

5 Darstellung geografischer Differenz: Ethnisierung und Migrantisierung

In diesem Kapitel wird erläutert, wie in den analysierten Mediendokumenten ›Religion‹ und ›geografische Herkunft‹ als Differenzkategorien konstituiert und miteinander verflochten wurden. Im Zentrum stehen dabei Repräsentationen von Religion und religiöser Praxis als herkunftsspezifische Merkmale, denen in nationalisierenden Identitätsprozessen Relevanz zugesprochen wird. Wie im Folgenden aufgezeigt, findet sich in Schweizer Mediendiskursen wiederholt eine an geografischen Merkmalen festgemachte Unterscheidung zwischen Muslim*innen und der Schweiz. Diese erfolgt, indem Radio- und Fernsehmoderator*innen, Autor*innen sowie als Religionsexpert*innen auftretende Personen ›den Islam‹ *erstens* als räumlich von der Schweiz getrennt darstellen, *zweitens* Muslim*innen in massenmedialen Mediendokumenten wiederholt als ›von außerhalb‹ der Schweiz kommend charakterisiert werden und *drittens* Muslim*innen eine ›herkunftsspezifische Kultur‹ zugeschrieben wird. In diesen hegemonialen Diskurslinien werden Muslim*innen als hinsichtlich ihrer ›geografischen Herkunft‹ sowie vermeintlich herkunftsspezifischer Charakteristika divergierend und damit verbunden als zumindest potenziell problematisch ›fremd‹ dargestellt. Exemplarisch ersichtlich ist die enge Verbindung der Differenzkategorien ›Religion‹ und ›Herkunft‹ in der medialen Positionierung muslimischer Diskursakteurinnen, deren Migrationshintergrund wiederholt thematisiert und als relevant postuliert wird. Diese Darstellungen von Muslim*innen im Gegensatz zu Schweizer*innen als ›von außerhalb‹ kommend produzieren ein gleichzeitig ethnisiertes wie religionsspezifisches, nationalisierendes Bild von Gleichheit und Differenz.

Darüber hinaus ermöglicht die Analyse individueller Medienbeiträge muslimischer Diskursakteurinnen einen nuancierteren Einblick in die konkrete Art und Weise, in welcher geografische Differenz- mit problematisierenden Fremdeitsdarstellungen von Muslim*innen zusammenhängen. Dabei zeigt sich, dass bestimmte der im Diskurs aktiven muslimischen Frauen zum Bild von Muslim*innen als geografisch ›fremd‹ beitragen. Gleichzeitig werden die Zusammenhänge zwischen geografischer Differenz, Religionszugehörigkeit und nationaler Gleichheit und Differenz in individuellen Identitätskonstruktionen und Äußerungen auf

verschiedene Weise hinterfragt oder aber so zusammengedacht, dass die nationalisierende Fremddarstellung von Muslim*innen relativiert und die Möglichkeit »akzeptabler« muslimischer Positionen in der Schweiz hergestellt wird.

5.1 Begriffsreflexion: »Geografie«, »Herkunft«, »Ethnie«

Scheinbar geografisch determinierte Differenzmerkmale von Menschengruppen sind Teil gegenwärtiger Polit- und Alltagsvorstellungen. So strukturiert beispielsweise die langjährige wissenschaftliche, literarische und politische Darstellung des geografischen Ostens als »rückständig, irrational, zivilisierungsbedürftig« (Boatcă 2010, 7) noch heute die Unterscheidung zwischen West- und Osteuropa.¹ In ähnlicher Weise unterscheidet Huntington in seinem häufig rezipierten populärwissenschaftlichen Werk *The Clash of Civilizations* mithilfe einer Landkartenvisualisierung zwischen dem fortschrittlichen, »westlichen Christentum [und dem] christlichen Orient und dem Islam« (Boatcă 2010, 4). Auch Nationen werden wiederholt durch Darstellungen einer gemeinsamen Geografie und einer gemeinsamen geografischen Herkunft der nationalen Bevölkerung diskursiv etabliert (Yuval-Davis 1993, 624).²

In Repräsentationen geografischer Differenz privilegieren nationalistische Denkweisen dabei oftmals »Herkunft gegenüber der Faktizität des Aufenthaltsortes« (Kury 2003b, 102). Dies beruht auf der ethnisierenden Vorstellung, dass Gruppen von Menschen aufgrund ihrer »geografischen Herkunft« gewisse Charakteristika teilen. »Ethnizität« wird dabei als eine emische Klassifizierungskategorie verschiedener Menschengruppen verstanden, in welcher im »Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft« (Weber 1972, 237) »geografische Herkunft« als primäre Unterscheidungsgröße herangezogen wird (Lüddeckens und Walthert 2013, 335). In diesem Sinne verweist *Ethnisierung* auf diskursive Identitätsprozesse, in denen Gruppen eine gemeinsame, herkunftsspezifische »Ethnizität« zugeschrieben wird:

No nations possess an ethnic basis naturally, but as social formations are nationalized, the populations included within them, divided up among them or dominated by them are ethnicized – that is, represented in the past or in the future *as if* they formed a natural community, possessing of itself an identity of

1 Ein Beispiel dieser Logik zeigt sich gemäß Boatcă in den Osterweiterungsbestrebungen der Europäischen Union. Aufbauend auf einer orientalistischen Differenzsemantik wurden dort als Kriterien der Inklusion neuer Länder die »Jahrhunderte alten europäischen kulturellen und gesellschaftlichen Traditionen (von Polen über die Tschechische Republik bis zu Ungarn und Rumänien)« (Boatcă 2010, 11) determiniert.

2 Yuval-Davis spricht hinsichtlich der nationalisierenden Darstellung herkunftsspezifischer charakterisierbarer Gruppen, die die Basis einer Nation bilden, von »Volksnation« (1993, 624).

origins, culture, and interests, which transcends individual and social conditions. (Balibar zitiert in El-Tayeb 2011, xiii, Hervorhebung im Original)

Relevant für die vorliegende Studie ist die Annahme, dass ›Ethnizität‹ grundlegend sozial konstruiert ist. Diese soziale Konstruiertheit verweist darauf, dass sowohl »die Tatsache, dass eine Unterscheidung nach ›origin‹ [hier ›Herkunft‹] bedeutsam wird, als auch dass das, was unter ›origin‹ verstanden [wird], auf der emischen Ebene festgelegt wird« (Lüddeckens und Walthert 2013, 335).³

Aus postkolonialer Perspektive wird außerdem darauf hingewiesen, dass geografische Unterteilungen an sich keine natürlichen Gegebenheiten darstellen, sondern in spezifischen Kontexten unternommene Unterscheidungen sind. In diesem Sinne wurden beispielsweise der ›Orient‹ und ›Okzident‹ innerhalb der geopolitischen Situation orientalisierender Wissensproduktion diskursiv zu geografischen Sektoren gemacht (Saïd 1978). Gleichsam haben sich sowohl ›Europa‹ als auch ›der Westen‹ erst innerhalb einer globalen Geschichtsschreibung etabliert (Chakrabarty 2002, 306). Diese Geschichtsschreibung hat Begriffe wie ›Europa‹, ›Westen‹, aber auch ›Osten‹, ›Orient‹ oder ›Afrika‹ nicht lediglich als Ortsreferenzen, sondern als geopolitische Konzepte entwickelt (Boatcă 2010, Chakrabarty 2002, Saïd 1978). So haben verschiedene koloniale Zivilisierungsdiskurse versucht, die Welt in geografisch fassbare Menschengruppen zu unterteilen, denen verschiedene Stufen in einem eurozentrischen Fortschrittsnarrativ zugeschrieben wurden (Boatcă 2010, 2). In diesem »politisierten Raum-Zeit-Modell« werden koloniale »Anderere nicht nur in einem klar definierten räumlichen Kontext [platziert], sondern dieser Raum wird zudem in eine, im Verhältnis zum Westen, andere Zeit versetzt« (El-Tayeb 2015, 197).⁴

Die vorliegende Untersuchung hat ergeben, dass in zeitgenössischen Mediendebatten zu Muslim*innen in der Schweiz Darstellungen von räumlich-zeitlicher Differenz zentral in der diskursiven Konstruktion nationaler Identität und muslimischer ›Fremdheit‹ beobachtbar sind. In diesem Kapitel liegt der Fokus auf empirisch identifizierten, räumlichen Differenzdarstellungen, während das nächste Kapitel die zeitliche Dimension genauer erläutert.

3 »Wissenschaftler[*innen] sollten der Deutung ›Abstammung‹ [in der vorliegenden Studie ›Herkunft‹] keinen ›objektiveren‹ Gehalt als anderen Deutungen zusprechen« (Lüddeckens und Walthert 2013, 335).

4 In seinem viel rezipierten Werk *Europa provincialisieren* visualisiert Chakrabarty diese Konzeption des historisierten Zeit-Raumes mit dem Bild außereuropäischer Länder als sich im »waiting room of history« (2000a, 8) befindend. Diesen Diskurs, in welchem die Idee einer »first in Europe then elsewhere« structure of time« zentral fungiert, nennt Chakrabarty »Historicism« (2000a, 8). Genauere Ausführungen dazu siehe Chakrabarty (2002, 1992b, 2000a).

5.2 ›Religion‹ und ›Herkunft‹ in hegemonialen Diskurslinien

In hegemonialen Diskurslinien wird die ›Herkunft‹ von Muslim*innen in der massenmedialen Diskursöffentlichkeit zentral thematisiert. Dabei wird geografische Differenz gleichzeitig (re)produziert und als relevant hinsichtlich der Charakterisierung von Muslim*innen inszeniert. Im Folgenden werden die Spezifika dieser Darstellungen in hegemonialen Diskurslinien herausgearbeitet und exemplarisch an Daten des *Schweizer Radio und Fernsehens* (SRF) ausgeführt. Darin wird *erstens* ›der Islam‹ wiederholt geografisch außerhalb der Schweiz angesiedelt, *zweitens* werden Muslim*innen in der Schweiz zentral als Migrant*innen charakterisiert und *drittens* wird die so inszenierte geografisch divergierende ›Herkunft‹ als relevant hinsichtlich der ›Kultur‹ und Verhaltensweisen von Muslim*innen dargestellt.

5.2.1 Geografische Differenzdarstellungen: ›Wir hier‹ vs. ›Islam (von) dort‹

In Schweizer Radio- und Fernsehsendungen zwischen 2016 und 2019 haben Moderator*innen und SRF-Religionsexpert*innen wiederholt eine geografische Differenz zwischen Muslim*innen und der Schweiz konstruiert. Dies geschieht, indem das nationale ›Selbst‹ der Schweiz als geografisch determiniert dargestellt wird und gleichzeitig sowohl ›der Islam‹ als auch Muslim*innen als geografisch ›(von) außerhalb‹ der Schweiz dargestellt werden. Die geografische Konstitution des Schweizer ›Selbst‹ wird ersichtlich, wenn sowohl Moderator*innen als auch SRF-Expert*innen Ortsreferenzen wie ›hier‹, ›in unserem Land‹ oder ›in der Schweiz‹ heranziehen, um ein nationales ›Wir‹ zu verorten. So erklärt beispielsweise der Moderator der SRF-Club-Sendung: »Wir sind ja nicht im *arabischen Raum*, wir sind ja in *Deutschland* und in der Schweiz«⁵ (12.01.2016) und drückt so sein Ringen mit den sexuellen Übergriffen in der Kölner Silvesternacht 2016 aus. Eine andere Debatte, in welcher ein geografisch gefasstes ›Selbst‹ im Vordergrund steht, ist jene rund um zwei muslimische Schüler in der Basler Gemeinde Therwil, die ihrer (weiblichen) Lehrerin die Hand nicht reichen wollten. Hier äußerte der SRF-Religionsexperte Norbert Bischofsberger, dass Muslim*innen sich »an die Gepflogenheit *des Landes* halten [sollen] [...] *hier* gibt man die Hand, *die* tuns nicht« (SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin).

Darüber hinaus werden oftmals weitere geografische Charakterisierungen, so beispielsweise ›Länder wie Deutschland‹ sowie gelegentlich ›Europa‹ oder eine generelle Idee ›des Westens‹, mit der Schweiz in Verbindung gebracht. Dies zeigt sich, wenn der Moderator der Radiosendung *Religion reformieren; Reformieren! Die Macht der Veränderung* von einem »wir hier im freien Westen auch in der Schweiz« (SRF 2

5 Original: »Mir sind ja nöd im arabische Ruum, mir sind ja in Düütschland und idä Schwiiz« (SRF Club 12.01.2016).

Kultur Hörpunkt 02.11.2017) spricht.⁶ Auch in der SRF 2-Kultur-Kontextdebatte zum Thema *Welche Werte hat das Abendland?* bleibt, trotz des Hinterfragens von »allgemein gültigen abendländischen Werten«,⁷ das Konzept eines »abendländischen Westens« diskussionsgrundlegend. So war das Ziel der Sendung, »über Werte, über Integration und Ausschlussmechanismen, über Tugenden und Untugenden der westlichen Zivilisation, über Gemeinsinn und Egoismus« (Einleitung, SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016) nachzudenken. Während die »gemeinsamen Werte« in der Sendung nicht abschließend bestimmt werden, bekräftigt die Fragestellung und Zielsetzung der Sendung die Darstellung gemeinsamer Charakteristika im »Westen« – und in der Schweiz.

