

6. Geschichtliche Differenzdarstellungen in Fortschrittsnarrativen: ›säkular‹, ›individuell‹, ›gleichberechtigt‹

Im letzten Kapitel wurde illustriert, wie in hegemonialen Diskurslinien eine ethnisierende Darstellung von Muslim*innen in der Schweiz ersichtlich ist. Dabei wurde aufgezeigt, wie Muslim*innen in der Schweiz via geografischer Differenzmarkierung als ›fremd‹ dargestellt werden und diese zugeschriebene ›Fremdheit‹ problematisiert wird. Im vorliegenden Kapitel erläutere ich, dass die als ›fremd‹ dargestellten Muslim*innen in den analysierten Daten hauptsächlich durch die Darstellung *geschichtlicher Differenz* problematisiert werden. In massenmedialen Publikationen wird dabei wiederholt zwischen ›fortschrittlichen‹ und ›rückschrittlichen‹ Charakteristiken unterschieden, um die ›Kompatibilität‹ von Muslim*innen mit der Schweizer Gesellschaft infrage zu stellen (6.2.1). Konkretisiert durch spezifische Konzeptionen von ›Fortschritt‹ und ›Moderne‹ eröffnen hegemoniale Diskurslinien eine Reihe spezifischer Bedingungen, entlang derer nationalisierende Differenzdarstellungen vorgenommen werden. Spezifisch werden drei miteinander zusammenhängende Narrative von ›Fortschritt‹ in Repräsentationen von Muslim*innen in der Schweiz als ›rückschrittlich‹ herangezogen: Säkularisierung, Individualisierung und Geschlechtergerechtigkeit (6.2.3). Allen drei Darstellungen liegt die Idee einer zeitlichen und normativ gerichteten Entwicklung von ›religiös‹ zu ›säkular‹, von ›gemeinschaftlich‹ zu ›individualisiert‹, von ›patriarchalen‹ Geschlechtervorstellungen zu ›Geschlechtergleichstellung‹ zugrunde.

Diese Fortschrittsnarrative werden nicht nur dazu genutzt, grundsätzlich zwischen ›Muslim*innen‹ (›religiös‹, ›gemeinschaftlich‹, ›frauenfeindlich‹) und ›Schweizer*innen‹ (›säkular‹, ›individuell‹, ›geschlechtergerecht‹) zu unterscheiden, sondern sie führen auch zu einer Pluralisierung muslimischer Positionalitäten, die hinsichtlich ihrer ›Fortschrittlichkeit‹ markiert und bewertet werden (z.B. ›fortschrittliche Muslim*innen‹, ›säkulare Muslim*innen‹ etc.). Dabei ist in der Selbstpositionierung dreier im Zentrum dieser Analyse stehender muslimischer Diskursakteurinnen eine Aneignung und Adaption hegemonialer Fortschrittsnarrative ersichtlich. Indem sie sich als ›fortschrittliche‹, ›säkulare‹, ›liberale‹ sowie

›spirituelle‹ Musliminnen positionieren, unterlaufen sie Darstellungen von ›muslimisch‹ und ›fortschrittlich‹ als sich gegenseitig ausschließende Positionalitäten. Gleichzeitig reproduzieren sie die angeführten Fortschrittsnarrative und verstärken dadurch ihre Relevanz in der Thematisierung von Muslim*innen in der Schweiz. Darüber hinaus sind die Akteurinnen in Vereinen wie den *säkularen Muslimen* oder dem *Forum für einen fortschrittlichen Islam (FFI)* organisiert, was zu einer strukturellen Verfestigung der mit diesen Selbstpositionierungen verbundenen hegemonialen Diskurslinien führt.

Neben den expliziten (Re-)Produktionen der Fortschrittsnarrative und deren potenzieller Subversion durch individuelle Selbstpositionierungen sind in Äußerungen anderer muslimischer Diskursakteur*innen weitere Adaptionen und Aneignungen geschichtlicher Differenzdarstellungen zu sehen. Dies ist einerseits in nuancierten Aneignungen der verschiedenen Fortschrittsnarrative und andererseits in grundlegenden Hinterfragungen der Fortschrittsunterscheidung gegenüber Muslim*innen zu sehen. In der vorliegenden Untersuchung werden Selbstpositionierungen als ›säkular‹ sowie Hervorhebungen der eigenen Religiosität als ›individuell‹ und ›persönlich‹ als individuelle Identitätskonstruktionen in Relation zu hegemonialen Diskurslinien interpretiert, in denen ›Säkularität‹ und ›Individualisierung‹ als Bedingungen muslimischer ›Akzeptabilität‹ in der Schweiz gewertet werden. Darüber hinaus werden geschlechterspezifische Darstellungen von muslimischen Männern als potenziell ›frauenfeindlich‹ und von muslimischen Frauen als unterdrückt durch einzelne Diskursakteurinnen explizit hinterfragt und untergraben.

6.1 Begriffsreflexion: ›Geschichte‹, ›Fortschritt‹ und ›Moderne‹

Kritische Geschichtswissenschaftler*innen haben verschiedentlich darauf hingewiesen, dass Geschichtsschreibung immer innerhalb einer bestimmten politischen Situation und innerhalb von gesellschaftlichen Machtverhältnissen reflektiert werden muss (Chakrabarty 1992a, b; Spivak 1988). Eine einflussreiche Intervention innerhalb der akademischen Disziplin der Geschichtswissenschaften unternahm die Gruppe der *Subaltern Studies*, die in den 1980er Jahren mit einem spezifischen Fokus auf die damaligen Verhältnisse in Indien die hegemoniale Geschichtsschreibung hinterfragte (Chakrabarty 2000b, 9–10).¹ Dabei zeigten sie die Wirkung gesellschaftlicher Machtverhältnisse bei der Etablierung geschichtlicher Vorstellungen auf, indem sie die (post)koloniale Situation in der nationalen Geschichtsschreibung

1 Zu den prominentesten und einflussreichsten Wissenschaftler*innen dieser Gruppe gehören unter anderem Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak und Dipesh Chakrabarty.

Indiens ins Zentrum ihrer Analyse rückten.² Sie stellten folgende Fragen: Wer schreibt Geschichte über wen? Und weshalb?³ Was wird überhaupt beachtet bzw. wem und was wird Relevanz zugeschrieben? Oder kurz: »What are the archives and how are they produced?« (Chakrabarty 2000b, 24)

Einerseits ist diese Perspektive von entscheidender Bedeutung angesichts der Art und Weise, in der Geschichtsschreibung in Differenzdarstellungen zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ herangezogen wird. In dieser Hinsicht wurde beispielsweise aufgezeigt, wie die Darstellung einer ›gemeinsamen Vergangenheit‹ der Bildung und Festigung des Schweizer Nationalstaates diene (Jost 1988). Andererseits kann Geschichte als normative Differenzkategorie gleichsam zur Hierarchisierung referiert werden, so beispielsweise durch die Markierungen einer dargestellten Vergangenheit als ›fortschrittlich‹ oder ›rückschrittlich‹.⁴ Anschließend an die Beiträge der *Subaltern-Studies*-Gruppe wurde aus postkolonialer Perspektive darauf hingewiesen, dass ›Geschichte‹ im Rahmen des Kolonialismus als zentrale Differenzkategorie etabliert wurde (Chakrabarty 1992b; Mahmud 1998).⁵ Dabei stellte sich ein Verständnis von ›Geschichte‹ ein, in welchem ›Europa‹ und die ›kolonialen Anderen‹ in ein ›zeitliches‹ Verhältnis zueinander gesetzt wurden.⁶

- 2 Ein Fokuspunkt der *Subaltern-Studies*-Gruppe war beispielsweise der Disput innerhalb indischer Geschichtsschreibung, in dem auf der einen Seite die koloniale Herrschaft Großbritanniens als positiv und ›fortschrittbringend‹ postuliert und auf der anderen Seite der Kolonialismus als negativ und als hinderlich für die Entwicklung Indiens dargestellt wurde (Chakrabarty 2000, 11–12).
- 3 Bürgin verweist hinsichtlich der Konstruktion kollektiver Identität durch geteilte Erinnerungen mit Marchals Begriff der *Gebrauchsgeschichte* auf die »selektive und strategische Konstruktion von Bildern der Vergangenheit« (Bürgin 2021, 9). In diesem Sinne werden ganz bestimmte Bilder von Geschichte zu Legitimierungs- bzw. Delegitimierungszwecken konstruiert.
- 4 Diese Herangehensweise ist auch an Asads Perspektive anschließbar, der ›Moderne‹ als ein politisches Projekt versteht, welches auf bestimmte Daseinsformen und Verhaltensweisen in der Welt abzielt (2003, 12–13). In diesem Projekt werden spezifische Parameter etabliert, »in terms of which modern living is required to take place, and nonmodern peoples are invited to assess their adequacy« (Asad 2003, 14).
- 5 Für eine nuancierte Diskussion des Verhältnisses zwischen *Subaltern Studies* und *Postcolonial Studies* siehe Chakrabarty (2000).
- 6 Diese koloniale Konzeption von Differenz als zeitliches Kontinuum zwischen ›zivilisiert‹ und ›primitiv‹ bzw. ›fortschrittlich‹ und ›rückständig‹ ist nicht unabhängig von ›Rasse‹ zu denken (Mahmud 1998, 1222). So wurden ›Rasse‹ und ›Geschichte‹ im Modell evolutionärer ›Rassenlogik‹ des sozialen Darwinismus kombiniert, in der ›rassische‹ Attribute als Voraussetzung gesehen wurden, »[that] enable or prevent evolution towards civilization« (Mahmud 1998, 1221). Die Gleichzeitigkeit der beiden Differenzsemantiken legitimierte koloniale Projekte als ›fortschrittsbringende‹ Interventionen aufgrund der (›biologisch-rassisch‹ determinierten) ›Rückständigkeit‹ der kolonialen Anderen und der (gleichsam ›biologisch-rassisch‹ determinierten) ›Fortschrittlichkeit‹ Europas. Gleichzeitig verhinderte dieselbe Differenzse-

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 diesem politisierten Raum-Zeit-Modell sind Fortschrittsmarkierungen mit geografischen Differenzmarkierungen verknüpft.⁷ Dies visualisiert Chakrabarty in seinem viel rezipierten Werk *Europa provinzialisieren* mit dem Bild außereuropäischer Länder als sich im »waiting room of history« (Chakrabarty 2000a, 8) befindend.⁸ Die Markierung »zeitlicher« Unterschiede wird jedoch auch innerhalb Europas als Differenzkategorie herangezogen (siehe Kapitel 3.2).

Für die vorliegende Studie sind diese Ausführungen relevant, weil damit die emischen Argumentationslinien eingeordnet werden können, die anhand zeitlich-normativer Narrative zwischen »fremd« und »eigen« differenzieren. Im Folgenden wird aufgezeigt, wie geschichtliche Differenzdarstellungen in der Unterscheidung zwischen »Muslim*innen« und »Schweizer*innen« hinzugezogen werden. Dabei liegt der Fokus auf den spezifischen Narrativen, die in den Differenzdarstellungen und in der Hierarchisierung dieser Differenz ersichtlich sind, woraus sich folgende Fragen ergeben: Welche Darstellungen von »Fortschritt« bzw. »Rückschritt« werden in die Unterscheidung zwischen »Muslim*innen« und »Schweizer*innen« angeführt? Wie kommt »Religion« dabei in den Blick bzw. welche Arten des Religiösen (»säkular«, »individuell«) werden als »fortschrittlich« bzw. »rückschrittlich« markiert? Wie wird diese Differenz geschlechtsspezifisch dargestellt?

mantik die Erfüllung der europäischen Zivilisierungsvorhaben, »destined never to fulfill its normalizing mission« (Mahmud 1998, 1223). In diesem Sinne konsolidierte die Zusammenführung von »Rasse« und »Geschichte« eine doppelte Binarität zwischen »hell/dunkel« sowie »fortschrittlich/rückständig« in Narrativen der kolonialen Differenzdarstellungen. Die Verquickung der beiden Differenzkategorien wurde in den *Critical Race Studies* als so allgegenwärtig herausgearbeitet, dass »Rasse« als »historically based not only on biological or naturalist determinism but also upon stadial ideas of progress« (Boulila 2019, 1407) definiert wird.

7 In diesen kolonialen Darstellungen wird Differenz und Gleichheit via Zeitreferenzen etabliert, wobei kolonisierte Regionen nicht nur als zeitlich »rückständig« gegenüber Europas »Fortschritt«, sondern mitunter auch als »outside History« dargestellt wurden (Mahmud 1998, 1221). Somit untermauerte die Situierung des kolonialen »Anderen« als »zeitlich zurückgeblieben« sowie »außerhalb der Geschichte« die koloniale »Zivilisierungsmission« in Dringlichkeit (Mahmud 1998, 1221).

8 Diesen Diskurs, in welchem die Idee einer »»first in Europe then elsewhere« structure of time« zentral fungiert, nennt Chakrabarty »Historicism« (2000a, 8). Genauere Ausführungen dazu siehe Chakrabarty (2002, 2000a, 1992b).

6.2 ›Religion‹ und ›Geschichte‹ in hegemonialen Diskurslinien

In den analysierten massenmedialen Publikationen kommen geschichtliche Differenzdarstellungen in Bezug auf Muslim*innen zentral vor. Im Folgenden werden diese Identitätsprozesse in hegemonialen Diskurslinien schwerpunktmäßig anhand von Medienpublikationen des *Schweizer Radio und Fernsehens* (SRF) erläutert.

6.2.1 Geschichtliche Differenzdarstellungen

In diskussionsleitenden und sich wiederholenden Fragestellungen von Moderator*innen in SRF-Radio- und Fernsehsendungen wird wiederholt eine geschichtliche Unterscheidung zwischen ›der Schweiz‹ und ›dem Islam‹ postuliert. Ein Beispiel hierfür ist die Eingangsfragestellung einer SRF-Kulturplatz-Sendung: »Wie kompatibel ist [...] der Islam mit der Moderne, wie sie der Westen versteht?« (SRF Kulturplatz 03.06.2015) Mit diesen Worten, die einen potenziellen Widerspruch zwischen ›dem Islam‹ und der ›(westlichen) Moderne‹ suggerieren, wird ein Interview mit Amira Hafner-Al Jabaji eingeführt. Die Diskussion des Verhältnisses zwischen ›Islam‹ und ›Moderne‹ wird dabei in Bezug zur Frage der ›Kompatibilität‹ des Islams mit ›modernen Gesellschaften‹,⁹ spezifisch der Schweiz, gesetzt. Somit eröffnet die Frage nach dem Grad der ›Modernisierung‹ einen nationalisierenden Bezugsrahmen, anhand dessen potenziell ›(in)kompatible‹ Differenz dargestellt wird. Ähnliche Fragestellungen finden sich beispielsweise in der SRF-Kontext-Debatte *Bedroht der Islam den freien Westen?*, in welcher der Moderator fragt: »Inwieweit ist der Islam und die westliche Aufklärung grundsätzlich kompatibel?« (09.09.2016) In solchen medialen Darstellungen wird mit Rückgriff auf die normativ behaftete Unterscheidung zwischen ›modern‹ und ›nicht-modern‹ ›der Islam‹ als möglicherweise ›inkompatibel‹ mit der als modern dargestellten Schweiz problematisiert.

Neben dieser Gegenüberstellung der Schweiz mit einem in erster Linie im Singular genannten Islam wird in der Medienberichterstattung überwiegend zwischen verschiedenen attribuierten ›Arten des Islams‹ unterschieden, die jeweils hinsichtlich ihrer ›Fortschrittlichkeit‹ bewertet werden. So führt die Moderatorin beispielsweise eine Frage an Amira Hafner-Al Jabaji mit folgenden Worten ein:

Es gibt den *modernen Islam*, den du lebst, den du kennst. Es gibt aber auch den *rückwärtsgewandten*. (Interviewerin, SRF Kulturplatz 03.06.2015, Hervorhebung der Autorin)

9 Interviewerin: »Würdest du denn sagen, der Islam und die moderne Gesellschaft ist kompatibel?« (SRF Kulturplatz 03.06.2015).

Auch in der SRF-Club-Debatte zum Thema *Toleranz ohne Grenzen?*¹⁰ wird die Unterscheidung zwischen einem ›modernen‹ und einem ›nicht-modernen‹ Islam vorgenommen:

Es gibt den modernen, fortschrittlichen, europäischen Islam und es gibt den rückwärts gerichteten, fundamentalistisch geprägten Islam. (Moderator, SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin)

Im Fortschritts-Rückschritts-Paradigma hat ›rückschrittlich‹ nicht nur implizite negative Konnotationen, sondern wird teils auch explizit evaluiert. So beispielsweise, wenn der Moderator die Suggestivfrage »[d]as *Rückwärtsgerichtete*, dieses *zurück sich besinnen* auf die *Steinzeit*, so wie ich es zu Beginn erzählt habe, das *missfällt* Ihnen [...] dieses *Konzept des Islams?*« (SRF Club 12.07.2016) stellt.¹¹ In dieser Weise wird in hegemonialen Diskurslinien, insbesondere in Form von übergreifenden und sich wiederholenden Fragestellungen, zwischen verschiedenen ›Arten des Islams‹ unterschieden, welche hinsichtlich der ihnen zugeschriebenen ›Fortschrittlich- bzw. Rückschrittlichkeit‹ evaluiert und als mehr oder weniger gesellschaftlich ›akzeptabel‹ oder ›inakzeptabel‹ bewertet werden.

Die diskursive Pluralisierung verschiedener ›Arten des Islams‹ bzw. der Muslim*innen ist Teil eines transnationalen Diskurses, welcher spätestens seit den Attentaten am 11. September 2001 weltweit nachgezeichnet werden konnte. So wies beispielsweise Mamdani bereits 2002 auf die Etablierung einer »rhetorical fault line between ›good Muslims‹ and ›bad Muslims‹« (Mamdani 2002, 767) in den politischen Aussagen der Bush-Administration hin. In dieser Argumentationsweise wurde eine Trennlinie dargestellt, welche einen ›guten‹, ›moderaten Islam‹ von einem ›schlechten‹, ›fundamentalistischen Islam‹ unterscheidet (Mamdani 2002, 767).¹²

10 Die Frage wird in der Titelsezung *Toleranz ohne Grenzen?* nicht ausformuliert und kann daher in verschiedener Weise gelesen werden: »Ist die Toleranz, die Muslim*innen entgegengebracht wird, ohne Grenzen?«; »Ist eine Toleranz ohne Grenzen erstrebenswert?«; »Wieviel Toleranz ist angebracht?« etc.

