffen Kühnel (2003): Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 100–119.
- Leibold, Jürgen/Steffen Kühnel (2006): Islamophobie. Differenzierung tut not. In: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 135–155.
- Leibold, Jürgen/Stefan Thörner/Stefanie Gosen/Peter Schmidt (2015): Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklung und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden. In: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 177–198.
- Leiprecht, Rudolf/Paul Mecheril/Claus Melter/Wiebke Scharathow (2011): Rassismuskritik. In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hrsg.): Rassismuskritik. Bd. 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit. Frankfurt a. M.: Wochenschau Verlag. S. 9–11.
- Lembke, Ulrike (2021): Nennt sie Femizide! In: ZEIT ONLINE. 26. Februar. Online abrufbar: https://www.zeit.de/kultur/2021-02/mord-frauen-femizid-ehrenmord-justiz-rassismus-10nach8?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F [04.07.2022].
- Lemme, Sebastian (2020): Visualität und Zugehörigkeit. Deutsche Selbst- und Fremdbilder in der Berichterstattung über Migration, Flucht und Integration. Bielefeld: transcript.
- Leonard, Mariel McKone (2020): Honor Violence, Crimes d’honneur, Ehrenmorde. Improving the Identification, Risk Assessment, and Estimation of Honor Crimes Internationally. Universität Mannheim. Online abrufbar: <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/55545/1/MLeonardDissertationFinal.pdf> (uni-mannheim.de) [26.09.2022].
- Leubecher, Marcel (2021): „Demokratie leben“ – mit Förderung für Islamisten und Antifa. In: WELT. 13. April. Online abrufbar: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article230240943/Demokratie-leben-Auch-Islamisten-und-Antifa-profitieren.html> [14.02.2023].
- Lewis, J. David/Andrew Weigert (1985): Trust as a Social Reality. *Social Forces* 63/4. S. 967–985.
- Ley, Julia (2021): Als Islamist gebrandmarkt. In: Deutschlandfunk Kultur. 11. Juli. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/kontaktschuld-vorwuerfe-als-islamist-gebrandmarkt-100.html> [14.02.2023].
- Liebscher, Doris (2021): Zum Umgang mit „dem Islam“ in der deutschen Rechtsprechung. Islam und Gleichbehandlungsgesetz. (Expertise im Auftrag des UEM.)
- Lindner, Andreas (2008): „Wo, wenn nicht in Köln?“ – Zur Moscheebau-Berichterstattung des Kölner Stadtanzeigers. In: Alexander Häusler (Hrsg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 213–223.
- Lobenstein, Caterina (2020): An der Grenze. Vor fünf Jahren entschied Angela Merkel, mehrere Hunderttausend Flüchtlinge ins Land zu lassen. Und heute? Eine Geschichte in 110 Nachrichten. In: ZEIT ONLINE. 20. August. Online abrufbar: <https://www.zeit.de/2020/35/fluechtlinge-fluechtlingskrise-2015-europaeische-union-grenzen> [16.02.2023].

- Lobinger, Katharina (2009): Visuelle Stereotype. Resultate besonderer Bild-Text-Interaktionen. In: Thomas Petersen/Christoph Schwender (Hrsg.): Visuelle Stereotype. Köln: Herbert von Halem. S. 109–122.
- Locke, Stefan (2015): „Pegida“ fühlt sich bestätigt. In: FAZ. 7. Januar. Online abrufbar: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/pegida-sieht-sich-nach-terror-in-paris-bestaetigt-13358246.html> [26.08.2022].
- Logeswaran, Araththy (2022): Schützende Bewältigung. Eine Grounded Theory zu Diskriminierungserfahrungen von Fachkräften in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: Springer VS.
- Maass, Anne (1999): Linguistic Intergroup Bias: Stereotype through Language. In: *Advances in Experimental Social Psychology* 31. S. 79–121.
- Machold, Claudia (2015): Kinder und Differenz. Eine ethnografische Studie im elementarpädagogischen Kontext. Wiesbaden: Springer VS.
- Madubuko, Nkechi (2021): Praxishandbuch Empowerment: Rassismuserfahrungen von Kindern und Jugendlichen begegnen. Weinheim: Beltz.
- Mangold, Anna Katharina (2022): Rechtliche Aspekte des Umgangs mit religiös konnotierter Kleidung, insbesondere dem Kopftuch. Flensburg: Europa-Universität Flensburg. (Gutachten im Auftrag des UEM.)
- Marx, Michael (2021): Europa, Islam und Koran: Zu einigen Elementen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte. In: Klaus Spenlen (Hrsg.): *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*. Berlin/Boston/Düsseldorf: University Press. S. 61–98.
- Maurer, Marcus/Pablo Jost/Simon Kruschinski/Jörg Haßler (2021): Fünf Jahre Medienberichterstattung über Flucht und Migration. Hrsg. v. Institut für Publizistik, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2021/07/Medienanalyse_Flucht_Migration.pdf [14.02.2023].
- McKenzie, Kwame (2017): Rethinking the Definition of Institutional Racism. Hrsg. v. Wellesley Institute. Online abrufbar: <https://www.wellesley-institute.com/wp-content/uploads/2017/05/Rethinking-the-Definition-of-Institutional-Racism.pdf> [07.02.2023].
- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Mecheril, Paul/Claus Melter (2009): *Rassismustheorie und Forschung in Deutschland. Konturen eines wissenschaftlichen Feldes*. In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hrsg.): *Rassismuskritik*. Bd. 1. *Rassismustheorie und -forschung*. Frankfurt a. M.: Wochenschau Verlag. S. 13–22.
- Mecheril, Paul/Claus Melter (2010): *Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus*. In: María do Mar Castro Varela/Ínci Dirim/Annita Kalpaka/Paul Mecheril/Claus Melter (Hrsg.): *Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive*. Weinheim u. Basel: Beltz. S. 150–178.
- Mecheril, Paul/Monica van der Haagen-Wulff (2016): *Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft*. In: María do Mar Castro Varela/Paul Mecheril (Hrsg.): *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*. Bielefeld: transcript. S. 119–141.

- Media Tenor (2014): IS schädigt Islambild in den Medien – Franziskus strahlt positiv. In: Media Tenor. 22. Dezember. Online abrufbar: <http://de.mediatenor.com/de/bibliothek/newsletter/514/is-schaedigt-islambild-in-den-medien-franziskus-strahlt-positiv> [02.02.2023].
- Mediendienst Integration (2021): Interkulturelle Öffnung. Polizist*innen mit Migrationshintergrund. Berlin. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Polizistinnen_mit_Migrationshintergrund_2021.pdf [07.02.2023].
- Meister, Andre/Anna Biselli/Markus Reuter (2019): Wir veröffentlichen das Verfassungsschutz-Gutachten zur AfD. In: netzpolitik.org. 28. Januar. Online abrufbar: https://netzpolitik.org/2019/wir-veroeffentlichen-das-verfassungsschutz-gutachten-zur-afd/#2019-01-15_BfV-AfD-Gutachten_C-I-4.1.2 [20.04.2023].
- Mendel, Meron (2021): Israel-Palästina-Debatte: Falsche Freunde im Hass vereint. In: Blätter 7. S. 25–28.
- Mendel, Meron/Saba-Nur Cheema/Sina Arnold (Hrsg.) (2022): Frenemies. Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Mercer, Kobena (1994): Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies. London/New York: Routledge.
- Mescher, Heidi (2008): Policing and Islamophobia in Germany: The Role of Workplace Experience. In: International Journal of Conflict and Violence 2/1. S. 138–156.
- Messerschmidt, Astrid (2005): Antiglobal oder postkolonial? Globalisierungskritik, antisemitische Welterklärungen und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen. In: Hanno Loewy (Hrsg.): Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien. Essen: Klartext. S. 123–146.
- Messerschmidt, Astrid (2010): Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus. In: Anne Broden/Paul Mecheril (Hrsg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript. S. 41–58.
- Messerschmidt, Astrid (2016a): ‚Nach Köln‘ – Zusammenhänge von Sexismus und Rassismus thematisieren. In: María do Mar Castro Varela/Paul Mecheril (Hrsg.): Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 159–171.
- Messerschmidt, Astrid (2016b): Politische Bildung. In: Paul Mecheril (unter Mitarbeit von Veronika Kourabas/Mattias Rangger) (Hrsg.): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz. S. 418–432.
- Metzner, Corinna (2018): Sekundäre Viktimisierung bei sexualisierter Gewalt. Strukturdynamiken und Präventionsansätze. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt a. M. Online abrufbar: <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/46814/file/DissertationCorinnaMetzner.pdf> [24.04.2023].
- Meyer, Tania (2016): Gegenstimmgebung. Strategien rassismuskritischer Theaterarbeit. Bielefeld: transcript.

- Meyer, Thomas (2003): Demokratie und kultureller Pluralismus. Zum politischen Platz des Islam in der Bundesrepublik. In: Alexandre Escudier/Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hrsg.): Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen: Wallstein. S. 159–175.
- Meyer, Thomas (2006): Renaissance der Religionen. Der Karikaturenstreit. In: Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte 53/4. S. 12–15.
- Middelbeck-Varwick, Anja (2018): Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Zum Stand des christlich-muslimischen Dialogs in Deutschland. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 3. S. 177–184.
- Middelbeck-Varwick, Anja (2019): Ramadan in Brandenburg. Signaturen des christlich-muslimischen Dialogs in Deutschland. In: Lebendige Seelsorge 4. S. 280–285.
- Middelbeck-Varwick, Anja (2020): Jenseits der Grußworte. Der christlich-muslimische Dialog als kirchliche Aufgabe. In: Anzeiger für die Seelsorge 5. S. 15–20.
- Migazin (2023): Kein Muezzin-Ruf. Minarett für Erfurter Moschee-Neubau steht. 6. März. Online abrufbar: <https://www.migazin.de/2023/03/06/kein-muezzin-ruf-minarett-erfurter/> [09.03.2023].
- Mikos, Lothar (2008): Film- und Fernsehanalyse. Konstanz: UVK/UTB.
- Miles, Robert (1989): Racism. London: Routledge.
- Miller, Carl/Josh Smith/Jack Dale (2016): Islamophobia on Twitter: March to July 2016. London: Demos. Online abrufbar: https://www.demos.co.uk/wp-content/uploads/2016/08/Islamophobia-on-Twitter_-March-to-July-2016-.pdf [23.01.23].
- Ministerium der Justiz NRW (2022): Paralleljustiz. Lagebild Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf. Online abrufbar: https://www.justiz.nrw/JM/fachveroeffentlichungen/lagebild_paralleljustiz.pdf [16.02.2023].
- Mirbach, Ferdinand (2008): Die deutschen Parteien und der Islam. Politische Konzepte zur Integration von Muslimen. Marburg: Tectum.
- Möller, Kurt (2012): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit bei in Deutschland lebenden Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund. In: Jutta Ecarius/Marcel Eulenbach (Hrsg.): Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung. Wiesbaden: Springer VS. S. 245–264.
- Monath, Hans (2020): Vorwürfe gegen Nurhan Soykan: „Maas sollte die peinliche Fehlentscheidung korrigieren“. In: Tagesspiegel. 26. Juli. Online abrufbar: <https://www.tagesspiegel.de/politik/maas-sollte-die-peinliche-fehlentscheidung-korrigieren-7607896.html> [14.02.2023].
- Morris, Brain J./Richard G. Wamai/Esther B. Henebeng/Aaron A. R. Tobian/Jeffrey D. Klausner/Joya Banerjee/Catherine A. Hankins (2016): Estimation of Country-specific and Global Prevalence of Male Circumcision. In: Population Health Metrics 14/1. S. 4–6. Online abrufbar: <https://pophealthmetrics.biomedcentral.com/counter/pdf/10.1186/s12963-016-0073-5.pdf> [25.09.2022].
- Muckel, Stefan/Reiner Tillmanns (2008): Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam. In: Stefan Muckel (Hrsg.): Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates. Berlin: Duncker & Humblot. S. 234–272.