Diesen geografisch gefassten Gemeinsamkeiten werden wiederholt Muslim*innen gegenübergestellt, die diese Charakteristika vermeintlich nicht teilen. Exemplarisch wird die Unterscheidung zwischen der Schweiz und Muslim*innen in der Einleitung des Folios der *Neuen Zürcher Zeitung* (NZZ) mit dem Titel *Muslime in der Schweiz: Wie viel Islam verträgt das Land?* (02.08.2016). Hier wird die Hauptfragestellung wie folgt formuliert: »In der Schweiz leben 450 000 Muslime. *Verändert ihr Glaube die Schweiz? Verändert die Schweiz sie?*« (NZZ Folio 02.08.2016, Hervorhebung der Autorin) Die Unterscheidung zwischen zwei als verschieden erachteten Kollektiven ist Voraussetzung, um die Frage nach ihrer gegenseitigen potenziellen Veränderbarkeit zu stellen. Während in dieser Formulierung die dargestellte Differenz in erster Instanz noch unbewertet bleibt, impliziert die Frage im Titel der Ausgabe (*Wie viel Islam verträgt das Land?*), dass die Schweiz zumindest ein gewisses Maß an »Islam« potenziell nicht mehr »vertrage«.

Eine solche Fragestellung ist im Kontext einer langen Geschichte von Überfremdungsdiskursen an eine schweizspezifische Thematisierung von Ausländer*innen und »Fremdheit« anschließbar.⁸ Die Präsenz von »Fremden« wird in diesen Diskurslinien häufig als Bedrohungsszenario expliziert. So in der SRF 2-Kultur-Kontextdebatte *Bedroht der Islam den freien Westen?*, welche wie folgt eingeführt wird:

Der Islam scheint nicht kompatibel zu sein mit den westlichen Werten. In der Schweiz etwa findet ein generelles Burkaverbot nicht nur in nationalkonservativen Krei-

6 Original: »Wir haben ja im freien Westen auch in der Schweiz [...] wir haben viele fundamentalistische Muslime hier.« (Moderator SRF 2 Kultur Hörpunkt 02.11.2017)

7 Selbst die Hinterfragung eines gemeinsamen Wertekonsenses geht mit einer expliziten Vorstellung einer »westlichen« Geschichte der Säkularisierung und Individualisierung einher, so wird die Frage »Kann man heute noch von allgemein gültigen abendländischen Werten sprechen?« von der folgenden Feststellung eingeleitet: »Mit der Säkularisierung ab den 1960er Jahren sind im Westen die christlichen Wertvorstellungen in den Hintergrund getreten. Die individuelle Freiheit triumphiert. Angesichts der Vielzahl von Möglichkeiten beklagen manche einen Wertezerfall.« (SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016)

8 Mehr dazu siehe Kapitel 3.2.

sen Unterstützung, sondern in allen politischen Lagern. Ist der Islam eine Bedrohung für die Werte des pluralistischen Westens? Und: Wie soll der Westen dem Islam begegnen? (SRF 2 Kultur Kontext 09.09.2016, Hervorhebung der Autorin)

Die Schweiz wird dabei als Beispiel für den größeren geografisch markierten Kontext des »pluralistischen Westens« angebracht und »der Islam« als damit potenziell »nicht kompatibel« inszeniert. Diese dargestellte »Inkompatibilität« platziert »den Islam« als außerhalb des »Westens«. Gleichzeitig wird die Unterscheidung zwischen »der Schweiz« bzw. »dem Westen« und »dem Islam« durch die Metapher eines »Sich-Begegnens« bekräftigt. Die dargestellte Differenz wird schließlich durch die Diskussion der »Kompatibilität« sowie durch die Frage nach der »Bedrohungslage« problematisiert.

Während »der Islam« hier lediglich als Negativfolie der Schweiz und dem »Westen« gegenübergestellt wird, gibt es Momente, in denen er geografisch charakterisiert wird. In diesen Momenten kommen Konzepte wie »der arabische Raum«, »islamische« oder »muslimische Länder« sowie die »arabische Welt« zum Tragen. Eine solche Sichtweise äußert beispielsweise der vom SRF als Religionsexperte eingeladene Hugo Stamm in der *Arena*-Sendung *Angst vor dem Islam*:

Wir haben Kultur, wir haben Bildung, wir haben Erziehung [...] Und daher ist es schon ein Problem, dass nun mal die islamischen, vor allem die arabischen Gesellschaften nicht reformiert sind.⁹ (01.04.2016, Hervorhebung der Autorin)

Das Konzept der »arabischen Gesellschaften« oder »islamischen Länder« wird dabei selten konkretisiert und gelegentlich werden die Begriffe »islamische Welt« oder »arabische Welt« synonym dazu verwendet.¹⁰ Gepaart mit einer Vielfalt explizit genannter Länder, wie beispielsweise Ägypten, Tunesien, Türkei, Saudi-Arabien oder Syrien, bleibt die geografische Verortung, wenn auch teils hinterfragt und diskutiert, als relativ vage und potenziell viele Länder umfassende Ortsreferenz stehen.

9 Original: »Mer hend Kultur, mer hend Bildig, mer hend Erziehig. Und mer wüssed, das mer nümme chönd di ander Wange anehebbe und Aug um Aug, Zahn um Zahn. Und vo det her ischscho es Problem, das halt di islamische, vor allem die arabische Gsellschaft nöd reformiert sind.« (Hugo Stamm, SRF Arena 01.04.2016)

10 Beispielsweise spricht der Moderator der SRF-Debatte *Bedroht der Islam den freien Westen?* in der Rahmung einer Frage sowohl von der »islamischen Welt« als auch von der »arabischen Welt«: »Sie plädieren für einen ehrlichen Umgang mit dem Islam, um Fairness mit dem Islam, aber auch um Fairness innerhalb der islamischen Welt [...] Und man darf aber, haben wir auch gehört, die Unterwanderung, die zum Teil stattfindet, die Fernsteuerung aus der arabischen Welt, darf man auch nicht überbewerten« (09.09.2016).

Die Vielzahl an Orten, die mit Begriffen wie ›arabische Welt‹ oder ›islamische Länder‹ gefasst werden können, ist in der folgenden Äußerung Hugo Stamms exemplarisch ersichtlich:

Ich reise seit über 40 Jahren regelmässig in, vor allem *in Asien, in arabische Länder* und es gibt kaum, auch *in Afrika*, und es gibt tatsächlich kaum eine Mentalität, die mit so viel Gastfreundschaft gesegnet ist [...] Aber ich stelle in letzter Zeit fest, dass die Islamisierung weit herum geht. In *Lombok* hat früher kein Mädchen irgendein Kopftuch getragen, heute sind sie gezwungen [...] in *vielen Ländern*. (SRF Arena 01.04.2016, Hervorhebung der Autorin)¹¹

Da diese Erklärung im Anschluss an eine Ausführung zu »Werten des Islams« (SRF Arena 01.04.2016) folgt, wird die ›Mentalität‹, die die erwähnten Länder und Regionen gemäß Stamm verbindet, als vom ›Islam geprägt‹ dargestellt.

Schließlich wird ›der Islam‹ nicht nur in ›islamischen Ländern‹ lokalisiert und einem als westlich markierten Raum gegenübergestellt, sondern es wird zudem gelegentlich innerhalb beispielsweise der Schweiz von einer separaten Lebenswelt gesprochen. In diesen Äußerungen wird von einer anderen, muslimisch-spezifischen Art des Lebens ausgegangen. Ersichtlich ist die Vorstellung einer getrennten ›islamischen Gesellschaft‹ bzw. ›muslimischen Welt‹ innerhalb der Schweiz, wenn der SRF-Club-Moderator die anwesenden, in der Schweiz lebenden Muslim*innen fragt:

Könnte denn [...] *in Ihrer Gesellschaft, in der islamischen Gesellschaft*, jemand seine Homosexualität [...] ausleben? (SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin).

Da die beiden anwesenden Muslim*innen beide in der Schweiz ansässig sind, impliziert die Frage eine in der Schweiz situierte, jedoch parallel vorhandene und getrennte ›islamische Gesellschaft‹, über die die beiden Muslim*innen Auskunft geben können. Die daran anschließende Frage »Wäre eine lesbische Frau in *Ihrer Welt* willkommen?« (Moderator, SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin) ist an Janina Rashidi gerichtet, die als deutsche Zuwanderin keinen Migrationshintergrund aus einer ›islamischen Gesellschaft‹ vorzuweisen hat. Die Vorstellung einer separaten Welt, über die Janina Rashidi Auskunft geben kann, basiert also in dieser Instanz auf ihrer muslimischen Selbst-Identifikation und ist unabhängig von ›Herkunft‹.

11 Original: »Ich reisä siit über 40 Jahr regelmässig in, vor allem in Asie, in arabische Länder und es giit chum, au in Afrika, und es giit tatsächlich chuum e Mentalität wo so mit Gastfründschaft gsägnat isch. Aso mer wird iigladet, und so...das isch völlig richtig. Aber ich stelle in letschter Ziit fescht, dass die Islamisierig wiit ume gaht. Lombok früehner hät keis Meitli irgenden Chopftuech treit hüt sinds zwungä [...] i villnä Länder.« (SRF Arena 01.04.2016)

5.2.2 Migrantisierung: Die Figur der muslimischen Migrant*innen

Das Bild von Muslim*innen als geografisch »von außerhalb« der Schweiz stammend, wird in der Figur der muslimischen Migrant*innen (re)produziert. Im Folgenden wird die zentrale Darstellung dieser Figur exemplarisch anhand der SRF-Fernsendungen *Arena* mit dem Titel *Angst vor dem Islam* (01.04.2016), der *Club*-Sendung zu den Vorfällen in Köln (12.01.2016) sowie der *Club*-Sendung zum Therwil-Fall (12.07.2016) erläutert. Die Figur der muslimischen Migrant*in wird dabei nicht nur anhand der Thematisierung von Muslim*innen als Migrant*innen, sondern auch umgekehrt mittels der Thematisierung von Migrant*innen als Muslim*innen verfestigt.

In der SRF-*Arena*-Sendung *Angst vor dem Islam* spielt der Moderator auf die selbst gestellte Frage »Wer spricht denn überhaupt in der Schweiz für die Muslime und wer sind die denn überhaupt?« (01.04.2016)¹² ein erklärendes Video ein, welches folgenden Text beinhaltet:

Muslime in der Schweiz. Rund 440'000 oder ca. 5 % der Wohnbevölkerung machen sie aus. In den 1960er Jahren sind es vor allem *türkische Gastarbeiter*, in den 1990er Jahren *Kriegsflüchtlinge aus Ex-Jugoslawien*, die die Zahl der Muslime ansteigen lassen. Heute sind es mehrheitlich *muslimische Flüchtlinge aus Afrika und der Golfregion, die in die Schweiz kommen*. Aktuell machen all[e] diese den Grossteil der Muslime in der Schweiz aus.

In diesem Text werden Muslim*innen in der Schweiz anhand von Migrationsbewegungen definiert. Konkret setzt die im Video ersichtliche Geschichtsschreibung in den 1960er Jahren ein und definiert somit die ersten Muslim*innen in der Schweiz als »türkische Gastarbeiter« und später als »Kriegsflüchtlinge aus Ex-Jugoslawien«. Einerseits vernachlässigt diese Darstellung die frühere Präsenz von Muslim*innen, die spätestens seit 1946 dokumentiert ist.¹³ Andererseits stellt der Fokus auf die fortwährenden Migrationsbewegungen von Muslim*innen in der Schweiz keinen Bezug zu den bereits hier lebenden Muslim*innen her, die – selbst wenn von den oben genannten Zahlen ausgegangen wird – bereits zur dritten und vierten Generation zählen und zum Zeitpunkt der zitierten SRF-*Arena*-Sendung zu über einem Drittel eine Schweizer Staatsbürgerschaft besaßen (Bundesamt für Statistik 2020b, 2019).

Das Bild des Islams als Religion, die durch die Migration in die Schweiz gebracht wird, wird auch vom SRF-Religionsexperten Norbert Bischofsberger bekräf-

12 Original: Moderator: »Und ich wett churz mit Ihne d Frag aluege, wär redt denn überhaupt idä Schwiiz fürd Muslim und wär sind die dänn überhaupt?« (SRF *Arena* 01.04.2016)

13 Mehr dazu siehe Kapitel 3.3.1.

tigt, der einem säkularisierten schweizerischen ›Wir‹ religiös ›andere‹ Migrant*innen gegenüberstellt:

Wir haben die Säkularisierung, die Menschen hier, die den Glauben schrittweise ablegen. Und wir haben die *Migration*, wir haben Menschen, *die zu uns kommen*, mit *anderen Gepflogenheiten*, nicht nur mit *anderen Religionen*, auch mit *anderen Kulturen*. (SRF Club 12.07.2016)

Darstellungen von Muslim*innen als Migrant*innen führen zu einer Verfestigung der geografischen Differenzdarstellung und schreiben auch Muslim*innen, die selbst keine Migration erlebt oder erfahren haben, potenziell Migration zu. Die Zuschreibung von Migration zu Menschen, die selbst keine Migration erfahren haben, wird in der vorliegenden Studie mit dem Begriff der *Migrantisierung* gekennzeichnet (El-Tayeb 2016, 16). Migrantisierung ist gemäß El-Tayeb eine europaweit zu beobachtende Tendenz, die zu einem Bild von Muslim*innen als »ewige Neuankömmlinge« führt (2016, 30).