11 Zu einer expliziten Evaluation von ›Fortschrittlichkeit‹ und ›Rückschrittlichkeit‹ siehe die ausführliche Fragestellung desselben Moderators: »Es gibt den modernen, fortschrittlichen, europäischen Islam und es gibt den rückwärts gerichteten, fundamentalistisch geprägten Islam. Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger hat in seinem Buch, *Versuch über den radikalen Verlierer*, folgendes geschrieben: ›Wer jedoch selbstständige Gedanken äußert, bringt sich in vielen arabischen Ländern in Lebensgefahr. Deshalb leben viele der besten Wissenschaftler, Techniker, Schriftsteller und politische Denker im Exil...‹ Er sagt, sinngemäss verkürzt, weiterhin, dass es noch nie einer rückwärts gerichteten Regierung gelungen sei, erfolgreich zu sein im Sinne einer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung.« (SRF Club 12.07.2016)

12 Die erste Version dieses Diskurses zielte in erster Linie auf Länder wie Afghanistan, Palästina oder Pakistan ab, wobei diese Länder als ›muslimische Kulturen‹ dargestellt und in einem

Die angebrachten Beispiele von Aussagen und Fragestellungen institutionalisierter Medienakteur*innen zeigen, dass auch in den analysierten Mediendarstellungen in der deutschsprachigen Schweiz zwischen ›guten‹ und ›schlechten‹ bzw. ›kompatiblen‹ und ›inkompatiblen‹, ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ Muslim*innen unterschieden wird.

Letztlich wird diese Unterscheidung durch die Zusammenführung geographischer und zeitlicher Differenz in medialen Darstellungen konkretisiert. So stellt beispielsweise der Moderator der SRF-Club-Sendung einem »rückwärts gerichteten, fundamentalistisch geprägten Islam« einen »modernen, fortschrittlichen, europäischen Islam« (SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin) gegenüber. In diesem Sinne wird ›Europa‹ mit ›Fortschrittlichkeit‹ und ›Moderne‹ in Verbindung gebracht und andererseits der ›rückwärts gerichtete‹ Islam als ›nicht-europäisch‹ markiert.

Gleichzeitig wird die Schweiz explizit als ›fortschrittlich‹ dargestellt, so beispielsweise im folgenden Szenario:

[W]ir haben über Jahrhunderte mit Schweiss und zum Teil auch mit Kriegen eine erfolgreiche Gesellschaft und Wirtschaft etabliert, entwickelt. Weshalb müssen wir uns diese *Errungenschaften* jetzt *in Frage stellen lassen*? (Moderator, SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin)

Dabei suggeriert die Aussage, dass als migrantisch markierte Muslim*innen Schweizer »Errungenschaften in Frage stellen« würden, ein Bedrohungsszenario, welches an eine lange Geschichte der Überfremdungsdiskurse in der Schweiz anschließbar ist (siehe Kapitel 3.2).

In den analysierten Mediendokumenten sind drei konkrete Fortschrittsnarrative ersichtlich, anhand welcher Muslim*innen als potenziell ›fremd‹ dargestellt werden sowie zwischen ›akzeptablen‹ und ›nicht-akzeptablen‹ muslimischen Positionalitäten unterschieden wird. Diese sind Säkularisierung, Individualisierung und Geschlechtergleichberechtigung. Im Folgenden werden die drei Narrative exemplarisch erläutert und der geschlechtsspezifisch kodierte Charakter von allen drei Fortschrittskonzeptionen aufgezeigt.

Maße problematisiert wurden, welches eine militärische Intervention als gerechtfertigt erscheinen ließ (Mamdani 2005, 2002). Zunehmend wird jedoch auch in Diskussionen über die Akzeptanz der in europäischen Nationen lebenden Muslim*innen die Idee einer Trennlinie zwischen ›guten‹ und ›schlechten‹ bzw. ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ Muslim*innen verwendet. Diese Idee wird beispielsweise in der europäischen Einwanderungs- und Integrationspolitik aufgegriffen, die darauf abzielt, sowohl zwischen ›guten‹ und potenziell ›schlechten‹ Muslim*innen zu unterscheiden als auch muslimische Migrant*innen zu disziplinieren, damit sie ›gut‹ werden (Fassin 2010).

6.2.2 Säkularisierung als Fortschrittsnarrativ

Ein konkretes Fortschrittsnarrativ, welches in den analysierten Mediendebatten die Unterscheidung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ illustriert, ist die Säkularisierung. Dabei schreiben institutionalisierte Medienakteur*innen Säkularisierung teilweise explizit der Schweiz zu, wie beispielsweise die in Kapitel 5 zitierte Aussage von Norbert Bischofsberger, der als SRF-Religionsexperte auftritt, aufgezeigt hat: »Wir haben die *Säkularisierung*, die Menschen hier, die den *Glauben schrittweise ablegen*.« (SRF Club 12.07.2016) Im Zitat von Bischofsberger entsteht das Bild eines ›säkularisierten Wir‹ in der Schweiz. Diese Konstruktion ist auch in anderen analysierten Sendungen und Artikeln zentral präsent – etwa als der Moderator einer Debatte zum Thema *die Werte des Abendlandes* feststellt, dass »wir uns in einer sehr *säkularisierten* Welt befinden« und »die *Religion* [...] weitgehend auf dem *Rückzug* [ist]« (SRF 2 Kultur Kompakt 26.12.2016, Hervorhebung der Autorin) oder wenn im einleitenden Text des *NZZ Folios* von »unserer *säkularen, offenen Gesellschaft*« (02.08.2016, Hervorhebung der Autorin) die Rede ist.

Gleichzeitig bringt Bischofsberger ›Religion‹ mit »anderen Kulturen« und in die Schweiz kommenden Migrant*innen in Verbindung.¹³ Die Abgrenzung zwischen einem ›säkularisierten Wir‹ und ›religiösen Migrant*innen‹ wird in anderen Medienpublikationen aufgegriffen und bleibt weitgehend unangefochten. Indem Schweizer*innen als ›säkularisiert‹, d.h. von einem Glauben weitgehend losgelöst, distanziert oder als nur »pro forma [...] Religionsgemeinschaften« (NZZ Folio 02.08.2016) zugehörig dargestellt werden, wird ›Religion‹ zum Attribut von Migrant*innen und (einst migrierten) Minderheiten.¹⁴ Auf diese Weise werden ›Religion‹ und ›Säkularität‹ als Differenzkategorien zwischen einem ›Schweizer Selbst‹ und ›migrantisch/migrantierten Anderen‹ konzeptualisiert.

Letztlich wird Säkularisierung häufig mit dem Christentum verbunden. Ein Beispiel hierfür findet sich in der SRF 2-Kultur-Kontext-Debatte *Welche Werte hat das Abendland?* (26.12.2016). Darin wird zwar davon gesprochen, dass die »christlichen Werte« am Verschwinden seien bzw. verblasen würden, gleichzeitig wird

13 Da diese Aussage in einer Debatte getroffen wird, die sich explizit um Muslim*innen in der Schweiz und das Ausmaß ihrer ›Kompatibilität‹ dreht, wird die ›Religion‹ der Migrant*innen hier tendenziell auf den Islam verwiesen.

14 Eine ähnliche Tendenz, Religion zu ethnisieren, findet sich auch beispielsweise in jüngeren antimuslimischen Mediendiskursen in Großbritannien. In einem 2016 erschienenen Artikel der *Sunday Times* mit dem Titel *An Inconvenient Truth: What British Muslims Really Think* wird die nationale Mehrheit als ›säkular‹ dargestellt und gleichzeitig wird »ethnic minorities« eine »baffling« und »fierce« Bekenntnis zum religiösen Glauben zugeschrieben (Aeschbach 2018, 47–48).

jedoch ›Säkularität‹ mit der ›christlichen Welt‹ verbunden.¹⁵ Die Verknüpfung der Schweiz sowohl mit ›Säkularität‹ als auch mit dem Christentum zeigt sich ebenso in der SRF-*Arena Angst vor dem Islam* (01.04.2016). In dieser bezeichnet der Moderator die Schweiz als ›christliches Land‹. Darauf reagiert ein anwesender Vertreter des *Islamischen Zentralrates Schweiz* (IZRS), Nicolas Blanco, mit den Worten: »Sie [die Schweiz; Anm. der Autorin] ist kein [...] christliches Land [...] sie ist ein säkularer Staat« (01.04.2016). In diesem Fall kann die Berufung auf einen ›säkularen Staat‹ bei gleichzeitiger Ablehnung des Begriffs ›christliches Land‹ als eine Strategie gelesen werden, die es ermöglicht, eine muslimische Zugehörigkeit zur Schweiz als ebenso möglich wie eine christliche darzustellen. Dieser Einschub Nicolas Blancos wird schließlich vom Moderator wie folgt kommentiert: »Korrigieren wir und sagen wir christliche Geschichte.« Dadurch wird die Schweiz zwar als ›säkularer Staat‹ dargestellt, gleichzeitig wird sie mit Verweis auf ›Geschichte‹ auf das Christentum ausgerichtet.¹⁶ In diesem Sinne wird nicht lediglich zwischen ›säkular‹ und ›religiös‹, sondern konkret zwischen einem ›säkular-christlich‹ geprägten ›Selbst‹ und einem migrantisierten, ›nicht-christlich religiösen‹ ›Anderen‹ unterschieden.

Auch trägt die Verwendung des Säkularisierungsbegriffs in medialen Diskurslinien häufig nicht nur zur Markierung von Differenz, sondern auch zu deren Hierarchisierung bei. So wird beispielsweise ›Säkularisierung‹ explizit als positiv dargestellt und ›fehlende Säkularisierung‹ wird negativ konnotiert. Die Darstellung von Säkularisierung als ›fortschrittliche‹ und positive Entwicklung ist beispielsweise in der Einleitung der SRF 2-Kultur-Kontext-Sendung zum Thema *Welche Werte hat das Abendland?* ersichtlich:

Mit der Säkularisierung ab den 1960er Jahren sind im Westen die christlichen Wertvorstellungen in den Hintergrund getreten. Die individuelle Freiheit *triumphiert*. (Einleitung, 26.12.2016, Hervorhebung der Autorin)

›Fehlende Säkularisierung‹ wiederum wird negativ bewertet, wenn beispielsweise der als SRF-Religionsexperte geladene Hugo Stamm in der SRF-*Arena Angst vor dem Islam* die ›Säkularisierung‹ der ›Radikalisierung‹ und ›Islamisierung‹ gegenüberstellt:

15 Original: »Individualisierungstendenz, egal in welcher Religion. Säkularisierungstendenz, vor allem jetzt in der christlichen Welt. Existieren im Westen gemeinsame Werte?« (Moderator, SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016)

16 Dialog im Original: Blanco: »Ja...vilich söttmer d Schwiiz richtig definiere, ich bin nöö iiverstande mitde Definition dases es christlichs Land isch.«/Projer: »christlichi Gschicht«/ Blanco: »Christlichs Land ischs nöö, ez so defininiert, aber es isch nöö so, es isch en säkulare Staat«/Projer: »Korrigieremers uf christlichi Gschicht.« (SRF Arena 01.04.2016)

[I]n letzter Zeit stelle ich fest, dass die Islamisierung weit umher geht. In Lombeck hat früher kein Mädchen irgendein Kopftuch getragen, heute sind sie gezwungen. [...] Und das schwappt jetzt leider auch nach Europa, und da braucht es einfach Gegensteuer, dass man wirklich die positiven Werte des Islams wieder zum Leben erweckt, dass es Säkularisierung gibt und nicht die Radikalisierung des Islams. (01.04.2016)¹⁷

Durch das Bild von Mädchen, die zum ›Kopftuchtragen‹ gezwungen werden, wird in dieser Ausführung ›fehlende Säkularisierung‹ nicht nur problematisiert, sondern explizit geschlechtsspezifisch kodiert.¹⁸

6.2.3 Individualisierung als Fortschrittsnarrativ

›Säkularisierung‹ wird wiederholt als Errungenschaft dargestellt, in welcher »individuelle Freiheit triumphiert« (Einleitung, SRF 2 Kultur Kompakt 26.12.2016). Gleichzeitig wird ›fehlende Säkularität‹ als in Zwang und fehlender individueller Freiheit resultierend (Hugo Stamm, SRF 01.04.2016) dargestellt. In diesem Sinne wird Individualisierung als normatives Fortschrittsparadigma gezeichnet. In den analysierten Medienpublikationen ist Individualisierung somit eng mit Säkularisierung als Fortschrittsnarrativ verbunden. Individualisierung wird aber, anders als Säkularisierung, in den hegemonialen Diskurslinien auch explizit unabhängig vom Christentum dargestellt. So erklärt der Moderator der Sendung *Welche Werte hat das Abendland?*:

Individualisierungstendenz, egal in welcher Religion. Säkularisierungstendenz, vor allem jetzt in der christlichen Welt. Existieren im Westen gemeinsame Werte? (SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016)

In dieser Weise werden Individualisierung und Säkularisierung zumindest teilweise als unabhängig voneinander dargestellt und Individualisierung als Eigenschaft potenziell jeder Religion aufgezeigt.

In der Schweiz hat die Individualisierung der Religiosität in den öffentlichen Diskursen eine lange (trans)nationale Geschichte (Lüddeckens, Uehlinger und Walthert 2010, 5). So zeichnet Behloul die Entwicklung des gegenwärtig geltenden

17 Original: »Ich stelle in letschter Ziit fescht, dass die Islamisierig wiit ume gaht. Lombeck früehner hät keis Meitli irgendein Chopftuech treit hüt sinds zwungä. [...] Und da schwappt leider ez au nach Europa durä, und da bruchts eifach Gägestüür, dasmer halt würlch die positivä Wert vom Islam wiider zum Läbbe bringe cha und dases Säkularisierig giit und nöd di Radikalisierig vom Islam.« (SRF Arena 01.04.2016)

18 Mehr dazu siehe Kapitel 6.2.4.

Konzeptes von Religion in groben Zügen seit dem Dreißigjährigen Krieg in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach (2013, 18–19; 2012, 10–11). Für die vorliegende Studie sind seine Erkenntnisse insofern relevant, als er darauf hinweist, dass sich in Europa ein spezifischer Diskurs über ›Religion‹ entwickelt hat, in welchem es in erster Linie darum geht, das Verhältnis von Religion und Politik zueinander in einer Art und Weise zu definieren, die den Frieden sichert (2013, 18–19; 2012, 10–11). In diesem Diskurs wurden spezifische ›Arten von Religion‹ als ›friedlich‹ bzw. ›akzeptabel‹ markiert und »with regard to [their] degree of enlightenment and general modernity« (Behloul 2013, 20) bewertet. Dabei sieht Behloul die Hervorhebung individueller Rationalität und Entscheidungsfähigkeit als normatives Kriterium des protestantisch geprägten Religionsverständnisses, welches in der Unterscheidung zwischen ›akzeptablen‹ und ›konfliktiven‹ Religionen hinzugezogen werde (2013, 19). Diese Hervorhebung resultiert in der langfristigen Übersetzung von ›Religion‹ als institutionell und gemeinschaftlich definierte Einheit in eine durch individuelle Freiheit und Frömmigkeit markierte Religiosität (Behloul 2013, 21). In der jüngeren Schweizer Öffentlichkeit zeigt sich diese Vorstellung von legitimer Religiosität, die auf der Ebene des Individuums angesiedelt ist, und von potenziell ›problematischer‹ religiöser Differenz, die auf der Ebene der Gemeinschaft dargestellt wird, beispielsweise in Diskussionen über sogenannte »religiöse Sekten« in den 1970er und 90er Jahren sowie in der Kampagne zum Verbot von Minaretten 2009 (Lüddeckens, Uehlinger und Walthert 2010, 5). Dabei rückt das Narrativ der Individualisierung insbesondere in der Frage nach individueller Entscheidungsfähigkeit in Abgrenzung zu potenziellen kommunalen Zwängen in den Blick.

Die Vorstellung des Individuums als Entscheidungsträger*in basiert dabei auf der Idee des souveränen, rational denkenden Subjekts, welche sich in der europäischen Aufklärung und den darauf aufbauenden polit-philosophischen Strömungen verfestigt hat (Tascón und Ife 2008, 313). Im Hinblick auf die Religion rückt die Vorstellung einer kritischen Hinterfragung von religiöser Autorität und von einer individuellen Auslegung und Interpretation des religiösen Textes in den Vordergrund. Dies ist verbunden mit einem von der christlichen Reformation geprägten Religionsverständnis, in welchem individuelle Entscheidungsfreiheit im Hinblick auf Religion als normativer Referenzrahmen gesetzt wird. In den analysierten Mediendebatten ist dieser Aspekt von Individualisierung insbesondere ersichtlich, wenn wiederholt die Erneuerungs- bzw. Reformationsbedürftigkeit des Islams ins Zentrum der Fragestellungen rückt. Als Beispiel kann die SRF 2-Kultur-Kontext-Debatte *Islam – reformieren oder neuinterpretieren?* (30.03.2017)¹⁹ herangezogen werden, in welcher ein Reformbedarf explizit mit der Präsenz von Muslim*innen im sogenannten

19 Ein weiteres Beispiel ist ersichtlich, wenn in einem Interview mit Elham Manea die Frage gestellt wird, ob sich der Islam reformieren lasse (SonntagsBlick 20.11.2016).

›Westen‹ begründet wird.²⁰ Die Möglichkeit individueller (und kritischer) Interpretationsräume koranischer Texte wird in der Sendung gleichzeitig gefordert und in Frage gestellt.

6.2.4 Fortschrittsnarrative via Geschlecht, Sexualität und Geschlechtergleichstellung

Neben Säkularisierung und Individualisierung wird Geschlechtergleichberechtigung explizit oder implizit als ›fortschrittliche‹ Errungenschaft der Schweiz konzipiert und als bei Muslim*innen potenziell fehlend dargestellt. Ein zentrales Beispiel dieser Argumentationsweise ist die erwähnte Debatte um zwei muslimische Schuljungen aus der Gemeinde Therwil, die sich weigerten, ihrer Lehrerin die Hand zu reichen. Im Laufe der medialen Auseinandersetzung mit diesem Vorfall wurde die Gleichstellung der Geschlechter zur zentralen Charakteristik der Schweiz sowie zum Maßstab für mögliche Integration stilisiert (Aeschbach 2021, 17–18). Eine wichtige Rolle spielte dabei die Baselbieter Bildungsdirektorin Monika Gschwind, die in ihren Stellungnahmen wiederholt die Zentralität der Gleichstellung der Geschlechter in der Schweiz in den Vordergrund stellte: »In unserer Gesellschaft gelten gegenüber Frauen und Männern die gleichen Umgangsformen und Verhaltensregeln. Daran will ich konsequent festhalten« (Aargauer Zeitung 05.04.2016). Auch sagte sie: »Ausländer müssen sich integrieren, wenn sie sich in der Schweiz niederlassen wollen. Vor allem die Gleichstellung von Männern und Frauen ist für mich unverhandelbar« (Der Bund; Der Bund Online; Tages-Anzeiger 19.12.2016). In dieser Weise wird Geschlechtergleichberechtigung in gewissen Diskurslinien explizit als Differenzkategorie in der Unterscheidung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ hinzugezogen.

