

3 Kontext: Die Schweiz und ihre ›Anderen‹

In diesem Kapitel werden die verschiedenen diskursiven Darstellungen nationaler Identität in der Schweiz historisch aufgearbeitet. Dabei werden in der Schweiz vorhandene koloniale Repräsentationen von ›fremd‹ und ›eigen‹ nachgezeichnet sowie das Konzept der ›Überfremdung‹ in der Schweizer Ausländer- und Migrationspolitik erläutert. Ein Exkurs zum zeitgeschichtlichen Kontext des Schweizer Kulturkampfes weist zudem darauf hin, wie Konflikte rund um Religion in der Schweiz Bilder von Identität seit dem Konfessionalismus prägen. Letztlich wird der mediale Diskurs zum Thema Islam in der Schweiz als ein Kontext nationalisierender Identitätsprozesse aufgezeigt.

3.1 Koloniale ›Andere‹

Identitätsbildung wird in postkolonial angelegten Studien zentral über Prozesse der VerÄnderung (Othering) durch, in und über koloniale Kontakte konzeptualisiert (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 40; Brunotte 2007, 219). Zurückgehend auf eine der Gründungsfiguren derartiger postkolonialer Ansätze, Edward Saïd, wird der Diskurs über das ›koloniale Andere‹ als wirklichkeitsgenerierend angesehen (1978, 5). Saïd untersucht dabei unter dem Begriff *Orientalismus* spezifisch den Diskurs über den ›Orient‹ als eines der ältesten Kolonialgebiete Europas. In seiner Studie zeigt er auf, dass Darstellungen des ›Orient‹ »despite or beyond any correspondance, or lack thereof, with a ›real‹ Orient« stattfinden (1978, 5).¹ In diesen Fremddarstellungen wird gleichzeitig innereuropäische Identität etabliert. Saïd sieht darin, dass »the idea of Europa, a collective notion identifying ›us‹ Europeans« immer in Relation und im Vergleich zu als ›inferior‹ bewerteten ›non-Europeans‹ konstituiert ist (1978, 7). Die vorliegende Studie hat nicht den Anspruch, die Feinheiten der Prozesse kolonialer Differenzdarstellungen herauszuarbeiten. Vielmehr soll im

1 Saïd sagt hierzu: »geographical sectors [as both geographical and cultural entities – to say nothing of historical entities –] as ›Orient‹ and ›Occident‹ are man-made« (1978, 5).

Folgenden konkret aufgezeigt werden, wie koloniale Differenzkonzepte wie ›Rasse‹, ›Geschichte‹, ›Religion‹, ›Geschlecht‹ und die immer vorausgesetzte Vorstellung ›geografischer Differenz‹ auch in der Schweiz verbreitet waren und teils auch in zeitgenössischen Differenzdarstellungen noch vorhanden sind.

3.1.1 La Suisse Coloniale

Während die Auseinandersetzung mit der europäischen Kolonialgeschichte in der Schweiz sowohl in der Geschichtsschreibung (Boulila 2019, 1401) als auch in öffentlichen und politischen Selbstverständnissen marginal ist, zeigen jüngere Studien das beständige Vorhandensein kolonialer Bilder und Differenzvorstellungen.² Forscher*innen wie Purtschert, Falk und Lüthi weisen mit der analytischen Begrifflichkeit *Colonialism without Colonies* auf die kolonialen Verflechtungen von Ländern wie der Schweiz und Schweden hin, die zwar selbst nicht als Kolonialmächte fungierten, jedoch kolonial involviert und beeinflusst waren (und sind) (2016). In ähnlicher Weise weist der Historiker Patrick Minder mit dem Begriff *La Suisse coloniale* auf die Einbindungen von Schweizer*innen und der Schweiz in koloniale Projekte sowie die Anwesenheit kolonialer Diskurse in der Schweiz hin (2011). Aufgrund seiner empirischen Analysen, beispielsweise der kolonialen Bilder und Vorstellungen in Schweizer Mediendiskursen zwischen 1870 und 1945,³ erklärt er:

La Suisse, bien que n'ayant jamais possédé de territoire colonial, n'a pour autant pas rejeté l'idée coloniale, en cultivant un discours et en véhiculant des représentations nourrissant un esprit colonial [...] partagée par une grande majorité de la population. (Minder 2016, 41)⁴

Ersichtlich ist die Eingebundenheit der Schweiz im Kolonialismus dabei auf verschiedenen Ebenen. Einerseits zeugen verschiedene wirtschaftshistorische Untersuchungen von der Involviertheit Schweizer Akteur*innen am transatlantischen Sklaven- und Kolonialhandel, andererseits gab es auch in der Schweiz Ende des 19. Jahrhunderts explizit Stimmen, die eine aktivere Beteiligung des Bundes zum Schutze von Schweizer*innen in kolonialisierten Ländern forderten (Purtschert,

2 Eine Auswahl an Studien hierzu sind Lüthi, Falk und Purtschert (2016), Michel (2015), Minder (2006, 2009, 2016), Pinto (2013), Purtschert, Lüthi und Falk (2012), Purtschert, Falk und Lüthi (2016) sowie Speich Chassé (2012).

3 Minder sieht die Pressemédien in der Schweiz in einer »rôle capital« in der Verbreitung »d'une certaine vision colonial du monde« (2016, 40).

4 »Obwohl die Schweiz nie koloniales Territorium besessen hat, hat sie den Kolonialismus nicht abgelehnt, sondern einen Diskurs gepflegt und Darstellungen vermittelt, die einen kolonialen Geist nähren [...], geteilt von einer großen Mehrheit der Bevölkerung« (Minder 2016, 41, Übersetzung der Autorin).

Lüthi und Falk 2012, 14–16).⁵ Hinsichtlich der wirtschaftlichen Verflechtungen werden die Schweiz und Schweizer Firmen in solchen Studien als »tertius gaudens« verstanden, die während der Zeit des aktiven Kolonialismus in Geschäfte verwickelt waren und sich in darauffolgenden Dekolonialisierungsprozessen auf ihren Status als außerhalb der formalen Kolonialmächte berufen konnten, um ihre Stellung zu sichern (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 16; Purtschert, Falk und Lüthi 2016, 6).⁶ Eine Kontinuität solch wirtschaftlicher Interessen sehen Purtschert, Falk und Lüthi in der bleibenden Einbettung Schweizer Firmen in Südafrika und der daraus resultierenden mangelnden Bereitschaft, von offizieller Seite Widerstandsbewegungen gegen das südafrikanische Apartheitsregime zu unterstützen (2016, 16–17).

Neben der wirtschaftlichen Einbettung der Schweiz in kolonisierten Ländern sieht Minder die Beteiligung der Schweiz »à l'esprit colonial« in den ›Völkerschauen‹, die im ganzen Land »sans grande distinction entre cantons, frontières religieuses et barrières linguistiques« (2016, 49) organisiert wurden.⁷ Dokumentiert sind in der Schweiz ›Völkerschauen‹ seit Anfang des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts; so war eine der ersten bekannten Veranstaltungen die »Ausstellung des westafrikanischen Mannes« um 1835 und eine der letzten die »afrikanische Tier- und Völkerschau« des Zirkus Knie im Jahr 1960 (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 36). In dieser Tradition wurden Menschen »ausgestellt«, so beispielsweise im Basler Zoo ab 1879 in Form von »spectacles à caractère ethnologique sur une place située au milieu des cages d'animaux« sowie in einer 1896 errichteten und gut besuchten Schweizer Nationalausstellung in Genf mit Namen »Le Village ›[mot en n]‹«⁸ (Minder 2011, 96–108, 2016, 49).⁹ Diese Genfer Ausstellung wurde unter anderem mit Hinweis auf die Anzahl ausgestellter Menschen, »200 indigènes«, sowie mit dem Titel »Grande Attraction!! Le Continent Noir au Parc de Plaisance : Fêtes musulmanes et fétichistes« als Freizeitaktivität beworben.

-
- 5 So etablierte beispielsweise Henry Dunant, der Gründer des Roten Kreuzes, 1852 eine Genfer Kolonie im algerischen Sétif (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 33–34).
 - 6 Dies zeigt beispielsweise Witschis (1987) Studie zu den schweizerischen Handelsbeziehungen in kolonisierten Ländern des östlichen Mittelmeerraumes im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert oder Behrendts (1932) Analyse der Stellung der Schweiz in kolonialen Geschäftsbeziehungen.
 - 7 Auf die ›Völkerschauen‹ als Paradebeispiel für die Schweizer Teilnahme am Kolonialismus sowie kolonialer Wissens(re)produktion wird auch von Michel (2015), Pinto (2013), Purtschert, Lüthi und Falk (2012) sowie Purtschert, Falk und Lüthi (2016) hingewiesen.
 - 8 In der vorliegenden Studie wird bewusst davon abgesehen, das N-Wort (französisch ›mot en n‹) zu verwenden, um eine Reproduktion des rassistischen Sprachgebrauchs zu vermeiden (Kilomba 2009).
 - 9 Während es keine genauen Zahlen des Bevölkerungsanteiles gibt, der die Ausstellung besucht hat, berichtet Minder von insgesamt 2.300.000 Ausstellungseintritten bei einer damaligen Schweizer Bevölkerung von ungefähr 3 Millionen und einer Genfer Bevölkerung von 80.000 Personen (Minder 2016, 49).

Eingebettet in eine koloniale Repräsentationspraxis, »welche die Welt als Ausstellung versteht« (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 36), ermöglichte die Zelebration von Exotismus als Spektakel die Zirkulation stereotypisch kolonialer Fremdbilder über Nationsgrenzen hinweg auch in der Schweiz. Die Aufführung religiöser Rituale im Rahmen solcher ›Völkerschauen‹ zeigt, dass koloniale ›Anderer‹ nicht ausschließlich über phänotypische Rassifizierungen der »Ausgestellten«, sondern auch anhand von als religiös oder kulturell markierten Unterschieden konzeptualisiert wurden. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive wurde darauf hingewiesen, dass die Kernkonzepte der vergleichenden Religionswissenschaft, so die konzeptionellen Kategorien von Religion und Religionen selbst, zu einem bedeutenden Maß im kolonialen Kontext etabliert wurden (Brunotte 2007, 219).¹⁰ Für diese Studie ist diese Einsicht insofern von Relevanz, als sie auf die lange Geschichte der Verwendung von ›Religion‹ als Marker von Differenz hinweist und somit derzeitige Vorstellungen des ›religiös-säkularen Selbst‹ vis-à-vis einem muslimischen ›Anderen‹ nicht als Novum, sondern als historisch und situativ spezifische Variationen nationalisierender Differenzdarstellungen via ›Religion‹ in den Blick genommen werden können.¹¹ Darüber hinaus weist die Gleichzeitigkeit der Darstellung von kolonialen ›Anderen‹ entlang rassifizierender sowie religiöser Differenzkategorien auf die intersektionale Natur von Identitätsprozessen hin.

Solche Ausstellungen waren aber nicht nur als Spektakel des ›Anderen‹ gedacht, sondern wurden von Naturwissenschaftler*innen (insbesondere sogenannten ›Rassenforscher*innen‹) und Ethnolog*innen als Mittel zur Informations- und Wissensbeschaffung gebraucht (Pinto 2013, 152). Neben Afrikareisen waren so auch schweiz- und europaweit tourende ›Völkerschauen‹ Möglichkeiten, die ausgestellten ›Völker‹ zu untersuchen (Pinto 2013; Purtschert, Lüthi und Falk 2012). Wissenschaftliche Ansätze in dieser Zeit verbanden ›Rassentheorien‹ mit menschlichen Evolutionstheorien und waren geprägt von einem methodologischen Reduktionismus, indem sie

10 In dieser Hinsicht ruft Brunotte zu einer kritischen Selbstreflexion der Religionswissenschaft hinsichtlich der Genealogie von ›Religion‹ als vergleichende Wissenskategorie auf, die die Rolle von ›Religion‹ in (post)kolonialen Identitätsprozessen mitdenkt (2007, 219).