- Muckel, Stefan/Lukas Hentzschel/Aiman Mazyek/Bekir Alboğa/Nushin Atmaca/Lydia Nofal/Ehrhart Körting (2018): Die Finanzierung muslimischer Organisationen in Deutschland. Arbeitspapier Religion und Politik 4. Hrsg. v. Dietmar Molthagen. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: <https://library.fes.de/pdf-files/dialog/14198.pdf> [02.02.2023].
- Mühe, Nina (2019): Muslimische Religiosität als Stigma – Wie muslimische Schüler und Schülerinnen mit Stigmatisierung an den Schulen umgehen. In: Wassilis Kassis/Bülent Uçar (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Göttingen: Universitätsverlag Osnabrück. S. 197–208.
- Muigai, Githu (2010): Statement by Githu Muigai, Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Human Rights Council. Fourteenth Session. Hrsg. v. den Vereinten Nationen. 16. Juni. Online abrufbar: https://www2.ohchr.org/english/issues/racism/rapporteur/docs/SpeechHRC14_16062010.pdf [07.02.2023].
- Müller, Ann-Katrin (2021): Offen radikal. AfD-Wahlprogramm. In: DER SPIEGEL (online). 13. April. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/afd-wahlprogramm-zeigt-wie-radikal-sie-wirklich-ist-a-a1abd1bd-b03b-47ea-894c-ba5de98251b6> [27.04.2023].
- Müller, Daniel (2008): Lunatic Fringe Goes Mainstream? Keine Gatekeeping-Macht für Niemand, dafür Hate-Speech für Alle – zum Islamhasser-Blog Politically Incorrect. In: Navigationen 8/2. S. 109–126.
- Müller, Marion G./Stephanie Geise (2015): Grundlagen der Visuellen Kommunikation. 2., völlig überarb. Aufl. Konstanz/München: UVK/UTB.
- Müller, Nadine D./Anika Steinert/Kateryna Esselbach/Sophia Zimmerling (2017): Medien und Islam – eine gefährliche Mischung? Die Wirkung der Medien auf Einstellungen gegenüber Muslimen und dem Islam und die Islamophobie. In: Wolfgang Frindte/Nico Dietrich (Hrsg.): Muslime, Flüchtlinge und Pegida. Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen. Wiesbaden: Springer VS. S. 139–157.
- Müller, Norbert (2021): Das Verhältnis zwischen Staat und islamischen Religionsgemeinschaften. Der Hamburger Staatsvertrag aus Praxisperspektive. AIWG-Expertise. Frankfurt a. M.: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft. Online abrufbar: https://aiwg.de/wp-content/uploads/2021/08/AIWG_Expertise-Staatsvertrag_Screen.pdf [02.02.2023].
- Munsch, Chantal/Marion Gemende/Steffi Weber-Unger-Rotino (Hrsg.) (2007): Eva ist emanzipiert, Mehmet ist ein Macho. Zuschreibung, Ausgrenzung, Lebensbewältigung und Handlungsansätze im Kontext von Migration und Geschlecht. Weinheim: Juventa.
- Musharbash, Yassin (2012): Die Operation war einwandfrei. In: ZEIT ONLINE. 12. Juli. Online abrufbar: <https://www.zeit.de/2012/29/Beschneidung> [25.09.2022].
- Mustafa, Imad (2022): Islam und antimuslimischer Rassismus in Parteiensystem und Bundestag: Eine diskursanalytische Studie des offiziellen Diskurses zwischen 2015-2021. Erfurt: Universität Erfurt. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Naab, Teresa K./Helmut Scherer (2009): Möglichkeiten und Gefahren der Meinungsfreiheit. Eine inhaltsanalytische Untersuchung der Diskussion in deutschen überregionalen Tageszeitungen während des Karikaturenstreits 2006. In: Publizistik 54/3: S. 373–389.

- Nachtkritik (2014): „Wir sind die Gebärmaschinen.“ In: Nachtkritik. 2. März. Online abrufbar: https://nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=9206&layout=*&Itemid=100190 [08.03.2023].
- Nagel, Alexander-Kenneth (2022): Räume der Stille. In: Corinna Hirschberg/Matthias Freudenberg/Uwe-Karsten Plisch (Hrsg.): Handbuch Studierendenseelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 110–119.
- Nationaltheater Mannheim (2022): Islam und Muslim*innen im Theater – Bilder, Darstellungen und Publikum (Ankündigung Podiumsgespräch). Online abrufbar: <https://www.nationaltheater-mannheim.de/spielplan/islam-und-musliminnen-im-theater-bilder-darstellungen-und-publikum/276/> [08.03.2023].
- Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusthemonitor (Hrsg.) (2023): Rassismusthemonitor I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: transcript.
- Naumann, Klaus (2021): Brandmauern und Brückendiskurse. Rechtsextremismus in der Bundeswehr. In: Politikum 7/4. S. 24–29.
- Naumann, Thomas (2010): Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 19–36.
- Nel, Philip (2017): Was the Cat in the Hat Black? The Hidden Racism of Children’s Literature, and the Need for Diverse Books. New York: Oxford University Press.
- Neubauer, Jochen (2011): Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer. Identität und Fremdwahrnehmung in Film und Literatur: Fatih Akin, Thomas Arslan, Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Neue Deutsche Medienmacher*innen (2020): Viel Wille, kein Weg. Diversity im Deutschen Journalismus. Online abrufbar: https://neuemedienmacher.de/wp-content/uploads/2020/05/20200509_MdM_Bericht_Diversity_im_Journalismus.pdf [20.01.23]
- Neumann, Peter/Charlie Winter/Alexander Meleagrou-Hitchens/Magnus Ranstorp/Lorenzo Vidino (2018): Die Rolle des Internets und sozialer Medien für Radikalisierung und Deradikalisierung. PRIF Reports, 10. Frankfurt a. M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. Online abrufbar: https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif1018.pdf [20.04.2023].
- Nicklas, Hans (1977): Feindbild. In: Ralf Zoll/Ekkehard Lippert/Tjarck Rössler (Hrsg.): Bundeswehr und Gesellschaft. Ein Wörterbuch. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 90–94.
- Niedick, Jannis (2020): Die AfD bei Twitter – eine antisemitismuskritische Untersuchung zum Holocaustgedenktag 2020. In: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Hrsg.): Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Antisemitismus. Bd. 8. Jena. S. 202–213. Online abrufbar: https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/PDFS_WSD8/WsD8_Beitrag_Jannis_Niedick.pdf [14.04.2023].
- Nielsen, Jørgen (2004): Muslims in Western Europe. 3. Aufl. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Obermaier, Magdalena/Michaela Hofbauer/Carsten Reinemann (2018): Journalists as Targets of Hate Speech. How German Journalists Perceive the Consequences for Themselves and How They Cope with It. In: *Studies in Communication and Media* 7/4. S. 499–524.

Oberwittler, Dietrich/Julia Kasselt (2011): Ehrenmorde in Deutschland 1996–2005. In: *Bundeskriminalamt* (Hrsg.): *Polizei + Forschung*. Bd. 42. H. Köln: Luchterhand.

OHCHR (The Office of the High Commissioner for Human Rights) (2021): UN Human Rights Chief Urges Immediate, Transformative Action to Uproot Systemic Racism. Pressemitteilung am 28. Juni. Online abrufbar: <https://www.ohchr.org/en/2021/06/un-human-rights-chief-urges-immediate-transformative-action-uproot-systemic-racism> [07.02.2023].

Öktem, Kerem (2013): Signale aus der Mehrheitsgesellschaft Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisationen auf Identitätsbildung und Integration in Deutschland. Hrsg. v. Zentrum für Europastudien, Universität Oxford. Oxford. Online abrufbar: <https://www.network-turkey.org/wp-content/uploads/2017/01/signale-aus-der-mehrheitsgesellschaft.pdf> [24.04.2023].

Ökumenischer Vorbereitungsausschuss zur Interkulturellen Woche (2022): *Interkulturelle Woche*. Website. Online abrufbar: <https://www.interkulturellewoche.de> [31.03.2022].

Opratko, Benjamin (2019): *Im Namen der Emanzipation. Antimuslimischer Rassismus in Österreich*. Bielefeld: transcript.

Orth, Stephan (2014): Zwischenziel erreicht. Wo steht der christlich-muslimische Dialog in Deutschland? In: *Herder Korrespondenz* 5. S. 245–250. Online abrufbar: <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2014/5-2014/zwischenziel-erreicht-wo-steht-der-dialog-zwischen-christlichen-und-muslimischen-theologen/> [01.03.2023].

OSZE/BDIMR (OSZE-Büro für Demokratische Institutionen und Menschenrechte) (Hrsg.) (2021): *Antimuslimischen Hassverbrechen begegnen – muslimische Gemeinden schützen. Ein Leitfaden*. Warschau. Online abrufbar: <https://www.osce.org/files/f/documents/c/3/475664.pdf> [07.02.2023].

Ottmann, Henning (2012): *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung*. Bd. 4/2. Stuttgart: J.B. Metzler.

Öztürk, Cemal (2021): Muslim*innen in kommunalpolitischen Spitzenpositionen? Über die Prävalenz gegen muslimische Bürgermeisterkandidat*innen gerichtete Einstellungen in Deutschland und ihre sozial-psychologischen Triebfaktoren. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5/2. S. 343–369.

Paradies, Yin/Ben Jehonathan/Nida Denson/Amanuel Elias/Naomi Priest/Alex Pieterse/Mandy Truong/Arpana Gupta (2015): Racism as a Determinant of Health: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *PLoS ONE* 10/9. Online abrufbar: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0138511> [13.04.2023].

Park, Robert Ezra (1924): The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations. In: *Journal of Applied Sociology* 8. S. 339–344.

- Patz, Janine/Matthias Quent/Axel Salheiser (2021): #Kein Netz für Hass. Staatliche Maßnahmen gegen Hate Speech im Internet. Die Bundesländer im Vergleich. Hrsg. v. d. Demokratie-Stiftung Campact. Jena: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Online abrufbar: https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/wp-content/uploads/2021/03/Studie_Kein_Netz_f%C3%BCr_Hass_Bundesl%C3%A4ndervergleich_Hate_Speech_Ma%C3%9Fnahmen__Campact-_Institut_f%C3%BCr_Demokratie_und_Zivilgesellschaft.pdf [24.01.23].
- Payandeh, Mehrdad (2021): Islam und muslimische Religionszugehörigkeit im Gerichtsverfahren. Bucerius Law School Hamburg. (Expertise im Auftrag des UEM.)
- Perels, Joachim (1998): Die neue Herrschaft des Verdachts. In: Blätter 10. S. 1170–1175.
- Petersen, Thomas/Clemens Schwender (Hrsg.) (2009): Visuelle Stereotype. Köln: Herbert von Halem.
- Pettigrew, Thomas F. (1998): Intergroup Contact Theory. In: Annual Review of Psychology 49. S. 65–85.
- Peucker, Mario (2010): Islamfeindlichkeit – die empirischen Grundlagen. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 159–171.
- Paffrath, Ulrich (2017): Moscheeübergriffe in Deutschland 2016. Hrsg. v. DITIB Bundesverband. Köln. Online abrufbar: https://www.ditib.de/media/Image/duyuru/Bericht_Moscheeu_Deutschland.pdf [24.03.2023].
- Pfahl-Traughber, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des „Islamophobie“-Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept „Antimuslimismus“ bzw. „Muslimenfeindlichkeit“. In: Gideon Botsch/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin: De Gruyter. S. 11–28.
- Pfündel, Katrin/Anja Stichs/Kerstin Tanis (2021): Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Hrsg. v. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl. Nürnberg. Online abrufbar: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?sessionid=9DEC665D7ADE8EE8B55BD93640C26CD5.internet272?__blob=publicationFile&v=16 [02.02.2023].
- Pickel, Gert (2019): Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politisch Kultur auswirkt. Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Religionsmonitor_Vielfalt_und_Demokratie_7_2019.pdf [31.01.2023] (Religionsmonitor).
- Pickel, Gert/Alexander Yendell (2016): Islam als Bedrohung? In: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 10/3–4. S. 273–309.
- Pickel, Gert/Alexander Yendell (2021): Islam- und Muslimfeindlichkeit in Sachsen: Ein Problem für die Integration von muslimischen Zuwanderern und den gesellschaftlichen Zusammenhalt? In: Steffen Kailitz/Gert Pickel/Tobias Genswein (Hrsg.): Sachsen zwischen Integration und Desintegration. Politisch-kulturelle Heimaten. Wiesbaden: Springer VS. S. 165–184 (Sachsenmonitor).

Polizei NRW/LKA (2022): Clankriminalität – Lagebild NRW 2021. Online abrufbar: <https://polizei.nrw/artikel/lagebild-clankriminalitaet> [19.08.2022].

Pollack, Dieter (2012): „Antireligiöse Vorbehalte befeuern Debatte“. In: tagesschau.de. 28. September. Online abrufbar: <https://www.tagesschau.de/inland/beschneidung152.html> [16.02.2023].

Pollack, Detlef (2014): Das Verhältnis zu den Muslimen. In: Christel Gärtner/Matthias Koenig/Gert Pickel/Kornelia Sammet/Heidemarie Winkel (Hrsg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS. S. 47–57.