Die Vorstellung von Muslim*innen als ›fremd‹ in der Schweiz ist beispielsweise in einer Ausführung des SRF-Religionsexperten Norbert Bischofsberger ersichtlich. Nachdem er auf die steigende Anzahl konfessionsloser Menschen in der Schweiz hingewiesen hat, weist er auf ein entsprechendes Wissensdefizit bei Musliminnen und Muslimen sowie Jüdinnen und Juden hin:

Ja, es ist doch wichtig, auch den *Jüdinnen und Juden in diesem Land*, auch den *Musliminnen und Muslimen* zu erklären, wie *hier* die *Geschichte in den letzten zwei Generationen* gelaufen ist. Wie es vielleicht im Wallis noch ein bisschen unterschiedlich ist, als in anderen Regionen. Aber dass sich einfach die *christliche Religion* auch *hier*, wirklich, es hat eine *Entwicklung* genommen, ob man die jetzt gut findet oder nicht. (SRF Club 12.07.2016)

Indem hier davon ausgegangen wird, dass sowohl Muslim*innen als auch Jüd*innen die Entwicklung zu mehr Konfessionslosigkeit nicht kennen, scheint suggeriert zu werden, dass sie die jüngeren Religionsgeschichte der Schweiz nicht mitbekommen hätten.¹⁴ Die spezifische Referenz auf die »letzten zwei Generationen«, die den Muslim*innen erklärt werden müssten, steht in Kontrast mit der auch in öffentlichen Debatten unbestrittenen Anwesenheit von Muslim*innen sowie Jüd*innen in der Schweiz in diesem Zeitraum. Dies evoziert ein Bild von Muslim*innen, in wel-

14 Hier wird von der im Diskurs oft zitierten ›jüdisch-christlichen‹ Gesellschaft abgewichen und vielmehr eine ›christlich-säkulare‹ Schweiz evoziert.

chem sie, selbst wenn sie ›hier aufgewachsen‹ sind, trotzdem ›fremd‹ bleiben und für das Leben ›hier‹ geschult werden müssen.¹⁵

Auch in der SRF-Arena-Sendung *Angst vor dem Islam* (01.04.2016) werden Muslim*innen entlang ethnisierender, geografischer Differenz dargestellt. Gleichzeitig wird jedoch auf ›Schweizer Muslim*innen‹ referiert und damit die Gegenüberstellung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ relativiert. Konkret veranschaulicht wird die Situation in einem eingespielten Videobeitrag, der den folgenden Text beinhaltet:

Mit der *Flüchtlingswelle* erreichten auch viele Muslime die Schweiz. Am Ziel angekommen ist *alles unbekannt und fremd*. Wo finden *neu ankommende Muslime* Halt. Wie können sie hier ihre Religion ausüben. In der Asylunterkunft finden sie zwischenzeitlich ein Zuhause. Im Zivilschutzbunker. *Fernab der eigenen Kultur und Religion. Muslimische Flüchtlinge, fremd in einem christlichen Land*. Was tun ihre Schweizer Glaubensbrüder, um ihre *Integration* zu erleichtern.

Dieses Zitat ist in dreierlei Hinsicht aufschlussreich:

Erstens etabliert die singuläre Referenz auf die »eigene Kultur« der »angekommenen« Muslim*innen das Bild einer auf ihrem ›Muslimisch-Sein‹ beruhenden Gemeinsamkeit, die sie mit bereits in der Schweiz lebenden Muslim*innen verbindet. Die Darstellung solcher muslimischen Gemeinsamkeiten erlaubt es, ankommende Migrant*innen verschiedener Herkunftsländer sowie Schweizer Muslim*innen mit und ohne Migrationshintergrund im Diskurs unter derselben Kategorie zu fassen und als Muslim*innen zu adressieren.

Zweitens wird die Muslim*innen zugeschriebene ›Kultur‹ geografisch außerhalb der Schweiz angesiedelt, indem die Schweiz für die »ankommenden« Muslim*innen als »unbekannt und fremd« sowie »fernab der eigenen [muslimischen] Kultur« dargestellt wird. Explizit wird hier die Schweiz auch als »christliches Land«, dem Muslim*innen ›fremd‹ seien, repräsentiert. Diese Differenzdarstellung mittels Religionszugehörigkeit proklamiert eine religionsbasierte Gleichheit des schweizerischen ›Selbst‹, die sowohl die ankommenden Muslim*innen als auch deren »Schweizer Glaubensbrüder« als ›anders‹ markiert.

Drittens weist jedoch die Referenz auf »Schweizer Glaubensbrüder«, die die Integration der ankommenden Muslim*innen potenziell erleichtern könnten, auf

15 In ähnlicher Weise wird in der Debatte um die zwei muslimischen Schüler in Therwil, die ihrer Lehrerin die Hand nicht reichen wollten, das Bild von »hier aufgewachsenen« Muslim*innen mit der Handschlagverweigerung kontrastiert: »Die beiden sind *hier gross geworden*, die beiden haben auch immer wieder bekräftigt, dass sie ein wertvolles Mitglied der Gesellschaft werden möchten, etwas zu *unserer Kultur*, zu unserem Zusammenleben Positives beitragen. [...] Wenn sie jetzt diese *Einbürgerung* wegen ihres Verhaltens, wegen diesem Händeschlag, den sie nicht geben, *nicht eingebürgert werden*, dann haben wir einen Schaden.« (SRF Club 12.07.2016)

die Möglichkeit ›akzeptabler‹ muslimischer Positionalitäten in der Schweiz hin. Durch das gleichzeitige Konzeptionalisieren der neu ankommenden ›Fremden‹ als Muslim*innen sowie der Schweiz als ›christliches Land‹ werden diese ›akzeptablen‹ Schweizer Muslim*innen als Zwischenpositionalitäten inszeniert, »fremd in einem christlichen Land«, aber integriert genug, um »muslimische Flüchtlinge« zu unterstützen. Der migrantische Hintergrund der »Schweizer Glaubensbrüder« bleibt dabei unausgesprochen, ist aber angesichts der expliziten Darstellung der Schweiz als »christlich« und der ihnen zugeschriebenen Vermittlerrolle impliziert.

Die Tendenz, ›Religion‹ und ›Herkunft‹ in der Figur der muslimischen Migrant*in zusammenzuführen, ist nicht nur in der Darstellung von Muslim*innen als Migrant*innen, sondern auch in der Darstellung von Migrant*innen als Muslim*innen erkennbar. Dies kann exemplarisch am Beispiel der SRF-*Club*-Sendung zu den Neujahrseignissen in Köln (12.01.2016) aufgezeigt werden. Die Sendung leitet mit den Worten »diese Bilder schockieren Europa, in der Silvesternacht kommt es in Köln zu zahlreichen Überfällen und sexuellen Übergriffen« eine Ausführung zu der ›Herkunft‹ der Täter ein.¹⁶ So stamme »ein Grossteil der Täter [...] aus Nordafrika und dem arabischen Raum«¹⁷ und »bei einem Grossteil der Verdächtigen handelt es sich um Asylsuchende oder illegale Aufenthalter« (SRF Club 12.01.2016). Diesen Ausführungen folgend, wird das Thema der *Club*-Sendung wie folgt eingeführt:

Die Vorfälle in Köln haben eine Debatte über *Islam*, Frauenbild und kulturelle Werte ausgelöst. (12.01.2016, Hervorhebung der Autorin)

Ausgehend von einer Thematisierung der ›Herkunft‹ der Täter in Köln und ohne dabei ihre Religion zu benennen, wird hier ein Übergang zur »Frage von Islam« sowie zu »Frauenbild und kulturellen Werten« als mögliche kausale Faktoren der Kölner Vorfälle geschaffen. Dass dem Übergang keine Erklärung folgt, deutet darauf hin, dass in der vorangehenden Einleitung ›Religion‹ bzw. Islam in der Herkunftserläuterung impliziert war und diese Implikation als für die Leserschaft nicht erklä-

16 Durch die Abwertung der Informierung der Öffentlichkeit über die ›Herkunft‹ der Verdächtigung als ›zu zurückhaltend‹ wird die ›Herkunft‹ als relevant hervorgehoben: »Die Informationen gelangen nur tröpfchenweise an die Öffentlichkeit. Der Kölner Polizeipräsident [...] weiss angeblich nichts über die Herkunft der Täter. In internen Berichten ist zu diesem Zeitpunkt aber bereits klar, ein Grossteil der Täter stammt aus Nordafrika und dem arabischen Raum. Eine Woche nach den Vorfällen muss Alberts zurücktreten, am selben Tag benennt das deutsche Innenministerium erstmals die Nationalitäten von Verdächtigen.« (SRF Club 12.01.2016).

17 Konkret vom Deutschen Innenministerium genannte Nationalitäten sind »9 algerische, 8 marokkanische, 4 syrische, 5 iranische, 1 irakischer, 1 serbischer, 1 US-amerikanischer und 2 deutsche Staatsangehörige« (SRF Club 12.01.2016).

rungsbedürftig gilt. Erneut scheint dem Argument eine nicht explikationsnotwendige Verknüpfung der Differenzkategorien ›Religion‹ und ›Herkunft‹ zugrunde zu liegen, die dazu führt, dass in derzeitigen Diskursen die Herkunft von Muslim*innen in Ländern wie »Nordafrika und dem arabischen Raum« verortet sowie Asylsuchende selbstverständlich als Muslim*innen wahrgenommen werden.

Während also die *Arena*-Sendung *Angst vor dem Islam* von »Muslim*innen in der Schweiz« ausgeht, deren ›Herkunft‹ zentral zu ihrer Einordnung herangezogen wird, und die *Club*-Sendung »Täter [...] aus Nordafrika und dem arabischen Raum« als Startpunkt hat, enden beide Sendungen damit, ›Religion‹ und ›Herkunft‹ in der Figur der muslimischen Migrant*in zusammenzuführen. Eine solche Verschmelzung entspricht der jüngeren westeuropäischen Tendenz, Muslim*innen zu den Migrant*innen schlechthin zu stilisieren (Spielhaus 2013, 169–174).

5.2.3 Ethnisierung: Darstellungen einer herkunftsspezifischen ›Kultur‹

Da Muslim*innen als von außerhalb der Schweiz kommend dargestellt werden, werden ihnen tendenziell andere Charakteristika und damit verbunden eine zumindest potenziell problematische Fremdheit zugesprochen. Diese *Ethnisierung* geschieht wiederholt durch Darstellungen ›herkunftsspezifischer Kultur‹ von sowohl Muslim*innen als auch dem schweizerischen ›Selbst‹. Die Konstitution einer ›hiesigen Kultur‹ ist exemplarisch in der medialen Diskussion zum Fall Therwil evident (Aeschbach 2021, 10–13). In der Debatte rund um die beiden Jungen, die ihrer Lehrerin die Hand nicht reichen wollten, wurde der Handschlag als Praktik einer ›Schweizer Kultur‹ dargestellt. Diese Darstellung basierte zu einem großen Teil auf der vielzitierten Aussage von Bundesrätin Simonetta Sommaruga: »Der Handschlag ist Teil *unserer Kultur* [...] so stelle ich mir *Integration* nicht vor« (zitiert vom Moderator, SRF Arena 01.04.2016).¹⁸ Auch wenn eine weitere Konkretisierung dieser ›Schweizer Kultur‹ größtenteils ausblieb,¹⁹ greifen sowohl Moderator*innen

18 Diese Aussage wurde in insgesamt 34 Zeitungsdokumenten und in 6 weiteren Dokumenten des Schweizer Radio und Fernsehens zitiert. Ähnliche Aussagen wurden zudem von weiteren Personen gemacht, so wurde beispielsweise der Präsident des Schweizerischen Lehrerverbandes, Beat Zemp, wiederholt wie folgt zitiert: »Der Handschlag ist Teil unserer Kultur« (Berner Zeitung Online 04.04.2016, Blick 05.04.2016, Die Südostschweiz 29.04.2016). Auch die kantonale Bildungsdirektorin Basellandschaft, Monica Gschwind, stellte klar: »Das Händeschütteln mit Lehrern ist nicht nur ein moralisches Gebot, sondern tief in unserer Gesellschaft und Kultur verwurzelt« (Basler Zeitung 20.09.2016, Neue Luzerner Zeitung 21.09.2016) und »dass man Frauen die Hand schüttelt, das ist in unserer Kultur ein wichtiger Pfeiler« (Monika Gschwind, SRF Schweiz Aktuell 04.04.2016).

19 Neben dem Handschlag wurden lediglich die zwei Werte »Freiheit« sowie »Geschlechtergleichstellung« genannt. Hierzu mehr in Kapitel 6.

als auch SRF-Expert*innen wiederholt auf die Vorstellung eines kulturalisierten Schweizer ›Wir‹ zurück.²⁰

Gegenübergestellt wird dieser ›hiesigen Kultur‹ wiederholt jene der muslimischen Migrant*innen, so beispielsweise in der erwähnten Aussage des Religionsexperten Norbert Bischofsbergers: »Wir haben Menschen, die zu uns kommen, mit anderen Gepflogenheiten, nicht nur mit anderen Religionen, auch mit anderen Kulturen« (SRF Club 12.07.2016).²¹ Die Etablierung zweier kulturalisierter Kollektive bietet Anschluss für eine ›Kampf der Kulturen‹-Rhetorik.²² Ähnlich wird auch die SRF-Debatte zur Therwiler Handschlagverweigerung beispielsweise mit der Erklärung »einmal mehr prallen damit Kulturen und Religionen aufeinander« (SRF Club 12.07.2016) eingeleitet und die Ereignisse der Silvesternacht in Köln als »Zündstoff für das Zusammenleben von verschiedenen Kulturen bei uns« (SRF Club 12.01.2016) präsentiert. Die Ko-Präsenz einer in solchen Darstellungen mittels Migrationsbewegungen in die Schweiz kommenden ›fremden [muslimischen] Kultur‹ mit der ›hiesigen Kultur‹ wird somit als potenziell konfliktives Aufeinandertreffen thematisiert.

In diesen Darstellungen werden sowohl ›Religion‹ als auch ›Kultur‹ als herkunftsspezifische Differenzkategorien etabliert. Die Daten zeigen dabei, dass es zu verschiedenen Verknüpfungen zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹ kommt. So werden die Kategorien teilweise auf dieselbe Ebene gestellt, so beispielsweise, wenn ›der Islam‹ einer ›Schweizer Kultur‹ gegenübergestellt wird.²³ Darüber hinaus erfolgen teils explizite Religionsspezifizierungen einer ›Wir‹-Kultur des »Abendlandes [als] christlich kulturelle Sphäre, als kultureller Wert, als kulturelle Grösse« (Moderator SRF *Sternstunde Religion* 18.01.2015). Eine solche religionsspezifische Charakterisierung der ›Schweizer Kultur‹ ist auch im Vorstoß der Christlichen Volkspartei (CVP) gegen »Sonderregelungen zugunsten von Muslimen« ersichtlich, bezüglich welcher Pascal Ryf, CVP-Landrat Basel-Landschaft, wie folgt zitiert wird:

20 Beispielsweise: »Wir haben das Abendland als christlich kulturelle Sphäre, als kulturellen Wert, als kulturelle Grösse« (Moderator SRF 2 Kultur Kontext, 26.12.2016), »etwas zu unserer Kultur [...] beitragen« (Moderator, SRF Club 12.07.2016), oder »wir haben Kultur« (Hugo Stamm, SRF Arena 01.04.2016).