11 Exemplarisch für die Verwendung von Religion als koloniales Differenzkonzept kann die Begriffsgeschichte des ›Hinduismus‹ werden, welche von Forscher*innen als ›orientalistisches‹ Konstrukt kritisiert wird, »das in erster Linie westlichen Interessen und Hegemonieansprüchen dient und mit der Geschichte und der Realität hinduistischer Religion wenig zu tun hat« (Malinar 2009, 15). So zeichnet Malinar die Entstammung des Begriffs aus einer sprach- und kulturgeschichtlichen Außenperspektive nach und erläutert, dass ›Hinduismus‹ erst im Zuge der britischen Kolonialherrschaft und der Etablierung einer kolonialen Wissensproduktion inkl. wissenschaftlicher (insbesondere indologischer, ethnologischer und religionswissenschaftlicher) Studien zu einem Überbegriff für vielfältige Praktiken, Traditionen und Deutungsmuster wurde (2009, 16–18).

ihre scheinbar objektiven Untersuchungen menschlicher Differenz auf der Vorstellung einer »unhinterfragten Überlegenheit der ›europäischen Rasse‹« (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 42) aufbauten.¹² Ein Beispiel einer solchen Untersuchung ist jene des Schweizers Carl Passavant Ende des 19. Jahrhunderts, der für seine Dissertation im Gebiet der Anatomie und physischen Anthropologie Schädelvermessungen vornahm. Diese Messungen nahmen »bei der Bestimmung der Wertigkeit von Menschengruppen einen wichtigen Platz« ein und dienten in seiner Arbeit als »Beweis für die Überlegenheit der ›eigenen‹ Kultur« (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 41–42). Auf ähnlichen Vermessungen basierte die Arbeit des Zürcher Professors Otto Schlaginhaufen, der sich explizit der Untersuchung des »Ursprungs der Schweizer« widmete, wobei die Idee eines biologisch determinierbaren »Homo alpinus helveticus« bereits im 18. Jahrhundert ersichtlich war (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 43). Diese Beispiele belegen die aktive Rolle Schweizer Akteur*innen in der Konstruktion von ›Rasse‹ als koloniale Wissenskategorie biologisierter Differenz.¹³

Ein weiterer Aspekt kolonialer Differenzkategorien ist die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts etablierende *Frauenfrage* mit Fokus auf kolonisierte ›muslimischen Länder‹ (Ahmed 1992, 150). Ahmed sieht den Fokus auf die Stellung der Frau als Resultat verschiedener Denkrichtungen, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im ›Westen‹ entwickelten (1992, 150). Das Narrativ verband dabei nicht nur bereits vorhandene Vorstellungen vom Islam mit umfassenden Ideen der Unterlegenheit kolonialisierter ›Anderer‹, sondern kombinierte diese mit »the language of feminism, which also developed with particular vigor during that period« (Ahmed 1992, 150).¹⁴ Kolonialmächte sahen dabei die eigenen Vorstellungen

12 Auch Mahmud sieht koloniale Wissensproduktionen »contrary to the fiction of pure uninterested reason« als von vornherein bereits »conditioned by prevailing views of race in Europe, imperatives of colonial rule, and a distrust of native knowledge« (1998, 1226).

13 Als gesellschaftsstrukturierende Wissenskategorie erlaubte ›Rasse‹ die Klassifikation von Menschen in Gruppen und die Darstellung dieser Klassifikation als unabänderlich und biologisch-natürlich gegeben (Chin et al. 2009; Mahmud 1998). Um Menschen und deren Attribute zu klassifizieren, befassten sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert diverse Disziplinen, wie Anthropologie, Ethnologie, physische Anthropologie und vergleichende Philologie, mit Techniken »like finger printing, cranial measurements, facial angles, nasal and cephalic indexes, brain volume and brain weight« (Mahmud 1998, 1227). Solche Herangehensweisen suchten nach biologischen Differenzmerkmalen, denen negative Attribute (z. B. negative Verhaltensweisen, vorhandene oder nicht vorhandene Fähigkeit, rational zu denken etc.) zugeschrieben werden konnten (Mahmud 1998, 1222).

14 Ahmed erläutert, dass insbesondere »practices of Islam with respect to women have always formed part of the Western narrative of the quintessential otherness and inferiority of Islam« (1992, 149). Vor dem 17. Jahrhundert kamen solche Narrative insbesondere über Erzählungen von Reisenden und Kreuzrittern nach Europa und repräsentierten vorwiegend eine Interpretation männlicher Reisender mit wenig Zugang zu Frauen in den respektiven Gesellschaften (Ahmed 1992, 149). Obwohl im 18. Jahrhundert gewisse Autor*innen, wie beispielsweise Lady

von Geschlechterrollen als Maßstab für evolutionären Fortschritt und Zivilisation, wobei sie einerseits die »notion of men's oppressing women with respect to itself« von sich wiesen und andererseits diese feministischen Ideen »redirected [...] in the service of colonialism, toward Other men and the cultures of Other men« (Ahmed 1992, 151).¹⁵ Dabei war die Tendenz ersichtlich, dass europäische Kolonialnationen die eigenen Geschlechterungleichheitsverhältnisse minimiert darstellten und eine problematische Unterdrückung von Frauen kolonialen Ländern zuwiesen. Der gute Umgang mit bzw. Schutz der Frauen wurde in solchen Darstellungen zum Marker einer »fortschrittlichen« Gesellschaft. Dieses der Legitimation kolonialistischer Projekte zugrunde liegende Narrativ fasst Spivak im vielzitierten Satz »[w]hite men are saving brown women from brown men« (1988, 93) zusammen.

Neben der Thematisierung der Stellung der Frau als Differenzkategorie haben verschiedene Forscher*innen auf die geschlechtsspezifischen Aspekte kolonialer Differenzdarstellungen hingewiesen.¹⁶ So zirkulierten beispielsweise Bilder von hypersexualisierten Schwarzen Frauen, verkörpert in der Figur Sarah Baartmans als Hottentot Venus (Gilman 1985), sowie von gleichzeitig teils effeminiert und teils sexuell aggressiv dargestellten kolonialisierten Männern. Geschlechtsspezifische Darstellungen kolonialisierter Menschen funktionierten dabei gleichsam als Kontrastfläche in der Konstitution Weißer Männlichkeiten sowie sittsamer Weißer Weiblichkeit.

Mary Wortley Montague, das Bild der unterdrückten verschleierte Frau hinterfragten, hatten solche Einwände wenig nachhaltigen Effekt »on the prevailing views of Islam in the West« (Ahmed 1992, 150).

- 15 Dabei variieren die spezifischen »Probleme«, die in den Blick genommen wurden, je nach kolonialer Situation. So zeigt sich die Instrumentalisierung eines feministischen Fortschrittsnarratives während der britischen Kolonialherrschaft in Indien beispielsweise durch die Abschaffung des Brauches der Witwenverbrennung (*sati*) (Spivak 1994, 93–94), während sich Kolonialdiskurse in Ägypten (Ahmed 1992) und Algerien (El-Tayeb 2015, 201) auf die Praktik des Kopftuchtragens fokussierten. All diesen Situationen gemeinsam ist, dass das Motiv der Frau und ihrer Praktik sowohl vonseiten der Kolonialisierenden als auch der Kolonialisierten als Differenzmerkmal kollektiver Identitäten herangezogen wurde (Ahmed 1992; El-Tayeb 2015, 201; Spivak 1994, 94). So erklärt Sabsay bezüglich der Witwenverbrennung in Indien Folgendes: »From the point of view of the native »colonial subject« also emergent from the feudalism-capitalism transition, *sati* is a signifier with the reverse social charge: »Groups rendered psychologically marginal by their exposure to Western impact [...] had come under pressure to demonstrate, to others as well as to themselves, their ritual purity and allegiance to traditional high culture. To many of them *sati* became an important proof of their conformity to older norms at a time when these norms had become shaky within.« (1988, 94)
- 16 McClintock zeichnet Gender, »Rasse« und Klasse als artikulierte Kategorien im kolonialen Kontext nach, die nicht unabhängig voneinander etabliert wurden, sondern vielmehr »come into existence in and through relation to each other – if in contradictory and conflictual ways« (2013, 5).

Die Konstruktion Weißer Männlichkeit vis-à-vis der Darstellung von kolonialen ›Anderen‹ in der Schweiz zeigt Purtschert (2016) exemplarisch anhand der Film- und Buchpublikationen von Walter Mittelholzer (1894–1937), einem Schweizer Luftfahrtreisenden. So weist sie auf Textstellen und Illustrationen Mittelholzers hin, in denen insbesondere Darstellungen Schwarzer Frauen unberührte Wildnis verkörpern und im Kontrast zu Bildern Weißer Männer stehen: »While [...] positioned in a scenic wilderness, their activities mostly point out that they belong to a different, modern world: They stand next to their car or aeroplane, write down something in front of their tent or act as doctors treating black patients. This way, the African landscape is crafted as an all-white-men's place of adventure.« (Purtschert 2016, 60) Darüber hinaus werden Schwarze Männer oft als weiblich und kindlich dargestellt, als »boys«, die Pflege- und Küchenarbeiten erledigen (Purtschert 2016, 60). Diese Beispiele weisen auf die vielschichtige Art und Weise hin, in denen hierarchisierte Darstellungen von ›Selbst‹ und ›Anderen‹ entlang geschlechtsspezifischer Parameter etabliert wurden.

3.1.2 Commodity Racism: Diffusion kolonialer Differenzdarstellungen via Konsumgüter

In Mittelholzers Berichten seiner Luftfahrtreisen ist bereits ersichtlich, dass koloniale Darstellungen via kultureller Güter in die Schweizer Gesellschaft gelangten. Einen weiteren essenziellen Faktor in der Diffusion kolonialer Bilder sehen Forschende in der Vermarktung von Konsumgütern. So habe es im ausgehenden 19. Jahrhundert einen für breite Gesellschaftsschichten zugänglichen »shift from *scientific racism* [to] *commodity racism*« (McClintock 2013, 33) gegeben. Konsumverhalten begann um 1900 anzusteigen, und koloniale Güter wurden bei breiteren Teilen der europäischen Bevölkerung angepriesen. Verbunden mit der Entwicklung dieses kolonialen Warenkapitalismus verbreiteten sich rassifizierende Vorstellungen von ›fremd‹ und ›eigen‹ via Konsumgüter an Konsument*innen in (West-)Europa (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 37).

Ein prominentes Beispiel in der Schweizer Werbegeschichte sind die Inserate des Schweizer Warenhauses Globus, in denen 1933 mit der Figur eines »weissen [N-Wortes]« weiße Textilwaren angepriesen wurden. Die Werbekampagne startete im *Tagesanzeiger* als Comic, in welchem Globi, ein blauer Papagei, der 1932 vom Globus als Warenhaus-Maskottchen eingeführt wurde, die Hauptfigur spielte. Globi ruft im Comic aus einem »African holiday-country« in die Schweiz an, um seine Idee einer Werbekampagne für weiße Textilwaren mitzuteilen. Die finale Zeichnung und die anschließenden Werbeplakate legen dar, dass sich die Werbekampagne um eine Person dreht, deren Hände und Füße schwarz sind, deren Gesicht jedoch weiß gezeichnet ist. Gemäß Globi sei diese Person »as much unusual and above the ordinary to the African tribes as the ›white linen‹ events are to all economical housewives«

(Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 11).¹⁷ Das Beispiel zeigt dabei mehrere Diskurslinien auf, in welchen ›fremd‹ und ›eigen‹ dargestellt wurden. *Erstens* konstituiert sich im Zusammenbringen der phänotypisierten Darstellung des »weissen [N-Wortes]« und der Evokation von weißem Leinen als saubere, hygienische und erfolgreiche Arbeit einer Hausfrau eine sowohl rassifizierende als auch vergeschlechtlichte Darstellung vom kolonialen ›Selbst‹ und ›Fremden‹ (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 11).

Zweitens greift die Kampagne auf ein Bild von »Afrika« als zeitlich rückschrittlich zurück, indem Globi in einem Baumhaus in der Wüste telefoniert und eine Schwarze Person ihn und sein Telefon dabei bestaunt (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 10).¹⁸ Damit (re)produziert die Werbekampagne Fortschrittsnarrative, die koloniale ›Moderne‹ einer kolonialisierten ›Vormoderne‹ gegenüberstellen.¹⁹ Ein weiteres Beispiel von Werbestrategien, die auf ein koloniales Begriffs- und Bildrepertoire zurückgreifen, ist in der Vermarktung von Schokolade zu finden. Die Schokoladenvermarktung wurde Ende des 19. Jahrhunderts von einer Werbung geprägt, die »Bilder der modernen Schweiz [...] mit kolonialen Vorstellungen einer vormodernen, exotischen und als Rohstofflieferant dienenden Welt« (Purtschert, Lüthi und Falk 2012, 39) verband.