In anderen Fällen hinterfragen institutionalisierte Medienakteur*innen wiederholt die Geschlechterverhältnisse ›im Islam‹. So wird die übergreifende Frage des SRF-Kulturplatzes *Wie kompatibel ist [...] der Islam mit der Moderne, wie sie der Westen versteht?* aufgrund der »Skepsis, ob Frau und Mann im Islam gleichberechtigt seien« (03.06.2015), gestellt.²¹ Damit wird die Frage nach Geschlechtergleichberechtigung kausal mit der ›Kompatibilität‹ »des Islams mit der Moderne« verbunden. Kurz,

20 Einleitungstext: »Der Druck auf den Islam nimmt zu, besonders in westlichen Gesellschaften. Besteht tatsächlich Reformbedarf? Bietet der Koran nicht genügend Möglichkeiten, ihn neu auszulegen und zu leben? Wer hätte überhaupt die Autorität den Islam zu reformieren?« (SRF 2 Kultur Kontext 30.03.2017)

21 Original: »Immer wieder führt die traditionelle Kleidung von Musliminnen zu Kontroversen. Die Diskussion ist geprägt von der Skepsis, ob Frau und Mann im Islam gleichberechtigt seien. Was auffällt: Es sind häufig Musliminnen, die sich für eine moderne Auslegung des Korans einsetzen. Wie kompatibel ist also der Islam mit der Moderne, wie sie der Westen versteht?« (SRF Kulturplatz 03.06.2015)

Geschlechtergleichberechtigung wird zu einem Marker eines ›fortschrittlichen‹, ›westlichen Selbst‹ und gleichzeitig ›dem Islam‹ abgesprochen.

Auch in der wiederholt auftretenden und an muslimische Frauen gerichteten Frage nach den geschlechtsspezifischen Verhältnissen in ihrer Kindheit werden Geschlechterverhältnisse als relevante Thematik in Diskussionen rund um Muslim*innen etabliert. Ein Beispiel dafür ist die an Amira Hafner-Al Jabaji gerichtete Frage: »Sie haben einen Vater aus dem Irak, Ihre Mutter ist aus Deutschland. Also ein Muslim und eine Christin. [...] Wie sind Sie aufgewachsen? Sie und – Sie haben einen Bruder?« (SRF Club 12.01.2016).²² Expliziter wird Jasmin El-Sonbati in der SRF 2-Kultur-Sendung *Musik für einen Gast* nach der Geschlechtergleichstellung in ihrer Familie gefragt und danach, ob ihr Bruder als Mann anders als sie behandelt wurde (30.03.2014). In dieser Weise werden Geschlechterverhältnisse als relevantes Charakterisierungsmerkmal und Diskussionsthema in Debatten rund um Muslim*innen in der Schweiz verfestigt und als mögliche Differenzkategorie aufgegriffen. Die analysierten Mediendiskurse (re)produzieren somit eine Darstellung von Geschlechterverhältnissen als bedeutender Indikator kollektiver Differenz, wie sie sich in der Schweizer Integrations- und Ausländerpolitik seit den 90er Jahren entwickelt hat (Fischer und Dahinden 2016, 12).²³

Neben der Thematik der Geschlechterverhältnisse werden in zwei Radio- bzw. Fernsehsendungen Ansichten gegenüber Homosexualität zum Diskussionsthema. Dabei werden Muslim*innen oder muslimische Gesellschaften als homophob dargestellt. In der SRF-Club-Sendung *Toleranz ohne Grenzen?* (12.06.2016) beschreibt der Moderator ausführlich und detailliert eine Szene, in der in Deutschland »zwei transsexuelle Männer von muslimischen Jugendlichen belästigt [...] beschimpft [und] mit Steinen beworfen« (12.06.2016) worden seien. Daraufhin fragt er die anwesenden Personen: »Wie macht man einem *muslimischen Jugendlichen* klar, dass es nicht angeht sich einem – dass man in einem *westlichen Land*, [...] dass man *homosexuelle Menschen* oder *transsexuelle Menschen* körperlich attackiert, angreift, diskriminiert?« (SRF Club 12.07.2016) In seinen Ausführungen wird dabei Toleranz gegenüber »homosexuellen Menschen oder transsexuellen Menschen« ausschließlich Personen aus ›westlichen Ländern‹ zugeschrieben und Muslim*innen potenziell abgesprochen. Im Anschluss an diese Beschreibung fragt der Moderator die zwei anwesenden Muslim*innen, ob sie persönlich homosexuelle Menschen tolerieren würden. So fragt er: »Könnte denn, Frau Rashidi oder Herr Afshar, in Ihrer

22 Original: »Sie händ en Vater wo usem Irak isch, ihri Muetter isch us Düütschland. Also en Muslim und e Christlin. Wenn Sie bereit sind echli z verzelle. Wie sind Sie ufgwachse? Sie und, Sie hend en Brüeder?« (SRF Club 12.01.2016)

23 Mehr dazu siehe Kapitel 3.2.4.

Gesellschaft, in der islamischen Gesellschaft, jemand seine Homosexualität [...] ausleben?» (SRF Club 12.07.2016)²⁴

In dieser Sequenz wird einerseits ersichtlich, dass der Moderator die komplexe Thematik der Homo- und Transphobie in der Anschlussfrage auf den Aspekt der Homophobie hin eingrenzt. Andererseits werden durch diese Frage die einzelnen anwesenden Muslim*innen hinsichtlich des Verdachts einer potenziellen Homophobie ›im Islam‹ zur Rechenschaft gezogen. Dies ermöglicht individuellen Personen zwar, sich als nicht-homophob und somit unproblematisch zu markieren, (re)produziert aber gleichzeitig die generelle Darstellung von Muslim*innen als intolerant gegenüber Homosexualität.

Einen weiteren Hinweis darauf, dass geschlechts- und sexualitätsspezifische Einstellungen als relevante Differenzkategorie in der Unterscheidung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ in der Schweiz fungieren, liefern die Fragen, welche Bekim Ali-mi, einem Imam in einer Moschee in Will (SG), in seinem Einbürgerungsverfahren im Jahr 2018 gestellt wurden. Die ersten fünf Fragen wurden wie folgt im *Tagblatt* (20.03.2018)²⁵ und in der *Basler Zeitung* (21.06.2018) zitiert:

1. Glauben Sie, dass die Frau dem Mann untergeordnet ist?
 2. Darf ein Mann seine Frau schlagen, wenn sie ihm nicht gehorcht?
 3. Welches Mindestalter vertreten Sie für die Verheiratung von Mädchen? Wer bestimmt, wen eine junge Frau heiratet: ihr Vater, ihre Familie oder sie selbst?
 4. Darf ein muslimisches Mädchen mit Buben gemeinsam schwimmen? Und darf ein muslimisches Mädchen Velo fahren?
 5. Darf ein Muslim homosexuell, eine Muslimin lesbisch sein?²⁶ Wie sollen Eltern reagieren, wenn ihre Kinder diese Veranlagung haben?
- (Tagblatt 20.03.2018)

24 Zudem fragt der Moderator spezifisch: »Frau Rashidi, wäre eine lesbische Frau in ihrer Welt willkommen?« (SRF Club 12.07.2016).

25 Tagblatt 20.03.2018, »Mit einem Gefühl der Demütigung«: Wiler Imam beantwortet unübliche Einbürgerungsfragen, <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/ostschweiz-mit-einem-gefuehl-d-er-demuetigung-wiler-imam-beantwortet-unuebliche-einbuengerungsfragen-Id.1015242>, letzter Zugriff 27.04.2021.

26 Es scheint der Autorin der vorliegenden Studie bemerkenswert, dass in der Einbürgerungsbe-frragung eines Muslims hinsichtlich seiner Ansichten zu Geschlechterverhältnissen und An-sichten gegenüber Sexualität der Begriff Homosexualität auf männliche Homosexualität re-duziert zu sein scheint. Dies entspricht zwar einem lange Zeit vorhandenen Missverständnis im Wortgebrauch, ist jedoch im derzeitigen Sprachgebrauch inkorrekt, in welchem Homo-sexualität die gleichgeschlechtliche Liebe von Männern und Frauen bezeichnet. Die Fehlver-wendung des Begriffs scheint auf eine gewisse Unvertrautheit mit der Thematik hinzuwei-sen. Dies könnte als in einem Spannungsverhältnis zu der Verwendung von Einstellungen gegenüber Homosexualität als Differenzkategorie stehend interpretiert werden.

In diesen Fragen werden explizit geschlechts- und sexualitätsspezifische Einstellungen zum Lackmustest, anhand dessen Personen, die in der Schweiz eingebürgert werden können, identifiziert werden sollen. Die Fragestellungen unterstellen dabei spezifisch muslimischen Bewerber*innen, dass sie die geprüften geschlechts- und sexualitätsspezifischen Einstellungen potenziell nicht teilen.

Dabei ist das Heranziehen von geschlechts- und sexualitätsspezifischen Einstellungen zur Unterscheidung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ keineswegs lediglich in der Schweiz vorzufinden, sondern muss als Teil eines transnationalen Diskurses gesehen werden. Ähnliche Fragestellungen wurden beispielsweise in einem 2006 verwendeten Einbürgerungstest im deutschen Bundesland Baden-Württemberg identifiziert (Fassin 2010, 516). Und auch in anderen europäischen Ländern wie Frankreich, Großbritannien oder den Niederlanden gibt es Studien, die herausarbeiten, dass in öffentlichen Polit- und Mediendiskursen Einstellungen hinsichtlich der Verhältnisse zwischen Geschlechtern sowie gegenüber Homosexualität als Differenzkategorie verwendet werden (El-Tayeb 2011; Fassin und Salcedo 2015; Fassin 2012, 2010; Mepschen, Duyvendak und Tonkens 2010).

Im Vergleich zu Ländern wie den Niederlanden oder Großbritannien, in denen sich Ansichten gegenüber Homo- und Anderssexuellen als Differenzkategorie zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ bereits stark etabliert haben,²⁷ bleibt die Referenz auf Muslim*innen zugeschriebene Homophobie in dem vorliegenden Schweizer Mediendatensatz relativ marginal.²⁸ Als zentrale Verhandlungspunkte werden weibliche Gleichberechtigung, Selbstbestimmung und (sexuelle) Freiheit gehandhabt. Dies könnte unter Umständen auf die relativ konservative Sexual- und Geschlechterpolitik in der Schweiz zurückzuführen sein. Bekräftigt wird diese These durch Diskursmomente, in denen Begriffe wie ›homosexuell‹ und ›transsexuell‹ ungenau verwendet werden, sowie durch das Ausbleiben weiterer Aufarbeitungen von LGBTQ-Themen als mögliche Fortschrittsnarrative neben jenem der Geschlechtergleichberechtigung und Homosexualität in den analysierten Medienoutputs.²⁹

27 Diese Referenzen treten beispielsweise in Frankreich oder den Niederlanden zentral in der Integrationspolitik auf (El-Tayeb 2011; Fassin 2010, 2012; Fassin und Salcedo 2015; Mepschen, Duyvendak und Tonkens 2010).

28 Dass Thematisierungen von Sexualität und Geschlecht auch in der Schweiz konstitutiv für Fortschrittspolitiken und nationalisierende Differenzdarstellungen sein können, zeigt Nay in einer Studie zu Debatten im Schweizer Bundesparlament rund um die »familialen Lebensweisen von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans* und genderqueeren Personen« (2019, 43). Die Ergebnisse der Untersuchung verweisen darauf, dass der Einschluss von »Regenbogenfamilien« in Konstruktionen einer »Schweizer Familie« als »scheinbarer Ausdruck von Fortschritt« die Instrumentalisierung desselben Narrativs gegen den Einschluss »rassisierte[r], ethnisierte[r] und religiös fundamentalistisch stigmatisierte[r] Personen« (Nay 2019, 50) verstärkt.

29 Die erläuterte Begriffsverwirrung (homosexuell vs. lesbisch, siehe Fußnote 237) in den Einbürgerungsfragen ist ein Beispiel davon. Auch die begriffliche Verwirrung in der SRF-Club-

6.3 (Fremd-)Positionierungen

6.3.1 Pluralisierung muslimischer Positionalitäten

In hegemonialen Diskurslinien wird mit den etablierten Fortschrittsnarrativen nicht lediglich Differenz zwischen ›Schweizer*innen‹ und ›Muslim*innen‹ konstituiert, sondern es wird auch zwischen ›akzeptablen‹ und ›inakzeptablen‹ Muslim*innen unterschieden. Dies führt zu einer Pluralisierung muslimischer Positionalitäten, die hinsichtlich ›Fortschrittlichkeit‹ markiert und damit bezüglich einer vermeintlichen ›Kompatibilität‹ bewertet werden. Diese Positionierungen sind immer eine Wechselwirkung zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung. Im Folgenden möchte ich zuerst die Darstellung solcher Positionalitäten als Teil hegemonialer Diskurslinien skizzieren, um im letzten Teil des vorliegenden Kapitels auf die Selbstpositionierungen muslimischer Frauen einzugehen, die sich solche Diskurslinien (strategisch) aneignen, teilweise reproduzieren, aber auch anpassen und von sich weisen.

Exemplarisch kann die Nutzung von Fortschrittsnarrativen in der Pluralisierung und Bewertung muslimischer Positionalitäten an der in den analysierten Mediendebatten wiederholten Aussage institutionalisierter Medienakteur*innen, dass »die Mehrheit der Muslime [in der Schweiz] (sehr) säkular ist« (SRF Arena 01.04.2016; SRF 2 Kultur Kontext 09.09.2016; NZZ Folio 02.08.2016), aufgezeigt werden. Diese Aussagen gehen einher mit der Darstellung von Säkularisierung als ›fortschrittliche‹ Errungenschaft der Schweiz und der positiven Bewertung von ›Säkularität‹ – insbesondere in Bezug auf Muslim*innen. So erklärt beispielsweise der SRF-Religionsexperte Hugo Stamm;

Es ist absolut richtig, dass *zum Glück* die ganz grosse Mehrheit der Muslime [...] sehr säkular sind. [...] Aber sie leiden darunter, weil es [...] radikale gibt. (01.04.2016, Hervorhebung der Autorin)³⁰

Diese positive Bewertung von ›Säkularität‹ ergibt sich aus der Konzeption von Religion, insbesondere vom Islam, als potenziell konflikt- und gewaltfördernd. Dabei wird Säkularisierung als Lösung für ein vermeintliches religiöses Konfliktpotenzial

Sendung *Toleranz ohne Grenzen* (SRF Club 12.07.2016), in welcher der Moderator transphobe Gewalt unter dem Titel Homophobie abhandelt, impliziert eine gewisse Unvertrautheit mit der Thematik.

30 Original: »Es isch absolut richtig, dass zum Glück die ganz grossi Mehrheit vode Muslim [...] sehr säkular sind. [...]. Aber si liidet drunder wills ebbe radikali giit« (SRF Arena 01.04.2016).

gesehen.³¹ Im Rahmen dieser übergreifenden Diskurslinie kann die Markierung einer Religion und religiöser Menschen als ›säkular‹ als Relativierung des ansonsten dargestellten Gewalt- und Konfliktpotenzials gelesen werden.

Die Problematisierung von ›Religion‹ wird zudem mit Vorstellungen gesellschaftlicher Zugehörigkeit in Verbindung gebracht; so schreibt beispielsweise die NZZ Folgendes, um die (transnationale) Gruppe *Säkulare Muslime* einzuführen:

Der Islam hat es in der deutschen Öffentlichkeit schwer. Ob er zum Land ›gehört‹, wird regelmässig und meist nicht sehr sachlich diskutiert. Vielen Deutschen gelten die Angehörigen der Weltreligion als antiwestlich und integrationsunwillig. Die Verbände, die das Bild des Islams in den vergangenen Jahrzehnten geprägt haben, sind dafür mitverantwortlich. [...] Um solchen Organisationen etwas entgegenzusetzen und um den Islam in seiner Vielfalt zu zeigen, haben zehn Intellektuelle und Politiker nun die ›Initiative säkularer Islam‹ gegründet. (NZZ 23.11.2018)

In diesem Diskurs wird es nicht nur zu einem »Glück«, dass »die ganz grosse Mehrheit der Muslim(*innen) [...] säkular« ist, sondern ›Säkularität‹ wird auch als nationalisierende Differenzkategorie gehandhabt.

Auch die weiteren Fortschrittsnarrative (›individuell vs. gemeinschaftlich‹, ›geschlechtergleichberechtigt vs. frauenfeindlich‹), die in hegemonialen Diskurslinien als Differenzkategorien herangezogen werden, werden in der Positionierung von Muslim*innen aufgenommen. So werden neben ›individuell religiösen‹, ›fortschrittlichen‹ Muslim*innen sowie Muslim*innen, die ›offen‹ hinsichtlich Geschlechtergleichberechtigung (und Homosexualität) sind, auch ›konservative‹ und ›streng gläubige‹ Muslim*innen in den Mediendebatten angeführt. In diesem Sinne funktionieren die Fortschrittsnarrative als konkrete Referenzrahmen, anhand welcher muslimische Positionalitäten pluralisiert sowie als ›akzeptabel‹ oder ›inakzeptabel‹ markiert werden.

6.3.2 Geschlechtsspezifische Kodierung muslimischer Positionalitäten: Muslimische Frauen im Blick

Die Geschlechtsspezifika in den gegenwärtigen Mediendiskursen zu Muslim*innen in der Schweiz gehen über die normative Referenz auf Geschlechtergleichstellung hinaus. So hat die Feinanalyse der Daten ergeben, dass Fortschrittsnarrative, entlang derer nationalisierende Identitätsprozesse geschehen, geschlechtsspezifisch kodiert sind. Im Folgenden werden die spezifischen Konnotationen anhand des Editorials des NZZ *Folios* (2016) erläutert und durch weitere Beispiele illustriert.

31 Expliziert wird dieses religiöse Konfliktpotenzial einerseits mit Hinweisen auf Gewaltakte, wie beispielsweise die Anschläge vom 11. September 2001, und andererseits mit Bezug auf vergeschlechtlichte Angelegenheiten, so beispielsweise die Geschlechtergleichstellung.

Das *NZZ Folio* *Muslime in der Schweiz: Wie viel Islam verträgt das Land?* unterscheidet bereits in den ersten Sätzen des Editorials zwischen ›problematischen‹ und ›unproblematischen‹ Muslim*innen: »In der Schweiz leben 450'000 Muslime. Menschen wie Sie und ich. Und einige, die Ängste säen« (Editorial, 02.08.2016, 5). Diese Unterscheidung wird in den darauffolgenden Sätzen wie folgt ausgeführt:

Was tun, wenn in einem Parkhaus in der Stadt Zug der letzte freie Parkplatz besetzt ist – von drei Männern, die auf ihren Jacken knien und sich vor der Betonwand verneigen, hinter der Mekka liegen muss? ›Hupen! Schimpfen!‹ rät Saïda Keller-Messahli, denn man solle sich nicht einschränken lassen durch Gläubige, die ihre Präsenz in der Öffentlichkeit markieren. Religionen sollen respektiert werden, aber sie seien Privatsache.

Saïda Keller-Messahli, die Leiterin des ›Forums für einen fortschrittlichen Islam‹ ist eine der zehn Muslime, die wir für unser Heft besucht haben. Viele Europäer sind in den letzten Jahren misstrauisch geworden gegenüber dem Islam, denn es sind keine Buddhisten oder Christen, die im Namen ihres Glaubens Terror verbreiten. Der fundamentalistische Islam ist längst in unserer säkularen, offenen Gesellschaft angekommen. Wie gehen wir damit um? Wie reagieren darauf in der Schweiz lebende Muslime? Geht sie das alles nichts an? Oder doch?

