

Die Darstellung muslimischer Frauen in den Deutschschweizer Printmedien

Eine Analyse des Diskursfeldes

Masterarbeit

zur Erlangung des

Mastergrades

der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät

der Universität Luzern

vorgelegt von

Sonja Gambon

S12-452-249

Eingereicht am: 12.02.2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Samuel M. Behloul

Zweitgutachter: Dr. Luca Tratschin

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
Abstract	1
1. Einleitung	2
1.1 Relevanz	3
1.2 Theoretische Einbettung	4
1.3 Methodologie	5
2. Diskurse als Zugang zu Realität	7
2.1 Diskursanalyse	7
2.1.1 Diskurse	7
2.1.2 Diskursanalyse nach Keller	9
2.1.3 Massenmediale Diskurse	13
2.2 Diskursfeld Frauen im Islam	18
2.2.1 Der Islam und die Schweiz	18
2.2.2 Muslimische Frauen	20
2.2.4 Die Problematik der Sichtbarkeit muslimischer Frauen	26
2.3 Islamdiskurse	28
2.3.1 Orientalismus, Essentialismus, Feindbilder	28
2.3.2 Islam als Diskursthema: Thesen	31
2.3.3 Mediendiskurs Islam in der Schweiz	35
3. Empirischer Teil: Das Diskursfeld am Beispiel Schweiz	39
3.1 Methodischer Ansatz	39
3.1.1 Diskursanalyse	39
3.1.2 Übersetzung in die Praxis: Interviews	40
3.2 Analyse des Diskursfeldes	41
3.2.1 Datenauswahl	41
3.2.2 Datenkorpus	44
3.2.3 Vorgehen in der Analyse	45
3.2.4 Analyse des Gesamtdiskurses	47
3.2.5 Feinanalyse	54
3.2.6 Ergebnisse und Interpretation	73
3.3 Öffentliche Meinung oder Alltagswelt? Interviews mit Musliminnen	77
3.3.1 Methodischer Ansatz	77
3.3.2 Datenauswahl	79
3.3.3 Analyse der Interviews	79
3.3.4 Ergebnisse und Interpretation	83
4. Diskussion	85
5. Fazit und Ausblick	89
6. Bibliographie	92
Anhang	101

Abstract

Im Mediendiskurs zum Islam bilden Frauen ein viel beachtetes Thema, kommen aber als Akteurinnen selten zur Sprache. In dieser Masterarbeit wird untersucht, wie im Deutschschweizer Diskurs muslimische Frauen in den Medien „Tages-Anzeiger“, „Neue Zürcher Zeitung“, „20 Minuten“ und „Blick“ im Zeitraum von 2013 bis 2018 dargestellt werden. Dies wird mittels einer wissenssoziologischen Diskursanalyse umgesetzt und durch Interviews mit den Betroffenen des Diskurses, muslimischen Frauen, ergänzt. Dabei wird ein besonderer Fokus auf die Sprecherposition gelegt. Es zeigt sich, dass die Untersuchung des Schweizer Diskurses an vorausgegangene Studien aus dem europäischen Ausland anschliesst. Muslimische Frauen treten selten als Akteurinnen im Diskurs auf, mit Ausnahme von Musliminnen mit westlichen oder polarisierenden Ansichten. Dies spiegelt sich auch in den Interviews dieser Studie wieder: Die interviewten Musliminnen fühlen sich nicht repräsentiert von diesen Akteurinnen und wünschen sich mehr Diversität und Differenzierung im Diskurs.

1. Einleitung

Die muslimische Frau – sie sei die tiefverschleierte, um genau zu sein: Zum Kopftuch gezwungene, vom Vater zwangsverheiratete, vom Mann geschlagene, vom Bruder bewachte, von jeglicher Bildung ferngehaltene, um nicht zu vergessen Eingesperrte, mit ihrem Schicksal zufriedene - Ayse? (Abuzahra 2017: 28)

Muslimische Frauen sind Opfer des islamischen Patriarchats und führen ein fremdbestimmtes Leben; dessen scheint sich der öffentliche Diskurs sicher zu sein. Sie selbst kommen dabei selten zu Wort und befinden sich in einer passiven Rolle, wie es unter anderem Amélie Barras für die Schweizer Musliminnen beschreibt (2013: 82). Der Diskurs rund um den Islam und die Muslime nimmt spätestens seit 9/11 einen grossen Platz in der Berichterstattung ein und prägt damit das Bild, das die Öffentlichkeit von der Religion und den Gläubigen hat. In diesem Zusammenhang werden auch die muslimischen Frauen thematisiert. In den bisher veröffentlichten Studien zur Schweizer Situation der Muslime wurden verschiedene Kategorien untersucht: Muslime, muslimische Vereine, muslimische Jugendliche. Muslimische Frauen erhalten derweil wenig Aufmerksamkeit. „Virtually all these studies focus on the image of Muslim *men* and ignore the specific representations of Muslim *women*“ (Navarro 2010: 97). Betrachtet man jedoch die öffentlichen Diskussionen, die oft im Namen der muslimischen Frauen argumentieren, ist dieses Defizit fatal. Diese Masterarbeit leistet daher einen ersten Beitrag zu diesem in der Schweiz noch unerforschten Diskurs.

Im Fokus dieser empirischen Masterarbeit steht die Frage, wie muslimische Frauen im medialen Diskurs dargestellt werden. Obschon muslimische Frauen nur passiv eine Rolle spielen, tauchen sie im Islamdiskurs immer wieder auf – und sei es nur, um die Debatte für ein Verhüllungsverbot zu legitimieren. Muslimische Frauen nehmen im Diskurs eine spannende, unterschätzte und wenig beachtete Rolle ein. In dieser Arbeit wird daher eine Studie durchgeführt, die die Berichterstattung über muslimische Frauen in der Schweiz analysiert. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die sozialen Akteure und Sprecherpositionen im Diskurs gelegt. Zweitrangig interessieren die tatsächlichen Lebenswelten muslimischer Frauen. Im Anschluss an die Studie werden dafür Interviews mit muslimischen Frauen durchgeführt, um einen Einblick in ihre subjektive Wahrnehmung zu ihrer eigenen Situation und dem Schweizer Diskurs zu erhalten und einen Ausblick auf mögliche weitere Forschung zu geben.

1.1 Relevanz

„Wer sich derzeit mit der islamischen Präsenz in Deutschland befassen möchte, bedarf keiner tiefen gehenden Begründung für sein Anliegen“ (Tezcan 2006: 147). Diese These lässt sich auch auf die Schweiz übertragen. Der Islam ist im 21. Jahrhundert zu einem allgegenwärtigen Thema geworden, das Forschende aus Soziologie, Religionswissenschaft, Politikwissenschaft und Recht beschäftigt. Dieser gerade in der Schweiz noch junge Forschungsstrang hat noch viel Ausbaupotenzial und nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine gesellschaftliche Relevanz. Über Islamdiskurse wurde zwar bereits geforscht (vgl. Behloul 2010, 2011), doch spezifisch die Darstellung weiblicher Musliminnen in diesem Diskurs in der Schweiz stellt eine Forschungslücke dar. Der in dieser Masterarbeit vorgestellte Ansatz soll eine Verbindung zwischen der allgemeinen Medienforschung zum Islam und Studien zur Situation muslimischer Frauen in der Schweiz bieten und einen ersten Schritt in dieses noch unbeachtete Diskursfeld gehen.

Betrachtet man den Diskurs über den Islam, kann der historische Kontext und der Blick unserer europäischen Lebenswelt nicht aussen vorgelassen werden. Die Erfahrungen der westlichen Welt mit der islamischen Welt, wie auch aktuelle sozio-ökonomische Entwicklungen in islamischen Staaten haben diesen geformt, argumentiert Behloul: „This image and understanding of Islam is the main reason why Muslims are perceived in the way they are in the Western Europe of today, and why they have become subject of heated and emotional public debates in the first place“ (Behloul 2013: 15).

Die kolonialistische Vergangenheit Europas hat grossen Einfluss darauf, wie die ehemaligen Kolonien heute wahrgenommen werden. Nun könnte man sich fragen, was das mit der Schweiz zu tun hat, die ja nie Kolonien besass – doch am Kolonialismus beteiligt waren nicht nur direkt kolonialistische Staaten, da Ländergrenzen nicht vor globalen Entwicklungen und Phasen isolieren. Es handelt sich um eine „verflochtene Geschichte“ (Baghdadi 2012: 48), die auch die Schweiz betrifft und „welche die Wahrnehmung etwa von ‘Anderen’ hierzulande mitprägt“ (ebd.). Der Postkolonialismus ist eine historische und insbesondere diskursive Verfasstheit des heutigen Europas, der Logiken der Hierarchie und Inklusion/Exklusion folgt. Daher lohnt es sich, auch in der Schweiz die Wahrnehmung der ‘Anderen’ zu untersuchen, wozu auch diese Masterarbeit einen Beitrag leisten will.

Der Schweizer Fall ist auch insofern untersuchenswert, als dass sich die Ausgangssituation von derjenigen in Deutschland oder Österreich ziemlich

unterscheidet, wo bereits mehr erforscht wurde¹. Zudem unterscheidet sich die muslimische Bevölkerung stark von derjenigen der benachbarten Länder. In der Schweiz leben zwar viele Migranten, aber verhältnismässig wenig Muslime. Auch ist diese Bevölkerungsgruppe noch sehr jung. Mit nur fünf Prozent Bevölkerungsanteil nehmen sie allerdings einen überproportional grossen Teil in medialen Diskursen ein. Dieselbe Tendenz lässt sich jedoch auch in anderen Ländern feststellen (vgl. Schiffer 2008). Dies schafft eine vielversprechende Ausgangslage; gibt es doch eine übersichtliche Forschungslandschaft zu diesem Thema, die Platz für Annahmen und Vergleiche mit der Schweizer Situation bietet.

Diese Masterarbeit verfolgt methodologisch einen qualitativen, explorativen Ansatz. Dies begründet sich durch das noch junge Forschungsfeld, das zwar Annahmen, aber keine Hypothesenbildung zulässt. Die Studien, die sich mit der Situation muslimischer Frauen in der Schweiz beschäftigen, greifen oft auf Interviews, Gruppengespräche und ähnliche gesprächsbasierte Methoden zurück². Um das Diskursfeld zu erfassen, wird hier der diskursanalytische Ansatz verfolgt, womit sich diese Studie definitiv Relevanz verschafft. Gerade die wissenssoziologische Diskursanalyse nach Keller (2011) ist ein geeignetes Instrument, um Realitätskonstruktionen in (Medien-)Diskursen zu hinterfragen. Als offenes Forschungsprogramm hilft sie, Wissensvorräte und Stereotype in der Öffentlichkeit aufzuzeigen, was gerade für die Stigmatisierung von Minderheiten eine grosse Rolle spielt. Die Analyse von Mediendiskursen stellt also eine geeignete Methode dar, um zu erkennen, was über muslimische Frauen angenommen wird, wie diese Annahmen entstehen und welche Rolle dabei mediale Beschreibungen spielen. Die Ergänzung der Analyse durch die Interviews mag dem einen oder anderen Leser als beliebig erscheinen. Dieser Ansatz bietet jedoch einen enormen Mehrwert, da die diskursiven Wissensvorräte in Kontrast gesetzt und der mediale Diskurs so noch besser eingeordnet werden kann.

1.2 Theoretische Einbettung

Die Diskursanalyse ist nicht als „Werkzeug“ zu verstehen, sondern bietet ein gesamtheitliches Forschungsprogramm, das Theorie, Perspektive und Methodologie formt. Als theoretisches Konzept ist sie als Instrument zu sehen, das sich dem interpretativ-analytischen Paradigma anschliesst. Die wissenssoziologische Diskursanalyse stützt sich auf die diskurslinguistischen Überlegungen von Michel

¹ Vgl. Hafez 2013, Hafez/Richter 2007 et al.

² Vgl. Baghdadi 2012 et al.

Foucault und den wissenssoziologischen Ansatz von Peter L. Berger und Luckmann. Sie versteht Diskurse nicht nur als semiotisch prozessierendes System, sondern als soziale Praxis (vgl. Keller 2012: 27). Sie bietet eine konstruktivistische Perspektive auf Diskurse und versucht, diese nicht nur zu analysieren, sondern die sinnkonstruierenden Wissensvorräte und Schemata dahinter zu rekonstruieren. Die theoretischen Überlegungen dieses Forschungsprogrammes werden in einem ersten Kapitel genauer erläutert und zu einem späteren Zeitpunkt durch den methodischen Ansatz und den genauen Forschungsprozess ergänzt. Als Vertiefung in massenmediale Diskurse wird mit den Ansätzen der Systemtheorie nach Luhmann argumentiert, um noch gezielter auf die konstruierenden Charakteristika von Mediendiskursen eingehen zu können. In diesen Abschnitten wird zudem ein besonderer Fokus auf soziale Akteure und Sprecherpositionen in medialen Diskursen gelegt.

In einem weiteren Schritt wird das inhaltliche Thema dieser Masterarbeit, die muslimischen Frauen, genau elaboriert: Wer sind muslimische Frauen, wie leben sie, wonach leben sie, wie gestaltet sich das Diskursfeld in der Schweiz? Um diese Fragen anzugehen, werden religionswissenschaftliche Konzepte herangezogen, die auf religiösen und historischen Quellen basierend Einblick geben in die Stellung muslimischer Frauen in ihrer Gemeinschaft. Anschliessend wird in einem dritten Kapitel der Stand der Forschung aufbereitet und ein Überblick zur Forschung über den Islamdiskurs, den Islam in der Schweiz und den muslimischen Frauen gegeben.

1.3 Methodologie

Um die Fragestellung beantworten zu können, wird nach der theoretischen Einführung eine Fallstudie zum Standort Schweiz durchgeführt. Dabei steht konkret der mediale Diskurs über muslimische Frauen im Fokus. Dieser wird nach der Methodologie der Wissenssoziologischen Diskursanalyse auf die Beantwortung der Forschungsfrage untersucht. Dafür wird der Diskurs von 2013 bis 2018 in Deutschschweizer Printmedien als Gesamtdiskurs vorgestellt, um anschliessend in der Feinanalyse 40 Schlüsseltexte nach dem interpretativ-analytischen Ansatz zu untersuchen. Dafür werden wiederum in einem ersten Schritt die Texte vorgestellt, auf Materialität und Situiertheit untersucht, mit einem besonderen Fokus auf die Akteure. In Anlehnung an schon erschienene Studien zum Islamdiskurs wird von der Annahme ausgegangen, dass dieser Diskurs sehr passiv geführt wird. Daher steht hier die Frage im Fokus, ob und wie sich muslimische Frauen selbst einbringen, wer das Wort ergreift, wie muslimische Frauen dargestellt werden.

In einem zweiten Schritt und dem Hauptteil der Diskursanalyse wird ein Kategoriensystem erschlossen, das den Diskurs aufschlüsselt und zugänglich macht für seine konstruierenden Strukturen.

Being aware of how their bodies and predicaments participate to this illusion of stability seems to be a first step in understanding power relations that run through debates on the Muslim 'other'. A second step [...] lies in an effort to document the experiences and narratives of devout Muslim women (Barras 2013: 94).

Anschliessend an diese Studie wird als ergänzendes Kontextwissen ein Einblick in die „reale“ Alltagswelt der muslimischen Frauen gegeben, indem verschiedene Musliminnen zu ihrem eigenen Rollenbild interviewt werden. Inwiefern deckt sich das Bild, das in der Öffentlichkeit von muslimischen Frauen herrscht, mit demjenigen, das ihren tatsächlichen Alltag prägt? Dafür werden explorative Leitfadeninterviews mit vier Frauen aus verschiedenen Regionen der Deutschschweiz, unterschiedlichen ethnischen Hintergrunds, Alters und Milieus geführt. Auf diese Weise wird versucht, trotz der kleinen Datenmenge, ein möglichst differenziertes und damit auch repräsentatives Bild der subjektiven Wahrnehmung des Diskurses von muslimischen Frauen generieren zu können.

Die Darstellung der muslimischen Frauen im Schweizer Mediendiskurs stellt also ein noch nicht untersuchtes, aber durchaus relevantes Forschungsfeld dar. Dieses Defizit wird mit dieser Masterarbeit behoben, indem mit einem diskursanalytischen Ansatz dieses Diskursfeld explorativ erfasst und rekonstruiert wird. Dabei stehen besonders die Akteure im Diskurs im Fokus, um kontrastierend dazu die eigentlichen Akteurinnen des Diskurses, muslimische Frauen, zur Sprache kommen zu lassen.

2. Diskurse als Zugang zu Realität

2.1 Diskursanalyse

Diskurse über muslimische Frauen bilden das Herzstück dieser Masterarbeit. Es gilt, diese zu untersuchen und Rückschlüsse auf das Erleben zur Darstellung muslimischer Frauen zu schliessen. Daher ist es nötig, in einem ersten Schritt das theoretische Konstrukt „Diskurs“ genauer zu erläutern. Hierfür wird zuerst eine Definition des Diskurs-Begriffes erarbeitet, um anschliessend auf das methodologische Werkzeug einzugehen: die Diskursanalyse, im Speziellen die Wissenssoziologische Diskursanalyse nach Keller (2011) als methodologische Rahmung und Analyseinstrument. In einem weiteren Abschnitt wird spezifisch auf massenmediale Diskurse und ihre Besonderheiten eingegangen.

2.1.1 Diskurse

Der Begriff Diskurs stammt vom Wort *discursus* ab und kann je nach Ausrichtung, Sprache und Gebrauch anders verstanden und definiert werden. So meint das englische Wort ein Gespräch, das französische einen Vortrag und das deutsche etwas öffentlich diskutiertes (Keller 2004: 13). Auch in den Sozial- und Geisteswissenschaften gibt es unterschiedliche Auffassungen dieses Begriffs. In der sozialwissenschaftlichen und insbesondere der wissenssoziologischen Tradition, die für diese Arbeit als theoretische Rahmung dient, werden Diskurse als Praktiken behandelt, die Realitäten formen. Diskurse sind gemäss dem Philosophen Michel Foucault „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“ (1988: 74). Diskurse sind also nicht selbst unberührte Daten, sondern sie formen selbst wieder Wahrheiten, Perspektiven und Deutungsmuster. Dies umschreibt Reiner Keller in folgender Passage:

Diskurse lassen sich als strukturierte und strukturierende Anstrengungen verstehen, Bedeutungen bzw. allgemeiner: mehr oder weniger weit aufgreifende symbolische Ordnungen zu erzeugen, zu stabilisieren und dadurch einen verbindlichen Sinnzusammenhang, eine Wissensordnung für spezifische Praxisfelder in sozialen Kollektiven zu institutionalisieren (Keller 2012: 27).

Für die Entstehung dieses Diskursbegriffs waren vor allem die Entwicklungen im französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus von grosser Bedeutung. Zu nennen ist hier insbesondere Ferdinand de Saussure. Er verstand Sprache als System, das historisch entstanden ist und auf die Interaktionen in einer Sprachgemeinschaft zurückgeführt werden kann. Diese Annahme impliziert, dass bestimmte Beziehungen, Regelmässigkeiten und Strukturen den Sprachgebrauch steuern; für die

Diskursanalyse ist hierbei vor allem die Vorstellung einer Realitätsbildung relevant. Der Ethnologe Claude Lévi-Strauss hat genau dieses Konzept von Sprache für seine Arbeiten in den 1940er-Jahren verwendet, um beispielsweise Verwandtschaftsbeziehungen, Mythen oder andere spezifische Codes greifbar zu machen (Keller 2004: 16). Dieses Sprachmodell, das einzelnen Elementen Bedeutung durch Differenz zuschrieb, legte den Grundstein für das heutige Diskursverständnis. Folgenreicher für die Konjunktur dieses Begriffes und dem hier angewendeten Verständnis ist die Arbeit des Philosophen Michel Foucault. In seiner 1966 entwickelten Analyse „Ordnung der Dinge“ unterscheidet er historisch aufkommende, sich ablösende Wissensordnungen bzw. allgemeine Erkenntnisstrukturen. In späteren Werken wie „Die Archäologie des Wissens“ (1988) hat sich Foucault weiterhin mit dem Diskursbegriff auseinandergesetzt und diesen nachhaltig geprägt. Von Bedeutung waren dabei nicht nur seine theoretischen Überlegungen, sondern auch all die empirischen Arbeiten, in denen Foucault auf wissenschaftliche Disziplinen als Orte der Diskursbildung hinwies. Dabei zeigt er auf, dass seine Forschungsgegenstände für ihn nicht Artefakte bilden, sondern, dass er sie in einer konstruktivistisch-wissenschaftssoziologischen Perspektive als kontingente Erscheinungen betrachtet (Keller 2004: 42f). Auch zur Methodologie von Diskursanalysen hat Foucault wichtige Fundamente gelegt. Das, was wir heute als Codieren umschreiben, hat er als „Archäologie“ bezeichnet:

Er gräbt die Wissensordnungen vergangener Zeitalter aus, ohne Stellung zu deren Wahrheits- oder Sinngehalt zu nehmen. Abgelehnt werden dagegen geschichtswissenschaftliche Vorgehensweisen, die auf Klasseninteressen oder Willensabsichten einzelner Subjekte ausgerichtet sind oder in hermeneutischer Perspektive den Intentionen von Autoren vergangener Werke nachspüren. [...] Im Sinne einer quantitativen oder seriellen Geschichte gehe es um die Untersuchung dessen, was ‚tatsächlich‘ gesagt wurde, d.h. um die Beschreibung und Analyse der materialen Existenz von Diskursen in Gestalt seriöser Sprechakte. (Keller 2004: 44)

Nach Foucault sind Diskurse also Aussagen, die an verschiedenen Stellen verstreut werden, aber alle nach demselben Regelwerk funktionieren und ihre Gegenstände konstituieren. Die Aufgabe des Diskursanalysierenden ist deren Rekonstruktion. Dabei geht es nicht um sprachlich-grammatikalische Muster, sondern um Semantiken, Bedeutungserzeugungen und Realitätskonstruktionen. Auf genau diesen Überlegungen baut Keller seine Argumentation für die Weiterentwicklung der Diskursanalyse auf. Die von Foucault aufgeworfenen Fragen nach dem „Wissen bzw. den gesellschaftlichen Macht/Wissensregimen, den Kämpfen um Definitionsmacht, den darin entstehenden und eingesetzten Dispositiven, den sich daraus entfaltenden und den zugrunde liegenden Strukturierungen von Teilnehmern und Aussageweisen“ müssten im Blick gehalten werden und ihren Weg zurück in die Diskursforschung und die Wissenssoziologie finden, so Keller (2013: 12f.).

Mit der schriftlichen Sprache würden zudem nicht nur Diskurse als regelgeleitete Kommunikationspraktiken entstehen, die mit eigenen Möglichkeitsbedingungen versehen sind. Durch die einhergehende Reflexivität der Verschriftlichung wächst zudem die Möglichkeit, den Sinngehalt zu ändern (Pundt 2008: 147). So entsteht auch eine neue Qualität einer umfassenden gesellschaftlichen Verbindlichkeit von Kommunikation (ebd.; vgl. Foucault 1991, 81).

Diskurse eignen sich also gut, um Einblicke in die Konstruktion von Realitäten zu bestimmten Themen zu erhalten. Zur Untersuchung von Diskursen wurde eigens die Diskursanalyse entwickelt. Wie diese genau umgesetzt wird, ist unterschiedlich. Für diese Arbeit wird die Wissenssoziologische Diskursanalyse nach Reiner Keller herangezogen, die sich gut mit dem sozialkonstruktivistischen Ansatz Luhmanns³ ergänzt, der im Abschnitt zu massenmedialen Diskursen eingeführt wird.

2.1.2 Diskursanalyse nach Keller

Die Diskursanalyse umfasst ein grosses Gebiet in den Sozialwissenschaften, das sich aufbauend auf Foucaults Konzepten mit Diskursen auseinandersetzt. Für diesen Kontext ist die Wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA) nach Reiner Keller die geeignete Auslegung, denn anders als die anderen Stränge der Diskursforschung zeichnet sie sich durch die Einbindung der Diskursperspektive in das sozialkonstruktivistische und interpretative Paradigma aus. Sie bezeichnet ein sozialwissenschaftliches Forschungsprogramm zur Analyse gesellschaftlicher Wissensverhältnisse und wurde von Reiner Keller entwickelt (vgl. Keller 1998; 2001; 2003; 2005; 2012). Die WDA baut auf dem im letzten Abschnitt besprochenen foucaultschen Diskursverständnis auf und begreift Diskurse als „historisch entstandene und situierte, geregelte Aussagepraktiken, welche die Gegenstände konstituieren, von denen sie handeln“ (Keller 2012: 30).

Das sozialkonstruktivistische Paradigma der WDA schliesst an die soziologische Wissenstheorie nach Berger/Luckmann an, die besagt, dass Diskurse Gegenstände nicht in deskriptiver Manier beschreiben, sondern rekursiv wieder zu Realitäten werden lassen. Ihr Werk „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (2004) hat die Entwicklung dieser Wissenssoziologie nachhaltig geprägt und ist so zu einem anerkannten Klassiker der Soziologie geworden. Der Fokus auf wissenssoziologische

³ vgl. Kapitel 2.1.3

Phänomenologie ist in diesem Kontext von grosser Bedeutung, denn viele ihrer Konzepte eignen sich gut, wichtige Punkte des Sozialkonstruktivismus zu erklären. Wie dem Titel zu entnehmen ist, beschäftigen sich Berger und Luckmann mit der Konstruktion von Wirklichkeit in einer Gemeinschaft und wie diese zu Wissensvorräten wird. Ihre Theorie geht von der „interaktiven Wissenserzeugung, einer sozialen Wissensobjektivierung und einer subjektiv-sozialisatorischen Wissensaneignung“ aus (Keller 2005: 58f.) Durch das Zusammenspiel von Interaktion und Interpretation der Wahrnehmung(en) entstehen also zeitgleich eine objektive und eine subjektive Wirklichkeit.

Der Sinn, die wahrnehmbare Wirklichkeit der Welt, erschließt sich dem erkennenden, deutenden, handelnden Subjekt immer als sozial konstruierter, als Wissen, das aus dem übersubjektiven gesellschaftlichen Wissensvorrat stammt und sowohl Inhalte wie Handlungsweisen, Regeln, Normen oder Moralvorstellungen umfasst. (Keller 2005: 42)

Diese Perspektive nutzt auch die WDA. Es wird der leitenden Frage des soziologischen Konstruktivismus nachgegangen: Wie definiert die Gesellschaft, was „Wirklichkeit“ ist? Nach dem wissenssoziologischen Ansatz haben Diskurse die Funktion, kollektive Wissensvorräte in diskursiver Manier zu konstituieren (Keller 2007: 57f.) Dadurch ergibt sich auch das Ziel der WDA, Deutungsmuster zu rekonstruieren. Denn mittels dieser Methode wird versucht, die Sinn konstruierenden Semantiken der Diskurse herauszuarbeiten (Zepter 2012: 190). Die Strukturen hinter einem Diskurs werden aufgebrochen, um seine Deutungsmuster, die daraus konstituierten Wissensvorräte und Sinnhaftigkeiten zu erkennen und interpretieren zu können.

Diskurse bestehen also aus Kommunikationen, deren Eigenschaften zur Konstruktion von „Wirklichkeiten“ führen: Über Differenzbildung und Bedeutungs- und Sinnverkettungen im sprachlichen Sinne werden verschiedene Deutungsmöglichkeiten, Positionierungen und weitere Konzepte ersichtlich (ebd.: 266). Diskurse sind zudem äusserst agil; sie verbreiten sich oder werden in Kommunikationsprozessen verbreitet. Je nach Diskurs und Materialität geschieht dies über Massenmedien, Ratgeber, staatliche Dokumente, Fachbücher, Romane, politische Prozesse, wissenschaftliche Dispute, schriftlich oder mündlich (Keller 2011: 263).

Nachdem in das Verständnis der Diskurse nach der WDA eingeführt wurde, soll nun das Forschungsprogramm genauer vorgestellt werden. Dieses ist gerade durch den wissenssoziologischen und interpretativen Charakter determiniert und soll demnach

als offenes Forschungsprogramm agieren, das keine vorgeschriebenen Methoden voraussetzt. Je nach Interesse des Forschenden können eigene Analyseschwerpunkte, Grenzziehungsprozesse und Interpretationen geschaffen werden. „Die Diskursanalyse verfügt über kein einheitliches und von allen Vertretern dieser Forschungsrichtung geteiltes Methodenset zur Analyse diskursiver Prozesse“ (Schwab-Trapp 2010: 171). So muss bei der Datenauswahl und –auswertung lediglich auf Methoden, welche sich mit dem interpretativen Paradigma und der hermeneutischen Wissenssoziologie vereinbaren lassen, zurückgegriffen werden (Keller 2001: 135f.). Das Ziel einer WDA ist es allerdings nicht, Diskurse für sich sprechen zu lassen, sondern sie ist ein geeignetes Instrument, um Diskurse in ihrer Tiefe zu ergründen. Sie sucht nach Deutungsmustern, symbolischen Aufladungen von Begrifflichkeiten, Narrationslinien und Stereotypen, die in ihnen stecken und dadurch diskurstypische Wahrheiten und Wissensvorräte konstruieren. Dies gilt es zu rekonstruieren.

Die WDA hat vier wesentliche Kernpunkte, die sie als Forschungsprogramm auszeichnen und charakterisieren. Dies sind 1) die zentrale Stellung, die dem Wissensbegriff und der Idee der diskursiven Konstruktion von Wirklichkeit gegeben wird, 2) die Betonung der Rolle von Akteuren bzw. Handlungsträgerschaft und Strukturierungsprozessen in der Produktion und Veränderung von konkreten, aus Aussagepraxen und weiteren dispositiven Elementen bestehenden Diskursen, 3) die Akzentuierung der Interpretationsarbeit, die aller Diskursforschung zugrunde liegt und 4) eine Orientierung am Kritikverständnis, wie es Michel Foucault vertreten hatte, d.h. der Gesellschaft die Art und Weise der Herstellung ihres wahrgewordenen Wirklichkeitsverständnisses zu spiegeln.

Diskurse werden also auf der semantischen Ebene aufgebrochen und auf ihre symbolische Wertung hin codiert. Dabei kann entsprechend dem offenen Forschungsprogramm unterschiedlich vorgegangen und es können je nach Interesse andere Strukturen rekonstruiert werden. Keller definiert drei Arten von Strukturbildung, die sich in Diskursen finden lassen: 1) Die Phänomenstruktur, die die Konstitution von Diskursen durch Themen und Kategorien rekursiv umschreibt, 2) die narrative Struktur, die die diskursiven Elemente über die Narrationslinie begreift und 3) Deutungsmuster, die als ein „[...] die Wahrnehmung und Deutung von Phänomenen leitender Typus“ aufgefasst werden, oder auch als „grundlegende, Bedeutung generierende Schemata“ (Keller 2011: 240). Welchen Fokus man nun auch legt, um den Diskurs zu analysieren, so geht es schliesslich immer darum, die Muster hinter

dem Dispositiv zu rekonstruieren und die Systematik des Sinnhaften herauszuarbeiten.

Ziel einer Diskursanalyse ist es, Deutungsmuster des zu untersuchenden Diskursstranges zu rekonstruieren, um die Deutung beziehungsweise Sinn konstruierende Systematik des Diskurses und somit auch der Phänomenstruktur herauszuarbeiten (Zepter 2012: 190)

Dieser Prozess der Rekonstruktion des Diskurses bringt auch Gegenstände und Subjektpositionen hervor, „Muster der Subjektivierung“ (Keller 2005: 218). Dies geschieht über Selbst- und Fremdwahrnehmungen, die gleichzeitig kategorisieren und aufbrechen können, aber nicht definitiv sind, sondern eine weitere Dimension von Konstrukten darstellen. Subjektpositionen werden geschaffen, indem beispielsweise über „Mädchen“, „Akademiker“, „Bauern“ oder in unserem Fall über „muslimische Frauen“ gesprochen wird und diese mit Attributen verbunden und deren Identitätskategorien gebildet und gefestigt werden (Fegter 2012: 129). Davon zu unterscheiden ist die Sprecherposition, die von einem beliebigen Subjekt eingenommen werden kann, um dieses Subjekt zu sein. In der Diskursanalyse kann die Sprecherposition über den Status oder den institutionellen Ort, von dem aus eine Aussage getätigt wird, bestimmt werden, wie auch über den Modus der Bezugnahme auf die Gegenstände des Diskurses (Fegter 2012: 116). Da in der vorliegenden Diskursanalyse ein besonderer Fokus auf Akteure gelegt wird, werden die verschiedenen Begrifflichkeiten im Folgenden noch genauer betrachtet. Wie wir gesehen haben, stehen Sprecherpositionen für „Orte“ im Text, wo soziale Akteure eingefügt werden und eine soziale Rolle übernehmen. Subjektpositionen/Identitätsangebote bezeichnen die Positionierungsprozesse, die im Diskurs selber erzeugt werden. Diese beiden Positionen werden von sozialen Akteuren, also Individuen oder Kollektiven, eingenommen (Keller 2011: 223). In der soziologischen Sprache sind Akteure ein sehr wichtiges Konzept. Akteure sind mit fundamentalen Attributen wie Subjektivität, Souveränität und Rollen ausgestattet. Diese Attribute sind in Diskursen nur bedingt relevant. Sie sind nur so weit ein Thema, wie auch die Rollendistanz, -interpretation und -performanz in Form der Sprecher- und Subjektpositionen zum Tragen kommen. Die Positionierungen von sozialen Akteuren in Diskursen sind auf den ersten Blick als typisierte Interpretationsschemata und Identitätsangebote aufzufassen, die durch den Wissensvorrat den sozialen Akteuren zugeschrieben und in Sozialisationsprozessen wiederum angeeignet werden können. In diesem Fall interessiert dann nicht die Rekonstruktion der Bewusstseinsleistungen, sondern die Analyse und Erklärung dieser Wissensbestände, die durch den Diskurs konstituiert wurden – einschliesslich der Elemente, die sich auf Sprecherpositionen, Selbsttechnologien und Subjektpositionen beziehen (Keller 2012:

223f.). Diese Perspektive unterscheidet die Diskursanalyse von derjenigen Foucaults und anderen diskurstheoretischen Positionen: Durch die Unterscheidung von sozialen Akteuren, Sprecher- und Subjektpositionen kann sie auch die Spielräume der Einbindung von Diskursen und Praktiken berücksichtigen. Denn die Interessen von den sozialen Akteuren sind im Diskurs genauso Ergebnis von kollektiven Wissensvorräten und diskursiven Konfigurationen wie die Wege und Mittel, die dazu führen (ebd.).

2.1.3 Massenmediale Diskurse

Nachdem das Forschungsprogramm der Wissenssoziologischen Diskursanalyse eingeführt wurde, wird in einem nächsten Schritt auf verschiedene Konzepte eingegangen, die sich spezifisch mit Mediendiskursen beschäftigen. Ausgehend vom konstruktivistischen Ansatz der Wissenssoziologie wird hierfür auf die ebenfalls konstruktivistische Systemtheorie nach Niklas Luhmann zurückgegriffen. Damit wird für die hier wichtigste These argumentiert: Dass Massenmedien ihre eigene Realität konstituieren. Meist sind es hier auch öffentliche Personen oder Ereignisse, die einen Diskurs eröffnen bzw. aufrechterhalten. Daher wird in diesem Kapitel auf die Besonderheiten massenmedialer Diskurse eingegangen werden. Anschliessend werden die Funktion der Sprecherrollen und Akteurtheorien in den Medien beleuchtet.

Für ein konstruktivistisches Verständnis der Massenmedien ist hauptsächlich der Ansatz der funktionellen Differenzierung wichtig, der von der Annahme ausgeht, dass sich in der modernen Gesellschaft verschiedene Funktionssysteme ausdifferenzieren haben, die autopoietisch und nach eigenen Selektionskriterien bzw. Codes die Umwelt wahrnehmen (vgl. Luhmann 1998, 2017). Nach der Systemtheorie Luhmanns bilden auch die Massenmedien ein eigenes Funktionssystem, das die anderen Systeme⁴ beobachtet. Über den Code Information/Keine Information wird selektiert, was Teil des Systems ist und von den Medien reproduziert wird. So wird eine eigene Realität konstruiert, die aufgrund der gemeinsamen Basis als wahr betrachtet wird. Doch Massenmedien schaffen nicht nur Realitäten in ihrer Umwelt, sie konstituieren zeitgleich ihre eigene Existenz. Als autopoietisches System können sie nur durch Anschlusskommunikation weiterbestehen und bedingen so ihre eigene Realität, die auf diesen Operationen aufbaut (Luhmann 2017: 11). Die zweite Realität besteht in der

⁴ Andere funktional differenzierte Systeme sind bei Luhmann beispielsweise die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Politik, die Kunst, der Sport, die Liebe (Quelle).

Beobachtung dessen, was von den Massenmedien produziert und konstruiert wird. Diese ist es, die wir im Alltag als Realität wahrnehmen, die „Realität der Beobachtung zweiter Ordnung“ (Luhmann 2017: 105). Diese wird von der Umwelt nicht nur als real, sondern auch als wahr aufgefasst. Massenmedien sind also als Mittel zur Generierung von Alltagswissen über ihre realitätskonstruierende Funktion zu verstehen: „Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien“ (Luhmann 2017: 9).

Dieser Ansatz kann gut mit der Diskursanalyse von Keller verbunden werden, da sich Luhmann auf eine Konstitution systemspezifischer Realität bezieht und so eine Parallele zur Konstruktion von Wirklichkeit über Diskurse gezogen werden kann. Auch dass massenmediale Diskurse eine Form von Diskursen darstellen, die hohe öffentliche Relevanz haben und für die gesellschaftlichen Wissensvorräte im Sinne von Berger und Luckmann essentiell sind, spricht für eine Einführung des systemtheoretischen Ansatzes. Luhmann spricht hier vom sozialen Gedächtnis, das über die Konstruktion von Identitäten gefüllt und erhalten bleibt (ebd.: 54).

Wie bereits angeführt, unterscheidet das Funktionssystem Massenmedien nach dem binären Code Information/Nichtinformation – und nicht, wie vermutet werden könnte, über Wahres/Unwahres⁵. Der Wahrheitsgehalt interessiert nur bedingt: „Nicht in der Wahrheit liegt deshalb das Problem, sondern in der unvermeidlichen, aber auch gewollten und geregelten Selektivität“ (Luhmann 2017: 41). Die Selektivität, die Luhmann hier anspricht, definiert, welche Informationen als solche vom Funktionssystem wahrgenommen und als Nachrichten verarbeitet werden. Er unterscheidet hierfür zehn Nachrichtenwerte, die die Informationen selektionieren:

- 1) Neuheit: Es werden neue, bestehende Erwartungen gebrochen, das Wiederholen von Meldungen ist nicht erwünscht.
- 2) Konflikte: Sie eignen sich gut, da sie eine selbsterzeugte Ungewissheit ansprechen, Spannung erzeugen und ein grosses Fortsetzungspotenzial für Anschlusskommunikation besitzen.
- 3) Quantitäten: Sie sind informativ, steigern den Wert der Nachricht und sorgen für Aha-Effekte, die sich durch die Zahl kreieren.
- 4) Lokalität: Lokale Nachrichten rufen eine eigene Betroffenheit beim Leser hervor und wecken auch ein persönliches Interesse, da über diese Themen meist schon ein

⁵ Dies ist der binäre Code des Funktionssystem Wissenschaft.

grosses Wissen beim Leser vorhanden ist.