Das Heranziehen kolonialer Bilder in Schweizer Werbekampagnen ist auch im 21. Jahrhundert noch evident. So wirbt beispielsweise ein 2004 in der *Neuen Zürcher Zeitung* (NZZ) gedrucktes Werbeinserat für Textilien des Warenhauses Globus mit

17 Zum Bild der Schaufensterwerbung im Globus 1933 siehe Purtschert 2012, 38.

18 Des Weiteren weisen Purtschert, Lüthi und Falk auf die kindliche Darstellung der Figur des »weissen [N-Wortes]« hin, die auf eine mentale Zurückgebliebenheit hindeutet (2012). Dies deckt sich mit verbreiteten Darstellungen kolonialisierter Menschen als »unproduktiv, kindlich, primitiv und wertlos« (Brunotte 2007, 220), wie dies beispielsweise in Darstellungen des »afrikanischen Fetischismus« der Fall war. In gewissen Instanzen wurde in der Darstellung von kolonialisierten Personen als geistig zurückgeblieben auch explizit ›Religion‹ als Erklärungsgrundlage herangezogen; so erklärte der Viktorianische Kolonialherr Lord Cromer die islamische Religion zur (Mit-)Ursache für die ›Irrationalität‹ »of the Oriental« (Ahmed 1992, 152).

19 Mahmud erklärt, dass eine Vorstellung europäischer ›Moderne‹ vis-à-vis der kolonialen ›Vormoderne‹ ein zentrales und notwendiges Konzept der kolonialen Expansion gewesen sei (1998, 1220–21). Dabei etablierte sich ein Verständnis von Geschichte, in welchem Europa und seine kolonialen ›Anderen‹ in ein zeitliches Verhältnis zueinander gesetzt wurden: »The age of colonial expansion of Europe also saw the consolidation of History – the unilinear, progressive, Eurocentric, teleological history – as the dominant mode of experiencing time and being. In History, time overcomes space – a process whereby the geographically distant Other is supposed to, in time, become like oneself; Europe's present becomes all Other's future« (Mahmud 1998, 1221). In dieser kolonialen Differenzsemantik werden ›selbst‹ und ›andere‹ via Zeitreferenzen dargestellt, wobei kolonisierte Regionen nicht nur als ›zeitlich rückständig‹ gegenüber Europas Fortschritt, sondern mitunter auch als »outside History« dargestellt wurden (Mahmud 1998, 1221).

den Worten »Verbringen Sie Ihre Nächte im Orient [...] Träumen Sie von der guten, alten Kolonialzeit« (Falk und Jenni 2012, 405). Auch wird die Begrifflichkeit ›Kolonialwaren‹ weiterhin zu Werbezwecken verwendet, so beispielsweise in der »delicatessa«-Abteilung in Globus-Geschäften (Falk und Jenni 2012, 404) oder von dem in der Zürcher Altstadt gelegenen Geschäft »Schwarzenbach Kolonialwarenladen«. ²⁰ Diese Beispiele zeigen, dass Vorstellungen von ›fremd‹ und ›eigen‹ in der Schweiz bis heute durch koloniale Bilder geprägt werden. ²¹

3.2 Das Konzept der ›Überfremdung‹ im 20. Jahrhundert

Ein weiterer gesellschaftlicher Kontext, der einen zentralen Stellenwert für nationalisierende Identitätsprozesse einnimmt, ist der Bereich der Migrations- und Ausländerpolitik. In diesem Bereich werden Vorstellungen von Gleichheit und Differenz ausgehandelt, aufrechterhalten und reproduziert (Fischer und Dahinden 2016, 5; Kury 2010, 1). Als Beispiel zeigen Fischer und Dahinden in ihrer genealogisch angelegten Studie von der Schweizer Migrations- und Einbürgerungspolitik die »underlying notions of ›the other‹ in Switzerland« (2016, 3) auf. ²² In diesem Sinne erläutert auch der Historiker und Soziologe Kury, dass durch die Darstellung eines ›fremden Anderen‹ gleichzeitig die Idee eines schweizerischen Selbst im Sinne eines »nationalen Kernes« *ex negativo* konstituiert wird (2003a, 102–109). ²³ Von spezifischer Relevanz in Debatten um Migrations- und Ausländerpolitik in der Schweiz hat sich das Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Konzept der ›Überfremdung‹ etabliert. Die-

20 Zur Anpreisung der »Kolonialwarenhandlung« gehört unter anderem die geschichtliche Selbst-Einordnung des Unternehmens als eine »traditionsreiche Kolonialwarenhandlung [...] seit 150 Jahren«, Webseite Schwarzenbach, <https://www.schwarzenbach.ch/>, letzter Zugriff 30.04.2020.

21 Eine Ausprägung solch kolonialer Diskurse sieht Purtschert in den Schweizer Selbstkonzeptionen via Fortschritt und Technologie. Am Beispiel der Aviation zeigt sie dabei den zentralen Stellenwert auf, welcher dieser »Techno-Kolonialismus« in populären Repräsentationen nationaler Identität innehat (2016).

22 Carolin Fischer ist Sozialanthropologin an der Universität Bern und Janine Dahinden Professorin für Transnationale Studien an der Universität Neuchâtel. Beide forschen mit Fokus auf Migration, Mobilität und Grenzziehungsprozesse.

23 Dass die Frage nach dem »Wesen« der nationalen Einheit *ex negativo* beantwortet wurde (und wird), hält Kury sogar explizit für ein Merkmal des Schweizer Nationalismus, in welchem angesichts der »ungewöhnlichen kulturellen Heterogenität der Eidgenossenschaft [...] jede monothetische, kulturalistische [...] Beantwortung unweigerlich zur Zerreissprobe geführt hätte« (2003b, 102).

ses Konzept beeinflusst die Thematisierung von ›fremd‹ und ›eigen‹ in der Schweiz bis heute (Fischer und Dahinden 2016; Kury 2010, 2006, 2003a, 2003b).²⁴

Konkret wurde der Begriff der ›Überfremdung‹ im Jahr 1900 in einer Schrift mit dem Titel *Unsere Fremdenfrage* des Zürcher Armensekretärs Carl Alfred Schmid erstmals verwendet (Kury 2010, 2, 2003, 99). Der Text folgte einer Preisausschreibung (1899) der Zürcher Stiftung von *Schnyder von Wartensee*, die Vorschläge auf dem Gebiet der Ausländergesetzgebung verlangte, inklusive »Würdigung der Bedeutung der ausländischen Bevölkerung in der Schweiz, Kritik an der bestehenden Gesetzgebung und Rechtspraxis sowie Vorschläge zur Erleichterung der Einbürgerung« (Kury 2010, 2). Verfasst wurde die Preisausschreibung im Kontext wachsender Immigration in die Schweiz im späten 19. Jahrhundert, in welchem vermehrt Arbeitende aus Italien, Deutschland und Österreich in die Schweiz kamen (Fischer und Dahinden 2016, 7). Gefördert wurde die wachsende Immigration durch Wirtschaftswachstum, großräumige Infrastrukturprojekte und die auf bilateralen Abkommen basierende Personenfreizügigkeit (Kury 2010, 2).

Vor dem Hintergrund der Zuwanderung von Migrant*innen und dem damals wachsenden Ausländeranteil konzipierte Schmid mit dem Begriff der ›Überfremdung‹ einen demografischen Wandel, in welchem Schweizer*innen im Endeffekt zu einer Minderheit würden. Dies führe, so die These, zu einem »Untergang der Schweiz« (Kury 2010, 2). Schmid's Konzept der ›Überfremdung‹ fand vor dem Ersten Weltkrieg jedoch wenig Anklang und auch die Juror*innen der Preisausschreibung befanden die Schrift als nicht auszeichnungswürdig, da sie wenig inhaltliche Substanz besitze (Kury 2010, 2). Politisch war die ›Fremden- oder Ausländerfrage‹ zwar ein Thema damaliger Debatten, doch überwog die Ansicht, dass der Ausländeranteil durch erleichterte und verstärkte Einbürgerung gesenkt und die Frage damit beantwortet werden konnte (Kury 2010, 2). Ein hoher Ausländeranteil wurde damals »nicht als ein ethnisch-kulturelles, sondern vielmehr als ein politisches Problem [für die Demokratie] betrachtet« (Kury 2010, 2), welches im Ausschluss von Ausländer*innen von politischen Rechten gesehen wurde.²⁵ Einbürgerung wurde in dieser Herangehensweise als Vorbedingung von Assimilation verstanden.²⁶ Eine Ausnahme war die Debatte rund um die angenommene Schächterverbotsinitiative

24 Der Überfremdungsdiskurs basiert dabei immer auf einer Differenzdarstellung zwischen »Swissness« und »Foreignness« (Michel und Honegger 2010) und kann in diesem Sinne als Paradebeispiel *nationalisierender Identitätsprozesse* verstanden werden.

25 Siehe Kury: »Dass ein immer grösserer Teil der Bevölkerung von den politischen Rechten ausgeschlossen sei, bedeute eine ernst zu nehmende Gefahr für die Demokratie und nicht deren Herkunft« (2010, 3).

26 Diese Ansicht vertraten beispielsweise Basler Nationalrat Emil Göttisheim oder Zürcher Staatsschreiber Rudolf Bollinger, beides damals führende Experten der ›Ausländerfrage‹ (Kury 2010, 3). Assimilation wurde dabei tendenziell als politisch und nicht als ethnisch-kulturell verstanden.

im Jahr 1893, in der bereits in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg die Idee ethnisch-kultureller Assimilation aufgeworfen wurde (Kury 2010, 3).

Dem eingeführten Konzept der ›Überfremdung‹ war die Vorstellung von ›fremd‹ und ›eigen‹ nicht nur inhärent,²⁷ sondern gleichzeitig gekoppelt an die Problematisierung des ›Fremden‹ als potenziell ›inkompatibel‹ und ›zu viel‹ (Überfremdung). Welche Menschengruppen im Rahmen dieses Konzeptes als das potenziell bedrohliche ›Fremde‹ wahrgenommen werden, ist dabei kontextspezifisch und wurde (und wird) immer wieder neu ausgehandelt. Während sich der Überfremdungsdiskurs in der Schweiz historisch zuerst auf ›Ostjuden‹ und später ›Südeuropäer‹ konzentriert hat, bezieht er sich seit der Jahrtausendwende vermehrt auf ›Muslim*innen‹ (Kury 2010, 1). Gleichzeitig schließen Darstellungen und Problematisierungen von ›Fremden‹ in der Schweiz an verschiedene transnationale Diskurse an, allen voran an postkoloniale Differenzdarstellungen sowie an jeweils historisch etablierte und normativ bewertete Vorstellungen von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen (Fischer und Dahinden 2016, 3). In der folgenden historischen Nachskizzierung des Überfremdungskonzeptes in der schweizerischen Migrations- und Ausländerpolitik soll daher die intersektionale und kontextspezifische Natur von nationalisierenden Identitätsprozessen aufgezeichnet werden.