›Natürlich‹, sagt die Ägypterin, die von Zürich aus mit Youtube-Filmen für die sexuelle Befreiung der arabischen Frauenwelt kämpft. ›Nein‹ sagt die Jusstudentin, die erst vor einem Jahr beschloss, ein Kopftuch zu tragen [...]. (Editorial, *NZZ Folio* 02.08.2016, 5)

Diese ersten Abschnitte des *NZZ Folio*-Editorials führen nicht nur Differenzkategorien an, entlang derer zwischen ›akzeptablen‹ und ›nicht-akzeptablen‹ Muslim*innen unterschieden wird, sondern diese werden auch in einer geschlechtsspezifischen Weise dargestellt:

Einerseits wird öffentlich sichtbare muslimische Religion durch drei betende Männer dargestellt. Andererseits verkörpert die muslimische Frau Saïda Keller-Messahli den ›säkular-privatisierten‹ Islam, der im Einklang mit ihrer Selbstpositionierung und jener ihrer Organisation, des *FFIs*, als ›fortschrittlich‹ markiert wird. Diese Positionalität wird weiter mit der Schweiz angeglichen, die als »unsere säkulare, offene Gesellschaft« bezeichnet wird. Letztlich verkörpern die Ägypterin und die Jusstudentin die normativen Narrative weiblicher sexueller Freiheit³²

32 Die Positionierung als ›sexuell liberale‹ Muslimin, die als Ägypterin von Zürich aus die ›arabische Frauenwelt‹ unterstützt, markiert schon in diesem kurzen Editorial die Notwendigkeit der sexuellen Befreiung ›arabischer‹ Frauen. Da es im Heft um den Islam geht, ist anzunehmen, dass hiermit die Befreiung von vorwiegend muslimischen Frauen angedeutet wird.

sowie individueller Selbstbestimmung.³³ Insgesamt werden also im Editorial ›akzeptable‹ muslimische Positionalitäten *erstens* spezifisch entlang der dargestellten Fortschrittsnarrative Säkularisierung, Individualisierung und sexueller sowie geschlechtsspezifischer Gleichberechtigung etabliert und *zweitens* werden diese weiblich kodiert. Dies erfolgt, indem bereits in den ersten Sätzen des Editorials die Ansichten und Positionierungen dreier muslimischer Frauen dargestellt und mit den durch Männer versinnbildlichten und problematisierten muslimischen Positionierungen kontrastiert werden.

Auf diese Weise rücken in den medialen Thematisierungen von Muslim*innen in der Schweiz explizit muslimische Frauen als Marker potenziell ›akzeptabler‹ muslimischer Positionalitäten in den Blick. Dieser Fokus wird durch die Tatsache unterstrichen, dass für das *NZZ Folio* sechs muslimische Männer und vier muslimische Frauen porträtiert wurden, es sich jedoch bei den ersten drei Personen, die im Editorial erwähnt werden, um muslimische Frauen handelt. Die Tendenz, einen ›problematischen Islam‹ spezifisch männlich zu kodieren und ›akzeptable‹ Positionalitäten anhand muslimischer Frauen darzustellen, ist nicht nur in der Einleitung des *NZZ Folios*, sondern auch in der Titelseizung des *Tagesanzeiger*-Artikels *Der Reformislam ist ganz und gar weiblich: Diese Musliminnen kritisieren den Islam am lautesten* (08.08.2017) ersichtlich. In diesem Artikel wird ein explizit als ›patriarchal‹ problematisierter Islam als »selbstredend von konservativen Männern repräsentiert« bezeichnet und »Reformbestrebungen« als weibliches Unterfangen thematisiert.³⁴ Dieser Fokus auf muslimische Frauen als Reformatorinnen wird dabei durch eine dem Islam zugeschriebene ›Frauenfeindlichkeit‹ erklärt. Expliziert wird dies im Zitat Elham Manéas: »Wir Frauen haben eine andere Betroffenheit, weil uns die gängige Lesart des Islam zu Unmenschen macht, zu Objekten degradiert, männlicher Kontrolle unterwirft« (*Tagesanzeiger* 08.08.2017).

6.4 Geschichtliche Differenzdarstellungen in individuellen Diskurslinien

Im Folgenden wird aufgezeigt, wie muslimische Diskursakteurinnen zu den Fortschrittsnarrativen, die in nationalisierenden Identitätsprozessen herangezogen werden, beitragen, sie sich in Selbstpositionierungen aneignen oder aber in einzelnen Fällen auch hinterfragen und ablehnen.

33 Ihre Positionierung als gläubige und gebildete Muslima, die »erst vor einem Jahr beschloss«, das Kopftuch zu tragen, unterstreicht, dass das Tragen des Kopftuches ihre eigene freie Entscheidung war.

34 Die geschlechtlich kodierte Gegenüberstellung wird anderorts auch in der expliziten Kontrastierung von der als ›fortschrittlich‹ markierten Muslimin Saïda Keller-Messahlis mit »Männern, strengislamischen Männern« (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 09.04.2017/ 27.08.2017) deutlich.

6.4.1 ›Fortschritt‹ als Differenzkategorie

6.4.1.1 Aneignung und Verhandlung: ›fortschrittliche‹ muslimische Positionalitäten

Insgesamt situieren sich drei der zwischen 2016 und 2019 in Deutschschweizer Medien aktiven muslimischen Akteurinnen explizit entlang der hegemonialen Fortschrittsnarrative.³⁵ Saïda Keller-Messahli, Elham Manea und Jasmin El-Sonbati wirken dabei zentral in zwei Vereinen mit, die sich spezifisch als ›fortschrittlich‹ und ›zeitgemäß‹ situieren: dem *FFI* (*Forum für einen fortschrittlichen Islam*) und der *offenen Moschee Schweiz*. Anhand dieser Vereine und der Ausführungen der drei Diskursakteurinnen wird im Folgenden aufgezeigt, dass sie in ihren Selbstpositionierungen als ›fortschrittliche‹ und ›zeitgemäße‹ Musliminnen einerseits die Vorstellung von ›Muslimisch-Sein‹ und ›Fortschrittlichkeit‹ als sich gegenseitig ausschließende Positionalitäten unterlaufen. Andererseits reproduzieren sie durch diese Selbstpositionierung sowie in ihren Äußerungen grundlegende Darstellungen von Muslim*innen als ›geschichtlich‹ different sowie die Unterscheidung zwischen ›akzeptablen‹ und ›nicht-akzeptablen‹ Muslim*innen in der Schweiz.

Die Aneignung der Fortschritts-Rückschritts-Unterscheidung kann exemplarisch anhand des *FFIs* illustriert werden. Der Verein wurde 2004 gegründet und war bis zum Ende des in dieser Studie analysierten Zeitraums (Mai 2019) als punktuelle Größe in den Mediendebatten zugegen, insbesondere im Rahmen der Medienauftritte von Saïda Keller-Messahli, Mitbegründerin und Präsidentin des Forums. Saïda Keller-Messahli wird in allen analysierten Radio- und Fernsehsendungen und in einem Großteil der analysierten Zeitungsartikel als Präsidentin und/oder Gründerin des *FFIs* vorgestellt. Neben Saïda Keller-Messahli waren auch Elham Manea und Jasmin El-Sonbati Teil des Vereins. Elham Manea wurde zumindest bis 2017 als Teil des Vorstands des Forums gelistet (Wäckerlig 2019, 293). Im Zeitraum zwischen 2016 und 2019 wird sie jedoch in den Medien nicht (mehr) als Mitglied des *FFIs* vorgestellt. Jasmin El-Sonbati wiederum wird bis 2016 bei diversen Medienauftritten als Mit(be)gründerin des *FFIs* positioniert, wobei bei ihren späteren Auftritten Referenzen zu dem Verein ausbleiben. Der Verein wird also in den analysierten Mediendiskursen insbesondere von Saïda Keller-Messahli verkörpert.

Wie der Name bereits impliziert, positioniert sich der Verein explizit als ›fortschrittlich‹ und engagiert sich für ein ›fortschrittliches‹ Islamverständnis. Der Verein stellt sich dabei als Teil einer Reformbewegung dar, die den Islam »an die Erfordernisse des heutigen gesellschaftlichen Lebens« (Webseite *FFI*, Stand 03.04.2019) anpassen will. Somit positioniert sich das *FFI* mit expliziten Referenzen auf eine übergreifende Unterscheidung zwischen ›fortschrittlich‹ und ›nicht-

35 Dabei wird teils spezifisch auf ›Fortschritt‹ und ›Moderne‹ Bezug genommen und teilweise werden weitere Zeitreferenzen hinzugezogen, so z.B. ›zeitgemäß‹, ›entstauben‹ etc.

fortschrittlich«. Während diese Differenzkategorie in hegemonialen Diskurslinien häufig in der Unterscheidung zwischen einem Schweizer ›Selbst‹ und muslimischen ›Anderen‹ herangezogen wird, wird in diesem Fall zwischen einem ›fortschrittlichen‹ und einem ›nicht-fortschrittlichen Islam‹ unterschieden. Dabei kommen lediglich die als ›fortschrittlich‹ markierten Muslim*innen als ›akzeptabel‹ bzw. an die »Erfordernisse des heutigen gesellschaftlichen Lebens« angepasst in den Blick.

Was genau als ›fortschrittliche‹ bzw. ›moderne‹ Auslegung des Islams verstanden wird, bleibt dabei an einigen Stellen vage. So stellt sich das FFI mit folgenden Worten auf der Webseite vor: »Wir sind Menschen muslimischer und nichtmuslimischer Konfession, die den Koran als Text seiner Zeit und seines Raums lesen und verstehen. Wir wollen diesen Text mit unserem heutigen Wissensstand ergänzen und ihm auf diese Weise ermöglichen, zu einer modernen, menschlichen und lebensbejahenden Quelle zu werden« (Webseite FFI, Stand 10.10.2018). Auch in der Einführung in die SRF-Arena *Angst vor dem Islam* wird Jasmin El-Sonbati mit den folgenden Worten zitiert:

Jasmin El-Sonbati, Mitbegründerin des Forums für einen *fortschrittlichen* Islam, sie sagt: ›Ich bin eine offene und gläubige Muslimin, die sich dafür einsetzt, dass der Koran *modern* interpretiert wird‹. (SRF Arena 01.04.2016, Hervorhebung der Autorin)

In diesen Instanzen funktioniert der Bezug auf ›Fortschritt‹ und ›Moderne‹ als positiv bewertete Markierung, die nicht weiter konkretisiert wird.

In anderen Fällen wird ›Fortschritt‹ explizit mit einer ›Kompatibilität‹ mit der Schweiz in Verbindung gebracht. Dies expliziert beispielsweise Jasmin El-Sonbati in der SRF-Arena *Angst vor dem Islam* mit den Worten »ich bin Mitbegründerin vom *Forum für einen fortschrittlichen Islam* und ich, oder die Leute, die so denken wie wir, engagieren uns für einen Islam, der *kompatibel* ist mit den Menschenrechten, der *kompatibel* ist mit der Schweizer Verfassung« (01.04.2016).³⁶ Jasmin El-Sonbati bestimmt eine in ihren Augen zeitgemäße Art des Islams auch in ihrem Buch mit dem Titel *Gehört der Islam zur Schweiz?* (2016)³⁷ sowie in den medialen Berichten zu diesem Buch als Voraussetzung für das Einnehmen ›akzeptabler‹ muslimischer Positionalitäten.³⁸

36 Original: »Aso ich bi Mitbegründerin vom Forum füren fortschrittliche Islam und ich, oder die Lüüt wo so dänked wie mir, engagiered uns füren Islam wo kompatibel isch mit de Mensche-recht, wo kompatibel isch mit dä Schwiizer Verfassig« (SRF Arena 01.04.2016).

37 »Gemeint sei damit die Frage des friedlichen Zusammenlebens in einer demokratischen Gesellschaft mit liberaler Grundhaltung, schreibt El Sonbati, wo Gleichberechtigung herrsche und Menschenrechte und Verfassung die Regeln bestimmten« (Weltwoche 12.01.2017).

38 In medialen Berichten zu dem Buch wurde in diesem Sinne darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung zwischen den Formen des Islams und die »Impulse für einen zeitgemässen

Werden konkrete Themen mit der angestrebten ›Fortschrittlichkeit‹ in Verbindung gebracht, dann sind diese stets zentral mit Geschlechts- und Sexualitätsthematiken verbunden. So listet das FFI in seinem Positionspapier folgende sieben Themen als Ausgangspunkte für eine »selbstkritische innermuslimische Debatte« auf, die eine »zeitgemässe Neuinterpretation islamischer Quellen« zum Ziel hat: Zwangsehe, Kopftuch, gleichwertige Erziehung von Mädchen und Jungen, Imame und Moscheen, Mischehen (insbesondere die Ehe zwischen muslimischen Frauen und nicht-muslimischen Männern), Recht auf Selbstbestimmung der Frau und schließlich Homosexualität (Positionspapier FFI, Webseite, Stand 10.10.2018). Dabei findet in sechs von sieben Themen explizit eine Auseinandersetzung mit ›Geschlechtergleichstellung‹, ›individueller (weiblicher) Selbstbestimmung‹ und ›sexueller Freiheit‹ statt. Indem die Diskussion und Neuinterpretation dieser Themen als Charakteristiken und Ziele von ›fortschrittlichen Muslim*innen‹ dargestellt werden, wird ›Fortschritt‹ spezifisch mit dem Streben nach ›Geschlechtergleichstellung‹ und ›sexueller Freiheit‹ in Verbindung gebracht.

In einer ähnlichen Weise positioniert sich der Verein *Offene Moschee Schweiz*. Diese Gruppe wird vor allem von Jasmin El-Sonbati und Elham Manea getragen. Sie setzen sich in diesem Verein für einen in ihren Augen »fortschrittlichen, progressiven Islam« (z.B. Elham Manea, Thurgauer Zeitung 17.11.2018) ein. Daneben explizieren weitere Referenzen die zeitliche Dimension der Selbstpositionierung. So sieht Jasmin El-Sonbati das Ziel des Vereins darin, einen »zeitgemässen« Islam zu kreieren,³⁹ der im »Hier und Jetzt verankert«⁴⁰ ist, denn »wir müssen uns entstauben« (Jasmin El-Sonbati, Basler Zeitung 28.07.2017). Die als »zeitgemäß« markierte Version des Islams definiert die Gruppe *Offene Moschee Schweiz* dabei unter anderem über die Merkmale der Offenheit und Toleranz spezifisch hinsichtlich der Position der Frau innerhalb der Glaubenspraxis sowie der Gleichberechtigung von Mann und Frau und der Toleranz gegenüber Homosexualität sowie Andersgläubigen.⁴¹ Ein »zeitgemäß« und »modern« charakterisierter Islam wird dabei anhand eines geschlechts- und sexualitätsspezifisch kodierten ›Fortschritts‹ dargestellt.⁴²

Islam, der mit hiesigen Werten vereinbar ist, [den] Buchtitel [...] allerdings etwas irreführend [mache]. ›Welcher Islam gehört zur Schweiz?‹ wäre treffender gewesen.« (Zürichsee-Zeitung 04.11.2016, Berner Zeitung 04.11.2016)

39 Siehe z.B. »zeitgemäss« in *Basler Zeitung* 28.07.2017, Zürichsee-Zeitung 04.11.2016, Berner Zeitung 04.11.2016, SRF Sternstunde Religion, 19.11.2016 oder »zeitgenössisch« (SRF 2 Kultur Kontext 31.03.2017).

40 So sagt Jasmin El-Sonbati beispielsweise, dass sie eine »Lesart des Korans bevorzugen, die im *Hier und Jetzt* verankert ist« (SRF 2 Kultur Kontext 31.03.2017, Hervorhebung der Autorin).

41 Siehe »Info«-Seite, Facebook-Gruppe *Offene Moschee Schweiz*, letzter Zugriff 27.04.2021.

42 Auch in der folgenden Beschreibung von Saida Keller-Messahli wird ›modern‹ mit ›Geschlechtergleichberechtigung‹ verbunden: »Saida Keller-Messahli ist 1957 in Tunesien geboren und wuchs in einer Lehmhütte auf. Ihre Eltern lebten einen toleranten Islam. Tunesien

6.4.1.2 Subversion von ›Fortschritt‹ als Differenzkategorie

Nicht alle muslimischen Diskursakteurinnen greifen jedoch auf ›Fortschritt‹ als Differenzkategorie zwischen in der Schweiz ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ Muslim*innen zurück. Dies illustrieren drei dem Mediendiskurs entnommene Sequenzen.

In den ersten zwei Sequenzen weisen es Amira Hafner-Al Jabaji und Rifa'at Lenzin zurück, die ›Kompatibilität‹ von Muslim*innen mit der Schweiz an gewisse Bedingungen zu knüpfen. Stattdessen etablieren sie Muslim*innen generell als ›kompatibel‹. Illustrativ hierfür ist die folgende Radiosequenz mit Amira Hafner-Al Jabaji:

Moderatorin: Würdest du denn sagen, der Islam und die moderne Gesellschaft ist [sic!] kompatibel?⁴³

Amira Hafner-Al Jabaji: Selbstverständlich. Das zeigen natürlich erste, zweite, dritte Generation inzwischen tagtäglich. (SRF Kulturplatz 03.06.2015)

Die Aufzählung mehrerer Generationen verfestigt dabei einerseits das Bild von Muslim*innen in der Schweiz als migrantisch. Andererseits suggeriert insbesondere die Nennung der ›ersten Generation‹, dass ›Kompatibilität‹ von Anfang an gegeben ist. Rifa'at Lenzin wiederum weist die grundlegende Darstellung von Muslim*innen in der Schweiz als potenzielles Problem zurück, indem sie auf die Frage, »inwiefern können denn jetzt diese Zahlen [des demografischen Wachstums; Anm. der Autorin] am Anteil an Muslim*innen in der Schweiz Grund zur Sorge sein?«, mit einem schlichten »Ich sehe eigentlich keinen Anlass zur Sorge« (SRF Sternstunde Religion, 18.01.2015) antwortet.

In der dritten Sequenz schließlich adaptiert und negiert Janina Rashidi das zugrunde liegende Fortschrittsnarrativ, welches Muslim*innen als potenziell problematisch darstellt. Sie hinterfragt die entsprechende an sie gerichtete Frage, die suggeriert, dass ›Errungenschaften‹ jetzt in Frage gestellt werden, indem sie selbst die ›Fortschritts-Rückschritts‹-Argumentation verwendet und umdeutet:

war ein *moderner Staat*, Gleichberechtigung war in der Verfassung festgeschrieben« (SRF Reporter 31.03.2019, Hervorhebung der Autorin). Der Zusammenhang bleibt hier unmarkiert, es ist also nicht klar, ob Tunesien ein ›moderner‹ Staat ist, weil die Gleichberechtigung festgeschrieben war oder ob die Gleichberechtigung in der Verfassung festgeschrieben ist, weil Tunesien ein ›moderner‹ Staat ist. Auf jeden Fall funktioniert das Anbringen der »Gleichberechtigung in der Verfassung« hier aber als Illustration davon, dass Tunesien ein ›moderner‹ Staat gewesen sei.

