

8 Ein- und Ausschluss: Alternative Diskurslinien in Online-Öffentlichkeiten

Im vorangegangenen Kapitel wurde aufgezeigt, dass verschiedentlich markierte muslimische Diskursakteurinnen in der massenmedialen Öffentlichkeit als mehr oder weniger legitime Sprechakteurinnen auftreten. In dem vorliegenden Kapitel liegt der Fokus auf der öffentlichen Präsenz derselben Akteurinnen in sozialen Medien und auf Online-Plattformen (z.B. Blogs, Webseiten etc.), die nicht massenmedial institutionalisierten Zugangsbeschränkungen unterliegen (siehe Kapitel 2.3). Das Erkenntnisinteresse liegt darin, ob die Akteurinnen in Online-Öffentlichkeiten die gleichen oder ähnliche Inhalte wie in massenmedialen Publikationen äußern oder ob unterscheidende Diskurslinien zutage treten. Die Analyse der Online-Daten weist darauf hin, dass gewisse Äußerungen nur selten in massenmedialen Medienpublikationen erscheinen und teils ausschließlich auf sozialen Medienplattformen und in Online-Publikationen zu finden sind. Dabei wird im Folgenden analytisch zwischen in der massenmedialen Öffentlichkeit *marginalisierten* und *alternativen* Diskurslinien unterschieden; alternative Diskurslinien kommen in der analysierten massenmedialen Öffentlichkeit nicht vor (siehe Kapitel 5 und 6). Marginalisierte Diskurslinien sind in Abgrenzung zu hegemonialen Diskurslinien (siehe Kapitel 1) wie folgt definiert:

- (1) Sie sind in übergreifenden Medienrepräsentationen, also in Titelsetzungen, Einleitungen oder Schlusssetzungen massenmedialer Publikationen, *nicht* ersichtlich.
- (2) Sie werden *nicht* wiederholt von institutionalisierten Medienakteur*innen (z.B. Moderator*innen, Interviewer*innen, an Medieninstitute gebundenen Expert*innen wie SRF-Religionsexpert*innen, etc.) in Fragestellungen eingebracht – oder sie laufen den eingebrachten Fragestellungen sogar entgegen (z.B. wenn Fragestellungen hinterfragt, relativiert o.Ä. werden).
- (3) Die Diskurslinien werden als subjektive Meinungen und nicht als Wissen oder Tatsachen dargestellt.

Durch das Aufzeigen marginalisierter und insbesondere alternativer Diskurslinien weist dieses Kapitel auf strukturelle Ausschlussmomente der massenmedialen Öffentlichkeit hin.

8.1 Online-Medienpräsenz muslimischer Diskursakteurinnen

Der diesem Kapitel zugrunde liegende Datensatz beruht auf den öffentlichen Publikationen der im Fokus stehenden muslimischen Diskursakteurinnen auf Online-Plattformen und in sozialen Medien. Diese Dokumente werden als Teil von medialen Teilöffentlichkeiten ohne Zugangsbeschränkungen gewertet, in denen potenziell alternative, in der komplexen, massenmedialen Öffentlichkeit nicht vorkommende Diskurslinien geäußert werden können. Sieben der elf Akteurinnen, die zwischen 2016 und 2019 in der Deutschschweizer massenmedialen Öffentlichkeit namentlich und wiederholt als muslimische Diskursakteurinnen auftraten, haben auch eine öffentliche Medienpräsenz online. Die öffentliche Medienpräsenz der Akteurinnen außerhalb massenmedialer Publikationen zeigt sich wie folgt:

Tabelle 8: Online-Präsenz muslimischer Diskursakteurinnen

Akteurin	Soziale Medien	Webseiten
Amira Hafner-Al Jabaji	–	<i>Interreligiöser ThinkTank</i>
Elham Manea	Twitter (136), Facebook (81) ¹	Persönlicher Blog
Ferah Ulucay	Twitter (63), Instagram (1)	–
Jasmin El-Sonbati	Twitter (0) ²	–
Nora Illi	Twitter (162), Instagram (29)	–
Rifa’at Lenzin	–	<i>Interreligiöser ThinkTank</i>
Saïda Keller-Messahli	Twitter (99), Facebook (3) ³	<i>Forum für einen fortschrittlichen Islam (FFI), Säkulare Muslime</i>

1 Die Zahl in Klammern gibt die Anzahl thematisch relevanter Social-Media-Posts an, die aus dem jeweiligen Profil im Datensatz aufgenommen wurden.

2 Jasmin El-Sonbati hat einen Twitter-Account, der jedoch nur sporadisch benutzt wird und unter welchem für die vorliegende Studie keine relevanten Inhalte publiziert wurden.

3 Unter dem Namen Saïda Keller-Messahli ist ein Instagram-Account zu finden, der jedoch bisher keine Publikationen verzeichnet.

Zur Online-Medienpräsenz zählen *erstens* die öffentlichen Profile der Akteurinnen und die damit verbundenen Publikationen auf sozialen Medienplattformen.⁴ Zu öffentlich zugänglichen Plattformen gehören Profile auf Twitter und Pages auf Facebook⁵ sowie Profile auf Instagram.⁶ *Zweitens* gehören zu der Online-Öffentlichkeitspräsenz der Diskursakteurinnen Webseiten und Blogs, in denen sie unter ihrem Namen Beiträge publizieren.⁷

Die (beinahe) unlimitierten Zugangsvoraussetzungen dieser mit eigenen Beiträgen der Diskursakteurinnen befüllten Webseiten und ihren individuellen Profilen auf sozialen Medienplattformen erlauben es, potenziell institutionalisierte Ein- und Ausschlussmechanismen der komplexen, massenmedialen Öffentlichkeit zu umgehen. Daher liegt im Folgenden der Fokus auf den aus den Online- und Social-Media-Daten herausgearbeiteten Diskurslinien, die in der analysierten massenmedialen Öffentlichkeit nur vereinzelt vorkommen oder gänzlich fehlen.

8.2 Diskurslinien in sozialen Medien und auf Webseiten

Aus den analysierten Online-Daten konnten drei Diskurslinien herausgearbeitet werden, die in den massenmedialen Publikationen selten bis nie vorkommen. *Erstens* (8.2.1) äußern sich Nora Illi und Ferah Ulucay zur Thematik religiöser Praxis im öffentlichen Raum und wenden sich explizit gegen Darstellungen von ›Säkularität‹ als Differenzmarkierung und als Bedingung ›nationaler Zugehörigkeit‹ zur Schweiz (siehe Kapitel 6). Darüber hinaus schalten sich Nora Illi und Ferah Ulucay mit ihren Twitter- und Instagram-Publikationen *zweitens* (8.2.2) in Debatten rund um Zugehörigkeit und Ausschluss ein, indem sie einerseits generell das Thema antimuslimischer Diskriminierung aufbringen und andererseits spezifisch Debat-

-
- 4 Zu den neusten sozialen Medien, in denen Publikationen öffentlich zugänglich sind, gehört seit 2020 TikTok, diese Plattform gab es jedoch im Untersuchungszeitraum noch nicht.
 - 5 Auf Facebook gibt es die Möglichkeit, anstatt eines privaten Personenprofils eine öffentliche Page zu unterhalten. In diesem Rahmen publizierte Inhalte sind öffentlich zugänglich. Die Daten beschränken sich auf die zwei öffentlichen Pages der in dieser Studie im Zentrum stehenden muslimischen Diskursakteurinnen Elham Manea und Saïda Keller-Messahli. Private Facebook-Personenprofile wie jenes von Blerta Kamberi und Jasmin(a) El-Sonbati wurden nicht berücksichtigt.
 - 6 Instagram hat sich erst während der Laufzeit der Forschungsarbeit als Kanal etabliert, so unterhalten Ferah Ulucay und Nora Illi beide erst seit 2017 ein Instagram-Profil und Elham Manea erst seit Mai 2019. Das Profil von Elham Manea liegt nicht mehr im Untersuchungszeitraum und wurde daher nicht im Datensatz aufgenommen.
 - 7 Zur Übersicht über die analysierten Social-Media-Profile und Webseiten siehe Anhang 3.

ten und Verbote muslimischer Kopfbedeckungen als diskriminierend darstellen.⁸ Dieses Thema knüpfen sie ihrerseits an das Fortschrittsnarrativ individueller Freiheit an, indem sie die Verbote als ›freiheitseinschränkend‹ darstellen und die in den massenmedialen Debatten marginal präsente Interpretation des Tragens einer Kopfbedeckung als ›selbstbestimmte Wahl‹ und ›befreiende Praxis‹ wiederholen und bekräftigen. Und *drittens* (8.2.3) nutzen Amira Hafner-Al Jabaji und Rifa'at Lenzin ihre Online-Präsenz auf der Plattform des Interreligiösen ThinkTanks unter anderem dazu, die Frage der ›Zugehörigkeit‹ von Muslim*innen zu der Schweiz explizit zu hinterfragen sowie differenzierter aufzugleisen, indem sie die Vielfalt muslimischer Lebensweisen in den Vordergrund rücken und die Komplexität von Identitätszuschreibung und Identitätsfindung hervorheben. Diese drei Diskurslinien werden im Folgenden exemplarisch erläutert.