Pollack, Detlef/Olaf Müller (2013): Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf [27.04.2023] (Religionsmonitor).

Prengel, Annedore (1993): Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Presserat (2023): Pressekodex. Ethische Standards für den Journalismus. Online abrufbar: <https://www.presserat.de/pressekodex.html#ziffer12> [10.02.2023].

Pro Asyl (2015). Asylpaket I in Kraft: Überblick über die ab heute geltenden asylrechtlichen Änderungen. Online abrufbar: <https://www.proasyl.de/hintergrund/asylpaket-i-in-kraft-ueberblick-ueber-die-ab-heute-geltenden-asylrechtlichen-aenderungen/> [22.08.2022].

Rafael, Simone (2017): Hass im Netz – Rechts-extreme Onlinestrategien. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/259259/hass-im-netz-rechts-extreme-onlinestrategien/> [25.01.23].

Ranko, Annette (2014): Die Muslimbruderschaft. Portrait einer mächtigen Verbindung. Hamburg: Körber-Stiftung.

Rat der EKD (Evangelischen Kirche in Deutschland) (2015): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der EKD. Hrsg. v. Gütersloher Verlagshaus. Online abrufbar: <https://www.ekd.de/567.htm> [22.04.2023].

Rat der Religionen Frankfurt: Bundeskongress der Räte der Religionen (seit 2018). Website. Online abrufbar: <https://rat-der-religionen.de/projekte/bundeskongress> [31.03.2022].

Rau, Johannes (2003): Begrüßungsrede zur Konferenz “The Ethics of Journalism. Comparison and Transformations in the Islamic-Western Context”. Schloss Bellevue, Berlin, 29.–30. März 2001. In: Kai Hafez (Hrsg.): Media Ethics in the Dialogue of Cultures. Journalistic Self-Regulation in Europe, the Arab World, and Muslim Asia. Hamburg: Deutsches Orient-Institut. S. 9–12.

Reinbold, Wolfgang (2011): Religionssensibilität in der Großstadt. Das Haus der Religionen in Hannover. In: Gudrun Guttenberger/Harald Schroetter-Wittke (Hrsg.): Religionssensible Schulkultur. Gera: Garamond. S. 71–79.

- Reiser, Marion/Heinrich Best/Ossip Fürnberg/Jörg Hebenstreit/Axel Salheiser/Lars Vogel (2019): Gesundheit und Pflege in Thüringen. Ergebnisse des Thüringen-Monitors 2019. Jena: KomRex – Zentrum für Rechtsextremismusforschung, Demokratiebildung und gesellschaftliche Integration, Friedrich-Schiller-Universität Jena. Online abrufbar: <https://www.komrex.uni-jena.de/komrexmedia/publikationen/tm2019.pdf> [02.05.2023].
- Religions for Peace Deutschland i.G. (2023): Religions for Peace Deutschland. Website. Online abrufbar: <https://religionsforpeace-deutschland.de> [31.03.2022].
- Richter, Carola (2018): Mediale Repräsentation und Kontextualisierung des Islams. In: Constanze Jecker (Hrsg.): Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven. Köln: Herbert von Halem. S. 185–194.
- Richter, Carola/Sünje Paasch-Colberg (2022): Analyse der Islam-Berichterstattung in deutschen Medien. Unter Mitarbeit von Katharina Nötzold. Berlin: Freie Universität Berlin. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Richter, Christine (2019): Maaßen beklagt „islamistische Propaganda und Desinformation“. In: Berliner Morgenpost. 12. Mai. Online abrufbar: <https://www.morgenpost.de/politik/inland/article217237087/Maassen-CDU-muss-von-innen-reformiert-werden.html> [14.02.2023].
- Richter, Frank (2014): „Wir sollten Hysterie vermeiden“. Interview von Sandra Stalinski in tagesschau.de. 15. Dezember. Online abrufbar: <https://www.tagesschau.de/inland/pegida-interview-101.html> [31.01.2023].
- Richthofen, Tessa von/Antonia Hafner/Kirsten Wünsche (2022): Social Media-Selbst(re)präsentation von Muslim*innen in Deutschland. Akteur*innen, Themen und Positionierungen zu muslimfeindlichen Diskursen. Erfurt: Universität Erfurt. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Riese, Dinah (2019): Die Grünen für mehr Repräsentanz. Weg vom weißen Privileg. In: die tageszeitung. 5. September. Online abrufbar: <https://taz.de/Die-Grünen-fuer-mehr-Repraesentanz/!5620899/> [07.02.2023].
- Rohe, Mathias (2002): Betreff: Schächten. Anmerkung zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 15.01.2002. In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 49. S. 78.
- Rohe, Mathias (2014): Scharia und deutsches Recht. In: Mathias Rohe/Havva Engin/Mouhanad Khorchide/Ömer Özsoy/Hansjörg Schmid (Hrsg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. 2 Bände. Freiburg i. Br.: Herder. S. 272–303.
- Rohe, Mathias (2016): Islamisches Familienrecht in Deutschland im Wandel. In: Irene Schneider/Thoralf Hanstein (Hrsg.): Beiträge zum Islamischen Recht XI. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang. S. 71–88.
- Rohe, Mathias (2017): Gutachten für das hessische Kultusministerium zum Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Kooperation mit DITIB Landesverband Hessen e.V. nach Art. 7 Abs. 3 GG. Erlangen.
- Rohe, Mathias (2018): Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. 2. Aufl. München: C.H. Beck.
- Rohe, Mathias (2019): Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrag des Ministeriums der Justiz und für Europa Baden-Württemberg. Stuttgart. Online abrufbar: https://www.ezire.fau.de/files/2022/03/studie_paralleljustiz_bw_rohe_2019.pdf [14.03.2023]

Rohe, Mathias (2020): Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrag des Landes Nordrhein-Westfalen, vertreten durch das Ministerium der Justiz des Landes Nordrhein-Westfalen. Online abrufbar: <https://www.zr2.rw.fau.de/files/2021/05/rohe-studie-paralleljustiz-jumi-nrw-august-2020.pdf> [02.02.2022].

Rohe, Mathias (2021): „Traditionelle Religionsausübung ist kein politischer Islam“. In: Qantara. 8. November. Online abrufbar: <https://de.qantara.de/inhalt/islamwissenschaftler-mathias-rohe-zum-muezzinruf-traditionelle-religionsausuebung-ist-kein> [09.03.2023].

Rohe, Mathias (2022a): Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. München: C.H. Beck.

Rohe, Mathias (2022b): Islamisches Familienrecht in Deutschland. Familienkonflikte und Paralleljustiz. In: Irene Schneider/Hatem Elliesie/Silvia Tellenbach (Hrsg.): Migration und Heimatrecht. Herausforderungen muslimisch geprägter Zuwanderung nach Deutschland. Wiesbaden: Harrassowitz. S. 45–61.

Rohe, Mathias (2022c): Sachverständigenstellungnahme zur öffentlichen Anhörung im Innenausschuss des Deutschen Bundestages am 19. September zum Antrag der Fraktion der CDU/CSU „Finanzierung des politischen Islamismus in Deutschland offenlegen und unterbinden“ (BT-Drucksache 20/1012). Online abrufbar: <https://www.bundestag.de/resource/blob/910184/546ce6164fa8af176bcf91180fad9a9e/20-4-103-A-data.pdf> [07.02.2023].

Rohe, Mathias/Mahmoud Jaraba (2015): Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz. Berlin. Online abrufbar: <https://digital.zlb.de/viewer/meta-data/16053259/1/> [16.02.2023].

Rohe, Mathias/Mahmoud Jaraba (2018): Islam in Bayern. Policy Paper für die Bayerische Staatsregierung im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Erlangen. Online abrufbar: https://islam.badw.de/fileadmin/user_upload/Files/Islam_in_Bayern/2018_BAdW_EZIRE_Islam_in_Bayern_Abschlussstudie.pdf [13.02.2023].

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hrsg.): Rassismuskritik. Bd. 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. S. 25–38.

Rommelspacher, Birgit (2010): Islamkritik und antimuslimische Positionen am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ateş. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft. S. 447–469.

Rose, Hannah (2021): Pandemic Hate: COVID-related Antisemitism and Islamophobia, and the Role of Social Media. München: IFFSE-Stiftung. Online abrufbar: https://www.iffse.eu/wp-content/uploads/2021/10/IFFSE-report-Entwurf-Doppelseiten-12_13-10-21.pdf [30.01.2023].

Rosenau, James N. (1967): Domestic Sources of Foreign Policy. New York: Free Press.

Ross, Annika (2020): Soykan: Maas rudert zurück. In: EMMA. 31. Juli. Online abrufbar: <https://www.emma.de/artikel/aussenministerium-stellt-islamistin-ein-337938> [22.02.2023].

Rössler, Patrick (1997): Agenda Setting. Theoretische Annahmen und empirische Evidenzen einer Medienwirkungshypothese. Wiesbaden: Springer.

- Rössler, Patrick (2017): Inhaltsanalyse. 3., völlig überarb. Aufl. München: UVK/UTB.
- Röther, Christian (2017): Wenn die Wahrheit Kopf steht. Die Islamfeindlichkeit von AfD, Pegida und Co. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rothschild, Thomas (2022): Bassa Selim lebt hier nicht mehr. In: Nachtkritik. 19. Juni. Online abrufbar: https://nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=21148:die-entfuehrung-aus-dem-serail-nationaltheater-mannheim-lukperceval&catid=128&Itemid=40 [08.03.2023].
- Rubin, Hannah (2022): Die Integration religiöser Vielfalt in der staatlichen Schule. Für eine integrationssensible Auslegung und Anwendung des Grundrechts der Religionsfreiheit. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rühl, Manfred (1969): Die Zeitungsredaktion als organisiertes Sozialsystem. Bielefeld: Bertelsmann.
- Runnymede Trust (1997): Islamophobia. A Challenge for Us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London: The Runnymede Trust.
- Sabel, Anna (2020): Unsere unschuldigen Frauen. In: Ulrike Lingen-Ali/Paul Mecheril (Hrsg.): Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript. S. 201–214.
- Sabel, Anna (2022): „Das war ein Attentat!“ Multiplikator*innenschulungen zwischen Präventionslogik und Rassismusreproduktion. In: Caroline Bossong/Dilek Dipçin/Philippe A. Marquardt/Frank Schellenberg/Johannes Drerup (Hrsg.): Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 199–210.
- Sabel, Anna/Özcan Karadeniz (2022): Ein weißes „wir“, seine Polizei und deren weißes „wir“. Polizeiliche Praxen und Wirkung auf Zugehörigkeitsordnungen. In: Daniela Hunold/Tobias Singelstein (Hrsg.): Rassismus in der Polizei. Eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme. Berlin: VS Springer. S. 489–506.
- Sacksofsky, Ute (2009): Kopftuchverbote in den Ländern – am Beispiel des Landes Hessen. In: Sabine Berghahn/Petra Rostock (Hrsg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transcript. S. 275–293.
- Said, Edward (1979): Orientalism. New York: Vintage.
- Salikutluk, Zerrin/Johannes Giesecke/Martin Kroh (2020): The Situation of Female Immigrants on the German Labour Market: A Multi-Perspective Approach. Reihe SOEPpapers. Berlin: Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung e.V. Online abrufbar: https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.740920.de/diw_sp1072.pdf [27.11.2022].
- Salzborn, Samuel (2017): Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten. Weinheim u. Basel: Beltz/Juventa.
- Sammet, Kornelia (2007): Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten. In: Monika Wohlrab-Sahr/Levent Tezcan (Hrsg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos. S. 179–198.
- Samour, Nahed/Mehmet Osman Gülyeşil (2021): Der Islam in der Gerichtspraxis. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin. (Expertise im Auftrag des UEM.)