- 5) Normverstösse: Es interessieren vor allem Rechtsverstösse, Moralverstösse, Skandale, da sie eine gemeinsame Betroffenheit auslösen. Die Person, die den Normverstoss begeht, sollte etwas Aussergewöhnliches haben oder gemacht haben. Besonders beliebt sind Verstösse bei Prominenten.
- 6) Moralische Bewertung: Die Massenmedien haben hier eine wichtige Funktion im Erhalt oder der Reproduktion von Moral.
- 7) Zurechnung auf Handeln: Dieser Nachrichtenwert wird bevorzugt, um Ereignisse zu beschreiben, da stets ein grosses Interesse an Personen herrscht. Ausserdem können so die Grenzen zu den anderen Systemen verschleiert werden: „Die Thematisierung von Handlungen und Personen übernimmt die spezielle Funktion, Systemgrenzen und damit Unterschiede der Operationsmodi verschiedener Systeme zu verschleiern“ (48).
- 8) Aktualität: Sie führt zur Konzentration der Meldungen, auch können so Serien durch eine narrative rekursive Erzählung konstruiert werden. Dieser Nachrichtenwert entscheidet darüber, was situativ bedeutsam ist, im Gedächtnis bleiben oder vergessen gehen soll.
- 9) Äusserung von Meinungen: Dieser Wert stellt einen Sonderfall in Nachrichtenform dar, denn diese Äusserungen würden ohne die Massenmedien nicht stattfinden, und verdoppeln so die Selektionskriterien.
- 10) Selektion: Eigene Routinen der Selektoren, die als Organisatoren zu verstehen sind (Luhmann 2017: 42-51).

Diese Nachrichtenwerte definieren also, welche Informationen aus der Systemumwelt von den Massenmedien als solche gefiltert werden. Dennoch ist die Auswahl viel komplexer als es die Nachrichtenwerte suggerieren. So wird durch die Selektion auch dekontextiert und kondensiert, sprich in einem bestimmten Zusammenhang Identitäten gebildet. In der Konfirmierung und Generalisierung wird dann wiederum diese Identität in ein Schema überführt oder damit assoziiert. „Es wird bezeichnet und damit bestätigt“, so Luhmann (2017: 53). Jegliche Kommunikation wende diese Konzepte an, und nur so werde Inhalt Bedeutung verliehen, durch Kommunikation. „Sinnkondensate, Themen, Objekte entstehen, um es mit einem anderen Begriff zu formulieren, als ‚Eigenwerte‘ des Systems massenmedialer Kommunikation“ (ebd.). Das Prinzip der Nachrichtenwerte hat jedoch nicht Luhmann entwickelt, sondern es existiert schon seit der Ausdifferenzierung der Massenmedien im 20. Jahrhundert. So hatte Walter Lippman bereits im Ersten Weltkrieg beobachtet, dass Nachrichten

Stereotype benutzen und stärken und dies in seinem Werk „Public Opinion“ (1922) beschrieben. Ein anderer grosser Kommunikationsforscher, Winfried Schulz, beschrieb Nachrichtenwerte als „journalistische Hilfskonstruktion zur Erleichterung der notwendigen Selektionsentscheidungen“ (Schulz 1990: 30). Je grösser der Nachrichtenwert einer Meldung, desto grösser ihre Chance, als Nachricht veröffentlicht zu werden. Nebst den Nachrichtenwerten spielen für ihn auch Nachrichtenfaktoren – die Selektionskriterien – eine grosse Rolle. Die besten Chancen, als Nachricht verwertet zu werden, besitzen Informationen mit beliebten Nachrichtenfaktoren und hohem Nachrichtenwert. Er selbst teilt die Nachrichtenfaktoren in verschiedene Dimensionen ein: 1) Zeit, 2) Nähe, 3) Status, 4) Dynamik, 5) Valenz und 6) Identifikation. Die Selektion von Nachrichten ist jedoch nicht als abstraktes Gebilde zu sehen, sondern findet unter heterogenen Bedingungen statt und ist noch von anderen Faktoren abhängig, wie dem Autor, der Redaktion, dem Ressort, den medialen Anforderungen eines Mediums, dem öffentlichen Funktionszusammenhang der Nachricht und auch der gesellschaftlichen Funktionalisierung von Öffentlichkeit (Pundt 2008: 185). Abschliessend zu diesem Abschnitt über Nachrichtenwerte und Selektionskriterien muss aber betont werden, dass die Nichtselektion fast genauso wichtig ist – worüber nicht gesprochen wird in den Massenmedien, ist ebenso ausschlaggebend.

Nachdem auf die Funktionsweise der Massenmedien eingegangen wurde, wird im nächsten Schritt nun die Funktion des Systems erläutert. Luhmann unterscheidet im massenmedialen Funktionssystem die Programme Nachrichten/Berichte, Werbung und Unterhaltung, wobei hier nur das erste Programm erläutert wird. Nachrichten werden zudem von Berichten unterschieden, die über Neuigkeiten berichten – in Bezug auf den Wissensstand des Publikums (Luhmann 2017: 52). Die Verflüssigung dieser Differenz, wie sie momentan stattfindet, zeigt sich in den neuen Medien, wo Nachrichten jederzeit zu Berichten geformt werden können, argumentiert Luhmann.

Es sei der Auftrag der Massenmedien, die Selbstbeobachtung des Gesellschaftssystems zu dirigieren, schreibt Luhmann weiter (2017: 118). Sie schaffen Irritation und sind durch die fortlaufende Kommunikation über Selbst- und Fremdreferenz zuständig für die Produktion der „Eigenwerte“ der modernen Gesellschaft (ebd.: 121). Durch das ständige Erzeugen und Interpretieren von Irritation, also dem Neuartigen, Überraschenden, entstehen die Welt- und

Gesellschaftsbeschreibungen, an denen sich die Gesellschaft orientiert (ebd.: 119).

Diese als „konsenspflichtige Realität“ zu begreifen, sei aber ein Fehlschluss:

Das vielleicht wichtigste Ergebnis dieser Überlegungen ist, dass die Massenmedien zwar Realität, aber nicht konsenspflichtige Realität erzeugen. [...] Die Unterscheidung einer nicht konsenspflichtigen, individuell anscheidbaren Welt könnte nun eine dritte Lösung für dieses Problem sein, und genau das scheint die Lösung zu sein, die die Massenmedien anbieten und verbreiten. Man muss nur die eigene Art der Einstellung auf Realität akzeptieren – und unterscheiden können. Man muss sich nur davor bewahren, sie für allgemeingültig, für die Realität schlechthin zu halten. (Luhmann 2017: 114)

Weiter haben die Massenmedien die Funktion, die Öffentlichkeit zu repräsentieren. Öffentlichkeit beschreibt in der Systemtheorie die „andere, die unzugängliche Seite ihrer Grenzen“ (Luhmann 2017: 128), was für alle Funktionssysteme gilt, auch die Massenmedien. Daher sei es notwendig, diese zu repräsentieren in Form von Realitätskonstruktionen, an denen alle teilhaben können (ebd.).

Es wurde also gesehen, dass die Massenmedien als Funktionssystem agieren, das nach dem Code Information/Nichtinformation selektiert und so massenmediale Realitäten für seine Umwelt schafft. Diese sind nur bedingt wahr, da diese konstruierte Realität nicht konsensbedingt funktioniert, aber für alle Funktionssysteme erreichbar ist. Weiter hat sich gezeigt, dass die Massenmedien dadurch die Funktion haben, das Gesellschaftssystem zu beobachten, ein soziales Gedächtnis zu schaffen und Wissensvorräte zu generieren.

Bei der Einführung der Nachrichtenwerte hat sich schon gezeigt, dass nicht jede Person einen solchen Nachrichtenwert bilden kann. So braucht es beispielsweise einen gewissen Grad an Bekanntheit, um als Information eingestuft zu werden. Gerade im Programmbereich Nachrichten/Berichte sind Individuen bloss kognitiv interessierte Beobachter, die sich nicht aktiv einbringen. Diese unterstellte Passivität wird damit ausgeglichen, dass sie die Handlungen einzelner Akteure als Ursache ihres eigenen Tuns singularisieren (Luhmann 2017: 91). Es braucht also sozial zugewiesene Prominenz oder ein anderweitig auffälliges, deviantes Verhalten, um diese Nachrichtenwerte zu erfüllen. „Nicht jeder soziale Akteur oder sein individueller Vertreter erhält die Option, eine diskursive Sprecherposition zu beziehen“ (Zepter 2012: 191).

Die Massenmedien bilden also mit den für ihr System relevanten Informationen Realitätskonstruktionen, die für das eigene Funktionssystem real sind, dies für die anderen Systeme aber nicht sein müssen. Sie sind nicht konsensorientiert, aber zugänglich für die gesamte Umwelt, die Öffentlichkeit. Durch die Autopoiesis und die

Selektion von Informationen werden Tendenzen, Stereotype und Rollenbilder gestärkt und von der Umwelt als real wahrgenommen. Dies trifft auch auf die Darstellung von Frauen zu. Im nächsten Kapitel wird der empirische Gegenstand genauer betrachtet. Es soll aufgezeigt werden, welche Frauenbilder, insbesondere von muslimischen Frauen, im Deutschschweizer Mediendiskurs vorherrschen und wie diese mit den massenmedialen Diskursen zusammenhängen.

2.2 Diskursfeld Frauen im Islam

In diesem Kapitel wird der empirische Gegenstand genauer betrachtet und in das Thema eingeführt. Dabei wird auf die islamische Bevölkerung in der Schweiz eingegangen und diskutiert, wie sich deren Lebenswelt gestaltet. In einer weiteren Eingrenzung wird die (Dar-)Stellung der Frau in muslimischen Quellen und ihre Besonderheiten beschrieben. In einem Sonderkapitel wird die besonders oft diskutierte Praktik des Kopftuchtragens thematisiert. Dieses Kontextwissen ist für die Untersuchung medialer Diskurse insofern von Relevanz, als dass sich diese wiederum auf genau diese Quellen beziehen.

2.2.1 Der Islam und die Schweiz

In der Schweiz lebten im Jahr 2017 rund 360'000 Muslime. Damit hat sich der Anteil der Muslime und Musliminnen an der Gesamtbevölkerung in den zehn Jahren von 2,21 Prozent im Jahr 1990 zu 5,4 Prozent im Jahr 2017 stark entwickelt (BFS 2017: bfs.admin.ch). Davon besaßen 35 bis 40 Prozent das Schweizer Bürgerrecht. Von den übrigen rund 65 Prozent stammten 56,4 Prozent aus einem Land Ex-Jugoslawiens, 20,2 Prozent aus der Türkei und 6 Prozent aus afrikanischen und asiatischen Ländern; damit ist der Islam stark von Migration geprägt, einige wenige tausend Schweizerinnen und Schweizer sind zum Islam konvertiert (ebd.). Da die Mehrheit aus binneneuropäischer Migration stammt, stellt die Schweizer Situation einen Sonderfall dar:

Mit einer Mehrheit von Musliminnen und Muslimen aus binneneuropäischer Migration stellt die Schweiz im westeuropäischen Vergleich einen Sonderfall dar. Dies ist umso interessanter, da ‚Islam‘ im öffentlichen Diskurs in der Schweiz als ein genuin aussereuropäisches Phänomen wahrgenommen wird, nicht nur religionshistorisch, sondern vor allem hinsichtlich der normativen und kulturellen Entgegensetzung des Islam zum kulturellen und religiösen Erbe Europas. (Behloul 2018: 6)

45,4 Prozent der Angehörigen islamischer Gemeinschaften sind Mädchen und Frauen (Bovay 2004: 11f.). Die Gruppe der Muslime und Musliminnen in der Schweiz ist also sprachlich, kulturell und in Bezug auf die Herkunft heterogen zusammengesetzt.

Entsprechend sind die vielen islamischen Vereinigungen nach ihrer sprachlichen oder ethnischen Herkunft organisiert (Gianni 2010: 4, 18). Gut 90 Prozent der Muslime in der Schweiz sind sunnitisch, sieben Prozent schiitisch. Daneben gibt es noch kleine Glaubensgemeinschaften wie die Ahmadiyya oder die Aleviten (Baumann/Behloul/Endres/Tunger-Zanetti 2013: 7f.). Die Mitglieder der islamischen Gemeinschaften sind in der Deutschschweiz (4,7 Prozent) zahlreicher als in der Westschweiz und der italienischsprachigen Schweiz (3,6 und 1,8 Prozent). Schwach vertreten sind sie in kleinen Gemeinden mit weniger als 3000 Einwohnern: 2,2 Prozent gegenüber 4,3% Prozent in der gesamten Schweiz. Besonders stark vertreten ist diese Gemeinschaft in Basel (7,4 Prozent) und Lausanne (6 Prozent). (BFS 2005: 22).

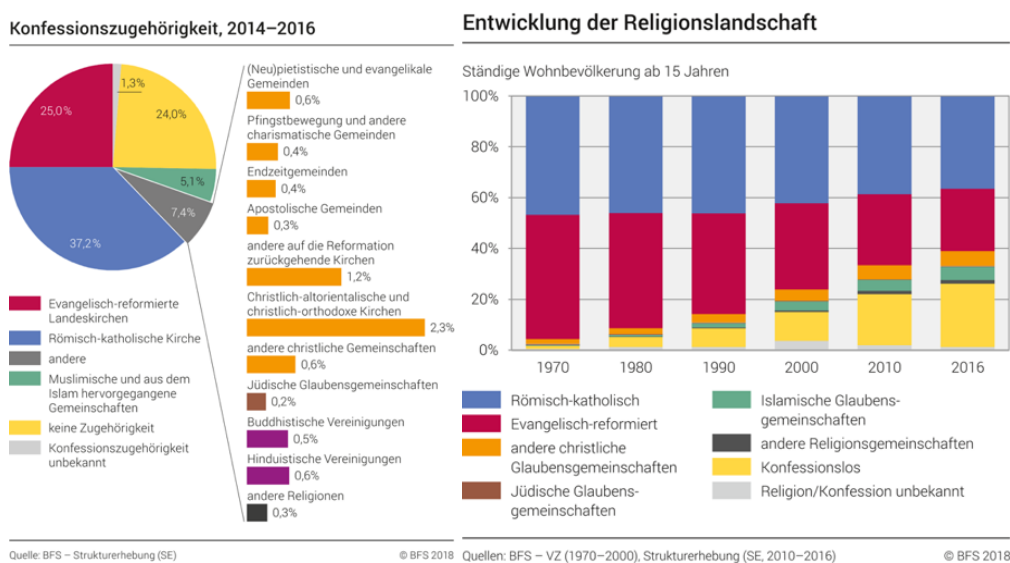


Abbildung 1: Konfessionszugehörigkeit in der Schweiz von 2014-2016 (BFS 2018)

Abbildung 2: Entwicklung der Religionslandschaft 1970-2016 (BFS 2018)

Die muslimischen Gemeinschaften sind ziemlich jung⁶ und von einem hohen Anteil an Personen mit Migrationshintergrund geprägt. Einen ersten Anstieg der muslimischen Bevölkerung gab es in den 1980er-Jahren nach dem türkischen Militärputsch, gefolgt von Flüchtlingen aus dem Jugoslawienkrieg. In den letzten dreissig Jahren hat sich diese Zusammensetzung stark verändert: Waren es in den 1970ern vor allem Türken, überwogen zur Jahrtausendwende die Migranten aus dem Balkangebiet, deren Anteil sich verdreifachte. Der Anteil der islamischen Bevölkerung aus afrikanischen Ländern ist auch gestiegen, macht insgesamt aber nur sechs Prozent aus. Für die Situation der muslimischen Frauen ist der Zivilstand noch erwähnenswert.

⁶ 57 Prozent der Muslime sind zwischen 15 und 34 Jahren alt, 40 Prozent gar unter 20 Jahren (BFS 2016: Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz)

Gut 75 Prozent aller Muslime sind in einer Partnerschaft mit Kind(ern), auch ist die Anzahl Kinder höher als im Durchschnitt der Gesamtbevölkerung.⁷

Zusammenfassend zeichnet sich ein Bild der islamischen Bevölkerung in der Schweiz, die in den letzten Jahren absolut betrachtet stark gewachsen ist, im Vergleich mit den anderen Konfessionen jedoch nur 5,2 Prozent der Bevölkerung ausmacht. Auch unter den Migranten ist der Islam untervertreten; 50 Prozent der Migranten sind Christen, weitere 25 Prozent konfessionslos. Die meisten Muslime haben einen binneneuropäischen Migrationshintergrund, gefolgt von türkischen, nordafrikanischen und nahöstlichen Herkunftsländern. Der Islam hat in der Schweiz eine vergleichsweise sehr junge Bevölkerung, die sehr lose und meist nach Ethnien oder Kulturen organisiert ist. Auch leben in der Schweiz deutlich weniger muslimische Frauen als Männer.

Im nächsten Kapitel wird nun genauer eruiert, welche Rolle die Frau im Islam einnimmt. Dafür werden verschiedene religionswissenschaftliche und theologische Texte wie auch die religiösen Quellen zur Hand genommen, um dieses komplexe Thema in Angriff zu nehmen.

2.2.2 Muslimische Frauen

Dass man Abhandlungen über die Frage der 'Frau im Islam' schreibt, dass man sich heute mit der 'Stellung' muslimischer Frauen und der möglichen Vereinbarkeit von Islam und Geschlechtergleichheit auseinandersetzt, ist das Ergebnis einer historischen Entwicklung. [...] Es ist also unverkennbar, dass allein die Musliminnen aufgrund ihrer Religion herausgehoben werden, das heisst, dass man dem Islam einen fundamentalen Einfluss auf ihre Lebensbedingungen zuschreibt. (Ali 2014: 13f.)

Dieses Zitat von Zahra Ali führt prägnant in die Thematik rund um muslimische Frauen ein. Sie beschreibt, dass die intensive Auseinandersetzung mit der Thematik keineswegs eine Normalität darstellt, sondern viel damit zu tun hat, dass der Religion einen sehr hohen Stellenwert in der Identität muslimischer Frauen zugesprochen wird. In diesem Kapitel wird vorgestellt, inwiefern dies geschieht, was die Diskussionspunkte sind und warum das für den medialen Diskurs von Relevanz ist.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist die weibliche Identität im Islam wie auch im Christentum und den anderen Weltreligionen stark von der Religion geprägt. Der Koran gibt zusammen mit der Sunna vor, wie eine muslimische Frau zu leben hat

⁷ Der Durchschnittswert liegt bei 2,44 Kindern pro Frau, während der Durchschnittswert in der Gesamtbevölkerung bei 1,43 liegt.

und wie sie sich verhalten soll. Die grösste Quelle, die Auskunft über die Rolle der Frauen im Islam gibt, sind die Überlieferungen zur Beziehung von Muhammed zu seinen Frauen. Da dieser als „das schöne Vorbild“ für Muslime gilt, sind seine Worte und Taten gegenüber Frauen von grosser Bedeutung im Islam (Walther 1980: 19). Die Frauen rund um Mohammed spielen seit jeher eine wichtige Rolle; so wurde Aischa nach seinem Tod zur Autorität für seine Sunna (ebd.: 78). Auch Fatima wird immer wieder zitiert und ist von grosser Bedeutung. Dessen Interpretationen lassen jedoch genug Freiraum für verschiedene Einstellungen zur Position der Frau.

Auch im Koran finden sich einige Anhaltspunkte zur idealen muslimischen Frau, ihrer Rolle, Rechte und Pflichten. Bevor darauf eingegangen wird, muss jedoch betont werden, dass sämtliche Verse kein konkretes Verhalten beschreiben, mit viel Übersetzungs- und Interpretationsarbeit verbunden sind und auch je nach Rechtsschule und Kultur anders ausgelegt werden.

Der Koran beschreibt Männer und Frauen geschlechtsspezifisch, d.h. sie haben unterschiedliche Rollen, Aufgaben und Erwartungen, die sich an der Kategorie des Geschlechtes orientieren. Von Frauen werden andere Praktiken erwartet als von Männern, Vergehen werden aber auch unterschiedlich beurteilt und auch im Jenseits erwarten sie unterschiedliche Welten. Dabei ist es für Frauen wichtiger, sich an die religiösen Regeln zu halten und ein frommes Leben zu führen. Dies zeigt die folgende Sure besonders gut: „Eine leichtfertige Frau ist schlimmer als hundert leichtfertige Männer. Aber eine fromme Frau empfängt denselben Lohn wie hundert fromme Männer“ (Sure 10:64). Fromme Frauen, so heisst es, würden all die negativen Eigenschaften, die Frauen angeboren sind, verlieren.

Da das islamische Rechtslehre zudem auf das gesamte religiöse Leben schaut, werden nicht nur Rechte und Pflichten festgehalten, sondern auch moralische Werte, Empfehlungen und Verwerfliches. Diese interpretierbaren Auslegungen und die moralische Komponente machen das islamische Recht also umso relevanter, auch in Bezug auf die Stellung der Frau. Dennoch darf auch hier nicht vergessen werden, dass es sehr viele verschiedene islamische Rechtsschulen und keine absolute Auslegung gibt.

In der Sha'ria, dem islamischen Rechtssystem, ist mehrfach festgehalten, dass der Mann der Frau prinzipiell überlegen ist. So wird im Koran beispielsweise mit der ökonomischen Macht argumentiert: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur aus diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben“ (Sure 4:34). Ein anderer wichtiger Punkt, der die Stellung der Frau definiert, sind die Ehegesetze. Die

Ehe und die Familie werden im Koran als eines der vielen guten Dinge, die Gott den Menschen beschert hat, besonders hervorgehoben. Mann und Frau gehören zueinander, sie sind eine Bekleidung (Sure 2:187), die Frauen sind die Saatfelder der Männer (Sure 2:223), die Ehe ist der Ort des legitimen Geschlechtsverkehrs (Sure 70:31). Der Ehebruch gilt als eines der schlimmsten Vergehen, da er die Ehre der Familie verletzt und die Legitimität der Kinder in Frage stellt, weshalb er mit Steinigung bestraft wird.

Es ist Gottes Wille, dass die Eheleute Kinder bekommen (Sure 16:72): „Heiratet und mehrt euch, denn am Jüngsten Tag will ich mit euch Staat machen“. Es gibt kein absolutes Gebot zur Ehe, dennoch wird empfohlen, sich zu vermählen. Selbst Mohammed und alle Propheten hatten geheiratet und Kinder gezeugt (Sure 13:38). Muslimischen Männern ist es zudem erlaubt, eine christliche oder jüdische Frau zu heiraten, Frauen dürfen jedoch keine Nichtmuslime heiraten. Dies wird damit begründet, dass die Religion der Familie eher dem Glauben des Mannes ausgerichtet wird und dadurch der Glaube der muslimischen Frau gefährdet scheint (Khoury 2005: 286). Auch die Rollen in der Ehe sind geschlechtsspezifisch aufgeteilt. Der Mann ist zuständig für den Vorstand des Haushaltes, er ist Hausvater und Vertreter der Familie im öffentlichen Leben. Die Frau ist wiederum für die Erziehung der Kinder zuständig und hat dies als Recht und Pflicht wahrzunehmen. Auch steht ihr in der Ehe das Recht auf materiellen Unterhalt und sexuelle Befriedigung zu. Die Ehe wird automatisch aufgelöst, wenn einer der Partner zum Polytheisten, zum Ungläubigen wird oder der Ehemann vom Islam abfällt. Die Scheidung darf wiederum nur durch den Mann ausgesprochen werden. Dafür muss dreimal der Scheidungsspruch „Talak“ ausgesprochen werden, danach ist die Ehe nach islamischem Recht nichtig. Nach dem dreifachen Ausspruch darf die Frau nicht zurückgenommen werden, bis sie eine weitere Heirat bzw. Scheidung durchlebt hat (Sure 2: 229-230). Will sich die Frau scheiden lassen, muss sie den Mann dazu bringen, den Scheidungsspruch auszusprechen. Bei einer Scheidung hat die Frau Anrecht auf finanziellen Unterhalt und darf nicht sofort aus dem Haus weggeschickt werden.⁸ Im Falle einer Scheidung gibt es eine „Probezeit“ von drei Monaten – falls in dieser Zeit die Frau schwanger wird, darf sich der Mann nicht von ihr scheiden. Die Kinder werden bis zum siebten für Jungen und neunten Lebensjahr für Mädchen der Mutter anvertraut, bei älteren Kindern hat der Vater oder seine nächsten männlichen Verwandten das Sorgerecht (Khoury 2005: 287).

⁸ Bei Ehebruch bzw. Unzucht darf die Frau sofort verstossen werden (Sure 65:1).

Eine spezielle Stellung im Geschlechterverhältnis hat die Polygynie. Deren Einführung mag „zum Teil ein Zugeständnis an die verbreitete Übung unter den reichen Städten“ (Minai 1984: 26) gewesen sein, doch Mohammed habe darin auch einen praktischen Nutzen gesehen: Durch dieses Gesetz konnten all die Witwen und Waisen, die nach den Kämpfen übrigblieben, Schutz geniessen und ihr Leben weiterführen. So war es Männern erlaubt, sich bis zu vier Ehefrauen zu nehmen. Dies allerdings nur, wenn sie es vermochten und alle Frauen gleich behandeln konnten (Minai 1984: 26). Dies ist wiederum, so heisst es an einer späteren Stelle der Sure, ein Ding der Unmöglichkeit: „Und ihr werdet es nicht schaffen, die Frauen gleich zu behandeln, ihr mögt euch noch so sehr bemühen...“ (Sure 4: 129). Daher ist auch dieses Gesetz sehr umstritten und keineswegs konform.

Eine Sonderstellung im Diskurs hat die Praktik der Verhüllung. „O Prophet, sage deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen etwas von ihrem Überwurf über sich herunterziehen. Das bewirkt eher, dass sie erkannt werden und dass sie nicht belästigt werden.“ (33,5).⁹ Mit dieser Sure soll bezeugt werden, dass Allah eine Verschleierung der Frauen wünschte. Jedoch kann diese Phrase auch so gedeutet werden, dass dies nur für Mohammeds Frauen galt – ob damit alle muslimischen Frauen oder seine Ehefrauen gemeint sind, ist nicht geklärt. An einer weiteren Stelle im Koran wird der Hijab namentlich erwähnt. Dieser diente nämlich bei Mohammeds Hochzeit mit Zainab als „Raumteiler“ zwischen ihm und den anderen männlichen Gästen, die seine Braut nicht zu Gesicht bekommen sollten. (33,53).

Sexualität und Lust bzw. Begierde spielen sowohl bei Männern als auch bei Frauen eine grosse Rolle als Thematik in der arabischen Literatur. Besonders die geschlechtergetrennten Örtlichkeiten wie der Harem und der Hamam liessen viel Platz für Fantasien und trugen viel zum erotisierten Bild der Musliminnen bei. Nicht nur religiöse Quellen sind ausschlaggebend für das Bild der Frau, auch in der Volksliteratur spiegeln sich unterschiedliche Einstellungen zur Frau wieder, schreibt

⁹ „Und sag zu den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham hüten, ihren Schmuck nicht offen zeigen, ausser dem, was (sonst) sichtbar ist. Und sie sollen ihre Kopftücher auf den Brustschlitz ihres Gewandes schlagen und ihren Schmuck nicht offen zeigen, ausser ihren Ehegatten, ihren Vätern, den Vätern ihrer Ehegatten, ihren Söhnen, den Söhnen ihrer Ehegatten, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und den Söhnen ihrer Schwestern, ihren Frauen, denen, die ihre rechte Hand besitzt, den männlichen Gefolgsleuten, die keinen (Geschlechts)trieb (mehr) haben, den Kindern, die auf die Blösse der Frauen (noch) nicht aufmerksam geworden sind. Und sie sollen ihre Füsse nicht aneinanderschlagen, damit (nicht) bekannt wird, was sie von ihrem Schmuck verborgen tragen. Wendet euch alle reumütig Allah zu, ihr Gläubigen, auf dass es euch wohl ergehen möge!“ (Sure 24:30-31)

Wiebke Walther. Diese seien geprägt von lokalen, ethnischen, religiösen und sozialen Faktoren (Walther 1980: 19). Literarische Darstellungen von Frauen berufen sich aber öfter auf negative Bilder, als auf positive, wendet sie an späterer Stelle ein (ebd.: 81). In den Tafsir, den Korankommentaren, ist der Diskurs zur Frau im Islam seit gut hundert Jahren ein Thema. Er lässt sich auf die Zeit der Kolonialisierung und Besatzung von Ländern des ehemaligen osmanischen Reichs wie Ägypten und Algerien zurückführen, schreibt Katrin Klausning (2014: 26). Zu dieser Zeit wurde das viktorianische Frauenbild, das sich auf die Häuslichkeit der idealen Frau fokussiert, als das „Vorbild für Zivilisation in muslimischen Gesellschaften“ (Klausning 2014: 26). geprägt. Dieses Frauenbild hatte den Nutzen, die Überlegenheit der westlichen Besatzung bezeugen – muslimische Geschlechterrollen wurden als rückständig aufgefasst. „Feministische Argumentationen wurden auf diese Weise genutzt, um die Religion und Kultur des ‘anderen Mannes’ anzugreifen, während gleichzeitig die Frauenbewegung in der britischen Heimat bekämpft wurde“ (Klausning 2014: 27). Diese Zeit führte also zu einem Bruch in der Wahrnehmung der eigenen Geschlechterrollen, ausgelöst durch kolonialistischen Missbrauch der eigenen Rollenbilder. Dies hatte zur Folge, dass ein breiter Diskurs über die Frau im Islam startete, viele verschiedene Stereotype wurden konstituiert und ins Argumentarium aufgenommen. Kecia Ali stellte fest, dass diese Entwicklung mit Gegendiskursen dazu führte, dass kulturelle Praktiken, die Frauen unterdrückten, nicht wahrgenommen wurden (Ali 2006: xii). Der westliche Diskurs habe im Allgemeinen Frauen als unterdrückt dargestellt, woraufhin muslimische Autoren auf diese Kritik reagierten. Auf die Inhalte der Tafsir wird an dieser Stelle nicht weiter eingegangen, diese Entwicklung zeigt aber wiederum gut, dass die Rolle der muslimischen Frau durchaus auch ein theologisches Diskursfeld darstellt und wiederum vom orientalistischen Blick geprägt wurde.

In den 1970er-Jahren formierte sich zudem eine Bewegung des islamischen Feminismus, der sich in die Reformgedanken des späten 19. Jahrhunderts wieder eindenkt und eine neue Leseart von Koran und Sunna fordert, weg von sexistischen Lesarten und Interpretationen. Weiter fordert der islamische Feminismus die Anwendung des *ijtihad*. „Es geht für sie um die Rückeroberung des religiösen Wissens und der religiösen Autorität durch und für die Frauen“, schreibt Zahra Ali (2012: 22).

Anders als in individualistischen westlichen Gesellschaften ist im Islam nicht das Glück des Einzelnen relevant, sondern das der Umma, der Gemeinschaft. Frauen spielen eine wichtige Rolle für den Zusammenhalt von Kollektiven, indem sie

biologische, kulturelle und symbolische Reproduktion schaffen, argumentiert Yuval-Davis (1997, in: Barras 2013: 83). Die biologische Komponente erklärt beispielsweise, wieso es so viele Gesetzgebungen gibt, die die Reproduktion definieren. Frauen geben aber nicht nur Genmaterial, sondern auch kulturelle Werte weiter und sind so als „Hüterinnen“ von gesellschaftlichen Kollektiven zu sehen. Diese sind natürlich nicht fix und können je nach Ideologie, Machtstruktur und Ähnlichem gewandelt werden – oft sind Frauen selbst Thema dieser Veränderungen. Sie sind „often the first ones to be the target of new regulations ensuring that they perform and symbolize a change in values through their bodies and actions“ (Barras 2013: 83). Damit lässt sich wiederum erklären, warum im Nahen Osten Frauen ohne Kopftuch als modern und progressiv, Frauen mit Kopftuch als familiär und traditionell gelten. Dies gilt aber nicht nur für sie selbst, sondern für die ganze Gesellschaft: “The ‘condition of women’, in fact, became a direct marker of modernity and has been used by different groups to signal where they stand ideologically – using women’s bodies as ‘sites of intervention’” (Cinar 2005, vgl. Barras 2013: 84). Dieser Ansatz ist für das Verständnis von Frauenrollen in gesellschaftlichen Zusammenhängen sehr wichtig, gerade wenn es um den Islam geht. Er hilft zu verstehen, welche Bedeutung Frauen für das Kollektiv zugeschrieben wird und zeigt auf, wieso Gesetzgebungen oft rund um weibliche Körper und Kategorien gesetzt werden. Zudem werden die Praktiken von Musliminnen als Trennung verschiedener Räume verstanden – öffentlich, privat, national.

Diese geschlechtsspezifische und zurücksetzende Rolle der Frau ist nicht nur im Islam, sondern auch in anderen Religionen ein Thema, das sich durch die gesellschaftliche Stellung der Frau in der jeweiligen Zeit und Kultur bedingt: „Wie in allen monotheistischen Religionen werden auch im Islam das Verhalten und die Kleidung der Frauen als Garant für die Integrität der Gesellschaft gesehen [...] Wie sich eine Gemeinschaft ethisch-moralisch konstituiert, hängt demnach offenbar von dem Verhalten der Frauen ab“ (Schild 2010: 46/47). So sind in fast allen Religionen Frauen auf das Private fokussiert und tauchen im öffentlichen Leben kaum auf. Auch sind ihre Rechte oft eingeschränkt, wie dieses Kapitel zeigte – Frauen sind auch im Erbrecht benachteiligt oder vor Gericht zählt weibliche Zeugenschaft nur bei mindestens zwei Frauen. Demgegenüber steht die Sure, dass Frauen und Männer vor Gott gleichwertige Gläubige sind: „Frauen und Männer sind in gleicher Weise aufgefordert, recht zu handeln und sich nach religiösen Lehren und Geboten zu richten“ (Sure 9: 71f.). So spricht Gott – trotz der geschlechtsspezifischen Aufgaben und Erwartungen –

grundsätzlich beide Geschlechter an und ist allen gleich gesinnt: „Wer rechtschaffen handelt, ob Mann oder Frau, und dabei gläubig, dem werden Wir ein gutes Leben bescheren“ (Sure 16: 97).

Es zeigt sich also, dass Koran, Scharia und sämtliche religiösen Quellen sich unterschiedlich interpretieren lassen und im Islam verschiedene Frauenbilder aufzufinden sind. Akashe-Böhme argumentiert gar, dass die verschiedenen Frauenbilder in drei Bereiche aufgeteilt werden können: Traditionelle, moderne/europhile und sogenannte Fatima-Frauen, die sich am Vorbild der ersten muslimischen Feministin orientieren (Akashe-Böhme 1997: 90).

In dieser Einführung wurde nur auf die allgemeinen Institutionen eingegangen – die muslimische Frau ist kein stabiles, homogenes Gebilde, das sich nicht verändert und verschiedene Ausprägungen kennt. Es spielen natürlich noch viele andere Faktoren eine Rolle, wie Nationalität, Kultur, soziales Umfeld, Milieu, Erziehung, Werte und Normen – all die Dinge, die alle Menschen unterschiedlich formen. Dieser erste Einblick in die Erwartungen an muslimische Frauen zeigt aber dennoch gut auf, was im Diskurs angesprochen wird, was kritisiert wird, was in Differenz gezogen wird.

2.2.4 Die Problematik der Sichtbarkeit muslimischer Frauen

In der grösstenteils nichtislamischen, westlichen Welt wird der Islam selten als erstes mit Feminismus assoziiert, sondern im Gegenteil mit einer Unterdrückung der Frauen. Ein wichtiger Faktor, an dem diese Unterdrückung „gemessen“ wird, ist das Kopftuch, das sich von einem Sinnbild der Frömmigkeit zu einem der Unfreiheit gewandelt hat. Kaum ein Attribut sorgt für so viel Sichtbarkeit von Religiosität – und irritiert. So eine offensichtlich religiöse Praktik sorgt in einer säkularen Gesellschaft für viel Gesprächsstoff, weswegen an dieser Stelle deren Bedeutung genauer betrachtet werden soll.

In Kapitel 2.2.3 wurde bereits darauf eingegangen, dass es im Koran Textstellen zur Verschleierung gibt. Dennoch sind es keine klaren Empfehlungen und werden je nach Autor anders interpretiert. Eine wichtigere Rolle für den Zugang zur Verschleierungsthematik bieten kulturelle und historische Quellen.

So ist beispielsweise der Harem eine zentrale Institution, um die Wahrnehmung der muslimischen Frauen im Okzident und die Fokussierung auf den Schleier zu erklären. Gerade wenn es um die „orientalische“ Frau geht, sind Harem und Schleier die vorherrschende Symbolik. Das Bild, das sich von der Haremsfrau institutionalisiert

hat, spricht für eine Mystifizierung der Lebenswelt der Frauen aus diesem Kulturkreis; der Schleier macht sie geheim und unnahbar. Historische Quellen zeigen, wie durch Reisen ein erotisches und exotisches Bild der muslimischen Frau transportiert wurde, das bis heute in der westlichen Welt präsent ist. Diese mystische Symbolik ist heute aber nicht mehr vorrangig. Die Verschleierung steht heute als Zeichen für Rückschrittlichkeit und Fremdheit, für Unterdrückung und ein fremdes (religiöses) Leben. So schreibt Helma Lutz in einer Studie zu Kopftuch-Debatten in den Niederlanden: „Das islamische Kopftuch markiert die Grenzlinie zwischen einer modernen niederländischen und einer traditionellen islamischen Gemeinschaft“ (Lutz 2015: 35). Kleidung sei ein Indikator für moderne oder traditionelle Lebensweisen, argumentiert Lutz weiter. Das Kopftuch wirke daher geschlossen und isolierend: „Sie [die Muslimin mit Kopftuch] bedroht Autonomievorstellungen, weil sie den vermeintlich erreichten Konsens sprengt und daran erinnert, dass Frauen in bezug (*sic!*) auf ihr Äusseres verletzlich sind“ (Lutz 2015: 48f.). Der Schleier wird zur Metapher für Unterdrückungsvorgänge. „Er symbolisiert die Unterdrückung der Frau und verdeutlicht die Herrschaft des Mannes über den Körper der Frau“ (Lutz 2015: 49). Bereits im 19. Jahrhundert gab es das Dispositiv der entrechteten, unterdrückten und misshandelten Frau, wie sich Reiseberichten von westlichen Frauen entnehmen lässt (vgl. Von Braun/Mathes 2010: 215).

Eine wichtige Dimension spielt die Dichotomie zwischen privatem und öffentlichem Raum. In vielen islamischen Kulturen verschleiert sich die Frau nur in der Öffentlichkeit und legt das Kopftuch bzw. den Hijab im eigenen Haus ab. Damit wird die Verschleierung zu einer Trennlinie zwischen Privat und Öffentlichkeit. Dadurch, dass die Verschleierung nun öffentlich thematisiert wird, verschiebt sich diese Grenze: „In a sense, it is almost as if religious practices of particular citizens that used to be considered ‚private‘ matters is practiced in their homes, are now constructed as ‚public‘ and become subject to wide scrutiny” (Barras 2013: 90).

Die Sichtbarkeit der Religiosität, praktiziert durch das Kopftuchtragen, ist also ein reg debattiertes Thema, das besonders in der säkularen Gesellschaft für viel Irritation sorgt. Die Praktik wird stark mit den Hinweisen zur Verschleierung im Koran verbunden bzw. als dadurch legitimiert betrachtet. Dadurch finden religiöse Quellen Eingang in den medialen und politischen Diskurs.

Nach einer Einführung in das Diskursfeld wird nun in einem nächsten Kapitel der Forschungsstand zum Islamdiskurs, muslimischen Frauen und den damit verbundenen Konzepten vorgestellt.