3.2.1 Die Problematisierung von ›Ostjuden‹ in der Zwischenkriegszeit

Die Ausländerpolitik änderte sich als Konsequenz des Ersten Weltkrieges, so folgten europaweit, aber auch in der Schweiz wachsende nationalistische und protektionistische Bestrebungen, in denen Personenfreizügigkeit durch Grenzsperrungen ersetzt und die Niederlassungs- und Einbürgerungspolitik überdacht wurde (Fischer und Dahinden 2016, 8; Kury 2010, 3, 2006, 209). Gefördert durch die Publikation zahlreicher weiterer Aufsätze, Vorträge und Zeitungsartikel von Schmid zur ›Fremdenfrage‹, in welchen er wachsende Ausländer*innenanteile als Bedrohung darstellte, etablierte sich in der Zeit während und kurz nach dem Ersten Weltkrieg der Begriff der ›Überfremdung‹ zum neuen Schlagwort in ausländerpolitischen Debatten (Kury 2006, 208).²⁸

Obwohl ›Überfremdung‹ ein zentrales Konzept der Schweizer Ausländerpolitik wurde, blieben gemäß Kury die damit gemeinten Inhalte oft unspezifisch (2006,

27 Fischer und Dahinden bemerken hierzu: »The very notion of fremd (foreign/alien), indicates that persons from abroad are different and not part of the Swiss society. Although not explicitly stated, the idea of ›Überfremdung‹ is based on a static understanding of who does or does not belong to the community of Swiss nationals.« (Fischer und Dahinden 2016, 8)

28 In dieser Zeit wurde Schmid zudem zu einem der wichtigsten Experten des Bundes in ›Ausländerfragen‹ (Kury 2006, 208).

208). Diese begriffliche Ungenauigkeit sieht Kury als Stärke des Überfremdungskonzeptes, die es ermöglichte, dass der Begriff über Parteien und soziale Schichten hinweg Identifikationsmöglichkeiten gewährte und Orientierung bot (Kury 2006, 208–209). 1914 fand der Begriff durch einen Bericht des *Eidgenössischen Politischen Departements* Eingang in die Amtssprache. Der Kampf gegen die ›Überfremdung‹ wurde daraufhin zum Kerngeschäft der 1917 gegründeten eidgenössischen Zentralstelle für die Fremdenpolizei (Kury 2006, 208).

Damit veränderte sich mit dem Ersten Weltkrieg der Umgang mit Ausländer*innen in Richtung Abwehrpolitik, wobei immer wieder neu ausgehandelt werden musste, »wen und was es auszuschliessen galt [...] doch dass die Gefahr von aussen kam, darüber herrschte Konsens« (Kury 2006, 209). Als ›fremd‹ erachtete Personen wurden somit per se zum Problem gemacht und Einbürgerungskriterien wurden vermehrt entlang ›Assimilierbarkeit‹ sowie ›volkswirtschaftlichem Nutzen‹ konzeptualisiert (Kury 2006, 209). Während sich der Begriff ›Überfremdung‹ grundsätzlich gegen jegliche Ausländer*innen richten konnte, kamen in den damit verbundenen Debatten meist nur einzelne Gruppen und auch nicht unbedingt die zahlenmäßig größte Gruppierung von Zugewanderten in den Blick (Kury 2003b, 104). So konzentrierte sich in der Zwischenkriegszeit der Überfremdungsdiskurs in der Schweiz hauptsächlich auf Juden und Jüdinnen aus Osteuropa, die zwar eine sehr kleine Minderheit bildeten, jedoch zu der Zeit als besonders ›fremd‹ und grundsätzlich ›nicht-assimilierbar‹ galten (Kury 2006, 209–213, 2003b, 104).

Die Identifizierung gewisser Gruppen als ›nicht-assimilierbare Fremde‹ ermöglichte es in der damaligen Herangehensweise, der ›Überfremdung‹ durch ›Auslese‹ entgegenzuwirken. So riet die Bundesverwaltung aufgrund einer Warnung der eidgenössischen Zentralstelle für die Fremdenpolizei und mit Referenz auf die Bedrohung der ›Überfremdung‹, »ganz besonders vorsichtig bei der Entgegennahme von [...] Einreisegesuchen [polnischer Juden und Jüdinnen] zu sein und diesen äußerst unerwünschten Elementen den Weg in die Schweiz zu sperren« (Brief aus dem Schweizerischen Bundesarchiv an die Schweizerische Gesandtschaft in Wien, zitiert in Kury 2003b, 105).²⁹ Durch die Praktik der ›Auslese‹ bei Aufenthalt und Niederlassung wurden somit diskriminierende Diskurse »mit antisemitisch, ethnisch hierarchisierendem und biologistischem Gehalt« (Kury 2003, 104) in der Schweizerischen Ausländerpolitik anschlussfähig. Kury endet seine Ausführungen zu den unter dem Begriff ›Überfremdung‹ gegen osteuropäische Jüd*innen gerichteten Ausgrenzungsdiskursen mit der Erläuterung, dass sie selbst »über die unablässigen Negativzuschreibungen [...] zum Zeichen« (2003b, 112), »zum Signum des ›Auszugren-

29 Ein weiteres Beispiel dieser Ansicht zeigt sich in der Aussage des damaligen Leiters der Fremdenpolizei, Hans Frey, der 1919 die ›Ostjuden‹ als »weit unerwünschter und schädlicher [...] als Deserteure und Refraktäre« bezeichnete (weitere Details siehe Kury 2003b, 110).

zenden« (Kury 2003b, 113) wurden; sie wurden zu ›Ostjuden‹, das Attribut ›ostjüdisch‹ markierte ›Fremdheit‹.³⁰

Der Überfremdungsdiskurs in der Zwischenkriegszeit konzentrierte sich somit auf die Etablierung von ›Ostjuden‹ als das ›Fremde‹ in der Schweiz (Kury 2010, 4). Diese Vorstellung prägte nicht nur die Niederlassungs- und Einbürgerungspolitik vor 1933, sondern auch die antisemitisch geprägte Flüchtlingspolitik der Schweiz zwischen 1933 und 1939. Beides basierte auf der rechtlichen Grundlage des ersten »Gesetzes über Aufenthalt und Niederlassung von Ausländern« (ANAG), welches ab 1924 verfasst, 1931 genehmigt wurde und 1933/34 in Kraft trat (Fischer und Dahinden 2016, 8; Kury 2010, 4). So sah der damalige Polizeichef Heinrich Rothmund dieses Gesetz als »schärfste Waffe im Kampf gegen Überfremdung« (zitiert in Kury 2010, 4). Der Ausschluss von als ›fremd‹ markierten ›Ostjuden‹ setzte sich in der teilweise praktizierten Ausgrenzung jüdischer Flüchtenden während des Zweiten Weltkriegs fort (Kury 2010, 5, 2003b, 113).³¹ Erst im Jahr 1944 hoben die Bundesbehörden die Weisungen auf, Jüd*innen als »unerwünschte Elemente« nicht einwandern zu lassen, indem sie neu vorgaben, nicht mehr »Flüchtlinge nur aus Rassengründen z.B. Juden« (Kury 2003b, 113) an den Grenzen zurückzuweisen.

3.2.2 Die Kulturalisierung von ›Südländern‹ in der Nachkriegszeit

Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich die Ausländer- und Migrationspolitik. Am Arbeitsmarkt orientierte Einwanderung (oft temporär zugelassener Gastarbeiter*innen) wurde erlaubt, während gleichzeitig die Einbürgerungsfristen in der Schweiz von sechs auf zwölf Jahre verdoppelt wurden.³² Dies geschah im gleichen Zeitraum, in dem andere europäische Länder ihre Einbürgerungspolitik lockerten (Kury 2010, 5). Das Zusammenspiel der steigenden Arbeitsmigration und der restriktiven Einbürgerungspraktik führte zu einem Anstieg des Ausländeranteils von 5,8 % im Jahr 1950 auf 17 % im Jahr 1970 (Kury 2010, 5). In dieser Zeitspanne begannen sich ab den 60er Jahren politische Klein- und Splitterparteien mit Rückgriff auf die vorher hauptsächlich von Behördenvertreter*innen durchgesetzte Idee der Überfremdungsbekämpfung für die Begrenzung des Ausländeranteils stark zu machen (Kury 2010, 5–6). Der Überfremdungsdiskurs richtete sich nun aber

30 Mehr dazu siehe Kury (2003b).

31 Dies beispielsweise mit der Erklärung des Bundesrates Steiger, die Schweiz sei ein »stark besetztes Rettungsboot«, selbst wenn der Ausländeranteil zu dem Zeitpunkt (1942) den tiefsten Stand des 20. Jahrhunderts erreicht hatte (etwas mehr als 5 %) (Kury 2010, 5). Die Wirkungsmacht des Überfremdungsdiskurses im Zweiten Weltkrieg zeigten Beispiele von »ausgeheirateten« Schweizerinnen, die während des Krieges staatenlos geworden waren, deren Wiedereinbürgerung aber mit teilweise lebensbedrohlichen Konsequenzen verweigert wurde (Kury 2006, 231–216).

32 Die Verdoppelung der Einbürgerungsfristen trat 1952 in Kraft (Kury 2010, 5).

nicht mehr gegen Jüd*innen, sondern thematisierte in den 60er und 70er Jahren hauptsächlich Menschen aus dem europäischen Süden als ›fremd‹ (Fischer und Dahinden 2016, 12–13; Kury 2010, 7).

Die Ausprägung des Überfremdungsdiskurses in dieser Zeit zeigen Kury (2010), Fischer und Dahinden (2016) und der Historiker, Philosoph und Politikwissenschaftler Angelo Maiolino (2011) an verschiedenen Quellen der restriktiven Einbürgerungspolitik sowie anhand der im Jahr 1968 lancierten Schwarzenbach-Initiative exemplarisch auf. Initiiert von dem Schweizer Politiker James Schwarzenbach war das Ziel der Initiative, die Schweiz vor ›Überfremdung‹ zu schützen, indem ausländische Bevölkerungsanteile beschränkt würden.³³ Die Initiative wurde 1970 per Volksabstimmung abgelehnt, jedoch etablierte sich durch die geführten Diskussionen rund um die Initiative der Begriff der ›Überfremdung‹ zu einem weiterhin zentralen politischen Schlagwort (Kury 2010, 6). Die politische Kampagne der Schwarzenbach-Initiative konzentrierte sich in den Darstellungen des abzuwehrenden ›Fremden‹ auf südeuropäische Personen und insbesondere auf Italiener*innen (Maiolino 2011).³⁴ Diese wurden als mit der Schweiz ›kulturell inkompatibel‹ sowie ›nicht-assimilierbar‹ dargestellt (Fischer und Dahinden 2016, 13). Im Rahmen der Debatte rund um die Initiative wurde darüber hinaus ein Bericht des Bundesrates verfasst, der die demografischen und ökonomischen Effekte der steigenden Ausländeranteile erfassen soll (Bundesrat 1967). In diesem Bericht wurde darauf hingewiesen, dass bei der Zulassung von Migrant*innen zwischen deren verschiedenen Herkunftsländern und ihrer jeweiligen ›kulturellen Ähnlichkeit‹ mit der Schweiz differenziert werden solle:

Bei der Frage der Zulassung solcher Ausländer muss berücksichtigt werden, dass es sich um Personen handelt, die aus Staaten stammen, welche *ganz andersartige* wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Verhältnisse aufweisen. Ihre Betreuung, Unterstützung und allfällige Eingliederung in unsere gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung stellt begreiflicherweise besondere Probleme. (Bundesrat 1967, 101, Hervorhebung der Autorin)

Als Paradebeispiel solcher problematischen kulturellen ›Andersartigkeit‹ wurden im späten 20. Jahrhundert insbesondere die ›Südländer‹ angebracht (Kury 2010, 6–7). Dies erläutert der Vorsteher der damaligen Fremdenpolizei des Kanton Berns, Marc

33 Neben der Beschränkung des Ausländeranteils ging es Schwarzenbach auch darum, die Schweiz vor ›fremden Einflüssen wie Kommunismus, Grosskapitalismus, der Frauenemanzipation und einer wachsenden Arbeitsmigration zu schützen‹ (Kury 2010, 6).

34 Maiolino handelt diese Fremdheitsdiskurse unter einem Buch mit dem Titel *Als die Italiener noch Tschinggen waren. Der Widerstand gegen die Schwarzenbach-Initiative* ab, wobei er bewusst die gegenüber Italiener*innen polemisch gebrauchte Begrifflichkeit »Tschingge« aufnimmt (2011).

Viot, 1969 in seinem Leitfaden zum Thema *Vom Anderssein zur Assimilation*, wobei nun Assimilation, anders als im ausgehenden 19. Jahrhundert, explizit nicht mehr als politische, sondern als kulturelle und auf der Basis von Verhalten angesiedelte Anpassung verstanden wurde.³⁵ Die ›Fremdheit‹ der ›Südländer‹ zeige sich gemäß Viot insbesondere in konkreten Verhaltensweisen; so sah er beispielsweise das Aufstellen von Vogelfallen oder das Verwenden von Olivenöl in der Küche als »Kennzeichen einer gering entwickelten Assimilationsfähigkeit« (zitiert in Kury 2010, 7).³⁶ Insbesondere der ›Südtaliener‹ sei ›unassimiliert‹, da er »emotional und vor allem schwärmerisch-sentimental bei uns das Gefühl ha[be], es sei in seiner Heimat alles schöner und besser« (Viot 1969 zitiert in Kury 2010, 7).