43 Original: »Würdsch du denn säge de Islam und die moderni Gsellchaft isch kompatibel?« (SRF Kulturplatz 03.06.2015)

Janina Rashidi: Ich glaube diese Errungenschaften werden nicht durch beispielsweise *Muslime in Frage gestellt, sondern man stellt sie doch selbst in Frage*. Wenn man gerade ein Thema wie *Toleranz*, das sich wirklich, ja eigentlich seit 311, seit der Beendigung der Christenverfolgung *entwickelt* hat. [...] Es gab eine *Entwicklung* in der Zeit der Aufklärung und der Reformation hin zur gesellschaftlichen Toleranz. [...] Und das, was wir sehen, was wir erleben, ist eigentlich eine *Rückentwicklung*. Dass wir permanent nur sagen, ne, das akzeptieren wir nicht, also machen wir ein Gesetz dagegen. Ah ne, das möchte ich auch nicht, mach ich ein Gesetz dagegen, und das ist eigentlich die Problematik, die wir jetzt sehen. (SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin)⁴⁴

In dieser Äußerung erläutert Janina Rashidi zwei Punkte: *Erstens* gibt sie zu verstehen, dass Muslim*innen keine Bedrohung für den ›Fortschritt‹ bzw. für die ›Errungenschaften‹ der Schweiz darstellen. Ähnlich wie Rifa'at Lenzin knüpft auch sie diese Verneinung der Problematisierung von Muslim*innen nicht an weitere Bedingungen. *Zweitens* erklärt sie, dass die ›Errungenschaften‹ zwar infrage gestellt werden, jedoch nicht von Muslim*innen, sondern von jenen, die Gesetze gegen Muslim*innen einführen (wollen). Explizit verweist sie im Rahmen der Sendung beispielsweise auf das damals 2016 im Tessin in Kraft getretene ›Burkaverbot‹, welches sie als diskriminierend und intolerant versteht.⁴⁵ Somit stellt Janina Rashidi in ihrer Antwort Toleranz als eine Errungenschaft dar, die sich über lange Zeit entwickelt habe, und erläutert, dass diese Toleranz momentan infrage gestellt werde, weil sie gegenüber Muslim*innen nicht gelte. In dieser Weise schreibt sie denjenigen ›Rückschrittlichkeit‹ zu, die Muslim*innen als ›rückschrittlich‹ problematisieren und politische Sanktionen fordern.

In allen dieser drei Sequenzen wird die Darstellung von Muslim*innen als potenziell ›inkompatibel‹ und ›rückschrittlich‹ relativiert. Einerseits geschieht dies, indem die Problematisierung selbst infrage gestellt wird, und andererseits, indem die Darstellung geschichtlicher Differenz hinsichtlich Muslim*innen aktiv verneint wird. Letztlich soll hier angemerkt werden, dass die Darstellung von Muslim*innen als ›Problem‹ bzw. als ›Bedrohung für den Fortschritt‹ in allen drei Fällen von den institutionalisierten Medienakteur*innen (Moderator*in, Interviewer*in etc.) an die muslimischen Diskursakteurinnen herangetragen wurde. Die Antworten können

44 Die Interaktion wurde auf Deutsch und nicht Schweizerdeutsch geführt, das angebrachte Zitat ist daher das originale Transkript. Dies wird bei weiteren Transkriptionen gleich gehandhabt. Alle schweizerdeutschen Originale werden entsprechend in den Fußnoten angegeben.

45 So sagt sie: »Was das Burkaverbot im Tessin betrifft, das jetzt angesprochen worden ist. Ich denke man muss sich im Klaren darüber sein, dass Gesetze, die gezielt diskriminierend sind, wie das Burkaverbot im Tessin, und es wird zwar immer als Verhüllungsverbot gehandelt, aber im Abstimmungskampf und in der Polemik, die dazu stattgefunden hat, ging es klar um muslimische Frauen« (SRF Club 12.07.2016).

somit zu einem gewissen Grade als der übergreifenden medialen Diskurslinie entgegengesetzt gelesen werden, was deren Hegemonialität unterstreicht.

6.4.2 ›Säkularisierung‹ als Differenzkategorie

6.4.2.1 Selbstpositionierungen als ›säkulare Musliminnen‹

Wie der vorangegangenen Analyse zu entnehmen ist, konzeptualisieren institutionalisierte Medienakteur*innen⁴⁶ ›Säkularität bzw. Säkularisierung‹ als ›fortschrittliches‹ Merkmal der Schweiz, das sie heranziehen, um zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ sowie zwischen ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ muslimischen Positionalitäten zu unterscheiden. Einige muslimische Diskursakteurinnen, die öffentlich in den medialen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz auftreten, bekräftigen die Darstellung von Säkularisierung als ›fortschrittlich‹ und stellen ›Säkularität‹ als Bedingung muslimischer ›Kompatibilität‹ mit der Schweiz dar. So wird Elham Manea wie folgt indirekt zitiert:

*Muslime, die in Europa leben wollen, müssen den Grundkonsens der Säkularisierung und der Menschenrechte akzeptieren, lautet ihre Forderung. Denn diese europäischen Errungenschaften seien unverhandelbar. (Der Landbote 27.01.2017, Hervorhebung der Autorin)*⁴⁷

Auch Saïda Keller-Messahli tritt mehrfach mit der Äußerung auf, dass die ›Säkularität‹ von Muslim*innen eine Voraussetzung für ihre ›Kompatibilität‹ mit der Schweiz bzw. mit dem ›Westen‹ darstelle. Dies wird beispielsweise in folgendem Interview deutlich, in welchem ›Säkularität‹ im Sinne der Trennung von Religion und Politik als Differenzkategorie zwischen ›der islamischen‹ und der ›westlichen Kultur‹ dargestellt wird:

Moderator: Sie gehen also davon aus [...], dass die westliche Kultur und die islamische Kultur, dass die vereinbar sind?

Saïda Keller-Messahli: Absolut, ja. Sie sind *vereinbar, dort wo* die, ja, Muslime, sage ich jetzt mal so, aus ihrer *Religion nicht ein politisches Programm* machen wollen [...] in dem *laizistischen Sinn, in dem säkularen Sinn*, wenn *Religion und Politik sauber und*

46 So z.B. Moderator*innen des Schweizer Radios und Fernsehens, Interviewer*innen und Autor*innen von Zeitungsartikeln sowie als Religionsexpert*innen auftretende Akteur*innen.

47 Ein Hinweis auf die Zentralität dieses Deutungsmusters, in welchem ›Säkularität‹ als Bestandteil des europäisch-schweizerischen ›Selbst‹ dargestellt und ›Muslim*innen‹ gegenübergestellt wird, ist darin zu finden, dass Elham Maneas Aussage »Der Konsens der Säkularisierung ist nicht verhandelbar« zum Zitat des Tages machte (27.01.2017).

klar getrennt sind, dann sind die Religionen absolut vereinbar. (SRF 4 News Tagesgespräch 02.12.2016, Hervorhebung der Autorin)⁴⁸

Neben aktiven Beiträgen dieser Art, in denen ›Säkularität‹ als ›fortschrittlich‹ und als Bedingung der ›Zugehörigkeit‹ von Muslim*innen zur Schweiz bekräftigt und reproduziert wird, eignen sich einige muslimische Diskursakteurinnen diese Diskurslinie explizit in ihren Selbstpositionierungen an.

Dies ist zu beobachten, wenn muslimische Frauen sich selbst als ›säkulare Musliminnen‹ positionieren oder im Zuge ihrer Medienpräsenz als solche positioniert werden. So schreibt beispielsweise der Bund über Elham Manea, »als Frauenrechtlerin und *säkulare Muslimin* fordere sie lediglich, dass Gleichheit und Gerechtigkeit für alle garantiert seien« (20.06.2016, Hervorhebung der Autorin). Des Weiteren erklärt Jasmin El-Sonbati in einem Interview Folgendes:

Als *liberale, säkulare Muslimin* wünsche ich mir, dass Muslime über einige Glaubenssätze sehr *kritisch* nachdenken und gewisse Positionen weiterentwickeln hin zu einem *liberalen und zeitgemässen Islam*. (Zürichsee-Zeitung 04.11.2016, Hervorhebung der Autorin)

Damit positioniert sie sich nicht nur als ›säkulare Muslimin‹, sondern bestimmt dies auch als ›zeitgemäß‹, wodurch ›säkular‹ als ›fortschrittlich/modern‹ (re)produziert wird.⁴⁹ Neben ›säkular‹ funktionieren hier weitere Attributionen, insbesondere ›liberal‹ und ›kritisch‹, als Markierungen eines ›zeitgemässen Islams‹. Damit trägt Jasmin El-Sonbati in dieser Selbstpositionierung zur Etablierung von Individualisierung als Differenzkategorie bei (mehr dazu siehe Kapitel 6.4.3).

Die Selbstpositionierung als ›säkulare Muslimin‹ wurde unter anderem von Saïda Keller-Messahli strukturell verfestigt, indem sie die Interessengemeinschaft *Säkulare Muslime* mitbegründete.⁵⁰ Der transnationale Verein zählt 15 muslimische

48 Ein weiteres Beispiel wird in der Debatte *Bedroht der Islam den freien Westen?* (SRF 2 Kultur Kontext 09.09.2016) expliziert. Dort fragt der Moderator: »Also wir sind immer noch bei der Frage, inwieweit ist Islam und westliche Aufklärung grundsätzlich kompatibel?« Darauf antwortet Saïda Keller-Messahli: »Grundsätzlich nicht kompatibel, sobald der Islam politische Forderungen stellt. Das heisst, es ist nur kompatibel, wenn [...] dieses laizistische Prinzip immer verteidigt und aufrecht erhalten bleibt. Doch dass die Religion sich in einem privaten Bereich bewegen muss und da, wo die Politik beginnt, sollte, sollten keine religiösen, wie soll ich sagen, Forderungen oder Gebote geltend gemacht werden.« (SRF 2 Kultur Kontext 09.09.2016, Hervorhebung der Autorin)

49 Auch Saïda Keller-Messahli wird wiederholt als ›säkulare Muslimin‹ eingeführt (z.B. Aargauer Zeitung 27.03.2017, Tages Anzeiger Online 08.08.2017).

50 Hinsichtlich der Medienpräsenz der Diskursakteurinnen ist der Verein weniger sichtbar als andere, so wird Saïda Keller-Messahli fast ausschließlich via dem FFI und Jasmin El-Sonbati ab 2017 größtenteils mit Bezug zur *offenen Moschee Schweiz* eingeführt.

Mitglieder aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Viele dieser Mitglieder sowie die Gründer*innen des Vereins sind als ›liberale‹ oder ›fortschrittliche‹ Muslim*innen in der deutschsprachigen Öffentlichkeit bekannt und sehr aktiv, so z.B. Seyran Ateş und Necla Kelek in Deutschland oder Saïda Keller-Messahli und Jasmin El-Sonbati in der Schweiz. In einer gemeinsamen Erklärung, der sogenannten Freiburger Deklaration,⁵¹ erläutern die *säkularen Muslime* ihre Leitprinzipien und erklären, dass sie »für ein humanistisches, modernes und aufgeklärtes Islamverständnis im zeitgenössischen Kontext« (Hervorhebung der Autorin) stehen.

6.4.2.2 Die Bedeutung von ›Säkularität‹ in Selbstpositionierungen

Was aber bedeutet das Wort ›säkular‹ in diesen Selbstpositionierungen? Anders als in hegemonialen Diskurslinien ist damit weitgehend kein ›Loslösen‹ (NZZ Folio 02.08.2016) vom oder ›Ablegen‹ (SRF Club 12.07.2016) des Glaubens gemeint. So positionieren sich muslimische Diskursakteurinnen wie Jasmin El-Sonbati sowohl als ›säkular‹ als auch als ›gläubig‹ (siehe z.B. SRF Arena 01.04.2016) und in der Freiburger Deklaration der *säkularen Muslime* wird Glaube als »Quelle [...] für Spiritualität, Resilienz und innere Stärke« dargestellt. ›Säkularität‹ wird in diesem Sinne also nicht ›Religion‹ an und für sich gegenübergestellt. Vielmehr wird in der weiteren Erklärung der *säkularen Muslime* ›Säkularität‹ in zweierlei Weise expliziert: *erstens* als eine bestimmte Beziehung zwischen Religion und Staat. Hier nennen sie sowohl die Trennung zwischen Religion und Politik als auch das »staatliche Gebot zur religiösweltanschaulichen Neutralität«. Auf dieser Grundlage plädieren die *säkularen Muslime* dafür, auf religiöse Symbole wie ›das Kopftuch‹ in der staatlichen Öffentlichkeit zu verzichten. Damit eng verbunden wird ›Säkularität‹ *zweitens* als Form der privatisierten Religionsausübung verstanden. Dabei wird diese privatisierte Art des Glaubens als »Spiritualität« sowie als »eine persönliche Angelegenheit zwischen Gott und dem Einzelnen« (Freiburger Deklaration) dargestellt.

Saïda Keller-Messahli greift auf beide dieser Bedeutungen zurück. Einerseits spricht sie sich, wie erwähnt, wiederholt für die Trennung von Religion und Politik aus (siehe z.B. SRF 4 News Tagesgespräch 02.12.2016). Andererseits stellt sie ›privaten‹ und ›nicht-politischen‹ Islam als ›unproblematisch‹ dar⁵² und lehnt es wieder-

51 Säkulare Muslime. 2016. *Gemeinsame Erklärung säkularer Muslime in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Freiburger Deklaration)*, <http://saekulare-muslime.org/freiburger-deklaration/index.html>, heruntergeladen am 08.04.2018.

52 Dies erklärt sie beispielsweise in der SRF 2-Kultur-Sendung *Musik für einen Gast* (27.98.2017) oder im SRF-Tagesgespräch vom 02.12.2016. Dort antwortet sie auf die Frage des Moderators: »Kann man denn sagen, der Islam, auch wenn er [...] sehr fundamentalistisch verstanden wird, aber solange er andere nicht berühre, oder solange er nicht aus den [...] privaten Wänden herausdringt, dann ist er unproblematisch?« wie folgt: »Ja, das kann man sagen. Es wird ja nur dort problematisch, wo sich das artikuliert im gemeinsamen Raum. Und der gemeinsame soziale Raum ist ja der öffentliche Raum. Das heisst der politische Raum. Und dort, wo

halt ab, die Frage nach ihrer eigenen Religiosität zu beantworten. Diese sieht sie als eine »persönliche Angelegenheit«, wie beispielsweise in der Interaktion in der SRF-Talkshow *Aeschbacher* ersichtlich:

Moderator: Sie sind Muslimin. Wie gläubig sind Sie?

Saïda Keller-Messahli: Das ist eine Frage, die beantworte ich nie in der Öffentlichkeit. Ich finde die Frage gehört zum Intimsten eines Menschen. (08.09.2016)⁵³

Diese Antwort wird von dem Talkshow-Moderator Kurt Aeschbacher als säkular »im Sinne der Aufklärung [...] in welcher man im 18. Jahrhundert gesagt hat, man trenne den Staat von der Religion« (08.09.2016), gewertet. Damit positioniert Saïda Keller-Messahli sich in der Öffentlichkeit zwar als Muslimin; indem sie aber die Frage nach ihrem Glauben als Eingriff in ihre Privatsphäre darstellt, konzipiert sie ihren eigenen Glauben als unabhängig von ihren Auftritten als (»säkulare«, »fortschrittliche« etc.) Muslimin.

Dieses Spannungsverhältnis ist in hegemonialen Diskurslinien zur Säkularisierung angelegt, in welchen »Religion« der Privatsphäre zugewiesen wird, jedoch religiöse Zugehörigkeit gleichzeitig als Identitätsmerkmal in nationalisierenden Identitätsprozessen herangezogen wird. In zeitgenössischen Diskursen wird »Religion« dabei zu einem Identitätsmerkmal, welches nicht mehr gemäß der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit verhandelt wird; die private Religionszugehörigkeit und deren Ausübung werden zum öffentlichen Thema. Gleichzeitig wird die Unterscheidung zwischen vermeintlich »privater« und »öffentlicher Religion« als normativer Bezugsrahmen aufrechterhalten. Indem muslimische Diskursakteurinnen zwar öffentlich anhand ihrer religiösen Zugehörigkeit positioniert werden, gleichzeitig ihre Religiosität aber als »privat« markieren, navigieren sie dieses Spannungsverhältnis.

Weitere muslimische Diskursakteurinnen sprechen zwar, wenn gefragt, über ihre eigene Religiosität, auch sie verorten diese aber im Privaten.⁵⁴ Angesichts der wiederholt geäußerten Konzeption von »Religion« und insbesondere »des Islams« als konflikt- und gewaltfördernd gegenüber einer dieses Potenzial relativierenden »Säkularität« – eine Argumentationslinie, welche auch von Saïda Keller-Messahli wie-

halt, ja, so eine Haltung sich politisch artikuliert, das heisst, voran kommen möchte auf politischem Boden [...] dort stört es auch.« (Saïda Keller-Messahli, SRF 4 News Tagesgespräch 02.12.2016).

53 Dies wird auch in der *Weltwoche* im Artikel *Frauen des Jahres* wiederholt: »Nur eine Frage will die Sechzigjährige nicht beantworten: »Sind Sie gläubig?« – Eine zu »intime« Frage« (21.12.2017).

54 Mehr dazu siehe Kapitel 6.4.3.

derholt angebracht wird⁵⁵ – kann die Situierung der eigenen Religiosität als ›privat‹ und damit ›säkular‹ als Abgrenzung von einem »politischen Islam«⁵⁶ und dem ihm zugeschriebenen gesellschaftlichen Konfliktpotenzial gewertet werden (mehr dazu siehe Kapitel 6.4.3).

6.4.2.3 Zurückweisung des Positionierungs- und Rechtfertigungsdrucks

Die Forderung, sich von Gewalt- und Terrorakten zu distanzieren, wird jedoch von zwei muslimischen Diskursakteurinnen explizit hinterfragt. Eine dieser Akteurinnen ist Blerta Kamberi, die zwar erklärt, dass »Terror [...] nichts mit dem Islam zu tun« hat, daran anschließend aber die Frage aufwirft, warum sie sich demnach von Attentätern distanzieren sollte (NZZ Folio 02.08.2016). Auch Rifa'at Lenzin stellt fest, »der Rechtfertigungsdruck habe ›etwas sehr Fragwürdiges‹. Wer eine Distanzierung wünsche, impliziere ja doch, dass zumindest eine Sympathie für die Tat da sein könnte« (Aargauer Zeitung 05.11.2016).⁵⁷

Zudem wehrt sich Rifa'at Lenzin explizit gegen die Tendenz, dass Muslim*innen sich als ›unproblematisch‹ kennzeichnen müssen, um als ›akzeptabel‹ wahrgenommen zu werden. So sagt sie:

Ich hab den Islam immer als [...] wichtigen Bestandteil meiner Identität angeschaut. [...] *ich mag diese Etikett dann von moderat oder liberal oder so nicht besonders, nicht. Aber es ist etwas was zu mir gehört und zu meinem Leben. Und ich lebe das so wie ich es für richtig finde.* (SRF Sternstunde Religion 18.01.2015, Hervorhebung der Autorin)

55 In dieser Hinsicht verwendet Saïda Keller-Messahli in ihren Medienauftritten wiederholt den Begriff ›politischer Islam‹, welcher als kondensierte Darstellung der problematisierten Zusammenführung von Religion und Politik gelesen werden kann.