- Sandell, Richard/Eithne Nightingale (2014): Museen, Gleichberechtigung und soziale Gerechtigkeit. In: Susan Kamel/Christine Gerbich (Hrsg.): Experimentierfeld Museum. Internationale Perspektiven auf Museum, Islam und Inklusion. Bielefeld: transcript. S. 95–102.
- Sarisakaloğlu, Aynur (2019): Europas Identität und die Türkei. Eine länderübergreifende Framing-Analyse der Mediendebatte über den EU-Beitritt der Türkei. Bielefeld: transcript.
- Sarrazin, Thilo (2010): „Es war ein langer und lauter Furz“. Interview von Hendryk M. Broder. In: die tageszeitung. 7. Oktober. Online abrufbar: <https://taz.de/Henryk-M-Broder-interviewt-Thilo-Sarrazin/!5130905/> [30.01.2023].
- Sauer, Martina (2009): Teilhabe und Orientierungen türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der zehnten Mehrthemenbefragung 2009. Essen: Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung.
- Schäbler, Birgit (2011): Riding the Turns: Edward Saids Buch Orientalism als Erfolgsgeschichte. In: Burkhard Schnepel/Gunnar Brands/Hanne Schönig (Hrsg.): Orient – Orientalistik – Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte. Bielefeld: transcript. S. 279–302.
- Schäffler, Diana (2007): „Deutscher Film mit türkischer Seele“. Entwicklungen und Tendenzen der deutsch-türkischen Filme von den 70er Jahren bis in die Gegenwart. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Scharanski, Natan (2004): 3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double standards, Delegitimization. Foreword. In: Jewish Political Studies Review 16. S. 3–4.
- Scharathow, Wiebke (2014): Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen. Bielefeld: transcript.
- Scharathow, Wiebke (2015): Ich sehe was, was du nicht siehst ... Rassismuserfahrungen in der Schule. In: Rudolf Leiprecht/Anja Steinbach (Hrsg.): Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Bd. 2. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. S. 161–178.
- Scharkow, Michael (2011): Zur Verknüpfung manueller und automatischer Inhaltsanalyse durch maschinelles Lernen. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 59/4. S. 545–562.
- Schenke, Julian/Christopher Schmitz/Stine Marg/Katharina Trittel (2018): Pegida-Effekte? Jugend zwischen Polarisierung und politischer Unberührtheit. Bielefeld: transcript.
- Scherr, Albert/Helen Breit (2020): Diskriminierung, Anerkennung und der Sinn für die eigene soziale Position. Wie Diskriminierungserfahrungen Bildungsprozesse und Lebenschancen beeinflussen. Weinheim u. Basel: Beltz Juventa.
- Scherschel, Karin (2006): Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren. Bielefeld: transcript.
- Schiebel, Christoph (2019): Rechtsextremismus im neuen Bundestag – Routine oder Randerscheinung? Eine Inhaltsanalyse der Redebeiträge der Fraktionsmitglieder der Alternative für Deutschland (AfD) zu Zeiten der Regierungsbildung. In: Eckhard Jesse/Tom Mannewitz/Isabelle-Christine Panreck (Hrsg.): Populismus und Demokratie. Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden: Nomos. S. 139–164.

- Schiemann, Anja (2021): Projektskizze. Motivation, Einstellung und Gewalt im Alltag von Polizeivollzugsbeamten – MEGAVO. Online abrufbar: <https://www.polizeistudie.de/wp-content/uploads/megavo-projektskizze.pdf> [07.02.2022].
- Schiffauer, Werner (2020): Warum das Konzept der Kontaktschuld problematisch ist. Expertise für den Mediendienst Integration. Berlin. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf [14.02.2023]
- Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islam in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Würzburg: Ergon.
- Schiffer, Sabine (2009): Grenzenloser Hass im Internet. Wie ‚islamkritische‘ Aktivisten in Weblogs argumentieren. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 341–362.
- Schiffer, Sabine/Constantin Wagner (2021): Antisemitismus und Islamophobie. Ein Vergleich. Frankfurt a. M.: Westend.
- Schily, Otto (2004): Parallelgesellschaften machen Schily Sorge. In: DIE WELT. 18. November. S. 2.
- Schirmacher, Christine (2022): Islamkritik, Islamophobie, Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus? Zum Problem von Begrifflichkeiten und Schuldzuweisungen in der deutschen Islam-Debatte. In: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung 3/2022. S. 155–172.
- Schmidt, Sabrina (2022): Grauzonen des Alltagsrassismus. Zum kommunikativen Umgang mit antimuslimischem „Wissen“. Bielefeld: transcript.
- Schmitt, Josephine B. (2019): Antimuslimischer Rassismus als islamistisches Mobilisierungsthema. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/295951/antimuslimischer-rassismus-als-islamistisches-mobilisierungsthema> [24.02.2023].
- Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde. Online abrufbar: https://www.researchgate.net/profile/Thomas-Schmitt-12/publication/274256872_Moscheen_in_Deutschland_Konflikte_um_ihre_Errichtung_und_Nutzung/links/551a75340cf244e9a45873ce/Moscheen-in-Deutschland-Konflikte-um-ihre-Errichtung-und-Nutzung.pdf [09.02.2023].
- Schmitt, Thomas (2012): Moschee-Debatten als raumbezogene und interkulturelle Konflikte. In: Gideon Botsch/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin: De Gruyter. S. 191–200.
- Schmitt, Thomas/Jonas Klein (2019): Moscheen – islamische Sakralbauten in Deutschland. In: Nationalatlas aktuell. Online abrufbar: http://aktuell.nationalatlas.de/Moscheen.6_09-2019.0.html [09.03.2023].
- Schneider, Jan/Ruta Yemane/Martin Weinmann (2014): Diskriminierung am Ausbildungsmarkt. Ausmaß, Ursachen und Handlungsperspektiven. Hrsg. v. Forschungsbereich beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR). Berlin. Online abrufbar: https://www.bosch-stiftung.de/sites/default/files/publications/pdf_import/SVR-FB_Diskriminierung-am-Ausbildungsmarkt.pdf [20.04.2023].

Schneider, Jana/Josephine B. Schmitt/Julian Ernst/Diana Rieger (2019): Verschwörungstheorien und Kriminalitätsfurcht in rechtsextremen und islamistischen YouTube-Videos. In: Praxis der Rechtspsychologie 29/1. S. 41–66.

Schneider, Verena/Gert Pickel/Cemal Öztürk (2021): Was bedeutet Religion für Rechtsextremismus? Empirische Befunde zu Verbindungen zwischen Religiosität, Vorurteilen und rechtsextremen Einstellungen. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5/2. S. 557–597.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) (2012): Verhärtete Fronten: Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik. Wiesbaden: Springer VS.

Schneiders, Thorsten Gerald (2015): Wegbereiter der modernen Islamfeindlichkeit. Eine Analyse der Argumentationen so genannter Islamkritiker. Wiesbaden: Springer VS.

Schopp, Fides (2022): Lücken im Spielplan: Islam auf der Theaterbühne. In: Deutschlandfunk. 1. Dezember. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunk.de/luecken-im-spielplan-islam-auf-der-theaterbuehne-dlf-64f4b668-100.html> [08.03.2023].

Schrader, Martin (2010): Merkel erklärt „Multikulti“ für gescheitert. In: Deutsche Welle. 16. Oktober. Online abrufbar: <https://www.dw.com/de/merkel-erkl%C3%A4rt-multikulti-f%C3%BCr-gescheitert/a-6118143> [07.02.2023].

Schreckenber, Ernst (2006): (Spiel-)Film, Migration und politische Bildung. In: Heidi Behrens/Jan Motte (Hrsg.): Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. Zugänge, Konzepte, Erfahrungen. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. S. 334–343.

Schröder, Anna Konstanze (2016): Haus der Religionen: Das Mit- und Nebeneinander gestalten. In: Theos – Theologisch bedeutsame Orte der Schweiz. Online abrufbar: <https://www.theos.unibe.ch/haus-der-religionen> [01.03.2023].

Schröder, Kristina (2021): Und es hat doch mit dem Islam zu tun. In: Sandra Kostner/Elham Manea (Hrsg.): Lehren aus 9/11: Zum Umgang des Westens mit dem Islamismus. Stuttgart: ibidem. S. 91–97.

Schroth, Kathrin/Karim Fereidooni (2021): Rassismus und Polizeiarbeit. Eine qualitative Studie zur rassismusrelevanten Erklärungs- und Handlungsmustern von Polizist*innen in NRW. In: Polizei und Wissenschaft 3. S. 39–52.

Schuhler, Conrad (2015): Alles Charlie oder was. Religionskritik – Meinungsfreiheit oder Schmähung? Köln: PapyRossa.

Schührer, Susanne (2018): Türkeistämmige Personen in Deutschland. Erkenntnisse aus der Repräsentativuntersuchung „Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland 2015“ (RAM). Working Paper 81 des Forschungszentrums des Bundesamtes. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Online abrufbar: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/WorkingPapers/wp81-tuerkeistaemmige-in-deutschland.pdf?__blob=publicationFile&v=12 [24.04.2023].

- Schuster, Josef (2020): „Rechtsextremismus hat Juden und Muslime zum Angriffsziel“. Interview von Nadja Erb in der Frankfurter Rundschau. 19. Januar. Online abrufbar: <https://www.fr.de/politik/josef-schuster-rechtsextremismus-juden-muslime-angriffsziel-13448495.html> [31.01.2023].
- Schulze, Hendrik (2017): Elternrecht und Beschneidung. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schuster, Josef (2017a): „Das ist mehr als dreist“. AfD wirbt um Juden in Deutschland. Interview von Christoph Heinemann im Deutschlandfunk. 7. April. Online abrufbar: <https://www.deutschlandfunk.de/afd-wirbt-um-juden-in-deutschland-das-ist-mehr-als-dreist-100.html> [30.01.2023].
- Schuster, Josef (2017b): „AfD könnte auch gegen Juden Stimmung machen“. Interview von Christian Böhme/Maria Fiedler im Tagesspiegel. 23. September. Online abrufbar: <https://www.tagesspiegel.de/politik/afd-konnte-auch-gegen-juden-stimmung-machen-5673007.html> [31.01.2023].
- Schwarz-Friesel, Monika/Evyatar Friesel (2012): „Gestern die Juden, heute die Muslime ...“? Von den Gefahren falscher Analogien. In: Gideon Botsch/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin/Boston: de Gruyter. S. 29–50.
- Seeliger, Martin/Sebastian Sevignani (Hrsg.) (2021): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? Sonderheft der Zeitschrift Leviathan 37. Baden-Baden: Nomos.
- Seeßlen, Georg (2000): Das Kino der doppelten Kulturen. Erster Streifzug durch ein unbekanntes Kino-Terrain. In: epd Film 12. S. 22–29.
- Sequeira, Dileta Fernandes (2015): Gefangen in der Gesellschaft – Alltagsrassismus in Deutschland. Rassismuskritisches Denken und Handeln in der Psychologie. Marburg: Tectum.
- Shachar, Ayelet (2001): Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women’s Rights. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaheen, Jack G. (2000): Hollywood’s Muslim Arabs. In: The Muslim World 90/1–2. S. 22–42.
- Shaheen, Jack G. (2003): Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People. Moreton-in-Marsh: Arris Books.
- Sharifi, Azadeh (2016): Theater und Migration. Dokumentation, Einflüsse und Perspektiven im europäischen Theater. In: Manfred Brauneck/ITI Zentrum Deutschland (Hrsg.): Das Freie Theater im Europa der Gegenwart. Strukturen – Ästhetik – Kulturpolitik. Bielefeld: transcript. S. 335–440.
- Sharifi, Azadeh (2022): Theater und Islam – Studie zur Repräsentation des Islams und von Muslim*innen im deutschen Theater. Toronto: University of Toronto. (Gutachten im Auftrag des UEM.)
- Shaw, Wendy (2012): The Islam in Islamic Art History. Secularism and Public Discourse. In: Journal of Art Historiography 6/1. S. 1–34. Online abrufbar: <https://arthistoriography.files.wordpress.com/2012/05/shaw1.pdf> [30.11.22].
- Shoemaker, Pamela/Stephen D. Reese (1996): Mediating the Message. Theories of Influence on Mass Media Content. 2. Aufl. New York: Longman.
- Shohat, Ella (1997): Gender and Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema. In: Matthew Bernstein/Gaylyn Studlar (Hrsg.): Visions of the East. Orientalism in Film. London: I.B. Tauris. S. 19–66.

Shohat, Ella/Robert Stam (2003): *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. London/New York: Routledge.

Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Shooman, Yasemin (2015): Zur Debatte über das Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit. In: Katharina Rauschenberger/Werner Konitzer (Hrsg.): *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments*. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust des Fritz Bauer Instituts 19. Frankfurt a. M.: Campus Verlag. S. 125–156.

Sielschott, Stephan (2011): Über Terroristen und Spitzensportler. Eine Framing-Analyse stereotyper Bewertungen von Muslimen in ostdeutschen Regionalzeitungen als Beitrag zur Theorien- und Methodendiskussion. In: *Publizistik* 56/2. S. 157–180.

Silvestri, Sara (2007): Asserting Islam in the EU: Actors, Strategies and Priorities. In: François Foret (Hrsg.): *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*. Brüssel: Université Libre de Bruxelles publications. S. 159–177.

