

Muslimische Deutungsvielfalt in massenmedialen Islam-Diskursen der Deutschschweiz

Noemi Trucco*

Zusammenfassung: Dieser Artikel untersucht Deutungen von MuslimInnen in massenmedialen Islam-Diskursen der Deutschschweiz von der Annahme der Minarettverbots-Initiative bis Mitte 2017. Mittels einer Diskursanalyse werden vier Felder an Positionen herausgearbeitet. Anhand zweier thematischer Phänomenstrukturen wird deutlich, dass eine erhebliche innermuslimische Deutungsvielfalt besteht. Dabei zeigt sich, dass diejenigen Positionen am meisten zu Wort kommen, die sich durch Ambiguitätsintoleranz sowie eine Übernahme hegemonialer Deutungsmuster auszeichnen.

Schlüsselwörter: Diskurse, Schweiz, MuslimInnen, Deutungen, Vielfalt, Ambiguität

The Variety of Muslim Interpretations in Mass Media Public Discourses in German-speaking Switzerland

Abstract: This article examines Muslim interpretations in the mass media public discourses in German-speaking Switzerland. It focuses on the period from the moment of the adoption of the initiative against the construction of minarets until mid-2017. On the basis of a discourse analysis four fields of positions are presented. It can be shown that there is a considerable variety of inter-Muslim interpretations. Those positions with the highest reception are characterized by an intolerance of ambiguity and an incorporation of hegemonial interpretative patterns.

Keywords: Discourses, Switzerland, Muslims, Interpretations, Variety, Ambiguity

Pluralité des points de vue musulmans dans les discours sur l'Islam relayés par les media suisses-allemands

Résumé: Cet article étudie des diverses interprétations effectuées par les musulman-e-s dans les discours sur l'Islam relayé par les médias en Suisse-allemande. Il se focalise sur la période allant de l'acceptation de l'initiative anti-minarets jusqu'au milieu de l'année 2017. A travers l'analyse des discours, quatre types de positionnement sont identifiés. On peut constater également qu'il existe une grande diversité d'interprétation au sein de la communauté musulmane. Les positions qui ont le plus voix au chapitre sont celles caractérisées par l'intolérance de l'ambiguïté et l'adoption de modèles d'interprétation hégémoniques.

Mots-clés: discours, Suisse, musulman-e-s, interprétation, pluralité, ambiguïté

* Universität Freiburg, Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, noemi.trucco@unifr.ch

1 Einleitung

Die Terroranschläge des 11. September 2001 und der darauffolgende *War on Terror* haben MuslimInnen und Islam in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt (Poole 2006, 90–91) – auch in der Schweiz (Bonfadelli 2007, 99). Die Problematisierung des Islam begann bereits nach Ende des Kalten Krieges mit dem Verlust des Ost-West-Dualismus (Schranz und Imhof 2002, 2). Insbesondere die von Samuel P. Huntington und seiner These eines *Clash of Civilizations* (Huntington 1993) angestossene Debatte eröffnete eine neue Deutungsperspektive der Welt in Form einer antagonistischen Gegenüberstellung «einer aufgeklärt-christlichen und einer fundamentalistisch-östlichen, islamischen Kultur» (Ettinger und Imhof 2011, 6). Doch erst der 11. September 2001 rückte diese Deutungsperspektive schlagartig in den Vordergrund. Seither haben sich etliche wissenschaftliche Studien mit den Debatten zu Islam und MuslimInnen befasst, sowohl in der Schweiz als auch international (z. B. Poole 2002; d’Haenens und Bink 2006; Manning 2006; Pintak 2006; Hafez und Richter 2007; Halm 2013).

In der Schweiz haben die Debatten zu Islam und MuslimInnen nach dem 11. September 2001 «in allen Medien überaus deutlich an Resonanz gewonnen» (Schranz und Imhof 2002, 3). Erörtert wurden dabei die Bedeutung des schweizerischen Finanzplatzes zur Terrorfinanzierung, sicherheitspolitische Aspekte, aber auch der Alltag der Schweizer MuslimInnen sowie ExpertInnen-Debatten zum «Wesen» des Islam. Bis Ende 2002 fand noch weitgehend keine Medienberichterstattung statt, in welcher die muslimische Bevölkerung in der Schweiz negativ konnotiert wurde (Schranz und Imhof 2002, 4–6). Dies änderte sich jedoch bald. Ab 2003 entfalteten sich eine Islamismus-Debatte und eine zunehmende Problematisierung der MuslimInnen in den Schweizer Medien, die durch die Anschläge in Madrid im März 2004, die Ermordung des Filmregisseurs Theo van Gogh in den Niederlanden im November 2004 und die Anschläge in London im Juli 2005 weiter angefacht wurden (Ettinger 2010, 269; Ettinger und Imhof 2011, 16). Mit der breiten Resonanz des dänischen Karrikaturenstreits 2005/2006 in den Schweizer Medien setzte sich die problematisierende, negative Thematisierung mit der Problemdeutung «eines ausgeprägten Widerspruchs zwischen den religiösen Überzeugungen von Muslimen und den Grundwerten demokratischer Gesellschaften» (Ettinger 2010, 269) durch und erhielt eine verstärkte Relevanz für das Agenda-Setting in der schweizerischen Politik (Behloul 2011, 14–15). Die Annahme der Minarettverbots-Initiative im November 2009 mit 57.5 % der Stimmen bei einer hohen Stimmbeteiligung von mehr als 53 % (Christmann et al. 2011) stellte dann einen ersten Kulminationspunkt der Debatten zu Islam und MuslimInnen dar. Sie zeigt sehr deutlich, wie die Problematisierung der MuslimInnen die Wahrnehmung der Menschen geprägt hatte (Behloul 2011, 16).

Dementsprechend erwies sich die Annahme der Minarettverbots-Initiative auch für die MuslimInnen in der Schweiz als Zäsur. So zeigen Baumann et al. (2017, 23), dass sich die Annahme der Initiative bei muslimischen Jugendlichen als einschneidendes Ereignis eingepägt hat. Eine andere Folge davon war, dass sich nach der Annahme der Initiative als Reaktion auf die verbreitete negative Thematisierung mehr MuslimInnen in den öffentlichen Debatten äussern (Bennani-Chraïbi et al. 2010, 1, 16). An letzteren Punkt möchte dieser Artikel anschliessen, da die Vielfalt der muslimischen Deutungen innerhalb der öffentlichen Debatten bisher kaum näher betrachtet wurde. Es stellt sich somit die Frage, welche Deutungen MuslimInnen in Bezug auf verschiedene Themenbereiche seit der Annahme der Minarettverbots-Initiative in den öffentlichen Debatten entwickeln. Der Fokus liegt dabei aus Gründen der Eingrenzung auf den Debatten der Deutschschweiz und berücksichtigt den Zeitraum von Ende November 2009 bis Mitte 2017.