8.2.1 »Betet, freie Schweizer, betet«: öffentliche, muslimische Religion als Teil der Schweiz

In hegemonialen Diskurslinien wird ›Säkularisierung‹ als ›fortschrittlich‹ und ›Säkularität‹, verstanden als Trennung von Staat und Religion sowie Religionsausübung im privaten Bereich, als Voraussetzung ›nationaler Zugehörigkeit‹ konzipiert (siehe Kapitel 6.2.2). Die Frage, wie ›säkular‹ Muslim*innen seien, wird dabei zum normativen Referenzrahmen in der Unterscheidung zwischen als ›akzeptabel‹ und als ›problematisch‹ wahrgenommenen Muslim*innen. Die Selbstpositionierung muslimischer Diskursakteurinnen als ›säkulare‹ und ›privat gläubige‹ Musliminnen in massenmedialen Debatten kann als Konsequenz und (Re-)Produktion dieses Diskurses gewertet werden. Die Darstellung von ›Säkularität‹ als positiv gewertete Differenzkategorie zwischen ›kompatiblen‹ und ›problematischen‹ Muslim*innen in der Schweiz wird in den analysierten massenmedialen Daten nie grundlegend hinterfragt. Auf Twitter und Instagram widersprechen Nora Illi und Ferah Ulucay jedoch diesem Narrativ und bieten eine alternative Darstellung von ›Schweizerisch-Sein‹, welches ›nicht-säkulare‹, öffentliche muslimische Religionseinübung einbezieht. Dies ist auf dreierlei Weise ersichtlich:

Erstens setzen sich Nora Illi und Ferah Ulucay in ihren Social-Media-Publikationen gegen einzelne gesetzliche Vorstöße zur Wehr, die Religion und insbesondere explizit muslimische Religionsausübung in der Öffentlichkeit verbieten möchten. Solche Ansätze und deren Konsequenzen problematisieren sie als diskriminierend. Ein Beispiel ist das im Februar 2019 in Genf vom Stimmvolk angenommene Laizismus-Gesetz, welches es unter anderem kantonalen Angestellten bei der Studie ver-

8 Die Themen Diskriminierung und Islamophobie waren in den analysierten massenmedialen Debatten zwar präsent, sie waren jedoch im analysierten Zeitraum nicht in hegemonialen Diskurslinien präsent.

bietet, sichtbare religiöse Symbole zu tragen.⁹ Diese Gesetzesänderung wird von Ferah Ulucay und Norah Illi als diskriminierend, insbesondere vis-à-vis muslimischen Frauen problematisiert; so publizieren sie zum Thema Tweets wie:

Meine KV-Ausbildung mit #Hijab durfte ich bei der Stadtverwaltung Bern absolvieren. Hätten wir in Bern auch ein #Laizismus-Gesetz gehabt wie in #Genf jetzt, wäre ich nun ohne Ausbildung und wohl auf dem Sozialamt. #islamophobie schadet.

#Kopftuchverbot

@2omin @islamrat

(Ferah Ulucay, Twitter 10.02.2019)¹⁰

Konsequente Trennung von Staat & Religion... Doch wo beginnt Religion? Mit der Annahme des #Laizismus-Gesetz in #Genf werden muslimische #Frauen aus der #politik & anderen wichtigen Bereichen ausgeschlossen.

(Nora Illi, Twitter 10.02.2019)

Darüber hinaus erklärt Nora Illi, dass das Gesetz sie in ihrer »individuellen Freiheit« angreift:

Was ich zu tragen habe und was nicht entscheide einzig und allein ich. Nicht der Staat und nicht die Gesellschaft, die dieses extrem laizistisches Gesetz [sic!] angenommen hat.

(Twitter 10.02.2019)

Durch Hashtags, die insbesondere in Ferah Ulucays Publikationen (Tweets und Retweets) auftauchen, wird der Genfer Laizismusvorstoß als islamfeindlich (#islamophobie oder #islamophob), intolerant (#intoleranz) und teils als extrem (#extremismus) dargestellt.¹¹

9 Zur Berichterstattung siehe z.B. Swissinfo Artikel 2019, *Genf stimmt über umstrittenes Laizitätsgesetz ab*, https://www.swissinfo.ch/ger/trennung-von-kirche-und-staat_genf-stimmt-ueber-umstrittenes-laizitaetsgesetz-ab/44733826, letzter Zugriff 27.04.2021.

10 Ein weiterer, beispielhafter Retweet ist jener von Ferah Ulucay mit dem Text »Switzerland's #Geneva is once more writing history – this time not for religious #freedom & not for #Geneva_Convention minded ideas but for leading the caravan of #Discrimination #intolerance & #Islamophobia – shame on you !!« (Twitter 10.02.2019)

11 So retweetet beispielsweise Ferah Ulucay einen Post des IZRS mit dem Text: »[hijabi-emoji] [stop-zeichen emoji] IZRS-Generalsekretärin @ferahulucay könnte unter dem neuen Laizismus-Gesetz in #Genf keine Lehrstelle mehr antreten. [Link zu einem Video mit den »official statement« von Ferah Ulucay] #Hijab #Islamophobie #Laizismus #Extremismus #Intoleranz« (Twitter 11.02.2019).

Neben der Auseinandersetzung mit einzelnen expliziten Vorstößen werden *zweitens* Darstellungen von ›Säkularität‹ als Bedingung für ein konfliktfreies Zusammenleben hinterfragt. Dies ist beispielsweise in folgender Reaktion von Nora Illi (Retweet Qaasim Illi) auf Elham Maneas Worte »Das kulturelle Gedächtnis unserer Gesellschaft ist voll von Konflikten und die Gegenwart ebenso. Dagegen helfen nicht noch mehr Kreuze und Kopftücher. Dagegen helfen nur Ruhe, Vernunft – und Neutralität. Denn das ist die Tür zur Zukunft« zu sehen:

Das ist die eigennützige Lesart der Säkulariban. Erstens sind vor allem sie es, die diese Konflikte herbeidiskutieren u. zweitens ist die These falsch. Es gibt genügend historische Evidenz für friedliche Koexistenz der Religionen – ganz ohne Säkularismus. (Nora Illi Retweet Qaasim Illi, Twitter 09.05.2018)

Dieser Tweet wehrt sich gegen die Darstellung, Konfliktpotenzial sei in Religionen inhärent und dieses Potenzial sei nicht mit und durch Religionen (»noch mehr Kreuze und Kopftücher«), sondern nur durch Säkularisierung (hier »religiöse Neutralität«) zu bewältigen. So wird das friedliche Zusammenleben von Religionen »ohne Säkularismus« als möglich dargestellt. Der Tweet geht sogar noch weiter und schreibt die eigentliche Konfliktursache dem ›Säkularismus‹-Diskurs zu. Durch die Wortschöpfung »Säkulariban« wird der Diskurs rund um islamischen Extremismus der Taliban evoziert und dieser Extremismus den säkularistischen Vorstößen zugewiesen. Damit sind in den Online-Äußerungen von Nora Illi und Ferah Ulucay direkte Gegendiskurse zu öffentlichen und politischen Debatten ersichtlich.

Zu guter Letzt liefern Nora Illi und Ferah Ulucay eine alternative Interpretation dessen, was es bedeutet, ›Schweizer*in‹ zu sein. Auslöser sind Artikel zu einem geplanten Vorstoß des SVP-Nationalrates Andreas Glarner Anfang Februar 2019, in welchem ein öffentliches Betverbot für Muslim*innen gefordert wurde.¹² Ferah Ulucay tweetet daraufhin folgenden Text mit einem Link zum *20 Minuten*-Artikel »Glarner will öffentliches Betverbot für Muslime«:

»Betet, freie Schweizer, betet!«

Schweizer Landeshymne

@SVPch #Glarner würde selbst die Schweizerische Bundesverfassung hintergehen, um Muslimen sämtliche Rechte zu verbieten. Von wegen Patriot und so. Glarner will öffentliches #Betverbot für Muslime

12 Der Vorstoß wurde in diversen Artikeln diskutiert, so beispielsweise in den *20 Minuten* mit dem Titel *Glarner will öffentliches Betverbot für Muslime* (14.02.2019), <https://www.20min.ch/story/glarner-will-oeffentliches-betverbot-fuer-muslime-285126057790>, letzter Zugriff 27.04.2021, oder im *Tagblatt*-Artikel *Gegen ein »Ticinistan«: Burka-Bekämpfer will ein Betverbot für Muslime* (13.02.2019). Der Vorstoß wurde vom Kantonsparlament schließlich abgelehnt (*Burkabekämpfer Ghiringhelli blitzt ab*, *Tagblatt* 19.02.2019).