21 Ähnlich die Zitatsheranziehung des Club Moderators: »Ufen Artikel mit Ihne [...] hät en User gschriibe ›Das braucht keinen Psychologen noch Menschenkenner, um zu wissen, dass die Nordafrikaner und Araber eine andere Kultur haben und andere Vorstellungen über Frauen, isch das so?« (SRF Club 12.01.2016)

22 Mehr dazu siehe Kapitel 3.3.2.

23 Ein Beispiel hierfür ist in der Vorstellung von Blerta Kamberi im NZZ *Folio* ersichtlich, die als »zwischen dem Islam und der Schweizer Kultur zerrissen« (02.08.2016, Hervorhebung der Autorin) dargestellt wird.

»Uns geht es explizit nur um jene Sonderregelungen, die im Widerspruch zu unseren Grundwerten und der gelebten Kultur stehen.« Jüdische Feiertage etwa seien davon nicht betroffen [...] »Die jüdische Kultur ist Teil der Geschichte der Schweiz.« (Aargauer Zeitung 06.09.2016)

Dabei wird die »Schweizer Kultur« als mit dem Christentum und dem Judentum verbunden markiert und von einer als muslimisch konzipierten »Kultur« unterschieden. »Kultur« und »Religion« werden auf diese Weise in nationalisierenden Identitätsprozessen, das heißt in diskursiven Unterscheidungen zwischen »fremd« und »eigen« auf der Ebene der Nation, zusammengeführt.²⁴

»Religion« und »Kultur« werden jedoch nicht immer als zusammenhängend, sondern zum Teil auch als voneinander getrennte oder gar einander gegenübergestellte Kategorien konzipiert. So fragt beispielsweise der Moderator der SRF-Arena-Sendung *Angst vor dem Islam* hinsichtlich einer Problematisierung »des Islams« aus Saudi-Arabien einen anwesenden Muslim: »Ist das ein kulturelles Problem, das eigentlich nicht im Text angelegt wäre, das nicht zwingend wäre für Muslime?« (01.04.2016) Eine solche Unterscheidung ist unter anderem auch in den Momenten ersichtlich, wenn Muslim*innen entlang verschiedener Herkunftsländer ethnisiert werden, so beispielsweise in einem Interview mit der muslimischen Diskursakteurin Rifa'at Lenzin, in welchem folgende Frage gestellt wird: »Viele Moscheevereine haben einen ethnischen Bezug im Namen. Was ist wichtiger: *die Kultur oder die Religion?*« (Zürichsee-Zeitung 03.12.2016, Hervorhebung der Autorin). Solche Gegenüberstellungen beschreiben »Kultur« als Teil einer herkunftsspezifischen »Ethnizität« und »Religion« als potenziell herkunftsunabhängig. Damit brechen sie mit einer homogenisierenden Vorstellung einer einheitlich »fremden, muslimischen Kultur«. Es wird jedoch nicht immer zwischen »Religion« und »Kultur« unterschieden. So schwächt der SRF-Religionsexperte Norbert Bischofsberger die Relevanz einer solchen Unterscheidung in der Diskussion um die Vorfälle in der Kölner Silvesternacht oder »Zwangsehe, zum Beispiel« ab, indem er für eine »Nulltoleranz [...] Ob es eine Gemengelage ist jetzt von religiösen, von kulturellen Einflüssen« (12.07.2016), plädiert.

Die verschiedenen, gleichzeitig vorhandenen Verständnisse des Zusammenhangs zwischen »Religion« und »Kultur« in medialen Debatten zu Muslim*innen in der Schweiz führen zu einer begrifflichen Vagheit der beiden Differenzkonzepte in hegemonialen Diskurslinien. Für die vorliegende Studie soll an dieser Stelle

24 Eine ähnliche, wenn auch weniger explizite Zusammenführung von »Religion« und »Kultur« erfolgt in Aufzählungen, wie beispielsweise in der Etablierung von »muslimischen Flüchtlingen« als »fernab der eigenen Kultur und Religion« (Moderator, SRF Arena 01.04.2016, Hervorhebung der Autorin) oder in der Erklärung der Therwiler Handschlagverweigerung als Ereignis, welches zeige, dass »Kulturen und Religionen aufeinander[prallen]« (Moderator, SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin).

zusammengefasst werden, dass (geografische) ›Herkunft‹ als Differenzkategorie in hegemonialen Diskurslinien herangezogen und Muslim*innen entlang dieser Kategorie charakterisiert werden. Die dargestellte ›Herkunft‹ von Muslim*innen muss dabei nicht mit der tatsächlichen geografischen Bewegung einer einzelnen Person übereinstimmen (*Migrantisierung*) und geht mit herkunftsspezifisch konstituierten Charakteristika einher (*Ethnisierung*). Die Darstellung von Muslim*innen als außerhalb der Schweiz angesiedelt wird dabei vielen Aussagen und Fragestellungen als verständnisnotwendiger Topos vorausgesetzt. Darüber hinaus wird dieser herkunftsspezifischen Differenzdarstellung im Diskurs um Muslim*innen in der Schweiz Relevanz zugesprochen. Dabei ist ersichtlich, dass verschiedene Differenzkategorien mit nationalisierenden Identitätsprozessen verwoben werden, wenn z.B. ›Kultur‹ und ›Religion‹ als gleichermaßen herkunftsspezifisch konstituiert werden.

5.3 (Fremd-)Positionierungen muslimischer Diskursakteurinnen

5.3.1 Migrantisierende (Fremd-)Positionierungen

Das Zusammenführen der Kategorien ›Herkunft‹ und ›Religion‹ in hegemonialen Diskurslinien ist auch in den medialen Auftritten der in dieser Studie im Fokus stehenden muslimischen Diskursakteurinnen ersichtlich. So steht, wenn Akteurinnen in Printmedien, Radio oder Fernsehen vorgestellt werden, der Bezug auf ihre jeweils spezifische Migrationsbiografie häufig im Vordergrund. Alle der in dieser Studie im Fokus stehenden Diskursakteurinnen werden in massenmedialen Dokumenten mit Verweis auf ›Herkunft‹ und/oder ›Nationalität‹ charakterisiert. So wird beispielsweise Elham Manea als »gebürtige Jemenitin« und »jemenitisch-schweizerische/schweizerisch-jemenitische Doppelbürgerin«, Jasmin El-Sonbati als »Schweizer Muslimin mit ägyptischen Wurzeln« und Saïda Keller-Messahli als »gebürtige Tunesierin«, »Tunesierin-Schweizerin« oder als »ehemalige Tunesierin« gekennzeichnet. Die wiederholten Herkunfts- sowie Nationalitätsmarkierungen (re)produzieren die Darstellung von Muslim*innen als Migrant*innen und etablieren diese Differenzierung als relevant in den analysierten Debatten rund um Islam in der Schweiz.

Dabei werden muslimische Diskursakteurinnen, die selbst nicht unmittelbar Migration erfahren haben, via der Nationalität oder ›Herkunft‹ ihrer Eltern charakterisiert. So ist beispielsweise der erste Punkt, der in einem Artikel im *Zofinger Tagblatt* zur Person von Rifâat Lenzin angeführt wird, ihre Charakterisierung als »Tochter pakistanisch-schweizerischer Eltern« (24.08.2016). In ähnlicher Weise wird Blerta Kamberi, die in Frauenfeld geboren ist, im *NZZ Folio* als »Albanerin aus Mazedonien« und Tochter »eines muslimischen Albaners und einer Schweizerin«

(02.08.2016, Hervorhebung der Autorin) eingeführt.²⁵ Die Hervorhebung des ›Muslimisch-Seins‹ verknüpft mit der Herkunft des ›nicht-schweizerischen‹ Elternteils ist auch bei einer an Amira Hafner-Al Jabaji gerichteten Aussage in einer SRF-Club-Sendung ersichtlich: »Sie haben einen Vater, der aus dem Irak ist. Ihre Mutter ist aus Deutschland. Also ein Muslim und eine Christin.« (12.01.2016, Hervorhebung der Autorin)²⁶

In diesen Gegenüberstellungen wird häufig das Bild zweier Welten konstruiert, die gleichzeitig anhand der Kategorien ›Religion‹ sowie ›Herkunft‹ konkretisiert werden. So beispielsweise in Form der an Jasmin El-Sonbati gerichteten Aussage »Sie sind ja mit der *katholischen Mutter aus Mitteleuropa* und dem *muslimischen Vater aus Arabien* in zwei sehr kontrastierende Welten hineingeboren« (Moderator, SRF Musik für einen Gast 30.03.2014, Hervorhebung der Autorin). Diese ›Welten‹ werden in solchen Sequenzen anhand verschiedener Länder konkretisiert – so werden beispielsweise Ägypten, Jemen, Tunesien oder Irak auf der einen und die Schweiz oder Deutschland auf der anderen Seite genannt. Diese werden teils einer Binarität von ›arabisch‹ versus ›westlich‹ zugeordnet:

Elham Manea hat ganz unterschiedliche Kulturen im Nahen Osten hautnah erlebt. Als Tochter eines jemenitischen Diplomaten in Ägypten geboren, hat sie in ihrer Jugend in verschiedenen *arabischen und westlichen Ländern* gelebt. (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 14.05.2017; 26.11.2017)

Die muslimischen Diskursakteurinnen werden in dieser Weise in hegemonialen Diskurslinien als migrantische Akteurinnen positioniert und damit zentral entlang der Differenzkategorien ›Herkunft‹ sowie ›Religion‹ identifiziert.²⁷

5.3.2 Rassifizierende Differenzdarstellungen

Herkunftsspezifische Unterscheidungen dieser Art wurden in historischen europäischen Diskursen oftmals mit rassifizierenden Differenzcharakterisierungen verbunden (siehe Kapitel 3.1) und auch in zeitgenössischen Kontexten weisen kritische Forscher*innen darauf hin, dass ethnisch-kulturelle Unterscheidungen häufig mit einer rassifizierenden Bildsprache ausgedrückt werden (El Tayeb 2011, xiv). Als prägnantes Beispiel aus dem alltäglichen Sprachgebrauch kann die Bezeichnung ›Schwarzafrika‹ angebracht werden, die explizit rassifizierende und geografische Differenzkategorien zusammenführt (Pinto 2013, 155). In der Gegenüberstellung

25 Es wird zudem wiederholt auf den Status ihres Einbürgerungsverfahrens hingewiesen.

26 Original: »Sie händ en Vater wo usem Irak isch, ihri Muetter isch us Düütschland. Also en Muslim und e Christin.« (SRF Club 12.01.2016)

27 Die Positionierung von muslimischen Diskursakteurinnen als migrantisch kann mit der ihnen zugesprochenen Legitimität zusammenhängen. Genaueres siehe Kapitel 7.

wird das europäische ›Selbst‹ weitgehend als Weiß gekennzeichnet (El Tayeb 2011, xiv). Aufgrund der engen Verbindung zwischen rassifizierenden und geografischen Differenzdarstellungen und mit Verweis auf Intersektionalitätsforscher*innen, die ›Rasse‹ als eine der drei relevantesten Differenzkategorien der Moderne sehen,²⁸ könnte es verwunderlich wirken, dass diese Thematik in diesem Kapitel bisher noch nicht vorgekommen ist.²⁹

Zurückzuführen ist das bisherige Fehlen dieser Thematisierung auf das weitgehende, wenn auch nicht ausschließliche Ausbleiben expliziter Referenzen zu ›Rasse‹ als Differenzkategorie im analysierten Datenmaterial. Im Folgenden soll daher *einerseits* erläutert werden, in welchem Kontext dieses Ausbleiben expliziter Referenzen zu einer ›Rassenbegrifflichkeit‹ verstanden werden kann. Als Erklärungsgrundlage hierfür dient eine kurze Erläuterung des historischen Werdegangs der expliziten Thematisierung und anschließende Tabuisierung von ›Rasse‹ als Differenzkonzept in der deutschsprachigen Öffentlichkeit. *Andererseits* werden jene Mediensequenzen aufgearbeitet, in denen rassifizierende Differenzmarkierungen vorgenommen werden, um aufzuzeigen, dass in der medialen Positionierung von muslimischen Diskursakteurinnen teilweise rassifizierende Darstellungen ersichtlich sind. Obwohl selten expliziert, geben diese Momente Aufschluss darüber, dass rassifizierende Differenzvorstellungen gegenüber Muslim*innen vorhanden sind und in Mediendiskursen teilweise (re)produziert werden.