Um die Vielfalt der Deutungen aufzeigen zu können, arbeitet dieser Artikel unterschiedliche Felder muslimischer Positionen heraus – hier nicht im Sinne Bourdieus (2006), sondern im Sinne einer Typenbildung (Kelle und Kluge 2010) verstanden – und betrachtet die Fragestellung aus einer diskurstheoretischen Perspektive. Das heisst, die öffentlichen Debatten zu Islam und MuslimInnen werden als sozialer Konstruktionsprozess verstanden. Das Wissen über etwas – in diesem Fall über Islam und MuslimInnen – wird als diskursiv konstruiert betrachtet und existiert in dieser Perspektive nur als historisch kontingente Form, nicht aber als selbstverständliche, ahistorische Gegebenheit (Keller 2004, 43). Es ist somit von Belang, wie sich MuslimInnen an diesem Konstruktionsprozess beteiligen. Es soll zunächst auf den gegenwärtigen Forschungsstand eingegangen werden, bevor die Diskursperspektive als theoretische Grundlage ausgeführt und danach die Methode erläutert wird.

2 Massenmediale Debatten zu Islam und MuslimInnen – Forschungsstand

Wenn die Vielfalt muslimischer Deutungen in den massenmedialen Debatten zu Islam und MuslimInnen in der schweizerischen Öffentlichkeit im Fokus steht, so stellt sich als erstes die Frage, wie sich die Debatten im untersuchten Zeitraum entwickelten. Für die Zeit vor 2009 existieren einige Studien zu den Debatten in der Schweiz (z. B. Behloul 2007; Behloul 2009; Behloul 2011; Dahinden et al. 2011; Gianni und Clavien 2012; Parini et al. 2012), für den hier untersuchten Zeitraum finden sich jedoch mit Ausnahme von Erttinger (2018) kaum Studien. Qualitative Aspekte aus erstgenannten Studien werden deswegen im Anschluss an die Beschreibung des Debattenverlaufs erläutert.

Die Studie zur Qualität der Berichterstattung über MuslimInnen in Schweizer Medien verzeichnet von Ende November 2009 bis Mitte 2017 eine weitere Zunahme

der Problematisierung der MuslimInnen in den Schweizer Medien. Sie hebt hervor, dass die thematischen Kontexte, in welchen MuslimInnen Gegenstand der Berichterstattung werden, wesentlich sind für ihre Wahrnehmung. Die Studie stellt dabei fest, dass zwei Themen dominieren: Die öffentliche Sichtbarkeit religiöser Symbole sowie Radikalisierung und Terrorgefahr. Letzteres machte 2014 bereits 37% der Berichterstattung aus und stieg bis 2017 auf 54% an, d. h. mehr als jeder zweite Beitrag zu MuslimInnen behandelte Radikalisierung bzw. Terrorismus (Ettinger 2018, 13–15). Wie Ettinger (2018, 16) schreibt, findet sich dazu kaum eine «neutrale, auf Bewertungen verzichtende Berichterstattung». Interessanterweise zeigt die Studie jedoch auch, dass Pauschalisierungen in der Berichterstattung ab 2009 im Vergleich zum Zeitraum 2004–2009 abnehmen und der Anteil der Beiträge steigt, die muslimische Individuen oder Organisationen thematisieren (Ettinger 2018, 17). Nebst der weiterhin zunehmenden Problematisierung werden somit auch immer öfter MuslimInnen in den Fokus gerückt, was für die Fragestellung dieses Artikels von Interesse ist.

Hinsichtlich der die Debatten prägenden Problematisierung von Islam und MuslimInnen müssen weitere Faktoren der schweizerischen medienvermittelten Öffentlichkeit einbezogen werden. Einerseits ermöglichen die Mittel der direkten Demokratie günstige Gelegenheitsstrukturen zur Problematisierung des Fremden allgemein und können dazu genutzt werden, Rechte von Minderheiten einzuschränken (vgl. Vatter 2011). Die Intensivierung der Berichterstattung zu Islam und MuslimInnen im Rahmen politischer Kampagnen, z. B. zur Minarettverbots-Initiative, ist Ausdruck davon (Behloul 2009, 257). Andererseits unterlagen die Schweizer Medien ab den 1980er Jahren einem «Strukturwandel der Öffentlichkeit» (Habermas 1990). Gemeint ist damit die Kommerzialisierung der Medien und dadurch die Herausbildung neuer Selektions-, Interpretations- und Darstellungslogiken (Ettinger und Imhof 2011, 7). Medieninhalte wurden zu kommerziellen Gütern und begannen sich am Konsumenten, an der Konsumentin auszurichten (Hafez 2013, 210). Strategien wie Personalisierung, Skandalisierung und Emotionalisierung von Beiträgen dienen dabei der Erhöhung der Einschaltquoten und Verkaufszahlen (Schetsche 2014, 141–144). Negative Thematisierungen wie die Problematisierung von Islam und MuslimInnen stehen wegen diesen Nachrichtenfaktoren besonders im Fokus und erhalten mehr Aufmerksamkeit in den Medien. Gleiches gilt auch hinsichtlich muslimischer Aussagen: So kann Ettinger (2018, 22) zeigen, dass vor allem muslimische AkteurInnen in den Debatten zu Wort kommen, die polarisierende Positionen vertreten. Dieser Aspekt muss dementsprechend in die Analyse mit einfließen.

Weiter lässt sich festhalten, dass MuslimInnen in der Schweiz häufiger Objekte in den Debatten sind als eigenständige, sich äussernde AkteurInnen (Abdel Aziz 2005, 94–95; Reichmuth 2006, 96; Parini et al. 2012, 213). Muslimische AkteurInnen in der Schweiz sind überdies kaum VertreterInnen der Zivilgesellschaft, sondern meist

religiöse oder politische AkteurInnen, die passiv dargestellt werden (Dahinden et al. 2011, 205). Eine Vergleichsstudie von Österreich, Deutschland und der Schweiz zeigt 2010 ausserdem, dass in der Schweiz im Gegensatz zu Österreich nicht-muslimische AkteurInnen die Debatten dominieren (Dolezal et al. 2010, 184).

Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sich hegemonial verbreitete Bilder von Islam und MuslimInnen nebst der bereits genannten Problematisierung der MuslimInnen inhaltlich konstituieren. Dazu entstanden nach dem 11. September 2001 viele Studien in der westlichen Öffentlichkeit, auf deren Grundlagen einige Gemeinsamkeiten zwischen den Debatten in den verschiedenen Ländern festgestellt werden können. Die erste Gemeinsamkeit ist die Konstruktion eines antagonistischen Verhältnisses zum Westen. So macht Spielhaus bewusst, dass der derzeitige Gebrauch des Begriffs «Islam» in Deutschland nahelegt, «dass dieser von der Mehrheitsgesellschaft als etwas sozusagen Gegenteiliges zum Deutschen wahrgenommen wird» (Spielhaus 2006, 30). Es wird ein «Ihr» und ein «Wir» imaginiert (Spielhaus 2006, 34; Ettinger und Udris 2009, 60) und «der Islam» wird konstruiert als ein mit dem europäischen Wertesystem inkompatibles Wertesystem (Behloul 2009, 259). Weil «der Islam» als anti-modern und anti-demokratisch charakterisiert wird, wird er als Gefahr für die westlichen Werte betrachtet (Poole 2002, 84; Behloul 2007, 297). Dementsprechend rückt die Frage nach der Vereinbarkeit «des Islam» mit der demokratischen und säkularen Rechtsstaatlichkeit sowie Aufklärung, Liberalismus und Zivilgesellschaft ins Zentrum (Behloul 2009, 257, 260).

Die zweite Gemeinsamkeit stellt die Annahme dar, dass Menschen mit muslimischem Hintergrund eine homogene Gruppe bilden. Diese Auffassung vernachlässigt die ethnische, religiöse und kulturelle Verschiedenheit von MuslimInnen und negiert innermuslimische Pluralität (Spielhaus 2006, 32; Behloul 2007, 295–296). Suggestiert wird damit auch, dass sich MuslimInnen auf einheitliche Werte stützen, über gleiche Weltanschauungen verfügen, ja sogar die gleiche politische Ausrichtung haben (Gianni et al. 2010, 15).

Als Drittes werden MigrantInnen aus diversen muslimisch geprägten Herkunftsländern auf ihre Religion reduziert – unabhängig davon, ob die zugeschriebene Religion praktiziert wird oder nicht –, womit ihre weiteren vielfältigen Identitätsaspekte ignoriert werden (Allievi 2006, 37; Spielhaus 2010, 15; Halm 2013, 457). Gerade die letzten beiden Aspekte zeigen, dass innermuslimische Vielfalt in hegemonial verbreiteten Bildern von Islam und MuslimInnen ausgeblendet wird, obwohl Studien, die sich mit muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz beschäftigen, erkennen lassen, dass eine innermuslimische Vielfalt hinsichtlich diverser Punkte besteht (z. B. Behloul 2010; Beyeler et al. 2010; Gianni et al. 2010; Nollert und Sheikhzadegan 2016).

Zusammengefasst kann man also von Debatten zu Islam und MuslimInnen in der Deutschschweizer Öffentlichkeit ausgehen, die von negativen Thematisierungen geprägt sind, die hauptsächlich über und nicht mit MuslimInnen sprechen und

deren hegemonial verbreiteten Bilder innermuslimische Pluralität negieren. Welche Vielfalt an Deutungen in den Artikeln zu Tage tritt, in welchen MuslimInnen zu Wort kommen, wurde bisher jedoch nicht im Detail analysiert. Dies möchte dieser Artikel aus einer diskursanalytischen Perspektive tun, die im nächsten Abschnitt näher erläutert wird.

3 Theoretischer Rahmen

Die wissensoziologische Diskursanalyse versteht Wissen als etwas, das sozial konstruiert wird. Das heisst, als Wissen über Islam und MuslimInnen gilt das, was in einer Gesellschaft als solches anerkannt ist (Keller 2011, 40–41). Dementsprechend lassen sich die öffentlichen Debatten zu Islam und MuslimInnen als konflikthafte Aushandlungsprozesse der Deutungsproduktion verstehen, in welchen um Macht, Legitimität und Anerkennung gekämpft wird (Schwab-Trapp 2001, 266). Diskurse werden dabei als gegenstandskonstituierende Praktiken verstanden, die gesellschaftliche Wissensverhältnisse strukturieren und eine Machtwirkung haben (Keller 2011, 149), wie anhand der Minarettverbots-Initiative deutlich wird. Es ist daher von Interesse, wie MuslimInnen an diesem Aushandlungsprozess teilhaben. Das Label «MuslimIn» wird ebenfalls als Konstruktion betrachtet und kann deswegen unterschiedlich verstanden und verwendet werden.¹ Es soll jedoch nicht als essentialisierendes Konzept aufgefasst werden, das innerhalb einer binären Einteilung der Welt in «religiös» und «säkular» verortet wird (Ahmed 2016, 178).

Um muslimische Deutungen näher untersuchen zu können, soll Kellers Konzept der Phänomenstruktur verwendet werden. Darunter versteht Keller diskursive Zuschreibungen zu einem Diskurs-Gegenstand bzw. einer Dimension des Diskurses. Dies kann eine thematische Eingrenzung, Merkmalsbenennungen, kausale Zusammenhänge, Wertungen, Handlungsmöglichkeiten u. a. m. umfassen (Keller 2011, 248–249). Aus räumlich und zeitlich verstreuten Textfragmenten kann somit eine wie auch immer geartete, typisierende Phänomenstruktur herausgearbeitet werden, die eine bestimmte Beschreibung einer Dimension des Diskurses umfasst und dadurch einen «Baustein» des Diskurses darstellt. Solche thematischen Phänomenstrukturen dienen in der Folge der Analyse muslimischer Deutungen.

Im Folgenden liegt der Schwerpunkt auf den massenmedialen Diskursen zu Islam und MuslimInnen, weil Massenmedien einen öffentlichen Raum für Diskurse zur Verfügung stellen und empirisch rekonstruiert werden können (Keller 2003, 211), aber auch weil «die gesellschaftliche Wahrnehmung der Muslime in der Schweiz wesentlich durch die Berichterstattung in traditionellen Massenmedien geprägt wird»

1 Diese Konstruktion des Begriffs «MuslimIn» in Diskursen, verstanden als eine oder mehrere «Subjektpositionen», d. h. in Diskursen konstituierte «Subjektvorstellungen und Identitätsschablonen» (Keller 2011, 235), könnte in weiterführender Forschung genauer untersucht werden.