[Link zum 20 Minuten-Artikel]
(Ferah Ulucay, Twitter 13.02.2019)

In diesem Tweet stellt Ferah Ulucay dem Vorstoß, Muslim*innen öffentliches Beten zu verbieten, ein Zitat aus der Schweizer Nationalhymne gegenüber.¹³ Drei Tage später publiziert Nora Illi den folgenden Post (einen Retweet), in welchem sie ein ähnliches, jedoch nicht vorstoßspezifisches Argument anbringt:

Abb. 4: Tweet Nora Illi



Neben dem Zitat aus der Nationalhymne »Betet, freie Schweizer, betet!« beinhaltet der Tweet ein Bild, auf welchem, unter Berücksichtigung von Kontextwissen, das Schweizer Parlamentsgebäude in Bern sowie betende Muslim*innen

13 Zur Schweizer Nationalhymne siehe die Webseite des Bundesrates 2015, *Schweizer Landeshymne (Schweizerpsalm)*, <https://www.admin.ch/gov/de/start/bundesrat/geschichte-des-bundesrats/schweizer-landeshymne.html>, letzter Zugriff 27.04.2021. Der religionsbezogene Charakter der Hymne wurde in den letzten Jahren hinterfragt, so gab es beispielsweise 2014 einen Vorstoß der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft SGG, die Hymne zu erneuern, um die »Schweiz in ihrer heutigen politischen und kulturellen Vielfalt ab[zubilden]« (Nationalmuseums Blog 2019, *Das Kreuz mit der Hymne*, <https://blog.nationalmuseum.ch/2019/03/das-kreuz-mit-der-hymne/>, letzter Zugriff 27.04.2021).

ersichtlich sind. In dieser Publikation eröffnet der Text »betet, freie Schweizer, betet« den Referenzrahmen »Religion« bzw. religiöses Gebet.¹⁴ Im Zusammenhang mit dem Kontext der Schweizer Nationalhymne, die im Ursprung als Psalm komponiert wurde,¹⁵ scheint der Text spezifisch die christliche Religion bzw. das christliche Gebet zu evozieren. Im Tweet wird der Referenzrahmen jedoch visuell durch betende Muslime spezifiziert. In diesem Sinne weist der Tweet auf zwei Dinge hin: *Erstens*, »Schweizer*innen« beten oder werden sogar dazu aufgerufen. Und *zweitens*, »Schweizer*innen« beten auf muslimische Weise. Damit wird öffentliches, muslimisches Beten als Teil der Schweiz dargestellt bzw. öffentlich betende Muslim*innen werden zu in der Nationalhymne aufgerufenen »freien Schweizer*innen«.

8.2.2 #NichtOhneMeinKopftuch: (Weibliche) Selbstbestimmung in der Religionsausübung

In der massenmedialen Präsenz muslimischer Diskursakteurinnen sind Momente ersichtlich, in denen Individualisierung als Differenzkategorie im Sinne »individueller Rationalität« und »Selbstbestimmung« angeeignet wird. Bereits innerhalb der massenmedialen Öffentlichkeit haben muslimische Diskursakteurinnen die eigene Religionsausübung als selbstbestimmt hervorgehoben. Gleichzeitig ist in wiederholten hegemonialen Diskurslinien das Bild gewisser geschlechtsspezifischer Religionspraktiken, insbesondere das Tragen einer Kopfbedeckung (vor allem Burka und Niqab, aber auch Hijab) als Zeichen von »nicht-selbstbestimmter«, »problematischer« Religion weiterhin präsent. Stimmen wie jene Nora Illis oder Janina Rashidis, die die Selbstbestimmung der Frauen als Norm innerhalb des Islams darstellen oder das Tragen der Kopfbedeckung als Selbstbestimmung und individuelle Freiheit interpretieren, bleiben in den analysierten massenmedialen Daten marginal (siehe Kapitel 6.4.3).

Vor diesem Hintergrund steht die zentrale Präsenz genau dieser Narrative in den Publikationen von Nora Illi und Ferah Ulucay auf den Plattformen Twitter und Instagram in einem Spannungsverhältnis zu der relativ vernachlässigbaren Gewichtung derselben Diskurslinien in der massenmedialen Öffentlichkeit. Die Ausprägung der Diskurslinien in den sozialen Medien wird im Folgenden entlang

14 In der vorliegende Studie wurden Text und Bild entlang verschiedener Kodierungsschritte in Beziehung zueinander gelesen (mehr dazu siehe Kapitel 4), um das Zusammenspiel verschiedener semiotischer Modi in diesem kontextspezifischen Interpretationszusammenhang zu verstehen (Fraas et al. 2014, 112). Eine separate detaillierte Bildanalyse wurde im Rahmen dieser Untersuchung nicht vorgenommen. Da sich aber gerade auch die öffentliche Visibilität der untersuchten Diskursakteurinnen maßgeblich unterscheidet, plädiere ich für den systematischen Einbezug medialer Bildpraktiken in weiterführenden Studien.

15 Siehe Nationalmuseum Blog. 2019. Das Kreuz mit der Hymne, <https://blog.nationalmuseum.ch/2019/03/das-kreuz-mit-der-hymne/>, letzter Zugriff 27.04.2021.

exemplarischer Twitter- und Instagram-Publikationen sowie anhand von Einblicken in die plattformübergreifenden Hashtagdiskurse rund um #WorldHijabDay sowie #NichtOhneMeinKopftuch erläutert.

Am 24. Dezember 2018 veröffentlichte Nora Illi ein Bild von sich, im Niqab gekleidet, vor einem See auf Instagram zusammen mit einem Text in Gedichtform. Dieser zeigt beispielhaft verschiedene thematische Aspekte der von ihr publizierten Social-Media-Inhalte auf:

Du starrst mich an und nennst mich unterdrückt,
Nur wegen einem Kleidungsstück.
Du fragst nicht was ich dazusage [sic!],
beurteilt alleine was ich mit Stolz trage.
Mein Körper trage ich nicht zur Schau für deine Triebhaftigkeit.
Betrachte meinen Verstand nicht meine Weiblichkeit.
Ich bin eine Individuum und kein Sklave der Ehre
Einzig Allahs Gefallen ist's, das ich begehre.
Niemand soll bestimmen, was ich trage
Es ist Allahs Gebot, das ich befolge.
Ich kann meine Stimme erheben,
sein Wort in meinem Herzen.
Unterdrückt bin ich bestimmt nicht,
Freiheit ist es, auf die ich nicht verzicht.
Ich kann Berge besteigen und Ozeane überqueren,
Mein Geist ist frei von Vorurteilen.
Freiheit ist es, die der Islam gibt,
und die es zu verteidigen gibt!

Ein erstes Thema des Gedichtes ist die Selbstdarstellung als selbstbestimmt (»unterdrückt bin ich bestimmt nicht, Freiheit ist es, auf die ich nicht verzicht«) und frei innerhalb des Islams (»Freiheit ist es, die der Islam gibt«). Diese Darstellung der Wahl, eine Kopfbedeckung zu tragen, als nicht nur »selbstbestimmt«, sondern auch als »Freiheit«, wird in anderen Publikationen verschiedentlich wiederholt. So schreibt Nora Illi in weiteren Instagram-Posts »Hijab – meine selbstbestimmte Freiheit« (15.04.2018) und »Mein Niqab ist meine Freiheit! #proudniqabi« (01.10.2017).