In der Fremdkonzipierung von Südeuropäer*innen in den 60er und 70er Jahren sieht Kury, »dass die ethnischen und teilweise rassischen Kriterien der Zwischenkriegszeit zumeist ethnisch-kulturellen Kriterien gewichen waren, die einen vermeintlich schweizerischen Lebensstil entwarfen« (2010, 7). Auch Fischer und Dahinden sprechen von einer Kulturalisierung des Überfremdungsdiskurses in dieser Zeit (2016, 12) und die kulturwissenschaftlich arbeitende Forscherin Stefanie Bouli-la spricht von einem »epistemic move from race to culture« (2019, 1403). Der Wandel in der Konzeptualisierung von ›Fremdheit‹ kann als Konsequenz der Ablehnung der ›Rassenbegrifflichkeit‹ im Verlauf des 20. Jahrhunderts und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg gewertet werden.³⁷ Gleichzeitig wird von zahlreichen Forschenden darauf hingewiesen, dass der begriffliche Wandel nicht zu einem durchlässige-

35 Dies zeigt folgender Ausschnitt aus dem Bericht des Bundesrates: »Unter Assimilation ist die Anpassung an unsere Lebensweise, an unsere Anschauungen, Sitten und Gebräuche zu verstehen. Der Assimilationsvorgang spielt sich im Innenleben des Menschen ab und benötigt längere Zeit. Die Assimilation wird gefördert durch Toleranz, gleiche wirtschaftliche Chancen und kulturelle Ähnlichkeiten. Verhindert oder erschwert wird sie durch Absonderung, allzu grosse Kulturunterschiede, Überlegenheitsgefühle sowie durch die Befürchtung, die Ausländer würden das Eigenleben der einheimischen Bevölkerung bedrohen.« (Bundesrat 1967, 102)

36 Grundsätzlich ging es in diesem Leitfaden darum, dass Ausländer*innen die eigenen »Leitbilder« vergessen sollten und sich Schweizer Dogmen anpassen sollen, so z.B. »Pünktlichkeit, Genauigkeit, Gründlichkeit, Ordnung, Perfektion, Ehrlichkeit, Sauberkeit, Ruhe, Gewissenhaftigkeit, Zucht, Disziplin, Bürgerlichkeit, Solidarität, Verantwortungssinn, sozialer Friede« (Kury 2010, 6–7). In diesem Sinne sind die Ausführungen im Leitfaden *Von Andersartigkeit zu Assimilation* als exemplarisch für Darstellungen von ›fremd‹ und ›eigen‹ und damit für diskursive Identitätsprozesse zu sehen.

37 In derzeitigen deutschsprachigen Diskursen und in der Schweizer Öffentlichkeit ist diese Wiederlegung von ›Rasse‹ als Wissenskategorie größtenteils unumstritten und die explizite Referenz zu ›rassischer‹ Differenz weitgehend inexistent (Bouli-la 2019, 1407). Zusammen mit einer post-1945 etablierten Ablehnung des nationalsozialistischen ›Rassenprojekts‹ resultierte dies in einer expliziten Abwendung von und Tabuisierung der Rassenbegrifflichkeit in der westdeutschen Öffentlichkeit (Chin et al. 2009, 3–19). Siehe auch Kapitel 5.3.2.1.

ren oder weniger statischen Konzept von ›Fremdheit‹ geführt hat.³⁸ So wird davon ausgegangen, dass Rassismus nicht verschwunden, sondern »nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus und der Shoah seit den 1970er-Jahren ›kulturalisiert‹ wurde, indem biologische Komponenten durch kulturelle Zuschreibungen ersetzt wurden« (Kury 2010, 7).³⁹ Dies bezeichnet die unter anderem im Bereich Ethnic und Gender Studies tätige Professorin El-Tayeb als »new racism«; »the rise of ›Culture‹ with a capital C [...] may be most notable in the extent to which it has replaced race in discourses directed at migrants and minorities« (2011, 83).⁴⁰ Die diskursive Darstellung herkunftsspezifisch konzipierter ›Fremdheit‹ via ›Kultur‹ beruht dabei häufig auf essentialistischen und homogenen Konzeptionen von ›Kultur‹, in welchen Differenz als unabänderbar und über Generationen hinweg vererbbar gedacht wird (Fassin 2012, 288; Yuval-Davis 2011, 21).⁴¹

-
- 38 Dies könnte unter anderem daran liegen, dass das Verschwinden der Begrifflichkeit aus öffentlichen Diskursen oft nicht mit einer Aufarbeitung der langjährigen, wirklichkeitskonstituierenden Wirkungsweisen des Konzeptes ›Rasse‹ einherging (Boulila 2019, 1406). Forschende wie Goldberg und El-Tayeb haben darauf hingewiesen, dass in europäischen Identitätsprozessen trotz expliziter Ablehnung des Rassenbegriffs oft weiterhin gleichsam Gruppen, die historisch via biologisch-rassifizierenden Differenzdarstellungen anvisiert wurden, ausgeschlossen werden (El-Tayeb 2015; Goldberg 2008). Michel und Honegger sprechen in den Kontexten von Frankreich und der Schweiz von einem »shift« nach dem Zweiten Weltkrieg, wobei ›Rasse‹ zwar einerseits tabuisiert wurde, aber andererseits bestehende Vorstellungen von ›rassischer‹ Differenz insbesondere in der Darstellung des nationalen ›Selbst‹ als Weiß weiterwirkte (Michel und Honegger 2010, 428). Die Bestrebungen, explizite Referenzen zum Konzept ›Rasse‹ aus politischen, akademischen und alltäglichen Öffentlichkeiten in Europa zu entfernen, wird von diesen Kritiker*innen »nicht als Zeichen der Abwesenheit von Rassismus, sondern als [...] Hindernis für dessen wirksame Adressierung« (El-Tayeb 2015, 24) gewertet.
- 39 Weedon spricht in dieser Hinsicht beispielsweise von »cultural racism« (Weedon 2004, 157), Stoler von »new racism« (Stoler 1995, 24), Kury bringt, mit Rückgriff auf den französischen Philosophen Pierre-André, den Begriff »differentieller Rassismus« an (2010, 7). Zu weiterer Literatur zu »new racism« siehe Fassin (2012), Modood und Werbner (1997), Stolcke (1995).
- 40 In diesem Sinne spricht die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus von »modernem Rassismus«: »Der moderne Rassismus tendiert dazu, das Unterscheidungskriterium einer biologischen ›Rasse‹, welches durch die genetische Forschung als inexistent belegt wird, mit dem des ›kulturellen Unterschieds‹ zu ersetzen. Dabei wird ein totalisierender Kulturbegriff verwendet, der sich besonders auch für qualitative Vergleiche und Hierarchisierungen verschiedener Kulturen eignet. [...] Kultur [wird] als eine statische, homogene und abgrenzbare Einheit konzipiert. Dadurch werden Migrantinnen und Migranten auf bestimmte ›Traditionen‹ und ›Eigenarten‹ oder eben ›kulturelle Identitäten‹ festgeschrieben.« (EKR 1996, 3)
- 41 Yuval-Davis weist hier beispielsweise darauf hin, dass, obwohl die »verdiente Staatsbürgerschaft« in Europa angeblich nichts mit ›Rasse‹ zu tun habe und sich vielmehr auf ›Kultur‹ beziehe, es in Wirklichkeit oft nicht möglich ist, zwischen den beiden zu unterscheiden, denn: »Different discourses of belonging can be collapsed together or reduced down to each other in specific historical cases« (2011, 21).

Darüber hinaus stützte sich der Überfremdungsdiskurs der 60er und 70er Jahre auf geschlechtsspezifische Vorstellungen der neu kulturalisierten Differenz zwischen dem Schweizerischen ›Selbst‹ und den problematisierten ›Fremden‹ (Fischer und Dahinden 2016, 13). So waren es beispielsweise für Schwarzenbach und seine Mitstreiter*innen die »braunen Söhne des Südens« (Maiolino 2011), die als (sexuelle) Bedrohung für Schweizer Frauen und Mädchen dargestellt wurden, und gleichzeitig die italienischen Frauen, die für den prophezeiten demografischen Wandel verantwortlich seien, da sie »prone to having more children than native Swiss women« (Fischer und Dahinden 2016, 13) seien.⁴² Diese Darstellungen weisen darauf hin, dass zwar das Konzept der ›Überfremdung‹ eine Schweizer Partikularität darstellte und der Fokus auf Italiener*innen als ›Fremde‹ im Kontext der Arbeitsmigration in der Nachkriegszeit anzusiedeln ist, sich jedoch Konkretisierungen von Fremdheitsdarstellungen auf transnationale Diskurse berufen. Spezifisch sehen Fischer und Dahinden in der erwähnten Darstellung dunkelhäutig-phänotypisierter (»braune Söhne des Südens«) italienischer Männer als sexuelle Aggressoren eine Parallele zu kolonialen Differenzsemantiken (2016, 13).

In der kulturalisierten Fremdkonzipierung von Südeuropäer*innen wurde letztlich auch die Religion als Differenzkategorie herangezogen:

Gerade Südländer haben etwas die Tendenz zur Übertreibung: sie singen zu laut und sind etwas theatralisch. Dies fällt aber nur auf, wenn sie in Gruppen auftreten, so sie Gelegenheit haben, einem übertriebenen Bilderkult zu huldigen oder öffentliche Prozessionen mit Lamentationen durchzuführen. (Virot 1969 zitiert in Kury 2010, 7)

Der negative Verweis auf einen »übertriebenen Bilderkult« und »theatralische« Emotionalität erinnert an ähnliche Vorwürfe gegenüber als »kulturell inkompatibel« dargestellten Katholik*innen in innerschweizerischen Kulturkampf-Debatten des 19. Jahrhunderts (Behloul 2012; Bitter und Ullmann 2018; Bürgin 2021; Stadler 1984).

3.2.3 Exkurs: Der Schweizer Kulturkampf

Mit dem Begriff Kulturkampf in der Schweiz werden Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche im Nachgang des ersten Vatikanischen Konzils (1864–1870) gefasst. Die im Konzil als Dogma festgelegte Unfehlbarkeit des Papstes führte zu Wi-

42 Mit Blick auf derzeitige Diskurse soll hier angemerkt werden, dass in damaligen Darstellungen von ›Fremdheit‹ Geschlechterdifferenzen und Geschlechterverhältnisse nicht in derselben Weise herangezogen wurden. Vielmehr war die gesellschaftliche Differenzierung und klassische Rollenzuschreibung zwischen Männern und Frauen in Selbstdarstellungen der Schweizer*innen als auch in der Darstellungen von Migrant*innen gleichermaßen präsent (Fischer und Dahinden 2016, 10).

derstand vonseiten ›liberaler‹ politischer Strömungen und zu einer konfliktbehafteten Auseinandersetzung hinsichtlich der politischen Stellung von Katholiken (Bürgin 2021). Die Konflikte spiegelten sich auch in vermehrten Spannungen innerhalb des katholischen Lagers, insbesondere zwischen romtreuen (›ultramontanen‹) und romkritischen (›liberalen‹) katholischen Strömungen (Bürgin 2019, 313–315). Übergreifend ging es beim Kulturkampf, den Stadler als »Investiturstreit des 19. Jahrhunderts« (1984, 21) bezeichnet, um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat, wobei gerade die Stellung der katholischen Kirche in den Fokus rückte.

Der Kulturkampf als »grosse Auseinandersetzung zwischen Staat und Katholischer Kirche« (Stadler 1984, 21) führte bei einem großen Teil der Schweizer Bevölkerung zu einer Wahrnehmung der Katholik*innen als »foreign or owing allegiance to foreign authorities« (Bitter und Ullmann 2018, 3). Behloul weist darauf hin, dass sich die Thematisierung von Religion als wichtige Wahrnehmungs- und Bewertungskategorie hinsichtlich eines ›friedlichen Zusammenlebens‹ sowie der normativen Einbindung in die Gesamtgesellschaft in damaligen antikatholischen Diskursen in Deutschland und der Schweiz verfestigte (2012, 11). So zitiert er Robert Virchow, einen linksliberalen Politiker aus Deutschland, der 1872 die Katholiken als ›antimodern‹ und ›fremdartig‹ (›undeutsch‹ und ›römisch‹) bezeichnete (Behloul 2012, 11). Während in dieser Zeit das Christentum generell als »the most civilized and highly developed historic form of ›religion per se‹« (Behloul 2012, 12) dargestellt wurde, zeigen Kulturkampf-Narrative, dass die Vorstellung des ›modernen‹ Christentums sich teils auf eine spezifisch protestantische, individualisierte Version der christlichen Religion bezog (Stadler 1984). Diese Instrumentalisierung einer spezifischen Konfessionszugehörigkeit in der Repräsentation eines ›problematischen‹ Anderen wird als Konfessionalismus bezeichnet (Bürgin 2020).