(Ettinger 2018, 8). Massenmedien können als Arenen gedeutet werden, «in denen über die (öffentliche) Bedeutung von ‹Botschaften› entschieden wird» (Keller 2003, 212). Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass Massenmedien auch ProtagonistInnen sind, weil den veröffentlichten Texten Selektionsprozesse wie die bereits erwähnten Nachrichtenfaktoren zugrunde liegen, diese also spezifisch gewählt und gefiltert werden, und weil Aussagen von AkteurInnen beobachtet und kommentiert werden (Keller 2003, 212). Hinsichtlich der hier untersuchten Aussagen von MuslimInnen bedeutet das zudem, dass aufgrund dieser Selektionsprozesse nur gewisse AkteurInnen überhaupt Eingang in die Massenmedien finden.

Für ein vertieftes Verständnis muslimischer Deutungen soll noch ein weiteres Konzept hinzugezogen werden: Der Begriff der Ambiguität bzw. der Ambiguitätstoleranz, der von Thomas Bauer (2016) in seiner kulturhistorischen Studie sehr überzeugend ausgearbeitet wurde. Bauers Hauptthese ist, dass in durch den Islam geprägten Kulturen des Nahen Ostens eine hohe Toleranz gegenüber vieldeutigen Phänomenen und Pluralität herrschte, diese aber in der Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunichte gemacht wurde (Bauer 2016, 15–16). Diese These kann eingebettet werden in eine breitere Auffassung der Moderne als rationaler Prozess der Vereindeutigung der Welt (z. B. Bauman 1992, Foucault 2004). In der westlich-akademischen Auseinandersetzung mit «dem Islam» zeigen sich in der Anlehnung an diese Perspektive neue Ansätze, die «den Islam» mit neuen Konzepten aus sich selbst heraus zu verstehen versuchen (z. B. Asad 2009, Ahmed 2016, Bauer 2016).

Im Zentrum von Bauers Studie steht der Begriff der Ambiguität, der aus den Sprachwissenschaften stammt, von Bauer jedoch etwas ausgeweitet wird. Bauer versteht unter Ambiguität u. a., dass

einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, (...) oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschliessliche Geltung beanspruchen kann. (Bauer 2016, 27)

Die durch den Islam geprägten Kulturen des Nahen Ostens zeichneten sich nun gemäss Bauer durch eine hohe Ambiguitätstoleranz aus, während die westliche Moderne insofern ambiguitätsintolerant ist, als sie vom kartesischen Denken der Aufklärung geprägt ist, das Eindeutigkeit zum Wahrheitskriterium erhebt (Bauer 2016, 55–56). Im Prozess der Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne bildeten sich in der islamischen Welt laut Bauer drei Reaktionen heraus: eine traditionelle Position, die mehr oder minder an der ambiguitätstoleranten, herkömmlichen Position festhält, aber versucht, diese zu verteidigen, indem die Ambiguitätselemente bagatellisiert werden. Weiter eine westlich-liberale Position, die den westlichen, ambiguitätsinto-

leranten Standpunkt übernimmt, sowie eine fundamentalistische Position, die einen Rückgriff auf islamische Elemente der Frühzeit vornimmt und eine Rückbesinnung verlangt, um eine eigene ambiguitätsfreie Ideologie zu schaffen (Bauer 2016, 57–59).

Der Begriff der Ambiguität bzw. Ambiguitätstoleranz lässt sich also sehr gut an eine diskursanalytische Perspektive anschliessen. Werden die massenmedialen Debatten zu Islam und MuslimInnen als konflikthafte Aushandlungsprozesse der Deutungsproduktion verstanden, so wird in diesen «die Wahrheit» – hier zu Islam und MuslimInnen – als diskursive Konstruktion produziert und verteilt (Foucault 1978, 52). In der globalisierten westlichen Moderne, in den Worten Rüdiger Lohlkers eine «Kultur der *Vernichtung der Vielfalt*» (Lohlker 2014, 139; vgl. auch Bauer 2018), erfahren ambige Deutungen in diesen Aushandlungsprozessen einen Nachteil.

An dieser Stelle soll nun die vorläufige Annahme formuliert werden, dass in muslimischen Deutungen vermutlich auch heute noch ein gewisses Mass an Ambiguität zu finden ist. Dies tönt auch in Frank Griffels Kritik an Bauers Darstellung des «modernen Islam» an, der er vielfältige, als ambig zu verstehende aktuelle Phänomene gegenüberstellt, die laut ihm nicht als Relikt der Vergangenheit verstanden werden sollen, sondern die auch eine Verankerung in heutigen muslimischen Gesellschaften aufweisen müssen (Griffel 2017, 19–20). Es ist somit von Interesse zu untersuchen, ob ambige bzw. ambiguitätstolerante sowie ambiguitätsintolerante muslimische Deutungen in den massenmedialen Debatten der Deutschschweiz existieren.

4 Diskursanalyse als Methode

Grundannahme einer von einem konstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis ausgehenden Diskursanalyse ist, dass zwischen über Raum und Zeit verstreuten Äusserungen ein Zusammenhang besteht (Keller 2004, 79). Diese konstituieren einen Diskurs, weil sie «nach demselben Muster oder Regelsystem gebildet worden sind» (Keller 2011, 132). Diese Regeln sollen in einer Diskursanalyse untersucht werden (Keller 2004, 79). Die hierbei untersuchten Aussagen von MuslimInnen in Artikeln der Deutschschweizer Presse sind somit Teil grösserer diskursiver Auseinandersetzungen, in denen Deutungen produziert, aber auch um Macht, Legitimität und Anerkennung gerungen wird (Schwab-Trapp 2001, 266).