56 Eine Stichwortsuche in der Printmediendatenbank Factiva hat ergeben, dass der Begriff ›politischer Islam‹ in der Deutschschweizerischen Öffentlichkeit rund um die Minarett-Initiative im Jahr 2009 ein erstes Mal und danach erst ab 2016 vermehrt aufgetaucht ist (Artikelzahlen 2008: 10, 2009: 75, 2010: 12, 2011: 15, 2012: 10, 2013: 18, 2014: 14, 2015: 20, 2016: 97, 2017: 129, 2018: 75). In Deutschland ist ein ähnlicher Anstieg beobachtbar, dort blieb jedoch der hohe Wert 2009 aus, so ist der Begriff ›politischer Islam‹ in Deutschland erst ab 2016 vermehrt in der medialen Öffentlichkeit ersichtlich (Artikelzahlen 2008: 47, 2009: 62, 2010: 114, 2011: 129, 2012: 58, 2013: 106, 2014: 105, 2015: 145, 2016: 1131, 2017: 497, 2018: 549). Dieser Anstieg unterstreicht, dass es sich bei dem analysierten Zeitraum ab 2016 um ein Schlüsselmoment in der diskursiven Verhandlung und Problematisierung von Islam und Muslim*innen im deutschsprachigen Raum handelt.

57 Sie erklärt, dass der Rechtfertigungsdruck auch nur auf Muslim*innen ausgeübt wird, nicht aber auf andere Personen. So meint sie, »Christen würde es auch nicht in den Sinn kommen, sich von dem als ›Hasch-Jesus‹ bekannt gewordenen Mann zu distanzieren, der im Zürcher Oberland seine Kinder unter Berufung aufs Alte Testament grausam misshandelte« (Aargauer Zeitung 05.11.2016).

Diese Äußerung wird in den analysierten Mediendokumenten zwischen 2016 und 2019 nur einmal wiederholt, und zwar von der muslimischen Fachleiterin Islam am *Interreligiösen Institut*. Sie sagt: »Ich passe in keine Schublade« und darüber hinaus bekundet sie »Mühe mit Labels wie ›liberal‹« (Tages Anzeiger Online 05.02.2019). In dieser Weise werden Fremdpositionierungen und die Forderung nach einer Selbstpositionierung als eine spezifisch markierte Muslimin als Machteffekt des Diskurses dargestellt und als unangebracht kritisiert.

Insgesamt bleibt jedoch die Darstellung von Muslim*innen als spezifisch ›akzeptabel‹, wenn sie entlang der normativen Differenzmerkmale ›säkular‹, ›privat‹ und ›unpolitisch‹ markiert sind, in den analysierten Mediendaten unhinterfragt.

6.4.2.4 Säkularisierung, Geschlecht und Sexualität

In den Selbstpositionierungen muslimischer Frauen ist ›Säkularität‹ geschlechtsspezifisch kodiert und eng mit ›Geschlechtergleichberechtigung‹ und ›sexueller Freiheit‹ verbunden. Einerseits ist die geschlechtsspezifische Darstellung von ›Säkularität‹ insbesondere in der wiederholten Visualisierung ›nicht-säkularer‹ Religion durch das Tragen einer muslimischen Kopfbedeckung ersichtlich. So unterstützt die Deklaration der *säkularen Muslime* ›Säkularität‹ und positioniert sich gegen religiöse Kleidung, »namentlich das Kopftuch« (Freiburger Deklaration).⁵⁸ Eine Verbindung zwischen der ›Säkularität‹ von Musliminnen und ihrer Kleidungspraxis erstellt auch Saïda Keller-Messahli, wenn sie erklärt, dass sich »laizistische« Muslim*innen im *FFI* befänden, »die beten, die fasten, die Frauen würden nie ein Kopftuch tragen« (Der Standard 24.10.2017). In dieser Weise wird die in hegemonialen Diskurslinien vorhandene Illustration ›fehlender Säkularisierung‹ durch die Praktik des ›Kopftuch-Tragens (siehe 6.2.2) (re)produziert.

Andererseits nimmt die Geschlechtergleichstellung in der Selbstpositionierung ›säkularer Muslim*innen‹ einen zentralen Stellenwert ein. In der von Saïda Keller-Messahli mitverfassten Freiburger Deklaration der *säkularen Muslime* erläutern sie ihre Ziele und Werte. Ein substanzieller Teil davon bezieht sich auf die Gleichstellung der Geschlechter und die Rechte der Frauen. So unterstützen sie »Gleichberechtigung (speziell von Männern und Frauen)«, »geschlechtergemischte Gebete in Moscheen«, »Imaminnen« sowie Programme, die auf die »Stärkung von Mädchen und Frauen« abzielen. Gleichzeitig distanzieren sie sich von »Diskriminierung« und »Segregation« und sehen »Polygamie als eine frauenfeindliche Form der Partnerschaft« (Freiburger Deklaration). Darüber hinaus erklären sie explizit ›sexuelle Freiheit‹ zu ihren zentralen Zielen; so soll in ihrer Reform (weibliche) Sexualität frei ausgeübt und Homophobie abgelehnt werden. Zudem machen sie in der ausdrücklichen Ablehnung »des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen« sexuelle Devi-

58 Zu einer detaillierten Abhandlung der geschlechtsspezifischen Selbstsituierung der *säkularen Muslime* in der Freiburger Deklaration siehe Aeschbach (2020).

anz zu einem expliziten Thema in ihrer angestrebten ›säkularen‹ Reform des Islams (Freiburger Deklaration). Insgesamt sind also, ähnlich wie im Positionspapier des FFIs, geschlechts- und sexualitätsbezogene Fragen von zentraler Bedeutung für die öffentliche Selbstpositionierung der *säkularen Muslime* und damit für die von ihnen dargestellte Unterscheidung zwischen ›säkularem‹ und ›nicht-säkularem Islam‹.

In den analysierten massenmedialen Publikationen werden von den in der Freiburger Deklaration genannten Themen insbesondere ›Geschlechtergleichberechtigung‹ und, vereinzelt, ›sexuelle Freiheit‹ aufgenommen. So porträtiert die NZZ die Gruppe der *säkularen Muslime* und weist darauf hin, dass zu ihrem Aufruf »die Gleichberechtigung von Frauen und Männern, Kinderrechte und die sexuelle Selbstbestimmung« (22.11.2018) gehören. Und wenn einzelne muslimische Diskursakteurinnen als ›säkular‹ auftreten, stehen die Themen der Gleichheit und Gerechtigkeit, insbesondere hinsichtlich des Geschlechts, im Vordergrund. So wird Saida Keller-Messahli wie folgt vorgestellt:

Sie ist Mitinitiantin der Freiburger Deklaration, mit welcher deutschsprachige säkulare Muslime sich auf eine Reform des Islam und uneingeschränkte Gleichberechtigung verpflichten. Keller-Messahli hat schon vor 30 Jahren demonstriert, dass zur Islamkritik zwingend die Genderdebatte gehöre. (Tagesanzeiger 08.08.2017)⁵⁹

Zusammenfassend wird in den Selbstpositionierungen als ›säkulare Muslim*innen‹ ›Säkularisierung‹ anhand von ›Geschlechtergleichberechtigung‹ (und ›sexueller Freiheit‹) konkretisiert. ›Geschlechtergleichberechtigung‹ wird damit als nationalisierende Differenzkategorie in der Unterscheidung zwischen ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ bzw. ›fortschrittlichen‹ und ›rückschrittlichen‹ sowie ›säkularen‹ und ›nicht-säkularen‹ Muslim*innen konstituiert.

6.4.3 ›Individualisierung‹ als Differenzkategorie

Wie erläutert, stellt neben dem Narrativ der Säkularisierung auch jenes der Individualisierung einen normativen Referenzrahmen in hegemonialen Diskurslinien dar, anhand dessen zwischen ›akzeptablen‹ und ›inakzeptablen‹ Muslim*innen unterschieden wird. Muslimische Diskursakteurinnen greifen in ihren Identitätskonstruktionen auf verschiedene Aspekte innerhalb des Individualisierungsnarrativs zurück, um sich selbst zu positionieren. Einerseits kommt dabei das Individuum als ›rationale‹ und selbstbestimmte Entscheidungsträger*in in den Blick, während

59 Auch Elham Manea wird wie folgt zitiert: »Als Frauenrechtlerin und säkulare Muslimin fordere sie lediglich, dass Gleichheit und Gerechtigkeit für alle garantiert seien.« (Der Bund 20.06.2016)

andererseits vermehrt die individuelle Ausübung von Religiosität thematisiert wird. In allen diesen Darstellungen wird Individualisierung als positiv konnotiertes Differenzmerkmal reproduziert, geschlechtsspezifisch visualisiert und durch Geschlechtergleichberechtigung konkretisiert.

6.4.3.1 Aneignung und Verhandlung von ›Rationalität‹ als Differenzmerkmal

Mit dem Individuum als selbstbestimmte*r Entscheidungsträger*in liegt der Fokus auf der Vorstellung einer individuellen, ›kritischen‹ Hinterfragung religiöser Autorität und religiöser Texte (siehe Kapitel 6.2.3). Drei der muslimischen Diskursakteurinnen stellen sich explizit als ›kritisch‹ dar und werden in den analysierten Mediendokumenten so charakterisiert. Insbesondere Jasmin El-Sonbati und Saïda Keller-Messahli werden in Medientexten als ›kritisch‹ eingeführt (für Saïda Keller-Messahli siehe z.B. SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 27.07.2017, Thurgauer Zeitung 22.06.2017, Basler Zeitung 12.01.2017; für Jasmin El-Sonbati siehe z.B. Aargauer Zeitung 07.04.2016) und auch Elham Manea wird auf diese Weise positioniert (Weltwoche 12.04.2018). Während sich Elham Manea in den analysierten Mediendokumenten nicht selbst als ›kritische Muslimin‹ bezeichnet, hebt sie das ›Kritisch-Sein‹ ihres Vaters in einer biografischen Erzählung in einem Radiointerview positiv hervor:

Er war ein *Freidenker*. *Sehr kritisch*. *Kritisch* gegenüber Politik, und politischen Systemen. *Kritisch* gegenüber [der] Art und Weise, wie man auch gesellschaftliche Fragen einfach umgeht. Und *auch mit Religion*. [...] Können Sie sich vorstellen, mit 13 [...] sagte er mir [...] Sie haben ein *Recht*, *Ihre Religion zu wählen*. Sie haben ein Recht, und Sie können auch Nicht-Muslime sein. [...] Er war *mein Held*. Dieser Satz hat mich plötzlich klar gemacht, *ich bin frei*. (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 14.05.2017, Hervorhebung der Autorin)

In dieser Weise stellt sie einen Zusammenhang zwischen einer gesellschafts- und religionskritischen Denkweise – mit welcher sie ihren Vater in dieser Erzählung identifiziert – und Freiheit im Sinne von Religionsfreiheit und insbesondere ihrer persönlichen und individuellen Wahlfreiheit her. Eine ›kritische‹ Denkweise sieht sie dabei als Voraussetzung für ihre Freiheit. Darüber hinaus eröffnet die Benennung des Vaters als »Freidenker« einen explizit religionskritischen Bezugsrahmen, in welchem ›Rationalität‹ als mit ›Säkularität‹ verbunden und somit ›Religion(en)‹ entgegenstehend verstanden wird.⁶⁰

60 Expliziert wird dies beispielsweise von der gegenwärtigen »Freidenker«-Bewegung der Schweiz, die sich für die Trennung von Kirche und Staat, ein »wissenschaftlich plausibles Weltbild« und eine »weltlich-humanistische Ethik« einsetzt und deren Leitsatz »säkular – humanistisch – rational« lautet (Frei-denken. 2019. *FreidenkerInnen in Kürze*, <http://www.frei-denken.ch/ueber>, letzter Zugriff 27.04.2021).

Jasmin El-Sonbati konzeptualisiert ›kritisches Hinterfragen‹ wiederum als zentral für das Selbstverständnis ihrer eigenen religiösen Identität:

Moderator: Was bedeutet denn diese religiöse Identität für Sie selbst?

Jasmin El-Sonbati: Also ich bin eine [...] *kritische Muslimin*, das heisst ich setze mich *kritisch mit meinem Glauben auseinander*. Nicht nur mit meinem. Sondern grundsätzlich mit Religion. Ich erlaube, ich nehme mir das Recht, *kritische Fragen zu stellen* und [...] ich nehme mir auch das Recht, mich von Dingen zu verabschieden, die für mich keinen Sinn mehr machen. Und in dem Sinn bedeutet die religiöse Identität für mich heute diejenige einer *Hinterfragung*. (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 30.03.2014, Hervorhebung der Autorin)

In diesem Sinne positioniert Jasmin El-Sonbati sich nicht nur explizit als ›kritische Muslimin‹, sondern sie etabliert ihre religiöse Identität per se als maßgeblich durch ›kritische Hinterfragung‹ bestimmt. Darüber hinaus machen Jasmin El-Sonbati und Saïda Keller-Messahli ›kritisches Nachdenken‹ wiederholt zur normativen Forderung an Muslim*innen.⁶¹ Dabei markiert Jasmin El-Sonbati ›kritisches Nachdenken‹ explizit anhand einer geschichtlichen Differenzdarstellung, indem sie es als notwendige Grundbedingung für einen ›zeitgemäßen Islam‹ charakterisiert.⁶² Darüber hinaus expliziert sie die Möglichkeit ›kritischen Nachdenkens‹ als geografisch in Europa situiert.⁶³

Die Hervorhebung des ›Kritisch-Seins‹ und der ›vernünftigen‹ Bedienung des Verstandes sind im Kontext des hegemonialen, protestantisch geprägten Diskurses zu verstehen, in welchem ›individuelle Rationalität‹ als normativer Bezugsrahmen in der Unterscheidung zwischen ›fremd‹ und ›eigen‹ funktioniert. Gleichzeitig wird dabei ›individuelle Rationalität‹ und ›kritische Denkfähigkeit‹ bestimmten

61 Zu Jasmin El-Sonbati siehe Zürichsee-Zeitung 04.11.2016, Berner Zeitung Online 04.11.2016, Basler Zeitung 18.04.2016, SRF 30.03.2014, SRF 2 Kultur 20.11.2015, zu Saïda Keller-Messahli siehe SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 27.07.2017, Basler Zeitung 12.01.2017.

62 Dazu die Aussage Jasmin El-Sonbatis: »Als liberale, säkulare Muslimin wünsche ich mir, dass Muslime über einige Glaubenssätze *sehr kritisch nachdenken* und gewisse Positionen weiterentwickeln hin zu einem liberalen und zeitgemässen Islam.« (Zürichsee-Zeitung 04.11.2016, Berner Zeitung Online 04.11.2016)

63 Jasmin El-Sonbati: »Wir wollen die alten Strukturen, die sich in unserem Alltag in den Moscheevereinen, in Rechtsschulen, in Universitäten und so weiter äußern, vor allem natürlich im arabischen Raum, das wollen wir überwinden und *hier in Europa können wir das*. Wir haben die *Möglichkeit*, eben als Bürgerinnen, als Bürger, mit den Rechten, die wir *hier* geniessen, nämlich freie Meinungsfreiheit uns eben auch *kritisch mit unserem Glauben auseinanderzusetzen*.« (SRF 2 Kultur Kontext 31.03.2017, Hervorhebung der Autorin)

Religionen abgesprochen.⁶⁴ In den analysierten Daten problematisiert Saida Keller-Messahli die in Moscheen gelebte Religion, indem sie den Muslim*innen in Moscheen ›kritische Denkfähigkeit‹ abspricht:

In der Moschee herrscht eine Stimmung, die bewirkt, dass das *kritische Denken* ausgesetzt. [...] *Wer sich dieser Machtstruktur fügt, nimmt als Wahrheit an, was er da hört.* (Zürichsee-Zeitung 12.09.2017, Hervorhebung der Autorin)

Die Darstellung bestimmter ›Arten des Islams‹ als ›irrational‹ wird auch in medialen Positionierungen von Jasmin El-Sonbati und Elham Manea reproduziert. So wird Jasmin El-Sonbati in einem Artikel der *Weltwoche* nach einer Abhandlung ihres Buches *Gehört der Islam zur Schweiz?* (2016) mit folgenden Worten zitiert: »Der gesunde Menschenverstand ist der Feind des offiziellen Islam.« (Jasmin El-Sonbati, *Weltwoche* 12.01.2017) Diese Position führt sie in der SRF 2-Kultur-Sendung *Musik für einen Gast* genauer aus:

Die Religion verlangt ja, wie gesagt nicht nur der Islam sondern ja auch der Katholizismus, [...] eine sehr rigide Ausführung der Regel. Und [...] irgendwo hat es meinen Horizont auch eingeschränkt. Also ich bin aufgewachsen und habe gelernt, dass es eine Autorität gibt, und diese Autorität musst du akzeptieren. Und diese Autoritäten eben zu durchbrechen und das Eigene, oder den eigenen Verstand zu gebrauchen, das habe ich erst später dann gelernt, in der Schule, an der Universität. (30.03.2014)

Diese Aussage Jasmin El-Sonbatis ist an übergreifende Religionskritiken anschließbar, die Religionen als ›individuelle Rationalität‹ behindernd darstellen. Zudem reiht sie sich insbesondere durch die Referenz auf den Katholizismus als konkretes problematisiertes Beispiel in eine protestantisch geprägte Religionskonzeption und eine darauf aufbauende Kritik ein, die insbesondere in der Schweiz eine lange Geschichte diskursiver Relevanz hat (Behloul 2013; Bitter und Ullmann 2018, 3; Stadler 1984).

Darüber hinaus publizierte die Sonntagsausgabe der *Aargauer Zeitung* einen Artikel mit dem Titel »Der IS ist wie eine Krankheit; Mit 16 verfiel Elham Manea dem radikalen Islam. Heute ist sie seine schärfste Kritikerin« (03.01.2016). Darin wird zuerst Elham Maneas Weg »in einen religiösen Fundamentalismus« beschrieben: »Sie verschleierte sich, betete fünfmal am Tag, begann die Sprache von radikalen Muslimen zu sprechen«. Daraufhin wird folgendes Fazit gezogen:

64 Historische Beispiele hierfür sind die Differenzdiskurse gegenüber Katholik*innen in den Kulturkampf-Narrativen des 19. Jahrhunderts (Behloul 2012, 11), mehr dazu siehe Kapitel 3.2.2. Zudem kann die Darstellung von Muslim*innen als ›irrational‹ bis in die Kolonialzeit zurückverfolgt werden (Ahmed 1992, 152).