5.3.2.1 Bemerkungen zum Begriff ›Rasse‹

›Rasse‹ als Differenzkonzept geht auf eine lange Geschichte kolonialer Wissenskonstruktionen zurück. Darin entwickelte sich ›Rasse‹ zu einer gesellschaftsstrukturierenden Wissenskategorie, die Gruppen von Menschen unterschied und diese Unterscheidung als unabänderlich naturalisierte (Chin et al. 2009; Mahmud

28 Intersektionalitätsforscher*innen haben wiederholt darauf hingewiesen, dass es wichtig sei, sich auf die »Triade von Rasse, Klasse und Geschlecht [zu konzentrieren], da diese die relevanten Dimensionen sozialer Ungleichheiten in der Moderne umfassen.« (Purtschert und Meyer 2010, 130)

29 Auf der anderen Seite wiederum mag die weit verbreitete Alltagsvorstellung, dass ›Rasse‹ als Differenzierungskonzept in aktuellen deutschsprachigen Diskursen nicht mehr vorhanden ist, die Frage aufwerfen, weshalb Rassifizierung hier überhaupt thematisiert wird. Insbesondere hinsichtlich der umfassenden Tabuisierung des Rassenbegriffs kann seine Verwendung hier Leser*innen dieses Buches möglicherweise gar brüskieren. Hier schließe ich mich an kritische Stimmen aus den Gender und Critical Race Studies an, die erläutern, dass nur, weil die Begrifflichkeit unsichtbar gemacht wurde, dies nicht heißt, dass das Konzept nicht noch immer wirkt (El-Tayeb 2016, 2015; Knapp 2005). In der vorliegenden Studie steht der Begriff immer in ›Anführungszeichen‹, um hervorzuheben, dass es sich dabei nicht um eine Wissenskategorie der Autorin handelt. Der Begriff wird verwendet, um historisch nachzuzeichnen, wie er in der Konzipierung von Differenz mitwirkte, und um aufzuzeigen, wie im analysierten Diskurs noch immer naturalisierende Differenzdarstellungen ersichtlich sind.

1998).³⁰ Diese Naturalisierung basierte dabei auf der (pseudo-)naturwissenschaftlichen Heraushebung und Konstruktion phänotypischer Differenzmerkmale als relevante Klassifikationscharakteristiken, so beispielsweise die Unterscheidung ›fair/dark‹ (Mahmud 1998, 1222). Solche anfänglichen Konzeptualisierungen von ›Rasse‹ zielten auf die Biologisierung von hierarchisierter Gruppendifferenz ab, beispielsweise in der Konzeption von Hautfarbe oder Schädelgröße als mit der Fähigkeit zum logischen Denken verbunden. Während diese kolonialen Differenzkategorien auch in der Konzeption des ›jüdischen Anderen‹ vor und während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland und der Schweiz angewendet wurden, haben naturwissenschaftliche Studien ›Rasse‹ seither als pseudo-wissenschaftliches Konzept widerlegt. In derzeitigen deutschsprachigen Diskursen und in der Schweizer Öffentlichkeit ist diese Widerlegung von ›Rasse‹ als Wissenskategorie größtenteils unumstritten und die explizite Referenz zu ›rassischer‹ Differenz ist weitgehend inexistent (Boulila 2019, 1407). Zusammen mit der nach 1945 etablierten Ablehnung des nationalsozialistischen ›Rassenprojekts‹ resultierte dies in einer expliziten Abwendung und Tabuisierung der Begrifflichkeit in der westdeutschen Öffentlichkeit (Chin et al. 2009, 3–19).

Zeitgleich mit der expliziten Zurückweisung von ›Rasse‹ als Differenzkategorie kann in Deutschland in der Nachkriegszeit eine konkrete Veränderung der Verwendung der Begriffe ›Rasse‹ und Rassismus nachgezeichnet werden; die Abwendung vom Rassenbegriff nach 1945 führte zu einer Rekonzeptualisierung von Jüd*innen als ›Ethnie‹. Dies ist in den verschiedenen rechtlichen Definitionen von Rassismus in Deutschland ersichtlich: So wurde im Begriff Rassismus in den 1920er- und 1930er Jahren explizit antijüdische Diskriminierung miteingeschlossen, während in der Nachkriegszeit eine Unterscheidung zwischen einem auf ›Ethnie‹ basierenden Antisemitismus und einem sich ausschließlich auf phänotypisch gedachte Differenzmerkmale beziehenden Rassismus eingeführt wurde (Chin et al. 2009, 3).

Gefördert wurde die Unterscheidung zwischen ›Rasse‹ und ›Ethnie‹ durch den Kontakt mit dem damaligen amerikanischen Konzept von ›Rasse‹ in der Nachkriegsokkupation Westdeutschlands (Chin et al. 2009). In der amerikanischen Sichtweise wurde ›Rasse‹ damals hauptsächlich hinsichtlich Hautfarbe im Sinne eines Schwarz-Weiß-Dualismus konzipiert. Gegen Ende der 1960er Jahre vertraten deutsche Historiker*innen und Politiker*innen schließlich überwiegend die Meinung, die Vorstellung von ›Rasse‹ und die damit verbundenen rassistischen Denkweisen seien primär in den USA angesiedelt (Chin et al. 2009, 19). Mit der Verortung von rassistischer Diskriminierung als überwiegend in Amerika existierend und der Trennung von Antisemitismus und Rassismus wurde Rassismus aus

30 Diese naturalisierte Gruppenvorstellung liegt auch der am Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen Idee des modernen Nationalismus zugrunde, in welcher oftmals »blood or race« die Basis von nationaler Zugehörigkeit war (Mahmud 1998, 1241).

Deutschland ausgeschrieben (Chin et al. 2009, 20). Die Nachkriegszeit in Deutschland führte somit nicht nur zu einer Situation, in welcher ›Rasse‹ als Kategorie in öffentlichen Diskursen tabuisiert wurde, sondern in der es durch die explizite Abwendung vom nationalsozialistischen Verständnis von ›Rasse‹ unmöglich wurde, den Begriff Rassismus in Relation zu antisemitischer Diskriminierung anzubringen (Chin et al. 2009, 20). Gleichzeitig wurde das Konzept ›Rasse‹ auf das phänotypische Merkmal der Hautfarbe hin eingegrenzt und eine historische Aufarbeitung der Wirkungsweisen des Konzeptes blieb größtenteils aus.

Ein ähnlicher Wandel in der Begriffsverwendung zeigt sich mit Blick auf die Schweiz. So sind wissenschaftliche Bestrebungen, kolonisierte ›Andere‹ sowie das schweizerische ›Selbst‹ (»Homo alpinus helveticus«) als ›Rassen‹ zu fassen, auch in der Schweiz des 18. und 19. Jahrhunderts dokumentiert (Purtschert, Lüthi und Falk 2012).³¹ Zudem wurden die gegen Jüd*innen (insbesondere ›Ostjuden‹) geführten Differenzdiskurse in der Schweiz vor und während des Zweiten Weltkriegs via rassifizierenden Darstellungen konkretisiert (siehe Kury 2003a in Kapitel 3.2.1). Gleichzeitig haben Wissenschaftler*innen bis vor Kurzem noch darauf hingewiesen, dass in der Schweiz in der derzeitigen Politöffentlichkeit, in der Rechtsprechung und im Alltagsdiskurs das Selbstverständnis vorherrscht, dass in der Schweiz das Differenzkonzept ›Rasse‹ keine Relevanz habe und kein Rassismus existiere. Dies beruhe darauf, dass ›Rasse‹, verstanden als auf phänotypisierenden Differenzmarkierungen beruhend, als pseudowissenschaftlich widerlegt, kategorisiert wird (Bouilla 2019, 1407). Die Tabuisierung der Begrifflichkeit gepaart mit einem normativen Selbstverständnis als rassismoslos, so die These, erklärt die weitgehend ausbleibende explizite Referenz auf ›Rasse‹ als Differenzkategorie.

In der Deutschschweizer Öffentlichkeit wird die Ansicht, rassistische Diskriminierung sei in der Schweiz nicht relevant, spätestens mit den international für Aufmerksamkeit sorgenden Black-Lives-Matter-Bewegungen zunehmend hinterfragt. So haben zahlreiche aktivistische Gruppierungen und wissenschaftliche Aktivist*innen darauf hingewiesen, dass schweizweit eine rassifizierte Vorstellung der Schweizer Nation besteht.³² Dies ist beispielsweise darin ersichtlich, dass nicht-Weiße Muttersprachler*innen »nie ganz unspektakulär oder alltäglich« (El-Tayeb 2016, 37) erscheinen und sich wiederholt mit der »Woher kommst du«-Frage kon-

31 Mehr dazu siehe Kapitel 3.1.

32 Dies ist beispielsweise das Anliegen des Kollektivs *Vo Da*, <https://mirsindvoda.ch/wie-so-vo-da/>, letzter Zugriff 27.04.2021. Auch zur Sprache kommt es im Beobachterartikel *Ein Gespräch über Alltagsrassismus*: »Ja, aber woher kommst du wirklich?« (29.01.2021) mit der im Kollektiv *Bipoc.Woc* engagierten Kommunikationswissenschaftlerin Yuvviki Dioh, <https://www.beobachter.ch/gesellschaft/ein-gesprach-uber-alltagsrassismus-ja-aber-woher-kommst-du-wirklich>, letzter Zugriff 27.04.2021.

frontiert sehen.³³ In Interviews mit Schwarzen Frauen bezüglich ihres Lebens in der Schweiz stellt Pinto fest, dass diese ›Herkunfts- oder ›Ursprungs-Befragung eine allen Interviewten wohlbekannte Interaktion darstellt (2013, 183). Darüber hinaus beschreibt sie die Reaktion einer Interviewten auf »immer wieder diese Frage« als genervt, »weil es immer wieder markiert, dass sie fremd ist, nicht zugehörig« (Pinto 2013, 183). Als weitere Beispiele für Darstellungen, die auf phänotypisierende Unterscheidungen zurückgreifen, führen diverse Forscher*innen in den Bereichen der *Critical Race Studies* sowie der *Postcolonial Studies* verschiedene, in der Schweizer Politöffentlichkeit der letzten zwei Jahrzehnte präsente Initiativen der Schweizerischen Volkspartei (SVP) an (Boulila 2019; El-Tayeb 2016; Michel 2015; Pinto 2013). Dazu zählt beispielsweise die Ausschaffungsinitiative der SVP, für die im Jahr 2007 eine Plakatkampagne gestartet wurde. Auf den zugehörigen Plakaten befinden sich unter dem Slogan »Sicherheit schaffen« drei weiße Schafe auf einer roten, mit einem Schweizerkreuz markierten Fläche und ein schwarzes Schaf wird von einem der drei weißen Schafe von dieser Fläche vertrieben. Das Poster führte zu zahlreichen Interventionen und kontroversen Diskussionen, in denen die rassistischen Implikationen der Darstellung diskutiert wurden (Michel 2015).³⁴ Die bildliche Darstellung des ›Fremden‹ als schwarzes Schaf schafft, so die Kritik, eine visuelle Kontinuität rassifizierender Differenzmarkierungen.³⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das hegemoniale Selbstverständnis der Schweiz als Weiß aus zwei Gründen bis vor Kurzem relativ unangefochten geblieben ist: *Zum einen* resultiert das vorherrschende Selbstverständnis als außerhalb des Kolonialismus stehend in einer mangelnden Bereitschaft, sich mit den Auswirkungen kolonialer Diskurse auseinanderzusetzen (Lüthi, Falk und Purtschert 2016; Purtschert, Falk und Lüthi 2016; Purtschert, Lüthi und Falk 2012). *Zum anderen* könnte die

33 Die Befragung endet dabei oft nicht mit der Frage »Woher kommst du?«, sondern sie geht mit Nachfolgefragen wie »Woher kommst du wirklich?« oder »Woher kommst du ursprünglich?« einher. Dies sieht El-Tayeb als Resultat eines durch die Darstellung des europäischen ›Selbst‹ als ›ursprünglich Weiß‹ diskursiv geschaffenen Paradoxes, in welchem die Antwort »nicht-Weißer‹ Europäer*innen »ich bin von hier« »ausserhalb des logisch Möglichen, Denk- und somit Sprechbaren« (2015, 309) liegt.

34 Forscher*innen haben darauf hingewiesen, dass die öffentliche Debatte rund um die Kampagne die damalige verbale/textuelle Unbenennbarkeit des Differenzkonzeptes ›Rasse‹ und damit die Unbenennbarkeit von Rassismus verfestigt habe, indem die Darstellung auf Ebene der Metapher »schwarzes Schaf« angesiedelt und nie explizit als rassistisch betitelt worden ist (siehe Michel 2015; El-Tayeb 2015).

35 Ähnliche phänotypisierte Darstellungen von ›Fremdheit‹ sind neben dem Plakat auch in weiteren SVP-Produktionen ersichtlich, so in einem 2007 publizierten Video mit dem Titel »Himmel und Hölle«, in welchem Bilder von ländlichen Gegenden mit Weißen Menschen den ›Himmel‹ und urbane Bilder mit Menschen »with ›visible‹ markers of racial difference – with images of veiled women [and] black men« (Michel 2015, 419) die ›Hölle‹ repräsentierten. Zu einer genaueren Beschreibung siehe Michel (2015).

geografische und sprachliche Nähe der Schweiz zu Deutschland und die dort etablierte, langjährige Tabuisierung des Rassenbegriffs nach dem Zweiten Weltkrieg die Entstehung solcher Diskurse weiter verzögert haben. An dieser Stelle möchte ich dazu anregen, die Auswirkungen der seit 2020 aufkommenden, vermehrten Thematisierung von Rassismus in der Schweizer Medienöffentlichkeit auf diesen Kontext zu einem expliziten Forschungsdesiderat zukünftiger Studien zu machen.

5.3.2.2 Rassifizierende Positionierungen

Es kann festgehalten werden, dass in der Schweiz im analysierten Zeitraum eine Tendenz zur gleichzeitigen Tabuisierung und Zurückweisung der Rassenbegrifflichkeit einerseits und Hinweise auf rassifizierende Darstellungen von ›fremd‹ und ›eigen‹ andererseits existieren. Was bedeutet dieser Kontext nun für die vorliegende Studie? Wirken rassifizierende Charakterisierungen in Differenzdarstellungen gegenüber den muslimischen Diskursakteurinnen? Und wenn ja, wie? Im Folgenden werden drei Mediensequenzen angeführt, in denen eine rassifizierende Differenz in der Positionierung von muslimischen Diskursakteurinnen markiert wird. Alle drei Sequenzen etablieren auf jeweils unterschiedliche Weisen ein rassifizierendes Bild.