Das Vorgehen in Bezug auf das untersuchte Material gliederte sich in verschiedene Schritte. Als erstes wurde ein Materialkorpus gebildet, der aus 1301 deutschschweizerischen Presseartikeln bestand, die im Zeitraum vom 30. November 2009 bis Ende Juni 2017² erschienen sind. Das Sample beinhaltet die Schweizer Leitmedien, welche das Forschungsinstitut Öffentlichkeit und Gesellschaft (2016, 9)

2 Die Diskurse werden hierbei als Kontinuum verstanden, die sich über den gewählten Zeitraum hinaus weiterspinnen. Dabei konnte vor der Erhebung des Materials aus der Literatur kein diskursives Ereignis wie die Minarettverbots-Initiative für das Festsetzen des Endes des Untersuchungszeitraums festgestellt werden.

für seine Medienagenda-Analyse verwendet: Blick, Neue Zürcher Zeitung (NZZ), Tages-Anzeiger und 20 Minuten. Zusätzlich wurden mit der rechtskonservativen Weltwoche und der links-alternativen WoZ zwei Wochenzeitungen in das Sample einbezogen, um zwei sehr gegensätzliche Positionen im politischen Spektrum mitzubersichtigen.

Aufgrund der Fragestellung wurden nur Artikel in den Materialkorpus aufgenommen, in denen MuslimInnen zu Wort kommen. Muslimische AkteurInnen mussten sich in einem Text also entweder selbst als MuslimInnen bezeichnen oder diese Zuschreibung musste durch die massenmedialen Diskurse erfolgen. Weiter musste es sich um Menschen handeln, die in der Schweiz wohnen oder arbeiten oder von Schweizer Nationalität sind, weil Diskurse in Bezug auf MuslimInnen betrachtet werden sollten, die sich in deren möglichen Einflussbereichen befinden.³

In einem zweiten Schritt wurden alle Dokumente in einer Grobanalyse nach verschiedenen Merkmalen in chronologischer Reihenfolge beschrieben und erfasst, um möglichst die ganze Bandbreite der Diskurse erfassen zu können (Keller 2004, 88). Aus den so gegliederten 1301 Dokumenten wurden danach thematische Phänomenstrukturen herausgearbeitet, die zur Situierung und Kontextualisierung muslimischer Deutungen herangezogen wurden. Insgesamt wurden 14 Phänomenstrukturen aus dem Gesamtmaterial – d. h. aus der Gesamtheit der muslimischen Aussagen – rekonstruiert, die thematisch von Aussagen zur Organisationsstruktur der eigenen Gemeinschaft, zu Identitätsfragen bis zu Geschlechterbilder reichen und sich in den einzelnen Beiträgen oftmals mit anderen Phänomenstrukturen verschränken. Die empirisch rekonstruierten Phänomenstrukturen wurden auch theoretisch gestützt, wo dies möglich war.

In einem dritten Schritt wurde anhand von Texten oder Textteilen eine Feinanalyse vorgenommen. Für die Auswahl der Texte orientierte sich dieser Artikel an SchlüsselakteurInnen sowie Schlüsseltexten bzw. -passagen (Keller 2004, 87–88). SchlüsselakteurInnen wurden über ihre Aussagen, über die aufgrund der Grobanalyse ungefähre Kenntnis bestand, anhand eines für die Diskursanalyse modifizierten *theoretischen Samplings* sowie *Prinzipien der minimalen bzw. maximalen Kontrastierung* ausgewählt (Glaser und Strauss 1967, 45–49, 55–58). Ein Teil der AkteurInnen erscheint mit seinen bzw. ihren Deutungen in den Diskursen nur als schwache Spuren, das heisst, die theoretische Sättigung (Glaser und Strauss 1967, 61–62) ist ungenügend und verunmöglicht eine Rekonstruktion der Deutungen. Ein wichtiges Kriterium war somit, dass AkteurInnen wiederholt zu Wort kamen, so dass ihre Deutungen detailliert ausformuliert werden konnten. Weitere Kriterien, die in die Auswahl einflossen, waren die Berücksichtigung einer gewissen Vielfalt der AkteurInnen hinsichtlich Geschlecht, Beruf und sonstiger zugeschriebener Rolle

3 Das Labeling / die Selbstzuschreibung «MuslimIn» sowie der Schweizer Kontext der AkteurInnen wurde als erstes aus dem Materialkorpus selbst erhoben. Falls diese Informationen nicht ausreichten, wurden weitere Quellen (weitere Artikel, Webseiten u. ä.) herangezogen. Es wurde für alle über 200 AkteurInnen des Materialkorpus so verfahren.

sowie die Textart, denn von muslimischen AutorInnen verfasste Texte bedeuteten eine direktere Vermittlung ihrer Deutung, was der Analyse zugute kam. In die Analyse flossen aber durchaus auch Texte ein, die Aussagen von MuslimInnen in direkter oder sogar indirekter Rede verwenden. Relevante Schlüsselpassagen der SchlüsselakteurInnen wiederum sind Textstellen, die in Bezug auf die Gesamtheit der Aussagen eines Akteurs, einer Akteurin typische, exemplarische Aussagen wiedergeben (Keller 2004, 88). Diese Textstellen wurden in der Feinanalyse in einem interpretativen Prozess anhand vorgängig aus der Forschungsfrage und Theorie erarbeiteten Fragen analysiert (Keller 2004, 93–98). Insgesamt wurden so Textpassagen von 17 MuslimInnen untersucht. An dieser Stelle soll darauf verwiesen werden, dass im Materialkorpus Aussagen von über 200 muslimischen AkteurInnen zu finden sind, also nur ein Bruchteil davon analysiert wurde. Allerdings äussern sich die meisten nur in ein oder zwei Artikeln, was für eine Feinanalyse nicht ausreichend Material bietet.

In einem letzten Schritt wurden die in der Feinanalyse schrittweise erarbeiteten Ergebnisse zueinander in Beziehung gesetzt und im Sinne einer «sozialwissenschaftlichen Typenbildung als abstrahierende Verallgemeinerung von den Besonderheiten des Einzelfalls» (Keller 2004, 109) zusammenfassend Felder von Positionen herausgearbeitet. Als quantitativer Zusatz wurde nachträglich die Medienresonanz anhand von Häufigkeiten erhoben, d. h. die Anzahl Artikel der Positionen im Vergleich zur Gesamtheit aller Artikel ermittelt.

5 Ergebnisse: Muslimische Positionen in Deutschschweizer Islam-Diskursen

Insgesamt lassen sich die 17 SchlüsselakteurInnen über ihre Deutungen vier verschiedenen Feldern von Positionen zuordnen. Die Deutungsvielfalt der vier Felder soll exemplarisch anhand von zwei thematischen Phänomenstrukturen aufgezeigt werden.