In den für die vorliegende Studie analysierten Mediendebatten rund um Muslim*innen in der Schweiz sind Hinweise auf das normative Heranziehen einer individualisierten Version von Religion (siehe Kapitel 6.2) ersichtlich, es fehlt jedoch weitgehend die explizite Erwähnung einer spezifischen Konfession. In der vorliegenden Studie wurden die Feinheiten und Hinweise auf Schweizer-Kulturkampf-Diskurse in den analysierten Mediendebatten nicht vertieft untersucht. Es soll an dieser Stelle jedoch hervorgehoben werden, dass die Instrumentalisierung von religiöser Zugehörigkeit in Auseinandersetzungen mit ›dem Anderen‹ eine lange Geschichte hat und die zeitgenössischen Debatten vor dem Hintergrund dieser Geschichte angesehen werden sollten. Entsprechende Forschungen haben das Potenzial, die Konstruktionen von nationaler Zugehörigkeit entlang selektiver Momente kollektiven Erinnerns herauszuarbeiten (Bürgin 2021, 113ff.) und aufzuzeigen, wie historische Kontinuität als Legitimationsgrundlage für gewisse »Othering«-Narrative herangezogen werden kann.

3.2.4 Die Negativbewertung von Migrant*innen seit den 80er Jahren

Seit den 80er Jahren haben sich verschiedene Entwicklungen in der Schweizer Ausländerpolitik gleichzeitig durchgesetzt.

So gab es erfolgreiche Bestrebungen, Einbürgerung zu vereinfachen, indem beispielsweise im Jahr 1991 die doppelte Staatsbürgerschaft anerkannt wurde. Dies führte zu einem raschen und nachhaltigen Anstieg bei den Einbürgerungen (Kury 2010, 8). Zudem hoben Bundesrat und Parlament 1990 die offizielle Assimilationsforderung auf, denn es könne nicht verlangt werden, dass ein*e Einbürgerungsbewerber*in die »bisherige Identität ablegt und in eine andere Haut schlüpft« (Bundesrat 1990, zitiert in Kury 2010, 8).⁴³

Gleichzeitig hat sich seit 1991 die Schweizerische Volkspartei (SVP) von einer konservativ-bürgerlichen zu einer rechtsnationalistischen Partei gewandelt und als führende Akteurin in der Migrationspolitik etabliert, die spätestens seit 2000 zur größten Partei der Schweiz wurde (Kury 2010, 8; Fischer und Dahinden 2016, 14). Durch die dauerhafte Negativbewertung der Migration als Problem und Konfliktthema führte die SVP, so Kury, die Tradition der Überfremdungsbekämpfung weiter, ohne dass der Begriff an und für sich weiterhin im Zentrum steht (2010, 9).⁴⁴ Auch seltener wurde die Zuschreibung »nicht assimilierbar« verwendet und stattdessen über »Kompatibilität« und »Integrationswille« diskutiert. In der Problematisierung von Migration waren weiterhin kulturalisierte Vorstellungen von »Überfremdung« zentral, die sich spätestens seit 1991 nicht mehr auf populistische Initiativen oder Kampagnen der SVP beschränkten, sondern in offiziellen Debatten auf Parlaments- und Bundesratsebene Verwendung fanden (Fischer und Dahinden 2016, 14). Ein Beispiel hierfür sehen Fischer und Dahinden (2016, 14) in dem 1991 vom Bundesamt für Wirtschaft und Arbeit herausgegebenen Bericht zur Ausländer- und Flüchtlingspolitik, insbesondere in dem darin vorkommenden Drei-Kreise-Modell.

Dieses Modell teilte die Länder der Welt in drei Kreise ein, mit denen mehr oder weniger Freizügigkeit im Personenverkehr angestrebt werden sollte. Freizügigkeit respektive teilgeregelte Mobilität wurde mit Staaten aus dem ersten Kreis (Europäische Union (EU) und Mitglieder der Europäischen Freihandelsassoziation (EFTA)) und dem zweiten Kreis (USA, Kanada, Australien und Neuseeland) angestrebt. Aus dem dritten Kreis war Migration grundsätzlich nicht vorgesehen, außer im Falle hochqualifizierter Fachkräfte. Dies wurde unter anderem damit begründet,

43 Seither hat sich in der staatlichen Ausländerpolitik der Begriff der »Integration« als Terminus etabliert (Kury 2010, 8).

44 Beispielsweise weist Kury darauf hin, dass vonseiten der SVP wiederholt auf Argumentarien der Überfremdungsbekämpfung, wie die Bedrohung durch demografischen Wandel sowie der Grundsatz angeblicher »Integrationsunfähigkeit«, zurückgegriffen wird (2010, 10).

dass Personen aus diesen Ländern kulturell ›andersartig‹ und potenziell ›inkompatibel‹ seien, weil sie nicht aus dem »gleichen, im weitesten Sinne europäisch geprägten Kulturkreis« (Bundesratsbotschaft, zitiert in EKR Stellungnahme 1996, 2) stammen.⁴⁵

Das Konzept wurde seither von diversen Seiten kritisiert, so beispielsweise in einer Stellungnahme der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus im Jahr 1996, welche die »Begründung der angeblichen Nichtintegrierbarkeit von Angehörigen des Dritten Kreises [über den] Begriff ›kulturelle Distanz‹« als Argument delegitimierte: Es sei »historisch [...] bereits derart oft aufgeführt und später von den Tatsachen widerlegt worden, dass ihm aus wissenschaftlicher Sicht keinerlei Beweiskraft zukommt« (EKR 1996, 3). Die Kritik am Drei-Kreise-Modell weist einerseits explizit auf das langjährige Vorhandensein der Vorstellung räumlich-zeitlicher ›Fremdheit‹ hin, mit welchem seit der Kolonialzeit verschiedene Menschengruppen jeweils spezifisch als ›fremd‹ positioniert wurden. Andererseits wird mit Rückgriff auf ehemals als ›nicht assimilierbar‹ dargestellte Menschen, so in der Schweiz prominenterweise die ›Südländer*innen‹ aus Italien, darauf hingewiesen, dass die Zuschreibung von ›Inkompatibilität‹ bzw. ›Nicht-Assimilierbarkeit‹ bereits mehrfach empirisch widerlegt worden ist.⁴⁶

3.2.5 Die Ethnisierung von Geschlechter(un)gleichheit zwischen 1990 und 2005

In der anhaltenden Problematisierung von als ›fremd‹ dargestellten Menschengruppen haben sich Geschlechterverhältnisse zwischen 1990 und 2005 immer mehr zu einem »important signifier of cultural difference« (Fischer und Dahinden 2016, 12) etabliert. Die Thematisierung von ›erfolgreicher Integration‹ betonte dabei vermehrt geschlechtsspezifische Aspekte; so lag der Blick zunehmend auf der Kriminalitätsprävention hinsichtlich migrantischer Männer sowie den Bedürfnissen migrantischer Frauen (Fischer und Dahinden 2016, 15). Im Vergleich zu den geschlechtsspezifischen Darstellungen der ›Überfremdungsbedrohung‹ in den 60er und 70er Jahren verschob sich der Fokus nun auf die Frage der Geschlechter(un)gleichheit innerhalb migrantischer Gruppen, die mit der neu als typische

45 Fischer und Dahinden weisen nicht nur darauf hin, dass das Modell zwischen ›desirable‹ und ›undesirable‹ Migrant*innen unterscheidet, sondern erwähnen auch, dass diese Unterscheidung zu einem Unterschied in der begrifflichen Benennung von Einwanderbewegungen führt: Die Bewegung ›akzeptabler‹ Personen des ersten und zweiten Kreises wird häufig als ›Mobilität‹ bezeichnet, jene von Personen des dritten Kreises als ›Migration‹ (Fischer und Dahinden 2016, 14).

46 In diesem Sinne scheint es mir sinnvoll, die kolonialen Darstellungen von einer tendenziell im ›Süden‹ und ›Osten‹ situerten ›Fremdheit‹ per se zu überdenken, anstatt die problematisierte ›Fremdheit‹ durch ein neues Kreismodell geografisch zu konkretisieren.

Schweizer Eigenschaft etablierten Geschlechtergleichheit kontrastiert wurden (Fischer und Dahinden 2016).

Im Rahmen des NCCR-Forschungsprojekts »on the move« untersuchen Dahinden et al. (2018) diese Entwicklung unter dem Stichwort *Gendernationalismus*. Sie sehen die Heranziehung von normativen Vorstellungen von Geschlechter(un)gleichheit in nationalisierenden Identitätsprozessen beispielsweise in Darstellungen eines Emanzipationsdefizits bei Migrantinnen und von Geschlechterungleichheitsverhältnissen in migrantischen Familien (Dahinden et al. 2018). Als konkretes Beispiel hiervon geben sie die Broschüre »Grundregeln des Zusammenlebens des Kantons Luzern« an, die an Asylsuchende ausgegeben wird. Diese Broschüre beinhaltet die erklärenden Worte »Frauen und Männer sind in der Schweiz gleichberechtigt« (Dahinden et al. 2018). Damit wird geschlechtsspezifische Gleichberechtigung explizit als Merkmal der Schweiz hervorgehoben sowie im Rahmen der Belehrung/Bildung von Asylsuchenden als erklärungsrelevant postuliert.

Die Selbst-Identifikation mit Geschlechtergleichberechtigung sowie Darstellung einer problematischen Stellung der Frau bei Migrant*innen erinnert an koloniale Instrumentalisierungen der ›Frauenfrage‹. Darüber hinaus ist das Heranziehen von geschlechtsspezifischen Normen in der Ausländer- und Migrationspolitik nicht ein schweizspezifisches Phänomen, sondern vielmehr Teil eines transnationalen Diskurses. So zeichnet Abu-Lughod im Kontext der US-amerikanischen post-9/11 »war on terror« eine Rhetorik nach, in der unter anderem die Befreiung afghanischer Frauen zur Legitimation militärischer Intervention hinzugezogen wurde (2002, 784).⁴⁷ In dieser zeitgenössischen Fokussierung auf »Muslim women [who] need saving« (Abu-Lughod 2002, 788–789, Hervorhebung der Autorin) ist eine spezifisch säkularistische Weiterführung kolonialer Instrumentalisierungen der ›Frauenfrage‹ zu sehen, in welcher spezifisch religiöse und insbesondere muslimische Frauen als rettungsbedürftig dargestellt werden. Das selbe Fortschrittsnarrativ kann in derzeitigen Ausschlussmechanismen Europas, und individueller europäischer Nationen, gegenüber muslimischen Migrant*innen aufgezeigt werden (Amir-Moazami, Jacobsen und Malik 2011; El-Tayeb 2011; Fassin 2012, 2010). Geschlechterungleichheit als Differenzmerkmal kann dabei generell gegenüber migrantischen Gruppen verwendet werden, es wird jedoch im Rahmen derzeitiger transnationaler Diskurse vermehrt in Relation zu Muslim*innen platziert.

47 Als illustratives Beispiel nennt Abu-Lughod die Ansprache von US-Präsidentengattin Laura Bush, in der sie sagte: »Because of our recent military gains in much of Afghanistan, women are no longer imprisoned in their homes. They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment. The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women.« (2002, 784)

3.3 Islam als ›das Fremde‹ in Schweizer Mediendiskursen

Während in der Schweiz historisch verschiedenste Menschengruppen als ›fremd‹ dargestellt worden sind, haben sich in den letzten drei Jahrzehnten insbesondere Differenzdarstellungen vis-à-vis muslimischen Personen etabliert. Im Folgenden steht daher zuerst ein kurzer demografischer Überblick über in der Schweiz lebende Personen muslimischer Religionszugehörigkeit. Daran anschließend wird der derzeitige Forschungsstand zu medialen Debatten zum Islam und zu Muslim*innen in der Schweiz erläutert.