2.3 Islamdiskurse

Das Forschungsfeld zu Muslimen in der Schweiz ist erst wenig erschlossen. Aus diesem Grund wird erst grob auf die Forschungslandschaft zu Mediendiskursen über den Islam im deutschsprachigen Raum eingegangen (Karis 2013, Wahl 2011, Hofmann 2004, Piasecki 2011, Hafez/Richter 2007), um anschliessend auf die Islamforschung in der Schweiz und im Speziellen muslimischer Frauen einzugehen. Für diesen Kontext relevant sind vor allem die Studien von Baghdadi (2010), Behloul (2010, 2014) und Barras (2013), wie auch der Sammelband von Allenbach und Sökefeld (2010). Vorausgehend folgt ein Abschnitt zu den wichtigsten Konzepten, die den Islamdiskurs in westlichen Ländern prägen.

2.3.1 Orientalismus, Essentialismus, Feindbilder

Für den sozialkonstruktivistischen Ansatz ist es wichtig zu verstehen, dass wir als Individuen immer eine bestimmte Perspektive auf ein Thema einnehmen, die durch unsere Umwelt, unser soziales Kapital und unser Wissensverständnis geprägt ist. Daher gilt es in diesem Kapitel verschiedene Konzepte zu erklären, die für das Verständnis der Diskurse zur islamischen Welt im Okzident von Bedeutung sind.

Orientalismus

Eines der gängigsten Konzepte zur westlichen Wahrnehmung der arabisch-islamischen Welt ist der Orientalismus. Edward Said hat als einer der ersten darauf aufmerksam gemacht, wie in Europa der Nahe Osten rezipiert wird und warum das problematisch ist: Der Westen stellt sich selbst als politisch und ökonomisch überlegen dar und produziert zeitgleich ein Bild des Orients, das verklärt, bewundernd und märchenhaft, aber auch herabwürdigend wirkt (Baghdadi 2010: 71). Said beschreibt damit eine „Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ‚dem Orient‘ und (in den meisten Fällen zumindest) ‚dem Okzident‘ stützt“ (Said 1979: 11). Mittlerweile ist seine Theorie nicht mehr unangefochten, doch es lässt sich nicht bestreiten, dass Narration und Kontextualisierung eine grosse Rolle spielen bei der Wahrnehmung von „Tatsachen“. Der Orientalismus ist wie ähnliche Vorstellungen von anderen Kulturen von spezifischen Geschlechterrollen geprägt. So entspricht die orientalische Frau, wie an

früherer Stelle schon erläutert wurde, einer exotischen, erotischen Vorstellung, die manchmal auch eine rassistische Komponente enthält. „Die angenommene Unterdrückung der Frauen ‘bewies’ die Rückständigkeit der islamischen Kultur, wodurch die europäische Überlegenheit untermauert und deren Dominanz gerechtfertigt wurde“ (Furrer 1999; vgl. Baghdadi 2010: 215). Die Darstellungen der „Anderen“, die sich in der Zeit des Kolonialismus gebildet haben, wirken bis heute nach und haben Einfluss darauf, wie auch in der Schweiz beispielsweise Menschen aus dem arabischen Raum wahrgenommen werden. Baghdadi bezieht sich dabei auf populäre, wissenschaftliche und politische Diskurse, die diese Bilder weiter reproduzieren und nennt als Beispiel Samuel Huntingtons „Clash of Civilizations“ (1996), worauf an späterer Stelle in diesem Kapitel noch genauer eingegangen wird.

The term ‚Orientalism‘ refers to images, practices, institutions, ideas, and values that predispose Westerners to understand Muslims, Arabs, and the Middle East in predictable ways that devalue them and that imagine Islamic and Middle Eastern cultures to be antithetical and inferior to ‚Western culture‘. (Beinin 2010: 300)

Der Begriff „Orientalismus“ umfasst aber nicht nur die Konstruktion der orientalischen Stereotype, er umfasst auch den Diskurs des westlichen Subjekts, das sich im Orient ein Gegenüber schafft, durch das die eigene Autonomie und Definitionsmacht bestätigt wird (Von Braun/Mathes 2017: 210). Der Orientalismus zeigt sich also nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell und taucht auch dort auf, wo er in Frage gestellt wird.

Essentialismus

Nebst dem Orientalismus muss auch der Essentialismus aufgeführt werden. Dieses Konzept spielt für die Erklärung des Schweizer Islamdiskurses eine grosse Rolle. Die Politologin Elham Manea beschreibt in „Images of the Muslim Woman and the Construction of Muslim Identity“ (2016) das essentialistische Paradigma, das auch spezifisch auf muslimische Frauen zutrifft. Sie zeigt in verschiedenen Bildern, die die Darstellung muslimischer Frauen in den Medien betreffen, auf, wie Frauen stets auf ihren Körper reduziert werden: „At the heart of all three images is the body of a Muslim woman, covered or stripped, as a field of religious, political, and ideological battle“ (2016: 94). Sie kritisiert, dass in den Sozialwissenschaften¹⁰ muslimische Frauen oft aus dem Kontext genommen und homogenisiert betrachtet werden, um sie auf ihre religiöse Identität zu reduzieren. So werde nur die Verschleierung, nicht aber die Person, die sich verschleiert, wahrgenommen (ebd.: 95). Ebendiese würden eine

¹⁰ Manea verweist an dieser Stelle auf Fournier (2013), Bakht (2012), Read und Bartowski (vgl. Bakht 2012), Sharansky (2009) und Butler (2008).

ideologische Perspektive einnehmen, indem sie muslimische Frauen als unterdrückte Teilnehmerinnen einer Minderheit kategorisieren, sie aber isoliert vom sozialen Kontext als Phänomen betrachten. Manea nennt diese Auslegung „essentialistisches Paradigma“, wobei Menschen immer nur als Teil einer homogenen Gruppe betrachtet werden, die unterschiedliche Kulturen und Religionen essentialisieren. Das essentialistische Paradigma hat vier Kernpunkte: 1) Es kombiniert Multikulturalismus als politischen Prozess mit einer soften Politik von rechtlichem Pluralismus. 2) Recht wird aus der Perspektive der Gruppe betrachtet, nicht aus der Perspektive des Individuums. 3) Die Perspektive auf ebendieses Recht ist kulturell relativistisch und 4) es ist getrieben von „white guilt“ und verkörpert den „paternalistic desire to protect minorities or people from former colonies“ (Manea 2016: 97). Essentialismus ist für Manea also ein ideologisches Konzept, versteckt unter einer gutgemeinten Intention, die aber dazu führt, dass muslimische Frauen als homogene Einheit betrachtet und aus ihrem soziokulturellen Kontext gelöst werden.

Auch Samuel Behloul führt essentialistische Argumente auf. So steckt in der essentialistischen Argumentation des Islamdiskurses die Frage nach der „wahren“ Religion. Im Diskurs wird dem Islam damit vorgeworfen, nicht aufgeklärt zu sein und kein Empfinden für Vernunft zu haben. Diese Verbindung von Vernunft und Religion entwickelte sich zu einem essentialistisch-normativen Kriterium für die Vergleichbarkeit von Religionen (Behloul 2010: 19): „Different political and academic discourses have at different times taken place in Europa in connection with the concept of religion and have shaped the object of discourse – namely, religion – accordingly and filled it with normative content“ (Behloul 2010: 17).

Dies führt dazu, dass Religionen verglichen werden nach ihrem normativen Wert. In der Religionsgeschichte zeigt sich, dass gerade das Christentum sich als die Religion wahrnimmt, die diesem Ideal am nächsten kommt (Behloul 2010: 20). Von diesem Denken ist auch die heute säkular-westliche Gesellschaft noch stark geprägt, wie in den Debatten rund um den Islam zum Ausdruck kommt.

Clash of Civilizations

Ein weiteres Konzept, das besonders in den Medien, gerne aber auch in der Wissenschaft benutzt wird, ist der „Clash of Civilizations“ (1993) von Samuel Huntington. In seiner Zeitdiagnose beschrieb Huntington, dass es künftig nicht mehr Kriege zwischen Nationen, sondern zwischen Kulturen geben werde – und die grösste Gefahr des 21. Jahrhunderts der Islam sei. Er geht nach dem Ende des Kalten Krieges

von einem Kampf der Kulturen aus, wobei die Hauptkonfliktlinie zwischen dem Westen und dem Islam verlaufe, die es schon seit 1300 Jahren gebe. Huntingtons Werk fand viel Anerkennung in der Öffentlichkeit und wird auch gerne benutzt, um islamkritische Argumentationen zu legitimieren. In den Sozialwissenschaften wird sein Konzept sehr kritisch aufgenommen, für den Diskurs spielt es aber eine grosse Rolle, wird doch der Islam in „Clash of Civilization“ als die grösste Gefahr des 21. Jahrhunderts dargestellt.

Vom Secondo zum Türken zum Muslim – Feindbilder

Viele Studien zum Islamdiskurs sind zum Schluss gekommen, dass der Islam im westlichen Diskurs als Feindbild konstruiert wird – so, wie es früher „der Secondo“ oder „der Türke“ war, ist es heute „der Muslim“. Dabei kommen verschiedene Strategien zum Zuge, schreibt Fabian Wahl: 1) Die Übernahme fundamentalistischer Erklärungsmuster, 2) die religiöse Interpretation nahöstlicher Politik, 3) Verwechslung von islamischer Religion, Kultur und Tradition, 4) Geschichtslosigkeit, 5) die fehlende Analyse von Interessen, 6) die kulturelle Überheblichkeit des Westens und 7) das Verwenden unterschiedlicher Massstäbe (Wahl 2011: 36-48).

Im letzten Kapitel wurde aufgezeigt, welche Konzepte wichtig für die Konstruktion der muslimischen Frau in der Öffentlichkeit sind und welche Rolle dabei die Medien spielen. All diese Konzepte haben zusammen einen immensen Einfluss, wie über den Islam – und damit auch muslimische Frauen – in den Medien berichtet wird und wie die Phänomene konstruiert werden. Im folgenden Kapitel wird anschliessend daran erörtert, was die Diskursforschung über den Islamdiskurs bereits herausgefunden hat und wo die Forschung zu muslimischen Frauen in der Schweiz steht.

2.3.2 Islam als Diskursthema: Thesen

Der Islamdiskurs beschäftigt den öffentlichen Raum in Europa seit geraumer Zeit. Spätestens seit den Terroranschlägen von 9/11 hat sich ein Diskursstrang entwickelt, der den Islam auf weitreichende Art und Weise thematisiert. “In the last two decades, and with increased intensity since the key event of 9/11, Islam has become a dominant concern, structuring national debates on immigration, integration, democracy, liberalism and secularism Europe-wide” (Behloul/Leuenberger/Tunger-Zanetti 2013: 9). Dieser Diskurs prägt die Religion selbst, die Glaubensgemeinschaft und das Bild, das die Öffentlichkeit von der Religion hat. Daher hat sich in den letzten Jahren ein Forschungsfeld entwickelt, das genau diese intensive Beschäftigung mit dem Islam in der europäischen Öffentlichkeit untersucht. In diesem Kapitel werden die wichtigsten

Studien und Thesen vorgestellt, um anschliessend auf die Schweizer Situation einzugehen.

Eine der wichtigsten Erkenntnisse, die durch zahlreiche Studien belegt wird, ist die Entwicklung der Beschreibung von vielen ethnischen Minderheiten zu einer einzigen religiösen Einheit (vgl. Sen 2006, Tezcan 2006, Spielhaus 2006, Behloul 2010). Zahlreiche Migrantengruppen und Minderheiten, die vorher als einzelne Gruppierungen wahrgenommen wurden, werden nun als eine grosse Minderheit wahrgenommen und in die Kategorie „Islam“ eingeordnet. So werden Menschen mit Migrationshintergrund aus der Türkei, den Balkanstaaten, nordafrikanischen Ländern, arabischen Staaten und aus dem fernen Osten, die alle unterschiedliche Kulturen haben, zu einer einzigen, von aussen homogenen, aber stark heterogenen Gruppe gefasst, die sich auf die gemeinsame Religion fokussiert. Die Politologin Elham Manea formuliert diesen Konflikt so: „Consider the person who is called a Muslim, 'perceived' as a Muslim and 'treated' as a Muslim, despite the fact that this person may not be religious at all or may prefer to be called and identified by his or her nationality” (Manea 2016: 15). Sie argumentiert, dass es hierbei eine Sonderbehandlung der Muslime gebe, denn andere Glaubensgemeinschaften würden weiterhin nach ihrer Nationalität und nicht nach der Religion identifiziert. Allenbach und Sökefeld argumentieren hinsichtlich dieser Tendenz gar mit der These, dass genau diese Homogenisierung eine Erklärung für die grosse Aufmerksamkeit für die muslimische Frau darstellt, da Geschlechterdiskurse sich gut eignen, um den Islam zu homogenisieren (Allenchbach/Sökefeld 2010: 21). Geschlechterdiskurse seien mehrdimensional, situations- und kontextspezifisch und würden so eine bedeutsame Rolle bei der Entstehung von Wir-Formationen wie der des Nationalstaats beitragen. So differenziert sich die Schweizer Frau von der muslimischen Frau. Laura Nader führte bereits 1989 die These ein, dass Geschlechterdiskurse die Dichotomisierung von Orient und Okzident erhalten würden. Auf diese Weise wird die „andere Frau“ homogenisiert und spielt damit eine wichtige Rolle im Differenzierungsprozess.

Eine weitere wichtige Beobachtung ist die Fokussierung auf Defizite der Religion im Islamdiskurs, argumentiert Behloul. Diese „Defizite“ äussern sich auf vier Arten: 1) Der Islam sei defizitär in Bezug zur christlichen Aufklärung 2) der Islam als Religion sei schon in seiner „Natur“ schwächer als das Christentum 3) der Islam habe seinen Höhepunkt schon erreicht und kann sich nicht mehr weiterentwickeln 4) der Islam biete eine Alternative zu einer Gesellschaft, deren Werte zerfallen. Dies geschieht stets in Bezug zur westlichen Welt, was eine Unterscheidung zwischen „denen“ und „uns“

verstärkt (Behloul 2013:16). Anschliessend daran lässt sich eine starke Form des Essentialismus feststellen; die Muslime werden als grosse homogene Gruppierung wahrgenommen, wobei es sich dabei um eine sehr heterogene Religionsgemeinschaft mit unterschiedlichsten Strömungen und Kulturen handelt; die beiden genannten Entwicklungen spielen also ineinander. Auch auf das Argument des Essentialismus wird an späterer Stelle noch stärker eingegangen (vgl. Manea 2016; Behloul 2010). Yasemin Shooman zieht die Homogenisierungsthese weiter und argumentiert, dass nicht nur die Religion, sondern verschiedenste Kategorien homogenisiert und verwoben werden. Dies sei ein starker Hinweis auf einen „antimuslimischen Diskurs“: „Antimuslimische Diskurse verweben Kategorien wie ‚Kultur‘, ‚Religion‘, ‚Ethnizität‘, ‚Geschlecht‘ und ‚Klasse‘ zu einem komplexen Geflecht“ (Shooman 2014: 14). Wird der Diskurs zum Islam über verschiedene Ethnien homogenisiert, so werden die nationalen Narrative von der eigenen Herkunft in den Medien und so auch das „Wir“-Gefühl der eigenen Nation wiederum verstärkt.

Besonders im deutschen Raum wurde viel zur Berichterstattung über Muslime und den Islam geforscht. Eines der wichtigsten Werke ist Tim Karis „Mediendiskurs Islam“ (2013), wofür er sich intensiv mit dem vermittelten Bild in der Nachrichtensendung *Tagesthemen* von 1979-2010 auseinandersetzte und das Fundament für weiterführende Studien gelegt hat. Weiterhin viel zitiert werden „Der Islam in den Medien“ (2011) von Fabian Wahl und „Islam in den Medien. Der publizistische Konflikt um Annemarie Schimmel“ von Anne Hoffmann (2004). Beides sind Studien, die den Diskurs rund um ein Ereignis mit islamischem Hintergrund betrachten. So auch die Dissertation von Stefan Piasecki (2011), die das Bild des Islam im Karikatur-Diskurs beschreibt. Eine weitere viel zitierte Arbeit ist diejenige von Kai Hafez und Carola Richter zum Islambild von ARD und ZDF (2007). In der Schweiz ist die Studie von Patrick Ettinger zur Qualität der Berichterstattung über Muslime (2018), die im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus herausgegeben wurde, zu erwähnen. Für diese Studie wurden 18 Printmedien hinsichtlich ihrer Berichterstattung über Muslime untersucht. Dabei sind für die vorliegende Masterarbeit zwei Erkenntnisse spannend: So bleiben die Muslime selbst überwiegend, d.h. zu 80% Objekt der Berichterstattung¹¹. Zudem sind die Muslime, die zu Wort kommen, in einem polarisierenden Setting anzutreffen. Ettinger beschreibt in diesem Zusammenhang Exponenten der An’Nur Moschee, den Islamischen Zentralrat

¹¹ In 55% der Beiträge wird über Muslime geschrieben, ohne dass sie selbst zu Wort kommen, in weiteren 25% kommen sie nur am Rande des Beitrags zu Wort.

Schweiz (IZRS) und explizit auch Saïda Keller-Messahli.

Spannende Erkenntnisse gibt es auch zum Auftritt und zu den Sprecherrollen von muslimischen Frauen in den medialen Diskursen. So zeigt sich beispielsweise bei Wahl sehr deutlich, dass die Akteure stets sehr spezifisch ausgewählt werden. Fundamentalisten, Terroristen und staatliche Repräsentanten kommen oft zu Wort, gesellschaftliche Akteure aber weniger. Einzige Sonderstellung haben – und das ist hier besonders relevant – muslimische Frauen, die von den Medien aber eine passive Opferrolle zugeschrieben bekommen (Wahl 2011: 48). Muslimische Frauen werden also nicht als eigenständige Akteurinnen in Diskursen über den Islam wahrgenommen. Dies beobachtete auch Sabine Schiffer, die die Darstellung von muslimischen Migrantinnen in deutschen Medien untersucht hat. So seien die muslimischen Frauen wie alle Minderheiten unterrepräsentiert, im Vergleich zu den drei Prozent, die die muslimische Bevölkerung in Deutschland ausmacht, aber mit einem „überproportional grossen Anteil an den Problemfällen vertreten“ (Schiffer 2008: 55; vgl. Butterwegge 2006; Hafez/Richter 2007). Es gebe zwar Bestrebungen, muslimische Frauen in ihrer Diversität darzustellen, allerdings läge auch hier der Fokus stets auf dem Religiösen (ebd.: 56). Diese Markierung, wie Schiffer es nennt, erfolgt auf verschiedene Weisen. So werden muslimische Frauen als 1) anders, 2) erklärungsbedürftig, 3) fremd, 4) potenziell gefährlich und gewalttätig, 5) rückständig und nicht zuletzt als 6) Ausnahme von der Regel und als 7) selbst stilisiertes Opfer dargestellt (ebd.: 56 f.). Dabei spielt das Kopftuch stets eine grosse Rolle, um die Argumentationen zu untermalen; Schiffer spricht hier von „garnieren“ (ebd.: 56).

Yasemin Shooman widmete sich in ihrer Dissertation Narrativen von antimuslimischem Rassismus und untersuchte dafür auch die Geschlechterbilder in antimuslimischen Diskursen (2014). Sie stellt die These auf, die Funktion von Geschlechterstereotypen in diesem Diskurs sei die Auslagerung der Kritik am Patriarchat und einer Differenzierung von sich selbst und den „anderen“ – Shooman spricht hier von „Fremddämonisierung“ und „Selbstidealisierung“ (ebd.: 87). Auch sie nimmt eine Inszenierung der muslimischen Frau als Opfer muslimischer Männer wahr, betont aber den wichtigen Punkt, dass sie nicht als Opfer der Mehrheitsgesellschaft gezeigt wird. Das zeige, dass nicht Emanzipation, sondern Selbstvergewisserung das Ziel sei (ebd.: 88f). Ob Viktimisierung oder Dämonisierung, die Stereotypisierung der muslimischen Frau fast immer und auf unterschiedliche Weise stigmatisierend und grundsätzlich mit negativen Konsequenzen für die Betroffenen verbunden.

Shooman widmete sich auch der spannenden Frage nach Sprecherrollen im Diskurs,

mit der sich auch diese Arbeit auseinandersetzt. Dabei stellt sie fest, dass mit der Entwicklung zu einem mehr nach innen gerichteten Diskurs auch einige Sprecherinnen von innen im Diskurs auftauchen. Diese sind islamkritisch, bieten so aber einen authentischen Blick ins Innere. Dafür würden auch diese Sprecherinnen sich der dichotomen Perspektive bedienen und ihre Expertise auf „anekdotische Evidenz“, berufen. „Die muslimischen Islamkritikerinnen stellen ein gesellschaftliches Wissen über einen solchen *eigentlichen* (sic!) Islam dadurch her, dass sie in ihren autobiographisch geprägten Schriften Passagen über ‘das Wesen’ des Islam und Erklärungen über ‘den Muslim als solchen’ einstreuen“ (Shooman 2014: 108).

Laura Navarro beschreibt in einer Studie zu muslimischen Frauen in den westlichen Medien (2010) Phänomene, die für diese Arbeit besonders spannend sind. So stellt sie fest, dass muslimische Frauen hauptsächlich in einer passiven Rolle auftreten, Frauenrechte als politische Instrumentalisierung der Islamophobie genutzt werden und die einzigen Frauen, die in den Medien als aktive Akteurinnen auftreten, „verwestlicht“ sind: „When Muslim women appear as active sources of information, they are normally “Westernised” women (who do not wear veils) and they almost never belong to Islamist movement“ (Navarro 2010: 101). Ob dies auch für den Schweizer Fall zutrifft, wird sich in der Diskursanalyse zeigen.

2.3.3 Mediendiskurs Islam in der Schweiz

In der Schweiz ist die Forschung zum Islam im Vergleich zu Deutschland noch ziemlich übersichtlich. Bis vor wenigen Jahren gab es in der Schweiz kaum gross angelegte Forschungsprojekte zum Islamdiskurs. Erst mit der Einführung des NFP 58 zu Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft wurden auch Studien zum Islam in der Schweiz durchgeführt. Diese Ergebnisse wurden im Band „Muslime in der Schweiz“ von Birgit Allenbach und Martin Sökefeld (2010) zusammengestellt und liefern erste, interdisziplinäre, diverses und vielschichtige Einsichten in die Islamforschung in der Schweiz. Für die Diskursforschung ist besonders der zweite Teil „Der Islam in der Schweiz als Diskurs und Praxis aus akteurzentrierten Perspektiven“ (2010) relevant. Einige der Studien werden im Verlauf dieses Kapitels genauer vorgestellt.

Samuel Behloul hat sich eingehend mit Diskursen über Muslime in der Schweiz beschäftigt. Besonders zu erwähnen sind „Debating Islam: Negotiating Europe, Religion and the Self“ in Co-Autorschaft mit Susanne Leuenberger und Andreas

Tunger Zanetti (2013), das Buchkapitel „Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiel der Schweiz“ (2010), und der erst kürzlich erschienene Artikel „Muslime in der Schweiz. Ein vielfältiges Phänomen diesseits und jenseits öffentlicher Thematisierung“ (2018). Behloul fokussiert in seiner Forschung auf den öffentlich-politischen Diskurs, der hier für die Rahmung des Diskurses spannend ist. Er formuliert dabei die übergreifende These, dass die Sichtbarkeit des Islam nicht nur als Provokation und Bedrohung der eigenen religiös-kulturellen Identität, sondern auch als Gefahr des normativ-juristischen Rahmens wahrgenommen wird (2013: 130). Das bedeutet insbesondere, dass sich die westliche Gesellschaft in ihrer Trennung von Politik und Recht bedroht fühlt. Im Buchkapitel „Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiel der Schweiz“ (2013) zeigt er an mehreren empirischen Beispielen auf, wie sich der Diskurs in der Schweiz bewegt. Dies lässt sich beispielsweise an der Minarett-Initiative zeigen, wo symbolische Sichtbarkeit von Religion – hier durch das Minarett – mit „normativem Gehalt aufgeladen und in ein antagonistisches Verhältnis zum normativ-juristischen Rahmen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft gesetzt“ wird (ebd.: 131). Die Initianten argumentierten, dass Minarette deswegen abzulehnen sind, weil sie „Symbole religiös-politischer Machtansprüche sind, die den religiösen Frieden bedrohen“ (vgl. Argumentarium Minarettverbot 2010).

Zur Stellung der muslimischen Frau in der Schweiz sind speziell die Studien von Nadia Baghdadi (2010) und Amélie Barras (2013) von grosser Bedeutung¹². Nadia Baghdadi stellt im Artikel “‘Die Muslimin’ im Spannungsfeld von Zuschreibung, Abgrenzung und Umdeutung“ die These auf, dass sich der Orientalismus hin von der Orientalin im Nahen Osten auf die Migrantin „bei uns“ verschoben hat. Zudem habe sich die Begrifflichkeit geändert – die orientalische Frau ist zur muslimischen Frau geworden (Baghdadi 2010: 216). Dieses historisch gewachsene und konstruierte Bild der Muslima kann einen Ansatz bieten zum Verständnis der aktuellen Sicht auf muslimische Frauen im öffentlichen Diskurs: „[...] Sie sind Inbegriff der fremden Frau. Sie werden dargestellt als Opfer einer patriarchalen islamischen Kultur und gelten deshalb als befreiungsdürftig“ (ebd.). Dieser Kontrast zwischen der aufgeklärten, westlichen und der unterdrückten, islamischen Frau wird in Diskursen immer weiter produziert, sodass muslimische Frauen automatisch als weniger modern

¹² Im internationalen Raum ist dieses Forschungsfeld schon etablierter und dementsprechend grösser. Auf diese Ergebnisse wird vergleichend in der Diskussion eingegangen.

wahrgenommen werden. In ihrer Studie „Und plötzlich bist du DIE Muslimin“ (2012) beschreibt Baghdadi zudem eine Kontinuität in der „Verknüpfung von geschlechtsspezifischen Bildern und Geschlechterbeziehungen mit ‚dem Islam‘ und der hierbei festgestellten Rückständigkeit bzw. unterstellten Frauenfeindlichkeit“ (ebd.: 50). Baghdadi hat für diese Studie mehrere muslimische Migrantinnen interviewt und untersucht, wie sich diese Dichotomie auf ihr Selbstverständnis auswirkt. Die Ergebnisse sind ziemlich eindeutig:

In den Erzählungen wird deutlich, dass das Bild der ungebildeten, unterdrückten und abhängigen Türkin zunehmend durch das Bild der eingeschränkten kopftuchtragenden Muslimin abgelöst wurde; d.h. die Religion wurde zum zentralen Unterscheidungsmerkmal. Dabei wird ein Zusammenhang mit historischen Ereignissen deutlich. (Baghdadi 2010: 221)

Dieses konstruierte Bild der Muslimin färbt sich auf die Frauen ab, beschreibt Baghdadi weiter. Sie sind im Alltag immer wieder damit konfrontiert, erfahren Diskriminierung wegen ihres „muslimischen“ Aussehens, müssen sich gegen Vorurteile wehren. Es bleibt ihnen also nichts anderes übrig, als sich mit der Zuschreibung der muslimischen Frau auseinanderzusetzen, sich von ihr abzugrenzen. Dafür verwenden sie verschiedene Strategien des Differenzierens: Sie unterscheiden zwischen und innerhalb Gruppen, reflektieren eigene Vorannahmen und sprechen vom Menschen als Universales, um nationale Grenzen aufzulösen (Baghdadi 2010: 235). Trotz all dieser Bemühungen werden sie immer wieder auf ihre Andersartigkeit verwiesen, insbesondere auf die Religion. Dabei wird stets mit Differenz gearbeitet, in Form von Dekonstruktion und Rekonstruktion. Die Diskursforschung zeigt, dass sich die Konstruktion und Repräsentation einer Gruppe stets an anderen Gruppierungen, meist an der „Etablierten“, orientiert – und so Differenz geschaffen wird, die sich dann wiederum in der Darstellung dieser Gruppe widerspiegelt.

Amélie Barras hat sich mit der Frage beschäftigt, welche Rollen muslimische Frauen in Islamdebatten einnehmen und wie sie zu diesen Rollen kommen. Sie kommt zum Schluss, dass muslimische Frauen heute mit denselben Vorurteilen konfrontiert werden wie zu Zeiten der europäischen Kolonialherrschaften. Der Artikel „Muslim women marking debates on Islam“ (2013) befasst sich mit den Fragen, warum das so ist und „why women have been and continue to be at the centre of debates and policies of Islam in Europe, and elsewhere“ (Barras 2013: 82). Nach dem Ansatz, dass Frauen stellvertretend für die Gemeinschaft stehen (vgl. Kapitel 2.2.2), werden die muslimischen Frauen benutzt, um die muslimischen Gemeinschaften zu überwachen, so Barras (ebd.: 90). Sie markieren die Grenze zwischen Privat und Öffentlichkeit und die Verschleierung diene dazu, diese Räume symbolisch aufzuladen und mit Werten zu versehen. Diese Perspektive helfe auch, die Position einzelner Gruppierungen

besser zu verstehen. „This focus on positionality should be valuable in efforts to deconstruct debates on the Muslim ‘other’ – shedding light on the multiple layers that constitute this ‘other’” (Barras 2013: 92).

Auch die Politologin Elham Manea hat sich intensiv mit der muslimischen Frau beschäftigt (2016); sie fokussiert dabei auf den Rechtspluralismus, das islamische Eherecht und die Scha‘ria. Für das Bild der muslimischen Frau ist ihr Ansatz des essentialistischen Paradigmas wichtig, worauf bereits in Kapitel 2.3.1 eingegangen wurde.

Zwei weitere aktuelle Forschungsprojekte, die einen guten Einblick in das Leben der jungen Schweizer Muslime beider Geschlechter geben, sind „Hallo, es geht hier um meine Religion!“ (2017) und „Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft“ (2013). Diese geben unter anderem auch einen Einblick in das Erleben von Alltagsrealitäten junger muslimischer Frauen. Vor allem wird aber die allgemeine Situation der jungen Muslime in der Schweiz erforscht und geht auf die spezifischen Situationen dieser Bevölkerungsgruppe ein. So zeigt die Studie, wie sich die verschiedenen Migrantengruppen zusammensetzen, welcher religiösen Strömung sie angehören, als wie religiös sie sich selbst wahrnehmen und, was besonders wichtig ist, wie sie sich selbst und den Islam wahrnehmen. Da sich diese Studien aber hauptsächlich mit der Auseinandersetzung mit der Religion im innermuslimischen Diskurs beschäftigen, werden sie an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt.

In diesem Überblick zum Stand der Forschung konnte gezeigt werden, dass in der Schweiz schon eine Grundlagenforschung zum Bild der muslimischen Frau und dem Islamdiskurs im Allgemeinen geleistet wurde. Jedoch ist gerade die Forschung zu muslimischen Frauen methodologisch vor allem auf Interviews, Gruppengespräche und ethnographische Ansätze fokussiert. Das Ziel dieser Masterarbeit ist deshalb, das Spektrum zu erweitern und zu untersuchen, wie muslimische Frauen in Deutschschweizer Printmedien dargestellt werden.

3. Empirischer Teil: Das Diskursfeld am Beispiel Schweiz

3.1 Methodischer Ansatz

3.1.1 Diskursanalyse

Die Untersuchung des Bildes muslimischer Frauen in der Schweizer Öffentlichkeit erfolgt in drei Schritten. In einem ersten Schritt wird dafür der mediale Diskurs über muslimische Frauen als Gesamtdiskurs betrachtet, um darauffolgend in einer Feinanalyse die Texte genauer auf die interpretative Analytik zu untersuchen. Hierfür wird die Wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA) nach Keller (2005) als theoretischer Hintergrund herangezogen. Diese interessiert sich für die „Formationsmechanismen von Diskursen, die Beziehung zwischen Diskursen und Praktiken sowie die strategisch-taktische Diskurs-Performanz sozialer Akteure“ (Keller 2005: 186).

Die Diskursanalyse erfasst die Materialität von Diskursen (Texte, Praktiken, Artefakte etc.) als „materiale Manifestationen gesellschaftlicher Wissensordnungen und damit als wichtigste Grundlage einer wissenssoziologischen Rekonstruktion der Produktion, Stabilisierung und Veränderung kollektiver Wissensvorräte“ (Keller 2005: 186). Materialien sind unabdingbar und die Basis einer jeden Diskursanalyse, daher muss das Datenmaterial sorgfältig ausgewählt werden. Dieser fundamentale Schritt und die allfälligen damit verbundenen Schwierigkeiten bezeichnet Keller als Grenzziehungsprobleme (Keller 2007: 76). Im Sinne der Grounded Theory muss dementsprechend auch im Forschungsprozess immer wieder überprüft werden, ob das Material auch passt oder ggf. noch weiteres hinzugezogen werden soll (Keller 2007: 72). Bei den Materialien werden sprachförmige, natürliche Dokumente von audiovisuellen Daten, Artefakten und sozialen Praktiken unterschieden – letztere wurden bisher mehr auf indirekte Weise untersucht. Da die Diskursanalyse als Forschungsprogramm aber offen für verschiedene Methoden ist, kann durchaus auch Material durch Feldforschung oder ethnographische Beschreibungen hinzugezogen werden. Textbasierte Dokumente bilden bei der Diskursanalyse, die mit Texten arbeitet, die Hauptdatenquelle. Sie können unterschiedlich eingesetzt werden: Als Informationsquelle mit möglichst vielen, wenn möglich heterogenen Zugängen, bis hin zur Feinanalyse von Diskursstrukturen, wo „stärkere Forderungen an die Konsistenz der Daten“ zu stellen sind (Keller 2000: 84).

Ganz im Sinne der Grounded Theory, der sich die WDA für die Elaborierung des interessierenden Feldes bedient, ist diese Studie explorativ ausgelegt und hat das Ziel, die Strukturen des Diskurses zu erörtern, ohne von Hypothesen und Annahmen auszugehen. Als Perspektive dienen die wissenssoziologischen Konzepte und das Forschungsinteresse an der Frage, wie muslimische Frauen in öffentlichen Diskursen dargestellt werden.

Keller beschreibt den Forschungsprozess der WDA in fünf Schritten. Es braucht 1) eine Themenwahl bzw. Bestimmung des zu untersuchenden Diskurses/Diskursfelder 2) eine Formulierung der Fragestellung 3) eine Festlegung der Untersuchungsgrößen 4) eine Feinanalyse und 5) eine Aufbereitung und Interpretation des Rekonstruktionsprozesses (ebd.: 81). Die genannten Schritte werden im Kapitel zur Diskursanalyse noch konkret auf die Untersuchung dieser Masterarbeit angewendet.

Die WDA ist ein ganzheitliches Forschungsprogramm, das Raum für verschiedene Ansätze lässt und es auch erlaubt, verschiedene Methoden zu verknüpfen. Um den Diskurs möglichst gesamtheitlich darstellen zu können, wird in dieser Arbeit auf Medientriangulation zurückgegriffen. Die Ergebnisse der Gesamtdiskursanalyse werden, wo sinnvoll, quantitativ aufbereitet und qualitativ analysiert, um Deutungsmuster und Phänomenstrukturen zu erkennen. Zusätzlich zu dieser Analyse werden zum Vergleich und als ethnographische Ergänzung mehrere Vertreterinnen aus verschiedenen ethnomuslimischen Milieus interviewt, um ein Gespür für das Rollenverständnis im „normalen“ Alltag zu bekommen und in Relation zum medialen Bild zu stellen. Das Ziel ist es, drei ethnische Milieus, Lebensräume und verschiedene Altersgruppen abzudecken. Damit wird versucht aufzuzeigen, ob und wie sich die Sprecherpositionen und Darstellungen von muslimischen Frauen im öffentlichen vs. privaten Diskurs unterscheiden.

3.1.2 Übersetzung in die Praxis: Interviews

Die Frauen müssen sich in der Konstruktion und Repräsentation eines positiven Eigenbilds auf die negativen Zuschreibungen beziehen, diese unablässig berichtigen, korrigieren und entkräften. Sie sind nicht 'frei' in der Ausformulierung einer positiven 'muslimischen Identität', deren Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft sie anstreben (Schild 2010: 181)

Als Interviewform wurde das Leitfadeninterview ausgewählt, eine Form qualitativer Interviews, die sich durch eine offene Fragestellung auszeichnet. Dies ergibt sich aus der Annahme, dass restriktive Vorgaben von zu stark standardisierten Prozessen den Einblick in die Welt des Subjekts verzerren oder gar verschliessen können. Allerdings birgt diese Offenheit das Risiko, dass Forschungsinteresse, Darstellungsweise des Interviewpartners und Vorgaben des Leitfadens miteinander in Konkurrenz stehen.

Der Interviewende muss daher sehr flexibel agieren und hat viel Spielraum. Oft muss spontan entschieden werden, ob die Frage bereits in einem anderen Zusammenhang beantwortet wurde oder ob noch einmal nachgehakt werden sollte. Auch mit Abschweifungen muss umgegangen werden können (Flick 2002: 143f). Daher ist es wichtig, im Verlauf des Gesprächs immer wieder zwischen Leitfaden, Fragestellung und Antworten abzugleichen. Je nach Fragestellung muss entschieden werden, ob eine Erzählung und somit das Narrativinterview besser geeignet wäre, da diese Art der Befragung noch offener strukturiert ist. Auch Gruppeninterviews sind eine Möglichkeit, hierbei lassen sich zusätzlich Interaktionen und Gesprächsdynamiken beobachten (ebd.)¹³. Für den Zweck dieser Masterarbeit sind jedoch Leitfadeninterviews am sinnvollsten, da so am besten auf die subjektive Einschätzung eingegangen werden und die Interviewerin gleichzeitig die besprochenen Themen bestimmen kann. Bevor wir aber zu diesem Schritt kommen, folgt die Ausarbeitung der Diskursanalyse.

3.2 Analyse des Diskursfeldes

3.2.1 Datenauswahl

Für die Zusammenstellung des Datenkorpus müssen mehrere Faktoren bedacht werden. Eine nationale Eingrenzung ist in diesem Kontext sinnvoll, da davon auszugehen ist, dass sich die Darstellung der muslimischen Frau selbst in geografisch nahen Ländern wie Deutschland oder Österreich aufgrund der unterschiedlichen Migrationsgeschichte, Integrationspolitiken und nationalen Narrativen bereits stark unterscheidet¹⁴. Zudem wird eine weitere Eingrenzung auf die Deutschschweizer Berichterstattung vorgenommen. Dies hat mehrere Gründe: Die einzelnen Sprachteile der Schweiz unterscheiden sich in ihrer Identität stark, haben beispielsweise andere demographische Zusammensetzungen. So leben in der Westschweiz mehr Migranten aus afrikanischen Ländern, in der Deutschschweiz vor allem aus den Balkanstaaten. Weiter sind die Medienmärkte stark getrennt; ausser dem Verlag Tamedia sind die Unternehmen auf je einen Sprachraum fokussiert und übertreten diese Grenzen kaum.

¹³Andere Autoren wie Helfferich (2004) oder Hopf (2000) strukturieren die verschiedenen Formen anders und zählen narrative und Gruppeninterviews zu den Leitfadeninterviews und nicht wie Flick, der diese von Leitfadeninterviews separiert. Da für diese Arbeit Flick als Grundlagenliteratur verwendet wird und andere Autoren eher eine ergänzende Funktion haben, wird seine Definition verwendet. Dass es aber keine einheitliche Trennung und die Grenzen von verschiedenen Interviewformen oft auch schwinden können, wird im Hinterkopf behalten.

¹⁴ Ein Vergleich mit beispielsweise Deutschland oder Österreich wäre für weiterführende Forschung aus genannten Gründen spannend, würde dem Rahmen einer Masterarbeit nicht gerecht werden.

Auch untereinander findet kaum Austausch statt – die Berichterstattungen in den drei Sprachgebieten bleiben meist unter sich und nehmen kaum Bezug aufeinander (QdM 2017). Es macht daher Sinn, den deutschsprachigen Raum gesondert zu betrachten.