Die erste Sequenz ist in Bezug auf eine SRF-Reporter-Sendung zu Saïda Keller-Messahli veröffentlicht worden. In dieser Sendung wird das Leben und Wirken von Saïda Keller-Messahli behandelt, während sie und die Reporterin gemeinsam verschiedene Orte besuchen. Der Ankündigungs- bzw. Begleittext der Sendung führt das Vorhaben und den Lebenslauf von Saïda Keller-Messahli ein. In diesem Text ist folgende Passage zu finden:

Saïda Keller-Messahli ist 1957 in Tunesien geboren und wuchs in einer Lehmhütte auf. Ihre Eltern lebten einen toleranten Islam. [...] Als ihr Vater erblindete, kam sie mit ›Terre des hommes‹ zu einer Pflegefamilie in die Schweiz, nach Grindelwald. Die Verhältnisse in der Pflegefamilie waren schwierig. *Und das Mädchen aus Nordafrika war so exotisch, dass die einheimischen Kinder am Dorfbrunnen versuchten, ihre dunkle Hautfarbe abzuwaschen.* (31.03.2019, Hervorhebung der Autorin)

In dieser Darstellung werden ›Herkunft‹ (Nordafrika) und ›Hautfarbe‹ im Bild rassifizierter Differenz zusammengeführt. Dabei wird nicht nur das ›Fremde‹, sondern gleichzeitig auch das ›Schweizer Selbst‹ konstruiert. Die »einheimischen« Kinder werden anhand ihres Erstaunens und des Versuchs, die »dunkle Hautfarbe abzuwaschen«, selbst als Weiß bzw. als ›nicht-dunkel‹ markiert. Die Darstellung von Saïda Keller-Messahlis Hautfarbe als ›exotisch‹ und möglicherweise abwaschbar (re)produziert koloniale Repräsentationspraktiken, die einerseits Exotismus als Spektakel markieren und gleichzeitig Phänotypisierung zur Darstellung von Sauberkeit und Schmutz in Werbekampagnen, beispielsweise für weiße Textilwaren, heran-

ziehen.³⁶ Die Wahl, diese Anekdote in der Fernsehsendung anzubringen, etabliert die rassifizierende Darstellung von ›fremd‹ und ›eigen‹ als relevante und verständliche Differenzkategorie.³⁷ Die Relevanz wird durch die zusätzliche Hervorhebung der Anekdote im Begleittext der Sendung weiter hervorgehoben: Der Text findet sich zweimal im Rahmen der Sendung wieder, einmal schriftlich im Beschreibungstext auf der Webseite und einmal in der entsprechenden Videosequenz. Da diese Darstellung bei beiden Vorkommnissen unkommentiert bleibt,³⁸ scheint dieser Repräsentation ein gewisses allgemeines Verständnis von rassifizierter Differenzmarkierung vorausgesetzt zu werden.

Die zweite Sequenz, in welcher eine rassifizierende Darstellung von Muslim*innen identifizierbar ist, findet sich in einem mehrfach publizierten Interview mit Jasmin El-Sonbati in der folgenden Interaktion:

Moderator*in: Sie tragen kein Kopftuch und haben einen *hellen Teint*. Wie reagieren die Leute, wenn Sie erfahren, dass Sie Muslimin sind?

El-Sonbati: Die erste Reaktion in der Schweiz ist in der Regel Erstaunen, weil ich nicht dem Klischee einer Muslimin entspreche. Die meisten zeigen dann Interesse

36 Mehr dazu siehe Purtschert und Fischer-Tiné (2015); Purtschert, Lüthi und Falk (2012); McClintock (2013) sowie Kapitel 3.1.2 in diesem Buch.

37 Ein weiterer Hinweis darauf ist die Aussage des Moderators der SRF *Club*-Sendung vom 12.01.2016, der die Problematik einer Unterscheidung via Hautfarbe im Kontext offizieller ›Rassenlosigkeit‹ anspricht und gleichzeitig das Bild ›dunkelhäutiger Flüchtlinge‹ reproduziert, indem er sagt: »Ich dachte, man ist ein Rassist, oder, wenn man den Zusammenhang macht jetzt irgendwie mit Flüchtlingen [...] aus Nordafrika, und dunkle Hautfarbe, wie auch immer« (SRF Club 12.01.2016). Konkret expliziert wird das Differenzkonzept ›Rasse‹ jedoch nur einmal, und zwar in einem Kommentar des Alt-Nationalrats der SVP, Hans Fehr, in der *Basler Zeitung* (18.03.2016). In diesem argumentierte er wie folgt gegen die Anwesenheit zu vieler Muslim*innen in der Schweiz: »Was schon der legendäre französische Staatsmann Charles de Gaulle gefordert hat (siehe Alain Peyrefitte, ›C'était de Gaulle‹, 1959) gilt sinngemäss auch für die Schweiz. De Gaulle hat im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit Algeriens, als viele muslimische Berber nach Frankreich kommen wollten, gesagt: ›Es ist gut, dass es auch braune, schwarze und gelbe Franzosen gibt. Aber sie müssen immer eine kleine Minderheit bleiben. Sonst wäre Frankreich nicht mehr Frankreich. Denn wir sind vor allem ein europäisches Volk, das zur weissen Rasse, zur griechischen und lateinischen Kultur und zum christlichen Glauben gehört« (Basler Zeitung 18.03.2016). Während dieser Kommentar die Evidenz rassifizierter Differenzdarstellung in der massenmedialen Öffentlichkeit bezeugt, bleibt diese Aussage auf der Ebene des Kommentars und ohne Wiederholung durch institutionalisierte Medienakteur*innen ein marginales Phänomen und kann daher nicht in dieser Explizitheit als hegemoniale Diskurslinie gewertet werden.

38 In der Sendung selbst wird die Differenzdarstellung via Hautfarbe wiederholt, dieses Mal im Rahmen von Saïda Keller-Messahlis Schulzeit in Grindelwald: »Saïda ist eine gute Schülerin. Das Mädchen aus Nordafrika ist so exotisch, dass die einheimischen Kinder am Dorfbrunnen versuchen, ihre dunkle Hautfarbe abzuwaschen.« (SRF Reporter 31.03.2019).

und fragen nach. Andere finden, an mir sei nichts typisch Islamisches, und fragen sich, weshalb ich trotzdem Muslimin sein wolle. (Zürichsee-Zeitung; Der Landbote; Berner Zeitung 04.11.2016, *Hervorhebung der Autorin*)

Diese Sequenz zeigt *erstens*, dass Hautfarbe als Merkmal von Muslim*innen dargestellt wird. Die Frage der Moderator*in stellt Jasmin El-Sonbati »hellen Teint« als Widerspruch zu ihrem »Muslimisch-Sein« dar. In diesem Sinne wird das Bild produziert, dass Muslim*innen unter anderem anhand phänotypischer Differenzmerkmale erkennbar seien. *Zweitens* weist die Antwort von Jasmin El-Sonbati, dass sie dem »Klischee einer Muslimin« nicht entspreche und in der Regel mit Erstaunen auf sie reagiert werde, daraufhin, dass eine solche Vorstellung von Muslim*innen zu einem gewissen Grad verbreitet sein könnte. Dabei wird das »Klischee einer Muslimin« in dieser Sequenz gleichzeitig hinsichtlich der Sichtbarkeit religiöser Kleidung (Kopftuch) und phänotypisierter Differenz (nicht-heller Teint) verdeutlicht.

In der dritten Sequenz erzählt Janina Rashidi von verschiedenen Begegnungen im Rahmen ihrer Arbeit in der Hotellerie, in denen ihre sichtbare Markierung als Muslimin durch den Hijab als Irritation wahrgenommen wurde:

Also manchmal waren sie sich nicht sicher, ob ich eine Nonne bin oder eine Muslimin. Das kam tatsächlich vor. Oder die Einstiegsfrage war oft, ja woher kommst du denn, aus der Türkei? Dann hab ich gesagt nein. Ja aus Bosnien? Dann hab ich gesagt nein, aus Deutschland. Und, ah ja aber deine Eltern? Dann hab ich gesagt nein, die sind auch Deutsch. Und das ging dann so und so hat sich eigentlich das Gespräch eröffnet. (Janina Rashidi, SRF Club 12.07.2016)

Auf den ersten Blick bestätigt diese Erzählung exemplarisch die bereits erläuterte hegemoniale Vorstellung von Muslim*innen als migrantisch mit einer bestimmten geografischen Herkunft, die meist in der »arabischen bzw. islamischen Welt« angesiedelt wird. Darüber hinaus impliziert jedoch die anfängliche Frage, ob Janina Rashidi eine Nonne sei, dass das Tragen eines Kopftuches in ihrem Fall nicht direkt als muslimisch wahrgenommen wird. Janina Rashidi interpretiert diese Diskrepanz dahingehend, dass ihr Name irritierend sei, denn die Personen »sehen meinen Namen, denken sich irgendwie, ist wahrscheinlich nicht aus dem arabischen Raum« (Janina Rashidi, SRF Club 12.07.2016). Als weitere Erklärung der Interpretation könnte aber auf die gegenüber Jasmin El-Sonbati geäußerte Irritation wegen ihres »hellen Teints« (Zürichsee-Zeitung 04.11.2016) verwiesen werden.³⁹ In diesem Sinne ist Janina Rashidi zwar mittels ihrer religiösen Kleidung als Muslimin

39 In einer SRF 2-Kultur-Kontext-Sendung wird die Sichtbarkeit als Muslim*in von einem Weißen, muslimischen Konvertiten mit seinem äußeren Erscheinungsbild verbunden, so sagt er: »Also mich nimmt niemand als Muslim wahr. [...] Frauen werden als Muslima wahrgenommen, wenn sie ein Kopftuch tragen, das ist so.« (SRF 2 Kultur Kontext 09.09.2016)

markiert, sie wird jedoch anderweitig weder anhand ihrer Hautfarbe als rassifiziert noch anhand ihrer Sprache als ethnisiert wahrgenommen. Diese Konstellation ruft vor dem Hintergrund einer rassifizierten Vorstellung von Muslim*innen in der Schweiz eine Irritation hervor.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Positionierungen muslimischer Diskursakteurinnen und in vereinzelt Äußerungen und Fragestellungen von Moderator*innen eine rassifizierende Darstellung von Muslim*innen (re)produziert wird. Im Kontext einer Tabuisierungsnorm rassifizierender Differenzbegrifflichkeit bei gleichzeitig anhaltender Wirkung weitgehend implizit bleibender rassifizierter Vorstellungen von ›fremd‹ und ›eigen‹⁴⁰ können die vereinzelt rassifizierenden Darstellungen von Muslim*innen als möglicherweise unintendierte Brüche mit der Diskursnorm gewertet werden. Da die den Darstellungen zugrunde liegenden rassifizierten Vorstellungen jedoch selten expliziert werden, kann auf der Grundlage des vorliegenden Datenmaterials nicht abschließend gesagt werden, ob es sich bei rassifizierenden Differenzdarstellungen um eine hegemoniale Diskurslinie handelt oder nicht. Es soll an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen werden, dass solche rassifizierenden Repräsentationen im analysierten massenmedialen Diskurs beobachtbar sind.

5.4 ›Religion‹ und ›Herkunft‹ in individuellen Diskurslinien muslimischer Diskursakteurinnen

Die hegemonialen Diskurslinien, in denen Muslim*innen als geografisch ›von woanders‹ und darauf aufbauend als potenziell problematisch ›fremd‹ dargestellt werden, rahmen individuelle Medienauftritte muslimischer Diskursakteurinnen. Wie verhalten sich die muslimischen Akteurinnen diesen Diskurslinien gegenüber? Tragen sie zu Bildern von Muslim*innen als herkunftsspezifisch charakterisierbar bei oder relativieren und adaptieren sie solche Darstellungen? Wie positionieren sie sich innerhalb eines Mediendiskurses, in welchem ihr ›Muslimisch-Sein‹ als potenziell ›fremd‹ und in Verbindung mit geografischer Differenz dargestellt wird?

Im Folgenden wird aufgezeigt, dass die geografischen Differenzdarstellungen in hegemonialen Diskurslinien *einerseits* von bestimmten muslimischen Diskursakteurinnen (re)produziert werden (5.5.1). Dabei wird das Bild von Muslim*innen mit herkunftsspezifischen Charakteristika ›von woanders‹ auf der einen und von Schweizer*innen auf der anderen Seite jedoch immer zumindest potenziell durch die Anwesenheit von ›Schweizer Musliminnen‹ und ihren individuellen Identitätskonstruktionen durchbrochen. *Andererseits* hinterfragen muslimische Diskursak-

40 Siehe El-Tayeb (2011) und Goldberg (2008) für Europa und Boulila (2019) und Pinto (2013) für die Schweiz.

teurinnen die Zusammenführung von Herkunft« und »Religion« in Darstellungen nationaler Gleichheit und Differenz. So beispielsweise, wenn sie strategisch zwischen »Religion« und herkunftsspezifischer »Kultur« differenzieren (5.5.2) oder wenn sie die ihnen zugeschriebene herkunftsspezifische Differenz negieren oder umdeuten (5.5.3). Dabei muss immer mitgedacht werden, dass die diesem Kapitel zugrunde liegenden Daten lediglich Einblicke in Selbstpositionierungen geben, die innerhalb des massenmedialen Diskurses stattfinden. In den Blick kommen also jene Akteurinnen, die in massenmediale Settings eingeladen werden, sowie die Art und Weise, wie sie dort positioniert werden und sich selbst positionieren und welche Inhalte sie äußern können bzw. welche ihrer Äußerungen in den analysierten Dokumenten veröffentlicht werden.