Diese Hervorhebung der eigenen, weiblichen Selbstbestimmung richtet sich dabei meist explizit gegen Narrative, die Frauen »im Islam« und insbesondere eine Kopfbedeckung tragende Frauen als »unterdrückt« porträtieren. Nora Illis Gedicht verweist auf eine solche Vorstellung gleich zu Beginn. Mit den Worten »du starrst mich an und nennst mich unterdrückt, nur wegen einem Kleidungsstück« rahmt sie das Gedicht als explizit an und gegen Personen gerichtet, die »Frauen im Islam« wegen ihrer muslimischen Kleidungspraxis als unterdrückt wahrnehmen. Nora Illi wehrt sich auch explizit gegen die Darstellung der Kopfbedeckung als »Zwang«,

so beispielsweise im Artikel der *Basler Zeitung* online mit dem Titel *Die Zwangsjacke namens Burka* (17.09.2018). Auf diesen Artikel verweist sie in folgendem Tweet:

Nicht muslimischer Mann meint mal wieder besser zu wissen, dass wir Musliminnen unterdrueckt seien & uns eine individuelle Entfaltung nicht möglich sei. [3x Dizzy Face Emoji]
Sprecht mit uns, anstatt ueber uns! [Hijabi Emoji]
#burkaverbot #burka #hijab #wertediktatur #islamophobie
[Link Basler Zeitung online: Bild dreier Frauen im Niqab, Titel *Die Zwangsjacke namens Burka*, ersichtlicher Text: »Burka und Kopftuch sind keine Symbole einer Religion, sondern einer repressiven Ideologie des Islamismus [...].]

Dabei ruft Nora Illi dazu auf, den Dialog mit ihr als niqabtragender Muslimin zu suchen, anstatt über ihre Situation zu urteilen. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Selbstdarstellung als selbstbestimmt und Fremdzuschreibungen als unterdrückt wird in einem weiteren Retweet Nora Illis direkt angesprochen:

Da ist eine erwachsene Frau, die Kopftuch trägt, für ihr Kopftuch einsteht, klar demonstriert, dass sie es freiwillig trägt und dann kommt eine #AliceSchwarzer und sagt ihr: Du wirst unterdrückt. Wie wenig Respekt kann man eigentlich vor der Selbstbestimmung einer Frau haben? (Retweet Nora Illi, Twitter 09.05.2019)¹⁶

Diese Publikationen weisen dabei nicht nur darauf hin, dass »individuelle Freiheit« und »Selbstbestimmung« als normativer Referenzrahmen in der Problematisierung von zumindest gewissen Arten des Islams funktioniert, sondern zeigen auf, dass die Wahrnehmung von Akteurinnen als »selbstbestimmt« von kontinuierlichen Aushandlungsprozessen abhängt. »Individuelle Freiheit« ist damit nicht gegeben, sondern eine diskursiv etablierte Größe.

Nora Illi und Ferah Ulucay richten sich in ihren Online-Äußerungen zudem gegen jegliche Vorstöße, das Tragen einer Burka, eines Niqabs oder eines Hijabs zu verbieten. Solche Verbote werden dabei als diskriminierend sowie die Freiheit muslimischer Frauen einschränkend dargestellt. So reagiert Nora Illi auf die Verschleierungsbzw. Verhüllungsverbote (in der breiten medialen Öffentlichkeit häufig als »Burkaverbote« gehandhabt) in Dänemark und (im analysierten Zeitraum) später in St. Gallen mit den folgenden Tweets:

16 Alice Schwarzer ist Journalistin, Germanistin und Herausgeberin der Frauenzeitschrift *Emma* und gilt als eine der bekanntesten Feministinnen des deutschsprachigen Raumes. Sie gilt zudem als »Islamkritikerin« und stand in den letzten Jahrzehnten wiederholt durch ihre problematisierenden Aussagen hinsichtlich Muslim*innen sowie anderer Minoritäten in der Kritik (siehe z.B. Dietze 2016).

Mit #Dänemark entschied sich ein weiteres Land gegen die #Toleranz und dafür #Frauen die #Freiheit zu nehmen über sich selbst bestimmen zu können. #niqab-verbot #Burkaverbot (Twitter 31.05.2018)

Der Kanton #StGallen bestimmt ab nun, wie sich #Frauen zu kleiden haben und diskriminiert mit dem neu eingefuehrten #Burkaverbot #Muslimas #islamophobie #lovemyniqab (Twitter 23.09.2018)

Darüber hinaus ruft Nora Illi wiederholt dazu auf, sich gegen solche Verbote zur Wehr zu setzen. Dieses Sich-zur-Wehr-Setzen rahmt sie teils als ›Kampf‹, so beispielsweise in einem Instagram-Post, in welchem ein kurzes Video einer Frau im Hijab mit Boxhandschuhen und Boxsack in einem Sportstudio von folgendem Text begleitet wird:

[Herzchen Emoji] We love Hijab [Herzchen Emoji] Niemand hat das Recht uns zu zwingen ihn auszuziehen, nur damit wir uns bilden können¹⁷ [Emoji Hijab tragen-der Frauenkopf]
#wertediktatur #hijab #hijabi #schoolgirl #beactive #boxing #fight #islam #dawah (Nora Illi, Instagram 25.09.2018)

In diesem Tweet werden Diskussionen darüber referiert, das Tragen eines Hijabs bei Schülerinnen zu verbieten. Das als Reaktion publizierte Bild einer boxenden Frau im Hijab mit den Hashtags #beactive #boxing #fight fordert einen ›Kampf‹ gegen die #wertediktatur. Auch im eingangs erwähnten Gedicht ist das Thema des Sich-zur-Wehr-Setzens ersichtlich: »Freiheit ist es, die der Islam gibt, und die es zu verteidigen gibt! Niemand soll bestimmen, was ich trage« (Nora Illi, Instagram 24.12.2018).¹⁸

Dieses Sich-zur-Wehr-Setzen wird von Nora Illi als dringlich dargestellt. Dies wird in einer Äußerung auf Instagram besonders deutlich, in welcher auf den Nationalsozialismus des Zweiten Weltkriegs verwiesen wird. Im Bild steht Nora Illi im Niqab neben einer Gittertür mit der Aufschrift »Arbeit macht frei«, begleitet vom Text:

17 Das Weglassen oder Anpassen von Satzzeichen ist auf Twitter aufgrund der Zeichenrestriktionen relativ üblich. Fehlende Kommas wurden deshalb nicht jedes Mal mit [sic!] markiert.

18 In einem Instagram-Post stellt Nora Illi dar, dass die Verbote des Tragens des Niqabs und der Burka bei weiterem Tragen des Kleidungsstückes in buchstäblicher ›Unfreiheit‹ im Sinne von Gefangenschaft resultieren können. Der Post beinhaltet ein Bild von Nora Illi mit einem Blatt Papier, welches auf das Verbot der Gesichtsverhüllung in Österreich hinweist. Begleitet wird das Bild von Nora Illis Text: »Alhamdulillah, wieder frei! Weil ich mit ein paar Schwestern #Wien besichtigen wollte, wurden wir verhaftet. Dies nur weil wir nicht bereit sind unseren Din – den Islam – aufzugeben und unseren Niqab auszuziehen.« (Nora Illi, Instagram 19.11.2017)

›Wenn Unrecht zu Recht wird, wird Widerstand zur Pflicht.« Nicht erst wenn es soweit ist. #dachau #neveragain #standup (Nora Illi, Instagram 20.11.2017)

Eingebettet in den Kontext ihrer übergreifenden Social-Media-Präsenz, die den Anliegen von Muslim*innen in der Schweiz und Europa gewidmet ist, wird damit indirekt ein Link zwischen der heutigen Situation von Muslim*innen und den Jüd*innen in Deutschland während des Nationalsozialismus hergestellt. In einem gesamtgesellschaftlichen Diskurs, der die nationalsozialistischen Taten im Zweiten Weltkrieg als unmenschlich ablehnt, gibt dieser Vergleich dem aktivistischen Anliegen Nora Illis eine hohe Gewichtung.

Die exemplarisch entlang von Online-Publikationen Nora Illis erläuterten Diskurslinien, in denen das Tragen einer Kopfbedeckung als selbstbestimmte Wahl etabliert wird und Verbote solcher Kleidungspraktiken als diskriminierend dargestellt werden, sind an die crossmedialen und transnationalen Hashtagdiskurse #WorldHijabDay und #NichtOhneMeinKopftuch angeknüpft. Auf Twitter ermöglichen Hashtags die Organisation von Kommunikation zu spezifischen Events oder Themen (Bruns und Moe 2014, 17). Dabei markieren Hashtags die Publikationen auf Twitter als relevant hinsichtlich eines spezifischen Ereignisses oder Themas und machen sie öffentlich such- und findbar für andere Nutzer*innen (Bruns und Moe 2014, 17). In plattformübergreifenden Diskursen werden dieselben Hashtags auf mehreren Plattformen verwendet und ermöglichen es so, an einem Social-Media-übergreifenden, crossmedialen Kommunikationsprozess teilzunehmen. Gefördert durch die geringe Zugangsbeschränkung kann die Bündelung von Kommunikation in den sozialen Medien durch das Verwenden spezifischer Hashtags genutzt werden, um sich in öffentliche Diskurse einzuschalten. So erklärt Konnelly in ihrer Studie zu Twitter das Potenzial der Hashtags als »a new form of resistance and challenge in the technological world« (2015, 14).