Für die konkrete Medienauswahl werden also nur Medien berücksichtigt, die in der Deutschschweiz publizieren. Dabei sind nur schriftliche Medien von Interesse; spezifisch sind die sogenannten Leitmedien, die in der gesamten Deutschschweiz gelesen werden, von Relevanz. Mit dieser Eingrenzung beschränkt sich der Datenkorpus schliesslich auf die Printmedien „Neue Zürcher Zeitung“ (NZZ), „Tages-Anzeiger“ (TA), „20 Minuten“ und „Blick“. Dies sind die vier auflagenstärksten Zeitungen mit den höchsten Leserzahlen und weisen anders als die Lokal- und Regionalzeitungen als einzige überregionale Relevanz auf. Im Folgenden werden die einzelnen Medien kurz vorgestellt.

„20 Minuten“ ist eine kostenlose Schweizer Pendlerzeitung. Die deutschsprachige Ausgabe wurde 1999 vom norwegischen Medienkonzern Schibsted gegründet und gehört seit 2005 dem Schweizer Medienunternehmen Tamedia. Die Zeitung gibt es auch in der französischsprachigen Schweiz als „20 minutes“ und im Tessin als „20 minuti“. Die Pendlerzeitung ist seit September 2004 die meistgelesene Tageszeitung der Schweiz mit einer Auflage von 436'344 Exemplaren und einer Reichweite von 1,332 Mio. Lesern. Sie erscheint im Tabloidformat und präsentiert Nachrichten in kürzester Form; daneben finden sich Boulevard-Geschichten und Serviceleistungen. Bei „20 Minuten“ finden sich nur Artikel mit Nachrichten- und Unterhaltungsscharakter, es gibt beispielsweise keine Analysen oder Essays. Die Zeitung wird in Zeitungsboxen an Bahnhöfen und in den Kernstädten und Agglomerationen vertrieben. Es gibt fünf regionale Ausgaben, Basel, Bern, Luzern, St. Gallen und Zürich. Der Mantelteil der Zeitung wird zentral in Zürich produziert; die Lokalredaktionen in den fünf Städten gestalten je zwei Seiten für ihre Regionalausgabe.

Der „Blick“ ist eine deutschsprachige Schweizer Boulevard-Tageszeitung mit einer Auflage von 120'716 verkauften Exemplaren und einer täglichen Reichweite von 472'000 Lesern. Der Sitz des zum Medienkonzern Ringier gehörenden Blattes ist in Zürich.

Der „Tages-Anzeiger“ (TA) ist eine überregionale Deutschschweizer Tageszeitung und wird vom Verlagshaus Tamedia herausgegeben. Sein Schwerpunkt liegt in der

Metropolregion Zürich (Stadt und Agglomeration Zürich). Seit Januar 2017 besteht eine umfassende Kooperation mit der „Süddeutschen Zeitung“ zur Auslandsberichterstattung und Themen, bei denen ein nationaler Blick nicht immer im Zentrum steht. Der TA hat mit 134'300 verkauften Exemplaren die höchste Auflage unter den Abonnementszeitungen der Schweiz und erreicht täglich 388'000 Leser. Der TA zählt neben dem Blick und der Neuen Zürcher Zeitung zu den einflussreichsten Zeitungen der deutschsprachigen Schweiz.

Die „Neue Zürcher Zeitung“ (NZZ) ist eine Schweizer Tageszeitung des Medienunternehmens NZZ-Mediengruppe mit Sitz in Zürich. Als traditionsreiche Zeitung, die das erste Mal 1780 erschien, ist sie überregional bekannt und wird zu den Leitmedien im deutschsprachigen Raum gezählt, was sie auch in der Schweiz zu einer der wichtigsten Zeitungen macht. Die NZZ hat eine Gesamtauflage von 100'421 verkauften Exemplaren pro Tag und einer Reichweite von 253'000 Lesern (vgl. WEMF 2018).

Für das Zeitfenster der Diskursanalyse wird ein erster grober Rahmen von 2013 bis 2018 gesetzt. Diese Entscheidung fiel aufgrund demographischer Entwicklungen: Ab 2013 gab es in der Schweiz erstmals mehr als fünf Prozent Muslime, was zu einer Erstarkung der Auseinandersetzung mit dieser Migrantengruppe und damit des öffentlichen Diskurses geführt hat. Zudem zeigt sich auch im Diskurs selbst, dass sich in diesem Zeitraum die Thematik verdichtet. Verschiedene global relevante Ereignisse wie der Arabische Frühling, die darauffolgenden Bürgerkriege im Nahen Osten und Nordafrika, islamistischer Terrorismus und erhöhte Migration nach Europa bieten den Rahmen, um öfters und ausführlicher über die muslimische Bevölkerung zu sprechen. Die Begrenzung bis 2018 hat mehrere Gründe. So konnte eine grobe Zeitspanne von fünf Jahren gewählt werden, die genügend Überblick zu den Themen bietet. Weiter sind besonders 2016 und 2017 zwei Jahre mit einer hohen Sättigung, was den untersuchten Diskurs betrifft. Mit dem etwas ruhigeren Jahr 2018 lässt sich zeigen, dass Diskurse sehr dynamisch sind und durchaus wieder abflachen können.

Innerhalb dieses groben Rahmens wird nun nach Ereignissen, Subdiskursen und Mustern gesucht, die eine erste Einteilung des Diskurses und Anhaltspunkte zur weiteren Eingrenzung erlauben. Zudem wird stark auf das Sättigungskriterium geachtet, um relevante Subdiskurse zu erkennen und den geeigneten Zeitrahmen zur Erörterung derselben festzulegen.

Der Datenkorpus wird mittels Stichwortsuche zusammengestellt, da dies die effizienteste Methode ist, Texte zu finden, die sich dem Diskurs annehmen. Nach einer ersten Analyse des Diskurses wird dieser auf Subdiskurse, „critical discourse moments“¹⁵ und Sättigungseffekte durchsucht, um den Kern des Datenkorpus zu bestimmen. Für diesen werden sogenannte Schlüsseltexte herausgesucht, die den Diskurs besonders gut wiedergeben oder für diesen von besonderer Bedeutung sind. Nach dieser Feinanalyse müssen die Ergebnisse interpretiert werden, um den Gesamtdiskurs zu rekonstruieren. Diese ganzen Prozesse verlaufen nicht linear, sondern rekursiv – ganz im Sinne der Grounded Theory, an der sich die Methode der WDA orientiert.

3.2.2 Datenkorpus

Der Datenkorpus dient einerseits als Informationsmaterial zum Diskurs, andererseits als Dokument zur Rekonstruktion der Diskurse. Er hat keinen Anspruch, den gesamten Diskurs abzubilden, da dies aus Zeitgründen nicht möglich ist. Daher wird er so zusammengestellt, dass eine profunder Einblick in den Diskurs geboten und Aussagen über denselben zugelassen werden können.

Anhand der Kriterien der Grenzziehung wurden die vier genannten Medien NZZ, TA, „Blick“ und „20 Minuten“ nach Artikeln durchsucht, die sich dem Diskursthema widmen. Um dies zu erreichen, wurden im Recherche-Tool WISO Stichworte, Medium und Zeitraum eingegeben, um ein erstes Bild vom Diskurs und des Datenkorpus zu erhalten. Alle Artikel, die nun Teil des Korpus sind, wurden auf diese Weise gefunden. Als Stichworte galten Begriffe wie „Muslima“¹⁶, „Muslimin“, „Musliminnen“ oder auch „muslimische Frauen“. Damit konnte eine Gesamtzahl von 463 Artikeln aus der NZZ, dem TA, dem „Blick“ und „20 Minuten“ zu einem Datenkorpus zusammengestellt werden. Diese Grenzziehung erlaubt einen breiten Einblick in den Diskurs. Nach einer ersten Analyse des Diskurses wird dieser auf Subdiskurse, „critical discourse moments“ und Sättigungseffekte durchsucht, um den Kern des Datenkorpus zu bestimmen. Für diesen werden sogenannte Schlüsseltexte herausgesucht, die den Diskurs besonders gut wiedergeben. Für die Definition der Schlüsseltexte ist das Spannungsverhältnis von Diskursbeiträgen und Relevanz beziehungsweise Diskursausschnitt im Verhältnis zum Gesamtdiskurs besonders wichtig und sollte sich schon wiedergeben und Sinn machen: „Der Diskursanalytiker muss eine Auswahl treffen, die einerseits die Anzahl der systematisch zu codierenden

¹⁵ Vgl. Gamson/Modigliano 1989

¹⁶ Obwohl dieser Begriff umstritten ist, wird er im Alltag und in den Medien oft benutzt und sollte daher auch in die Suche einfließen.

Diskursbeiträge reduziert und andererseits die Relevanz der Untersuchungsergebnisse nicht gefährdet“ (Schwab-Trapp 2010: 176).

3.2.3 Vorgehen in der Analyse

Der Ausschnitt vom Diskurs, der für diese Studie als Grundlage des Diskurses rund um muslimische Frauen in der Schweizer Öffentlichkeit gelten soll, muss nun genauer betrachtet werden. Da der gesamte Korpus für sich selbst schon sehr viel über den Diskurs verrät, wird als erstes eine deskriptive Analyse der elaborierten Daten präsentiert. Dafür wird er in verschiedene Subdiskurse aufgespalten, um ein konkreteres Bild des Diskurses zu bekommen. In einem weiteren Schritt werden dann einzelne Artikel und Subdiskurse, die als besonders prägend für den Diskurs gelten können, genauer analysiert.

Die Diskursanalyse gibt verschiedene Perspektiven der Feinanalyse vor, an denen man sich orientieren kann:

- Situiertheit und Materialität

Die sozialwissenschaftliche Diskursforschung interessiert sich für soziale Kontexte von Texten. Daher ist es in einem ersten Schritt wichtig, die soziale Situiertheit zu analysieren: Wer produziert wie und wo eine Aussage, und für wen? Dabei muss darauf geachtet werden, nicht vorschnell Zusammenhangsstrukturen zwischen Kontext und Text erkennen zu wollen, sondern erst im Prozess der Feinanalyse diese Beziehung herauszuarbeiten (Keller 2004: 96).

- Formale und sprachlich-rhetorische Struktur

Die formale Struktur bezeichnet die Gattung eines Textes und deren Eigenarten. So hat ein Zeitungskommentar einen anderen Aufbau und andere Strukturierungsraster als beispielsweise eine Reportage. Natürlich unterscheiden sich auch die sprachlich-rhetorischen Strukturen, womit die audiovisuelle Aufbereitung, Dramaturgie, Stilmittel und ähnliches gemeint sind (Keller 2005: 97).

- Interpretative Analytik

In diesem Schritt wird versucht, Regelmässigkeiten im Textmaterial zu erkennen, die auf Kategorien, Unterthemen und Kernbestandteile schliessen lassen. „Im Anschluss an die Unterscheidung von subjektiver, situativer und sozial typischer Bedeutung einer Äusserung, wie sie im Rahmen der hermeneutischen Wissenssoziologie getroffen wird, geht es bei diesem Rekonstruktionsprozess um die Ebene der sozialen Typik“ (Keller 2004: 97).

- Phänomenstruktur

Dieser Begriff will die verschiedenen Elemente, die zur Konstitution des Diskursthemas genutzt werden, in den Mittelpunkt stellen. Es soll gezeigt werden, wie

aus diesen einzelnen „Bausteinen“ das Phänomen zusammengesetzt und strukturiert wird. Diese werden direkt aus dem empirischen Material gezogen. Die analytische Beschreibung hat zwei Schwerpunkte: 1) Dimensionale Erschliessung des Phänomens und 2) die inhaltliche Ausführung der Dimensionen (Keller 2004: 99-104).

- Deutungsmuster

Die Deutungsmuster, die sich aus der Phänomenstruktur ergeben können, umschreibt Keller als „Interpretationsschemata und -rahmen, die für individuelle und kollektive Deutungsarbeit im gesellschaftlichen Wissensvorrat zur Verfügung stehen“ (104). Der Begriff ordnet sozial typischen Sinn in einer Aussage zu, verschiedene Bedeutungselemente werden zu einer Deutungsfigur zusammengefasst (105).

- Narrative Struktur

Ob man es nun *story line*, roten Faden, *plot* oder narratives Muster nennen mag, der Erzählstrang eines Textes ist wichtig und verleiht ihm innere Kohärenz. Auch hier werden typische und untypische Muster gesucht (Keller 2004: 107).

Ziel dieser Diskursanalyse ist es, herauszufinden, wie sich der Diskurs über muslimische Frauen in der Deutschschweizer Öffentlichkeit gestaltet. Daher werden für die Feinanalyse besonders Texte verwendet, die sich direkt mit muslimischen Frauen beschäftigen. Dabei wird nicht darauf geschaut, aus welchem Medium der Artikel stammt. Schliesslich wird die Konzentration auf die wichtigsten Artikel gelegt, die dafür stehen, dass sie Aufschluss über den Diskurs zu muslimischen Frauen bieten. Je nach Kontext und Untersuchungsziel kann man gar nur mit einer Sequenz aus dem Diskurs Aussagen für den gesamten Diskurs treffen (vgl. Jäger 1993: 230). Diese Texte werden wie von Keller vorgeschlagen bearbeitet, indem Schlüsselwörter, Subdiskurse und besondere Charakteristika herausgefiltert werden, Memos geschrieben werden, und in einem Prozess der Feinanalyse Kategorien herausgefiltert werden, die den Diskurs formen. Beim Kodieren werden einzelne Textpassagen in analytisch-gliedernder und interpretierender Hinsicht verdichtet (Keller 2004: 95). Diese werden wiederum genau beschrieben, definiert, und in der Analyse an verschiedenen Beispielen erläutert.

Die Analyse einzelner Daten beginnt mit einem einfachen oder wiederholten *Lesen*, an das Paraphrasierungen der Inhalte anschliessen können. Für die Einzelanalyse sind erneut Vorschläge aus dem Forschungsprogramm der *grounded theory* (Strauss 1998) hilfreich. Dazu zählen neben dem bereits erwähnten *theoretical sampling* die Konzepte des *Kodierens*, der *Kommentare* und der *Memos* (Keller 2004: 94)

Es wird ein besonderer Fokus auf die Situiertheit und Materialität gelegt, da ein Schwerpunkt im Forschungsinteresse darin liegt, herauszufinden, wer die Akteure sind, wer das Wort erhält und in welchen Situationen das geschieht. Damit sind

inhaltliche Situationen, aber auch formale gemeint – ein Interview gibt andere Möglichkeiten als eine Beschreibung oder ein Kommentar. Als zweite Untersuchungsperspektive wird auf die interpretative Analytik fokussiert. In diesem Schritt wird untersucht, wie die konkrete Berichterstattung über muslimische Frauen konstituiert ist. Nach einer eher deskriptiven Analyse folgt also die tiefergehende, konstruierend-interpretierende Analytik. Bei dieser begleiten Fragen nach der Beschreibung muslimischer Frauen, thematische Schwerpunkte und Assoziationen.

3.2.4 Analyse des Gesamtdiskurses

In einem ersten Schritt der Analyse wird nun der Gesamtdiskurs beschrieben. Dabei wird auf die verschiedenen Themenfelder, die einzelnen Subdiskurse und präsen- te Deutungsmuster eingegangen, um ein umfassendes Bild des Diskurses zu erhalten. In einem weiteren Schritt werden dann die Schlüsseltexte analysiert, um die vorrangigen Kategorien herauszufiltern und tiefere Einblicke in die Konstruktion der Darstellung muslimischer Frauen in den untersuchten Medien zu erhalten.

Für eine erste Einschätzung des Diskurses zu muslimischen Frauen wurden die Ergebnisse quantitativ aufbereitet. Die drei folgenden Grafiken zeigen die Verteilung der Artikel im Gesamten, aber auch nach Jahr und Zeitung auf:

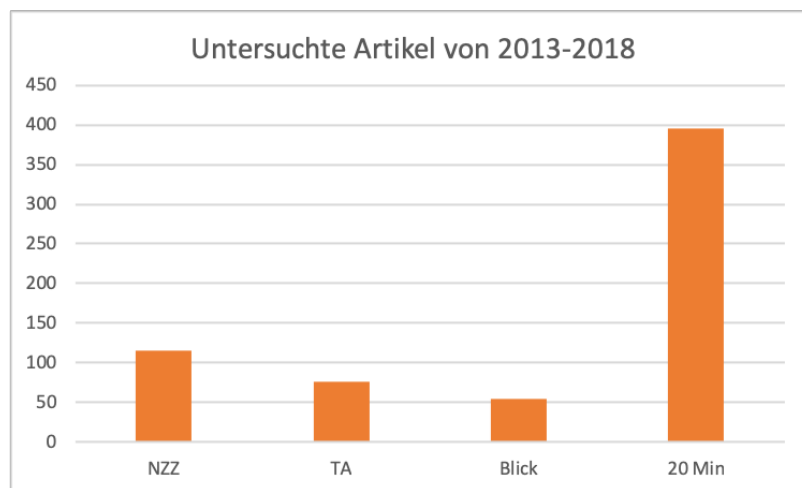


Abbildung 3: *Untersuchte Artikel von 2013-2018 nach Medium*

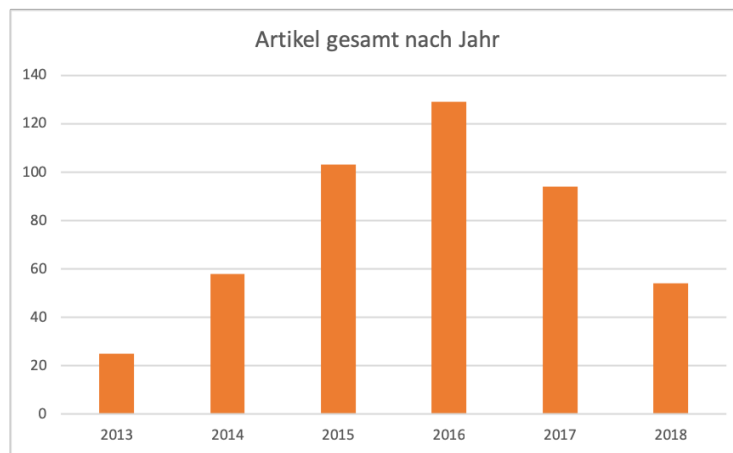


Abbildung 4: Artikel gesamt nach Jahr aufgeteilt (2013-2018)

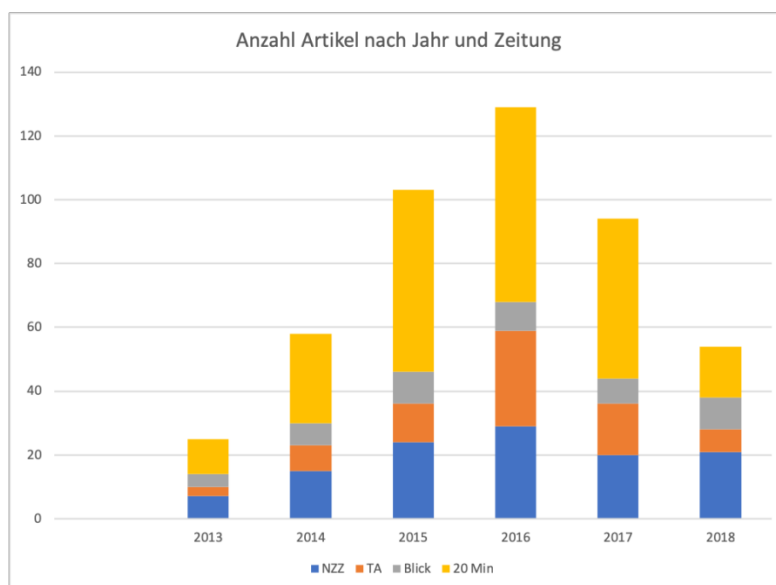


Abbildung 5: Anzahl Artikel nach Jahr und Zeitung, gestapelt (2013-2018)

Es liessen sich sehr viele Artikel zum Thema finden; mit der genannten Stichprobe ergab sich eine Summe von 463 Artikeln, die den Datenkorpus der vorliegenden Untersuchung bilden. In einer chronologischen Aufbereitung der gesammelten Daten zeigt sich, dass der Diskurs zeitweise zwar zu- oder abnimmt, aber stets präsent ist. Im Vergleich der letzten fünf Jahre findet er seinen Höhepunkt im Jahr 2016, in den letzten beiden Jahren nahm die Quantität der Berichterstattung wieder ab. Interessant ist, dass sich bei den verschiedenen Printmedien nicht die gleichen Resultate finden lassen. So unterscheiden sie sich einerseits in der Quantität insgesamt, zeigen aber innerhalb der einzelnen Jahre unterschiedliche Schwankungen und Tendenzen. Die Kurve zeigt jedoch, so lässt sich schön erkennen, einen starken Anstieg, der 2015 bzw. 2016 im Höhepunkt steht und danach wieder abschwächt. Je nach Medium gestaltet sich dies unterschiedlich; bei 20 Minuten lässt es sich besonders gut feststellen.

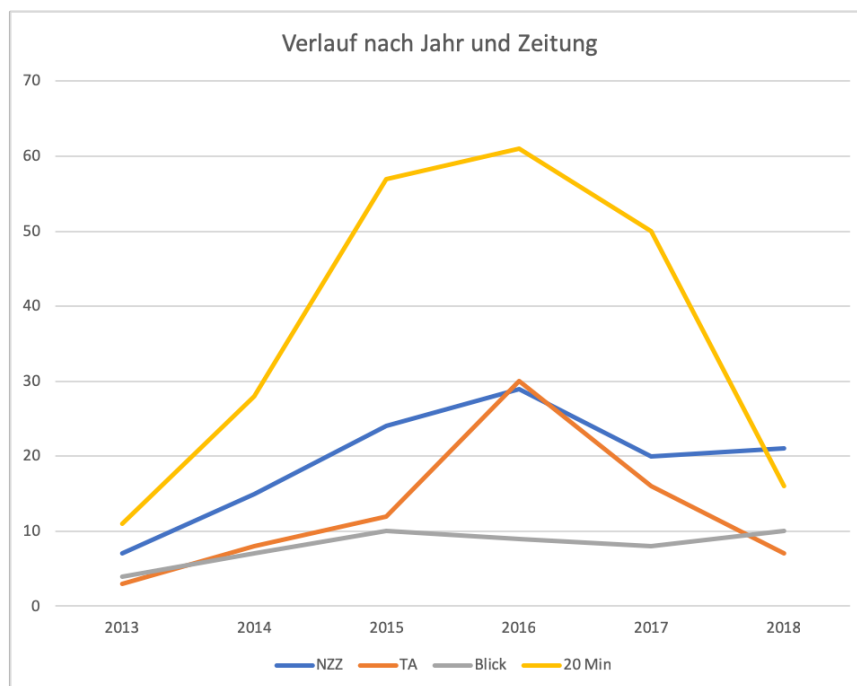


Abbildung 6: Verlauf nach Jahr und Zeitung

Art der Artikel

Die Art der Berichterstattung unterscheidet sich stark je nach Medium. So hat es beispielsweise im „Blick“ viele Interviews und Kommentare, während in der NZZ vor allem Auslandsthemen und Feuilleton-Artikel eine Auseinandersetzung mit muslimischen Frauen zeigen. Im TA finden sich wiederum hauptsächlich Hintergrundbeiträge und Analysen zu innenpolitischen Themen wie dem Aufruf zum Burka-Verbot oder der Radikalisierung von Muslimen in der Schweiz. Bei „20 Minuten“ finden sich aufgrund der hohen Anzahl an Artikeln verschiedenste Themen, die als Nachrichten, Interviews und Porträts aufbereitet werden.

Beschreibung des Gesamtdiskurses

Für den Gesamtdiskurs wurden 463 Artikel über eine Zeitspanne von fünf Jahren gelesen. Der Diskurs fokussiert sich nicht auf einzelne Ressorts wie Politik oder Gesellschaft fokussiert, sondern ist in sämtlichen Sparten einer Zeitung vertreten.

Als Erstes fällt auf, dass sich der Diskurs stets stark an Ereignissen orientiert. So treten muslimische Frauen als Akteurinnen in Szenen wie islamistischen Terroranschlägen, dem Syrien-Krieg oder innenpolitischen Ereignissen¹⁷ auf. In den meisten dieser Artikel sind jedoch nicht die muslimischen Frauen an sich das Thema, sondern

¹⁷ Beispiele hierfür sind die Debatten zu islamischen Schwimmschulen, Kopftuchträgerinnen oder das Verweigern vom Handschlag im öffentlichen Raum.

erscheinen als Teilnehmerinnen grösserer Diskurse, die ich hier *Überdiskurse*¹⁸ nenne. An diesen Überdiskursen lässt sich wiederum gut erkennen, welche Themen den Gesamtdiskurs beschäftigen und auf muslimische Frauen heruntergebrochen werden. Grosse Überdiskurse, die den Diskurs „Muslimische Frauen“ rahmen, sind die folgenden:

Die *Religiöse Kleidung* ist im Datenmaterial omnipräsent und fokussiert sich besonders auf die Kopftuchdebatte. Dies findet in verschiedenen lokalen Subdiskursen statt, beispielsweise bei der sogenannten Verhüllungsinitiative, die in den nächsten Jahren national zur Abstimmung kommt, der Burkainitiative im Tessin, aber auch bei Schülerinnen mit Kopftuch an Schulen, Forderungen von Politikern, Forderungen von Musliminnen. Auch global wird das Thema behandelt, mit Geschichten über muslimische Frauen im Ausland, beispielsweise Ägypten, Iran oder Tunesien, im Diskurs über Menschenrechte und liberale Gesellschaft, im Zusammenhang mit dem IS, Jihadistinnen, dem IZRS, und nicht zuletzt auch in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen.

Im Überdiskurs *Islamische Welt/Islam international* wird die Welt muslimischer Frauen, die in muslimischen Ländern leben, beschrieben. Der Fokus liegt dabei auf ihrem Alltag - meist geht es um Aussergewöhnliches, oder aber auch um in unseren Augen „andere“ Lebenswelten.

Bei den Musliminnen hierzulande ist der Überdiskurs zu *Praktiken/Islamisches Leben* zu nennen. Es geht um ihren Alltag, Praktiken die sie ausüben, ihre Stellung in der Gesellschaft, ihre Lebenswelt.

Eine besondere Lebenswelt ist die der Islamistinnen; *Islamismus* ist daher ein weiterer Überdiskurs. Darin werden Frauen „besprochen“, die in den Jihad reisen, Frauen, die von Jihadisten verführt werden, Frauen, die selbst Jihadisten rekrutieren oder ihren Söhnen radikales Gedankengut weitergeben. In einem Zusammenhang werden Musliminnen als Opfer dargestellt, in anderen als Täterinnen, ergo als Jihadistinnen, die nach Syrien reisen oder selbst Anschläge planen. Oft werden sie auch als Spitzel dargestellt, die die Attentäter schlussendlich verraten haben. Hier zeigt sich wieder das Bild der stummen Muslimin.

¹⁸ Überdiskurse werden direkt aus dem Diskurs gezogen und orientieren sich an der Frage, welche Überdiskurse die Texte strukturieren und im untersuchten Diskurs stecken. Die Kategorien werden im Gegensatz nicht direkt aus dem Diskurs sichtbar, sondern sind von mir als Forschende konstruiert – sie zeigen, aus welchen Kategorien der Diskurs zu muslimischen Frauen geformt wird. Die beiden Strukturen sind sich inhaltlich in diesem Fall aber sehr ähnlich, was daran liegt, dass der Diskurs sehr stark von anderen Diskursen strukturiert wird. Dies gibt wiederum Einblick in die Passivität, die muslimischen Frauen zugeschrieben wird und nun in der Analyse der Schlüsseltexte genauer betrachtet wird.

Die *Integration/Innenpolitik* ist ein weiterer Überdiskurs, unter dem auch muslimische Frauen behandelt werden. Darunter fallen auch die Initiativen zu Vermummungsverboten, das allgemeine Thema der Integration und Beispiele der schlechten Integration oder gar Integrationsunfähigkeit des Islam.

Nahe an diesem innenpolitischen Konflikt liegt auch die *Islamkritik*, die den Islam als Religion und Kultur an sich kritisiert.

Sprecherpositionen und soziale Akteure in Diskursen

Da es in Diskursen nicht unwichtig ist, wer das Wort ergreift, möchte ich auch diese Komponente kurz aufgreifen. Es gibt verschiedene Formen, wie Sprecher in diesem Diskurs zu Wort kommen. Meist sind die Sprecher männlich; manchmal werden aber Expertinnen zu spezifisch islamischen Themen befragt, sie schreiben Meinungsartikel zu bestimmten Themen, werden portraitiert oder interviewt. Die Experten und Expertinnen kommen meist aus den Feldern Wissenschaft, Politik und Religion, haben ein Buch zum Thema geschrieben oder haben sich bereits in der Vergangenheit Medienaufmerksamkeit beschafft. Oft wird der Diskurs auch personalisiert mit bekannten Gesichtern, in Interviews oder Gastkommentaren, vor allem von intellektuellen und islamkritischen Musliminnen. In Umfragen können sich Teilnehmer ohne Expertenstatus eine Sprecherrolle verschaffen, beliebt sind auch Portraits von Konvertitinnen oder einzelnen Musliminnen mit spannenden Biographien. Bei negativen Ereignissen wie Terroranschlägen kommen auch vereinzelt „normale“ Musliminnen zu Wort, um sich dagegen zu positionieren.

Themendiskurse

Es wurde bereits mehrfach deutlich, dass sich der Diskurs stark an Ereignissen orientiert und die Auseinandersetzung mit Musliminnen oft nur ein „Nebenprodukt“ dieser Überdiskurse darstellt. Dabei ist jedoch auffällig, wie sehr sich diese Diskurse in den einzelnen Medien unterscheiden, wie die Schwerpunkte gelegt werden und wie diese genutzt werden, um über die muslimische Frau zu berichten. Da diese Schwerpunktsetzung grossen Einfluss auf das daraus konstruierte Bild der Musliminnen hat, werden die Themenstränge nach Medium vergleichen aufgestellt.

Blick	<ul style="list-style-type: none"> - Burka/Burkaverbote/Verhüllung - das Patriarchat/ein strenger Islam mit patriarchalen Zügen - Radikalisierung der Muslime/Islam als Bedrohung (?)
-------	--

20 Min	<ul style="list-style-type: none"> - Prominente Muslimas/Konvertitinnen aus islamischer und westlicher Welt - Mipster, Hijabistas, muslimische Models, Nike oder H&M (Hijab-Produktion) - Burkini/Schwimmunterricht/IZRS/Handschlagverweigerer&-innen
NZZ	<ul style="list-style-type: none"> - Auslandberichterstattung: Frauen in der islamischen Welt - Feuilleton: Political Correctness, liberale Gesellschaft, Kunst und Kultur
TA	<ul style="list-style-type: none"> - Burkaverbot/Burkini - politischer Islam im In- und Ausland - IZRS/Integration/Praktiken/Scharia

Tabelle 1: Themendiskurse nach Medium und Themensträngen

Kategorien

Bei der Kategorienbildung wurden drei Hauptkategorien entdeckt, die den ganzen Diskurs formen und auf die alle Deutungsmuster, Phänomenstrukturen und Realitätskonstruktionen zurückzuführen sind. Diese Kategorien sind gegenseitig eng verwoben, bilden aber jeweils ihre eigenen Erklärungsmuster.

Islamisches Leben/Praktiken

Unter diese Kategorie fällt alles, was als muslimische Praktiken gilt oder als solche dargestellt wird: Ramadan, Gebete, Gang zur Moschee, Rollenaufteilung, Eherecht, Kopftuch etc.

Patriarchat

Die Stellung muslimischer Frauen und alles, was man über sie weiss, werden auf das Patriarchat zurückgeführt. Dazu gehören Praktiken wie das Kopftuchtragen, das Eherecht der Scharia, geschlechtsspezifische Rechte und Pflichten des Koran. Es lassen sich zwei Argumentationsstränge feststellen. So wird 1) oft argumentiert, dass Frauen unter dem muslimischen Patriarchat leiden und unterdrückt werden und 2) dass der Islam aufgrund des Patriarchats Schwierigkeiten hat, sich zu reformieren und daher sehr konservativ ist.

Politischer Islam

Unter diese Kategorie fällt alles, was mit einer politischen Instrumentalisierung des Islam in Zusammenhang steht. Es umfasst das Feld des Islamismus, Salafismus, die Welt des IS, aber auch Praktiken, die in einem politischen Licht gesehen werden

können, wie das Tragen einer Burka, Verweigern vom Handgruss, Trennung von Mann und Frau in der Öffentlichkeit etc.

Zwei weitere Kategorien, die den Diskurs auch mitbestimmen, aber weniger prominent sind, sind die Kategorien „Migration/Integration“ und „Islamkritik“.

Migration/Integration

Unter dem Deckmantel der angeblich hohen Zuwanderung von Muslimen¹⁹ in die Schweiz werden integrationspolitische Themen intensiv behandelt. Dies geschieht oft mit Negativ-Beispielen von sehr konservativen Muslimen und Musliminnen, die beispielsweise den Handschlag verweigern oder sich für das Tragen der Burka einsetzen, konservative Rollenbilder fordern oder Frau und Mann im öffentlichen Leben trennen wollen. Der IZRS ist hier eine laute und prominente Stimme und wird medial als Repräsentant für die Muslime in der Schweiz betrachtet; in einigen wenigen Artikeln erwähnen aber „gemässigte“ Muslime, dass sie sich vom IZRS nicht vertreten fühlen. Im Laufe der „Flüchtlingskrise“ von 2015, den verübten Attentaten des IS in Europa und Islamisten und Islamistinnen, die nach Syrien reisten, stellt sich die Frage nach der gelungenen Integration. Diese Thematik schwächt sich erst 2018 wieder ab.

Islamkritik

Als letzte Kategorie ist die Islamkritik zu nennen. Diese findet sich vor allem bei „20 Minuten“ und NZZ ab 2015. Damit sind Texte gemeint, die den Islam als Religion und Kultur per se kritisieren.

Nachdem nun beschrieben wurde, was im Gesamtdiskurs die überwiegenden Themen und Kategorien sind, muss auch kurz erwähnt werden, was alles nicht geschrieben wird. Entgegen bestimmter Annahmen, die aus Alltagserfahrungen getroffen werden könnten, liessen sich wenige Texte mit Bezug zum IS (Ausnahme: weibliche Jihadistinnen), den Kriegen im Nahen Osten oder anderen verwandten Themen des politischen Islam finden. Auch geht es selten um die muslimischen Frauen selber. Wird über muslimische Frauen gesprochen, sind meist ihre Männer, ihre Kinder, ihre Lebensumstände oder ihre Kleider der Brennpunkt, nicht sie selbst. Ist dies doch der Fall, geschieht es über Personalisierung oder Expertinnen. Diese Beispiele werden nun im nächsten Teil der Analyse betrachtet.

¹⁹ Wie in Kapitel 2.2.1 gesehen wurde, ist die muslimische Bevölkerung im Verhältnis zur Medienberichterstattung überproportional vertreten. Auch sind lediglich 25% der Migranten in der Schweiz Muslime.

3.2.5 Feinanalyse

Die Schlüsseltex te wurden so ausgewählt, dass eine intensivere Auseinandersetzung mit der Darstellung von Musliminnen in der Berichterstattung gezeigt werden kann. Dabei wurde gemäss dem Prinzip der Grounded Theory vorgegangen und die Texte in mehreren Durchgängen selektiert. Die ausgewählten Texte sind zum grössten Teil Interviews und Portraits, in Kontext gesetzt mit Analysen und Hintergrundberichten wie auch mit einzelnen Meinungsartikeln und Kommentaren. Insgesamt wurden 38 Artikel ausgewählt.

	Artikel	Interviews	Portraits	Hintergrund	Umfrage	Essay	Kolumne
Blick	5	2	1	1	3		
20 Min	14	4	3	5	2		
NZZ	10	1	1	5		1	1
TA	8	2	4	1			1

Tabelle 2: Anzahl Artikel für die Feinanalyse nach Medium und Artikelform

Im ersten Schritt werden die Artikel nach Medium in Untergruppen aufgeteilt, um die Artikel vorzustellen und einer deskriptiven Analyse zu unterziehen. Dabei wird einerseits der Inhalt des Textes wiedergegeben, andererseits die interessierenden Merkmale wie die Akteure, Themen, Bezeichnungen – in diesem Schritt werden also die Situiertheit und Materialität, aber auch die formale und sprachlich-rhetorische Struktur (vgl. Keller 2004, 2005) betrachtet. Die Artikel werden nach Medium vorgestellt und kontextualisiert.

20 Minuten

Bei „20 Minuten“ finden sich einige Artikel, die der „normalen“ muslimischen Bevölkerung mittels Umfragen eine direkte Stimme geben. Für die Feinanalyse wurden drei davon ausgewählt, die sich mit Erfahrungen zu Diskriminierung, dem Kopftuchverbot an Schulen und der Stimmung nach den Terroranschlägen von Paris befassen. Bei der Umfrage zum eventuellen Kopftuchverbot an Schulen wurden ausschliesslich Musliminnen befragt, die jeweils sehr unterschiedliche Meinungen haben. S. Jakupi thematisiert darin die Fremdbestimmung:

Sie (die CVP, Anm.) drängt uns Muslimas in eine Opferrolle und tut so, als ob wir Muslimas alle unterdrückt würden. [...] Käme die CVP mit ihrem Verbot durch, würde ich mich nicht von Männern, sondern von der Schweizer Gesellschaft unterdrückt fühlen. (Pomper 2017: 1)

Bahar Kocal wiederum spricht von einem „Befreiungsschlag“ durch diese Forderung, Enisa H. findet es „unverschämt“, wenn man nicht mehr die freie Entscheidung hätte,

ob man sich bedeckt oder nicht. Blerta H. spricht die Körperlichkeit an: „Das ist immer noch besser als diese Halbnackten, bei denen man das Gefühl hat, dass sie am Meer sind und nicht in der Schule!“ (ebd.). In einer anderen Umfrage wird die aktuelle Situation der Schweizer Muslime nach den Attentaten von Paris angesprochen. Im Artikel gibt es Statements von sechs Muslimen, drei davon weiblich. Andrea Beqiris spricht von spottenden Sprüchen der Bekannten, die sie aber nicht lustig findet. Obwohl sie nur mit zwei Sätzen zitiert wird, wird ihr Kopftuch erwähnt – mit dem sie es jetzt noch schwieriger habe. Makfire Smajli fühlt sich bei pauschalen Verurteilungen von Muslimen unwohl, kann aber nicht von privaten negativen Erlebnissen berichten. Sie betont: „Wenn du Muslimin bist, bist du keine Terroristin. Terroristen sind keine Muslime.“ Ceylan Gülacti hat ebenfalls keine negativen Erfahrungen in ihrem Umfeld gemacht und grenzt sich ebenso von den Anschlägen ab: „Wir wollen doch alle eigentlich nur eines: Frieden!“ (Brönnimann 2015: 20min.ch). Die dritte untersuchte Umfrage widmet sich genau diesen negativen Erfahrungen – „Diskriminierungen von Muslimen“, wie es im Text heisst. Diesmal geben drei Muslime Auskunft, eine davon ist Belinda, die einzige weibliche Stimme. Sie hat kosovarische Wurzeln und trägt ein Kopftuch. „Im Alltag sei sie deswegen immer wieder mit Diskriminierungen konfrontiert“, schreibt der unbekannte Autor (2016: 20min.ch). Sie erzählt, wie sie im Bus angeschrien wurde, man sie als „Scheiss-Kopftuch“ beschimpfte und ihr beim Aussteigen Bier über den Kopf geschüttet wurde. Seitdem meide sie den ÖV. Sie fühle sich nun sehr fremd im eigenen Land. Diese Zitate zeugen davon, dass muslimische Frauen sich in negativen Kontexten wie Terrorismus und Kopftuchdebatten äussern sollen, gezielt zu diesen Themen befragt werden und das Bedürfnis haben, das Bild des Islam zu relativieren und gar besser zu stellen.