Sinram, Jana (2013): Pressefreiheit oder Fremdenfeindlichkeit? Der Streit um die Mohammed-Karikaturen und die dänische Einwanderungspolitik. Frankfurt a. M.: Campus.

Slevogt, Esther (2021): Marode moralische Anstalt. In: *Nachtkritik*. 21. April. Online abrufbar: https://nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=19431&layout=*&Itemid=100190 [30.01.2023].

Soliman, Asmaa (2019): Junge Muslime in Deutschland und deren Kritik an Islamophobie im Netz. In: Bülent Uçar/Wassilis Kassis (Hrsg.): *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*. Göttingen: Universitätsverlag Osnabrück. S. 185–195.

SPD/Die Grünen/FDP (2021): *Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Koalitionsvertrag 2021–2025*. 7. Dezember. Berlin. Online abrufbar: https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Koalitionsvertrag/Koalitionsvertrag_2021-2025.pdf [07.02.2023].

Spielhaus, Riem (2011): *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg: Ergon Verlag.

Spielhaus, Riem (2013): Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Dirk Halm/Hendrik Meyer (Hrsg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS. S. 169–194.

Spitz, Sarah/Carsten Wolf/Marlene Rudloff/Martha Otwinowski/Antonia Hafner/Christina Biel (2021): Bundestag. Mehr Abgeordnete mit Migrationshintergrund. In: *Mediendienst Integration*. Berlin. Online abrufbar: <https://mediendienst-integration.de/artikel/mehr-abgeordnete-mit-migrationshintergrund-1.html> [07.02.2023].

Spivak, Gayatri C. (1985): *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*. In: Donna Landry/Gerald MacLean (Hrsg.): *The Spivak Reader*. London: Routledge. S. 203–236.

Spivak, Gayatri (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

Sponholz, Liriam (2018): *Hate Speech in den Massenmedien. Theoretische Grundlagen und empirische Umsetzung*. Wiesbaden: Springer VS.

- Statista (2022): Distribution of Instagram users worldwide as of April 2022, by age group. Online abrufbar: <https://www.statista.com/statistics/325587/instagram-global-age-group/> [24.01.23].
- Statistisches Bundesamt (2022): Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2021. Online abrufbar: https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Publikationen/Downloads-Migration/migrationshintergrund-2010220217004.pdf?__blob=publicationFile [08.03.2023].
- Steinbach, Anja (2004): Soziale Distanz. Ethnische Grenzziehung und die Eingliederung von Zuwanderern in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Steinmeier, Frank Walter (2019): Welcher Islam gehört zu Deutschland? Steinmeier stellt Muslimen eine Frage – und schickt Mahnung an die Christen. In: Focus. 26. Februar. Online abrufbar: https://www.focus.de/politik/deutschland/vz-hz_id_10377862.html [07.02.2023].
- Steinvorth, Daniel (2016): Vier Millionen für einen Killer. In: Neue Züricher Zeitung (online). 24. Februar. Online abrufbar: <https://www.nzz.ch/international/vier-millionen-fuer-einen-killer-ld.100860> [16.02.2023].
- Stichs, Anja/Katrin Pfündel (2023): Diskriminierungserfahrungen von Menschen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern. Wahrnehmungen in Bezug auf Alltagssituationen, die Benotung in der Schule, die Arbeits- und die Wohnungssuche. Forschungsbericht des Forschungszentrums des Bundesamtes. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (noch unveröffentlicht).
- Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (2006): Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Hrsg. v. Dirk Halm. Online abrufbar: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/42866/ssoar-2006-Zur_Wahrnehmung_des_Islams_und.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2006-Zur_Wahrnehmung_des_Islams_und.pdf [07.02.2023].
- Stoop, David Christopher (2014): Agenda-Setting von rechts? Der Kölner Moscheebau im Fokus der Zeitungsberichterstattung und rechter Propaganda. In: Jahrbuch für Islamophobieforschung 5. S. 107–124.
- Stoop, David Christopher (2017): Moscheedebatten in Deutschland zwischen Religionsfreiheit und antimuslimischer Propaganda. In: Karim Fereidooni/Meral El (Hrsg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS. S. 319–338.
- Stošić, Patricia (2017): Kinder mit ‚Migrationshintergrund‘. Reflexionen einer (erziehungs-)wissenschaftlichen Differenzkategorie. In: Isabell Diehm/Melanie Kuhn/Claudia Machold (Hrsg.): Differenz – Ungleichheit – Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: Springer VS. S. 81–99.
- Stošić, Patricia/Benjamin Rensch (2020): „Ja, (...) wären Sie denn nicht bereit, den Lehrerberuf aufzugeben?“ Bildungsbiographische Positionierungen muslimischer Lehramtsstudentinnen im Spannungsfeld von Pluralismuskritik und Diskriminierung. In: Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 147–159.

Strack, Christoph (2021): Angriffe im Netz, Angriffe in der Realität. Islamfeindlichkeit in Deutschland und Europa. In: Qantara. 13. Juli. Online abrufbar: <https://de.qantara.de/inhalt/islamfeindlichkeit-in-deutschland-und-europa-angriffe-im-netz-angriffe-in-der-realitaet> [24.01.23].

Strube, Sonja Angelika (2015): Religiös und rechtsextrem? Beobachtungen zu unerwarteten Anschlussmöglichkeiten. In: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirchen und Rechtsextremismus (Hrsg.): Materialien: Hintergrundtexte, Rechtspopulismus in Europa. Online abrufbar: <https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/STRUBE-Artikel-Religi%C3%B6s-und-rechtsextrem-8.2015.pdf> [22.04.2023].

Sue, Derald Wing (2010): *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender and Sexual Orientation*. New Jersey: John Wiley & Sons.

SVR (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration) (2017): Vielfalt im Klassenzimmer. Wie Lehrkräfte gute Leistung fördern können. Unter Mitverantwortung des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung. Berlin. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2017/07/SVR_FB_Vielfalt_im_Klassenzimmer.pdf [06.03.2023].

SVR (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration) (2018): „Wo kommen Sie eigentlich ursprünglich her?“. Diskriminierungserfahrungen und phänotypische Differenz in Deutschland. Berlin. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2023/01/SVR-FB_Diskriminierungserfahrungen-8.pdf [24.04.2023].

SVR (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration) (2022): Integrationsklima 2022: Leicht verbessert mit einzelnen Eintrübungen. SVR-Integrationsbarometer 2022. SVR-Bericht 2022-1. Berlin Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2022/12/SVR_Integrationsbarometer_2022_Barrierefrei.pdf [21.03.2023].

Tagesspiegel (2020): Nach Kritik an islamischer Vertreterin wegen Antisemitismus. Auswärtiges Amt lässt Religionsprojekt ruhen. 29. Juli. Online abrufbar: <https://www.tagesspiegel.de/politik/nach-kritik-an-islamischer-vertreterin-wegen-antisemitismus-auswaertiges-amt-laesst-religionsprojekt-ruhen/26049588.html> [07.02.2023].

Talhout, Lisa Joana (2019): *Muslimische Frauen und Männer in Deutschland. Eine empirische Studie zu geschlechtsspezifischen Diskriminierungserfahrungen*. Wiesbaden: Springer VS.

Tamanaha, Brian Z. (2004): *On the Rule of Law. History, Politics, Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Technische Universität Dortmund (2023): Projekt „Bildung und der Diskurs zur Islamismusprävention. Pädagogische Ambitionen und kontraintentionale Effekte.“ Online abrufbar: <https://iaeb.ep.tu-dortmund.de/lehrbereiche/allgemeinerziehungswissenschaft/forschung/projekte/> [29.03.2023].

ter Wal, Jessika (Hrsg.) (2002): *Conclusions*. In: *Racism and Cultural Diversity in the Mass Media. An Overview over Research and Examples of Good Practice in the EU Member States, 1995-2000*. Wien: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). S. 31-73. Online abrufbar: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/491-MR-CH2-Conclusion.pdf [20.04.23].

- TERRE DES FEMMES (2006): Positionspapier zum Kopftuch von TERRE DES FEMMES – Menschenrechte für die Frau e.V. Online abrufbar: <https://www.frauenrechte.de/allgemein-offene-briefe/561-positionspapier-zum-kopftuch-von-terre-des-femmes-menschenrechte-> [29.03.2023].
- Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Terwey, Michael/Stefan Baltzer (2013). *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2012. Variablen Report: Studien-Nr. 4614*. Hrsg. v. GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. Köln. Material online abrufbar: <https://doi.org/10.4232/1.11753> [04.04.2023] (ALLBUS).
- Theater der Zeit (2016): Verfahren gegen die Kampfnagel-Intendantin Deuffhard eingestellt. 11. August. Online abrufbar: <https://tdz.de/artikel/588e16ab-aab8-44fd-9bbe-99a4a6197f92> [08.03.2023].
- Thiele, Martina (2015): *Medien und Stereotype. Konturen eines Forschungsfeldes*. Bielefeld: transcript.
- Thomas, Tanja (2012): Zwischen Konformität und Widerständigkeit. Populärkultur als Vergesellschaftungsmodus. In: Paula-Irene Villa/Julia Jäckel/Zara S. Pfeiffer/Nadine Sanitter/Ralf Steckert (Hrsg.): *Banale Kämpfe? Perspektiven auf Populärkultur und Geschlecht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 211–228.
- Thomauske, Nathalie (2017): *Sprachlos gemacht in Kita und Familie. Ein deutsch-französischer Vergleich von Sprachpolitiken und -praktiken*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thompsen, Vanessa Eileen (2020): Racial Profiling, institutioneller Rassismus und Interventionsmöglichkeiten. In: Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/migration-und-sicherheit/308350/racial-profiling-institutioneller-rassismus-und-interventionsmoeglichkeiten/> [07.02.2023].
- Toker, Arzu (1996): Italienische Sexbomben, türkische Kopftuchfrauen und andere Exotinnen: Migrantinnen im deutschen Fernsehen. In: Bärbel Röben/Cornelia Wilß (Hrsg.): *Verwaschen und verschwommen. Fremde Frauenwelten in den Medien*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel. S. 31–46.
- Topolski, Anya (2017): Good Jew, Bad Jew ... Good Muslim, Bad Muslim: “Managing” Europe’s Others. In: *Ethnic and Racial Studies* 41/12. S. 2179–2196.
- Toprak, Ahmet/Aladein El-Mafaalani (2017): *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten, Denkmuster, Herausforderungen*. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung. Online abrufbar: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=db25b34c-1fa9-18ca-8880-e6dc8e997ed6&groupId=252038 [20.04.2023].
- Tonassi, Timo/Alex Wittlif (2021): Auf Empfang gestellt? Aktuelle Befunde zur Mediennutzung und zum Medienvertrauen der Bevölkerung mit Migrationshintergrund. SVR-Policy Brief 2. Hrsg. v. Sachverständigenrat für Integration und Migration (SVR). Berlin. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2021/08/SVR_Policy-Brief_Medien.pdf [25.01.2023].
- Tschöpe, Gerhard (2006): Partnerschaftlich handeln: Die Balance von Beruf und Privatleben als Thema junger Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen: Ein Projekt von pro familia Freiburg. In: *Freiburger FrauenStudien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung* 12/18. S. 253–259.

Tucholsky, Kurt (1975): Gesammelte Werke in 10 Bänden. Bd. 2.: 1919-1920. Hrsg. v. Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz. Reinbek: Rowohlt. S. 42-44.

Tusch Berlin (o.J.): Über Tusch. Online abrufbar: <https://www.tusch-berlin.de/ueber-tusch/> [08.03.2023].

Überall, Frank (2010): „Ich bin die Strafe ...“. Rechtspopulismus der „Pro-Bewegung“ am Beispiel ihres Antragsverhaltens im Kölner Stadtrat. Empirische Studie im Auftrag der Landesarbeitsgemeinschaft der kommunalen Migrantenvertretungen NRW. Köln. Online abrufbar: https://landesintegrationsrat.nrw/wp-content/uploads/2014/10/LAGA_Ueberall_BroschurA5_Endfassung.pdf [09.03.2023].

Uenal, Fatih (2016): Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators between Social Dominance Orientation and Islamophobia. In: *Journal of Social and Political Psychology* 4/1. S. 66-90.

Ulfat, Fahimah/Jan Felix Engelhardt/Esra Yavuz (2020): Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Qualität, Rahmenbedingungen und Umsetzung. Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. d. Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft. Frankfurt a. M. Online abrufbar: https://aiwg.de/wp-content/uploads/2020/12/AIWG-Expertise-Islamischer-Religionsunterricht-in-Deutschland_Onlinepublikation.pdf [14.03.2023].

Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus (2017): Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen. Zweiter Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Hrsg. v. BMI. Berlin. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/expertenkreis-antisemitismus/expertenbericht-antisemitismus-in-deutschland.pdf;jsessionid=4B6563E7B6F3D594DF5E159E997BE5B0.1_cid332?__blob=publicationFile&v=9 [25.09.2022].

Unabhängige Kommission Antiziganismus (2021): Perspektivwechsel. Nachholende Gerechtigkeit. Partizipation. Hrsg. v. BMI. Berlin. Online abrufbar: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/bericht-unabhaengige-kommission-Antiziganismus.pdf;jsessionid=C5EA304D7D59A65E8348C76CF8EEA9F9.1_cid287?__blob=publicationFile&v=3 [02.05.2023].

Universität Leipzig (2023): Leipziger Autoritarismus Studie. Projektwebsite. Online abrufbar: <https://www.theol.uni-leipzig.de/kompetenzzentrum-fuer-rechtsextremismus-und-demokratieforschung/leipziger-autoritarismus-studie> [29.04.2023].

U.S. Department of State (2021): 2020 Country Reports on Human Rights Practices: Germany. 30. März. Online abrufbar: <https://www.state.gov/reports/2020-country-reports-on-human-rights-practices/germany/> [07.02.2023].

Uslucan, Hacı-Halil (2011): Integration durch islamischen Religionsunterricht? In: Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hrsg.): *Politik und Islam*. Wiesbaden: Springer VS. S. 145-167.

Uslucan, Hacı-Halil (2017): Diskriminierungserfahrungen türkeistämmiger Zuwanderer_innen. In: Karim Fereidooni/Meral El (Hrsg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: Springer VS. S. 129-141.

- Uslucan, Hacı-Halil/Cem Serkan Yalçın (2018): Abschlussbericht zur wissenschaftlichen Begleitung der Einführung des islamischen Religionsunterrichts (IRU) im Land Nordrhein-Westfalen. Essen: Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung.
- Valentin, Joachim (2014): Salami Aleikum?! Vom aktuellen Trend, im Kino über den Islam zu lachen. In: Stefan Orth/Michael Staiger/Joachim Valentin (Hrsg.): Filmbilder des Islams. Marburg: Schüren. S. 99–110.
- Van Ausdale, Debra/Joe R. Feagin (2001): *The First R. How Children Learn Race and Racism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Venice Commission (2011): Report on the Rule of Law. Adopted by the Venice Commission at its 86th plenary session (Venice, 25-26 March 2011). Study no. 512/2009. Straßburg. Online abrufbar: [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2011\)003rev-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2011)003rev-e) [02.02.2023].
- Venice Commission (2016): Rule of Law Checklist. Adopted by the Venice Commission at its 106th Plenary Session (Venice, 11–12 March 2016). Study No. 711/2013. Straßburg. Online abrufbar: [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2016\)007-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2016)007-e) [02.02.2023].
- Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt e.V. (2018): 1.185 rechte, rassistische und antisemitische Angriffe in Ostdeutschland, Berlin und Schleswig-Holstein: Jahresbilanz des VBRG. Pressemitteilung vom 3.4.2018. Online abrufbar: <https://www.mobile-opferberatung.de/1-185-rechte-rassistische-und-antisemitische-angriffe-in-ostdeutschland-berlin-und-schleswig-holstein/> [28.04.2023].
- Vidgen, Bertie/Taha Yasseri (2020): Detecting Weak and Strong Islamophobic Hate Speech on Social Media. In: *Journal of Information Technology and Politics* 17/1. S. 66–78.
- Vielfalt im Film (2020): Vielfalt und Diskriminierung vor und hinter der Kamera. Online abrufbar: <https://vielfaltimfilm.de/ergebnisse/> [30.11.22].
- Volkov, Shulamit (2000): *Antisemitismus als kultureller Code*. 2. erw. Aufl. München: C.H. Beck.
- Vopel, Stephan/Yasemin El-Menouar (2015): *Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Voss, Hanna (2017): Schauspieler/innen zwischen Institution und Profession. Zur Relevanz ethnischer Kategorisierungen im deutschen Sprechtheater am Beispiel des Künstlervermittlungswesens. In: Friedemann Kreuder/Ellen Koban/Hanna Voss (Hrsg.): *Re/produktionsmaschine Kunst. Kategorisierungen des Körpers in den Darstellenden Künsten*. Bielefeld: transcript. S. 118–132.
- Vonbun, Ramona/Katharina Kleinen-von Königslöw/Klaus Schönbach (2016): *Intermedia Agenda-Setting in a Multimedia News Environment*. In: *Journalism* 17/8. S. 1054–1073.
- Wagner, Joachim (2011): *Richter ohne Gesetz*. Berlin: Econ.
- Wagner, Joachim (2012): *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*. Berlin: Ullstein.
- Walter, Christian (2014): Die weltanschauliche Neutralität des Staates und sein Verhältnis zur Religion. In: Mathias Rohe/Havva Engin/Mouhanad Khorchide/Ömer Özsoy/Hansjörg Schmid (Hrsg.): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland*. Bd. 1. Freiburg: Herder. S. 224–252.

- Walter, Christian/Kathrin Tremml (2022): Religion und Weltanschauung als Diskriminierungskategorien. In: Anna Katharina Mangold/Mehrdad Payandeh (Hrsg.): Handbuch Antidiskriminierungsrecht. Strukturen, Rechtsfiguren und Konzepte. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 349–385.
- Weber, Beverly (2016): “We Must Talk about Cologne”: Race, Gender, and Reconfigurations of “Europe”. In: *German Politics & Society* 34/4. S. 68–86.
- Weber, Martina (2003): Heterogenität im Schulalltag. Konstruktion ethnischer und geschlechtlicher Unterschiede. Opladen: Leske + Budrich.
- Weber, Stefan (2018): Pulling the Past into the Present: Curating Islamic Art in a Changing World, a Perspective from Berlin. In: *International Journal of Islamic Architecture* 7/2. S. 237–261.
- Weichselbaumer, Doris (2016): Discrimination Against Female Migrants Wearing Headscarves. Bonn: IZA – Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit. Online abrufbar: <https://docs.iza.org/dp10217.pdf> [02.02.2023].
- Weimann, Gabriel (2007): Terror on the Internet. The New Arena, the New Challenges. In: *International Journal of Public Opinion Research* 19/3. S. 391–393.
- Weischenberg, Siegfried/Maja Malik/Armin Scholl (2006): Journalismus in Deutschland. Zentrale Befunde der aktuellen Repräsentativbefragung deutscher Journalisten. In: *Media Perspektiven* 7. S. 346–361.
- Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Wellgraf, Stefan (2008): Migration und Medien. Wie Fernsehen, Radio und Print auf die Anderen blicken. Münster: LIT.
- Westphal, Sascha (2016): Nathans Erben. In: *Nachtkritik*. 3. Juni. Online abrufbar: https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=12657&catid=598&Itemid=100056 [08.03.2023].
- Widmann, Peter (2012): Ein Gerichtsurteil und seine mediale Inszenierung. In: Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hrsg.): *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*. Berlin: Metropol. S. 219–227.
- Wiedemann, Charlotte (2020): Die andere Freiheit. Islamkritik. In: *die tageszeitung*. 1. Dezember. Online abrufbar: <https://taz.de/Islamkritik/!5728937/> [19.09.2022].
- Wiese, Kirsten (2021): Ermächtigung für ein bundesweites Kopftuchverbot. In: *Legal Tribute Online*. 26. April. Online abrufbar: <https://www.lto.de/recht/hintergruende/h/gesetz-erscheinungsbild-beamte-entwurf-bundestag-kopftuch-tattoos-kopftuchverbot/> [09.02.2023].
- Wigger, Iris (2019): Anti-Muslim Racism and the Racialization of Sexual Violence: “Intersectional Stereotyping” in Mass Media Representations of Male Muslim Migrants in Germany. In: *Culture and Religion* 20/3. S. 248–271.
- Willems, Joachim (2015): Keine Bedrohung, sondern Wahrnehmung eines Grundrechts – Muslimische Gebete in der Schule. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 14/1. S. 16–38.
- Williams, David R. (2020): Measuring Discrimination Resource. Online abrufbar: https://scholar.harvard.edu/files/davidrwilliams/files/discrimination_resource_dec_2020.pdf [19.04.2023].
- Willmann, Urs (2022): Der Schatz. In: *DIE ZEIT*, 1. September. S. 33–34.

- Winter, Steffen (2020): Wie der Verfassungsschutz eine Forscherkarriere sabotierte. In: DER SPIEGEL (online). 31. Dezember. Online abrufbar: <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/sachsen-wieder-nachrichtendienst-eine-forscherkarriere-sabotierte-a-00000000-0002-0001-0000-000174691223> [14.02.2023].
- Winterhagen, Jenny (2020): Betroffene von antimuslimischem Rassismus unterstützen – Beratung nachhaltig ausbauen. Policy Paper. Hrsg. v. Teilseind e.V. Heidelberg. Online abrufbar: https://www.claim-allianz.de/content/uploads/2021/06/210308_claim_policypaper.pdf?x87099 [02.02.2023].
- Wirsching, Daniel (2019): So hetzen rechte Christen auch bei uns in der Region. Interview mit Liane Bednarz in der Augsburger Allgemeinen. 26. Juni. Online abrufbar: <https://www.augsburger-allgemeine.de/politik/Rechte-Katholiken-So-hetzen-rechte-Katholiken-auch-bei-uns-in-der-Region-id54693526.html> [09.03.2023].
- Wisser, Annika (2021): Partizipative Prozesse in einer repräsentativen Demokratie: Partizipationsansprüche von syrischen Demokratieaktivist_innen in Deutschland. Berlin: Maecenata Institut für Philantropie und Zivilgesellschaft.
- Wollrad, Eske (2010): Getilgtes Wissen, überschriebene Spuren. Weiße Subjektivierungen und antirassistische Bildungsarbeit. In: Anne Broden/Paul Mecheril (Hrsg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript. S. 141–162.
- Yalçın, Ünal (2011): Interkulturelle Kommunikation im Gerichtssaal. In: Betrifft JUSTIZ 107. S. 112–117. Online abrufbar: https://www.neue-richter.de/fileadmin/user_upload/fg_interkulturelle_kommunikation/FG-IK-2011-09_Yalcin_in_BJ.pdf [02.02.2023].
- Yalçın, Cem Serkan (2022): Wahrnehmung über muslimische Schülerinnen und Schüler in der Schule. Essen: Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung – Institut an der Universität Duisburg-Essen. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Yassari, Nadjma (2021): Unveröffentlichte Stellungnahme zur Anfrage des UEM im Rahmen des Hearings mit juristischen Expert*innen. 7. Oktober.
- Yeboah, Amma (2017): Rassismus und psychische Gesundheit in Deutschland. In: Karim Fereidooni/Meral El (Hrsg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS. S. 143–161.
- Yegane, Aliyeh/Joachim Willems/Joshua Moir (2021): Religion und Glauben an der Schule. Diskriminierungserfahrungen muslimischer Jugendlicher in Berliner Schulen. Hrsg. v. d. Anlaufstelle Diskriminierungsschutz an Schulen und LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit. Online abrufbar: https://adas-berlin.de/wp-content/uploads/2021/11/Studie-Religion-Diskriminierung_ADAS.pdf [14.03.2023].
- Yendell, Alexander (2014): Warum die Bevölkerung Ostdeutschlands gegenüber Muslimen ablehnender eingestellt ist als die Bevölkerung Westdeutschlands. In: Christel Gärtner/Matthias Koenig/Gert Pickel/Kornelia Sammet/Heidemarie Winkel (Hrsg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS. S. 59–78.
- Young, Iris Marion (2000): Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press.
- Yurdakul, Gökçe/Soraya Hassoun/Maziar Taymoorzadeh (2018): Verhindern „Kopftuchverbote“ die Integration? Eine Expertise für den Mediendienst Integration. Berlin. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Expertise_Kopftuch_Juli_2018.pdf [28.11.2022].