Von der *Krankheit* geheilt wurde Manea damals durch ihren *Verstand*. Als ihr gesagt wurde, dass es in Ordnung ist, im Namen der Religion zu töten, war sie *irriert*. Sie verreiste zwei Wochen in die Ferien und kam danach *ohne Kopftuch* zurück. Für viele andere Mädchen setzt diese *Heilung* erst ein, wenn es zu spät ist. (Aargauer Zeitung 03.01.2016)

Auf diese Weise wird ›kritische Denkfähigkeit‹ als Differenzkategorie reproduziert, entlang derer zwischen ›akzeptablen‹ und problematisierten ›Arten des Islams‹ unterschieden werden kann. In dieser Sequenz wird ›religiöser Fundamentalismus‹ als ›Krankheit‹ dargestellt, also als etwas, was einen befällt, etwas, was weder selbstbestimmt noch ›rational‹ gewählt wurde.⁶⁵ In der Darstellung der Krankheit durch das Kopftuch bzw. der Heilung von der Krankheit durch das Ablegen des Kopftuches ist eine geschlechtsspezifische Visualisierungspraxis von als ›rational‹ bzw. ›irrational‹ markierter Religion exemplarisch ersichtlich.

Vor dem Hintergrund eines medialen Diskurses, in welchem ›kritische Rationalität‹ als Differenzkategorie zwischen vermeintlich ›akzeptablen‹ und ›inakzeptablen‹ muslimischen Positionalitäten herangezogen wird, kann die Hervorhebung des eigenen kritischen Denkens als Diskursstrategie der muslimischen Diskursakteurinnen verstanden werden. Diese ermöglicht es, einer potenziellen Delegitimation mittels einer ihnen als Musliminnen zugeschriebenen ›Irrationalität‹ entgegenzuwirken. Dabei ermöglicht die Selbstpositionierung als ›kritische Muslimin‹ einerseits ein Zusammendenken von ›Rationalität‹ und ›Muslimisch-Sein‹. Andererseits (re)produziert die explizite Abgrenzung der Akteurinnen von anderen Muslim*innen, die als potenziell ›unkritisch‹ dargestellt werden, ›kritische Rationalität‹ als legitime Differenzkategorie.

Eine mögliche Alternative zu dieser Darstellung ist in einem Interview mit Amira Hafner-Al Jabaji ersichtlich:

Interviewer*in: Die Islamwissenschaftlerin beurteilt den *Islam als rationale Religion*.

Amira Hafner-Al Jabaji: Die Muslime sind gewissermassen auch stolz darauf, dass sie eine *Religion* haben, die sie nicht nur sinnlich und spirituell sondern eben auch *intellektuell nährt*. (SRF 2 Kultur Perspektiven 25.03.2018, Hervorhebung der Autorin)

In dieser Interaktion stellt Amira Hafner-Al Jabaji den Islam als eine ›rationale Religion‹ dar, welche Muslim*innen intellektuell nähre. Während in der darauffolgenden Abhandlung zu »alten Interpretationen«, die das friedliche Zusammenleben

65 Diese Darstellung findet sich auch in einem Artikel der Luzerner Zeitung, in welchem Elham Manea mit den Worten »Der IS ist wie eine Krankheit« zitiert wird (02.01.2016).

erschweren könnten, zwischen ›problematischen‹ und ›unproblematischen‹ Auslegungen unterschieden wird, schreibt Amira Hafner-Al Jabaji dem als ›rational charakterisierten Islam das Potenzial zu, die von ihr problematisierten Auslegungen zu erkennen. Auf diese Weise werden gewisse Interpretationen des Islams nicht per se als ›irrational‹, sondern lediglich als zeitlich und örtlich ›unpassend‹ charakterisiert.

Auch Rifa'at Lenzin äußert eine alternative Darstellung individueller Rationalität in der Sendung *Welche Werte hat das Abendland?*, indem sie die von einer Diskussionspartnerin geäußerte Vorstellung, dass individuelle Rationalität das menschliche Wesen ausmache, hinterfragt:

Das Denken, eben das freie Denken, ist vielleicht schon süß aber es ist auch mühsam [...] ich stell dann eben fest, oder meine zumindest festzustellen, dass die Verunsicherung eben für die Leute, für eine breitere Masse von Leuten eben schwer zu ertragen ist. Und dass es eben für viele letztendlich doch einfacher ist, Leitplanken zu folgen. Wenn dem nicht so wäre, dann wäre ein Trump nicht gewählt worden, nicht, in den USA. (SRF 2 Kultur Kontext 26.12.2016)

In ähnlicher Weise weist auch Amira Hafner-Al Jabaji in einer SRF-Kulturplatz-Sendung darauf hin, dass gewisse Menschen einen engen Rahmen und strikte Regeln bräuchten, und zwar: »Vor allem Junge, die noch nach der Identität suchen oder neu Konvertierte, die brauchen einfach den engen Rahmen und das Korsett strikter Regeln, da bei uns in der Schweiz« (03.06.2015).⁶⁶ Zudem schreibt Rifa'at Lenzin in dem oben angebrachten Beispiel die Tendenz, nicht individuell zu denken, sondern sich an Autorität und Gruppendynamiken zu orientieren, nicht Muslim*innen, sondern explizit Trump-Wähler*innen zu. Damit untergräbt sie die Konstitution individueller Rationalität als Differenzkategorie zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen.

Anstatt ›kritisches Hinterfragen‹ von religiöser Zugehörigkeit abhängig zu machen, stellt Rifa'at Lenzin dies vielmehr als durch Bildung bedingt dar. So erklärt sie, dass ›freies Denken‹ für Personen schwierig sei, die »vielleicht halt in einem Elternhaus gross werden, das halt vielleicht sehr bildungsfern ist, das auch keine Kultur hat, keine Diskussion « (SRF Sternstunde Religion 18.01.2015). In dieser Weise etabliert sie ›individuelle Rationalität‹ als Differenzkategorie nicht zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen, sondern zwischen gebildeten und weniger gebildeten Menschen. Dies ist eine der wenigen Sequenzen, in welchen auf Bildung

66 Original: »Vor allem Jungi wo no nach der Identität sueched oder noi Konvertiert, die bruched eifach de engi Rahme und das Korsett vode strikte Regle da bi ois idä Schwiiz« (SRF Kulturplatz 03.06.2015).

verwiesen wird. In anderen Mediendokumenten, in denen ein Hinweis auf sozio-ökonomischen Status vorhanden ist, wird Bildung nicht unabhängig von religiöser Zugehörigkeit dargestellt, sondern vielmehr damit zusammengedacht. So erklärt Saïda Keller-Messahli beispielsweise:

Die Männer – *mehrheitlich einfache Arbeiter* – lauschen gebannt. Es ist eine Atmosphäre, die null Widerspruch toleriert und die das legitime Bedürfnis der Gläubigen nach Gemeinschaft und Freundschaft ausbeutet. (Basler Zeitung 10.02.2017, Hervorhebung der Autorin)

Die Männer in den Moscheen werden in dieser Aussage geschlechtsspezifisch sowie via Gesellschaftsschicht (»einfache Arbeiter«) und religiöser Zugehörigkeit dargestellt und ihnen wird »kritisches Hinterfragen« im Moschee-Setting abgesprochen (»lauschen gebannt«, »null Widerspruch«).⁶⁷

6.4.3.2 Aneignung und Verhandlung von ›Selbstbestimmung‹ und ›Spiritualität‹ als Differenzmerkmale

Einige muslimische Diskursakteurinnen tragen zu einem Verständnis von Individualisierung bei, in welchem individuelle Entscheidung und Selbstbestimmung als Ergebnis einer »fortschrittlichen« Entwicklung dargestellt werden. »Problematische« Differenz und Gleichheit werden hier entlang der Unterscheidung zwischen »Freiheit« und »Zwang« konkretisiert, wobei »Freiheit« auf individueller Ebene und »Zwang« auf der Ebene religiöser Gemeinschaft, Institutionen oder Vorschriften und Regeln angesiedelt wird. Insbesondere Saïda Keller-Messahli und Jasmin El-Sonbati problematisieren gewisse »Arten des Islams« wiederholt als von »gemeinschaftlichem Gruppenzwang« geprägt und fordern »individuelle« Religiosität. So sieht Saïda Keller-Messahli das Hauptproblem der »mehrheitlich muslimischen Welt« darin, dass

man quasi behaftet geblieben ist in einem Dogma, dass von allen dasselbe erwartet und will. Das heisst jeder, der sich in irgendeiner Form individuell hervortut und sich löst von der gewünschten Masse, der ist sofort [...] verurteilt, weil er etwas anders macht, als die anderen. Und da denke ich müsste eigentlich die mehrheitlich muslimische Welt ansetzen, dass sie den Horizont öffnet und sagt, das Individuum muss ins Zentrum kommen. Und wir müssen Abschied nehmen von diesem eher totalitären Konzept der Umma, das heisst der Gemeinschaft, die will, dass alle gleichgeschaltet sind. (Saïda Keller-Messahli, SRF 10vor10 02.11.2017)

67 Auch Jasmin El-Sonbatis Erklärung, »den eigenen Verstand zu gebrauchen, das habe ich erst später dann gelernt, in der Schule, an der Universität« (SRF 2 Kultur Kontext 30.03.2014) verbindet individuelle Rationalität mit Bildung.

Damit schreibt sie einer als muslimisch charakterisierten Region in groben Zügen ein übergreifendes und totalitäres Gemeinschaftskonzept zu. Zudem verweist Saïda Keller-Messahli in den analysierten Mediendokumenten wiederholt auf ›Gruppendruck‹, insbesondere im Zusammenhang mit der Frage, ob es möglich sei, ein Kopftuch freiwillig zu tragen.⁶⁸ Jasmin El-Sonbati spricht einen solchen ›Gruppendruck‹ nicht per se der ›muslimischen Welt‹ zu, sondern sie sieht spezifisch eine für sie negativ zu bewertende ›Verhärtung‹ des Islams in Ägypten:

Plötzlich gab es ganz genaue Regeln, an die man sich halten musste. Es gab einen Gruppenzwang und das sind die, die mich sehr befremden. Ich möchte wieder zu einer Spiritualität zurück, die ich als Individuum definieren kann. (Jasmin El-Sonbati, SRF Sternstunde Religion 19.11.2017)

El-Sonbati differenziert zwischen einer »konservativen [...] Regelhaftigkeit« (SRF Sternstunde Religion 19.11.2017) und einer vom Individuum bestimmten ›Spiritualität‹. Die Benennung dieses individuellen Glaubens als ›Spiritualität‹ verweist dabei auf die lange diskursive Geschichte der Gegenüberstellung von ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ in gesellschaftlichen Diskursen (Knoblauch 2012). Dabei wird Spiritualität von Troeltsch als Verkörperung eines »radikalen, gemeinschaftslosen Individualismus« (Troeltsch 2003, 174) konzipiert, in welchem der soziale Aspekt hinter der »Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses« (2003, 173) zurücktrete.⁶⁹

In ähnlicher Weise charakterisieren alle muslimischen Diskursakteurinnen, die in den analysierten Daten über ihre eigene Religiosität sprechen, ihren Glauben als ›individuell‹, ›persönlich religiös‹ oder explizit ›spirituell‹. Neben Saïda Keller-Messahli, die ihren Glauben als »Intimste[s] eines Menschen« (SRF Aeschbacher 08.09.2016) bezeichnet und daher nicht darüber spricht, erklärt Elham Manea: »Ich habe (von meiner Mutter) eine sehr schöne Version des Islam gelernt [...] eine Liebe,

68 So wird Saïda Keller-Messahli in einem SRF 4-News-Tagesgespräch gefragt: »Aber wenn sich jetzt eine Frau entscheidet, das Kopftuch, oder auch mehr als das Kopftuch, freiwillig zu tragen, sich zu verhüllen, ist da immer ein politischer Druck, oder sonst ein Druck, dahinter?«. Darauf ihre Antwort: »Ja. Es gibt einen Druck von der Gruppe, also von der Community.« (02.12.2016)

69 Diese Art und Weise, die Quelle des Wissens im subjektiven Erleben zu suchen, wird von der Wissenschaft als ein klar erkennbares Merkmal der sogenannten »subject-life-spirituality« angesehen (Heelas et al. 2005, 77–80; Heelas 1996, 15–16). Allerdings ist die Bezeichnung des Feldes der ›subjektiven Spiritualität‹ wissenschaftlich uneinheitlich (Knoblauch 2010, 159; Lüddeckens und Walthert 2010, 17). In dem vorliegenden Beitrag betone ich die normativen Annahmen, die ›Spiritualität‹ mit einem positiv bewerteten Individualismus und Vorstellungen von ›Moderne‹ und ›Fortschritt‹ verbinden, wie sie in emischen und teilweise auch in wissenschaftlichen Diskursen zu finden sind.

eine spirituelle Liebe« (SRF 2 Kultur Musik für einen Gast 14.05.2017).⁷⁰ Jasmin El-Sonbati wird wie folgt positioniert:

»Ich war immer eine praktizierende Muslimin.« Spiritualität und Introspektion sind ihr jedoch wichtiger, als ihren Glauben an die grosse Glocke zu hängen oder ihn übermässig zu leben. (Basler Zeitung 28.07.2017)

Auch Amira Hafner-Al Jabaji charakterisiert ihre Religionspraxis wie folgt:

Ich trage eine Kopfbedeckung einfach zum Gebet und wenn ich in einer Moschee bin und je nachdem wenn ich ein islamisches Land bereise, dann unter Umständen auch. Und sonst ist das bei uns in der Familie nicht üblich und war nicht gängig. Aber ich gehe da locker damit um und finde, jede Frau sollte selbst entscheiden. (SRF Kulturplatz 03.06.2015)⁷¹

Die Hervorhebung des Glaubens und der Glaubenspraxis als »spirituell« und »persönlich« sowie als individuelle Wahl evoziert auch Nora Illi hinsichtlich ihres Niqabs:

Wofür ich stehe, ist, dass wir tolerant miteinander umgehen und jeder die Möglichkeit haben sollte, seinen eigenen spirituellen Weg zu wählen [...] Das Verbot des Gesichtsschleiers [...] schränkt eigentlich die Freiheit von der Frau ein [...] das Recht, selber zu bestimmen, welchen Weg sie geht, vielleicht auch welchen spirituellen Weg sie in ihrem Leben wählen möchte.« (SRF Arena 27.09.2013)⁷²

Darüber hinaus erklärt Janina Rashidi ihre Entscheidung, Männern nicht die Hand zu reichen, mit den Worten: »Es ist einfach eine *persönliche* Überzeugung, der man folgt oder eben nicht folgt.« (SRF Club 12.07.2016, Hervorhebung der Autorin)

Somit situieren sich alle muslimischen Akteurinnen in den analysierten Mediendokumenten als »individuell« ihre Religion ausübend und als »selbstbestimmt«.

70 Ein weiteres Beispiel zeigt sich, wenn Elham Manea im *Zofinger Tagblatt* wie folgt indirekt zitiert wird: »Elham Manea selbst ist praktizierende Muslimin, fastet während des Ramadans. Nicht auf die strenge Art, wie es manch ein Gelehrter verlangt. »Auf meine persönliche Art«, sagt sie lächelnd.« (13.07.2016).

71 Original: »Ich träg Chopfbedeckig eifach zum Gebet und wenn ich inere Moschee bin und je nachdem wenn ich es islamischs Land bereise, denn under Umstände au. Und susch isch das bi ois idä Familie nöd üblich und nöd gängig gsi, aber ich gang da sehr locker demit um und find, das söll jedi Frau selbst entscheide.« (SRF Kulturplatz 03.06.2015).

72 Original: »Was ich ebbe vertritt isch, mer sötted enand tolerant gegenüber sii und jede sötti d Möglichkeit ha, sin eigene spirituelle Wäg z wähle [...] s verbot vom Gesichtsschleier [...] duet [...] eigentlich d freiheit vode frau ischränke, [...] s rächt, sälber z bestimme welle wäg dassi gaht, vilich au welle spirituelli weg dassi wot wähle i ihrem läbbe.« (SRF Arena 27.09.2013)

Diese konstanten und wiederholten Selbstpositionierungen weisen auf eine gewisse Regelmäßigkeit des Diskurses hin, in welchem Muslim*innen als potenziell ›gemeinschaftlich‹ orientiert und ›nicht eigenständig‹ denkend und handelnd dargestellt werden. Auf diese Weise wird die Notwendigkeit erzeugt, dass sich Muslim*innen in irgendeiner Form zu dieser Annahme verhalten, um legitim sprechen zu können. Dies ist nicht nur anhand der beobachteten Selbstpositionierungen als ›individuell‹ und in Bezug auf Religion ›selbstbestimmt handelnd‹ ersichtlich, sondern auch die Aussagen »Wir sind nicht Sklaven des Textes« (Jasmin El-Sonbati, SRF 2 Kultur Kontext 20.11.2015)⁷³ und »Muslime sind nicht einfach korangesteuert. Das Christentum ist ja auch nicht einfach nur die Bibel« (Rifa'at Lenzin, Zofinger Tagblatt 24.08.2016) fordern ein, Muslim*innen als selbstbestimmte Individuen wahrzunehmen. Indem Muslim*innen sich damit als ›selbstbestimmt‹ und ›rational denkend‹ darstellen, eröffnen sich potenziell Möglichkeiten, weitere Differenzdarstellungen vis-à-vis Muslim*innen aus einer muslimischen Subjekt- und Sprecherposition heraus zu relativieren.

Auf diese Weise wird ›individuelle Religiosität‹ wiederholt als positiv dargestellt und muslimische Diskursakteurinnen positionieren sich als ›individuell‹ und ›persönlich religiös‹. Rifa'at Lenzin und Jasmin El-Sonbati verkomplizieren jedoch dieses Bild. So erklärt Rifa'at Lenzin, dass sie sich eine Religion der Mitte wünscht, die sich zwischen Individualisierung und überindividuellen Regelungen befindet:

Moderator: Also wenn ich jetzt trotzdem nochmal pauschalisierend sage, der Islam ist eine Religion, die nicht nur die religiösen Angelegenheiten, sondern auch den Alltag der Menschen regeln will. Liege ich da richtig?

Rifa'at Lenzin: Ja [...] wollen und können ist zweierlei. Das ist, also dass der Islam an sich einen ganzheitlichen Aspekt hat, wie wahrscheinlich viele Religionen, wenn nicht alle [...]. Das finde ich auch sehr positiv eigentlich. [...] Eben, Religion der Mitte, dass man die anstreben soll, [...] das würde ich durchaus begrüßen. (SRF Sternstunde Religion 18.01.2015)

Die anschließende Frage des Moderators, ob sie den ganzheitlich regelnden Aspekt als einschränkend erlebe, verneint sie. Diese Sequenz bleibt die einzige in den analysierten Daten, in der religiöse Regelungen zumindest teilweise direkt als positiv dargestellt werden.