Sowohl Nora Illi als auch Ferah Ulucay sind aktiv an den zwei Hashtagdiskursen #WorldHijabDay und #NichtOhneMeinKopftuch beteiligt. *Erstens* verwendet Ferah Ulucay in einigen ihrer Social-Media-Posts den Hashtag #WorldHijabDay. Dieser Hashtag bezieht sich auf den jährlichen World Hijab Day, der 2013 via Facebook und Webseite¹⁹ von Nazma Khan aufgrund ihrer eigenen Diskriminierungserfahrungen als hijabtragende Schülerin in Amerika ins Leben gerufen wurde. Ihr Ziel damit war es, eine Plattform für *hijabis* zu kreieren, als »a support system where Muslim women could share their hijab experience« und als »tool to promote greater awareness and an exercise on empathy for the dignity of being a hijabi« (Raihanah 2017, 98–99). In diesen transnationalen Diskurs reiht sich auch Ferah Ulucay ein, indem sie den Hashtag in folgenden zwei Tweets verwendet:

19 Webseite World Hijab Day, <https://worldhijabday.com/>, letzter Zugriff 27.04.2021.

Trotz Ablehnung unserer islamischen Identität, trotz der gezielten Diskriminierung Muslimas mit #Hijab, trotz der #islamophobie. Ich liebe es mit meinem Hijab Allah dienen zu dürfen das ist das was für mich zählt. Der ganze Hass ändert daran nichts. #WorldHijabDay #NoHijabDay (Ferah Ulucay, Twitter 03.02.2019)
 Und du siehst nur mein Kopftuch – Proud Hijabi [Hijabi Emoji, ok Fingerzeige Emoji] #worldHijabDay #NoHijabDay #nofreeinhijab
 Link Retweet IZRS Tweet: All the Hashtags #Nohijabday #nofreeinhijab und Du bist immer noch nicht am Ziel – #Hijab still on! [Praise Emoji] #worldhijabday #freeinhijab #empowered #hijabi #muslimah #halal #freedom #feminismus #kopftuch (Ferah Ulucay, Twitter 03.02.2019)

Dabei stellt sie das Tragen des Hijabs nicht nur als mit Stolz («Proud Hijabi») selbstgewählt dar, sondern stellt es auch in den Kontext von Diskriminierung insbesondere der kopfbedeckungstragender muslimischer Frauen.

Neben dem #WorldHijabDay sind Nora Illi und Ferah Ulucay *zweitens* am deutschsprachigen, transnationalen Diskurs rund um den Hashtag #NichtOhneMeinKopftuch beteiligt. Dieser wurde 2018 auf Twitter eingeführt und war anfangs spezifisch gegen einen Vorstoß der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen gerichtet, in welchem diskutiert wurde, ein »Kopftuchverbot« für Mädchen unter 14 Jahren einzuführen. Seither hat sich der Hashtag plattformübergreifend und transnational im deutschsprachigen Raum insbesondere rund um die Gruppen *Generation Islam* in Deutschland und den IZRS in der Schweiz verbreitet. Inhaltlich werden einerseits verschiedene Kopfbedeckungsverbote und -problematisierungen als diskriminierend dargestellt und es wird direkt dagegen protestiert. Andererseits haben verschiedene muslimische Frauen den Hashtag verwendet, um von diskriminierenden Situationen aufgrund ihrer Kopfbedeckung zu berichten und ihre Wahl, eine Kopfbedeckung zu tragen, als selbstbestimmt zu unterstreichen. Der Hashtag wird dabei aktiv als Mittel verstanden, öffentlich zu Wort zu kommen; so publiziert Nora Illi auf Instagram ein kurzes Video mit dem Text:

Die Zeit des Desinteresse und Schweigens ist vorbei! Unser Din, unser Hijab, unsere Entscheidung! Jetzt die online Petition unterschreiben und heute Abend um 20:30 Uhr euer Statement unter #nichtohneinkopftuch veröffentlichen. #hijab #proudmuslimah (Nora Illi, Instagram, 15.04.2018)

Die Aktivität rund um den Hashtag ist auch mit Protestaktionen verbunden; so haben sich im Laufe von 2018 in verschiedenen Städten Deutschlands und der Schweiz (mehrheitlich hijabtragende) Musliminnen zusammengetan, um mit farbigen Ballons durch die Straßen zu gehen und damit ein Zeichen gegen Forderungen nach Kopfbedeckungsverböten zu setzen. In den gefilmten und online geposteten Aktionen mit dem Hashtag #NichtOhneMeinKopftuch wurden jeweils muslimische Frau-

en in anderen Städten nominiert, mitzumachen, »um ein Zeichen zu setzen«.²⁰ An dieser Aktion nahmen auch muslimische Frauen in der Schweiz teil; so publizierte Ferah Ulucay am 9. Juli 2018 den folgenden Tweet mit Link zum IZRS-Video eines Ballon-Umzuges:

#NichtohneineinKopftuch #sisterunited [Herz Emoji, Blumenemoji]

Link zu Tweet des IZRS: »[Video Emoji, Handzeig Emoji] So reagieren Musliminnen [3x Hijabi Emoji] in #Zürich auf die Kopftuchverbotsforderungen in Deutschland & Österreich #NichtohneineinKopftuch #Kopftuchverbot #Islamophobie #Islam #Schweiz

[Link zum IZRS-Video des Umzuges mit Frauen im Hijab, Kindern und farbigen Ballons.]²¹

(Ferah Ulucay, Twitter 09.07.2018)

Im verlinkten Video wurde der Umzug hijabtragender Frauen mit Ballons explizit mit Aussagen verschiedener Politiker*innen kontrastiert, die ein »Kopftuchverbot« fordern. Damit akzentuieren die Akteurinnen ihre Positionalität als dem hegemonialen Diskurs entgegengesetzt.

Abschließend können die erläuterten Diskurslinien in Nora Illis und Ferah Ulucays Social-Media-Präsenz wie folgt zusammengefasst werden; die Diskriminierung gegen Muslim*innen und spezifisch gegen durch verschiedene Arten der Kopfbedeckung sichtbare muslimische Frauen steht im Zentrum der Publikationen. Beide Akteurinnen positionieren sich selbst wiederholt als von diskriminierenden Situationen betroffen und beide rufen dazu auf, sich dagegen zur Wehr zu setzen. Dabei beschränken sich die von ihnen kritisierten Narrative und Vorstöße nicht auf die Schweiz, sondern es werden Ereignisse in verschiedenen europäischen und

20 Ein Beispiel hiervon ist das Video von Musliminnen der Gruppe *Realität Islam* aus Dietzenbach mit dem Text »Auf dem Weg zu Allah erheben wir unsere Stimmen, bis in den Himmel hinein. Wir sind gegen das Kopftuchverbot. Denn das Kopftuch ist unsere Pflicht, unser Recht und unser Wille. Der Islam unterdrückt uns dabei nicht. Die wahre Unterdrückung kommt von denjenigen, die uns nicht mit unserem Kopftuch in die Schule lassen wollen. Wir wollen, dass man uns akzeptiert, und zwar so, wie wir sind. Man soll nicht über uns reden, man soll nicht von uns reden, man soll mit uns reden. Ja zum Kopftuch, ja zum Islam und ja zu unserer Identität. Ich nominiere meine Schwestern aus Frankfurt, Köln, Stuttgart uns zu unterstützen und uns nachzumachen, um eine friedliche Botschaft zu verschicken.« (Realität Islam, Schwesterngruppe aus Dietzbach. Facebook. 14.05.2018. #Kopftuchchallenge, <https://www.facebook.com/realitaetislam/videos/schwesterngruppe-aus-dietzenbach-kopftuchchallenge/1724205377657669/>, letzter Zugriff 27.04.2021).

21 Das Video ist auf der Facebook-Seite des IZRS zu finden mit dem Titel *Starkes Zeichen gegen Kopftuchverbot #nichtohneineinkopftuch*, <https://www.facebook.com/watch/?v=1754579141297951>, letzter Zugriff 19.04.2021.

angelsächsischen Ländern aufgenommen, so vorgeschlagene und eingeführte Verbote muslimischer Kopfbedeckungen in Dänemark, Deutschland, Österreich und der Schweiz. Auch vergangene Ereignisse werden als Beispiele der Diskriminierung von Muslim*innen angebracht; so behandeln Ferah Ulucay und Nora Illi den 29. November als Gedenktag der 2009 angenommenen Minarettverbotsabstimmung in der Schweiz. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Tweet von Ferah Ulucay, den auch Nora Illi retweetet hat:

Remember, remember the 29th of November.