Ein Name ist bei „20 Minuten“ besonders präsent: Saïda Keller-Messahli wird bei fast jedem Text, der sich mit islamischen Themen beschäftigt, als Expertin herangezogen²⁰. Die Journalistin Jaqueline Büchi hat ihr auch ein Portrait gewidmet. „Sie polarisiert“, heisst es in der Einleitung. Im Portrait wird sie als Expertin und „weder praktizierende noch fanatische Gläubige“ beschrieben, die ganz eigene Ansichten habe:

Dabei passt die Frau mit dem markanten Muttermal unter dem Brauenbogen in kein gängiges Schema: Sie befürwortet Minarette und die rituelle Beschneidung von Buben, bekämpft die Burka und findet muslimische Friedhöfe unnötig. Dass alle Kinder in den Schwimmunterricht und der Lehrerin die Hand geben müssen, versteht sich für sie von selbst. Mit ihrer Haltung stösst sie abwechselungsweise die islamkritische SVP und konservative Muslime vor den Kopf. (Büchi

²⁰ Vgl. Zanni 2015, O.V. 2015, Büchi 2015, O.V 2017

Im Portrait wird auch ihr Lebensweg beschrieben. So sei sie in sehr einfachen Verhältnissen in Tunesien geboren. „Ich bin mit einem toleranten und weltoffenen Islam aufgewachsen. An diesen toleranten Islam glaube ich.“ (ebd.). Keller-Messahli kommt immer dann zur Sprache, wenn islamische Praktiken und Ansichten kritisiert werden sollen. Da diese Kritik „von innen“ kommt, erhält sie mehr Legitimation.

Allgemein kommen bei „20 Minuten“ kommen für den Diskurs untypisch viele muslimische Frauen zur Sprache. Diese haben jedoch gemein, dass sie polarisierende, sehr traditionelle oder islamkritische Ansichten vertreten. Eine davon ist Zana Ramadani, die aufgrund ihrer Buchpublikation portraitiert wird. Darin formuliert sie die These, dass die Mütter die grössten Unterdrückerinnen der Töchter seien. Dafür erntet sie viel Kritik aus der Gemeinschaft, die sich auf ihre Religion und ihr Geschlecht beziehen: „Dass ich Muslima bin, macht es schwieriger und daher schlimmer. Dass ich als Frau Kritik äussere, ist das Allerschlimmste“ (Waldmeier 2017: 20min.ch). Sie sei gefürchtet, weil sie genau wisse, wovon sie rede. Die Mazedonierin kritisiert so einiges am Islam, insbesondere die konservativen Gemeinden in der neuen deutschen Heimat und die starke Identifikation mit dem Islam: „Moderate Stimmen dagegen würden kaum gehört. Nun hätten auch Muslime, die bis zur Jahrtausendwende kaum je eine Moschee besuchten, das Gefühl, ‘dass Muslim sein eine eigene Identität sei’“, bemängelt sie (ebd.).

Eine weitere portraitierte Muslimin ist Nusaiba Al Maskari, eine Poledancerin aus dem Oman. Nebst den einführenden Punkten zur Sportart, der Stigmatisierung und ihrem Familienstand wird auch die Sportkleidung thematisiert. „Ich trainiere in denselben Kleidern wie alle anderen Pole-Tänzer. [...] Ehrlich gesagt, ist es sehr anstrengend, bedeckt zu trainieren, gerade in einem heissen Land wie Oman. Manchmal tue ich es dennoch, um meine Kraft und Ausdauer zu verbessern“ (Kern 2017: 20min.ch). Myam Mahmud aus Ägypten drückt hingegen ihren Unmut in Rap aus. Die Studentin der Politik und Wirtschaft kämpft gegen das grosse Schweigen der ägyptischen Frauen: „Ich wollte Mädchen in Ägypten und anderswo sagen, dass sie nicht alleine sind. Wir alle haben die gleichen Probleme und wir dürfen nicht schweigen“, wird Mahmud zitiert. Derartige Zitate finden sich gehäuft im Text: „Alle sprechen über Politik, aber niemand kümmert sich um die Themen, die mich am meisten betreffen“ oder auch, dass viele sagen möchten, worüber sie singe, es aber nicht können würden. „Ich spreche für sie“, stellt sich die Rapperin in die Sprecherposition (Rizk 2013: 20min.ch/AP). Hier zeigt sich ein grosses Bedürfnis an der Sprecherposition von einer engagierten und talentierten Frau.

Mariah Idrissis, eine weitere porträtierte Muslimin, ist Model für H&M – und trägt Kopftuch. Im Artikel wird stark thematisiert, welche Spezialbehandlungen sie brauchte beim Shooting und welche Message damit verbreitet wird: „Es fühlt sich immer an, als würden Frauen mit Kopftuch in der Mode ignoriert. [...] Solange ich mich korrekt und dem Islam entsprechend anziehe, gibt es kein Problem. Im Gegenteil: Es wirbt eher fürs Kopftuch. Und das ist gut“ (O.V. 2015: 20min.ch). Mariah Idrissis selbst wird als moderne Muslimin dargestellt, die auf den sozialen Medien aktiv ist und auch über diese entdeckt wurde. Doch sie betont, dass das Kopftuch kein Modeaccessoire sei: „Wir können es nur an die Mode anpassen, aber wir müssen uns daran erinnern, dass der einzige Grund, dieses zu tragen, ist, Bescheidenheit zu zeigen“ (ebd.). Es zeigen sich Spannungen: Kann das Kopftuch modisch sein? Sollte man dafür Werbung machen?

In einem einzigen Artikel, „Frauen werden in Mekka begripscht“ (Süleymanoğlu 2018), ist die Autorin selbst Muslimin und äussert sich auch als solche. Nach einer berichtartigen Form über sexuelle Übergriffe in Mekka wechselt sie in einen Kommentarteil und zeigt sich entrüstet, schockiert und ängstlich über die Tatsache, dass Frauen am Haddsch und an anderen islamischen Veranstaltungen sexuell belästigt werden. Sie zeigt ein friedliebendes, respektvolles Bild des Islam, das in diesem Kontext fast etwas naiv wirken kann auf den Leser.

Mich überraschen die Geschichten dieser Frauen. [...] Irgendwie geht das für mich nicht auf. War ich wirklich so gutgläubig und habe gedacht, dass die Furcht vor Allah die Menschen davon abhalten würde, so etwas zu tun? [...] Ich war nie richtig gläubig und genau solche Dinge entfernen mich nur noch mehr von der Religion, obwohl diese Geschichten nicht gezwungenermassen etwas mit dem Islam zu tun haben. (Süleymanoğlu 2018: 20min.ch)

Mode wird oft thematisiert im Musliminnen-Diskurs von „20 Minuten“. So werden in einem Artikel „Mipster“ vorgestellt, ein Zusammenzug aus „Muslim“ und „Hipster“ (Leuthold 2014: 20min.ch). Sie seien „stolze muslimische Frauen“, die das Kopftuchtragen mit einer „okzidentalen Attitüde“ verbinden, es schwingt eine positive Konnotation mit. Einzelne Stimmen würden das zwar als amerikanisierte und kommerzialisierte Version der Muslimin abtun, doch die Mipster selbst wollen genau das verkörpern: „Es gibt kein ‘wir’ und ‘die’. Wir sind hier, im geografischen Westen, wir sind sichtbar, und wir leben zwei Kulturen“. Genau damit scheinen sie auch zu spielen, wie sich im Artikel zeigt: „Was, du hasst uns, weil wir Muslime sind? Wir dachten, du hasst uns, weil wir Hipster sind“, werden sie am Ende des Textes zitiert. Auch Hijabistas sind ein Modephänomen. Es handelt sich dabei um eine „Bewegung junger Musliminnen, die Hijabs stolz und sexy zur Schau stellen“, wird im Artikel erklärt.

Die 21-jährige Bloggerin Indah Nada Puspita aus Hannover ist laut Welt.de die zurzeit

bekannteste Vertreterin der Hijabistas. Fast täglich präsentiert die gebürtige Indonesierin auf Instagram Fotos von sich in den neusten Outfits. Puspita trägt Kopftücher in allen Farben, immer wieder anders drapiert, dazu enge Jeans, Jupes, knallbunte Turnschuhe oder Stilettos. Für die religiös-trendigen Kombinationen erntet die Hijabista viele positive Kommentare. (Leuthold 2014: 20min.ch)

Nicht alle finden das gut. So äussert sich auch Saïda Keller-Messahli im Artikel, die dem Hijab als Mode nichts Gutes abgewinnen kann: „Eine solche Show verstärkt lediglich das Trugbild der unterwürfigen Frau und der Heiligen, wie sie muslimische Männer sich wünschen“, kritisiert Keller-Messahli (ebd.). Diese Artikel zeigen, dass der Islam durchaus modern sein kann und zur westlichen Kultur passt – genau das wird aber wiederum auch kritisiert.

Polarisierung findet sich auch im Integrationsdiskurs. Stellvertretend hierfür wurde ein Artikel über islamische Schwimmschulen für die Feinanalyse ausgewählt. In diesem wird beschrieben, wie eine Muslimin, von Kopf bis Fuss verschleiert, zum Sprung ansetzt – ein Werbebild von einer Schwimmschule für Musliminnen. Dieses wird vom IZRS beworben, was Saïda Keller-Messahli im Artikel stark kritisiert. Es geht um Integration, wie auch befragte Politiker im Artikel wiedergeben. Qaasim Illi vom IZRS sieht es allerdings durchaus als Angebot und weiss auch, was die Frauen wollen: „Wir wissen, dass Frauen beim Schwimmen oft lieber unter sich sind“ (O.V. 2015: 20min.ch). Hier übernehmen wieder ExpertInnen die Sprecherposition; besonders die Aussage von Qaasim Illi ist bezeichnend für die Darstellung der stummen, passiven Muslimin.

Die Artikel bei „20 Minuten“ zeigen also durchaus eine Vielfalt, beschränken sich darin aber auch auf „Frauenthemen“ wie Mode und „Islamthemen“ wie religiöse Kleidung und Praktiken.

Blick

Der erste ausgewählte Artikel aus dem „Blick“ ist das Portrait einer Konvertitin namens Janina (Chaignat 2013). Es wird berichtet, wie sie von der „Bühnentänzerin mit Punkfrisur“ zum „studierenden Kopftuchmädchen“ wurde. Dabei wird ihre Selbstbestimmtheit betont: „Ich bin für mich selber konvertiert“ (2013: 4). Die ehemalige Christin habe bei Reisen gemerkt, wie stark muslimische Frauen seien und sich immer mehr mit der Religion befasst. Sie „entschied sich für Allah“ (ebd.) – dies wird im Artikel dadurch gezeigt, dass auf ihre Kleidung, auf ihre Lebensweise, auf ihre islamischen Praktiken eingegangen wird: „Sie trägt Kopftuch, langärmlige weite Pullis und Röcke. [...] Der Kleiderwandel vollzog sich nicht über Nacht: „Zunächst habe ich mich nicht in die Öffentlichkeit getraut. Es braucht Selbstbewusstsein, sich

den Reaktionen auszusetzen‘, sagt sie“ (ebd.).

Nicht nur in der Kleidung, auch sonst macht sich die praktische Umsetzung ihres Glaubens bemerkbar. Männern reicht sie zur Begrüssung die Hand nicht mehr, im Studium ist Kontakt mit Männern kein Problem, männliche Kollegen hat sie aber keine mehr. Dafür einen muslimischen Mann, Janina ist mittlerweile verheiratet. (Chaignat 2013: 4)

Janinas Aussagen werden nicht nur beschrieben, sondern oft in direkten Zitaten zum Ausdruck gebracht, so erhält sie eine Stimme: „Viele denken, die Männer im Islam zwingen die Frauen zum Kopftuch. Das ist bei mir nicht der Fall, ich trage keine Zwangsjacke. Das Kopftuch habe ich aus Liebe zu meiner Religion“ (ebd.). Die Journalistin Nadine Chaignat zeichnet also ein gesamtheitlich positives, ruhiges Bild der Konvertitin Janina, die zwar ihr Leben stark verändert hat, aber mit einem starken Zitat den Artikel enden lässt: „Jetzt bin ich im Moment glücklich. Dank Allah.“ (Chaignat 2013: 5).

Ein anderer Artikel portraitiert die weitaus bekanntere Konvertitin Nora Illi, die „bekannteste und gleichzeitig umstrittenste Burkaträgerin der Schweiz“, wie sie im Artikel eingeführt wird (Murmman 2014: 4). Auch bei ihr wird als erstes die Kleidung – und das Verhalten zu Männern – thematisiert:

Schwarzer Stoff bedeckt ihren Körper, ihre Haare, ihr Gesicht. Nur die Augen sind durch einen schmalen Schlitz sichtbar. Zwei blaue Punkte, umgeben von blasser Haut. [...] Illi, die im Namen des Islam alles tut, um von Männern nicht angestarrt zu werden, erregt mehr Aufmerksamkeit als eine Frau im Bikini. (Murmman 2014: 4)

In einem Interview-Teil des Artikels wird Illi ausschliesslich zum Leben mit Niqab im Sommer befragt, es geht vor allem um funktional-praktische Aspekte: „Mit so viel Stoff im Wasser, geht man da nicht unter?“ (ebd.). Abseits dieses Interview-Formats kommt Nora Illi im Portrait nicht oft zu Wort. Die einzige Aussage, die sie im Zusammenhang mit ihrer Religion tätigen kann, ist diejenige, dass sie es schade finde, dass es in Zürich keine richtige Moschee gebe. Der Artikel versucht also einerseits, Illi als Person vorzustellen – jenseits der Burka, reduziert sie im gleichen Atemzug aber wieder darauf. Die Journalistin schliesst auch mit der Beobachtung ab, dass auch das lange Kleid den runden (schwangeren) Bauch nicht verdecken könne. Illi wird hier also nicht nur durch als Muslimin auf ihren Körper reduziert, sondern auch als Frau. In einem anderen Artikel wurde nach dem Terroranschlag in Paris bei „Charlie Hebdo“ eine muslimische Studentin portraitiert, die in der Gegend wohnt. Nachdem Ayatollah Ajman erklärt, dass sie schockiert über das Attentat sei, wird im Text sogleich erwähnt, dass sie seit drei Monaten ein Kopftuch trage: „Freiwillig, weil es Teil meiner Religion ist“, wird sie zitiert (Meyer/Rossier 2015: 4). Sogar ihr Mann sei darüber schockiert gewesen. Die Beschreibung, dass die junge Muslimin einen Schleier trägt, wird im Text anschliessend genutzt, um das Misstrauen der Pariser Mitmenschen ihr gegenüber festzumachen; es wird gar eine Szene geschildert, wo sie beim Bäcker als „Diebin“

und „Mörderin“ beschimpft worden sei. Seither verlasse sie die Wohnung nur noch in Begleitung ihres Mannes.

Beim „Blick“ finden sich auch einige Interviews mit bekannten Musliminnen, die in einer Expertenrolle zu muslimischen Themen befragt werden. Ein solches Interview, das Teil des Schlüsselkorpus ist, ist mit der Politologin Elham Manea (Hartmann 2014: 4). Darin wird sie vor allem zur Terrormiliz IS befragt, die Reaktion von Schweizer Muslimen und radikalen Gruppierungen in der Schweiz. Da ihre Antworten ziemlich kritisch sind, stellt die Journalistin am Schluss gar die Frage, wieso Manea denn noch Muslimin sei – womit ihre Religion in Zusammenhang mit ihren Äusserungen als Politologin in Zusammenhang gebracht wird. Diese wiederum beantwortet die Frage mit der Aussage, dass es einen „Krieg um den Islam selbst“ gebe und sie zeigen wolle, dass es auch einen anderen Islam gebe (ebd.).

In einer Umfrage zum IZRS sind von den vier aufgeführten Stimmen zwei weiblich. Nachdem die Muslimin Teuta Jusufi Stellung genommen hat und erklärt, dass sie sich vom IZRS nicht vertreten fühle und gegen Extremismus sei, wird in einem indirekten Zitat noch hinzugefügt, dass „die Blondine“ kein Kopftuch trage. Eine andere Muslimin, die namentlich nicht genannt werden will, hat Angst vor einer Stellungnahme: „Das Klima ist vergiftet“ (Sahli 2016: 4).

Ein wichtiges Indiz, um die Darstellung von muslimischen Frauen zu verorten, sind die Bezeichnungen, die für sie verwendet werden. Ein Paradebeispiel dafür ist der letzte Artikel aus dem „Blick“, der sich mit der „Burka-Frau“²¹, die in den Plakaten der rechts einzuordnenden Schweizerischen Volkspartei (SVP) immer wieder zur abgebildet wird, auseinandersetzt (Halbeis 2017: 5). Zu einer „Allzweckwaffe“ sei sie geworden, schreibt Matthias Halbeis im „Blick“ vom 10. Januar 2017. Die Frau habe bei der Minarettinitiative ihren Zweck erfüllt und wurde daraufhin auch bei der Masseneinwanderungsinitiative und der Secondo-Initiative eingesetzt, bei der kommenden Verhüllungsinitiative wird sie selbstverständlich wieder die Plakate zieren. Dieser Artikel ist sehr aussagekräftig, da er einerseits zeigt, wie die muslimische Frau in verschiedensten politischen Abstimmungen zur „Abschreckung“ instrumentalisiert wird und andererseits die Beschreibungen des Journalisten dieser Figur eindeutig sind: Sie ist ein „Schreckgespenst“, ein „altes Schlachtross“, die „Burka-Frau“ und eine „Lady in Black“ – die ihn sogar an Nora Illi erinnere.

²¹ Es handelt sich dabei um eine grafische Dargestellung einer Muslimin, die mit einem schwarzen Niqab verschleiert ist.

Tages-Anzeiger

Der erste Artikel ist von 2013 und handelt von einer Ausstellung zum Thema Schleier. Dieser sei ein „Accessoire, Geheimnisträger und Politikum“, wie der Titel lautet. Die Kopftuchdebatte mache ihn aber zu etwas, das nur fremd und gefährlich wirke: „Für die westliche Gesellschaft ist der muslimische Schleier Symbol der patriarchalen Unterdrückung“ (Meier 2013: 33).

Nach einer Einführung zur Ausstellung folgt ein religionshistorischer Abschnitt, der die Herkunft des Schleiers thematisiert, um anschliessend wieder auf das Kleidungsstück zurückzukommen. So würden vor allem Frauen gezeigt, da die Verhüllung hauptsächlich mit dem weiblichen Geschlecht verbunden sei.

Auch der Medienbeauftragte des Bistums Chur, Giuseppe Gracia, setzt sich in einem Gastkommentar mit dem Burkaverbot in der Schweiz auseinander. Darin kritisiert er, dass ein Kampf um die kulturelle Deutungshoheit auf dem Rücken der Frauenrechte ausgetragen werde:

Ich glaube nicht, dass wir den Kampf gegen Frauenunterdrückung mit staatlicher Zwangsentblössung gewinnen. Nicht mit einem Staat als feministischem Psychoanalytiker, der um die unbewusste Knechtschaft seiner Patientinnen weiss und diese auch gegen ihren Willen befreien darf. Auch nicht mit einem Staat, der als Religionspolizei über konfessionelle Konflikte innerhalb des Islam entscheiden kann, wie etwa über die Frage, ob die Burka nun eine religiöse Kleidung sei oder nicht. (Gracia 2016: 15)

In seinem Kommentar geht es also nur hintergründig um muslimische Frauen und mehr um das Verhältnis des Staates zu mutmasslich religiösen Fragen, von denen die muslimischen Frauen, die er hier auch „Patientinnen“ nennt, betroffen sein werden, Freiheit und Kulturvorstellungen.

Auch im TA hat es einige Portraits und Interviews mit bekannten muslimischen Frauen. Einige davon wurden für die Feinanalyse ausgewählt:

Provokation, Bestimmung, Tabubrüche, Morddrohungen – das sind die Codes, mit denen über die ägyptische Regisseurin Inas El Deghedy berichtet wird (Rüegger 2015: 11). Dass sie Muslimin ist, wird nur an zwei Stellen erwähnt. Einerseits in Zusammenhang mit Fremdbezeichnungen – Äusserungen ihrer Gegner – und an einer anderen Stelle in einem kurzen Abriss ihrer Familiengeschichte. In diesem wird sie als jemanden beschrieben, der aus einer konservativen Familie stammt, ihre jetzige Karriere ihrem Vater verdankt – und kein Kopftuch trägt.

Tabubrüche sind Inas El Deghedys Bestimmung und täglich Brot zugleich. Aufgewachsen in einer konservativen Kairoer Mittelschichtfamilie mit acht Geschwistern, einem strengen Vater und einer Mutter, die Jungs den Mädchen vorzog, fühlte sie sich als Zweitklasskind. Damals entwickelte sie ihren Hang zum Tabubruch, rebellierte gegen die Ungleichheit. Später weigerte sie sich, das Kopftuch zu tragen, obwohl Deghedy sich als Muslima sieht. Schliesslich war es

allein der Vater, der sie zum Studium an der Filmhochschule in Kairo ermutigte, wo sie sich bald der Regie zuwandte. (Rüegger 2015: 11).

Im Rahmen einer Weihnachtsserie gibt es zudem ein grosses Interview mit der Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji (Strehle/Blumer 2015: 2). Dieses ist bezeichnend, da immer wieder zwischen der sachlichen und persönlichen Ebene hin- und hergewechselt wird: „Auch Sie diskutieren mit mir über den Islam ausschliesslich im Zusammenhang mit Problemen und Konflikten“ (ebd.). Auf die Frage nach ihrer Integration zeigt sich eine interessante Spannung. Hafner-Al Jabaji wird hier als fremd bzw. integriert dargestellt, nimmt sich selbst aber als einheimisch wahr: „Ich fühle mich nicht erfolgreich integriert, sondern bin in diesem Land geboren und Teil davon. Ich fühlte mich immer dieser Gesellschaft im Ganzen verpflichtet. Aber ich habe es leichter dadurch, dass man mir meine muslimische Identität nicht ansieht“ (Strehle/Blumer 2015: 3). Nebst den üblichen Problemen und Konflikten wird auch die Gleichstellung angesprochen. Hafner-Al Jabaji geht dabei auf Vergleiche zwischen Christentum und Islam ein und versucht für andere Sichtweisen zu sensibilisieren.

Sicher gibt es in islamischen Gesellschaften einen Rückstand bezüglich Gleichstellung und viel aufzuholen. Aber es wird oft übersehen, dass Gleichstellung offenkundig genauso ein muslimisches Bedürfnis wie ein westliches ist. Der Arabische Frühling wurde beispielsweise stark von Frauen geprägt, säkulare und religiöse Musliminnen sind mit gleichen Parolen aufgetreten. Wenn Sie in eine christliche Freikirche gehen, steht Gleichberechtigung vermutlich auch nicht zuoberst auf der Agenda. Auch im Islam gibt es progressive und konservative Ansichten dazu. (Strehle/Blumer 2015: 5)

Auch mit der Genderforscherin Fatima Sadiqi gibt es ein grosses Interview, das wieder die sachliche und persönliche Ebene vermischt. Darin werden die Situation der Frauen im Islam, ihre eigene Lebensgeschichte und der Islam im Westen thematisiert. Vom Arabischen Frühling, fehlenden Frauenrechten, dem Zugang zu Bildung, konservativen Muslimen im Westen und gar dem „wahren Islam“ werden viele Themen abgedeckt, die sich mit der muslimischen Frau verbinden lassen – das Kopftuch wird jedoch nicht angesprochen. Besonders zu Feminismus und Frauenbewegungen äussert sich die Genderforscherin emotional: „Kann es angesichts des islamistischen Frauenbilds noch moderate Muslima geben, die sich etwa für eine geschlechtergerechte Lektüre des Islam einsetzen? So spaltet der Islamismus die Frauenbewegung“ (Kedves 2016: 33). Dabei sind vor allem die persönlichen Aussagen von Interesse, um das Thema zu personalisieren und einen Zugang zu erhalten. „Für mich ist der Islam meine Kultur, Teil meiner Identität. Er ist die Farbe meiner Haut. Ich brauche dafür keinen Schleier, keinen Glauben, kein Patriarchat. Ich wäre verletzt, wenn man mir sagte, dass ich keine Muslima sei“, so die Genderforscherin (ebd: 34). Auch wird die Dichotomie säkular/religiös aufgegriffen: „Früher konnte man säkulare Feministin sein und sich trotzdem als Muslima verstehen – so wie ich“ (ebd.).

Im Rahmen der Ereignisse bezüglich des Burkinis im Sommer 2016 arbeitet die Journalistin Michèle Binswanger die Geschichte des Burkinis auf und portraitiert dessen Erfinderin, Aheda Zanetti (2016: 15). Sie habe ihn erfunden, damit ihre Nichte am Strand Netzbball spielen konnte, heisst es über die Australierin. Nach einer Kampagne von 2005 wurde ihr Produkt bekannt, rund 700'000 Burkinis habe sie bis heute verkauft. „Nicht nur Musliminnen kaufen bei ihr, sondern Frauen aller Religionen – und sogar Männer“, heisst es im Artikel (ebd.). Sie selbst wird als Person portraitiert, die zwei Kulturen vereinen wollte und nun traurig ist über die Entwicklung: „Der Burkini ist ein Symbol für Freude und Fitness, und man macht daraus ein Symbol des Hasses“ (ebd.).

Zana Ramadani erfährt aufgrund der Publikation ihres Buches viel Medienaufmerksamkeit. Die Mazedonierin vertritt darin die These, dass die Mütter das wahre Übel sind, weil sie die Töchter zu Bediensteten erziehen und die Söhne zu Machos.

Die Mutter, selbst Sklavin, erzieht ihre Tochter zur nächsten Sklavin der Familie. Sie ist für die Integrität des Jungfrauenhäutchens ihrer Töchter zuständig, für die Ehre der Familie also. So wird auch sie Teil des politischen Islam mit seinem Jungfrauenwahn, seinem verschärften Männlichkeitswahn, bei gleichzeitigem Söhnchenkult, der Männer zu Verlierern macht. (Meier 2017: 40)

Auch zum Kopftuch hat sie eine klare Meinung; für Ramadani kann eine muslimische Frau mit Kopftuch keine Feministin sein. Diese Haltung wird ausführlich beschrieben im Artikel: „Wo immer der Islam Gesetz wird, wo immer der politische Islam die Macht ergreift, erhält die Verhüllung der Frauen Einzug“ (ebd.). Das Kopftuch sei das „Leichtentuch der freien Gesellschaft“, das sichtbare Zeichen für die Geschlechter-Apartheid, dem sich keine Frau ohne Zwang aussetze“ (ebd.). Im Artikel wird nicht nur ihr Buch, sondern auch ihre Person dargestellt, die durchaus mit positiven Attributen verknüpft wird. Sie wird als Kämpferin dargestellt, als innerislamische Kritikerin, die von ihrer Biographie geprägt gegen „falsch verstandene Toleranz“ kämpft.

Als die Mutter eines Tages ihre Brüder kommen liess, um die freiheitsliebende Tochter zu bändigen, floh die 18-Jährige ins Frauenhaus. Später wurde sie Mitbegründerin der Frauenrechtsbewegung Femen Deutschland, demonstrierte barbusig und mit Burka gegen sexuelle Gewalt. Sie schloss sich der CDU an, studierte Jus und Politologie, wurde Deutsche. Neben Hamed Abdel-Samed, Abdel-Hakim Ourghi, Ahmad Mansour oder Necla Kelek ist die 33-Jährige heute eine prononcierte islamkritische Stimme aus dem Islam selber. (Meier 2017: 40)

Vom gleichen Journalist ist einer der wichtigsten Texte für die Analyse (Meier 2017: 18). Dieser trägt den Titel „Schweizer Islamkritik ist ganz und gar weiblich“ und portraitiert vier muslimische Frauen, die sich kritisch gegenüber dem traditionellen

Islam äussern. „In der Schweiz fehlen namhafte muslimische Kämpfer für einen Reformislam, dieser hat ein ganz und gar weibliches Gesicht“ (Meier 2017: 18), lautet gar die Einordnung des Autors. Er beginnt mit Saïda Keller-Messahli, die „bekannte Aktivistin“ wird mit ihrem Buch „Islamistische Drehscheibe Schweiz“ gleich zu Beginn des Textes eingeführt, sie sei „Meinungsführerin, präsent auf allen Kanälen“: „Was die Öffentlichkeit über radikale Imane, salafistische Netzwerke, saudische und türkische Einflussnahme weiss, das weiss sie zum grossen Teil dank ihr“, schreibt Meier. Daraufhin kommt er zu Elham Manea. „Wir Frauen haben eine andere Betroffenheit, weil uns die gängige Lesart des Islam zu Unmenschen macht, zu Objekten degradiert, männlicher Kontrolle unterwirft“ (2017:18). Weiter nennt er Jasmin El-Sonbati. Die Basler Gymnasiallehrerin mit ägyptischen Wurzeln ist Gründerin von „Offene Moschee Schweiz“ und wird als „Aktivistin für einen Islam Schweizer Prägung“ benannt. In der Schweiz seien ihr die gleichen konservativen Muster wie in Ägypten begegnet. Sie alle werden als Frauen betitelt, die durch ihr Engagement Medienpräsenz erreichen – im Gegensatz zur vierten vorgestellten Frau, Amira Hafner Al-Jabaji. Die Islamwissenschaftlerin arbeitet bei SRF Sternstunde Religion, sie wird als Tochter einer Deutschen und eines Irakers vorgestellt, die den Missstand des Patriarchats positiv zu wenden versuche. Das Hauptproblem des Islam sei die konservative Agenda überhaupt: „Er ist allzu sehr damit beschäftigt, die Strukturen gegen gesellschaftliche Anwürfe zu erhalten und die Alltagsfrömmigkeit in Form der Spitalseelsorge oder Grabfelder zu organisieren“ (ebd.). Die Frauen werden also als Kämpferinnen für einen „liberalen und säkularen Islam“ gezeichnet, als Aktivistinnen und Autorinnen, als gebildete Musliminnen, die den Islam reformieren wollen.

Neue Zürcher Zeitung

Auch bei der NZZ gibt es einige Interviews und Portraits bekannter muslimischer Intellektuellen. So beispielsweise das Interview mit Saïda Keller-Messahli – in dem es hauptsächlich um die Kleidung muslimischer Frauen, den Diskurs über weibliche Körper im öffentlichen Raum und gesellschaftliche versus religiöse Gebote geht. „Der ganze Rummel um Kopftücher und Burkini ist ein wiederkehrendes Theater, mit dem das Grundproblem verdeckt wird: der Körper der muslimischen Frau im öffentlichen Raum“, so Keller-Messahli (Schregenberger 2014: 44). Gegen Ende des Interviews wird auch auf das Frauenbild eingegangen, das muslimische Männer von Frauen hätten: „Ich habe selber auch unterrichtet und kenne das Problem: Da trifft man auf eine Mischung von Machismus und einem völlig schrägen Bild der Frau. [...] Den

Buben muss klargemacht werden, dass Frauen gleich viel zählen wie Männer“ (ebd.). Im Interview wird sie immer wieder um ihre eigene Meinung gefragt, nur an einer Stelle geht es auch um ihre persönliche Beziehung zum Thema. Sie ist hier also klar in der Rolle der Expertin und Verfechterin des Kopftuchverbotes zu positionieren und weniger als Muslimin.

In einem anderen Text wird die Zürcher Muslimin Monia Bichsel portraitiert, die sich mit der Darstellung des Islam in den Medien beschäftigt. In der Einleitung wird dargelegt, dass es ihr ein Anliegen sei, als Muslimin „in schwierigen Zeiten Position zu beziehen“ (Fargahi 2015: 21). Ihr Verhältnis zu islamischen Praktiken wird beschrieben: „Sie betet täglich, trinkt keinen Alkohol und hält sich an das Fastengebot des Ramadan“ (ebd.). Sie praktiziert den Islam auf diese Weise, weil sie es so gelernt habe und sich so auch einer Gemeinschaft zugehörig fühle. Schwieriger sei es mit dem Kopftuch gewesen. Dieses trug sie in der Schule nicht, weil sie sich als einzige Muslimin nicht traute. „Ich befürchtete, dass mich die Leute aus meinem Freundes- und Bekanntenkreis mit anderen Augen sehen würden und dass ich plötzlich nur noch über mein Kopftuch definiert würde“ (ebd.). Es lässt sich also wahrnehmen, dass ihr das zuwider ist. Bemerkenswert ist hier auch die Rahmung des Portraits, denn es beginnt und endet mit der Kritik, dass zu oft über muslimische Gläubige gesprochen werde, sie selber aber nicht gefragt würden:

Auch diesbezüglich²² werde viel über die sogenannten ‘unterdrückten Frauen’ gesprochen, statt mit ihnen selbst geredet, über ihren Glauben, ihre Beweggründe und Erfahrungen. Dieser Vorwurf ist nicht frei von Bigotterie: ‘Die Kritik an den unterdrückten Musliminnen kommt meistens von jenen Leuten, die vor nicht so langer Zeit sogar selber gegen das Frauenstimmrecht waren.’ (Fargahi 2015: 21)

Verstärkt wird die Sprecherposition einer anderen Muslimin, Jasmin El Sonbati, indem ein Kommentar von ihr gedruckt wird, der den Titel „Muslime müssen sich verändern“ trägt. Es ist ein Kommentar von November 2015 zu den Terroranschlägen von Paris, in dem sie ihr Bedauern und ihre Bestürzttheit zum Ausdruck bringt und auch andere Muslime auffordert, es ihr gleichzutun: „Wir Musliminnen und Muslime Europas haben die besseren politischen Bedingungen, Änderungen einzufordern und umzusetzen. Tun wir es also!“ (El Sonbati 2015: 9). Sie spricht also als Muslimin via die Zeitung als Massenmedium zur muslimischen Bevölkerung und möchte auf diese Weise wohl zeitgleich betonen, dass die meisten Muslime keine Terroristen sind.

„Kaum etwas schockiert Eltern heute mehr, als wenn sich ihre Kinder dem Islam zuwenden“ – mit dieser Aussage beginnt ein Artikel zu Schweizer Konvertiten. Und der Autor führt gleich fort: „Keine Schweizer Mutter wünscht sich, dass sich die

²² Sie bezieht sich hier auf eine vorhergehende Textstelle, wo sie die Schwierigkeiten bei der Jobsuche als kopftuchtragende Muslima beschreibt.

Tochter eine Ganzkörperverhüllung zulegt wie Illis Frau Nora. Oder gar, dass der Sohn mit einem Gewehr in der Hand in Syrien endet“ (Hegli 2018: 13). Dieses negative Bild, das von Konvertiten und Konvertitinnen hier gezeichnet wird, relativiert der Autor im nächsten Abschnitt gleich wieder, denn er möchte eigentlich über die „normalen“ Konvertiten in der Schweiz schreiben und portraitiert dafür Pascal Gemperli, einen Konvertiten aus Lausanne. Als Expertin zieht er Petra Bleisch Bouzar hinzu, die lange zu Konvertitinnen geforscht hat. Sie erklärt einige Prozesse über die muslimischen Konvertitinnen, so möchten sie beispielsweise besonders gute Musliminnen sein. Das bedeute nicht, dass die dem Klischee der „unterdrückten Muslima“ entsprechen würden. Das hänge auch mit der Beziehung und dem bereits vorhandenen Sozialkapital zusammen: „Gerade wenn der Gatte aus dem Ausland stammt, ist es oft die Frau, welche die Rolle der Ernährerin ausübt. Sie spricht die Landessprache und hat ein breiteres Beziehungsnetz“ (ebd.). In diesem Artikel werden also Konvertiten besprochen, kommen direkt aber nur über einen männlichen Konvertiten zur Sprache. Als Sprachrohr für die weiblichen Konvertitinnen dient die Expertin – und kurz auch Nora Illi, die in diesem Text als Schreckbeispiel einer Konvertitin genutzt wird.

Wie in der Beschreibung des Gesamtdiskurses bereits angesprochen wurde, finden sich in der NZZ vermehrt Texte zur Situation muslimischer Frauen im Ausland. Ein solcher Artikel beschäftigt sich mit dem Diskurs über die Rechte der Frau in Tunesien. „Dabei geht es um weit mehr als Verschleierung“, heisst es bereits in der Einleitung (Steinich 2013: 7). In der Reportage von Annette Steinich werden verschiedene tunesische Frauen vorgestellt, die sich für Frauenrechte einsetzen. Diese werden in der Tat als sehr verschieden beschrieben: Houada Labidi, die fromme Kindergärtnerin im Nikab, die als einzige als Muslimin beschrieben wird, Amina Shoui, die ehemalige Femen-Aktivistin, die mit nacktem Oberkörper protestierte, Aika Amanouch, die 18 Jahre alte Gründerin der Gruppe „Feminism Attack“, Ahlem Bel Haj, Präsidentin der „Association Tunisienne des Femmes Démocrates“, Mehrézia Labidi, Mitglied der Nahda-Regierung. Obwohl alle für grundsätzliche Frauenrechte kämpfen, endet die Darstellung doch wieder beim Schleier:

Die Frage des Schleiers wird am Ende doch zur Gretchenfrage der Tunesierinnen. Im Namen der Freiheit fordern die einen das Recht ein, ihn in jeder Lebenssituation zu tragen. Andere lehnen ihn ebenfalls im Namen der Freiheit ab. Gleichzeitig betonen alle, dass es um viel mehr als um Kleidung gehe. Die Frauenfrage wird ein Prüfstein der neuen Demokratie in Tunesien sein. (Steinich 2013: 7)

Auch der IS spielt durch die intensive Auslandberichterstattung eine grosse Rolle. Für die Feinanalyse wurden zwei Texte ausgewählt, die einen Schweiz-Bezug haben: In

„Muslime verwahren sich gegen bischöfliche Order“ (Hehli 2014: 13) wird darüber berichtet, dass sich die muslimische Gemeinschaft nicht verpflichtet sieht, sich vom IS öffentlich zu distanzieren – wie es die Bischofskonferenz nach deutschem Vorbild fordert. Denn: „Wer schweigt, stimmt zu“, wird im Artikel zitiert. Als Gegenstimme wird Saïda Keller-Messahli aufgeführt, die einwendet, dass diese Argumentation an der Realität vorbeiziele. Auch Rifa’at Lenzin, hier als Islamwissenschaftlerin eingeführt, ist gegen diese Forderung: „Wieso sollte ich mich als Muslimin dauernd von etwas distanzieren, mit dem ich nichts zu tun habe?“ (ebd.). Der zweite Artikel bespricht das Leben von Jihadistinnen unter dem Titel „Ehefrau, Mutter, Gotteskriegerin“. Gleich zum Einstieg wird deren Leben beschrieben mit der rhetorischen Frage, ob so ein Leben attraktiv sein könne:

Die Frauen versorgen die Kämpfer, verteilen aus Europa übermittelte Hilfsgüter und gebären neue Kämpfer, während um sie herum die Erde unter Bombeneinschlägen zittert und Tote im staubigen Hof aufgebahrt werden. Bleibt noch Zeit, wird der Koran gelesen und Arabisch gelernt. Um zu überleben, braucht es einen Beschützer, also wird die Frau einem Jihadisten als Erst- oder auch Zweitgattin zugeteilt. Das Haus darf sie nur in männlicher Begleitung verlassen, von Kopf bis Fuss in einen schwarzen Nikab gehüllt. (Lahrtz 2015: 7)

Im weiteren Verlauf des Artikels geht es um die jungen Frauen, die aus europäischen Staaten nach Syrien reisen, um sich dem Islamischen Staat (IS) anzuschliessen. Dabei würden sie meist als Ehefrau eines Islamisten angeworben. Das störe die Betroffenen nicht: „Denn die von Gott und dem Propheten gewünschte Rolle einer wahren Muslimin sei eben jene als Ehefrau und Mutter“ (ebd.). Es wird versucht, ein Profil dieser Frauen zu erstellen, die meist „unsichere und innerlich einsame junge Frauen mit wenig bis gar keinen Erfolgen in Schule, Beruf und Privatleben“ seien. Auch hätten sie oft bereits körperliche Gewalt erlebt und seien gewohnt zu gehorchen. Zudem seien sie von der „Komplexität unserer westlichen Welt“ (ebd.) überfordert.