Die Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis* dreht sich einerseits um die Begriffe Islam bzw. Religion und die ihnen zugeschriebenen Bedeutungen. Andererseits kommen in dieser persönliche Glaubenshaltungen, Kultuspraktiken, religiöse Vorschriften, die religiösen Schriften (Koran und *Sunna*⁴) und ihre Auslegung, theologische oder rechtliche Debatten, aber auch historisches Kontextwissen zur Sprache. Diese Phänomenstruktur hat sich aus der Feinanalyse als wesentlich herauskristallisiert, weil darin grundsätzliche Unterschiede zwischen den Deutungen der Positionen festgemacht werden können.

Die zweite Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* bezieht sich im Kern auf die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen «Wir» und «Ihr», «unserer Kultur» und «eurer Kultur», «unseren Werten» und «euren Werten», also

4 *Sunna* bedeutet im Arabischen Brauch und meint «die gesamte narrativ überlieferte, normativ verstandene Verfahrensweise des Propheten Muhammad und z. T. seiner Begleiter» (Schulze 2006b, 504).

grundsätzlich «dem Islam» und «dem Westen» (Spielhaus 2006, 34; Behloul 2007, 297; Behloul 2009, 259). Sie ist damit Ausdruck der von den Medien hegemonial verbreiteten Bilder von Islam und MuslimInnen und zeigt, wie MuslimInnen diese aufnehmen oder darauf reagieren. Die Phänomenstruktur kann verschiedene Unterthemen annehmen, so zum Beispiel die Konstruktion eines Gegensatzes von liberaler und traditioneller Gesellschaft oder von Frauenunterdrückung und Emanzipation.

Mit diesen beiden Phänomenstrukturen verschränkt auftretende, weitere Phänomenstrukturen werden an den wesentlichen Stellen der nachfolgenden Darstellungen aufgegriffen.

5.1 Traditionsaffirmative⁵ Positionen

Aus der Analyse wurde ein Feld an Positionen herausgearbeitet, die gewisse ambige Deutungen und ein Beibehalten bestimmter «traditioneller» Grundsätze vertreten, wie in der Folge anhand der beiden Phänomenstrukturen aufgezeigt wird. Dieses Feld weist Ähnlichkeiten mit Bauers Beschreibung einer traditionellen Position auf (Bauer 2016, 57–58). Ihm werden aufgrund der interpretativen Analyse der Deutungen innerhalb der Phänomenstrukturen die beiden Imame Sakib Halilovic und Mustafa Memeti, die Basketballerin Sura Al-Shawk und der Islamwissenschaftler und Intellektuelle⁶ Tariq Ramadan zugeordnet.

In der Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis* äussern sich die VertreterInnen der traditionsaffirmativen Positionen sehr vielseitig. Imam Mustafa Memeti lebt nach dem Koran, den er dennoch stetig überprüft: «Man muss Schriften hinterfragen, sonst bleibt die Religion in der Vergangenheit verhaftet und verliert ihre Lebendigkeit» (Mustafa Memeti, NZZ, 05.01.17b). Auch Imam Sakib Halilovic ist der Meinung, die Bedeutung der religiösen Texte müsse auf die Bedürfnisse der Menschen von heute ausgerichtet werden (NZZ, 05.01.17a). Er lese täglich im Koran, den er als äusserst vielfältig beschreibt. Dabei verweist er auf die im Koran aufscheinende Pluralität: «Der Koran hat durchaus ein Bewusstsein dafür, dass es verschiedene Rassen, Kulturen, Völker gibt. Und verschiedene Religionen» (Sakib Halilovic, Tages-Anzeiger, 14.01.15). Der Koran sei aber nicht einfach zu verstehen, auch er als Theologe brauche flankierende Literatur. Halilovic sagt weiter, ob jemand MuslimIn sei oder nicht, dürfe niemand entscheiden, das sei Gottes Sache: «Unsere Pflicht im Islam ist es, dass wir jeden anerkennen, der sich Muslim nennt» (Sakib Halilovic, Tages-Anzeiger, 14.01.15). In letzterer Aussage wird eine inkludierende

5 An dieser Stelle muss darauf verwiesen werden, dass der Begriff «Tradition» äusserst unscharf ist und hier mangels einer besseren Alternative verwendet wird. Vgl. dazu z. B. Dziri (2018).

6 Die den AkteurInnen zugeordneten Bezeichnungen sind diskursive Zuschreibungen. Es handelt sich dabei um die im untersuchten Materialkorpus am häufigsten verwendeten Zuschreibungen. Zusätzlich zu den kurzen Bezeichnungen wird keine Einordnung der beschriebenen AkteurInnen durch die Autorin vorgenommen, da es nicht darum gehen soll, wie jemand «wirklich» ist, sondern was die Diskurse ihm oder ihr zuschreiben.

Haltung sichtbar, die bereits in der zuvor zitierten Aussage von Halilovic zur Diversität im Koran aufscheint. Weiter äussern sich VertreterInnen der traditionsaffirmativen Positionen auch zu «traditionellen» Grundsätzen, die bewahrt werden sollen. Gebete sollen nur von männlichen Imamen geleitet werden: «Dieser (Sakib Halilovic, Anm.) sagt, er akzeptiere zwar Frauen, aber: «Das sie eine Männergesellschaft im Islam leiten: Das geht nicht.»» (Blick, 06.02.15). An einer anderen Stelle wird das Auslegen der Texte, insbesondere zu rechtlichen Zwecken, als Aufgabe der Gelehrten beschrieben, da dies viel Wissen voraussetze (z. B. WoZ, 24.12.09).

VertreterInnen dieser Positionen machen ausserdem ambige Aussagen, die auf Ambiguitätstoleranz hinweisen (Bauer 2016, 27). So sagt Tariq Ramadan in einem Interview mit der WoZ zum Thema Kopftuch: «Es [das Kopftuch, Anm.] ist also eine Vorgabe des Islam. Doch sie darf niemandem auferzungen werden. Entscheidet sich eine Frau dagegen, ist das ihre Wahl» (WoZ, 24.12.09). Anhand solcher ambiger Aussagen wird traditionsaffirmativen Positionen von Seiten der Medien unter anderem Doppelzüngigkeit vorgeworfen (z. B. WoZ, 24.12.09), denn wie kann etwas eine Vorgabe sein und gleichzeitig Entscheidungsfreiheit herrschen? Dass in dieser Aussage beides gleichberechtigt nebeneinander stehen bleibt, scheint Unbehagen zu bereiten. Die Lösung scheint daher die Folgerung zu sein, dass eine solche Aussage nichts anderes sein kann als ein Beispiel für die Unaufrichtigkeit des oder der Sprechenden.