Am 29. Nov. 2009 stimmte die Schweizer Bevölkerung für ein #Minarettverbot in der Schweiz. Ich bin weiterhin überzeugt, dass dieses Ja an der Urne eigentlich dem Islam allgemein galt. Eine Schande für unser Land [Minarett Emoji, Verbot Emoji, Schweizerkreuz Emoji] #Schweiz #Minarett (Ferah Ulucay, Twitter 29.11.2018)

Die wiederholte Selbstdarstellung via Diskriminierungserfahrungen, die Erinnerungskultur rund um das Minarettverbot und der Aufruf zum gemeinsamen ›Sich-zur-Wehr-Setzen‹ etablieren die Vorstellung einer gemeinsamen Identität von Muslim*innen in der Schweiz und anderen europäischen Ländern, die durch Diskriminierung und Ausschluss konzipiert wird.

Darüber hinaus nehmen Selbstdarstellungen von Nora Illi und Ferah Ulucay als selbstbestimmte, niqab- bzw. hijabtragende muslimische Frauen einen großen Stellenwert in ihren Social-Media-Publikationen ein. In Anbetracht von Diskurslinien, die das Tragen muslimischer Kopfbedeckung als potenziell unterdrückend problematisieren, kann diese Hervorhebung der Selbstbestimmung als Gegendiskurs gewertet werden, der diese Form religiöser Praxis als legitime Wahl positioniert. Die Setzung einer Kopfbedeckung als legitime Wahl ermöglicht es Nora Illi, sich selbst als niqabtragende Frau als der Schweiz ›zugehörig‹ darzustellen. So schreibt sie auf Instagram: »Ich sehe mich als Teil einer offenen pluralistischen Gesellschaft und fordere von dieser auch meine Freiheit zu wahren! Mein Niqab ist meine Freiheit!« (01.10.2017)

8.2.3 »Muslim*innen in der Schweiz, Schweizer Muslim*innen, muslimische Schweizer*innen«: Identität jenseits von Komplexitätsreduktion

Auf der Webseite des Interreligiösen ThinkTanks publizieren Amira Hafner-Al Jabaji und Rifa'at Lenzin eigene Texte, die sie teils zusätzlich als Kolumnen in Zeitungen publizierten und teils als Vorträge im Rahmen von diversen Veranstaltungen gehal-

ten haben.²² Darin behandeln sie eine Reihe von Themen rund um Religion, Islam und interreligiösen Dialog mit Blick auf die Schweiz. Im vorliegenden Kapitel liegt der Fokus auf zwei Texten: einem Vortragstext von Rifa'at Lenzin beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2015 mit dem Titel *Wie Christen und Muslime zusammenleben: Eine Utopie aus theologischer Sicht*²³ sowie einem Vortragstext von Amira Hafner-Al Jabaji zum Thema *Muslime in der Schweiz oder Schweizer Muslime?* an der Fachtagung von mission21 zu »interreligiöser Friedensarbeit und Religion als Ressource für den gesellschaftlichen Frieden«.²⁴ In den Texten wird die Komplexität der Kategorie »Muslim*innen« hervorgehoben und es werden verschiedene Darstellungen des Verhältnisses zwischen »nationaler« und »religiöser Identität« thematisiert. »Religion« wird dabei sowohl von Rifa'at Lenzin als auch von Amira Hafner-Al Jabaji vor dem Hintergrund vermehrter Problematisierung von als muslimisch markierten Personen als positive Ressource dargestellt.

Rifa'at Lenzin beginnt ihren Text mit einer Relativierung bzw. Komplexifizierung ihres Vortragsthemas *Wie Christen und Muslime Zusammenleben: Eine Utopie aus theologischer Sicht*:

Wie Christen und Muslime zusammenleben, lautet der Titel des Referats, zu welchem Reinhold Bernhardt und ich angefragt wurden. Nun, sie leben eigentlich ganz gut zusammen, würde ich meinen. Ich müsste aber eigentlich nachfragen: Welche Christen? Welche Muslime? Die real existierenden oder die idealtypischen? Die deutschen und die türkischen oder die katholischen und die salafistischen? Europäische Christen oder Muslime oder nahöstliche Christen und Muslime?

Eine Utopie aus theologischer Sicht, lautet der zweite Teil des Titels. Also doch eher die idealtypischen. Aber auch da würde meine Antwort lauten: eigentlich ganz gut – zumindest aus islamischer Sicht. (Rifa'at Lenzin 2015, 1)

22 Insbesondere von Amira Hafner-Al Jabaji ist ein großer Teil der online verfügbaren Texte auch in verschiedenen Zeitungen publiziert worden. Jene Texte, die als Kolumnen in Deutschschweizer Zeitungen veröffentlicht wurden, sind bereits Teil des für diese Studie erhobenen massenmedialen Datensatzes und wurden im vorliegenden Kapitel nicht weiter berücksichtigt.

23 Rifa'at Lenzin, Vortragstext. 2015. *Wie Christen und Muslime zusammenleben: Eine Utopie aus theologischer Sicht*, Deutscher Evangelischer Kirchentag, <https://www.interrelthinktank.ch/index.php/texte/texte-der-einzelnen-mitglieder/texte-rifa-at-lenzin/item/40-wie-christen-und-muslime-zusammenleben>, letzter Zugriff 26.04.2021.

24 Amira Hafner-Al Jabaji, Vortragstext. 2015. *Muslime in der Schweiz oder Schweizer Muslime?*, Fachtagung mission21, <https://www.interrelthinktank.ch/index.php/texte/texte-der-einzelnen-mitglieder/texte-amiraz/item/26-muslime-in-der-schweiz-oder-schweizer-muslime>, letzter Zugriff 26.04.2021.

In diesem Abschnitt wird die scheinbar vom Deutschen Evangelischen Kirchentag vorgegebene Titelseizung auf zweifache Weise verkompliziert: *Erstens* weist Rifa'at Lenzin auf eine Heterogenität der Kategorien »Christen« und »Muslimen« hin, so explizit hinsichtlich Nationalität (deutsch, türkisch), religiöser Ausprägung (katholisch, salafistisch) und geografischer »Herkunft« (europäisch, nahöstlich). Diese Heterogenität stellt sie den idealtypischen Muslim*innen und Christ*innen auf theologischer Ebene gegenüber.

Zweitens erklärt Rifa'at Lenzin, dass das Zusammenleben von »Christen und Muslimen« sowohl auf der Ebene »real existierender« Menschen als auch aus islamisch theologischer Perspektive »eigentlich ganz gut« sei.²⁵ In diesem Sinne relativiert und verneint sie eine potenzielle Problematisierung des Verhältnisses zwischen Christ*innen und Muslim*innen, welches sie in der vorgegebenen Titelseizung impliziert sieht. Die Wiederholung des »unproblematischen« Charakters des Zusammenlebens zwischen Christ*innen und Muslim*innen auf zwei Ebenen unterstreicht dabei, dass religiöse Zugehörigkeit gemäß Rifa'at Lenzin nicht relevant hinsichtlich der Problematisierung gesellschaftlichen Zusammenlebens sei. Eine ähnliche Argumentationsweise äußert Rifa'at Lenzin auch in den analysierten massenmedialen Auftritten, so wenn sie in einer SRF-Sternstunde-Religion-Sendung auf die Frage »inwiefern können denn jetzt diese Zahlen [des demografischen Wachstums am Anteil an Muslim*innen in der Schweiz] Grund zur Sorge sein?« mit den Worten »ich sehe eigentlich keinen Anlass zur Sorge« (18.01.2015) reagiert.²⁶ In diesem Sinne ist die Diskurslinie nicht per se neu, sondern als marginalisierte Diskurslinie in der massenmedialen Öffentlichkeit präsent.²⁷

Letztlich etabliert Rifa'at Lenzin in ihrem Text »Religion« per se als positive Ressource für gesellschaftliches Zusammenleben und Engagement und verschiebt dabei die Unterscheidungskategorie von »Christ*innen« vs. »Muslim*innen« zu »religiös« vs. »nicht-religiös«:

25 Im darauffolgenden Text wird die Möglichkeit des guten Zusammenlebens aus theologischer Sicht mit Rückgriff auf Suren, Stellen im Qur'an sowie Verweisen auf Philosophen und Theologen abgehandelt. Rifa'at Lenzin verweist dabei auf eine Vielfalt verschiedener Inhalte in Suren und Textstellen sowie verschiedene Möglichkeiten der Interpretation. Die Kernaussagen belaufen sich dabei darauf, dass die islamisch theologischen Grundlagen und Interpretationen zum Verhältnis zwischen verschiedenen Religionen vielfältig sind, ein gutes Zusammenleben aber durchaus zulassen. Hier stellt sich Rifa'at Lenzin gegen eine problematisierende Differenzdarstellung aufgrund muslimischer Religionszugehörigkeit (Rifa'at Lenzin 2015, 1).