5.4.1 (Re-)Produktion ethnisierender Differenzdarstellung

Das Bild ethnisierten Menschengruppen wird aus der Position muslimischer Diskursakteurinnen teilweise (re)produziert. So äußert Saïda Keller-Messahli wiederholt, es sei »hier« anders als »dort«. Dabei verbindet sie eine geografische Unterscheidung mit bestimmten Praktiken und Ansichten der »dortigen« Bevölkerung und betont die Notwendigkeit, diese ethnisierte Differenz aufrechtzuerhalten. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn sie Verhalten, welches sie als »problematisch« und »nicht-schweizerisch« interpretiert, mit Aussagen wie »als schweizerisch-türkischer Doppelbürger kann er ja in seine Heimat zurückkehren« (20 Minuten 11.01.2017) kommentiert. Dabei wird die Ethnisierung von Muslim*innen teilweise mittels der Unterscheidung zwischen verschiedenen als muslimisch bezeichneten Ländern heterogenisiert. So beispielsweise, wenn Elham Manea zwischen verschiedenen länderspezifischen Verhaltensweisen unterscheidet:

Was schwierig war aus meiner Sicht war die Tatsache, dass es eher, verwirrend [war]. *Iran, Marokko, Jemen, Ägypten*. Ich nehme nur ein einzelne, Iran. Ok. Und dann merke ich, jedes Mal gehe ich in einen Ort, dann komme ich zurück in den Jemen. Und sehe eine Situation für die Frauen dort, die wirklich total anders, als in anderen Ländern. Und mit der Zeit habe ich gemerkt, etwas Besonderes haben wir im Jemen, oder. Aber gleichzeitig habe ich gemerkt, vom Bauch her, habe ich gemerkt, *etwas stimmt nicht, mit uns* bezüglich auf die Frauen. Und das dieses stimmt nicht, hat *verschiedene Varianten*. Es gibt wie *ein Spektrum*. Und im Jemen ist es am schlimmsten. (SRF Musik für einen Gast 14.05.2017)

Während in dieser Aussage einerseits zwischen verschiedenen Ländern differenziert wird, werden diese »Varianten« andererseits als ein Spektrum von problematisierten Verhaltensweisen gegenüber Frauen all diesen Ländern zugewiesen. Zusammen mit der Aussage »etwas stimmt nicht mit uns« bildet sich die Vorstellung

eines in den aufgezählten Ländern verorteten Kollektivs, welches durch einen spezifischen Umgang mit Frauen charakterisierbar sei. Diese Vereinheitlichung wird expliziter, wenn die aufgezählten Länder im weiteren Interview mit ›westlichen Ländern‹ verglichen werden:

Moderator: Aber Sie haben auch dann in westlichen Ländern gewohnt?

Elham Manea: Ja.

Moderator: Da fanden Sie dann es stimmt, oder fanden Sie dort auch es stimmt etwas nicht?

Elham Manea: Doch [...] ich habe einfach das Gefühl gehabt [...] ich kann atmen. [...]. Ich kann atmen, frei, ohne dass ich auf meinen Körper achten müssen. (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 14.05.2017)

In der Gegenüberstellung zwischen »westlichen Ländern« und den genannten Ländern Iran, Marokko, Ägypten sowie Jemen werden mittels der jeweiligen Bevölkerung zugeschriebenen Verhaltensweisen ethnisch-geografische Differenzräume etabliert.

Saïda Keller-Messahli wiederholt die Darstellung einer geografisch fassbaren, religiös-kulturellen Differenz bei verschiedenen Medienauftritten. So erklärt sie beispielsweise mit Blick auf die Vorfälle in der Kölner Silvesternacht: »Ich war nicht überrascht, weil ich natürlich die Frauenbilder, die junge Männer gerade *im Maghreb* oder eben im *islamisch-kulturellen Kontext* haben, weil ich die kenne« (SRF Club 12.01.2016, Hervorhebung der Autorin).⁴¹ Auf diese Weise konstituiert sie einen »islamisch-kulturellen Kontext«, der geografisch im Maghreb lokalisiert wird, und problematisiert diesen gleichzeitig als ›frauenfeindlich‹.⁴² Mit dieser Ansicht und der damit verbundenen Zusammenführung der Kategorien ›Herkunft‹, ›Religion‹ und ›Kultur‹ im Bild problematischer ›Macho-Kulturen‹ wird Saïda Keller-Messahli auch in weiteren Medienformaten zitiert. Ein Beispiel dafür ist ein Artikel mit dem Titel ›Der Mann herrscht und genießt Freiheiten‹; Saïda Keller-Messahli über das Frauenbild junger Moslems aus Macho-Kulturen und über Aufklärungskurse (Basler Zeitung 12.01.2016). Dabei wird die problematisierte ›Fremdheit‹ nicht nur religiös, kulturell und geografisch charakterisiert, sondern zudem spezifisch jungen Männern zugeschrieben.

Die Zusammenführung der Differenzkategorien ›Herkunft‹, ›Religion‹ und ›Kultur‹ in der Darstellung geschlechtsspezifisch problematisierter ›Fremdheit‹

41 Diese Aussage ist ein Hinweis auf die Selbstlegitimierung als authentische Binnenperspektive durch Erfahrung mit der »islamischen Kultur«. Mehr dazu in Kapitel 7.

42 Die Geschlechterspezifika der Islamdiskurse werden im Kapitel 6 weiter behandelt.

wird von Saïda Keller-Messahli verstärkt, wenn sie Unterscheidungen zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹ kritisiert:

Relevant ist, dass Religion und Kultur zwei Seiten von der gleichen Medaille sind, das heisst, dass man die nicht trennen kann. Dass Religion und Kultur sich gegenseitig immer beeinflussen, widerspiegeln und einander auch gestalten. Und die jungen Männer kommen jetzt nun mal aus einem Milieu, in welchem eben Islam und Kultur, das heisst so, wie man den Islam auch lebt [...] wie das religiöse Verständnis eingebettet ist kulturell, sie kommen nun mal aus diesem Kontext. (Saïda Keller-Messahli, SRF Club 12.01.2016)⁴³

Diese Aussage stellt eine herkunftsspezifische, religiös-kulturelle Einheit dar, mit der »junge Männer« charakterisiert und mit Bezug auf die sexuellen Übergriffe in Köln problematisiert werden. Damit trägt Saïda Keller-Messahli zur (Re-)Produktion einer hegemonialen Diskurslinie bei, in welcher Muslim*innen in der Schweiz als ›kulturell‹ problematisch ›fremd‹ dargestellt werden.⁴⁴

Gleichzeitig wird Saïda Keller-Messahli in Fremd- und Selbstdarstellungen als ›Schweizer Muslimin‹, die mit der Schweiz ›kompatibel‹ ist, positioniert. In diesem Sinne verkörpert Saïda Keller-Messahli die Möglichkeit, dass eine Muslimin in der Schweiz konfliktfrei koexistieren kann. Diese Kompatibilitätsmöglichkeit wird von ihr jedoch nicht nur geschlechtsspezifisch dargestellt, so beispielsweise, wenn sie muslimische Männer wiederholt als Marker des problematisierten ›Fremden‹ anbringt, sondern auch an gewisse Bedingungen geknüpft, wie beispielsweise an die Trennung zwischen Staat und Religion und die individuelle Ausübung von Religion. Die spezifischen Voraussetzungen, unter denen eine Unterscheidung zwischen

43 Original: »Relevant isch, dass Religion und Kultur zwei Siite vode glieche Medallie isch, das heisst dasmer die nöd chan tränne. Das Religion und Kultur sich gägesitig immer beeinflusse, widrspiegle, und enand au gstatle. Und die junge Manne chömed jetzt nun mal useme Millieu wo ebbe Islam und Kultur, das heisst so wierner de Islam au lebbt [...] wie das religiöse Verständnis ibettet isch kulturell, sie chömed ez nunmal us dem Kontext.« (Saïda Keller-Messahli, SRF Club 12.01.2016)

44 Zu einer dritten und selten in diese Debatte einfließenden Version des Kulturbegriffs siehe Saïda Keller-Messahli: »Man muss das nur wollen und wie vorhin schon gesagt, wenn die Religion, also jetzt im speziellen Fall der Islam nicht den Anspruch erhebt ein politisches Programm zu wählen, dann ist, dann sind diese Kulturen durchaus kompatibel. Man sieht es im Bereich der Kultur, im Bereich der Kultur gabs immer schon einen Austausch der diesen Namen verdient und eine Bereicherung auch die diesen Namen verdient und ich glaube wir müssen einfach auch mehr Kulturschaffende unterstützen, die gerade diese Kompatibilität suchen, diesen Austausch suchen. Ob jetzt im Bereich Film, Literatur, Theater, Musik, das sind, ich bin überzeugt, dass nur über die Kultur ein Austausch ein wahrer Austausch möglich ist und auch ein gegenseitiges Achten möglich ist.« (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 27.09.2017)

Muslim*innen und Schweizer*innen als relativierbar erachtet wird, und die strategischen Positionierungen muslimischer Frauen in diesem Kontext sind in Kapitel 6 weiter ausgeführt.

5.4.2 Unterscheidung zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹

Muslimische Diskursakteurinnen tragen nicht nur zu hegemonialen Diskurslinien bei, welche Muslim*innen als herkunfts-, religions- und kulturspezifisch ›fremd‹ darstellen, sondern hinterfragen und adaptieren diese auch. Dies geschieht insbesondere, indem sie zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹ unterscheiden und eine einheitliche Ethnisierung von Muslim*innen zurückweisen.

Eine in diesem Kontext häufig verwendete Argumentation besteht darin, die Problematisierung von Muslim*innen zwar nicht gänzlich abzustreiten, die zugeschriebene Problematik jedoch von ›Religion‹ als Differenzkategorie loszulösen. In dieser Hinsicht wird beispielsweise basierend auf einer Rezeption von Jasmin El-Sonbati Buch in der Zeitschrift *Weltwoche* erklärt:

Zugleich beschränkt sich die wertkonservative, ja innovationsfeindliche Haltung in arabischen Staaten nicht allein auf Muslime, wie El Sonbati anhand ihres Herkunftslands Ägypten illustriert. Orientalische Christen seien fast ebenso in eine erzkonservative Kirche eingebettet, die sie in Schach halte und Kritik nicht dulde. (Weltwoche 12.01.2017)

In diesem indirekten Zitat Jasmin El-Sonbati wird die Problematik weg von einer spezifischen Religion und hin zu einem herkunftsspezifisch gefassten Kollektiv verlagert. Damit erscheint die problematisierte ›Fremdheit‹ (z.B. ›wertkonservativ‹, ›innovationsfeindlich‹) zumindest potenziell losgelöst von ›Religion‹ und stattdessen lediglich an einen räumlich (z.B. Ägypten, ›orientalisch‹) gefassten Kontext gebunden.

In ähnlicher Weise wird Amira Hafner-Al Jabaji in der SRF-*Club*-Debatte zu den Vorfällen in Köln zitiert: »Sie sagt, in weiten Teilen der muslimischen Welt herrsche eine machoide Kultur. Das Fehlverhalten könne man aber nicht auf den Islam an sich zurückführen« (12.01.2016).⁴⁵ Die Problematisierung der Übergriffe in Köln als islamisch hinterfragt Amira Hafner-Al Jabaji aus der Position einer gläubigen Muslimin, indem sie sagt: »Für mich ist das Verhalten ganz klar nicht in Übereinstimmung mit islamisch ethischen Normen. Darum sage ich, es lässt sich nicht mit dem

45 Original: »Ich begrüess au ganz herzlich d Islamwissenschaftlerin und Muslimin, und d Autorin vode Sternstund Religion, d Amira Hafner-Al Jabaji. Sie seit, i wiite Teil vode muslimische Welt herrschi e machoidi Kultur. S Fehlverhalte chönmer aber nöd uf de Islam an sich zruggführe.« (SRF Club 12.01.2016)

Islam erklären oder auf den Islam an sich zurückführen« (SRF Club 12.01.2016). Damit trennt sie ›problematisches‹ Verhalten von ihrem Islamverständnis, während sie in der späteren Sendung zugleich erwähnt, dass auch sie »als Frau in der arabischen Welt natürlich mit diesen Haltungen konfrontiert« (SRF 12.01.2016) sei. In solchen Aussagen wird die problematisierte Verhaltensweise gegenüber Frauen als geografie-, aber nicht als religionspezifisch dargestellt.

Amira Hafner-Al Jabaji lehnt jedoch auch eine herkunftsspezifische Generalisierung ›machoider‹ Verhaltensweisen ab, indem sie darauf hinweist, auch andere Begegnungen gehabt zu haben und somit solche Verhaltensweisen nicht für »einen ganzen Kulturraum« (SRF Club 12.01.2016) generalisieren zu können. Auch die anschließende Frage des Moderators »sagen Sie jetzt einfach um das klar zu haben, es gibt da keinen Zusammenhang mit dem Islam [und den Vorfällen in Köln]?« relativiert Amira Hafner-Al Jabaji, indem sie den darin verwendeten Islambegriff hinterfragt:

Wenn man von dem Islambegriff, von den sogenannten islamischen Gesellschaften, also die, die auch islamisch geprägt sind, davon ausgeht, dann muss man sagen, es gibt einen Zusammenhang insofern, dass diese Gesellschaften patriarchal geprägt sind und dass man jetzt in einer Umbruchphase ist, in der man eigentlich schon von der postpatriarchalen, von einer postpatriarchalen Zeit sprechen müsste, in der nämlich die Väter, die Autoritäten im Prinzip weggebrochen sind. (SRF Club 12.01.2016)⁴⁶

In dieser Interaktion relativiert Amira Hafner-Al Jabaji somit nicht nur eine religions- bzw. islamspezifische Erklärung für ›problematisches‹ Verhalten, sondern auch die ethnisierende Erklärung von Verhaltensweisen, die auf einem geografisch fassbaren ›Kulturraum‹ basieren. In dieser Aussage schreibt sie das kritisierte Verhalten vielmehr einer spezifischen sozialen Umbruchphase zu, in der sich ›islamisch geprägte Gesellschaften‹ befänden. In diesem Sinne wird nicht lediglich die Darstellung frauenfeindlicher Handlungen als islamspezifisch hinterfragt, sondern auch die homogenisierende Ethnisierung der ›muslimischen Welt‹ bzw. ›islamisch geprägter Gesellschaften‹ infrage gestellt.