Die hegemonialen Annahmen der Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* werden von VertreterInnen dieser Positionen wiederholt zu widerlegen versucht. So sagt Sura Al-Shawk zum Thema Kopftuch: «In gewissen Ländern ist das Kopftuch zwar ein Symbol für die Unterdrückung der Frau. In meinem Fall ist es das Gegenteil: Ich werde unterdrückt, denn ich trage das Tuch freiwillig. Warum soll ich nicht spielen dürfen? Ein Kopftuch stört nicht im Basketball. In der Schweiz muss ich mich gegen alle durchsetzen: Auch meine Eltern wollten nicht, dass ich ein Kopftuch trage» (Tages-Anzeiger, 11.05.10). In diesem Beispiel geht es um die hegemoniale Annahme, dass muslimische Frauen unterdrückt, westliche Frauen jedoch emanzipiert seien. Sura Al-Shawk widerlegt diese Annahme, wenn sie ausdrückt, dass sie sich individuell und gegen Widerstände ihrer Eltern und ihres Basketballverbands für das Kopftuch entscheidet und entkräftet gleichzeitig das Bild, das Kopftuch könnte ihr von den Eltern aufgezwungen worden sein. Dadurch setzt sie der hegemonialen Annahme etwas entgegen.

In einem weiteren Beispiel geht es um die Annahme eines Gegensatzes zwischen «dem Islam» und westlicher Demokratie (Behloul 2009, 257, 260): «Demokratie, Freiheit, Ordnung, Sicherheit, Toleranz, wirtschaftliche Stabilität – dies seien Werte, ohne die Muslime weder ein erfülltes und gleichberechtigtes Leben führen noch ihren Glauben frei ausüben könnten, betont Memeti» (NZZ, 05.01.17b). Mustafa Memeti vertritt hier entgegen der hegemonialen Annahme die Ansicht, dass Islam

und westliche Demokratie bestens zu vereinen sind bzw. letztere sogar eine notwendige Bedingung ist, um den Glauben ausüben zu können.

Bereits anhand dieser wenigen Erläuterungen zeigt sich, dass VertreterInnen der traditionsaffirmativen Positionen wiederholt verschiedenen Aspekten der hegemonialen Bilder von Islam und MuslimInnen widersprechen und ausserdem ambige Aussagen machen. Ihre Aussagen sind insbesondere durch die darin aufscheinende Ambiguitätstoleranz komplex, was sich nicht einfach darstellen und schlecht skandalisieren lässt. Dementsprechend scheint es, als ob die traditionsaffirmativen Positionen in den Medien einen schwierigen Stand haben. Dies könnte sich auch in Häufigkeiten ausdrücken: Sie kommen im Materialkorpus von 1301 Artikeln nur in insgesamt 60 Artikeln zu Wort, was gerade einmal 4,6% aller Artikel ausmacht.

5.2 Traditionskritische Positionen

Aus der Analyse wurde ein weiteres Feld an Positionen herausgearbeitet, das Ähnlichkeiten mit einer Position Bauers aufweist: der westlich-liberalen Position (Bauer 2016, 58–59). Den traditionskritischen Positionen werden das Forum für einen fortschrittlichen Islam und seine Präsidentin Saïda Keller-Messahli, die Autorin Jasmin El-Sonbati sowie die Politologin Elham Manea zugeordnet.

Die Vertreterinnen der traditionskritischen Positionen (sie sind alle weiblich) beschreiben ihr Islamverständnis innerhalb der Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis* als weltoffen (z. B. 20 Minuten, 24.07.16). Dementsprechend sind die traditionskritischen Positionen inspiriert von der «Inclusive Mosque Initiative» (z. B. Weltwoche, 14.09.14),⁷ einer britischen feministisch-emanzipativen Organisation (Hafiz 2013). Jasmin El-Sonbati beschreibt diese in einem Textfragment folgendermassen: «Die Gruppe vertritt einen integrierenden Islam, der positiv in die Gesellschaft hineinwirkt und niemanden ausschliesst. Regelmässig finden von Frauen geführte Gebete vor beiden Geschlechtern statt» (Jasmin El-Sonbati, Weltwoche, 14.09.14). In diesem Beispiel wird ein Grundsatz, nämlich die Leitung des Gebets durch einen männlichen Imam, in Frage gestellt. Weiter wird der Glaube von den Vertreterinnen der traditionskritischen Positionen als Privatsache betrachtet: «Die Beziehung zum Schöpfer oder die Nichtbeziehung zu ihm ist persönlich» (Jasmin El-Sonbati, NZZ, 19.11.15). Sie wollen den Koran als historische Schrift verstanden wissen, die es zu interpretieren und zu hinterfragen gilt (z. B. 20 Minuten, 29.04.13), um sie im Sinne der heutigen Zeit verstehen zu können (z. B. NZZ, 28.01.10).

Saïda Keller-Messahli nimmt dabei eine etwas stärker zugespitzte Position ein als die beiden anderen, diesen Positionen zugeordneten Akteurinnen, weil der Koran für sie die einzig verbindliche Quelle darstellt (z. B. Tages-Anzeiger, 16.08.10)

7 Die beiden Akteurinnen Jasmin El-Sonbati und Elham Manea engagieren sich im weiteren Verlauf der Diskurse in der Bewegung «Offene Moschee Schweiz», die an die britischen Mosque Inclusive Initiative angelehnt ist (z. B. Fuchs 2017). Diese Entwicklung fand jedoch nicht mehr innerhalb des untersuchten Zeitraums statt bzw. wird nicht in Artikeln des Materialkorpus erläutert.

und sie die Handlungsweise des Propheten (*Sunna*), die in der Form der Hadithen⁸ überliefert wurde (Schulze 2006b, 504), davon ausschliesst: «Fortschrittliche islami-sche Denker sehen die Hadithe denn auch als nicht verbindlich an, weil sie nicht zur Offenbarung gehören und viel später und zum Teil willkürlich entstanden sind» (Tages-Anzeiger, 06.04.16). Keller-Messahlis Verständnis vom Koran als einziger verbindlicher Quelle wird zum Teil innermuslimisch kritisiert, so z. B. bezeichnet die Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin diese als Aussenseitermeinung, denn zu den unbestrittenen Quellen gehöre ausser dem Koran zumindest auch die Prophe-tenüberlieferung (Tages-Anzeiger, 21.08.10).