26 Siehe auch Kapitel 6.4.1.

27 Der marginalisierte Charakter der Diskurslinie ist in diesem Fall insbesondere daran ersichtlich, dass sie den eingebrachten Fragestellungen entgegenläuft.

Müssen wir das Gleiche glauben, um gemeinsam handeln zu können? Haben wir, die wir hier und heute leben, ungeachtet unserer Gottesvorstellung, nicht eine gemeinsame Verantwortung? Gehen Fragen nach sozialer Gerechtigkeit oder Partizipation, ökologische Fragen nach Bewahrung der Schöpfung [...] oder Fragen um die im Mittelmeer oder im Pazifik herumirrenden Migranten oder Flüchtlinge uns nicht alle etwas an? Und wenn wir uns aus einer religiösen Verantwortung für die Menschen, die Erhaltung der Schöpfung und für Gerechtigkeit einsetzen, wäre es dann nicht sinnvoll, unsere Anliegen und Einsichten gemeinsam in der Gesellschaft zu vertreten – einer Gesellschaft, die religiös begründeten Argumenten, je länger desto mehr, verständnislos, wenn nicht abweisend gegenübersteht? (Rifa'at Lenzin 2015, 4)

Einerseits wird hier eine gemeinsame soziale Verantwortung, unabhängig vom Glauben und Religionszugehörigkeit, dargestellt. Andererseits spricht Rifa'at Lenzin explizit von einer »religiösen Verantwortung«, entlang derer sie von gemeinsamen Anliegen und Einsichten aus religiösen Beweggründen spricht. In dieser Weise wird die Unterscheidung zwischen »Christ*innen« und »Muslim*innen« jener zwischen »religiösen« und »nicht-religiösen« Menschen untergeordnet. Zugleich wird »Religion« zu einer positiven Ressource hinsichtlich gesellschaftlicher Anliegen wie Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Diese Ansicht, dass »religiöse« Argumente gesellschaftlich anbringbar und anzubringen sind, äußert Rifa'at Lenzin in den analysierten massenmedialen Dokumenten nie so explizit. Dieses Fehlen könnte darin begründet sein, dass sie in der Gesellschaft eine gewisse Abneigung gegenüber »religiös begründeten Argumenten« sieht und diese möglicherweise in ihren massenmedialen Auftritten nicht aktivieren möchte. Die in dem online publizierten Vortragstext etablierte Darstellung von »Religion« als positive Ressource für gesellschaftliche Anliegen sowie von »Religionen« als in diesen Anliegen miteinander verbunden ist somit eine alternative Diskurslinie, mit der »religiöse Differenz« als potenziell problematischer Faktor für gutes Zusammenleben und somit als Kriterium nationalisierender Identitätsprozesse hinterfragt wird.

Die Darstellung von »Religion« als positive Ressource ist auch in Amira Hafner-Al Jabajis Vortrag an der Fachtagung zum Thema »Interreligiöse Friedensarbeit: Religion als Ressource für den gesellschaftlichen Frieden« zu sehen. Während der Titel der Fachtagung das Thema expliziert, bringt Amira Hafner-Al Jabaji die Diskurslinie wie folgt mit ihrer eigenen Person und Biografie in Verbindung:

Der Erhalt der Bürgerrechte 1996 war die Voraussetzung, dass ich mich im Weiteren zur muslimischen Schweizerin entwickelte. Die rechtliche Erlaubnis, mich auch politisch in dieser Gesellschaft gestaltend einzubringen, und das Gefühl, endlich ein volles Mitglied dieser Gesellschaft geworden zu sein, verknüpfte sich zunehmend mit dem *religiösen Imperativ, für eine gerechte Gesellschaft, die Gleichheit*

der Menschen und für die Wahrung der Schöpfung einzustehen. (Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 6)

In dieser Textstelle wird ›Religion‹ nicht nur zur Ressource, sondern zu einem treibenden Faktor für positiv markiertes, gesellschaftliches Engagement (z.B. Gerechtigkeit, Gleichheit, Nachhaltigkeit). Insbesondere der Verweis auf die Gleichheit der Menschen als »religiösen Imperativ« stellt dabei eine Alternative zu Diskurslinien bereit, die Religion(en) und insbesondere ›den Islam‹ als eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern fördernd darstellen (siehe Kapitel 6). Auch Amira Hafner-Al Jabaji weist auf einen ›nicht-religiösen‹ Kontext in der Schweizer Öffentlichkeit hin, den sie als treibenden Faktor in einem von ihr teils problematisierten gesellschaftlichen Islam-Diskurs sieht.²⁸

Darüber hinaus fasst Amira Hafner-Al Jabaji im Text spezifisch Identitätsdiskurse ins Auge und positioniert sich gleich zu Beginn des Textes selbst in diesem Themenfeld, indem sie erläutert, dass sie »von reflektierten Erfahrungen aus irakisch-deutschen-muslimisch-schweizerischen Schnittpunkten« (2015, 1) berichte. In der Aufzählung verschiedener ›nationaler‹ und ›religiöser Zugehörigkeiten‹ als Teil ihrer persönlichen Perspektive ist die Möglichkeit einer gewissen Identitätspluralität inhärent. Während dies bereits implizit teils dualistische Vorstellungen von ›Muslimisch-Sein‹ und ›Schweizerisch-Sein‹ als einander gegenübergestellt relativiert, bricht Amira Hafner-Al Jabaji damit auch explizit:

Ja, ich bin eine der rund 450'000 *Muslime in der Schweiz*. Und: Ja, ich bin auch *Schweizer Muslimin*. Zwischen diesen beiden Aussagen steht kein »Oder«, wie im Titel des Vortrags, sondern ein »Und«.
Ich bin aber noch etwas, das nicht im Titel steht und in Ihren Ohren vielleicht seltsam klingt.
Ich bin auch *muslimische Schweizerin*.
(Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 1, Hervorhebung im Original)

Im Text definiert Amira Hafner-Al Jabaji »Muslime in der Schweiz« als »Gesamtheit der in der Schweiz lebenden Muslime«. Ähnlich wie Rifa'at Lenzin weist auch sie darauf hin, dass diese Gesamtheit nicht von Homogenität geprägt ist und die Katego-

28 Siehe »Ich ärgerte mich andauernd über falsche, tendenziöse, undifferenzierte Berichterstattung. [...] Und stets dreht sich alles um den Islam und die Muslime, die sie besser glauben über die Berichterstattung zu kennen als ich aus meinem persönlichen Erleben und der Kenntnis der Geschichtsschreibung aus der anderen als der europäischen Brille« (Vortragstext 2015, 5). Sowie »Die eigene Religion nie richtig praktiziert, an religiösen Fragen nicht interessiert und dennoch ständig über den Islam und die Muslime urteilen: Dieser Widerspruch ist bis in diese Tage ein wesentlicher Motor im gesellschaftlichen Islam-Diskurs« (Vortragstext 2015, 5).

rie keinen Aufschluss darauf zulässt, »wie sich dieses Muslimsein für die einzelnen Personen auswirkt und gestaltet, wie sie ihr eigenes Muslimsein leben und umsetzen« (2015, 1). Mit der Kategorie »Schweizer Muslime« sei häufig eine qualitative Beschreibung gemeint; so sei »ein Schweizer Muslim ein Muslim, der vorwiegend in der Schweiz sozialisiert wurde. Dabei liegt die Hauptidentität auf dem Religiösen und das Attribut ›Schweizer‹ oder ›schweizerisch‹ beschreibt diese religiöse Identität näher« (2015, 2).