Eine weitere Gruppe von Texten widmet sich nicht direkt der muslimischen Bevölkerung, sondern packt sie in (Feuilleton-) Themen wie „politisch korrekte Sprache“, Islamophobie oder Sichtbarkeit von Religion. Pascal Bruckner, einer der Gastautoren, beschreibt in einem Essay den Vorwurf der Islamophobie, der Kritik am Islam unmöglich mache:

In der Geschichte der guten Subjekte der Geschichte übernimmt der Muslim die Rolle, die einst Proletarier, Guerilleros und Verdamnte der Erde spielten. [...] Diese politische Haltung drückt sich durch eine durch nichts zu erschütternde Verehrung von muslimischen Praktiken aus, namentlich dem Verschleierungsverbot, das im wahrsten Sinne des Wortes vergöttlicht, in den Himmel gehoben wird – so weit, dass für manche Kommentatoren eine unverschleierte Muslimin nur eine Verräterin sein kann, die ihre eigene Kultur mit Füßen tritt. (Bruckner 2017: 35)

So wird in einem anderen Artikel eine Studie vorgestellt, die sich mit religiöser Kleidung beschäftigt. In dieser wird gezeigt, dass Gläubige aller Religionen von

Diskriminierung oder Stereotypisierung betroffen sind. Da in diesem Artikel auch andere Verhüllungsarten von anderen Religionen vorgestellt werden, schwächt er die Fokussierung auf das Kopftuch ab und zeigt, dass es in allen Religionen Verhüllungsregeln gibt – die allesamt negativ konnotiert sind: „Die Kleidungsstücke wecken bei vielen Menschen Assoziationen wie Unterdrückung der Frauen, Rückständigkeit oder misslungene Integration“ (Ingber/Hehli 2014: 14).

Nach dieser deskriptiven Analyse der bearbeiteten Texte für die Feinanalyse wird im nächsten Schritt das Kategoriensystem vorgestellt, das sich aus dem Prozess der Verdichtung und Kodierung der Inhalte ergeben hat.

Das Kategoriensystem

Islamisches Leben	inhaltlich
Religiöse Kleidung	inhaltlich
Körperlichkeit	inhaltlich
Integration	inhaltlich
Stellungnahme	Sprecherposition
Personalisierung	Sprecherposition
Politische Instrumentalisierung	Diskursmittel
Islamkritik	Diskursmittel

Tabelle 3: Aufteilung der Kategorien der Feinanalyse nach ihrer Dimension

Die Kategorien teilen sich in drei Dimensionen auf, die gemeinsam die Frage nach der Darstellung muslimischer Frauen in Deutschschweizer Printmedien abdecken. Die erste Dimension beschreibt die inhaltliche Berichterstattung und widmet sich der Frage, *was* über muslimische Frauen geschrieben wird. Die zweite Dimension beachtet, *auf welche Weise* muslimische Frauen in den Medien zu Wort kommen – ergänzt durch die dritte Dimension, die beschreibt, *wie* die Thematik der muslimischen Frauen in medialen Diskursen verwendet werden. Diese drei Dimensionen sind nicht auf einer Ebene zu denken, da die inhaltliche Dimension auch in den anderen beiden Dimensionen zum Tragen kommt. Sie sind aber dennoch von dieser zu abstrahieren, da sie eine bedeutende Rolle bei der Beantwortung der Forschungsfrage spielen. Im nächsten Abschnitt werden die Kategorien definiert und vorgestellt; da die Texte bereits intensiv behandelt wurden, sind die Beispiele knapp gehalten und dienen lediglich der Veranschaulichung.

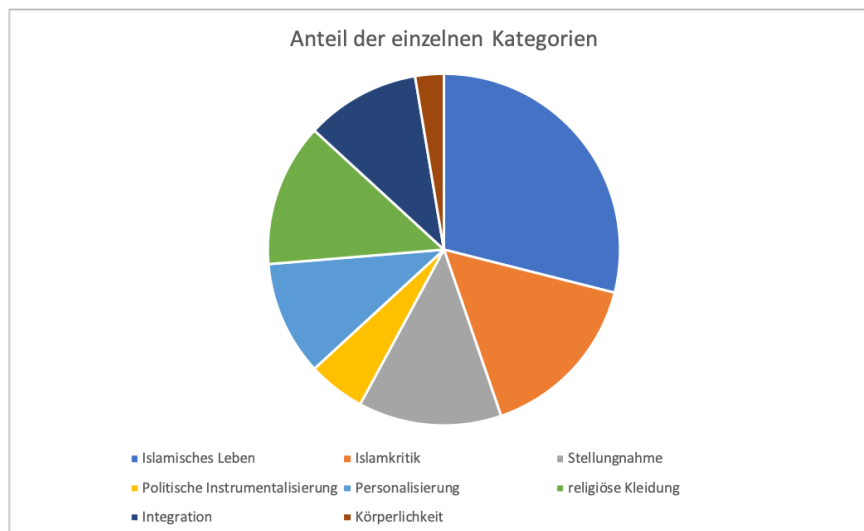


Abbildung 7: Die Verhältnisse der einzelnen Kategorien am Diskurs

Islamisches Leben

Die Kategorie, die am meisten auftritt und für fast jeden Artikel verwendet werden kann, ist die des islamischen Lebens. Darunter fallen jegliche Praktiken, die mit dem islamischen Leben assoziiert werden, Beschreibungen von Lebensführungen und Lebenswelten – in Differenz zum westlichen Leben. Geht es um Praktiken, werden besonders oft die Kleidung und das Verhalten bzw. Verhältnis zu Männern thematisiert. Ein prägnantes Beispiel hierfür ist Janina, eine junge Konvertitin, die im „Blick“ von ihren Erfahrungen berichtet.

Janina entschied sich für Allah. Sie trägt Kopftuch, langärmelige weite Pullis und Röcke. [...] Der Kleiderwandel vollzog sich nicht über Nacht: ‚Zunächst habe ich mich nicht in die Öffentlichkeit getraut. Es braucht Selbstbewusstsein, sich den Reaktionen auszusetzen‘, sagt sie.

In diesem Zitat steckt vieles: Der Fokus auf die Kleidung, die Entscheidung für Allah, die diese Kleidung nötig machte, die Öffentlichkeit, die sie nicht zu akzeptieren scheint. Auch in anderen Bereichen mache sich die „praktische Umsetzung“ des Glaubens bemerkbar, heisst es weiter:

Nicht nur in der Kleidung, auch sonst macht sich die praktische Umsetzung ihres Glaubens bemerkbar. Männern reicht sie zur Begrüssung die Hand nicht mehr, im Studium ist Kontakt mit Männern kein Problem, männliche Kollegen hat sie aber keine mehr. Dafür einen muslimischen Mann, Janina ist mittlerweile verheiratet. (Chaignat 2013: 4)

So wie Janina werden die meisten muslimischen Frauen beschrieben. Ihr Leben wird als eines dargestellt, das sehr restriktiv ist, wenig Freiräume enthält, von strengen islamischen Praktiken bestimmt wird.

Im Diskurs wird nicht nur deskriptiv über Musliminnen gesprochen, sondern oft ist der Diskurs auch normativ behaftet. Er setzt sich mit den Fragen auseinander, wie muslimische Frauen gut leben, wie sie sich integrieren können und wie muslimische

Praktiken gelebt werden sollten. Dies zeigt sich unterer anderem auch in folgendem Abschnitt:

Es geht darum, die jungen Frauen zu stigmatisieren, die den Schleier ablegen und ohne Scham behauptig auf die Strasse gehen wollen, die ihren Gatten frei wählen und nicht aus der Hand von Verwandten empfangen möchten. Es geht darum, die Franzosen, Deutschen und Briten türkischer, pakistanischer, maghrebinischer und schwarzafrikanischer Herkunft zu geisseln, die das Recht auf religiöse Indifferenz einfordern und ihr Leben ohne die Unterwerfung unter die Gemeinschaft führen wollen, der sie entstammen (Bruckner 2017: 35)

Das islamische Leben ist die Kategorie, die am meisten Präsenz geniesst. Sie ist von ihrer Art her bereits sehr breit gefasst, was einerseits als positiv gedeutet werden kann, ist aber deutlich normativ behaftet und rückt die muslimischen Frauen in eine Lebensführung, die von Männern und Praktiken dominiert ist, die nach westlichem Verständnis kaum tragbar sind.

Religiöse Kleidung

In diese Kategorie fallen sämtliche Texte, die muslimische Frauen im Kontext ihrer religiösen Kleidung diskutieren. Oft wird auch nur sie angesprochen, es findet eine sehr starke Verknüpfung von religiöser Kleidung und muslimischer Frauen statt – diejenige Praktik, die am meisten Aufsehen erregt, aber auch als das grösste Attribut von Religiosität, Frömmigkeit, Identifizierung als muslimische Frau dargestellt wird. Unter der Kategorie wird hauptsächlich die Verschleierung der Frau besprochen. Diese Kategorie wird von der Kategorie „Islamisches Leben“ getrennt, da sie unabhängig der religiösen Praktik oder gar der muslimischen Frau ein öffentlich debattiertes Thema darstellt.

Für die westliche Gesellschaft ist der muslimische Schleier Symbol der patriarchalen Unterdrückung. Im Gegenzug zur islamischen Verschleierung will die zweisprachige Ausstellung, [...] auch eine Diskussion über die rasante Entblössung der westlichen Frau anstossen (Meier 2013: 33)

In diese Kategorie fallen auch sämtliche Texte, die sich mit islamischer Mode, Hijabistas, Mipstern, muslimischen Models und Ähnlichem beschäftigen. Diese werden rege diskutiert, gerade die Modernisierung dieses religiösen Symbolen kommt nicht überall gut an. Es seien amerikanisierte und kommerzialisierte Versionen der Muslimin, wird in einem Artikel kritisiert (Leuthold 2014: 20min.ch); eine Verharmlosung des Kopftuches in einem anderen (Zanni 2015: 20min.ch).

Diese Kategorie ist von der nächstfolgenden abzugrenzen, derjenigen zur Körperlichkeit:

Körperlichkeit

Diese Kategorie weist darauf hin, dass bei der Berichterstattung zu muslimischen

Frauen häufig nicht die Frauen selbst, sondern ihre Körper im Zentrum stehen. Sie ist von der Kategorie „religiöse Kleidung“ abzugrenzen, da sie sich nicht auf die Kleidung bezieht, sondern auf den Körper. Die Kategorie betont, dass über Körper von Frauen öffentlich geurteilt wird. Dabei geht es auch ganz oft um die Dichotomie von Verhüllen und Entblößen, die den allgemeinen Diskurs zu Frauen stark beschäftigt und auch in anderen Zusammenhängen angesprochen wird.

Der Niqab oder die nackten Brüste, das sind beides Extremformen, seine Meinung zu äussern, und in beiden Fällen wird die Frau zum Objekt, ihr Körper zum Instrument (Steinich 2013: 7)

Diese ersten drei Kategorien liegen sehr nahe beieinander, müssen aber voneinander abgegrenzt werden. Sie bedingen sich gegenseitig, so kann kaum über religiöse Kleidung gesprochen werden, ohne Körper zu erwähnen oder auf muslimische Praktiken einzugehen. Gleichzeitig sprechen sie andere Konstrukte an und je nach Fokus des Artikels ist eine andere dieser Kategorien vorherrschend.

Integration

Der Schweizer Diskurs beschäftigt sich sehr oft mit Themen der Integration – muslimische Praktiken, die nicht integrationsfähig scheinen, Fragen des Zusammenlebens, andere Lebensstile – all das findet Platz in der Kategorie Integration. Auch diese Kategorie fliesst wiederum in die Kategorie „islamisches Leben“ und auch „religiöse Kleidung“ ein, indem die Integrationsfähigkeit der muslimischen Frauen, begründet durch die islamischen Praktiken – in Frage gestellt wird.

Weiter bestehe die Gefahr, dass das Ziel verfolgt werde, den obligatorischen Schwimmunterricht für muslimische Mädchen zu ersetzen. Das dürfe auf keinen Fall geschehen: „Die Teilnahme an Aktivitäten der Schule legt den Grundstein für die Integration“ Für Keller-Messahli sollen muslimische Mädchen nicht nur unbedingt am obligatorischen Schwimmunterricht teilnehmen, sondern das auch ohne den sogenannten Burkini tun: „Muslimische Mädchen sollen sich so kleiden wie alle andere Kinder auch. (O.V. 2015: 20min.ch)

Nachdem die inhaltlichen Kategorien, ihre Abgrenzung und das Verhältnis zueinander beschrieben wurde, folgen als nächstes die Kategorien der Akteur bezogenen Dimension.

Stellungnahme

Gerade nach Ereignissen wie dem Anschlag auf Charlie Hebdo, Aufforderungen zu Kopftuchverboten oder skandalisierten Geschehnissen wie der Verweigerung des Handschlags werden Muslime häufig zu einer Stellungnahme aufgefordert. Texte dieser Art wurden mit dieser Kategorie eingeordnet.

Eine der befragten Musliminnen nimmt sich trotz Kopftuch nicht als unfrei wahr, im Gegenteil: Im Gegensatz zu säkularen Frauen müsse sie sich nicht den Blicken der Männer aussetzen und

sich damit zum Sexobjekt machen“ (Ingber/Hehli 2014: 14)

Stellungnahmen können von „normalen“ Musliminnen sein, wenn es in Zusammenhang mit Ereignissen geschieht. Ansonsten sind die Stellungnahmen von Expertinnen. Hier kommen besonders oft Saïda Keller-Messahli und Elham Manea zu Wort.

Personalisierung

In diese Kategorien fallen Texte, die muslimische Frauen – oder Expertinnen zu muslimischen Frauen – zu Wort kommen lassen oder porträtieren. Der Diskurs wird personalisiert, die muslimischen Frauen bekommen ein Gesicht. Wer diese Frauen sind, unterscheidet sich nach Medium. So sind es bei „20 Minuten“ und „Blick“ vor allem Frauen mit polarisierenden Aussagen, wohingegen sich die NZZ an einer Personalisierung durch „normale“ muslimische Frauen versucht, wie das Portrait von Monia Bichsel zeigt.

Ich fühle mich nicht erfolgreich integriert, sondern bin in diesem Land geboren und Teil davon. Ich fühle mich immer dieser Gesellschaft im Ganzen verpflichtet. Aber ich habe es leichter dadurch, dass man mir meine muslimische Identität nicht ansieht (Strehle/Blumer 2015: 2)

Auf dem Weg zum Zürcher Pedaloverleih Lago schauen ihr die Menschen nach, staunend, ungläubig. Ein paar Betrunkene grölen, pfeifen. Illi, die im Namen des Islam alles tut, um von Männern nicht angestarrt zu werden, erregt mehr Aufmerksamkeit als eine Frau im Bikini (Murmman 2014: 4)

Die nächsten beiden Kategorien formieren die dritte Dimension, die ich „Diskursmittel“ nenne. Dabei geht es weder um Inhalte noch um Akteure, sondern um Methoden, *wie* über muslimische Frauen berichtet wird. Muslimische Frauen werden im Diskurs benutzt, um politische Agenden vorwärtszutreiben, Angst zu schüren und Islamkritik zu üben. Wie genau, zeigen die beiden folgenden Kategorien.

Politische Instrumentalisierung

In diese Kategorie fallen Texte, die das Konstrukt „muslimische Frau“ für politische Zwecke benutzen, beziehungsweise sie als Feindbildkonstruktion beschreiben. Das anschaulichste Beispiel hierfür ist der Artikel „Die kennen wir doch“ von Matthias Halbeis (2017: 5), in dem sehr schön beschrieben wird, wie die muslimische Frau zu politischen Zwecken verfremdet und instrumentalisiert wird.

Die Burka-Frau hat sich über die Jahre zur Allzweckwaffe der SVP und ihrer Alliierten entwickelt. Das Egerkinger Komitee, das die Minarett-Verbotsinitiative lanciert hatte, schickte sie 2009 erstmals ins Gefecht. Die Frau erfüllte ihren Zweck und sorgte dafür, dass SVP-Nationalrat Walter Wobmann und Co. das Verbot vor dem Volk durchbrachten. (Halbeis 2017: 5)

Ein weiterer Text, der diese Kategorie anspricht, ist „Imaginärer Rassismus“ von Pascal Bruckner (2017: 35). In diesem kritisiert er die Kritikunfähigkeit am Islam, die als Islamophobie abgestempelt würde und benutzt für sein Argument auch die Muslimin, die unverschleiert eine Verräterin sein müsse.

Islamkritik

Diese Kategorie hat zwar auch einen inhaltlichen Aspekt, ist aber vor allem als Diskursmittel zu verstehen. Viele Texte tragen eine Islamkritik in sich, für die muslimische Frauen genutzt werden, um dies zu transportieren. Sie äussert sich in Sorge um die muslimischen Frauen, die unter dem Islam leiden.

Eine muslimische Frau mit Kopftuch oder unterm Schleier kann keine Feministin sein. [...] Das Kopftuch sei das wichtigste Symbol des politischen Islam, der nahezu alle im Westen vereinbarten Freiheitsrechte verneine. [...] Das Kopftuch sei das 'Leichentuch der freien Gesellschaft', das sichtbare Zeichen für die Geschlechter-Apartheid, dem sich keine Frau ohne Zwang aussetze. (Meier 2017: 40)

Zusammen bilden diese Kategorien ein System, das die verschiedenen Dimensionen der Berichterstattung visualisiert. Es zeigt ein sehr komplexes Gebilde, das sich je nach Jahr, Medium, zeitgenössischem Kontext stark unterscheidet, und doch halten sich einige Tendenzen hartnäckig. Diese werden nun im abschliessenden Kapitel zu den Ergebnissen und Interpretation der Diskursanalyse genauer beschrieben.

3.2.6 Ergebnisse und Interpretation

In diesem empirischen Kapitel wurde untersucht, wie sich das Diskursfeld zu muslimischen Frauen in Deutschschweizer Printmedien gestaltet. Dabei lautete die Forschungsfrage folgendermassen: Wie werden muslimische Frauen in Deutschschweizer Printmedien dargestellt? Die Artikel aus den Printmedien NZZ, TA, „20 Minuten“ und „Blick“ gaben Einblick in das Diskursfeld, das im Zeitraum von über fünf Jahren, von 2013 bis 2018, untersucht wurde. Für die Diskursanalyse wurde erst der gesamte Datenkorpus als Gesamtdiskurs analysiert. Somit konnten erste Erkenntnisse über den Diskurs formuliert werden, woraufhin einzelne Artikel einer Feinanalyse unterzogen wurden. Ziel war es, den Diskurs zu rekonstruieren und auf Deutungsschemata zu untersuchen, die die Darstellung muslimischer Frauen in den untersuchten Medien determinieren.

Die Analyse des Gesamtdiskurs hat interessante Erkenntnisse quantitativen Charakters

geliefert. So zeigt sich, wie sich der Diskurs in seiner Relevanz entwickelt hat von einigen wenigen in 2013 zu einem Peak in 2016 und einer aktuellen Abwärtstendenz. Diese Einsicht ist nicht überraschend, wenn man sich den gesellschaftlichen Kontext und die Ereignisse, die den Islamdiskurs beeinflusst haben, ansieht. Spannender sind die Ergebnisse, die die Analyse der einzelnen Medien gebracht haben. So unterscheiden sich Anzahl und Art der Artikel stark. Überrascht hat hierbei die sehr hohe Anzahl von Artikeln bei „20 Minuten“ und der NZZ, die vergleichend dazu sehr tiefe Anzahl im „Blick“ und die starke Fokussierung auf Integrationsthemen beim TA.

Aus einer formalen Sicht zeigte sich, dass zwischen drei verschiedenen Zugangsweisen unterschieden werden kann.

- Musliminnen in der Sprecherrolle via Interview oder Gastkommentar. Hier geht es aber thematisch meist nicht per se um Musliminnen, sondern sie bieten als Expertinnen Einblick in ihre Sichtweisen zu einem Thema.
- Berichte über muslimische Frauen, ihre Lebenswelten, ihre Praktiken.
- Artikel, in denen muslimische Frauen erwähnt werden, aber nicht den Hauptfokus des Textes einnehmen – gerahmt durch Überdiskurse.

Diskurstechnisch ist die Einbettung des Diskursfeldes „muslimische Frauen“ in Überdiskurse die wichtigste Leistung, um den Gesamtdiskurs zu strukturieren. Die Überdiskurse zeigen auf, dass muslimische Frauen fast nie gesondert in einem eigenen Diskurs auftreten, sondern meist Teil von Überdiskursen sind. Dies verweist wiederum auf die passive Darstellung muslimischer Frauen in den Medien, wie sie in der Literatur beschrieben wird.

Daran schliesst die inhaltliche Ebene an, in der sich zeigt, dass sich ein grosser Teil der Berichterstattung nur hintergründig den muslimischen Frauen widmet. Die Protagonistinnen in den Artikeln werden als Musliminnen bezeichnet, um sie einordnen zu können oder ihr Auftauchen im Text zu legitimieren. Dies verrät uns nur bedingt etwas über das Bild, das von ihnen gemacht wird, zeigt aber zwei relevante Sachverhalte auf: Die Verdichtungsthese, die besagt, dass viele verschiedene Minderheiten nun unter dem Deckmantel des Islam verschwinden, ist auch in den Medien sichtbar. Zweitens sind die Frauen nur deswegen interessant bzw. relevant, gerade weil sie Musliminnen sind. Ihre Gedanken interessieren nicht wirklich, sie werden vor allem instrumentalisiert, um als Vertreterinnen dargestellt zu werden.

Die Dominanz der beiden Kategorien „islamisches Leben“ und „religiöse Kleidung“

zieht sich in Form der Kopftuchdebatte durch alle Ebenen und ist omnipräsent: In der Schweiz, im nahen Ausland, im weiteren Ausland, in der Politik, im Privaten, in der Öffentlichkeit, als Burka, als Hijab, als Niqab, als Vermummungstool, als Indikator für Unterdrückung, für Exklusion, für Sichtbarkeit von Religion, als Frage zur liberalen Gesellschaft, der „aufklärerischen“ Seite des Islam, zur Geschlechtergleichheit. Die muslimische Frau ist dabei meist nur Trägerin des Kopftuches; bei all diesen Artikeln geht es aber kaum je um sie selbst. Dies mag auch wieder am Kopftuch liegen, das die sich darunter verbergende Frau anonymisiert, ihr plakativ ausgedrückt das Gesicht nimmt. Gleichzeitig ist das Tragen des Kopftuches die meist untersuchte Praktik, gerade wegen seiner Sichtbarkeit und Präsenz. Wird eine Frau als muslimisch beschrieben, wird im gleichen Atemzug auch die Frage beantwortet, ob sie denn ein Kopftuch trägt oder nicht. Parallel dazu wird immer wieder durch islamkritische Stimmen darauf eingegangen, dass im Koran nichts von Verhüllung stehe und sich die Gläubigkeit daher nicht über das Tragen von Kopftuch definieren lasse. Es wird impliziert, dass sie durch die islamische Kultur gezwungen werde, sich zu verschleiern, was wiederum eine fehlende Selbstbestimmtheit suggeriert.

Wie es Amira Hafner-Al Jabaji selbst in einem Interview beschreibt, wird der Islam meist in Zusammenhang mit „Problemen“ zum medialen Thema.²³ Das zeigt sich auch in den Themen, die im Diskurs zu muslimischen Frauen behandelt werden. Es geht hauptsächlich um Lebensentwürfe, die nicht zu „uns“ passen, Praktiken, die als fremd wahrgenommen werden, Wertvorstellungen, die nicht in die westliche Welt gehören, Integrationsunfähigkeit, Bedrohung durch Radikalisierung, Islamismus, Verhüllung. In der Schweiz relevante Themen beziehen sich alle auf die Kategorie „Integration“ und behandeln kontroverse islamische Praktiken wie Handschlagverweigerung, Verhüllung, Burkinis.

Ein Gegengewicht spielt hierbei „20 Minuten“, wo sich viele Portraits und Interviews von muslimischen Frauen finden, die nicht diesem passiven, fremdbestimmten Bild entsprechen. Allerdings finden sich auch hier viele Artikel zu Integrationsthemen. Die NZZ wiederum versucht den Diskurs zu rahmen, indem über Ereignisse und Entwicklungen nicht nur berichtet, sondern diese auch reflektiert und eingeordnet werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich das Diskursfeld zu muslimischen Frauen

²³ Strehle/Blumer 2015: 2.

problembehaftet, polarisierend und passiv gestaltet, sich innerhalb der untersuchten Medien aber stark unterscheidet, sowohl inhaltlich als auch formal.

Dies wurde in der Feinanalyse natürlich noch deutlicher. Dabei ging es darum, genauer zu untersuchen, wie muslimische Frauen in den Medien dargestellt werden und welche Strategien hierfür genutzt werden. Es hat sich gezeigt, dass drei Dimensionen das Kategoriensystem und damit die Darstellung muslimischer Frauen formen, auf die hier nun genauer eingegangen wird. Die Dimensionen stellen jeweils eine Ebene dar, auf der der Diskurs „passiert“. Daher können jeweils mehrere Dimensionen vorherrschend sein.

- Inhaltliche Ebene/Thematische Schwerpunkte, Sub- und Überdiskurse

Die erste und offensichtlichste Ebene ist die inhaltliche. Sie beinhaltet Themen, die im Diskurs behandelt werden, Sub- und Überdiskurse, Ereignisse und Begebenheiten, in die entweder muslimische Frauen verstrickt waren oder in Zusammenhang dazu gestellt werden. Die Kategorien dieser Ebene sind islamisches Leben, religiöse Kleidung und Körperlichkeit.

- Akteursebene/Einsetzen von Akteuren, Personalisierung, Portraits, Interviews

Die zweite Ebene bezieht sich auf die Akteure, die im Diskurs zu Wort kommen und diesen dadurch massgeblich formen. Die Kategorien fassen zusammen, wie muslimische Frauen zur Sprecherposition im Diskurs kommen: über Stellungnahmen und Personalisierung.

- Strategische Ebene/Instrumentalisierung

Die dritte Ebene ist die strategische (Meta-)Ebene. Sie zeigt Strukturen auf, die nicht auf das *Was* des Diskurses hinweisen, sondern auf das *Wie*. Sie fokussiert darauf, welche Muster die Berichterstattung über muslimische Frauen in sich trägt, wie „zwischen den Zeilen“ Realitäten transportiert werden, die nicht auf den ersten Blick erkenntlich sind. Diese Ebene teilt sich ebenfalls in zwei Kategorien auf: politische Instrumentalisierung und Islamkritik.

Die drei Dimensionen und Ebenen zeigen ein Konstrukt, das darauf ausgerichtet ist, muslimische Frauen zu instrumentalisieren und Islamkritik zu üben. Die ausgewählten Themenfelder und Ereignisse sind ausnahmslos negativ konnotiert, es geht stets um die Probleme des Islam, das Differenzschaffens zur westlichen Kultur, zu „uns“. Die Portraits und Zugangsversuche zu muslimischen Frauen hinterlassen ein Konstrukt, das nur muslimische Frauen toleriert, die westliche Ansichten vertreten, mit ihrer Meinung polarisieren. Traditionelle muslimische Frauen kommen kaum zu Wort, und

wenn – so wie es bei Nora Illi der Fall ist – in einer despektierlichen Art und Weise. Sie wird mit dem ultimativen Feindbild, der „Burka-Frau“ gleichgestellt und gar nicht als eigenständige Person wahrgenommen. Diese Effekte verstärken sich in der dritten Ebene nochmals bzw. werden in dieser nochmals gesondert zum Ausdruck gebracht. Muslimische Frauen werden nicht als eigenständige Akteurinnen wahrgenommen, sondern werden als Mittel eingesetzt, um dem Sprechenden selbst eine stärkere Stimme zu verschaffen, die eigene Kultur an einem Exempel der Differenz zu verstärken. Vereinzelt lassen sich Gegentrends wahrnehmen; Versuche, durch Personalisierung Nähe zu schaffen, „normale“ muslimische Frauen zu zeigen. Dadurch, dass diese nur vereinzelt als Akteurinnen im Diskurs erscheinen, werden sie wiederum als Ausnahme wahrgenommen. Das skandalisierende, polarisierende und kontroverse des Diskurses ist eben lauter und versetzt die „normalen“ Musliminnen zurück in die Rolle der stummen Beobachterin.

Dabei wäre es umso lehrreicher, von deren Alltagswelt zu erfahren. Ein erster Schritt hierfür wird im nächsten Kapitel durch Interviews mit muslimischen Frauen getan.

3.3 Öffentliche Meinung oder Alltagswelt? Interviews mit Musliminnen

3.3.1 Methodischer Ansatz

Für die Interviews wurden via Schneeballverfahren über muslimische und interreligiöse Vereinigungen in der Schweiz vier Frauen aus drei verschiedenen ethnischen Milieus ausgewählt, die sich alle als Muslimin bezeichnen, ihren Glauben aber unterschiedlich ausleben. Die Interviews wurden, wie in Kapitel 3.1.2 bereits erläutert, als Leitfadeninterviews gestaltet, um den bestmöglichen Zugang zur subjektiven Erfahrungswelt zu erhalten. Nach der Durchführung der Interviews wurden diese transkribiert, um anschliessend das Textmaterial auf die Forschungsfrage hin analysieren und interpretieren zu können. Hierfür werden die Interviews auf die Beantwortung der Fragestellung hin untersucht. Aussagen, die auf dieselbe eingehen, werden genauer betrachtet. Hierbei interessieren Fragen zur Selbstwahrnehmung als muslimische Frau, die Wahrnehmung der öffentlichen Meinung zu muslimischen Frauen und die Darstellung von muslimischen Frauen in den Medien.

Der Leitfaden wurde in vier Blöcke mit verschiedenen Fragen aufgeteilt. Die Strukturierung sah folgendermassen aus:

1) Eigenes Bild von muslimischen Frauen

Wie sehen Sie sich selbst als muslimische Frau?

Was definiert Sie als muslimische Frau?

Wer prägt dieses Bild?

Was ist Ihnen wichtig, wie sollte eine muslimische Frau sein?

Wie leben Sie den Islam? Was bedeuten Ihnen Praktiken wie Kopftuchtragen, Keuschheit, kein Alkohol etc.?

Wie wird im Umfeld (Familie, Freunde, Umma) darüber geredet? Gibt es Diskussionen, Auseinandersetzungen?

2) Wahrnehmung der öffentlichen Meinung über Musliminnen

Was denken Sie, ist die öffentliche Meinung über Musliminnen?

Inwiefern beeinflusst Sie diese?

Fühlen Sie sich beurteilt? Wenn ja, wie?

3) Sprecherpositionen/Medienberichterstattung

Muslimen werden oft aufgefordert, sich von radikalen Äusserungen oder Taten abzugrenzen. Wie sehen Sie das?

Gerade muslimische Frauen kommen in den Medien fast nie zu Wort. Wie finden Sie das?

Sollten Muslimas öfters zu Wort kommen?

4) Einschätzung der allgemeinen Situation

Wie nehmen Sie die Situation für Muslimas in der Schweiz wahr?

Was ist gut, was sollte anders sein?

Was wäre Ihnen noch wichtig zu sagen, was jetzt noch nicht beachtet wurde?

Die Art der Auswahl der Teilnehmenden und die Interviews an sich strukturieren die Ergebnisse bereits vor. So war es beispielsweise schwierig, Frauen zu kontaktieren, die nicht gut integriert sind und daher die Sprache nicht sprechen, kaum das Haus verlassen oder nicht gerne darüber sprechen möchten, was es heisst, Muslimin zu sein. Zudem wurden durch die Methode, dass über verschiedene Netzwerke nach Teilnehmerinnen gesucht wurde, eine Grundgesamtheit geschaffen von Frauen, die gebildet sind, über den Islam sprechen möchten und sich selbst und ihre Rolle als Muslimin auch reflektieren. Weiter muss darauf geachtet werden, dass die Teilnehmerinnen gebeten wurden, ihre eigene subjektive Wahrnehmung darzustellen und keine allgemeingültigen Aussagen zu tätigen. Es geht also um eine

Selbsteinschätzung, die mit wissenschaftlicher Distanz eingeordnet werden muss.

3.3.2 Datenauswahl

Die Interviewpartnerinnen wurden mittels Schneeballverfahren ausgesucht. Dabei war es vor allem wichtig, verschiedene kulturelle Kreise bzw. nationale Hintergründe vertreten zu haben, um auf die Vielfalt des Islam eingehen zu können. Zudem wurde darauf geachtet, dass die Musliminnen verschiedenen Alters sind und aus verschiedenen Wohngebieten stammen. Die Namen der Interviewpartnerinnen wurden aus Datenschutz Zwecken anonymisiert.

Albana, 29, aus Mazedonien, wohnt im Kanton Zürich. Sie ist geschieden und jetzt wieder verlobt, kommt aus einer sehr traditionellen Familie.

Sara, 18, aus dem Irak, wohnt im Kanton Aargau. Sie ist sehr liberal aufgewachsen, findet aber gewisse Praktiken wichtig, um sich mit Gott zu verbinden.

Meliz, 52, aus der Türkei, wohnt Kanton Baselland. Sie ist verheiratet mit einem Türken und hat drei erwachsene Söhne. Sie arbeitet auf zweitem Berufsweg als Übersetzerin.

Gresa, 24, aus Mazedonien, wohnt Kanton St. Gallen. Sie ist Albanerin, ihr Vater ist Imam. Sie ist mit einem Mazedonier verheiratet und lebt den Islam traditionell.

Die Interviews wurden vollständig transkribiert, da es aber um den Inhalt und nicht um sprachliche Feinheiten geht, wurde auf die Transkription von Stammeleien, Stimmhöhen u.ä. verzichtet. Markante Zeichen wie besondere Betonungen, lange Pausen oder andere Laute wie Lachen oder Seufzer wurden notiert.

Im nächsten Kapitel werden nun die Interviews hin auf die Fragen hin analysiert, wie die Frauen sich selbst als muslimische Frauen wahrnehmen, wie muslimische Frauen sein sollten, wie das mediale Bild muslimischer Frauen ist und wie sie den Diskurs wahrnehmen. Die Inhalte werden hermeneutisch ausgewertet.

3.3.3 Analyse der Interviews

Selbstbeschreibung als Muslimin

In der Selbstbeschreibung nimmt das Kopftuch einen sehr wichtigen Part ein, es kommt meist als Erstes zur Sprache. Drei der vier Interviewteilnehmerinnen tragen ein Kopftuch und erzählen ausführlich, warum und wie sie zu diesem Entschluss gekommen sind. Vor allem der Zeitpunkt ist bei allen dreien gut gewählt – jeweils zu einer Übergangsphase. Alle fühlen sich ohne Kopftuch nicht komplett, es ist ein

wichtiger Teil ihrer Identität. So sagt Gresa, dass wenn sie über sich nachdenke, dann sehe sie sich immer mit Kopftuch: „Wie andere mit Uhren oder Nagellack oder so, das gehört einfach zu mir! Ich kann gar nicht raus ohne (Gresa: 66-68). Es ist ihr aber nicht das Wichtigste, sondern formt ein „Extra“, das die muslimischen Tugenden ergänzt:

Für mich ist erstmal wichtig, dass sich eine muslimische Frau gut verhält. Also, dass sie zu anderen nett ist, nicht lästert, nicht über andere schlecht spricht oder jemand anderem etwas Schlechtes antun will, das macht für mich so die Moral vom Muslimin sein aus. Dann sollte sie die fünf Pflichten erfüllen, beten fünfmal am Tag, wenn es ihr erlaubt ist oder sie das kann, dass sie fastet, dass sie den Koran liest, aber das sind so Extrapunkte. Für mich ist wirklich die Moral das Wichtigste. Es bringt mir nichts, wenn du Kopftuch trägst oder fünfmal am Tag betest, aber dein Inneres ist nicht so gut. Das ist für mich keine muslimische Frau. (Gresa: 16-24)

Auch Albana sieht das Kopftuch nicht als Praktik, die unbedingt als erstes erfüllt sein muss, aber irgendwann schon kommen sollte: „Wenn du die fünf Säulen machst, dann machst du irgendwie automatisch den Schritt zum Kopftuch [...] Ich persönlich finde schon, dass es dazugehört – nicht als allererstes, aber es gehört alles zusammen“ (Albana:166-170). Auch andere islamische Praktiken, wie die Einhaltung der fünf Glaubenssäulen, oder das Alkohol- und Schweinefleischverbot, werden in der Selbstbeschreibung als Muslimin erwähnt. Es fällt mehrmals der Satz „Wir sind genau gleich, mit dem kleinen Unterschied, dass wir gewisse Dinge nicht tun“. Die Praktiken werden also genutzt, um die Beziehung der Religiosität der Aussenwelt sichtbar zu machen.

Ich mache einfach ein paar Sachen *nicht*, die andere machen. zum Beispiel Alkohol trinken oder Schweinefleisch essen. Aber das sind Dinge, die *ich* mache, die *mich* betreffen. Für mich ist der Islam einfach ein Glaube an Gott, es ist eine Sache zwischen mir und Gott und ich finde auch nicht, dass das andere sehen oder wissen müssen. (Sara: 40-45)

In diesem Kontext ist das Muslimisch-sein fast noch wichtiger als das Frausein; andererseits lässt sich das Frau-sein für die Interviewten auch gar nicht vom Muslimin-sein trennen.

Das Bild muslimischer Frauen

Zur Frage, wie eine muslimische Frau sein soll, antworteten alle ziemlich schnell und ausführlich. Diese Frage schliesst an die erste Frage an, nun wird aber weniger auf Praktiken als auf Verhalten eingegangen. Es herrschen konkrete Vorstellungen darüber, wie eine muslimische Frau sein soll – auch wenn diese untereinander nicht kongruent sind.

Dass man auch ein Mensch ist, dass man auch eine Frau ist wie alle anderen Frauen auch, die studieren kann, mit Freunden ausgehen kann, shoppen kann, Kaffee trinken kann, also alles was – ausser jetzt, keine Ahnung, Disco oder so – aber das machen auch nicht alle, manche mögen es ja nicht! Einfach, dass sie auch eine Frau ist und nicht eine unterdrückte Frau, die nur zuhause bleibt und nicht ausgehen kann. Zum Beispiel, wenn man Kopftuch trägt und studiert, das geht vielen nicht in den Kopf. Die denken so, hä, ich dachte die bleiben zuhause, oder sind Putzfrau. Das ist schade! Wir haben auch Gefühle, wir sind auch Frauen. Ausser so ein paar Sachen, die wir nicht mögen, aber jeder mag ja irgendwas nicht. Kurz anziehen mögen wir zum Beispiel nicht,

oder – das gehört einfach nicht zu uns! Einfach so das Verständnis dafür. Hey, es gibt muslimische Frauen mit Kopftuch, die nicht unterdrückt werden, die einfach Menschen sind und auch ihr Leben leben wollen und sollten. (Gresa: 258-270)

Gresa hat also ziemlich klare Vorstellungen, wie sich eine muslimische Frau zu verhalten hat. Meliz beschreibt eher grundlegendere Haltungen, Hoffnungen, Wünsche für das Leben der Frauen. „Ich habe die Erwartung, dass sie sich selbst sind, dass sie sich nicht hinter der Kultur oder Regeln oder dem Ehemann verstecken, sondern wirklich versuchen, als eigenständige Personen ihren Platz zu finden“ (Meliz: 75-78).