3.3.1 Demografischer Kontext: Muslim*innen in der Schweiz

Der muslimische Bevölkerungsteil in der Schweiz ist seit den 1970er Jahren angestiegen und machte im Jahr 2019 5,3 % der Wohnbevölkerung aus (Bundesamt für Statistik 2019). Dieser Kategorie gehören Personen mit vielfältigen religiösen Praktiken und Glaubensformen sowie vielfältigen Nationalitäten an (Bundesamt für Statistik 2019). Im Folgenden soll der Wandel und momentane demografische Stand der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz skizziert werden. Dies erfolgt basierend auf mehreren zwischen 2000 und 2010 publizierten Überblicksstudien zu Muslim*innen in der Schweiz (Allenbach und Sökefeld 2010; Behloul und Lathion 2007; Gianni und Lathion 2010; Gianni et al. 2005; Purdie, Gianni und Jenny 2009) sowie auf aktuellen Erhebungen der Religionslandschaft in der Schweiz durch das Bundesamt für Statistik (Bundesamt für Statistik 2021, 2020b, a, 2019).

Die Präsenz von Muslim*innen in der Schweiz ist spätestens durch die seit 1946 dokumentierte Ahmadiyya-Bewegung ersichtlich, die in Zürich im Jahr 1963 die erste Moschee in der Schweiz eröffnete (Allenbach und Sökefeld 2010, 12). Während 1970 16.300 Muslim*innen (0,26 % der Bevölkerung) in der Schweiz lebten, wuchs diese Zahl auf 2,21 % im Jahr 1990, 4,26 % im Jahr 2000 (Allenbach und Sökefeld 2010, 12) und 5,3 % im Jahr 2019 (Bundesamt für Statistik 2010). Gewachsen ist die muslimische Bevölkerung in der Schweiz vor allem durch verschiedene Migrationsbewegungen (Behloul und Lathion 2007, 197–198). In den Sechzigerjahren immigrierten Arbeitskräfte mit muslimischer Religionszugehörigkeit aus der Türkei und bald darauf aus dem damaligen Jugoslawien (Gianni und Lathion 2010, 17). Die zweite Migrationsbewegung war in einer Gesetzesänderung begründet, die den Familiennachzug bewilligte, womit in den 70er Jahren vermehrt Familienangehörige der immigrierten Arbeitskräfte zuzogen. Der zahlenmäßig größte Anstieg in den 1990er Jahren ist schließlich auf die Balkankonflikte zurückzuführen, aufgrund derer Exilsuchende aus dem früheren Jugoslawien, vorwiegend aus Bosnien und Kosovo und in einem kleineren Maße auch albanische Muslim*innen aus Mazedonien in die Schweiz kamen (Allenbach und Sökefeld 2010, 13; Gianni und Lathion 2010, 18). Seither sind weitere Muslim*innen nicht nur durch Kinder

und Enkelkinder hinzugekommen, sondern auch durch Konversionen zum Islam (Allenbach und Sökefeld 2010, 13; Gianni und Lathion 2010, 18).

Der Blick auf die Migrationsbewegungen weist bereits auf ein erstes wichtiges Merkmal der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz hin: ihre Heterogenität. Bezüglich ihrer nationalen Zugehörigkeit stammte 2019 der größte Teil der nicht-schweizerischen Muslim*innen in der Schweiz aus Balkanstaaten⁴⁸ (36 % der muslimischen Bevölkerung), ein kleinerer Teil aus der Türkei (11 %) und jeweils ein geringer Anteil aus dem Mittleren Osten⁴⁹ (4 %), nordafrikanischen Ländern⁵⁰ (3,5 %), Subsahara-Afrika (2,5 %) sowie aus übrigen europäischen Ländern (4 %) und anderen Regionen der Welt (3 %) (Bundesamt für Statistik 2019, 9). Die Vielfalt zeigt sich dabei nicht nur in den verschiedenen Nationalitäten, sondern auch in der Vielzahl verschiedener religiöser Glaubensvorstellungen und Praktiken; so waren 2007 ungefähr drei Viertel Sunniten,⁵¹ gefolgt von Schiiten, Aleviten und Sufis (Behloul und Lathion 2007, 198). Die zitierten Untersuchungen unterstreichen die Heterogenität der Muslim*innen in der Schweiz insbesondere »angesichts des homogenisierenden Diskurses über ›den Islam‹ in der Schweiz« (Allenbach und Sökefeld 2010, 17). Hinzufügend möchte ich hier darauf hinweisen, dass Muslim*innen in der Schweiz lediglich zu einem sehr kleinen Anteil aus nordafrikanischen Ländern oder dem Mittleren Osten stammen. Dies steht in einem wiederkehrenden Kontrast zu medialen Darstellungen ›arabischer Gesellschaften‹ als Muslim*innen in der Schweiz prägend (mehr dazu in Kapitel 6).

Während bei Muslim*innen in der Schweiz lange Zeit eine Nationalität aus verschiedenen Balkanstaaten am weitesten verbreitet war, hat sich dies in der Zeit seit 2014 verändert.⁵² Derzeit, im Jahr 2019, besitzt mit 40 % der anteilmäßig größte Teil der Muslim*innen in der Schweiz eine Schweizer Staatsbürgerschaft (Bundesamt für Statistik 2019, 9).⁵³ Dies ist ein starker Anstieg im Vergleich zu 1980 und 1990

48 Das Bundesamt für Statistik zählt hierzu Albanien, Serbien, Bosnien und Herzegowina, Montenegro, Nordmazedonien, Kosovo.

49 Das Bundesamt für Statistik zählt hierzu Irak, Iran, Israel, Jemen, Jordanien, Katar, Kuwait, Libanon, Oman, Vereinigte Arabische Emirate, Saudi-Arabien, Syrien, Palästina.

50 Das Bundesamt für Statistik zählt hierzu Algerien, Libyen, Marokko, Tunesien, Ägypten.

51 Allenbach und Sökefeld (2010, 14) weisen zu Recht darauf hin, dass auch der sunnitische Islam keine homogene Einheit bildet, sich an diesem Punkt die Vielfalt also weiter unterstreichen lässt.

52 Der kumulierte Anteil an Muslim*innen mit Schweizer Staatsbürgerschaft zwischen 2014 und 2018 betrug gemäß Bundesamt für Statistik 35,4 % (2020a).

53 Es gibt keine offiziellen Zahlen zur Anzahl Konvertit*innen in der Schweiz, da diese Zahl vom Bundesamt für Statistik nicht erhoben wird. Die Religionswissenschaftlerin Susanne Leuenberger ging 2010 in einer Schätzung davon aus, dass ca. 2,5 % aller Muslim*innen in der Schweiz Konvertit*innen sind (Bazonline, 28.06.2010).

(5,2 bzw. 5,1 %) und 2000, als der Anteil Muslim*innen mit Schweizer Staatsbürgerschaft noch 11,75 % betrug. Auf welche Faktoren dieser Anstieg zurückzuführen ist, kann hier nicht abschließend beurteilt werden. Ein möglicherweise damit zusammenhängender Umstand ist, dass die muslimische Bevölkerung in der Schweiz relativ jung ist, wobei 15- bis 34-Jährige 48 % der Muslim*innen in der Schweiz ausmachen (Bundesamt für Statistik 2019, 7–9). Diese jüngeren Generationen von Muslim*innen sind zum allergrößten Teil in der Schweiz geboren und sozialisiert und könnten eine größere Motivation zur Einbürgerung mit sich bringen. Egal aus welchen Umständen der Anstieg geschah, soll hier die Tatsache hervorgehoben werden, dass im analysierten Zeitraum zwischen 2016 und 2019 bereits mehr als ein Drittel (35–40 %) der Muslim*innen in der Schweiz Schweizer*innen waren (Bundesamt für Statistik 2020b, 2019). In einem medialen Diskurskontext, in welchem Muslim*innen oft als Synonym für Ausländer*innen gehandhabt werden und die ›Kompatibilität‹ von Muslim*innen mit der Schweiz in Frage gestellt wird, verdeutlicht diese Gegebenheit das Spannungsverhältnis zwischen problematisierenden Fremddarstellungen und der Realität von Schweizer Muslim*innen.

3.3.2 Forschungsstand: Muslim*innen in Schweizer Mediendiskursen

Im Kontext von Europa und spezifisch von westeuropäischen Ländern wurden in den letzten Jahren zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen publiziert, die sich insbesondere mit der Frage befassen, wie Bezüge zu religiöser und spezifisch muslimischer Zugehörigkeit in Debatten um nationale Identität vorkommen (Behloul, Leuenberger und Tunger-Zanetti 2013; Edensor 2002; El-Tayeb 2011; Korteweg und Yurdakul 2014; Weedon 2004; Yuval-Davis 2011). So haben beispielsweise Studien in Großbritannien umrissen, wie nationale Gleichheit und Differenz in Mediendiskursen rund um Muslim*innen repräsentiert werden (Aeschbach 2017; Meer, Dwyer und Modood 2010; Modood und Werbner 1997; Modood 1994). In Frankreich weist der französische Soziologe Eric Fassin auf die Verflechtung zwischen einer bestimmten, spezifisch islamkritischen Version des Säkularismus (*laïcité*) und einer Vorstellung von ›Französischsein‹ hin (2012, 2010). Die Soziologinnen Anna Korteweg und Gökçe Yurdakul haben zudem gezeigt, wie in den Debatten rund um die Frage des Kopftuchtragens in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland nationale Identität diskutiert und diskursiv produziert wurde (2014). Die vertieft im Bereich Islam in Deutschland forschende Literaturwissenschaftlerin Beverly Weber skizziert weiter, wie Muslim*innen das kulturell ›Fremde‹ in öffentlichen Diskursen über geschlechtsspezifische Gewalt in Deutschland verkörpern (2016, 2013). Diese Gegenüberstellung von Islam und nationaler Zugehörigkeit zeigt sich schließlich auch in kürzlich erschienenen Studien zu niederländischen respektive Schweizer Konvertit*innen zum Islam, die sich aufgrund ihrer Konversion vermehrt damit konfrontieren.

tiert sehen, dass sie als Muslim*innen als nicht ›zugehörig‹ zu der jeweiligen Nation gesehen werden (Leuenberger 2013a, b; Midden 2018).

Öffentliche Diskurse, in denen die nationale ›Zugehörigkeit‹ von Muslim*innen verhandelt wird, wurden in der Schweiz bisher qualitativ wenig untersucht (Behloul 2013, 14). Dies, obwohl Problematisierungen, in welchen der Islam nicht nur als ›fremd‹, sondern als ›gefährliche‹ und ›problematische‹ Religion dargestellt wird, spätestens im Anschluss an die Terroranschläge in den USA vom 11. September 2001 (9/11) in der Schweizer Öffentlichkeit nachgezeichnet werden können (Allenbach und Sökefeld 2010; Ettinger und Imhof 2011).⁵⁴

In einer ersten Analyse der medienvermittelten Kommunikation in Schweizer Leitmedien zwischen dem 01.01.2001 und dem 30.03.2002 erklären Medienwissenschaftler Mario Schranz und Kurt Imhof (2002) 9/11 zu einem Schlüsselereignis, welches durch eine zeitweilige Beherrschung der Schlagzeilen zu einer Kommunikationsverdichtung rund um das Thema Islam geführt hat. Als Konsequenz davon finden »Vorgänge, die vorher keine Chance hatten, in der öffentlichen Kommunikation auf Resonanz zu stoßen, nun plötzlich Beachtung [...] zum Beispiel auch der Alltag von Muslim[*inn]en in der Schweiz« (Schranz und Imhof 2002, 2). Zwischen 2001 und 2002 stellten sie dabei erst vereinzelte Berichterstattungssequenzen fest, in denen Muslim*innen negativ konnotiert oder als ›fremd‹ markiert wurden (Schranz und Imhof 2002, 4).