Für Amira Hafner-Al Jabaji ist der Begriff »Schweizer Muslime« dabei nicht an Staatsbürgerschaft gebunden, sondern markiert, dass Muslim*innen zur Schweiz gehören, unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft. Die Verknüpfung von ›Schweizerisch-Sein‹ und ›Muslimisch-Sein‹ »findet in vielen Köpfen, die den öffentlichen Diskurs über den Islam und die Muslime in der Schweiz führen, noch kaum statt«²⁹ (2015, 2). Um die Verknüpfungen zwischen religiöser und nationaler Zugehörigkeit differenzierter wiedergeben zu können, führt sie daher den Begriff »muslimische Schweizer« ein:

Beim Begriff ›muslimische Schweizer‹ liegt die Hauptidentität auf der nationalen Zugehörigkeit, also auf der Schweizerischen Staatsbürgerschaft. Das Attribut ›muslimisch‹ beschreibt diese ›Schweizerische Nationalität‹ näher. (Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 2)

Amira Hafner-Al Jabaji verweist in ihrem Text darauf, dass diese Kategorie »vor dem Hintergrund, dass Muslime in diesem Land größtmehrheitlich Ausländer und Ausländerinnen sind« (2015, 2), schwer etablierbar sei.³⁰ Sie spricht in diesem Vortrag 2015 noch von ca. 15 % muslimischen Schweizer*innen. Gemäß der Erhebung des Bundesamtes für Statistik liegt der Anteil der Schweizer Staatsbürger*innen unter der muslimischen Wohnbevölkerung in der Schweiz für den Zeitraum von 2015 bis 2018 bei ca. 35% (Bundesamt für Statistik 2020a, b, mehr dazu siehe Kapitel 3.3.1). Gleichzeitig etabliert sie die Kategorie nicht nur als potenzielle Möglichkeit, sondern zeigt anhand ihrer Selbstpositionierung als gleichzeitig »Muslimin in der Schweiz«, »Schweizer Muslimin« und »muslimische Schweizerin«, dass Schweizer*innen mit muslimischer Religionszugehörigkeit Realität sind.³¹

29 Siehe »Allgemein wird davon ausgegangen, dass Schweizer Muslime immer noch Ausländer sind.« (Vortragstext Amira Hafner-Al Jabaji, 2015, 2)

30 »Zur Zeit schätzt man den Anteil der muslimischen SchweizerInnen auf ca. 15 %. Das sind gebürtige SchweizerInnen aus Schweizer Elternhaus, welche zum Islam konvertiert haben, sowie eingebürgerte immigrierte MuslimInnen und deren Kinder.« (Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 2)

31 Sie spricht hier vor allem von »gebürtigen SchweizerInnen aus Schweizer Elternhaus, welche zum Islam konvertiert haben, sowie eingebürgerte immigrierte MuslimInnen und deren Kinder« (Vortragstext Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 2), wobei vor dem Hintergrund der lang-

Zudem weist sie in ihrer Selbstdarstellung als allen drei Kategorien gleichzeitig angehörig auf die Komplexität individueller Positionalitäten hin, in denen ›nationale‹ und ›religiöse Identität‹ auf unterschiedlichen Ebenen gleichzeitig wirken. Darüber hinaus erklärt sie, dass sich Identität nie lediglich auf eine oder zwei Identitätskategorien beschränkt:

Natürlich bin ich wie jeder Mensch noch vielmehr als bloss meine religiöse und nationale Identität. Ich bin auch noch Ehefrau, Mutter, Tochter, Berufsfrau, Freundin, Konsumentin usw. Je nach Kontext und Augenblick rückt eine der Identitäten in den Hintergrund zugunsten einer anderen. (Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 1)

Indem Amira Hafner-Al Jabaji individuelle Identitätskonstruktionen kontextuell und facettenreich, über ›religiöse‹ und ›nationale Zugehörigkeiten‹ hinausreichend beschreibt, zeichnet sie ein komplexeres Bild von ›Muslim*innen in der Schweiz‹, ›Schweizer Muslim*innen‹ oder ›muslimischen Schweizer*innen‹.

Letztlich geht Amira Hafner-Al Jabaji in ihrem Text auf potenzielle Spannungsverhältnisse zwischen Fremd- und Selbstzuschreibungen in Identitätsprozessen ein, denn »keine Identität [wird] ausschliesslich von der betreffenden Person selbst bestimmt, sondern immer auch von aussen zugeschrieben« (2015, 1). Diese Zuschreibungen müssen, so Amira Hafner-Al Jabaji, einerseits nicht übereinstimmen und andererseits können damit vereinfachende und realitätsverzerrende Darstellungen zusammenhängen. Explizit widersetzt sie sich der Annahme, ›Religion‹ sei eine relevante Differenzkategorie in Bezug auf ›nationale Identität‹:

In der politischen und medialen Islamdiskussion wird implizit immer die Loyalität von Muslimen gegenüber diesem Land und seiner Gesellschaft angezweifelt oder direkt infrage gestellt. Religiöse Identität und nationale Identität stehen aber auf einer völlig anderen Ebene, auch wenn es bei beiden um Zugehörigkeiten geht. Die Frage zu stellen, ob man gleichzeitig guter Muslim und loyaler Staatsbürger sein kann, ist so unsinnig als würde man fragen, ob man gleichzeitig gute Schweizerin und gute Mutter sein kann. (Amira Hafner-Al Jabaji 2015, 6)

Während Amira Hafner-Al Jabaji auch in den analysierten massenmedialen Auftritten die Relevanzzuschreibung muslimischer Religionszugehörigkeit in Bezug auf Fragen ›nationaler Identität‹ relativiert,³² fehlt in der massenmedialen Öffentlich-

jährigen Präsenz von Muslim*innen, zumindest seit der ersten Einwanderungswelle in den 60er Jahren (Gianni und Lathion 2010, 17), in der Schweiz vermehrt auch gebürtige Schweizer*innen aus muslimisch-schweizerischem Elternhaus hinzukommen dürften (mehr dazu siehe Kapitel 3.3.1).

32 Zum Beispiel wenn sie auf die Frage der SRF-Kulturplatz-Moderatorin »Würdest du denn sagen, der Islam und die moderne Gesellschaft ist kompatibel?« mit »Selbstverständlich.

keit die komplette Negierung der grundlegenden Fragestellung, »ob man gleichzeitig guter Muslim und loyaler Staatsbürger sein kann«, wie es in dieser Textstelle evident ist. Die Darstellung »religiöser Zugehörigkeit« als explizit *kein* Kriterium, welches in nationalisierenden Identitätsprozessen als relevant erachtet werden sollte, ist somit im analysierten Zeitraum als alternative Diskurslinie in der Online-Medienpräsenz von Rifa'at Lenzin und Amira Hafner-Al Jabaji identifizierbar.

8.3 Abschließende Bemerkungen

Die Online-Präsenz der im Fokus stehenden muslimischen Frauen zeigt auf, dass gewisse Akteurinnen auf Webseiten und auf sozialen Medienplattformen Diskurslinien äußern, die in den analysierten massenmedialen Dokumenten selten bis nie vorzufinden sind. Als in den Printmedien-, Fernseh- und Radiopublikationen nur marginal vorkommende Diskurslinien sind besonders die von Nora Illi und Ferah Ulucay geäußerten Darstellungen vom Tragen einer Kopfbedeckung als selbstbestimmte Wahl zu nennen. Die Selbstdarstellung als »individuell« und »selbstbestimmt religiös« wird dabei von Nora Illi explizit als Argument dafür angebracht, dass sie als niqabtragende muslimische Frau in der Schweiz akzeptiert werden sollte.

Darüber hinaus konnten zwei Diskursstränge identifiziert werden, die in keinem der massenmedialen Dokumente ersichtlich waren. Als potenziell alternative Diskurslinien kommt dabei *erstens* die Darstellung von öffentlich sichtbarer, muslimischer Religiosität als »schweizerisch« in den Blick. Hier haben sowohl Nora Illi als auch Ferah Ulucay mit Verweisen auf die Schweizer Nationalhymne »Muslim*innen« als »Schweizer*innen« adressiert. *Zweitens* weisen Rifa'at Lenzins und Amira Hafner-Al Jabajis Online-Publikationen ihrer Vortragstexte auf die Komplexität des Verhältnisses zwischen »nationalen« und »religiösen« Identitätsdarstellungen hin, etablieren »Religion« als positive Ressource für ein gesellschaftliches Zusammenleben und hinterfragen Darstellungen von »religiöser Zugehörigkeit« als relevant in nationalisierenden Unterscheidungen zwischen »fremd« und »eigen«. Die Identifikation der aufgezeigten alternativen und marginalisierten Diskurslinien in Online-Öffentlichkeiten macht deutlich, dass in massenmedialen Debatten jeweils nur eine finite Anzahl an Inhalten und Interpretationsvarianten vorhanden sind und dass in diesen dabei sehr spezifische Identitätsdarstellungen konstituiert und (re)produziert werden.

Das zeigen natürlich erste, zweite, dritte Generation inzwischen täglich« (SRF Kulturplatz 03.06.2015) antwortet.