Gleichzeitig erklärt Jasmin El-Sonbati, dass auch im Islam eine individualisierte »Pick and Choose«-Religiosität gelebt werde. Dabei beschreibt sie diese Individualisierung, in welcher »sie sich im ›Selbstbedienungsladen Koran‹ das herauspickt,

73 In ähnlicher Weise erklärt Rifa'at Lenzin: »Man kann mit dem Text alles machen. Es liegt sozusagen im Auge des Betrachters.« (SRF Sternstunde Religion 18.01.2015)

was ihr am besten passt«, als positiv, denn es sei »absurd, sich ohne Wenn und Aber an Regeln zu orientieren« (Weltwoche 12.01.2017). Sie sieht jedoch auch ein Problem in dem individuellen Auswahlprinzip:

Also man findet im Koran wie in einem Supermarkt ganz viele wunderschöne Verse, in denen von Liebe geredet wird. Ich finde auch, dass man sich auf das fokussieren muss. [...] Es gibt leider aus den Kreisen, aus denen sich die wahabitische, die extrem religiöse Seite bedienen [...] die buchstabengetreue Interpretation [...] und das hat auch etwas mit dem Pick and Choose Problem zu tun. (SRF Arena 01.04.2016)⁷⁴

In dieser Weise wird die individuelle Auswahl und Interpretation des Korans gleichzeitig als Ressource und als möglicherweise »problematisch« dargestellt. »Problematisch« ist nach Jasmin El-Sonbati, dass diese individualisierte Herangehensweise auch eine Auswahl und eine Interpretation ermöglicht, die sie als »radikalisierend« markiert. Anders als Jasmin El-Sonbati bewertet Rifa'at Lenzin solche Interpretationen als legitime Varianten im Sinne des Rechts der Selbstausslegung, welches es in jeder Religion gäbe. Sie hält solche Auslegungen zudem für wenig problematisch, denn »was die muslimische Gemeinschaft in der Schweiz anbetrifft, ist es [...] ein Randphänomen« (Zofinger Tagblatt 24.08.2016).

6.4.3.3 Subversion von Zwangsdarstellungen

Es gibt Momente, in denen muslimische Diskursakteurinnen die Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen Islam und Zwang hinterfragen und zurückweisen. So erklärt Nora Illi: »Laut dem Koran gibt es keinen Zwang im Glauben« (Rheinische Post 24.08.2016)⁷⁵; sie verbindet ihre religiöse Praxis explizit mit Freiheit.⁷⁶ Auch Blerta Kamberi erklärt, dass es für sie in Ordnung sei, dass sie ein Kopftuch trage, ihre Schwestern aber nicht, denn »[d]er Islam ist keine Religion des Zwangs« (NZZ Folio 02.08.2016). Zudem versteht sie es als »Freiheit«, »selbst über ihren Körper bestimmen zu können, ihn nicht dem Urteil anderer aussetzen zu müssen« (NZZ Folio 02.08.2016). Dies werde ihr durch das Tragen ihres Kopftuches ermöglicht.

74 Original: »Also, mer findet im Koran wie imne Supermärt ganz vill wunderschöni Vers wo wo Liebi redet, ich find au dasmer uf das muss fokusierte. [...] Und da giits leider us däne Kreise wo die wahabitisch, die extrem religiösi Siite bediened [...] di buechstabegetroie interpretation [...] und das hät au öppis miteme Pick and Choose Problem ztue.« (Jasmin El-Sonbati, SRF Arena 01.04.2016)

75 Ein weiteres Beispiel ist folgende Aussage Nora Illis: »Ich bin absolut gäge en Zwang. Aso Jedi Frau wo muess en Schleier us Zwang träge das isch absolut falsch, das widerspricht au am Islam, well es isch en individuell Entscheidig wo zwüsched mir und Gott muess gfällt werde.« (SRF Arena 27.09.2013)

76 Siehe Nora Illi: »Ich habe mich für die normative Option des Niqabs entschieden; für mich bedeutet es erstens Selbstbestimmung und zweitens auch Freiheit.« (SRF Arena 27.09.2013)

Im Printmedienporträt Blerta Kamberis in der NZZ wird zudem deutlich, dass aufgrund ihrer Sichtbarkeit als kopftuchtragende Muslimin die Vorstellung von ›Zwang‹ an sie herangetragen wird:

Es gebe Leute, die meinten, sie sei nun zwangsverheiratet worden, sagt sie und lacht. Ein weiteres Missverständnis. ›Das Kopftuch sagt nichts über das Islamverständnis einer Frau. Und Zwangsheiraten sind laut der Scharia ohnehin verboten.‹ (NZZ Folio 02.08.2016)

Auch eine weitere Mediensequenz, in der Janina Rashidi über ihre Konversion zum Islam spricht, zeigt auf, dass die Frage der ›Freiheit‹ einer Frau im Islam an sie als kopftuchtragende Muslimin herangetragen wird:

Moderator: Weshalb sind Sie Muslima geworden?

Janina Rashidi: Also das jetzt auszuführen würde den Rahmen der Sendung sprengen. Aber es hat eigentlich damit begonnen, dass ich mich für Politik interessiert habe [...] Und hab dann so angefangen, mich überhaupt mit der Thematik auseinanderzusetzen und//

Moderator: Fühlen Sie sich jetzt freier als vorher?

Janina Rashidi: Ich finde das schwierig aufzuwiegen. Freier oder unfrei, also ich fühle mich auf jeden Fall nicht unfrei, jetzt. In gewissen Dingen vielleicht freier als vorher und//

Moderator: In welchen?

Janina Rashidi: Ähm, ich glaube das kann man nicht benennen. Sondern es ist einfach ein Gefühl, das da ist [...]. (SRF Club 12.07.2016)⁷⁷

Die wiederholte Unterbrechung Janina Rashidis während der Ausführung ihrer Konversionsgründe weist darauf hin, dass der Moderator das Gespräch auf das Thema ›Freiheit im Islam‹ lenken wollte. Dieser Eindruck wird durch die Suggestivfrage »Fühlen Sie sich jetzt freier als vorher?« bekräftigt. In ihrer Antwort gibt Janina jedoch zu verstehen, dass sie diese Fragestellung irritierend findet. Damit stellt sie die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen ›Freiheit‹ und ihrer Konversion zum Islam seitens des Moderators infrage.

77 In dieser Transkription zeigt die Markierung// an, wenn der Sprechfluss einer Person durch eine andere unterbrochen wird.

6.4.4 Geschlechtergleichstellung und weibliche Handlungsfähigkeit als Differenzkategorien

Treten muslimische Frauen als aktive und selbstbestimmte Akteurinnen in medialen Diskursen auf, steht dies bereits in einem Spannungsverhältnis zu übergreifenden Narrativen, die Frauen im Islam häufig als ›unterdrückt‹ darstellen.

Neben solchen Selbstpositionierungen weisen einige muslimische Diskursakteurinnen auch direkt auf die Möglichkeit weiblicher Handlungsfähigkeit und Freiheit innerhalb des Islams hin. Amira Hafner-Al Jabaji beispielsweise betont, dass es im Koran Stellen gäbe, »die Gleichheit anstreben oder die die Aufwertung und das Selbstbestimmungsrecht der Frau stärker berücksichtigen«:

Für mich sind ganz wichtig diese Stellen, die von der Schöpfung des Menschen sprechen, wo klar wird, dass nicht die Frau aus dem Mann heraus geschaffen wird, sondern dass da eine Vorstellung da ist, dass Gott zuerst ein androgynes Wesen geschaffen hat, sozusagen das Konzept Mensch erschaffen hat und aus diesem androgynen, geschlechtslosen Wesen Mann und Frau eben entstanden sind. (SRF 2 Kultur Perspektiven 25.03.2018)

Darüber hinaus erläutert sie, dass »das islamische Gottesverständnis [...] nicht männlich konnotiert« (SRF 2 Kultur Perspektiven 25.03.2018) sei. Durch diese Hervorhebungen irritiert Amira Hafner-Al Jabaji die Vorstellung von Geschlechterungleichheit als im Gottesbild ›des Islam‹ angelegt und eröffnet die Möglichkeit, sich aus dem muslimischen Glauben heraus für die entsprechenden Anliegen einzusetzen. Auch Blerta Kamberi bezieht sich auf Suren und erklärt: »Frauen und Männer seien im Islam durchaus gleichwertig. [...] Werde die Frau diskriminiert, sei das kulturbedingt und auf patriarchalische Denkmuster zurückzuführen.« (NZZ Folio 02.08.2016) In diesen Äußerungen wird die Unterscheidung zwischen ›muslimisch‹ und ›nicht-muslimisch‹ anhand von Geschlechtergleichberechtigung und der Stellung der Frau untergraben.

Gleichzeitig (re)produzieren einige Diskursakteurinnen in ihren Selbstpositionierungen allerdings Geschlechterverhältnisse als Differenzkategorie zwischen ›akzeptablen‹ und ›problematischen‹ Muslim*innen. Dies ist beispielsweise in den von Saida Keller-Messahli mitverfassten Selbstpositionierungen des *FFIs* oder der *säkularen Muslime* ersichtlich, in denen sich die Verfasser*innen als ›fortschrittliche‹ und ›säkulare Muslim*innen‹ von anderen Muslim*innen spezifisch entlang von Themen der Geschlechtergleichberechtigung distanzieren. Saida Keller-Messahli stellt zudem wiederholt muslimische Männer als ›Machos‹ dar, die ein ›problematisches‹

Frauenbild hätten.⁷⁸ Elham Manea wiederum erklärt, dass die »gängige Lesart des Islams [Frauen] zu Unmenschen macht, zu Objekten degradiert, männlicher Kontrolle unterwirft« (Tagesanzeiger 08.08.2017). In dieser Weise wird das Potenzial für Gleichberechtigung und weibliche Selbstbestimmung im Islam zumindest mit Skepsis betrachtet und als nur mithilfe einer Reform bzw. Neuauslegung umsetzbar gesehen.

Die Unterscheidung zwischen »problematischen« Muslim*innen und »unproblematischen« Muslim*innen wird dabei teils durch geschlechtsspezifische Religionspraktiken visualisiert. Spezifisch wird, wie erwähnt, das Tragen des Kopftuches (und teilweise von Niqab und Burka) als »frauenfeindlich« postuliert und als weiblicher Selbstbestimmung entgegenstehend dargestellt. Besonders deutlich wird diese Argumentationsweise in der folgenden von Saïda Keller-Messahli mehrfach hinsichtlich des Themas der Kopfbedeckung bzw. der Vollverschleierung angebrachten Erzählung:⁷⁹

Ich habe selbst in meinen jungen Jahren zwei Jahre in Saudi-Arabien gelebt und gearbeitet und [...] ich habe auch gesehen, nämlich dass Frauen in dieser Kleidung einsteigen und in Genf und in London im Minirock und High Heels aussteigen. Das ist die Realität. (SRF Arena 27.09.2013)⁸⁰

Das Ablegen der Kopfbedeckung wird in dieser Geschichte zum Symbol der Loslösung von »Zwang«. Noch expliziter verneint Saïda Keller-Messahli die Möglichkeit, dass sich eine Frau freiwillig für ein Kopftuch entscheidet, in ihrer Reaktion auf die folgende (Suggestiv-)Frage des Moderators: »Aber wenn sich jetzt eine Frau entscheidet das Kopftuch, oder auch mehr als das Kopftuch, freiwillig zu tragen, sich zu verhüllen, ist das immer ein politischer Druck oder sonst ein Druck dahinter?« Sie antwortet:

Ja. Es gibt einen Druck von der Gruppe, also von der Community, oder [...] Also ich kenne auch Frauen in Tunesien, die früher sehr frei herumgegangen sind. Minijupe, High Heels, alles schön geschminkt und so. Und die gehen heute als traurige Gestalten umher, alles in schwarz, verhüllt. Und wenn ich sie frage, wieso hast du

78 Siehe z.B.: »Der Mann herrscht und geniesst Freiheiten«, sagt Saïda Keller-Messahli über das Frauenbild junger Moslems aus Macho-Kulturen« (Basler Zeitung 12.01.2016).

79 Ein weiteres Beispiel der Erzählung Saïda Keller-Messahlis findet sich in der *Basler Zeitung*: »Dort besuchte sie das Gymnasium und wurde Flight-Attendant bei Saudia Airlines, wo sie ihr Bewusstsein für die Einschränkungen in der muslimischen Gesellschaft schärfte. So sah sie, wie verschleierte Frauen in Saudi-Arabien das Flugzeug betraten und in Paris im Minijupe ausstiegen.« (10.02.2017 und 12.01.2017)

80 Original: »Ich han selbst i mine junge Jahre zwei Jahre in Saudi-Arabie glebt und gschaffed und [...] ich au gseh, nämlich das Fraue i dere Alegig istiiged und in Genf oder in London im Minirock und High Heels usstiige. Das isch d Realität.« (SRF Arena 27.09.2013)

dich so verändert? Dann sagen sie mir, weisst du, so habe ich meine Ruhe. (SRF 4 News Tagesgespräch 02.12.2016)⁸¹

In diesen Aussagen wird das Tragen einer Kopfbedeckung zum visuellen Marker für ›Zwang‹, wobei die Möglichkeit, eine Kopfbedeckung selbstbestimmt zu tragen, verneint oder zumindest stark angezweifelt wird.⁸² In dieser Weise wird die ›Unterdrückung‹ von Frauen als Unterscheidungsmerkmal zwischen vermeintlich problematischen und vermeintlich unproblematischen Muslim*innen etabliert und anhand einer muslimischen Kopfbedeckung visualisiert.

Geschichten wie Saïda Keller-Messahli oder jene Elham Maneas, in der das Ablegen eines Kopftuches die ›Heilung einer Krankheit‹ (des ›fundamentalistischen Islams‹) symbolisierte,⁸³ stehen in starkem Kontrast zu den bereits genannten Aussagen muslimischer Frauen, die das Tragen ihres Kopftuches als selbstbestimmt darstellen. Dabei wird klar, dass einerseits freie Selbstbestimmung als normative Referenzgröße vorherrscht, andererseits jedoch in hegemonialen Diskurslinien nicht allen Muslim*innen Selbstbestimmung zugeschrieben wird. In diesem Kontext beantwortet das folgende Kapitel die Frage, was als ›selbstbestimmt‹ etabliert wird bzw. welche Positionierungen im Diskurs als legitime selbstbestimmte Wahlmöglichkeiten dargestellt werden und bei welchen Personen die Positionierung als ›selbstbestimmt‹ infrage gestellt wird.

6.5 Abschließende Bemerkungen

Aufs Wesentliche heruntergebrochen konnte aus den massenmedialen Dokumenten herausgearbeitet werden, dass die Vielzahl an normativ bewerteten Differenzkategorien, die in nationalisierenden Unterscheidungen zwischen *erstens* einem Schweizer ›Selbst‹ und einem muslimischen ›Anderen‹ und *zweitens* zwischen in

81 Original: Moderator: »Also di total Verhüllig als Machtinstrument. Unterdrückig vode Frau. Aber wenn sich jetzt e Frau entscheidet das Chopftuech, oder au meh als s Copftuech, freiwillig ztrage, sich z verhülle, isch da immer en politische Druck oder susch Druck dehinten?« Saïda Keller-Messahli: »Ja. Es giit en Druck vode Gruppe, aso vode Community, oder [...] Also ich kenne au Fraue in Tunesie, wo früher sehr frei umegloffe sind. Minijupe, High Heels, alles, schön gschminkt und so. Und wo hüt umelaufe als truurigi Gestalt, alles in schwarz, verhüllt und wennise frage, wieso heschdi so veränderet, denn säge sie mir, weisch so hani mini Rueh.« (SRF 4 News Tagesgespräch 02.12.2016)

82 Ersichtlich in der folgenden Textpassage in der *Zürichsee-Zeitung*: »[Interviewfrage]: Müsste nicht gerade eine liberale Gesellschaft es aushalten, wenn Frauen freiwillig ein Kopftuch tragen?/Saïda Keller-Messahli: Was heisst schon freiwillig? Angesichts eines solch totalitären Projekts, das aus dem Islam ein politisches Programm macht, kann man doch nicht von Freiwilligkeit sprechen.« (12.09.2017)

83 Siehe Kapitel 6.4.3.1.

der Schweiz als ›akzeptabel‹ bzw. ›problematisch‹ markierten muslimischen Positionalitäten herangezogen werden, sich grundlegend auf verschiedene Narrative geschichtlicher Differenz beziehen. So wird in hegemonialen Diskurslinien zwischen einem ›fortschrittlichen‹ ›Wir‹ und einem potenziell ›rückschrittlichen‹ ›Sie‹ unterschieden. Dieser übergreifenden geschichtlichen Differenzkonzeption untergeordnet sind Unterscheidungen entlang der Kategorien ›säkular‹ und ›religiös‹, ›individuell-frei‹ und ›gemeinschaftlich-gezwungen‹, ›geschlechter-gleichberechtigt‹ und vermehrt ›frauenunterdrückend‹. Die Differenzkategorien sind dabei geschlechtsspezifisch kodiert; so werden insbesondere muslimische Männer als ›öffentlich religiös‹ sowie ›dogmatisch‹ und ›problematisch‹ markiert und muslimische Frauen verkörpern ›säkulare‹, ›liberale‹ und ›sexuell befreite/befreiende‹ Positionalitäten. Dies gilt insbesondere für die Positionalität muslimischer Diskursakteurinnen als Reformatorinnen. So hätten sie gerade als Frauen im Islam, so die Diskurslinie, eine Motivation und Legitimität, neue Versionen der Religionsauslegung und -ausübung anzustreben.

Das vorliegende Kapitel hat aufgezeigt, dass vor dem Hintergrund dieser hegemonialen Diskurslinien eine Pluralität muslimischer Positionalitäten identifizierbar ist, die sich hinsichtlich der mit ihnen verbundenen, normativen Assoziationen unterscheiden. Dabei zeugen Fremd- und Selbstpositionierungen als positiv markierte muslimische Positionalitäten (z.B. ›fortschrittliche Muslimin‹, ›säkulare Muslimin‹, ›offene Muslimin‹ etc.) sowie individuelle Identitätskonstruktionen als ›privat‹ und ›selbstbestimmt religiöse Musliminnen‹ von im Diskurs möglichen Aneignungen und Adaptionen der hegemonialen Diskurslinien. Daneben weisen Diskursakteurinnen wie Rifa'at Lenzin in einzelnen Äußerungen die spezifische Kennzeichnung ihres ›Muslimisch-Seins‹ in dieser Weise als Machteffekt des Diskurses von sich. Darüber hinaus relativiert sie und andere Akteurinnen die auf den Fortschrittsnarrativen basierenden Problematisierungen von Muslim*innen und widersetzt sich nationalisierenden Fremdheitsdarstellungen. Sowohl die Aneignung und Adaption als auch die aktive Verneinung geschichtlicher Differenzdarstellungen etabliert die Möglichkeit von in der Schweiz als ›akzeptabel‹ gehandhabten muslimischen Positionalitäten. Gleichzeitig untergräbt lediglich die letztere Variante die Darstellung von Muslim*innen als ›geschichtlich‹ und ›problematisch‹ ›fremd‹ und könnte damit den auf öffentlich auftretenden Muslim*innen lastenden Druck, sich als ›unproblematisch‹ zu positionieren, potenziell entschärfen.