Während in dieser Weise sowohl islamspezifische als auch ethnisierend-kulturelle Fremddarstellungen grundsätzlich infrage gestellt werden, relativiert Rifa'at Lenzin homogenisierende Repräsentationen von Muslim*innen in der

46 Original: »Wennmer vom Islambegriff usgaht dasmer vode sogennante islamische Gsell-schafte, also die wo au islamisch prägt sind, devo usgaht, denn muessmer säge es giit en Zemmehang insofern das die Gsell-schafte patriarchal prägt sind, und dasmer ez innere Umbruchphase sind, womer eigendlich scho vode postpatriarchale, vonere nach patriarchale Ziit münnd rede, wo nämlich die Vätere, die Autoritäre im Prinzip wegbroche sind.« (SRF Club 12.01.2016)

Schweiz, indem sie die Pluralität verschiedener, von ihr herkunftsspezifisch gefasster ›Kulturen‹ hervorhebt. So erklärt sie auf die Frage, ob bei den verschiedenen muslimischen Vereinen ›Kultur‹ oder ›Religion‹ wichtiger sei:

Das ist je nach Moschee unterschiedlich. Es gibt schon solche, die primär *religiöse Zwecke* erfüllen. Bei vielen stand aber in der Gründungszeit die *Kultur* im Vordergrund. Es fanden sich Leute zusammen, die *aus derselben Region* kommen. Sie pflegten ihre Kultur, so wie es zum Beispiel auch der *Schweizerverein in Miami* tut. (Zürichsee-Zeitung 03.12.2016)

Das Vergleichsbeispiel des Schweizervereins in Miami kann als Bezugsrahmen, mit dem sich die Leserschaft der *Zürichsee-Zeitung* potenziell identifizieren kann, gewertet werden. Dieser Bezugsrahmen einer Schweizer Diaspora bricht mit dem Bild von muslimischen Migrant*innen als Geflüchtete und weist auf die uneinheitliche und hierarchisierende Thematisierung von internationaler Mobilität hin.⁴⁷ Die Gleichstellung der verschiedenen ›Kulturen‹ – der Moscheevereine mit der Pflege der ›Schweizer Kultur‹ in anderen Ländern – erschwert zudem eine Problematisierung der ›muslimischen Kultur(en)‹ und eröffnet potenziell die Möglichkeit einer positiven Identifikation mit den in Moscheevereinen gepflegten herkunftsspezifischen ›Kulturen‹.

Die in diesem Kapitel herausgearbeiteten Relativierungen ethnisierender religiös-kultureller Differenzdarstellungen durch muslimische Frauen können als Momente gewertet werden, die mit hegemonialen Diskurslinien brechen. Indem dabei zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹ unterschieden sowie die Heterogenität der herkunftsspezifischen Hintergründe von Muslim*innen in der Schweiz in den Vordergrund gerückt werden, entsteht ein nuancierteres Bild von Muslim*innen in der Schweiz, welches religionsspezifische Problematisierungen von Verhaltensweisen als vereinfachend widerlegt.

5.4.3 Adaption und Subversion herkunftsspezifischer Differenzdarstellungen

Letztlich hinterfragen muslimische Diskursakteurinnen in verschiedenen Medienauftritten ethnisierte Differenzdarstellungen, deuten sie um oder verneinen sie gänzlich.

So wehren sich beispielsweise einzelne muslimische Diskursakteurinnen, die selbst keine Migration erfahren haben, gegen die ihnen zugeschriebene herkunftsspezifische ›Fremdheit‹. Dies wird von Blerta Kamberi und Funda Yilmaz expliziert, die beide in der Schweiz geboren wurden und die beide im Mediendiskurs als ›verloren zwischen zwei Welten‹ dargestellt werden. Dieser migrantisierenden Fremdpo-

47 Mehr dazu siehe Kapitel 3.2.3.

sitionierung widerspricht Blerta Kamberi, indem sie sagt: »Ich gehöre hierher, das ist mein Platz« (NZZ 04.01.2016). In dieser Weise negiert sie die ihr zugeschriebene »inbetweenness« (El-Tayeb 2011, 75) aktiv. Die Abwesenheit einer »inneren Zerrissenheit« betont sie zudem, indem sie ihr Heimatgefühl gegenüber der Schweiz expliziert; so erklärt sie in einem NZZ-Artikel, »sie fühle sich auch als Muslimin in der Schweiz zu Hause« (04.01.2016). Die Ebene individueller Gefühlslage kann in diesem Beispiel als Marker ihrer »nationalen Zugehörigkeit« interpretiert werden.

Funda Yilmaz wiederum antwortet in ihrem Einbürgerungsgespräch auf die Frage »Was würde sich ändern, wenn Sie den Pass erhalten würden?« wie folgt:

Viel würde sich nicht ändern. *Ich bin hier geboren, kenne kein anderes Leben.* Das Einzige wäre, dass ich bei den Wahlen mitbestimmen könnte. Sonst würde eigentlich alles gleich bleiben. (Zitat aus dem Einbürgerungsgespräch, Zofinger Tagblatt 28.09.2017, Hervorhebung der Autorin)

Funda Yilmaz weist hier auf ihren Status als migrantisierte Person hin, die selbst keine Migration erfahren hat, jedoch aufgrund der Migration ihrer Eltern in der Schweiz als »fremd« erachtet wird. Zudem entkoppelt sie das »Schweizer-Sein« vom Einbürgerungsprozess und situiert es auf der Ebene des Lebensalltags, den sie als Person, die »hier geboren« wurde, nie anders erlebt hat. Die Aussagen von Funda Yilmaz und Blerta Kamberi bezeugen das Spannungsverhältnis, in welchem sich minorisierte Personen der zweiten, dritten und vierten Generation befinden, die als Folge der wiederholten Migrantisierung von in der Schweiz lebenden Minderheiten als »fremd« verstanden und nicht als Schweizer Minderheiten anerkannt werden.

Darüber hinaus hinterfragen einige muslimische Diskursakteurinnen die Darstellung herkunftsspezifischer »Fremdheit« aufgrund von Migration grundlegend. So reagiert Amira Hafner-Al Jabaji wie folgt in einem Interview auf die ihr entgegengebrachte Fremdpositionierung:

Moderatorin: Sie sind hier aufgewachsen, Sie haben in Bern studiert, *Sie sind Schweizerin. Eigentlich durch und durch, und trotzdem sind Sie etwas Besonderes.* Ich wähle auch wieder diesen eigenartigen Begriff, Sie sind *Muslimin*. Und immer, wenn Sie öffentlich auftreten, werden Sie darauf angesprochen. Heisst das auch, Sie werden darauf reduziert?

Amira Hafner-Al Jabaji: Also zunächst mal bin ich mir gar nicht so sicher, ob ich etwas *Besonderes bin. Ich glaube eher nicht.* Ich glaube, von diesen vielfältigen biographischen Hintergründen her sind die *Secondos heute schon bald die Norm.* Es sind immer mehr Menschen in der Schweiz, die diesen vielfältigen kulturellen und auch religiösen Hintergrund haben. (SRF 2 Kultur Musik mit einem Gast 18.11.2015, Hervorhebung der Autorin)

Dieser kurze Austausch bringt zwei grundlegende und verknüpfte Prämissen aktueller Islamdiskurse zum Vorschein:

Erstens wird durch die Fragestellung der Moderatorin eine grundlegende Dichotomie zwischen ›Schweizerin‹- und ›Muslimin-Sein‹ reproduziert, indem Amira Hafner-Al Jabaji als Schweizerin, »*eigentlich* durch und durch« bezeichnet wird, die aber dennoch daraufhingewiesen wird, dass sie aufgrund ihres ›Muslimisch-Seins‹ »etwas Besonderes« sei. *Zweitens* schwingen im Übergang von der Besonderheit, Muslimin zu sein, zu der Erklärung, als »Seconda« gerade nichts Besonderes zu sein, die bereits ausgeführten und hier implizit bleibenden Darstellungen von Muslim*innen als stets zugleich migrantisch mit. Gleichzeitig wird aber durch die Positionierung von Amira Hafner-Al Jabaji als ›Schweizer Muslimin‹ die nationalisierende Differenzdarstellung von Muslim*innen potenziell durchbrochen. Mehr noch, die Fremdpositionierung, als ›Schweizer Muslimin‹ etwas ›Besonderes‹ zu sein, wird umgedeutet. So stellt Amira Hafner-Al Jabaji migrantisierte Personen der zweiten Generation nicht als Besonderheit, sondern als »die Norm [...] in der Schweiz« dar. In diesem Sinne bleibt zwar die Darstellung von Muslim*innen als migrantisch bestehen, migrantisch wird jedoch zum Inbegriff von ›schweizerisch‹, was die Differenzkategorie migrantischer ›Herkunft‹ innerhalb nationalisierender Identitätsprozesse in der Schweiz irrelevant macht.

Auch Rifa'at Lenzin bestreitet die nationalisierenden Differenzdarstellungen gegenüber Muslim*innen und Migrant*innen, insbesondere jene, die mittels der Darstellung von unterschiedlichen Werten operieren. In der SRF-Sendung zum Thema »Werte des Abendlandes« entgegnet sie auf die Frage des Moderators, »wie kann man zu einem respektvolleren Umgang mit Leuten finden, die vielleicht ein ganz anderes Wertesystem haben?«, Folgendes:

Ich bin eben *nicht so sicher*, ob die andern wirklich ein *so ganz anderes Wertesystem* haben, nicht. Das wird ja immer unterschoben und jetzt ganz konkret, bei den Muslimen. Und das sind natürlich Befürchtungen, die dann immer wieder geäußert werden, mit den Migrant*innen, die jetzt kommen, mit den Flüchtlingen, und die haben dann ganz andere Werte, und das ist alles ja ganz furchtbar. [...] Und ich *glaube persönlich nicht*, dass die Menschen *so ganz andere Werte* haben, nicht. Das ist mal eine, eine Grundvoraussetzung. Das würde ich *glattweg bestreiten*, dass der Islam grundsätzlich, eben es wird ja *eine Unverträglichkeit*, nicht, zwischen Islam, auch eben wenn es dann heisst auch politische Seite in der Schweiz, der Islam gehört nicht zur Schweiz, nicht, *eine Unverträglichkeit* quasi analysiert und *das würde ich bestreiten*, nicht. (SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016, Hervorhebung der Autorin)

Anders als Amira Hafner-Al Jabaji geht Rifa'at Lenzin hier nicht von der migrantisierten Bevölkerung als einer neuen Schweizer Norm aus, sondern sie sieht Migrant*innen und spezifisch Muslim*innen als Minderheiten innerhalb der Mehr-

heitsgesellschaft. Dabei widersetzt sie sich der Vorstellung von migrantischen Muslim*innen als verschieden bezüglich ihrer ›Werte‹ oder gar als mit der Schweiz ›unverträglich‹. Indem sie somit Unterscheidungen zwischen Menschen anhand der Vorstellung eines »ganz anderen Wertesystems« grundsätzlich verneint, verneint sie auch die Grundlage für die daran anknüpfende religiöse oder herkunftsspezifische Differenzdarstellung und Problematisierung.

5.5 Abschließende Bemerkungen

Kurz zusammengefasst hat die empirische Analyse der massenmedialen Daten ergeben, dass in hegemonialen Diskurslinien eine Ethnisierung von Muslim*innen beobachtbar ist. *Erstens* bedeutet dies, dass Muslim*innen als geografisch different dargestellt werden. Dies zeigt sich nicht nur in der wiederholten Repräsentation von Muslim*innen als Migrant*innen, sondern auch darin, dass in der Diskussion von Migrant*innen Muslim*innen erklärungslos mitgedacht werden. In diesem Sinne werden Muslim*innen zu einem solchen Maß mit geografischer Differenz verbunden, dass (muslimische) Religionszugehörigkeit als ein herkunftsspezifisches Merkmal etabliert wird. Die Darstellung geografischer Differenz wirkt *zweitens* erst in Kombination mit der Vorstellung, dass Menschen wegen ihrer ›Herkunft‹ gewisse Charakteristiken, so z.B. Verhaltensweisen und Werte teilen, ethnisierend. In den analysierten hegemonialen Diskurslinien sind in dieser Hinsicht verschiedene Versionen von ›religiös-kulturellen‹ Fremdheitsdarstellungen mit Muslim*innen in der Schweiz verbunden.

Der Blick auf die medialen Auftritte und Äußerungen muslimischer Diskursakteurinnen zeigt, dass gerade im Zusammendenken oder Ausdifferenzieren der Differenzkategorien ›Religion‹ und ›Kultur‹ verschiedentlich auf die Darstellung von Muslim*innen als herkunftsspezifisch verschieden reagiert wird. Unter anderem unterscheiden muslimische Diskursakteurinnen beispielsweise zwischen ›Religion‹ und ›Kultur‹, um die ethnisierenden Fremdheitsdarstellungen zu relativieren und ›problematische‹ Verhaltensweisen nicht dem ›Muslimisch-Sein‹, sondern vielmehr einer davon unabhängigen ›Kultur‹ zuzuweisen. Und letztlich weisen gewisse muslimische Diskursakteurinnen Fremdheitszuschreibungen in ihren individuellen Identitätskonstruktionen von sich. Dabei werden zwar geografische Differenzdarstellungen von Muslim*innen nicht hinterfragt, der Zusammenhang geografischer Differenz mit einer ethnisierenden ›Fremdheit‹ jedoch infrage gestellt.