- Yusha'u, Muhammad Jameel (2015): Extremism or Terrorism: Communicating Islamophobia on YouTube in the Norwegian Attacks. In: *Journal of Arab & Muslim Media Research* 8/2. S. 171–191.
- Zempi, Irene/Imran Awan (2016): *Islamophobia. Lived Experiences of Online and Offline Victimization*. Bristol: Policy Press.
- ZEIT ONLINE (2016): Union fordert Debatte über Abschieberecht. 7. Januar. Online abrufbar: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-01/koeln-uebergreifende-haertere-gesetze-gefordert?cid=5842886> [16.02.2023].
- Zick, Andreas (1997): *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse*. Münster et al.: Waxmann.
- Zick, Andreas (2012): Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse. In: *Deutsche Islam Konferenz (Hrsg.): Muslimfeindlichkeit – Phänomene und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin*. Hrsg. v. BMI im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Berlin. S. 35–46.
- Zick, Andreas (2021): Herabwürdigungen und Respekt gegenüber Gruppen in der Mitte. In: *Andreas Zick/Beate Küpper (Hrsg.): Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Franziska Schröter. Bonn: Dietz. S. 181–212.
- Zick, Andreas/Wilhelm Berghan/Nico Mokros (2019): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland 2002–2018/19. In: *Andreas Zick/Beate Küpper/Wilhelm Berghan (Autor*innen): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19*. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Franziska Schröter. Bonn: Dietz. S. 53–116.
- Zick, Andreas/Zeynep Demir/Marco Eden/Meltem Kulaçatan/Harry Harun Behr/Berna Rumpold/Selin Aydin (2023): *Muslimische Erfahrungen und Wahrnehmung der Muslim- und Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft. Eine Mixed-Methods-Studie*. Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld/Goethe-Universität Frankfurt a. M. (Studie im Auftrag des UEM.)
- Zick, Andreas/Andreas Hövermann/Daniela Krause (2015): Die Abwertung von Ungleichwertigen. Erklärung und Prüfung eines erweiterten Syndroms der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit. In: *Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 64–86.
- Zick, Andreas/Andreas Hövermann/Silke Jensen/Julia Bernstein/Nathalie Perl (2017): *Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus*. Bielefeld: Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung. Online abrufbar: https://www.frankfurt-university.de/fileadmin/standard/Aktuelles/Pressemitteilungen/Studie_juedische_Perspektiven_Bericht_April2017.pdf [28.04.2023].
- Zick, Andreas/Anna Klein (Hrsg.) (2014): *Fragile Mitte – feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014*. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Ralf Melzer. Bonn: Dietz (FES-Mitte-Studie).
- Zick, Andreas/Daniela Krause/Wilhelm Berghan/Beate Küpper (2016): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland 2002–2016*. In: *Andreas Zick/Beate Küpper/Daniela Krause (Hrsg.): Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Bonn: Dietz. S. 33–81.

- Zick, Andreas/Nora Rebekka Krott (2021): Einstellungen zur Integration in der deutschen Bevölkerung von 2014 bis 2020. Studienbericht der vierten Erhebung im Projekt ZuGleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2021/08/ZuGleich_Studienbericht_2021_AndreasZick.pdf [27.01.2022] (ZuGleich).
- Zick, Andreas/Beate Küpper/Wilhelm Heitmeyer (2011): Vorurteile als Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – eine Sichtung der Vorurteilsforschung und ein theoretischer Entwurf. In: Anton Pelinka (Hrsg.): Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung. Berlin: de Gruyter. S. 287–316.
- Zick, Andreas/Beate Küpper/Andreas Hövermann (2011): Die Abwertung der Anderen – Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Nora Langenbacher. Berlin. Online abrufbar: https://pub.uni-bielefeld.de/download/2018599/2269237/Zick_Kupper_2011.pdf [27.04.2020].
- Zick, Andreas/Beate Küpper/Wilhelm Berghan (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Franziska Schröter. Bonn: Dietz (FES-Mitte-Studie).
- Zick, Andreas/Beate Küpper (Hrsg.) (2021): Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung v. Franziska Schröter. Bonn: Dietz. Online abrufbar: <https://www.fes.de/index.php?eID=dumpFile&t=f&f=78925&token=eb588a6bb6d9b528b8f13b53c5f3642cf896db55> [21.03.2023] (FES-Mitte-Studie).
- Zick, Andreas/Madlen Preuß (Hrsg.) (2014): Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit. Zwischenbericht zum Projekt ZuGleich. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/media/downloads/3_Publikationen/Zick_Preuss_ZuGleich_Zwischenbericht_2013-2014.pdf [12.04.2023] (ZuGleich).
- Zick, Andreas/Madlen Preuß (Hrsg.) (2016): Einstellungen zur Integration in der Bevölkerung. Kurzbericht zum Projekt ZuGleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/ZuGleich_Studie_neu_Juli_2016.pdf [02.05.2023] (ZuGleich).
- Zick, Andreas/Madlen Preuß (Hrsg.) (2019): Einstellungen zur Integration in der deutschen Bevölkerung. Dritte Erhebung im Projekt „ZuGleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit“. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/ZugleichIII_Stiftung_Mercator_Langfassung.pdf [18.04.2023] (ZuGleich).
- Zick, Andreas/Carina Wolf/Beate Küpper/Eldad Davidov/Peter Schmidt/Wilhelm Heitmeyer (2008): The Syndrome of Group-Focused Enmity: The Interrelation of Prejudices Tested with Multiple Cross-Sectional and Panel Data. In: Journal of Social Issues 64/2. S. 363–383.

Verzeichnisse

Tabellenverzeichnis

Tabelle 3.1: Bundesweite Studienreihen mit Daten zu muslimfeindlichen Einstellungen	45
Tabelle 3.2: Facetten von Muslimfeindlichkeit	47
Tabelle 3.3: Straftaten mit islamfeindlichem Hintergrund von 2017 bis 2021 laut PMK-Statistik	65
Tabelle 3.4: Islamfeindliche Straftaten 2019 mit dem Angriffsziel religiöse Einrichtungen, Symbole oder Repräsentant*innen	66
Tabelle 3.5: Beratungsanfragen an die ADS Bund aufgrund von Diskriminierung wegen muslimischer Religion nach Lebensbereichen	72
Tabelle 5.1: Soziodemografische Merkmale und Religiosität bei Personen, die unterschiedlich von Muslimfeindlichkeit betroffen sind	122
Tabelle 7.1: Themenbereiche, Themenfelder und ausgewählte Themen nach Zeitungen	179
Tabelle 7.2: Themenbereiche, Themenfelder und ausgewählte Themen der Fernsehberichterstattung, nach Sendern	180
Tabelle 7.3: Beispiele für Konfliktthemen in der Presse	181
Tabelle 7.4: Beispiele für Konfliktthemen im Fernsehen	182
Tabelle 7.5: Stichprobe in Plattformen	199
Tabelle 7.6: Prävalenz von Kernthemen	200

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1.1: Wirkungsmodell Muslimfeindlichkeit: Gesellschaftliche Mechanismen und Auswirkungen	20
Abbildung 3.1: Zustimmung zu der Aussage „Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ in verschiedenen Studien 2003–2022	48
Abbildung 3.2: Ablehnung einer/s muslimischen Bürgermeisterin/Bürgermeisters in der eigenen Gemeinde	49
Abbildung 3.3: Pauschale Ablehnung des Islams im Zeitvergleich	50
Abbildung 3.4: Zustimmung zu „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“	53
Abbildung 3.5: Forderung nach Einschränkung der Religionsfreiheit für Muslim*innen	54
Abbildung 3.6: Islam- und muslimfeindliche Einstellungen im europäischen Vergleich	55
Abbildung 3.7: Bedrohungswahrnehmung des Islams nach Altersgruppen	59
Abbildung 3.8: Die vier Dimensionen der PMK-Statistik	67
Abbildung 3.9: Übergriffe auf Moscheen	70
Abbildung 3.10: Beratungsanfragen an die ADS Bund aufgrund von Diskriminierung wegen muslimischer Religion	71
Abbildung 5.1: Diskriminierungserlebnisse im Alltag von Personen mit Migrationshintergrund aus einem muslimisch geprägten Herkunftsland nach Häufigkeit	116
Abbildung 5.2: Persönliche Erfahrungen mit Muslimfeindlichkeit	120
Abbildung 5.3: Umgangsstrategien, nach Häufigkeit persönlich erfahrener Muslimfeindlichkeit	124
Abbildung 5.4: Kenntnis von Beratungsangeboten für Betroffene von Muslimfeindlichkeit, nach Häufigkeit persönlicher muslimfeindlicher Erfahrung	125
Abbildung 7.1: Deutschlandbezug, nach Zeitungen und Fernsehsendern	183
Abbildung 7.2: Sprecher*innenrollen muslimisch attribuerter Akteur*innen gegenüber anderen Akteur*innen in Print und Fernsehen	184
Abbildung 7.3: Valenz der Themen innerhalb von Plattformen	201
Abbildung 7.4: Valenz von Themen im Zeitverlauf	202
Abbildung 7.5: Thematische Netzwerkanalyse	210
Abbildung 7.6: Dimensionen der Framing-Analyse	212
Abbildung 10.1: Zahl der Film- und Serienproduktionen mit explizitem Islambezug, 2001–2021	306
Abbildung 10.2: Verteilung der Filme auf die ermittelten Themencluster, 2001–2021	308

Abkürzungsverzeichnis

AA	Auswärtiges Amt
ADAS	Anlaufstelle Diskriminierungsschutz an Schulen
ADS Bund	Antidiskriminierungsstelle des Bundes
ADS DITIB	Antidiskriminierungsstelle des DITIB
AfD	Alternative für Deutschland
AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (auch „Antidiskriminierungsgesetz“)
ALLBUS	Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften
AmF	Aktionsbündnis muslimischer Frauen e.V.
AMR	Antimuslimischer Rassismus
BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
BAMF-FZ	Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BfV	Bundesamt für Verfassungsschutz
BKA	Bundeskriminalamt
BKM	Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien
BMBF	Bundesministerium für Bildung und Forschung
BMFSFJ	Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
BMI	Bundesministerium des Innern und für Heimat
BpB	Bundeszentrale für politische Bildung
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
CDU	Christlich Demokratische Union
CSU	Christlich-Soziale Union
DeZIM	Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung
DHPol	Deutsche Hochschule der Polizei
DIK	Deutsche Islam Konferenz
DITIB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.
DJI	Deutsches Jugendinstitut
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
ETF	Evangelisch-Theologische Fakultät Löwen
EU	Europäische Union
FAIR	FAIR International – Federation Against Injustice and Racism e.V.
FAU	Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
FDP	Freie Demokratische Partei
FES	Friedrich-Ebert-Stiftung
GG	Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland
GMF	Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit
ICOM	Internationaler Museumsrat
IDA-NRW	Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismussarbeit Nordrhein-Westfalen
IDZ	Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft
IGS	Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands e.V.
IKD	Institut für Konflikt- und Gewaltforschung

IKG	Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung
IOM	International Organization for Migration (Internationale Organisation für Migration)
IPR	Internationales Privatrecht
IRU	Islamischer Religionsunterricht
ISD	Institute for Strategic Dialogue
ISIS	Islamischer Staat im Irak und in Syrien
KMI	Kontaktbeamte für muslimische Institutionen
KRM	Koordinationsrat der Muslime
LKA	Landeskriminalamt
MuTeS	Muslimisches SeelsorgeTelefon Berlin e.V.
NGO	Non-Governmental Organization (Nichtregierungsorganisation)
NRW	Nordrhein-Westfalen
NSU	Nationalsozialistischer Untergrund
ODIHR	Office for Democratic Institutions and Human Rights (Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte)
OSZE	Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
PMK	Politisch motivierte Kriminalität
RAHMA	Muslimisches Zentrum für Mädchen, Frauen und Familie e.V.
SED	Sozialistische Einheitspartei Deutschlands
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SVR	Sachverständigenrat für Integration und Migration
TGD	Türkische Gemeinde in Deutschland e.V.
TOM	Tag der offenen Moschee
UEA	Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus
UEM	Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit
UpJ	Union progressiver Juden in Deutschland
VBRG	Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt
ZdJ	Zentralrat der Juden
ZfA	Zentrum für Antisemitismusforschung
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland
ZMSBw	Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr

Externe Expertisen: Studien, Gutachten und Hearings

Studien und Gutachten

Der UEM hat folgende Studien zu bislang unerforschten Bereichen an ausgewiesene Expert*innen vergeben sowie Expertisen und Gutachten eingeholt:

- Analyse der Islam-Berichterstattung in deutschen Medien
Freie Universität Berlin / Prof. Dr. Carola Richter, Dr. Sünje Paasch-Colberg, unter Mitarbeit von Dr. Katharina Nötzold (2022)
- Begriffswelten von Islamfeindlichkeit in deutschen sozialen Medien
Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Prof. Dr. Pascal Jürgens (mittlerweile Universität Trier) (2022)
- Die Islampolitik der im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien. Entwicklungen, Positionen, Konfliktlinien
Dr. Malte Dreß (2022)
- Ebenen der Muslimfeindlichkeit und des antimuslimischen Rassismus am Beispiel der Regelungen religiös konnotierter Kleidung Aktionsbündnis muslimischer Frauen e.V. / Gabriele Boos-Niazy (2022)
- Fallstudie: Auswirkungen von Moscheeangriffen auf Gemeindeglieder
FAIR international, Federation against Injustice and Racism e.V. / Büşra Gök Akca, Murat Gümüş, Meryem Küçük Hüseyin, Orgun Özcan (2023)
- Islam und antimuslimischer Rassismus in Parteiensystem und Bundestag: Eine diskursanalytische Studie des offiziellen Diskurses zwischen 2015–2021
Universität Erfurt / Dr. Imad Mustafa (2022)
- Islam und deutsche Familiengerichtbarkeit Ludwig-Maximilians-Universität München / Prof. Dr. Anatol Dutta, Felix Aiwanger (2023)
- Islamfeindlichkeit in christlichen Medien. Eine qualitative Studie zu antimuslimischem Rassismus in ausgewählten christlichen Onlinemedien
Universität Bremen / Prof. Dr. Gritt Klinkhammer, Jacob Chilinski, Rosa Lütge (2023)
- Muslimische Erfahrungen und Wahrnehmung der Muslim- und Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft. Eine Mixed-Methods-Studie
Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) / Universität Bielefeld: Prof. Dr. Andreas Zick, Zeynep Demir, Marco Eden Goethe-Universität Frankfurt am Main / Vertr.-Prof. Dr. Meltem Kulaçatan, Prof. Dr. Harry Harun Behr, Berna Rumpold, Selin Aydın (2023)
- Social Media-Selbst(re)präsentation von Muslim*innen in Deutschland. Akteur*innen, Themen und Positionierungen zu muslimfeindlichen Diskursen
Universität Erfurt / Tessa von Richthofen, Antonia Hafner, Kirsten Wünsche (2022)
- Schulbücher und Muslimfeindlichkeit: Zur Darstellung von Musliminnen und Muslimen in aktuellen deutschen Lehrplänen und Schulbüchern
Georg-Eckert-Institut / Jan Düsterhöft, Prof. Dr. Riem Spielhaus, Radwa Shalaby (2023)

Rechtliche Aspekte des Umgangs mit religiös konnotierter Kleidung, insbesondere dem Kopftuch

Europa-Universität Flensburg /
Prof. Dr. Anna Katharina Mangold (2022)

Rechtliche Rahmenbedingungen für die Entfaltung muslimischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland

Georg-August-Universität Göttingen /
Prof. Dr. Hans Michael Heinig (2022)

Repräsentationen des Islams in deutschsprachigen Spielfilmen und (Fernseh-)Serien zwischen 2001 und 2021

Hochschule Niederrhein / Prof. Dr. Ömer Alkın,
Projektassistent: Sarah Schwaibold (2022)

Theater und Islam – Studie zur Repräsentation des Islams und von Muslim*innen im deutschen Theater

University of Toronto / Dr. Azadeh Sharifi (2022)

Wahrnehmung über muslimische Schülerinnen und Schüler in der Schule

Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung – Institut an der Universität Duisburg-Essen / Cem Serkan Yalçın (2022)

Hearings

Im Rahmen von Hearings und Vernetzungstreffen hat der UEM ferner unterschiedliche Perspektiven aus Politik, NGOs und Zivilgesellschaft eingeholt. Die Gespräche führte der UEM aufgrund der Pandemie online über Videokonferenzdienste.

Hearing der Religionsbeauftragten der Bundestagsparteien zu Muslim- und Islamfeindlichkeit und Antimuslimischem Rassismus

31. Mai und 1. Juni 2021

(in alphabetischer Reihenfolge des Nachnamens)

- Christine Buchholz für die Linke
- Prof. Dr. Lars Castellucci für die SPD schriftlich
- Hermann Gröhe für die CDU/CSU
- Volker Münz für die AfD
- Benjamin Strasser für die FDP
- Filiz Polat für Bündnis 90/Die Grünen

Hearing Betroffenenperspektive: Beratungsstellen, Jugendverbände, muslimische Verbände 24. und 25. Juni 2021

Hearing I

- Ahmadiyya-Muslim-Jamaat Deutschland e.V.
- Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands e.V. (IGS)
- Koordinationsrat der Muslime e.V. (KRM)
- DITIB – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.
- Terno Drom e.V.
- Türkische Gemeinde in Deutschland e.V. (TGD)

Hearing II

- Aktionsbündnis muslimischer Frauen e.V. (AmF)
- Anlaufstelle für Diskriminierungsschutz an Schulen (ADAS) bei LIFE – Bildung, Umwelt, Chancengleichheit e.V.
- Fachstelle #MehralsQueer bei Queeres Netzwerk NRW e.V.
- FAIR International – Federation Against Injustice and Racism e.V.
- Muslimisches SeelsorgeTelefon Berlin (MuTeS) e.V.
- RAHMA – Muslimisches Zentrum für Mädchen, Frauen und Familie e.V.

Hearing III

- Alhambra Gesellschaft e.V.
- Avicenna Studienwerk e.V.
- Inssan e.V.
- Juma e.V.
- Mosaik e.V.

- Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie (RAA) e.V.
- Muslimisches Bildungswerk für Demokratie und Bildung e.V.

Hearing mit deutschen Forscher*innen im Bereich Muslimfeindlichkeit in der Exekutive 30. September und 1. Oktober 2021

- Dr. Fatoş Atali-Timmer
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
- Prof. Dr. Martin Elbe
Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr (ZMSBw)
- Prof. Dr. phil. Oliver Decker
Kompetenzzentrum für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung an der Universität Leipzig
- Dr. Janine Dieckmann
Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ)
- Prof. Dr. Eva Groß
Hochschule in der Akademie der Polizei Hamburg
- Dr. Cihan Sinanoğlu
Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM)
- Dr. Anja Sticks
Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF-FZ)
- Dr. Martin Thüne
Thüringer Fachhochschule für öffentliche Verwaltung, Fachbereich Polizei
- Prof. Dr. Gert Pickel
Universität Leipzig
- Prof. Dr. Andreas Zick
Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) an der Universität Bielefeld
- Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum
Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA) an der TU Berlin
- Dr. Maria Alexopoulou
Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA) an der TU Berlin

- Sabine Horn
Deutsche Hochschule der Polizei (DHPol)
- Maren Wegener
Deutsche Hochschule der Polizei (DHPol)

Hearing mit juristischen Expert*innen 7. Oktober 2021

Zum Workshop Expertise eingereicht:

- Dr. Alexander Collo
Richter am AG Magdeburg / Justizministerium Sachsen-Anhalt
→ Collo, Alexander (2021): Was passiert im familiengerichtlichen Verfahren, wenn „der Islam“ thematisiert wird?
- Prof. Dr. Anatol Dutta
Ludwig-Maximilians-Universität München
→ Dutta, Anatol (2021): „Der Islam“ in der Familiengerichtspraxis und in der Personenstandspraxis
- Prof. Dr. Bettina Heiderhoff
Universität Münster
→ Heiderhoff, Bettina (2021): Umgang mit „dem Islam“ in Gerichtsverfahren – Stellungnahme zur familiengerichtlichen Praxis
- Dr. Doris Liebscher
Juristin, Berlin
→ Liebscher, Doris (2021): Zum Umgang mit „dem Islam“ in der deutschen Rechtsprechung. Islam und Gleichbehandlungsgesetz
- Prof. Dr. Dr. h.c. Stefan Muckel
Universität zu Köln
→ Muckel, Stefan (2021): Stellungnahme zum Umgang mit dem Islam in Gerichtsverfahren
- Prof. Dr. Mehrdad Payandeh
Bucerius Law School Hamburg
→ Payandeh, Mehrdad (2021): Islam und muslimische Religionszugehörigkeit im Gerichtsverfahren
- Dr. Nahed Samour in Zusammenarbeit mit Mehmet Osman Gülyesil
Humboldt-Universität zu Berlin
→ Samour, Nahed/Mehmet Osman Gülyesil (2021): Der Islam in der Gerichtspraxis

- Prof. Dr. Nadjma Yassari
Max-Planck-Institut für ausländisches und
internationales Privatrecht Hamburg
→ Yassari, Nadjma (2021): Unveröffentlichte
Stellungnahme zur Anfrage des UEM

Hearing mit CLAIM

12. November 2021

Gesprächspartnerin:

Rima Hanano, Leiterin CLAIM

Hearing mit deutschen Journalist*innen zu den Ursachen der Islamberichterstattung

21. und 28. Januar 2022

Das Hearing erfolgte anonymisiert.

Hearing mit Prof. Dr. Werner Schiffauer (ehem. Universität Frankfurt (Oder) und langjähriger Vorsitzender des Rats für Migration e.V.)

10. März. 2022

Hearing mit Meryem Küçükhüseyin und Büşra Gök Akca für brandeilig und fair e.V.: Vorabpräsentation der Studie: Hintergründe zu Moscheeangriffen im Jahr 2018. Report no. 1.

17. März 2022

Hearing mit Vertreter*innen der deutschen Museums- und Ausstellungslandschaft sowie wissenschaftlichen Expert*innen aus dem Themenfeld „Islam im Museum“

24. März und 1. April 2022

- Prof. Dr. Bärbel Beinhauer-Köhler
Philipps-Universität Marburg
- Christine Gerbich
Centre for Anthropological Research on Museums
and Heritage, Humboldt-Universität zu Berlin
- Sandrine Micossé-Aikins
Diversity Arts Culture, Stiftung für Kulturelle
Weiterbildung und Kulturberatung, Berlin
- Dr. Anahita Mittertrainer
Museum Fünf Kontinente, München
- Prof. Wendy Shaw
Freie Universität Berlin

- Dr. Jonas Tinius
Universität des Saarlandes
- Prof. Dr. Melanie Ulz
Universität Regensburg
- Ismahan Wayah
Neue deutscher Museumsmacher*innen
- Prof. Dr. Stefan Weber
Museum für Islamische Kunst, Berlin

Hearing mit BMI-Abteilung Öffentliche Sicherheit (ÖS) / Arbeitsgruppe ÖS II 2 Internationaler Terrorismus und Extremismus

24. Juni 2022

Vertreter*innen der Arbeitsgruppe ÖS II 2

Hearing mit Bundeskriminalamt zu den Erfassungskriterien „Politisch Motivierter Kriminalität“

8. September 2022

Vertreter*innen der Abteilung Polizeilicher
Staatsschutz sowie der Forschungsstelle
Terrorismus/Extremismus

Hearing mit Dr. Seyran Bostanci (Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung, DeZIM) zum Thema „Antimuslimischer Rassismus in Kitas“

13. September 2022

Impressum

Herausgeber

Bundesministerium
des Innern und für Heimat,
11014 Berlin
Internet: www.bmi.bund.de

Stand

Juni 2023

Druck

Bonifatius GmbH Druck | Buch | Verlag, 33100 Paderborn

Gestaltung

familie redlich AG – Agentur für Marken und Kommunikation
KOMPAKTMEDIEN – Agentur für Kommunikation GmbH

Vervielfältigung

Alle Rechte vorbehalten

Bildnachweise

Titel: Adobe Stock / goldnetz
Vorwort: Bundesministerium des Innern und für Heimat

Bestellmöglichkeit

Publikationsversand der Bundesregierung
Postfach 48 10 09, 18132 Rostock
Servicetelefon: 030 18 272 2721
Servicefax: 030 1810 272 2721
E-Mail: publikationen@bundesregierung.de
Bestellung über das Gebärdentelefon:
gebaerdentelefon@sip.bundesregierung.de
Online-Bestellung: www.bundesregierung.de/publikationen

Artikelnummer: BMI23006

Weitere Publikationen der Bundesregierung zum
Herunterladen und zum Bestellen finden Sie ebenfalls unter:
www.bundesregierung.de/publikationen

Diese Publikation wird von der Bundesregierung im Rahmen ihrer Öffentlichkeitsarbeit herausgegeben. Die Publikation wird kostenlos abgegeben und ist nicht zum Verkauf bestimmt. Sie darf weder von Parteien noch von Wahlwerbern oder Wahlhelfern während eines Wahlkampfes zum Zwecke der Wahlwerbung verwendet werden. Dies gilt für Bundestags-, Landtags- und Kommunalwahlen sowie für Wahlen zum Europäischen Parlament.