Schliesslich betonen aber alle, dass es nicht wichtig sei, was sie selbst denken. Denn es werde jede Muslimin so akzeptiert, wie sie ist. Es gilt das Credo der Goldenen Regel: Behandle andere so, wie du selbst behandelt werden möchtest.

Bist du bereit dazu, tu es, sonst lass es. Ich verurteile aber auch niemanden, der das anders sieht. Schlussendlich weiss jeder selber, was er will. Aber es ist mir eigentlich egal, was andere machen. (Sara: 220-223)

Zusätzlich betonen alle auch, dass es *die* muslimische Frau eben nicht gibt und dass zwischen verschiedenen religiösen Strömungen, Kulturen, Nationalität, gar Familien differenziert werden muss und man nicht über die Lebensführung anderer urteilen sollte. Diese starke Differenzierung zeigt sich auch in der Beschreibung des sozialen Umfeldes.

Soziales Umfeld

Die Unterscheidung von Kultur und Religion haben alle mehrmals angesprochen und betont. Auch der Islam ist keine Religion, die „pur“ gelebt wird, sondern hat sich durch historische und kulturelle Kontexte geformt und wird von jeder Nationalität und Kultur anders gelebt. Die Kultur sei wichtiger als die Religion für die gesellschaftlichen Konventionen. Das beschreibt auch Albana, als sie von ihrer Scheidung spricht: „Zum Beispiel meine Scheidung: der Islam erlaubt es, aber meine Eltern hatten sehr viel Mühe damit. Was denken denn die Leute vom Dorf?“ (Albana: 366-368).

Kultur und Religion, das seien zwei Welten. „Du kannst eine tunesische Frau nicht neben mich stellen, wir tragen beide ein Kopftuch, sehen aber ganz anders aus!“ (Albana: 99f.). Auch Meliz ist der Ansicht, dass viel Kulturelles in den Islam hineingebracht wird, das eigentlich nichts mit der Religion zu tun habe – und erwähnt das Beispiel des Fahrverbots für Frauen. „Wieso nicht? Frauen durften früher auch reiten, es gibt sogar Hadithe, die sagen, dass Frauen reiten, schwimmen dürfen. Das Auto ist für mich die moderne Version des Pferdes (*lacht*)“ (Meliz: 57-60). Sara spricht wiederum die Sprache an, die grossen Einfluss habe auf das Verständnis des Korans, so würden Freundinnen aus dem Kosovo oder Albanien den Inhalt anders verstehen

als sie das tut (Sara: 69-72).

Das mag ein Grund sein, wieso Diskussionen im Umfeld eher selten sind bzw. sie diesen gar aktiv aus dem Weg gehen, findet auch Meliz:

Es ist schwierig, seine Meinung zu vertreten und ich sag dann lieber nicht viel dazu. Das ist auch ein Grund, wieso ich mich nicht mehr so sehr engagiere. Es gibt vieles, das mir nicht passt und ich bin nicht so typ Herdenmentalität. Ich kann nichts gutheissen, das nicht richtig ist. (Meliz: 96-99)

Wahrnehmung des Bildes der Öffentlichkeit

Angesprochen auf das Bild, das die Öffentlichkeit von muslimischen Frauen hat, reagieren alle gleich. Sie alle schätzen das Bild der Öffentlichkeit als sehr negativ ein – ein Bild, das ausserdem überhaupt nicht zu dem passt, das sie kennen:

Muslimische Frauen werden angesehen als unterdrückte Frauen, geschlagene Frauen, als Frauen, die kein Köpfchen haben, verschleierte Frauen, ja (...) also es ist kein gutes Bild. Und ich bin nicht die einzige, die so denkt. (Sara: 309-311)

Ich glaube, dass die Öffentlichkeit denkt, dass muslimische Frauen nicht selbstbestimmt sind, dass sie unterdrückt sind, das glaube ich schon. Aber ich will dieses Schubladendenken nicht. (Meliz: 173-175)

Die, die keinen Kontakt haben nehmen uns sehr negativ wahr. Dass die Frau unterdrückt wird, dass sie nichts zu sagen hat, vom Mann, vom Vater, von der männlichen Person, dass sie nichts aus eigenem Willen macht, so kommt es mir vor. Wegen den Medien, wegen den Blicken... (Gresa: 242-245)

Wahrnehmung der medialen Islamdebatten

Auch die medialen Debatten zum Islam werden insgesamt als sehr negativ wahrgenommen, sodass sie es schon fast vermeiden, sich damit zu konfrontieren. „Es ändert ja eh nichts, ich kann ja nichts daran ändern“, lautet der Tenor.

Ganz ehrlich, früher habe ich das mehr gemacht. Da habe ich den Medien viel Zeit geschenkt, jetzt nervt es mich nur noch. Es ist immer das gleiche! Es wiederholt sich! (Albana: 335-337)

Ich habe auch einiges in den Medien geschaut dazu, habe aber irgendwann gemerkt, dass mir das nicht gut tut. Wir können nichts an der Situation ändern und regen uns nur auf. Und auch im Fernsehen – z.B. im deutschen Fernsehen – hörst du nur Negatives. Du kannst nichts daran ändern, die Menschen werden davon manipuliert, und du hockst machtlos da, und dann schaut du halt weg. Das ist besser, als sich aufzuregen. Wir können nichts dran ändern. (Sara: 291-294)

In den Zeilen schwingt eine gewisse Enttäuschung mit, aber auch Verständnis für die Funktionsweise der Massenmedien.

Muslimische Frauen in den Medien

Eine wichtige Komponente dieses negativen Bildes, das sie von der Medienberichterstattung haben, ist auch die fehlende Repräsentation und Differenzierung. So kannten sie die meisten medial bekannten Musliminnen gar nicht oder fühlen sich von ihnen nicht repräsentiert, grenzen sich von ihnen ab.

Ich finde es eine Frechheit, dass sie, was sie in ihrer Familie erlebt hat, dass sie das auf die

gesamte muslimische Gemeinschaft überstülpt und alle in einen Topf wirft. Du kannst ja nach wie vor über deine traumatisierte Zeit reden, das finde ich natürlich überhaupt nicht okay, was ihr geschehen ist. Aber dass dann alle Muslime so sind, das stört mich. (Albana: 413-418)

Ich fühle mich nicht unbedingt von ihnen vertreten, war auch schon an Veranstaltungen, wo sie aufgetreten sind. Teilweise sagen sie Sachen, die ich toll finde, aber ich fühle mich von ihnen abgelehnt, ich muss es so sagen. (Meliz: 210-213)

Alle fühlen sich jedoch verpflichtet, das Bild der muslimischen Frau in der Öffentlichkeit zu ändern – was sie dazu animiert, bei Kommentaren zu reagieren, Aufklärungsarbeit zu betreiben, sich auf Diskussionen einzulassen, ihre Kinder entgegen den Stereotypen zu erziehen – und Teil medialer Debatten oder auch dieser Forschungsarbeit zu sein. Dieser Aufwand wird jedoch nur gegen aussen betrieben; in der muslimischen Gemeinschaft selbst vermeiden sie es, Diskussionen zu führen oder ihre eigene, andere Meinung kundzutun. Sara sagt beispielsweise, dass sie früher sehr gerne selbst in der Öffentlichkeit ihre Meinung gesagt hätte, aber heute Respekt vor der Kritik hat, die dann kommen würde. „Ich möchte leben ohne kritisiert zu werden“, so die 18-Jährige. Daher vermeidet sie auch Diskussionen mit ihren Freundinnen, die den Islam strenger leben als sie. Auch Albana ist sehr bestimmt und legt grossen Wert darauf, ihre Sichtweise zu vertreten: „Mir geht es vor allem darum, klarzustellen. Ich kann es ja nur sagen, was du damit machst, ist dir überlassen. Aber mir ist es wichtig, klarzustellen, wie es ist für mich“ (Albana: 316-319).

Nicht nur die eigene Sicht, sondern auch die der anderen ist Gresa wichtig. Ihr ist es ein Anliegen, mit anderen Leuten in Kontakt zu treten, sich auszutauschen. „Einfach mit Nichtmuslimen in Kontakt kommen, erst dann merkt man, wie man wirklich ist“ (Gresa: 300-303).

3.3.4 Ergebnisse und Interpretation

Nachdem die einzelnen Aussagen nun analysiert wurden, werden sie in diesem Kapitel noch geordnet und auf die Forschungsfrage hin interpretiert werden. Dafür werden in einem ersten Schritt die Grundaussagen zusammengestellt, um auf diese anschliessend in der Interpretation genauer einzugehen.

Die grundsätzlichen Einstellungen der Interviewteilnehmerinnen sind sich alle sehr ähnlich:

- „Muslimin sein“ wird bei allen über den Glauben, die Ausübung der Praktiken, das Einhalten der fünf Säulen des Islam definiert. Als Zusatz dazu folgt das Kopftuch, das explizit als Zusatz betrachtet wird, das zwar nicht unbedingt sein muss, bei einem konsequenten Praktizieren des Islam irgendwann aber kommt. Es ist Teil der Identität dieser Frauen²⁴, ohne es würden sie sich nicht vollständig fühlen. Sie

²⁴ Bei Sara ist dies anders – sie möchte zum jetzigen Zeitpunkt niemals ein Kopftuch tragen, hat aber

betonen aber auch, dass nicht jede diesen Schritt gehen möchte und dass das vollkommen in Ordnung ist.

- Als Muslimin ist man eine Vertreterin des Islam und hat in dieser Rolle die Funktion, die Religion auch gut zu repräsentieren. Den Islam nach aussen zu vertreten, macht stolz, ist aber auch eine Verantwortung, für die sich nicht jede bereit fühlt.
- Religion ist Privatsache und jeder darf sie so leben, wie er oder sie es möchte – so lange dabei niemand anderes Schaden nimmt.
- Das Bild, das die Öffentlichkeit von muslimischen Frauen hat, ist sehr negativ, undifferenziert und hat wenig bis gar nichts damit zu tun, wie sie sich selbst sehen. Es fallen Stichworte wie „unterdrückt“, „gezwungen“, „kein eigener Wille“ – Eigenschaften, die sie nicht mit sich vereinbaren können, die sich als selbstbestimmt und selbstbewusst wahrnehmen. Das hat auch zur Folge, dass sie den medialen Diskurs weniger verfolgen als noch vor ein paar Jahren – und sich eine ausgewogenere, unaufgeregttere, differenziertere Darstellung muslimischer Frauen in den Medien wünschen. Von den medial vertretenen Musliminnen fühlen sie sich nicht repräsentiert und stören sich an deren Auftreten. Sie versuchen auch selbst dem proaktiv gegenzusteuern, indem sie sich bewusst nicht als „typische“ muslimische Frau darstellen, auf Kommentare reagieren oder den Kontakt suchen, um Vorurteilen entgegenzutreten. Fast alle sprechen von einer Art „Auftrag“, einer „Aufopferung“ für ein positiveres Bild der muslimischen Frauen.

Trotz dieser ähnlichen Grundgedanken gibt es natürlich auch Tendenzen, die auseinanderdriften. So sind alle wesentlich von ihrer Nationalität, deren Kultur und natürlich auch von der eigenen Migrationsgeschichte geprägt. Auch haben das Alter bzw. die Erfahrung einen Einfluss auf die eigene Wahrnehmung. Die wichtigste Erkenntnis ist wohl, dass alle sehr bewusst ihr eigenes Leben leben, ihren eigenen Weg im Islam gehen und sich in ihrem Tun als sehr selbstbestimmt wahrnehmen – ganz anders, als sie dies in den Medien und auch in der Alltagsöffentlichkeit erfahren.

auch nichts dagegen, wenn andere Musliminnen das tun.

4. Diskussion

Die Analyse des Diskursfeldes zu muslimischen Frauen in Deutschschweizer Printmedien von 2013 bis 2018 konnte einige wichtige Erkenntnisse liefern. So zeigt sich, dass ein aussergewöhnlich starker Fokus auf das Leben der Frauen, ihre Praktiken und Lebensumstände gelegt wird. Dabei geht es aber nicht um „echte“ Sorge an deren Situation, sondern um rhetorische Mittel, um deren Lebensweise normativ zu betrachten und die eigene, westliche Kultur hervorzuheben. Die starke Thematisierung der Verschleierung ist ein gutes Beispiel, um auf dieses Paradox hinzuweisen. Der Diskurs setzt sich nur vordergründig mit dem implizierten Zwang zur Verhüllung auseinander, möchte aber eigentlich erreichen, dass dieses Kleidungsstück aus dem öffentlichen Raum verschwindet. Die Kleidungsfrage ist auch insofern sehr spannend, da sie oft in der Dichotomie von Verhüllen und Entblößen diskutiert wird. Doch auch das Gegenstück ist eine Reduzierung der Frau auf ihren Körper²⁵. Auch Themen, die unter der Kategorie Integration behandelt werden, widmen sich eher der Integrationsunfähigkeit in der westlichen Kultur. Muslimische Frauen sind zudem selten die Akteurinnen – in der Mehrzahl der Texte dienen sie als eingesetzte Figuren, um Situationen zu untermalen, kommen aber selber nicht zu Wort. Ausnahmen sind Musliminnen mit polarisierenden und/oder westlichen Ansichten, deren sich die Medien gerne bedienen. „Normale“ Musliminnen erhalten wiederum nur in Umfragetexten Sprecherrecht. Da diese aber meist an Ereignisse wie terroristische Anschläge geknüpft werden, haben diese Texte wiederum den Zweck, Muslime zu einer Stellungnahme zu bringen und sie in einen Zusammenhang mit Gewalttaten zu stellen.

Die Ergebnisse der Diskursanalyse sind mit dem Vorwissen aus anderen Studien nicht überraschend, haben sich doch in anderen westlichen Ländern ähnliche Ergebnisse gezeigt (vgl. Navarro 2010, Wahl 2011, Karis, Hafez, Ettinger 2018). An dieser Stelle muss beispielsweise auf die Studie von Fabian Wahl verwiesen werden, die besagt, dass muslimische Frauen nicht als eigenständige Akteurinnen im Islamdiskurs auftreten. Die Erkenntnisse dieser Masterarbeit schliessen hier an – die Ergebnisse zeigen, dass muslimische Frauen nur selten als Akteurinnen auftreten. Sie konnten sicherlich schon mehr Aufmerksamkeit erhalten als noch vor wenigen Jahren. Dennoch betrifft dies nur in Ausnahmefällen die „normale Muslimin“, sondern es

²⁵ In den Interviews hat sich gezeigt, dass die Frauen diese Sichtweise selbst auch nutzen, um das Kopftuchtragen zu legitimieren: Sie wollen selbst bestimmen, wer ihre Körper sieht.

kommen hauptsächlich Musliminnen mit polarisierenden, d.h. nicht dem sonst produzierten Bild von muslimischen Frauen entsprechenden Ansichten zu Wort. Diese Entwicklung hat auch Laura Navarro beobachtet, die den Mediendiskurs in Spanien untersuchte und feststellte, dass die einzigen muslimischen Akteurinnen „verwestlicht“ sind – und von den Medien als solche gekennzeichnet werden: „When Muslim women appear as active sources of information, they are normally ‚Westernised‘ women (who do not wear veils) and they almost never belong to Islamist movements“ (Navarro 2010: 101). Verwestlicht werden sie auch von den Medien, die ihre Ähnlichkeiten mit der westlichen Kultur hervorheben: „similarities with Western culture are emphasized and their individual professional status is mentioned“ (Navarro 2010: 101). Diese Tendenz lässt sich eindeutig auch im Schweizer Diskurs feststellen, wenn man sich die bekannten Sprecherinnen wie Saïda Keller-Messahli oder Elham Manea anschaut, die sich für ein Kopftuchverbot aussprechen und für islamkritische Aussagen bekannt sind. Auch Yasemin Shooman konnte im deutschen Diskurs beobachten, wie besonders (ehemalige) Musliminnen mit einer innerislamischen, kritischen Stimme viel Medienaufmerksamkeit erhalten (Shooman 2014). Die Schweiz unterscheidet sich hier also nicht von anderen Ländern, was für eine noch stärkere Homogenisierungsthese spricht, die sogar die ethnischen Hintergründe und sozio-kulturellen und historischen Kontexte der Muslime im jeweiligen Land ignoriert.

Auch aus einer medientheoretischen Sicht überraschen die Ergebnisse nicht. Es hat sich im Teil zu massenmedialen Diskursen gezeigt, dass Massenmedien nach einer Eigenlogik funktionieren. Die Selektion von nachrichtenswürdigen Informationen beruht auf dem Überraschenden und Neuen. Da verwundert es nicht, dass gemässigte Muslime oder auch einfach die „normale“ Muslimin selten zu Wort kommen. Zudem haben die Massenmedien die Tendenz, Themen aufzubauschen, Ungleichheiten zu verstärken und zu pauschalisieren – Relativierung und Differenzierung sind keine Stärken des massenmedialen Systems.

Dennoch war es wichtig, das Diskursfeld im Schweizer Kontext zu erörtern und in der Erforschung des europäisch-westlichen Diskurses einen Schritt weiter zu gehen. In weiterer Forschung muss überlegt werden, was dies für den westlichen Islamdiskurs bzw. die muslimische Bevölkerung Europas bedeutet und wie dem entgegengewirkt werden kann.

Die wissenssoziologische Perspektive auf das Diskursfeld hat sich gut geeignet, um die Darstellung muslimischer Frauen zu untersuchen. Der Diskurs konnte

rekonstruiert, die in ihm steckenden Konstruktionen und Wissensvorräte aufgedeckt werden. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse hat es ermöglicht, eigene Schwerpunkte in der Analyse zu setzen, den Gesamtdiskurs einzuordnen und sich in der Feinanalyse einzelnen Texten intensiv zu widmen, ohne zu befürchten, dass elementare Befunde verloren gingen. Auch hat sie durch ihr offenes Forschungsdesign erlaubt, quantitative Ergebnisse einzubauen und die eigentliche Analyse durch Grafiken und weiterführende Interviews zu ergänzen. Die Beschränkung auf Printmedienartikel ist dem Umfang dieser Masterarbeit geschuldet. Mit anderen Medien wie Fernsehen, Radio, politischen Kampagnen, Magazinen oder Online-Medien liessen sich jedoch weiterführende Erkenntnisse liefern, die womöglich andere Schwerpunkte erkennen liessen. Auch die Art der Selektion, die Stichwortsuche, hat ihre Vor- und Nachteile – je nach Suchbegriff hätten wohl auch andere Ergebnisse produziert werden können. Der gezeigte Ausschnitt darf daher nicht als absolut aufgefasst werden und zeigt nur eine Selektion.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, den Einsatz der Interviews zu diskutieren. Für die Diskursanalyse an sich wären sie nicht nötig gewesen. Dennoch bin ich der Auffassung, dass es angemessen war, diesen Zusatz einzuführen. Denn die Interviews haben gezeigt, dass sich die Musliminnen vom Diskurs nicht repräsentiert und klar der Meinung sind, dass die Darstellung muslimischer Frauen in den Medien ein negatives Bild für die gesamte Öffentlichkeit konstruiert. Es wird so ein Wissensvorrat geschaffen, der die Musliminnen in einem bestimmten Licht erscheinen lässt, das nicht der alltäglichen Lebenswelt entspricht und dazu führt, dass die Musliminnen aufgrund dieses Konstruktes Diskriminierungen erfahren. Auch wichtig war die Erkenntnis, dass sie sich nicht repräsentiert fühlen von den sozialen Akteurinnen, die im Diskurs zu Wort kommen. Hier muss jedoch wiederum beachtet werden, dass nur vier Interviews gemacht wurden und es gut vorstellbar ist, dass hier die Meinungen noch stärker auseinandergehen. Diese Fragen müssten sicherlich in einer Studie zur Medienwirkung noch genauer untersucht werden, um repräsentative Resultate zu generieren. Auch für das Verständnis des Diskurses war dieser Abschnitt mit den Interviews vorteilhaft, denn wie im theoretischen Teil gesehen wurde, bedient sich der Islamdiskurs vieler Elemente, die in der Alltagswelt von Bedeutung sind. So bezieht er sich beispielsweise immer wieder auf religiöse Quellen und Praktiken. Die interviewten Frauen gingen bereits im Voraus davon aus, dass im Interview Themen wie die Bedeutung des Kopftuches, ihre Einstellung zu Scharia und Terrorismus angesprochen werden, ohne diese explizit erwähnt zu haben.

An dieser Stelle muss die Frage aufgeworfen werden, wie sich dieses Diskursfeld zu Diskursen über Frauen oder Migrantinnen unterscheidet. Frauen wie auch Migrantinnen sind immer „Randthema“, erhalten weniger Raum, weniger Sprecherpositionen in den Medien, werden kaum als Akteurinnen wahrgenommen. Wie kann man demnach festmachen, wie sehr die Konstruktionen als *muslimische Frauen* den Diskurs prägt und nicht ein Effekt ist, der allgemein bei der Berichterstattung und medialen Darstellung von Frauen entsteht? Um diese Frage ausführlich zu beantworten, bräuchte es weiterführende, vergleichende Forschung. Aus der Literatur lässt sich aber bereits erkennen, dass westliche Frauen und muslimische Frauen deutlich unterschieden werden. Die westliche Frau ist selbstbestimmt, emanzipiert, hat sich ihre Freiheit selbst verdient, währenddessen die muslimische Frau immer noch unterdrückt wird und davon befreit werden muss. „Das Bild der unterdrückten Muslimin kontrastiert das der emanzipierten, modernen und freien Schweizerin“ (Baghdadi 2010: 216). Die muslimischen Frauen, so könnte man schlussfolgern, sind „Opfer“ von der Berichterstattung über Frauen, Migrantinnen und Muslime in komprimierter Form.

Diese Studie hat sich dem medialen Diskurs gewidmet und kann keine Aussagen darüber treffen, ob die Darstellung „wahr“ ist oder wie die reale Situation aller Schweizer Musliminnen aussieht. Auch wenn die Frauen, die Interviews gegeben haben, sich als selbstbestimmt wahrnehmen und ein gutes Leben führen, so ist das nur ein kleiner Ausschnitt. Auch in der Schweiz gibt es viele Frauen, die unterdrückt werden, häusliche Gewalt erfahren und unfrei sind – in allen Milieus, Religionen, Kulturen.

5. Fazit und Ausblick

In dieser Masterarbeit wurde der Frage nachgegangen, wie sich das Diskursfeld zu muslimischen Frauen in Deutschschweizer Printmedien gestaltet. Dafür wurde ein wissenssoziologisches Diskursverständnis mit konstruktivistischen Medienkonzepten verbunden. Es wurde mittels der Diskursanalyse nach Keller untersucht, wie muslimische Frauen dargestellt werden. In Interviews wurde die Wahrnehmung dieser Darstellungen explorativ bei einigen muslimischen Frauen erforscht. Dabei konnten einige wichtige Strukturen aufgedeckt und rekonstruiert werden. Die konkrete Forschungsfrage lautete: *Wie werden muslimische Frauen in Deutschschweizer Printmedien dargestellt, und auf welche Weise geschieht dies?* Diese Frage wurde für den Zeitraum von 2013 bis 2018 in vier Schweizer Printmedien bearbeitet und im empirischen Teil dieser Arbeit ausführlich diskutiert. Die grosse Menge an Artikeln hat Raum für eine intensive Analyse zugelassen, daher werden die wichtigsten Erkenntnisse nun noch einmal abschliessend zusammengefasst.

Die Diskursanalyse hat Einblick in die Medienberichterstattung der letzten fünf Jahre gegeben. So gibt es aus quantitativer Sicht sehr viele Artikel zu muslimischen Frauen; diese variieren jedoch je nach Medium. Muslimische Frauen tauchen oft als Akteurinnen in Texten auf, die sich auf Ereignisse beziehen, die Integration der Muslime in der Schweiz thematisieren, oder wegen polarisierenden Aussagen Nachrichtenwert schaffen. Sie treten selbst in die Medien als Expertinnen, die mit ihren Meinungen polarisieren – oder als Gegensatz dazu sehr unaufgeregt ihre Arbeit als Islamwissenschaftlerinnen verfolgen. Am meisten Medienaufmerksamkeit bekommt Saïda Keller-Messahli, die wegen ihrer islamkritischen Aussagen von den Medien gerne befragt wird. Im Verlauf der letzten fünf Jahre fand der Diskurs 2016/2017 seinen Höhepunkt und flaut aktuell wieder etwas ab. Es wird wichtig sein, diesen im Auge zu behalten.

Muslimische Frauen sind oft indirekt Gegenstand politischer Debatten – als „Kopftuchträgerinnen“. Das Kopftuchverbot führt zu Debatten über Werte, Integration, Frauenrechte, Freiheit, privates vs. öffentliches Auftreten, mit den muslimischen Frauen mittendrin. Dabei geht es aber nicht um sie, sondern um ihre Körper und Ideen der „eigenen“ Kultur. Werden die muslimischen Frauen selbst thematisiert, geht es um ihre Lebensführung, um muslimische Praktiken, um Männer und Kleidung. Damit unterscheidet sich der Schweizer Diskurs kaum von anderen: „Arrangierte Heirat und Liebe, Virginität, Geschlechtertrennung, Kleidervorschriften, Dispensationen vom Schulschwimmen und vom Klassenlager etc. scheinen die

wichtigsten Probleme von muslimischen Frauen, Männern und Kindern zu sein“ (Allenbach u. Sökefeld 2010: 22).

Dass die Darstellung von muslimischen Frauen im wahrsten Sinne des Wortes problematisch ist, zeigte sich auch in den Interviews. Die eigene Vorstellung, wie eine muslimische Frau zu sein hat, und wie sie von der Öffentlichkeit wahrgenommen wird, sind nach den Aussagen der Interviewten komplett unterschiedlich. Zudem sind sich alle einig, dass die Darstellung muslimischer Frauen in den Medien ausschliesslich negativ ist und sie in keiner Weise repräsentiert. Dies zeigt einerseits, dass der Diskurs eben nicht die Realität „abbildet“, sondern eine eigene Realität konstruiert und andererseits, dass der Diskurs wiederum Einfluss hat auf die Öffentlichkeit, indem er Stereotype und Schemata produziert, die sich auf die Lebenswelt der Betroffenen auswirkt.

Die im Forschungsstand angesprochenen Studien haben bereits einige wichtige Tendenzen des Islamdiskurses aufgezeigt. Dementsprechend hat es auch interessiert, ob diese sich auch in dieser Diskursanalyse zeigen. Die Homogenisierung, die Behloul (2013), Allenbach/Sökefeld (2010) u.a. angesprochen haben, zeigt sich auch in dieser Analyse. Die Frauen werden als Musliminnen vorgestellt und bleiben in den Texten in dieser Rolle. So wird zwar meist noch ihr ethnischer Hintergrund eingeführt, die Kategorie „Muslimin“ scheint aber wichtiger für die Kontextualisierung. Durch die Beschreibung ihres muslimischen Lebens wird diesem stets noch mehr Aufmerksamkeit gegeben. Dies führt zu einer Homogenisierung vieler verschiedener Kulturen und Religionsströmungen. Dies bemängeln auch die Frauen in den Interviews und wünschen sich mehr Differenzierung. Es genügt nie, ein homogenes Bild des Islam bzw. der muslimischen Frauen zu zeichnen.

Die Homogenisierung wird im Diskurs wiederum genutzt, um Differenz zu schaffen. Werden muslimische Frauen als homogene, unbekannte, unfreie Masse mit fremdem Kulturverständnis konstituiert, stärkt dies wiederum das eigene nationale Selbstverständnis, das „Wir“ der westlichen, schweizerischen Gesellschaft. Das zeigt sich auch in dieser Analyse. Dass die eigene Tochter zum Islam konvertieren könnte, wird in einem Artikel als der ultimative Albtraum beschrieben: „Keine Schweizer Mutter wünscht sich, dass sich die Tochter eine Ganzkörperverhüllung zulegt wie Illis Frau Nora“, heisst es in einem Artikel (Hegli 2018: 13). Die muslimische Frau entspreche in keiner Weise dem, was sich die schweizerische Frau wünscht: Ein freies, selbstbestimmtes und emanzipiertes Leben, eine Stimme.

Auch steht ausser Frage, dass der Islamdiskurs auf Probleme bzw. Defizite fokussiert

– da macht auch das Diskursfeld zu muslimischen Frauen keine Ausnahme. Tatsächlich werden muslimische Frauen schon fast selbst als ein Problem behandelt, indem sie als Opfer für all das stehen, was den Islam so problematisch macht bzw. im Diskurs diesbezüglich thematisiert wird.

Dabei könnten gerade die Massenmedien mit ihrer Reichweite und dem direkten Zugang zur Öffentlichkeit Alternativen bieten und ein durchaus diverseres Bild von muslimischen Frauen zeichnen. Schiffer beschreibt mögliche Strategien, wie Medien mit dieser Herausforderung umgehen könnten. So wäre eine sicherlich sinnvolle Option, mehr Muslime schreiben zu lassen, um ihre Sichtweise direkt wahrnehmen zu können. Auch bei Moderatorinnen und Nachrichtensprecherinnen wäre mehr Diversität wünschenswert, unbedingt auch bei den Gästen in Talkshows. Weiter müsse die „direkte Relation zu Gewaltexzessen“ kritisch hinterfragt und mehr Normalität gezeigt werden – wenn schon nicht in den Nachrichten, dann doch im Unterhaltungsteil (Schiffer 2008: 58f).

Diese erste Forschungsleistung zum Diskursfeld muslimischer Frauen in der Schweiz konnte erste wichtige Erkenntnisse liefern, die an die Forschung anderer Länder anschliesst. Ausgehend von diesem ersten Schritt gibt es viele Möglichkeiten, hier anzuschliessen. Als Erstes wäre es attraktiv, den Diskurs über eine längere Zeitspanne zu verfolgen. Auch müsste die Situation der muslimischen Frauen im Verhältnis zur Situation anderer Frauen, Migrantinnen oder religiöser (weiblicher) Gemeinschaften untersucht werden. Es wird Zeit, dass die Frauen sowohl von der Wissenschaft als auch von den Medien mehr Aufmerksamkeit erhalten.

6. Bibliographie

Literatur

- Abuzahra, Amani 2017: Mehr Kopf als Tuch. Muslimische Frauen am Wort, Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag.
- Akashe-Böhme, Farideh 1997: Die Islamische Frau Ist Anders : Vorurteile und Realitäten, Gütersloh: Gütersloher Taschenbücher.
- Ali, Kecia 2006: Sexual Ethics and Islam – Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence Oxford: Oneworld Publications, S. xii.
- Ali, Zahra 2012: Islamische Feminismen, Paris: La Fabrique.
- Allenbach, Birgit und Sökefeld, Martin (Hrsg.) 2010: Muslime in der Schweiz, Zürich: Seismo Verlag.
- Baghdadi, Nadia 2010: Muslimin im Spannungsfeld von Zuschreibung, Abgrenzung und Umdeutung, in: Allenbach, Birgit und Sökefeld, Martin (Hrsg.) 2010: Muslime in der Schweiz, Zürich: Seismo Verlag.
- Barras, Amélie (2013): ‚Muslim women‘ marking debates on Islam, in: Behloul Samuel M., Leuenberger Susanne, Tunger-Zanetti Andreas (Hrsg.): Debating Islam, Bielefeld: Transcript Verlag, S. 81-98.
- Baumann, Martin, Behloul, Samuel M., Endres, Jürgen und Tunger-Zanetti 2013: Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft. Ein Forschungsbericht, Luzern: Universität Luzern.
- Behloul 2018: Muslime in der Schweiz. Ein vielfältiges Phänomen diesseits und jenseits öffentlicher Thematisierung, in: Klöcker/Tworuschka: Handbuch der Religionen 56, EL 2018 .
- Behloul, Samuel 2010: Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiels der Schweiz, in: Baumann, Martin und Neubert, Frank (Hrsg.) 2010: Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, Band 1, Zürich: Pano Verlag, S. 127-150.
- Behloul, Samuel M., Leuenberger, Susanne und Tunger-Zanetti, Andreas (Hrsg.) 2013: Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self, Bielefeld: transcript Verlag.
- Beinin 2010: Knowing The „Other“. Arabs, Islam and The West, in: Markus, Hazel Rose und Moya, Paula M.L.: Doing Race, New York: W&W Norton & Company, S. 299-315.

- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas 2004: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Bourdieu 1998: Über das Fernsehen, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Braun, Christina von und Mathes, Bettina 2017: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Butterwegge, Christoph und Hentges, Gudrun 2006: Massenmedien, Migration und Integration, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 153-172.
- Cinar, Alev 2005: Modernity, Islam and secularism in Turkey: Bodies, places and time, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saussure, Ferdinand de 1967: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: De Gruyter.
- Ettinger, Patrick 2018: Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz, Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Fegter, Susann 2012: Die Krise der Jungen in Bildung und Erziehung: diskursive Konstruktion von Geschlecht und Männlichkeit, Wiesbaden: Springer Verlag für Sozialwissenschaften.
- Firsich, Hermann-Josef (2016): Der Koran für Christen. Gemeinsamkeiten entdecken, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, S. 163-167.
- Flick, Uwe 2002: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg: rowohlt Verlag.
- FÖG 2017: Qualität der Medien, 7. Ausgabe, Zürich: Schwabe Verlag.
- Foucault, Michel 1974: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1988: Die Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Furrer, Priska 1999: „Frauen und Islam“ – Geschichte eines Missverständnisses, Vortragsunterlagen Konferenz Frauen – Erziehung – Entwicklung in Muselmanischen Ländern, Bern, 29.01.1999.
- Gamson, William A, und Modigliani, Andre 1989: Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach, in: American Journal of Sociology, Vol. 95, No. 1, S. 1-37.
- Gianni 2010: Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen, Eine Studie der Forschungsgruppe „Islam in der Schweiz“ (GRIS).

- Grigo, Jaqueline 2015: Religiöse Kleidung. Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz, Bielefeld: transcript Verlag.
- Hafez, Kai 2013: Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis, Berlin: Frank & Timme Verlag.
- Hafez, Kai und Richter, Carola: Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hafez, Kai und Richter, Carola 2007: Das Islambild von ARD und ZDF, in: „Aus Politik und Zeitgeschichte“, Heft 26-27/2007, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 40-46.
- Hofmann, Annemarie 2004: Islam in den Medien. Der publizistische Skandal um Annemarie Schimmel, Münster: LIT Verlag.
- Huntington, Samuel 1996: Der Kampf Der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München: Europa-Fachpresse.
- Jäger, Siegfried 1993: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg: DISS.
- Karis, Tim 2013: Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979-2010, Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2001: Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse Bd. 1: Theorien und Methoden., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2003: Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 2: Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2004: Diskursforschung, 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, Reiner 2005: Keller, Reiner u.a. (Hrsg.) 2005: Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2007: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2008: Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms. 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2009: Müll - die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner 2011a): Diskursforschung. Eine Einführung für

SozialwissenschaftlerInnen, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag.

- Keller, Reiner 2011b): Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner und Truschkat, Inge 2012: Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse, Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Khoury 2005: Der Koran. Erschlossen und kommentiert, Düsseldorf: Patmos.
- Klausning, Kathrin 2014: Geschlechterrollen im Tafsir, Berlin: Dissertation Universität Berlin.
- Könemann, Judith und Wendel, Saskia (Hg.) 2016: Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld: transcript Verlag.
- Lippman, Walter 1922: Public Opinion, Sioux Falls: S.D. NuVision Publications.
- Luhmann, Niklas 1998: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 2017: Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lutz, Helma 2015: Anstößige Kopftücher - Kopftuch-Debatten in den Niederlanden, in: Klein-Hessling, Ruth, Nökel, Sigrid, und Werner, Karin (Hrsg.) 2015: Der neue Islam der Frauen: Weibliche Lebenspraxis in Der Globalisierten Moderne. Fallstudien Aus Afrika, Asien Und Europa. 1. Aufl. ed., Bielefeld: transcript Verlag.
- Manea, Elham 2016: Images of the Muslim Woman and the Construction of Muslim Identity. The Essentialist Paradigm, jrjm.eu, Nr. 2, S. 91–110.
- Minai, Naila 1984: Schwestern unterm Halbmond. Stuttgart : Klett-Cotta.
- Navarro, Laura 2010: Islamophobia and Sexism: Muslim Women in the Western Mass Media, in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, NRr 8, S. 95-114.
- Piasecki, Stefan 2011: Das Schaufenster des Schreckens in den Tagen des Zorns, Marburg: Tectum Verlag.
- Pundt, Christian 2008: Medien und Diskurs. Zur Skandalisierung von Privatheit in der Geschichte des Fernsehens, Bielefeld: transcript Verlag.
- Said, Edward 1979: Orientalism, London: Vintage Books ed.
- Schiffer, Sabine 2011: Das Bild vom Islam und andere Verzerrungen in den

Medien, Dresden: IMV Institut für Medienverantwortlichkeit.

- Schiffer, Sabine 2008: Schluss mit der Fokussierung! Zur stereotypisierten Darstellung von (muslimischen) MigrantInnen in den Medien, in: *Televizion*, Nr. 21, S. 55-59.
- Schild, Pascale 2010: Situationen, Widersprüche und Konflikte muslimischer Identitätspolitik im diskursiven Kontext der Schweiz, in: Allenbach, Birgit und Sökefeld, Martin (Hrsg.) 2010: *Muslime in der Schweiz*, Zürich: Seismo Verlag.
- Schwab-Trapp, Michael 2010: Methodische Aspekte der Diskursanalyse. Probleme der Analyse diskursiver Auseinandersetzungen am Beispiel der deutschen Diskussion über den Kosovokrieg, in: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hrsg.) 2010: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 2: Forschungspraxis*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 171-196.
- Sen, Amartya 2006: „Welcher Multikulturalismus?“, in: *Lettre internationale*, Nr. 72, S. 104.
- Shooman 2014: „... Weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Berlin: Dissertation Universität Berlin.
- Tezcan, Levent und Wohlrab-Sahr, Monika 2007: *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden: Nomos.
- Von Braun, Christina und Mathes, Bettina 2017: *Verschleierte Wirklichkeiten. Die Frau, der Islam und der Westen*, Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Wahl, Fabian 2011: *Der Islam in den Medien. Journalistische Qualität im Streit um die Mohammed-Karikaturen*, Marburg: Tectum Verlag.
- Walther, Wiebke 2006: *Women in Islam. From medieval to modern times*, Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Yuval-Davis, Nira 1997: Women, citizenship and difference, in: *Feminist Review*, Nr. 57, S. 4-27.
- Zepter, Daniel 2012: Terrorismus im öffentlichen Diskurs. Eine Analyse der Tagesschauberichterstattung über die Anschläge vom 11. März 2004 in Madrid, in: Keller, Reiner und Truschkat, Inge (Hrsg.) 2012: *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse, Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 187-220.