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch Patrik Ettinger und Kurt Imhof (2011) in ihrer im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms zu *Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* (NFP 58) durchgeführten kommunikationswissenschaftlichen Längsschnittstudie der Thematisierung muslimischer Akteur*innen in Schweizer Leitmedien von 1960 bis 2009. Dabei zeigen sie auf, dass zwar in der Berichterstattung um die Iranische Revolution 1979 erstmals Muslim*innen und Islam in den Fokus rücken, sich jedoch noch kaum eine »Differenzsemantik im Sinne eines grundsätzlichen Wertekonfliktes zwischen einem fundamentalistischen Islam und westlich-demokratischen Überzeugungen« (2011, 10) findet.⁵⁵ Einer der bekanntesten Vertreter dieser Perspektive ist Samuel Huntington, der seine These in den 90er Jahren mehrfach publizierte, am einflussreichsten in seinem Buch *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Der deutsche Titel: *Kampf der*

54 Ettinger und Imhof zeigen auf, dass Muslim*innen in der Schweiz vor September 2001 nur äußerst selten ein Thema in der Medienberichterstattung waren und wenn, dann wurden sie als kompromissbereit dargestellt und der Umgang mit dem Islam innerhalb einer »aus der Erfahrung eigener Fundamentalismen gewachsene[n] schweizerische[n] Toleranz in Religionsangelegenheiten« (2011, 14) situiert.

55 Auch in der Berichterstattung zum Afghanistankrieg ab Ende 1979 sehen Ettinger und Imhof eher das dualistische Weltbild des Ost-West-Konfliktes als zentrale Differenzsemantik (2011, 10).

Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert) (1996).⁵⁶ Huntingtons stellte in seinen Arbeiten ›den Westen‹ und ›den Islam‹ mit dem Wegfall des Kommunismus als gegenseitige Gegner dar und »als die deutliche Hauptbedrohung des jeweils anderen« (Huntington zitiert in Wäckerlig 2019, 28). Sein Paper »Clash of Civilizations« in der Zeitschrift *Foreign Affairs* führte bereits 1993, so Ettinger und Imhof, zu einer »weltweite Feuilletondebatte mit viel Widerspruch« (2011, 11). Auch in der Schweiz wurde Huntingtons These aufgegriffen, aber gleichzeitig wurde nach wie vor die Ost-West-Perspektive in der Thematisierung der Konflikte in Bosnien 1993 und Ex-Jugoslawien 1995 und 1996 herangezogen (2011, 11). Dies zeigt, dass zu diesem Zeitpunkt Huntingtons Differenzdarstellung (noch) nicht gänzlich übernommen wurde.

Die schlussendliche Durchsetzung der »clash of civilization«-Diskurslinie und damit einer grundsätzlichen Differenzdarstellung zwischen »westlichen, christlichen, schweizerischen Werten einerseits und muslimischen Werten andererseits« (2011, 6) erkennen Ettinger und Imhof jedoch erst als langfristiges Resultat einer Aufmerksamkeitsfokussierung auf muslimische Akteur*innen nach 9/11 in der Schweizer Medienöffentlichkeit. Explizit haben sie mehrere Schlüsselkommunikationsereignisse, wie die Terroranschläge in Madrid und London (2004 und 2005) und den dänischen Karikaturenstreit (2006), herausgearbeitet, welche die Opportunitätsstruktur geschaffen hätten, »die es schweizerischen politischen Akteuren – insbesondere Exponenten der SVP – sowie Medienakteuren (Die Weltwoche, Sonntagsblick) erlauben, der Problematisierung von Muslim[*innen] und des Islams an sich Resonanz zu verschaffen« (2011, 13, Hervorhebung im Original). Insbesondere den Karikaturenstreit identifizieren sie als Wendepunkt, der zu einer »nachhaltigen innenpolitischen Anschlusskommunikation führte, die eine grundsätzliche Inkompatibilität religiöser Werte *des Islams* mit dem schweizerischen Selbstverständnis und schweizerischen Institutionen behauptete« (2011, 13, Hervorhebung im Original).

Spätestens der Erfolg der Minarett-Initiative im November 2009 wird als Schlüsselkommunikationsereignis in der Dynamik der Berichterstattung gesehen, in welcher die problematisierende Differenzperspektive auf Muslim*innen in der Schweiz mehrheitsfähig wird (Ettinger und Imhof 2011, 14). Die am Minarett festgemachte Sichtbarkeit einer Minderheit wird dabei oft als »massgeblich zur Wahrnehmung von dauerhafter Anwesenheit, Differenz und damit Fremdheit« (Lüddeckens, Uehlinger und Walthert 2010, 4) beitragend konzeptualisiert. Die Lancierung der Debatte gegen den Bau von Minaretten zeigt jedoch gleichzeitig, dass Differenzwahrnehmung nicht konflikthafte Fremdwahrnehmung nach sich ziehen muss und es bei der Minarettdebatte nicht um eine allgemeine Ablehnung als ›fremd‹ konzipierter Religionen geht. So wurden in derselben Zeitspanne

56 Mehr dazu siehe Wäckerlig (2019).

unangefochtene Bauprojekte von Hindu- und Sikh-Tempeln eingereicht, die mit »wohlwollendem Exotismus« (Lüddeckens, Uehlinger und Walthert 2010, 4) begrüßt oder gar als »Beispiel für Pluralität und Weltoffenheit der Schweiz gefeiert wurden« (Allenbach und Sökefeld 2010, 11). Diese islamspezifische Thematisierung des problematisierten ›Fremden‹ wird auch in einer quantitativen Studie zur Berichterstattung zu Religionen in den Schweizer Printmedienausgaben zwischen Dezember 2007 und 2008 bestätigt,⁵⁷ die themenunabhängig negative Diskurslinien spezifisch in Bezug auf den Islam und Muslim*innen findet (Dahinden und Wyss 2009; Koch 2009, 380). Dabei wird ›der Islam‹ zu der einen, explizit ›fremden Religion‹ stilisiert.

Gleichzeitig findet in der Schweiz eine Kategorisierung von bisher ›ethnisch Anderen‹ als ›religiös‹ bzw. als ›muslimische Andere‹ statt. So zeigt der Religionswissenschaftler Oliver Wäckerlig in seiner Untersuchung der Debatte um den Minarettbau in Wangen bei Olten, dass »mit zunehmender räumlicher Distanz zu den lokalen Konflikten, [die] sich ausdrücklich ethnisch definierenden Migrant[*inn]engruppen den Minarettgegner[*innen] einheitlich als ›Muslim[*innen]‹ [erschieden], denen als ein Kollektivsubjekt konspirative Handlungsabsichten unterstellt wurden« (2014, 57–58). Dies bestätigt Samuel Behloul, der mit seinen unzähligen Studien und Publikationen eine zentrale Figur in der religionswissenschaftlichen Forschung zu Fremd- und Selbstdarstellungen von Muslim*innen in der Schweizer Öffentlichkeit ist.⁵⁸ Er zeichnet eine »Tendenz zur Überbetonung der Rolle von Religion in der Kategorisierung von Migrant[*innen] und ihren Nachkommen« nach, in welcher Religion als vornehmliches »Erklärungsmuster für negative und positive Verhaltensweisen« in der Schweizer Öffentlichkeit herangezogen wird (2010, 48). In diesem Sinne habe sich Religionszugehörigkeit zu einer neuen Wahrnehmungskategorie entwickelt, mit welcher Personen in der Schweiz als ›fremd‹ dargestellt werden; so haben sich die diskursiven Zuschreibungen »vom ›Gastarbeiter‹ und ›Ausländer‹ zum ›Muslim‹« (Behloul 2010, 44) gewandelt.⁵⁹ Letztlich erklären auch die Religionsforscher Tunger-Zanetti und Rohrer in ihren jeweiligen Aufsätzen in Behloul, Leuenberger und Tunger-Zanettis Sammelband *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe and the Self* (2013), dass Referenz zu der religiösen Identität von Muslim*innen als Marker des »paradigmatic ›others‹« in

57 Koch identifiziert zudem die Medienberichterstattung bezüglich Religion und Religionsgemeinschaften im Allgemeinen als unausgewogen und zeigt auf, dass die häufigsten Schweizer Berichterstattungen zu Religion(en) jene Medienbeiträge sind, in denen der Islam oder Muslim*innen thematisiert werden (2009, 367).

58 Eine Auswahl siehe Behloul (2013, 2012, 2011, 2010) sowie Behloul und Lathion (2007). Hervorzuheben ist zudem der 2013 erschienene Sammelband *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe and the Self*, herausgegeben von Behloul, Leuenberger und Tunger-Zanetti (2013).

59 Einen sehr ähnlichen Wandel sieht Spielhaus in Deutschland, wo »zunächst eben nicht ›Muslim‹, sondern ›Gastarbeiter‹ nach Deutschland kamen« (2013, 172).

einem öffentlichen Diskurs um (Staats-)Zugehörigkeit fungiert (Tunger-Zanetti 2013, Rohrer 2013, 263).⁶⁰

Ettinger (2017) stellt in einer von der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus beauftragten Studie zur Medienberichterstattung zu Muslim*innen in der Schweiz im Zeitraum zwischen 2009 und 2017 eine weitere Intensivierung der Berichterstattung spezifisch seit 2014 fest, in der sich Radikalisierung«, »Terror«, »Sicherheit« sowie »Sichtbarkeit« als politisierte Themen zu dominanten thematischen Kontexten entwickeln. Insbesondere in der Deutschschweiz ist dabei der Anteil der Berichterstattung, in der Muslim*innen problematisiert werden, gestiegen (Ettinger 2017). Ettinger sieht die mediale Thematisierung von Muslim*innen in der Schweiz als einerseits primär geprägt von politischen Kampagnen rund um Volksinitiativen; so verweist er zurück auf die Abstimmungsdebatte und den Nachhall der Minarett-Initiative 2009, sieht aber auch ähnliche Problematisierungen in der Volksinitiative für das Verhüllungsverbot im Kanton Tessin 2013 (2017, 69). Andererseits bewirken (Gewalt-)Ereignisse in Europa (Charlie Hebdo 2015, Anschläge in Paris 2015, Anschläge in Brüssel 2016) jeweils eine Intensivierung der Berichterstattung zu Muslim*innen in der Schweiz (Ettinger 2017, 69). Als seitherige Schlüsselereignisse können unter anderem die Annahme des Verhüllungsverbotes im Kanton St. Gallen (2018) und die Kampagne der im September 2017 eingereichten und 2021 angenommenen Volksinitiative für ein nationales Verhüllungsverbot interpretiert werden. Die vorliegende Studie führt die Untersuchungen mit Fokus auf den Zeitraum zwischen 2016 und 2019 fort und konzentriert sich dabei auf eine qualitative Inhaltsanalyse der spezifischen Art und Weise, in welcher Darstellungen von Muslim*innen in den Auftritte von muslimischen Frauen in öffentlichen Mediendebatten konstituiert und verhandelt werden.

3.4 Abschließende Bemerkungen

Religion wurde in der Schweiz historisch bereits seit der Kolonialzeit immer wieder als eine Differenzkategorie hinsichtlich nationaler Identität genutzt. So wurden koloniale ›Andere‹ beispielsweise entlang geschlechtsspezifischer Bilder, biologisierter Differenzmerkmale und anhand von religiösen Ritualen in ›Völkerschauen‹ dargestellt. Auch im Diskurs der ›Überfremdung‹ haben sich politische Akteur*innen bei der Darstellung gewisser Menschengruppen als ›fremd‹ und potenziell ›unassimilierbar‹ auf religiöse Verhaltensweisen bezogen. Der Fokus auf Religionszugehörig-

60 Rohrer zeigt in der Analyse eines Antrags der Schweizerischen Volkspartei (SVP) »concerning the withdrawal of residence permits of parents keeping their children from attending obligatory swimming lessons« (2013, 277), dass der Vorstoß nicht auf einem Versuch beruht, das ›Bildungsproblem‹ zu lösen, sondern auf einer spezifischen Idee der Staatszugehörigkeit.

rigkeit und konkret auf das Muslimischsein als primärer Identifikationsfaktor von Differenz und Gleichheit auf der Ebene nationaler Identität hat sich jedoch erst in den letzten drei Jahrzehnten entwickelt. In der vorliegenden Studie wird herausgearbeitet, wie und anhand welcher Differenzkategorien Muslim*innen in hegemonialen Diskurslinien als in der Schweiz ›fremd‹ konstituiert werden und wie muslimische Frauen in der medialen Öffentlichkeit auf solche Differenzdarstellungen reagieren bzw. dazu beitragen oder sie adaptieren.