Internet

- BFS 2005: Religionslandschaft in der Schweiz, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/publikationen.assetdetail.341873.html> (30.09.2005)
- BFS 2016: Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/publikationen.assetdetail.350455.html> (22.04.2016)
- BFS 2017: Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren nach Religionszugehörigkeit, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/grafiken.assetdetail.7226813.html> (29.01.2019)
- Bovay, Claude 2004: Religionslandschaft in der Schweiz, Neuenburg, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/22/publ.Document.50514.pdf> (8.8.2018).
- Spielhaus, Riem 2006: Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, „Ausländer“ zu „Muslimen“ zu machen, online: <http://www.islam.de/5337.php> (9.6.2018)
- Volksinitiative „Gegen den Bau von Minaretten“: <https://www.bk.admin.ch/ch/d/pore/vi/vis353.html> (30.6.18)
- Volksinitiative „Ja zum Verhüllungsverbot“: <https://www.bk.admin.ch/ch/d/pore/vi/vis465t.html> (30.6.18)
- WEMF: <https://wemf.ch/> (15.1.19)

Artikel der Feinanalyse

- Binswanger, Michèle 2016: Burkini statt Baywatchini, in: Tages-Anzeiger, 25.08.2016, S. 15
- Blumer, Claudia und Strehle, Res 2015: „Wir sollten mehr über die Vorzüge des Islam reden“, in: Tages-Anzeiger, 24.12.2015, S. 2
- Brönnimann, Gabriel 2015: „Die Stimmung hat sich definitiv verschlechtert“, in: 20 Minuten, 14.01.2015
- Bruckner, Pascal 2017: „Imaginärer Rassismus“, in: Neue Zürcher Zeitung, 21.04.2017, S. 35
- Büchi, Jaqueline 2016: „Viele Schweizer Muslime trinken oder rauchen“, in: 20 Minuten, 24.07.2016
- Chaignat, Nadine 2013: „Mein Vater lachte mich aus, meine Mutter sagte: Scheisse!“, in: Blick, 04.11.2013, S. 4
- El Sonbati, Jasmin 2015: Muslime müssen sich verändern, in: Neue Zürcher Zeitung, 19.11.2015, S. 9
- Fargahi, Nina 2015: „Mir fehlte der Mut zum Kopftuch“, in: Neue Zürcher Zeitung, 15.12.2015, S. 21
- Gracia, Giuseppe 2016: Der Staat als feministischer Psychoanalytiker, in: Tages-Anzeiger, 20.09.2016, S. 15
- Halbeis, Matthias 2017: Die kennen wir doch!, in: Blick, 10.01.2017, S. 5
- Hartmann, Lea 2014: „Auch in der Schweiz gibt es radikale Islamisten“, in: Blick, 30.08.2014
- Hehli, Simon 2014: Muslime verwahren sich gegen bischöfliche Order, in: Neue Zürcher Zeitung, 06.09.2014, S. 13
- Hehli, Simon 2018: Böser Konvertit, guter Konvertit, in: Neue Zürcher Zeitung, 19.05.2018, S. 13
- Hehli, Simon und Ingber, Lea 2014: Sichtbar religiös, in: Neue Zürcher Zeitung, 02.10.2014, S. 14
- Kedves, Alexandra 2016: „Der Islam ist meine Hautfarbe“, in: Tages-Anzeiger, 31.3.2016, S. 33
- Kern, Salome 2017: Mit dem Kopftuch an der Poledance-Stange, in: 20 Minuten, 20.03.2017
- Lahrtz, Stephanie 2014: Ehefrau, Mutter, Gotteskriegerin, in: Neue Zürcher Zeitung, 01.04.2015, S. 7
- Meier, Michael 2013: Accessoire, Geheimnisträger und Politikum, in: Tages-

Anzeiger, 16.11.2013, S. 33

- Meier, Michael 2017: Schweizer Islamkritik ist ganz und gar weiblich, in: Tages-Anzeiger, 08.08.2017, S. 18
- Meier, Michael 2017: Wenn die Mutter zuschlägt, in: Tages-Anzeiger, 15.04.2017, S. 40
- Murmann, Katia 2014: „Auf dem See habe ich meine Jugend verbracht“, in: Blick, 28.07.2014, S. 4
- Leuthold, Karin 2014: Muslim? Hipster? Mipster?, in: 20 Minuten, 29.01.2014
- O. V. 2015: „Werbung für's Kopftuch – das ist gut“, in: 20 Minuten, 01.10.2015
- O.V. 2015: IZRS wirbt für islamische Schwimmschule, in: 20 Minuten, 13.08.2015
- O.V. 2016: „Sie leerte mir eine Dose Bier über den Kopf“, in: 20 Minuten, 10.06.2015
- Pomper, Daniel 2017: „Ein Kopftuch käme für mich durchaus in Frage“, in: 20 Minuten, 18.12.2017
- Rizk, Miriam 2013: Rapperin mit Kopftuch fordert mehr Frauenrechte, in: 20 Minuten, 29.12.2013
- Rossier, Philippe und Meyer, Adrian 2015: Angst vor Rache bestimmt jetzt das Leben der Muslime, in: Blick, 10.01.2015, S. 4
- Rügger, Sarah 2015: Provokation als Bestimmung und täglich Brot, in: Tages-Anzeiger, 09.05.2015, S. 11
- Sahli, Michael 2016: „Der IZRS spricht nicht für uns“, in: Blick, 13.04.2016, S. 4
- Schregenberger, Katrin 2014: „Die Schule sollte nicht immer nachgeben“, in: Neue Zürcher Zeitung, 30.06.2014, S. 44
- Steinich, Annette 2013: Fragen der Freiheit, in: Neue Zürcher Zeitung, 23.10.2013, S. 7
- Süleymanoglu, Fatma 2018: Frauen werden in Mekka begripscht, in: 20 Minuten, 13.02.2018
- Thelitz, Nikolai 2016: „Die Theorien des Bischofs sind ohne Grundlage“, in: 20 Minuten, 14.04.2016
- Waldmeier, Daniel 2017: „Muslime-Mütter erziehen Söhne zu Versagern“, in: 20 Minuten, 09.04.2017
- Zanni, Bettina 2015: Hijabistas tragen ihre Kopftücher sexy zur Schau, in: 20

Grafiken und Tabellen

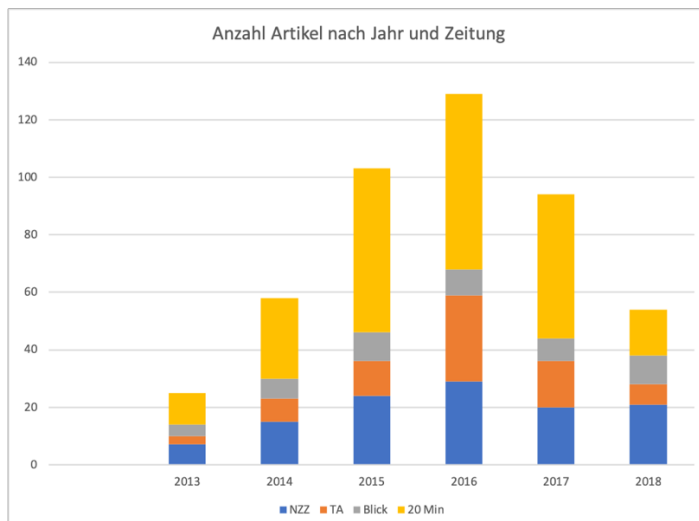
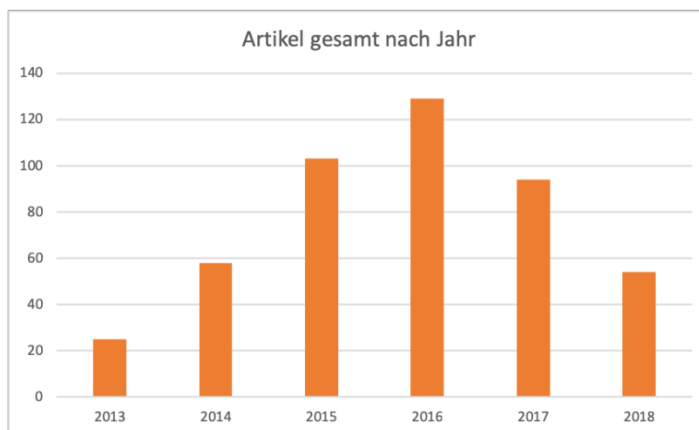
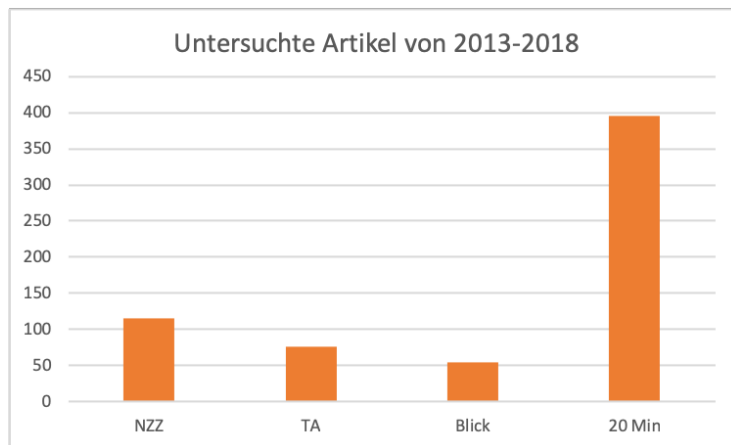
- Abbildung 1: Konfessionszugehörigkeit in der Schweiz von 2014 bis 2016, BFS 2018: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/-sprachen-religionen/religionen.html>
- Abbildung 2: Entwicklung der Religionslandschaft in der Schweiz von 1970 bis 2016, BFS 2018: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/-bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html>
- Abbildung 3: Untersuchte Artikel von 2013 bis 2018 nach Medium
- Abbildung 4: Artikel gesamt nach Jahr aufgeteilt
- Abbildung 5: Anzahl Artikel nach Jahr und Zeitung, gestapelt
- Abbildung 6: Verlauf nach Jahr und Zeitung

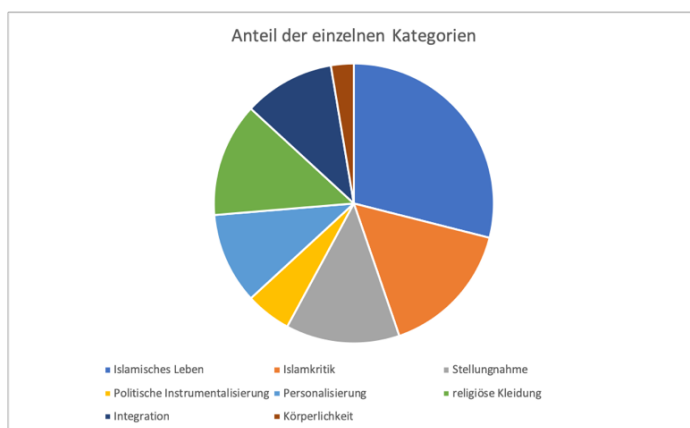
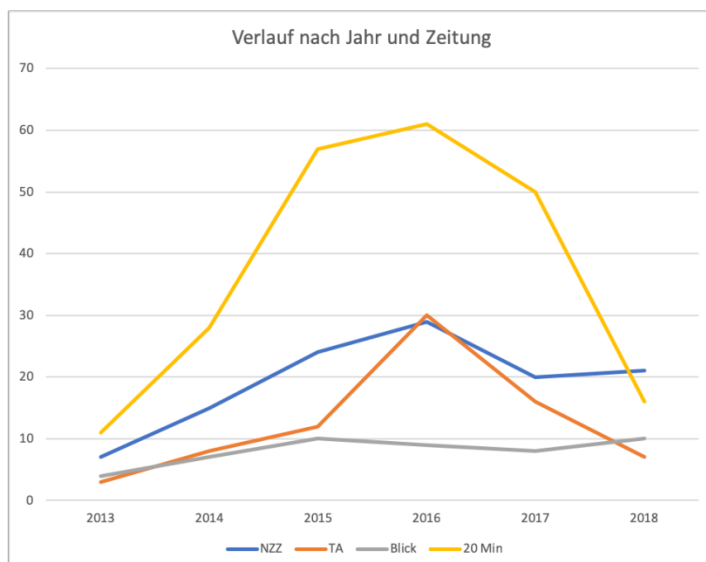
- Tabelle 1: Themendiskurse nach Medium
- Tabelle 2: Anzahl Artikel für die Feinanalyse nach Medium und Artikelform
- Tabelle 3: Aufteilung der Kategorien der Feinanalyse nach ihrer Dimension

Anhang

Eigene Darstellungen

Grafiken





Tabellen

Gesamtdiskurs: Themendiskurse nach Medium

Blick	<ul style="list-style-type: none"> - Burka/Burkaverbote/Verhüllung - das Patriarchat/ein strenger Islam mit patriarchalen Zügen - Radikalisierung der Muslime/Islam als Bedrohung (?)
20 Min	<ul style="list-style-type: none"> - Prominente Muslimas/Konvertitinnen aus islamischer und westlicher Welt: Mariah Idriss, Bella Hadid, Mona Hijabi, Myam Mahmud, Nusaiba al Maskari, Lindsay Lohan, Madeleine Albright - Mipster, Hijabistas, muslimische Models, Nike oder H&M (Hijab-Produktion) - Burkini/Schwimmunterricht/IZRS/Handschlagverweigerer&-innen
NZZ	<ul style="list-style-type: none"> - Auslandberichterstattung: Frauen in der islamischen Welt - Feuilleton: Political Correctness, liberale Gesellschaft, Kunst und Kultur
TA	<ul style="list-style-type: none"> - Burkaverbot/Burkini - politischer Islam im In- und Ausland - IZRS/Integration/Praktiken/Scharia

Artikel der Feinanalyse nach Genre

	Artikel	Interviews	Portraits	Hintergrund	Umfrage	Essay	Kolumne
Blick	5	2	1	1	3		
20 Min	14	4	3	5	2		
NZZ	10	1	1	5		1	1
TA	8	2	4	1			1

Kategoriensystem

Islamisches Leben	inhaltlich
Religiöse Kleidung	inhaltlich
Körperlichkeit	inhaltlich
Integration	inhaltlich
Stellungnahme	Sprecherposition
Personalisierung	Sprecherposition
Politische Instrumentalisierung	Diskursmittel
Islamkritik	Diskursmittel

Kategorien der einzelnen Artikel in Feinanalyse

Titel	Datum	Kategorien	Schlüsselkategorie
<i>Blick</i>			
"Mein Vater lachte mich aus..."	04.11.13	Konvertion, Praktiken	islamisches Leben
"Auf dem See"	28.07.14	Kleidung, Konvertion	islamisches Leben
"Auch in der Schweiz..."	30.08.14	Islamkritik, Radikalisierung, Islamismus, islamisches Leben	Islamkritik
Angst vor Rache bestimmt...	10.01.15	islamisches Leben, Islamkritik, religiöse Kleidung	islamisches Leben, Islamkritik
"Der IZRS spricht nicht für uns"	13.04.16	islamisches Leben, Islamkritik, religiöse Kleidung	Stellungnahme
Die kennen wir doch!	10.01.17	Religiöse Kleidung, politische Instrumentalisierung	politische Instrumentalisierung
<i>20 Minuten</i>			
Rapperin mit Kopftuch fordert mehr Frauenrechte	29.12.13	Islamisches Leben, Personalisierung	Personalisierung, islamisches Leben
Muslim? Hipster? Mipster!	29.01.14	religiöse Kleidung, islamisches Leben, muslimische Mode	religiöse Kleidung
"Die Stimmung hat	14.01.15	Integration, Muslime in der	Integration, Stellungnahme

sich definitiv verschlechtert"		Schweiz	
Hijabistas tragen Kopftücher sexy zur Schau	01.07.15	religiöse Kleidung, islamisches Leben, muslimische Mode	religiöse Kleidung
IZRS wirbt für Schwimmschule	13.08.15	Integration, Praktiken, islamisches Leben	Integration
"Werbung für's Kopftuch - das ist gut"	01.10.15	religiöse Kleidung, islamisches Leben, muslimische Mode	religiöse Kleidung, Personalisierung
"Sie leerte mir eine Dose Bier über den Kopf"	10.06.16	Integration, religiöse Kleidung, Islamkritik	Stellungnahme
"Die Theorien des Bischofs sind ..."	14.04.16	Islamkritik, Stellungnahme	Stellungnahme, Islamkritik
"Viele Schweizer Muslime trinken oder rauchen"	14.07.16	Integration, islamisches Leben, Muslime in der Schweiz, Personalisierung	Personalisierung, islamisches Leben
Mit dem Kopftuch an der Poledance-Stange	06.04.17	islamisches Leben, religiöse Kleidung,	islamisches Leben, Personalisierung
"Muslim-Mütter erziehen Söhne..."	09.04.17	islamisches Leben, Personalisierung, Islamkritik	islamisches Leben, Personalisierung, Islamkritik
"Kopftuch käme in Frage"	18.12.17	religiöse Kleidung, Patriarchat, Integration	religiöse Kleidung, Integration, Stellungnahme
Frauen werden in Mekka begripscht	13.02.18	Islamisches Leben	Stellungnahme, islamisches Leben
<i>Tages-Anzeiger</i>			
Accessoire, Geheimnisträger und ...	16.11.13	Körperlichkeit, religiöse Kleidung	Körperlichkeit
Provokation als Bestimmung und ...	09.05.15	Bestimmung, Lebens als ägyptische Frau, muslimisches Leben	Islamisches Leben
"Wir sollten mehr über die Vorzüge..."	24.12.15	Integration, Praktiken	islamisches Leben, Integration
"Der Islam ist meine Hautfarbe"	31.03.16	islamisches Leben, islamische Welt, Integration	Islamisches Leben
Der Staat als feministischer Psycho...	10.09.16	religiöse Kleidung, Kulturen	Integration, religiöse Kleidung

Wenn die Mutter zuschlägt	15.04.17	Islamkritik von innen, islamisches Leben, Patriarchat	Islamkritik
Schweizer Islamkritik ist ganz und gar...	08.08.17	konservativer Islam, patriarchaler Islam, anti-feministische Strukturen	Islamkritik
NZZ			
Fragen der Freiheit	23.10.13	Frauenrechte, religiöse Kleidung, islamisches Leben	islamisches Leben
"Die Schule sollte nicht immer ..."	30.06.14	islamisches Leben, religiöse Kleidung, Praktiken, Stellungnahme	religiöse Kleidung
Muslime verwarren sich gegen ...	06.09.14	IS, Radikalisierung, Stellungnahme	Stellungnahme
Sichtbar religiös	02.10.14	religiöse Kleidung, islamisches Leben, Praktiken	religiöse Kleidung
Ehefrau, Mutter, Gotteskriegerin	01.04.15	islamisches Leben, Patriarchat,	islamisches Leben
Muslime müssen sich verändern	19.11.15	Integration, islamisches Leben, Stellungnahme	Stellungnahme
"Mir fehlte der Mut zum Kopftuch"	15.12.15	islamisches Leben, Praktiken, Stellungnahme	Stellungnahme
Imaginärer Rassismus	21.04.17	Islamkritik, Islam als Kultur	politische Instrumentalisierung
Böser Konvertit, guter Konvertit	19.05.18	Islamisches Leben, Integration, Konversion	Integration

Memos der Artikel für die Feinanalyse, nach Medium und Datum gelistet

Blick

04.11.2013: „Mein Vater lachte mich aus, meine Mutter sagte: Scheisse!“, von Nadine Chagnat

Portrait über Konvertitin Janina Sorger (23), studierendes Kopftuchmädchen, hat Lebensinhalt neu definiert -> Islam stellt alles auf den Kopf

- Ehemalige Profiballetttänzerin, verletzt sich
- „für mich selber konvertiert“
- Politisch, Bücher lesen, Studienreise -> intensive Auseinandersetzung
- STARKE FRAUEN, DIE EINEM BERUF NACHGINGEN
- Entschied sich für Allah -> Werte
- „Sie trägt Kopftuch, langärmlige weite Pullis und Röcke“ muss im November schon thematisiert werden
- Selbstbewusstsein nötig, um sich den Reaktionen auszusetzen, zuhause grosser

Konflikt deswegen

- Sie ist verheiratet, lebt streng religiös z.B. kein Körperkontakt mit Männern, beten -> Thematisierung der Praktiken

Ihre Darstellung: macht alles für Allah, wirkt aber glücklich und überlegt („studiert“)

28.07.2014: „Auf dem See habe ich meine Jugend verbracht“ von Katia Murmann

Interview mit Nora Illi, „bekannteste und umstrittenste Burkaträgerin der Schweiz“, „die im Namen des Islam alles tut“

- Erregt mehr Aufmerksamkeit als Frau im Bikini -> Verschleierung vs Sichtbarkeit
- Ist es nicht heiss unter so viel Stoff? -> Praktikabilität
- Den runden Bauch kann auch das lange Kleid nicht verdecken
- Die Zehennägel sind nicht lackiert, der Islam verbietet es -> er verbietet
- Kleidung grosses Thema - kein Burkini dabei, zieht Kopftuch nur zuhause aus
- Geht viel um Praktikabilität -> „zu viel Sonne ist nicht gut für die Haut“
- Aufschriebe ihrer Geschichte/Konversion
- Früher Punkerin, heute „radikale Änderung“

30.08.2014: „Auch in der Schweiz gibt es radikale Islamisten“ von Lea Hartmann

Interview mit Elham Manea

- Tritt als Expertin auf
- Forderung zum Aufstehen der Muslime
- „Trete ich jetzt aus dem Islam aus, hat der IS gewonnen“
- Wird nur einmal als Muslimin identifiziert

10.01.2015: Angst vor Rache bestimmt jetzt das Leben der Muslime, von Adrian Meyer/Philippe Rossier

Stimmungsbericht aus Paris nach Attentat/Figur Ajnah, muslimische Studentin

- „Es ist die Stimme der Islamophoben“ aufgeheizte Stimmung
- Ajnah: War sich bewusst, dass Muslime pauschal beschuldigt werden -> kollektive Identität, Umgang mit Hass gegenüber einer Bevölkerungsgruppe?
- Sie trägt seit drei Monaten einen Schleier - freiwillig! Selbstbestimmte Frau? „sogar mein Mann war schockiert“
- Wurde daher kühl behandelt, verlässt die wohnung nur noch mit ihrem mann zusammen -> bild einer selbstbestimmten frau?

13.04.2016: „Der IZRS spricht nicht für uns“, von Michael Sahli

- Sprecher-Funktion des IZRS? Umfrage von Blick - nur wenige kennen den Verein
- Zwei Musliminnen sprechen: Teute Jusufi ist gegen Extremismus, sprechen nicht für sie
- „Auch ein Kopftuch kommt für die Blondine nicht in Frage“ -> Haare, Praktik

- Muslimin 2: „Das Klima ist vergiftet“, traut sich nicht über ihre Religion zu sprechen

20 Min

29.12.2013: Rapperin mit Kopftuch fordert mehr Frauenrechte, von Miriam Rizk (AP)

Portrait über Myam Mahmud, Rapperin aus Ägypten, spricht über Probleme Frauen in der arabischen Welt = Musliminnen?

- Muslimin rappte sich ins Finale von Arab's got Talent, Studentin der Politik und Wirtschaft
- „Ich spreche für sie“
- In Ägypten werden sehr viele Frauen missbraucht: 99% „sobald in Ägypten ein Mädchen geboren wird, wird sie unterdrückt“
- Viele religiöse Führer geben Frauen die Schuld
- Rotes Kopftuch: Vorwurf, den Islam mit ihrem Aussehen und ihrer Einstellung falsch darzustellen

29.01.2014: Muslim? Hipster? Mipster! Ohne Autor

Bericht über Mipster - Stolze muslimische Frauen!

- „Das Tragen des Kopftuches kombiniert mit einer okzidentalen Attitüde“
- Viel Kritik: amerikanisierte und kommerzialisierte Version der Muslimin
- „Wir sind hier, im geografischen Westen, wir sind sichtbar, und wir leben zwei Kulturen“
- Gegenstimme von Journalistin: niemand kann sagen, was muslimisch genug ist -> Muslimas können selbst entscheiden, wie sie ihr Kopftuch tragen

14.01.2015: „Die Stimmung hat sich definitiv verschlechtert“, von Gabriel Brönnimann

Stimmen junger Muslime nach Attentat von Paris

- Frauen klagen, dass sie angegriffen werden
- Es geht oft um äußerliche Erkennungsmerkmale: „seine Frau, die Kopftuch trägt, am Morgen im Tram übelst beschimpft“
- Bedürfnis nach mehr Differenzierung spürbar: „Wenn du Muslimin bist, bist du keine Terroristin“ „Ich bin nicht ein Teil dieser schrecklichen, unmenschlichen Personen“

01.07.2015: Hijabistas tragen ihre Kopftücher sexy zur Schau“, von Bettina Zanni

Artikel über Hijabistas - Modische Kleider zum Kopftuch

- „Bewegung junger Musliminnen, die Hijabs stolz und sexy zur Schau stellen“ -> Körperlichkeit, Aussehen, von ultrakonservativ zu sexy
- Junge Generation will Tradition und Mode verbinden
- Wieder Keller-Messahli als Gegenstimme: Hijabistas tragen nichts zur kritischen Debatte über „das oft traurige Frauenbild“ der muslimischen Männer bei

13.08.2015: IZRS wirbt für islamische Schwimmschule, ohne Autor

- „Eine Frau von Kopf bis Fuss verschleiert“
- Schwimmkurse für Musliminnen
- Saïda Keller Messahli wieder gefragt, ist natürlich entsetzt
- Ausschliesslich für Musliminnen - Isolation, Exklusion?/Integration - Was sagen Politiker dazu?
- Qaasim Illi: „Wir wissen, dass Frauen beim Schwimmen lieber unter sich sind“ - spricht für Frauen

01.10.2015: „Werbung für's Kopftuch - das ist gut“, ohne Autor

Interview mit Model Mariah Idrissis

- Erste Frage war „Wissen die, dass ich ein Kopftuch trage?“
- „es fühlt sich immer an, als ob die mode muslimische frauen ignoriert“
- Wie viel Hals beim shooting zeigen?/ Modeln ist unmuslimisch?
- Interaktion mit Männern auf Minimum reduziert
- „Solange ich mich korrekt und dem Islam entsprechend anziehe, gibt es kein Problem. Im Gegenteil: es wirbt eher für's Kopftuch. Und das ist gut.“
- Besonders detailliert über aussehen, praktiken, körperlichkeit
- Idrissis ist „modern, modisch und aus social media aktiv, wo die Muslima entdeckt wurde“

10.06.2016: „Sie leerte mir eine Dose Bier über den Kopf“, ohne Autor

- Drei Betroffene, eine junge Frau
- Berichtet über Vorfälle - alle wegen Kopftuch
- Fährt nun kein ÖV mehr
- Fühlt sich jetzt fremd

14.04.2016: „Die Theorien des Bischofs sind ohne Grundlage“, von Nikolai Thelitz

Interview mit Amira Hafner-Al Jabaji

- „was denken Sie als Muslimini darüber“ nicht als Islamwissenschaftlerin
- Welche Funktion hat sie in dem Interview?

24.07.16: „Viele Schweizer Muslime trinken oder rauchen“, von Jaqueline Büchi

Portrait über Saïda Keller-Messahli, "keine praktizierende Gläubige"

- Will Muslime repräsentieren -> Sprachrohr?
- „allgegenwärtig“, "sie passt in kein Schema" ui, ist das schlimm?, fordert toleranten islam
- „eingebürgerte Muslima“ vs „weder praktizierende noch fanatische Gläubige“ - Fremd- vs Selbstzuschreibungen

- Kühler Pragmatismus
- Forum für fortschrittlichen Islam

20.03.2017: Mit dem Kopftuch an der Poledance-Stange, von Salome Kern

Interview mit Nusaiba Al Maskari

- Muslimin, die Poledance macht „ist verheiratet und hat kinder“
- In welchen Kleidern trainiert sie? Funktionalität
- „es ist sehr anstrengend, bedeckt zu trainieren“ macht sie nur um Ausdauer zu verbessern

09.04.2017: „Muslim-Mütter erziehen Söhne zu Versagern“, ohne Autor

Portrait über Zana Ramadani, Muslimin, hat Buch geschrieben, wo sie dezidiert Stellung nimmt

- „Sie nennen mich Huren, drohen mit Vergewaltigung“ etc -> mutige Frau, die ihr Leben aufs Spiel setzt für Islamkritik
- „Dass ich als Frau Kritik äussere, ist das Allerschlimmste“

18.12.2017: „Ein Kopftuch käme für mich durchaus in Frage“, von Daniel Pomper

CVP will Kopftuchverbot - was meinen Musliminnen dazu?

- 1 sagt: drängt uns Muslimas in Opferrolle / würde sich nicht von Männern, sondern von Gesellschaft unterdrückt fühlen
- 2 sagt: befreiungsschlag! / es ist einzig machtelement des politischen islam
- 3 sagt: man nimmt uns die möglichkeit Glauben zu praktizieren / ist es nicht auch Unterdrückung, Kleidervorschriften zu machen?
- 4 sagt: immer noch besser als die Halbnackten

13.02.2018: Frauen werden in Mekka begripscht, von Fatma Süleymanoglu

Muslimische Autorin schockiert zu #Mosquemetoo

- Sexuelle Übergriffe bei Hadsch
- Auslöser Mona Eltahawy - Muslimas aus aller Welt schliessen sich an
- Eigene Meinung der Autorin: hadsch ist doch da, um sich reinzuwaschen - angst um die eigene mutter, die bald den hadsch macht

Tages-Anzeiger

16.11.2013: Accessoire, Geheimnisträger und Politikum, von Michael Meier

- Ausstellung löst Schleier aus dem Islam heraus
- „Doch ist die Verschleierung vor allem mit dem weiblichen Geschlecht verbunden“
- Haartracht der Frau, die als Sitz der Sexualität gilt "heute wieder die Frauen im Islam"
- „für die westliche Gesellschaft ist der muslimische Schleier Symbol der patriarchalen Untedrückung“

- Gegenstück: Entblössung der westlichen Frau
- „der Schleier trennt das Heilige vom öffentlichen, profanen Bereich und steht für die Unzulänglichkeit des Göttlichen“

09.05.2015: Provokation als Bestimmung und täglich Brot, von Sarah Rüegger

Portrait zu Inas El Deghedy, ägyptische Regisseurin, sagt Dinge öffentlich

- Diesmal: Sex ist persönliche Freiheit - muss nicht verheiratet sein
- Reaktion: sie soll ausgepeitscht werden -> Frau, die öffentlich solche Dinge sagt, ist schlecht
- Tabubrüche sind ihre „Bestimmung“ / „Selbstdarstellerin“?

24.12.2015: „Wir sollten mehr über die Vorzüge des Islam reden“ von Res Strehle und Claudia Blumer

Interview mit Amira Hafner-Al Jabaji, "Islamwissenschaftlerin"

- Gespräch über Terrorismus, Verbände, Kulturvereine, Extremismus, Islamophobie, Imane, Jugendarbeit, Salafisten
- Meta-Ebene: „Sie sind ein Paradebeispiel für erfolgreiche Integration“ -> ist aber in der Schweiz geboren
- „Sie sind eine Brückenbauerin zwischen den Religionen“
- „Ich habe es leichter dadurch, dass man mir meine muslimische Identität nicht ansieht“ -> Sichtbarkeit
- Gleichstellung als muslimisches und westliches Bedürfnis
- Arabischer Frühling war geprägt von Frauen
- Parallelen zwischen Bibel und Koran -> Säkularisierung

31.3.2016: „Der Islam ist meine Hautfarbe“ von Alexandra Kedves

Interview mit Fatima Sadiqi, „weltweit renommierte Genderforscherin“

- Islamismus spaltet Frauenbewegung, Frauenfeindliches Bild durch mediale Präsenz in Gesellschaft
- „Ich betrachte dich wie einen Jungen“
- Feminismus und Muslimin sein war früher kein Gegensatz

10.09.2016: Der Staat als feministischer Psychoanalytiker, Kolumne von Giuseppe Garcia

- „ich glaube nicht, dass wir den Kampf gegen Frauenunterdrückung mit staatlicher Zwangsentblössung gewinnen“
- „falsch ist der Ruf nach einem Staat, der sich anmasst, per Ferndiagnose den inneren Freiheitsgrad aller Musliminnen zu beurteilen“
- Paradebeispiel für Diskussion um Burkaverbot

25.08.2016: Burkini statt Baywatchini, von Michèle Binswanger

Portrait zu Aheda Zanetti, Erfinderin des Burkini

- Burkini-Debatte
- „Der Name Burkini sollte die Vereinigung zweier Kulturen symbolisieren“ -> Integration am Badestrand in Australien
- Nicht nur Musliminnen kaufen bei ihr

15.04.2017: Wenn die Mutter zuschlägt, von Michael Meier

Porträt über Zana Ramadani

- Clash -> Clash of civilizations? Huntington
- „Geschlechterfrage“ was ist denn das für eine Frage?
- „Es sind die Mütter, die Frauen zu Bediensteten erziehen“ geben die Traditionen weiter
- Frauen im Islam sind Sklavinnen und geben das auch so weiter
- Muslimische Frauen als Täterinnen
- Ramadani wird als Kämpferin dargestellt, eine der wenigen islamkritikerinnen in deutschland, prononcierte islamkritische Stimme aus dem Islam selber"
- Muslimische Frau mit Kopftuch kann keine Feministin sein
- Kopftuch als Symbol des politischen Islam!!! Kopftuch gar als „Leichentuch der Gesellschaft“
- Falsch verstandene Toleranz, kritisiert das gesamte System

8.8.2017: Schweizer Islamkritik ist ganz und gar weiblich, von Michael Meier

Porträt von vier Frauen, Analyse

- Vier Musliminnen für liberalen/säkularen Islam - säkularer Islam???
- Saïda Keller-Messahli „Aktivistin“ aber auch Muslimin? „setzt auf Aufklärung“ „Zürcherin mit tunesischen Wurzeln“ „Meinungsführerin“ tritt in Arena auf „Romanistin mit arabischer Muttersprache“
- Auf der anderen Seite: Nicholas Blanco, Qaasim Illi
- IN DER SCHWEIZ HAT DER ISLAM EIN GANZ UND GAR WEIBLICHES GESICHT
- Elham Manea: „Politologin“ „direkt“ „Aktivistin auf der wissenschaftlichakademischen Seite“
- „Tochter jemenitischer Eltern“ „Schweizerin“ Konversion des Ehemannes „Vorbeterin"
- Jasmin El Sonbati „Aktivistin für einen Islam Schweizer Prägung“ „festgefügte Bilder von Erwartungen an Frauen“
- Amira Hafner Al-Jabaji „Moderatorin“ „Tochter eines Irakers und einer Deutschen“
- Deutungshoheit bei den Männern
- Mainstreamislam

- „Die koranischen Quellen liessen viel mehr Einfluss von Frauen zu als diese tatsächlich hätten“
- Konservative Agenda, besetzt mit Themen wie Rocklänge und Kopftuch
- Kampf für Gleichstellung in interreligiösen Thinkthinks

NZZ

23.10.2013: Fragen der Freiheit, von Annette Steinich

- Tunesien
- Houda Labidi - trägt seit drei Jahren einen Niqab sie führt ein Leben nach den Geboten des Islam, freie Entscheidung
- Labidi sieht im Niqab einen Schutz
- „für sie ist es selbstverständlich, dass sie arbeitet“
- Amina Aboui - Femen Aktivistin
- Aika Armanouch - feminism attack „der Niqab oder die nackten Brüste, das sind beides Extremformen, seine Meinung zu äussern, und in beiden Fällen wird die Frau zu Objekt, ihr Körper zum Instrument“
- Gewalt gegen Frauen

-

30.6.2014: „Die Schule sollte nicht immer nachgeben“, von Katrin Schregenberger

Interview mit SAÏDA KELLER MESSAHLI - bezeichnet als Muslimin

- *„Der ganze Rummel um Kopftücher und Burkini ist ein immer wiederkehrendes Theater, mit dem das Grundproblem verdeckt wird: der Körper der muslimischen Frau im öffentlichen Raum“*
- Grundproblem sei der Körper der muslimischen Frau im öffentlichen Raum, Körper als Ursache von Sünde und Schuld
- Soziale Absonderung
- Liberal vs konservativ
- Was sagt denn der Koran? Sagt nichts über Haare der Frau oder Kopftuch

06.09.2014: Muslime verwahren sich gegen bischöfliche Order, von Simon Hehli

Bischofskonferenz fordert Distanzierung von IS - Muslime finden das doof

- 1 Saïda Keller Messahli: „vom Forum für fortschrittlichen Islam“ „die Mehrheit der 400'000 Muslime ist areligiös“
- 2 Rifa'at Lenzin: „islamwissenschaftlerin“ „wieso sollte ich als muslimin mich dauern von etwas abgrenzen, mit dem ich nichts zu tun habe?“

02.10.2014: Sichtbar religiös, von Lea Ingber und Simon Hehli

Studie über religiöse Kopfbedeckungen

- „eine der befragten Musliminnen nimmt sich trotz Kopftuch nicht als unfrei wahr. Im Gegenteil: im Gegensatz zu säkularen Frauen müsse sie sich nicht den Blicken der

Männer aussetzen und sich damit zum Sexobjekt machen“

- Sichtbarkeit der Religiosität

01.04.2015: Ehefrau, Mutter, Gotteskriegerin

Frauen im IS/Alein der Titel: Frauen sind immer im Dienst von Männern?

- „Kann dieses Leben attraktiv sein? „Für immer mehr junge muslimische Frauen oder gar Mädchen aus Deutschland und anderen europäischen Staaten ist dieses Leben offenbar attraktiv“
- Bekommen innerhalb weniger Tage Heiratsanträge von Salafisten
- Neuer Staat braucht neue Bevölkerung -> Gebärmaschinen
- „die von Gott und dem Propheten gewünschte Rolle einer wahren Muslimin sei eben jene als Ehefrau und Mutter“
- Gefängnisähnlicher Alltag der Frauen

19.11.2015: Muslime müssen sich verändern, von Jasmin El Sonbati

KOMMENTAR VON JASMIN EL SONBATI

- Ich bin Muslimin, und die Umma ist schockiert über Paris!
- Erklärung, dass nicht alle Muslime Islamisten sind
- „Wir Musliminnen und Muslime Europas haben die besseren politischen Bedingungen, Änderungen einzufordern und umzusetzen“
- Meta: sie spricht nicht über Frauen per se, zeigt aber wie sie ihre eigene Rolle als Muslimin wahrnimmt

15.12.2015: „Mir fehlte der Mut zum Kopftuch“, von Nina Fargahi

Portrait über Monia Bichsel, Muslimin, „Zürcherin“, „Mutter“, „Soziologie“

- Schuldgefühle nach 9/11
- Praktiken erwähnt um zu zeigen, dass ihr die Kultur nahe liegt: betet täglich, trinkt keinen Alkohol und fastet an Ramadan
- Sicherheit, Umma, Zugehörigkeit
- Kein Mut für das Kopftuch in der Schule -> Wollte nicht über dieses definiert werden
- Schwester hatte Mühe, Job zu finden mit Kopftuch
- „unterdrückte Frauen“
- „Die Kritik an den unterdrückten Musliminnen kommt meistens von jenen Leuten, die vor nicht so langer Zeit sogar selber gegen das Frauenstimmrecht waren“

21.04.2017: Imaginärer Rassismus, von Pascal Bruckner

Essay über Islamophobie

- „Es geht darum, die jungen Frauen zu stigmatisieren, die den Schleier ablegen und ohne Scham barhäuptig auf die Strasse gehen wollen, die ihren Gatten frei wählen und nicht aus der Hand von Verwandten empfangen möchten“

- „eine durch nichts zu erschütternde Verehrung von muslimischen Praktiken“ -> Kopftuch
- Unverschleierte Muslimin kann nur eine Verräterin sein

19.05.2018: Böser Konvertit, guter Konvertit, von Simon Hehli

Schweizer Konvertiten

- „Keine Schweizer Mutter wünscht sich, dass sich die Tochter eine Ganzkörperverhüllung zulegt wie Illis Frau Nora“
- Gibt aber auch gute Konvertiten: Mehrheit sind Frauen, weil Männer Frauen von anderem Glauben heiraten dürfen
- „Es kann sein, dass sich Frauen eher dem Mann anpassen als umgekehrt“
- „Sie möchten gute Musliminnen sein“
- Diese Frauen entsprechen nicht dem Klischee der unterdrückten Muslima: „Es ist oft die Frau, die die Rolle der Ernährerin ausübt“ -> sprechen Landessprache, Beziehungsnetz, Soziales Kapital

Interviewtranskriptionen

Siehe zusätzliches PDF