Weiter nimmt das kritische Denken im Religionsverständnis der traditionskritischen Positionen eine grosse Rolle ein. El-Sonbati spricht von einer Moschee, die als Raum der geistigen Freiheit fungiert, «wo Jugendliche und Erwachsene tabulos über Gott und die Welt diskutieren» (NZZ, 19.11.15) und Manea fordert Freiheit in der Auslegung (NZZ, 28.01.10). Dem kritischen Denken entsprechend wird auch eine Reform des Islam für notwendig erklärt: «In Europa mehren sich muslimische Stimmen für einen reformierten Islam. Sie streben die Neuinterpretation des Ko-rans, die Säkularisierung im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religion, die Verpflichtung gegenüber der universellen Erklärung der Menschenrechte, das Hochhalten der individuellen Entscheidungsfreiheit des Menschen an» (Jasmin El-Sonbati, Weltwoche, 14.09.14).

Die Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* wird in folgenden Beispielen sichtbar. Saïda Keller-Messahli grenzt sich in der nachste-henden Aussage von MuslimInnen ab, die den Koran nicht historisch auslegen und interpretieren wollen: «Oft halten sie an Bräuche (sic!) und Traditionen fest, welche nichts mit dem Koran zu tun haben» (20 Minuten, 29.04.13). Dies führe zu Konflikten mit den Werten einer demokratischen Gesellschaft. Sie beschreibt nicht näher, welche Bräuche, Traditionen und Werte sie meint, verwendet dabei aber das hegemoniale Deutungsmuster einer Gegenüberstellung von «Islam» und «Westen», indem sie Bräuche und Traditionen den Werten einer demokratischen Gesellschaft gegenüberstellt. Sie bezieht sich dabei zwar nicht auf «den Islam» als Ganzes, sondern auf eine bestimmte Auslegung, wovon ihr eigenes Islamverständnis sicherlich ausgenommen ist. Die Übernahme eines bereits etablierten Deutungs-musters, auch in angepasster Form, kann eine Strategie darstellen, um durch den Anschluss an bereits etablierte Wissensbestände mehr Aufmerksamkeit zu generieren, gleichzeitig aber auch glaubwürdiger zu erscheinen (Schetsche 2014, 143–144). In einem weiteren Beispiel äussert sie sich zur Ablehnung eines Gesuchs für einen islamischen Kindergarten durch das Zürcher Volksschulamt Mitte 2014. Dazu sagt Keller-Messahli, den Kindern würden dort «islamistische Werte vermittelt werden,

8 Hadithe sind Einzelberichte zur Praxis bzw. der Verfahrensweise von Muhammad und seinen BegleiterInnen, die in Sammlungen tradiert werden. Hadithe werden einer Überlieferungs-kritik unterworfen, d. h. es wird die Legitimität der Überliefererkette und der Inhalt beurteilt (Schulze 2006a, 197).

die mit einer Demokratie nicht vereinbar sind» (NZZ, 28.05.14). Damit wird erneut das hegemoniale Deutungsmuster einer Inkompatibilität einer bestimmten Auslegung des Islams mit dem westlichen Wertesystem übernommen. Deutlich wird jedoch auch, dass Keller-Messahli ihr eigenes Islamverständnis einem «falschen Islam» gegenüberstellt, hier ausgedrückt durch das Adjektiv «islamistisch». Dies kann als Ambiguitätsintoleranz verstanden werden, weil sie ihr Islamverständnis als das «wahre, richtige» im Vergleich zu anderen Auffassungen setzt (Bauer 2016, 55).

Vertreterinnen der traditionskritischen Positionen bestätigen hegemoniale Annahmen der Dichotomisierung von «Islam» und «Westen». Sie beziehen sich dabei zwar auf eine bestimmte Auslegung des Islam und nicht «den Islam» als Ganzes, aber durch die Übernahme der Grundstruktur des hegemonialen Deutungsmusters tragen sie zu dessen Verbreitung bei. Insbesondere von Saïda Keller-Messahli wird das eigene Islamverständnis als «das richtige» gegenüber einem «falschen» gesetzt, was als Ambiguitätsintoleranz ausgelegt werden kann. Dadurch verstärken die traditionskritischen Positionen die Polarisierung der Debatten. Dies könnte sich auch auf die Medienresonanz auswirken, denn diese Positionen kommen in insgesamt 195 Artikeln zu Wort, was 15 % aller Artikel im Materialkorpus ausmacht. Bezeichnend daran ist, dass gerade die Vertreterin mit der extremsten Ausprägung am meisten zitiert wird: Saïda Keller-Messahli kommt als Einzelakteurin in 159 Artikeln des Materialkorpus zu Wort, das sind 12.2 % aller Beiträge und die höchste Anzahl Artikel für eine*n einzelne*n AkteurIn im gesamten Materialkorpus.

5.3 Fundamentalistische Positionen

Aus der Analyse wurde ein weiteres Feld an Positionen herausgearbeitet, die der dritten, von Bauer beschriebenen Position entspricht: der fundamentalistischen Position (Bauer 2016, 58–59). Diesen Positionen werden die VertreterInnen des Islamischen Zentralrats Schweiz (IZRS) Nicolas Blanco, Qasim Illi, Nora Illi und Ferah Ulucay zugeordnet. Der IZRS ist ein vor allem von Schweizer KonvertitInnen geleiteter Verein, der um die Minarettverbots-Initiative herum im Herbst 2009 gegründet wurde (NZZ, 30.11.10).

Die VertreterInnen dieser Positionen äussern sich relativ ausführlich zur Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis*. Der Islam wird als umfassende Lebensordnung beschrieben, die nicht nur den Glauben, sondern auch das Handeln nach bestimmten Prinzipien umfasst (z. B. Weltwoche, 17.04.14). Weiter beziehen VertreterInnen der fundamentalistischen Positionen Stellung zur Auslegung religiöser Texte. Diese dürften keinesfalls relativiert werden und eine Interpretation des Korans, wie sie die traditionskritischen Positionen anstreben, wird strikt abgelehnt (z. B. 20 Minuten, 27.06.17; Weltwoche 11.12.14). Die VertreterInnen dieser Positionen äussern sich innerhalb dieser Phänomenstruktur auch zu zentralen Elementen ihres Glaubens, wie dem Glauben an einen Gott und dem Koran, der als Wort Gottes verstanden wird. Dabei werden gerne auch Suren zitiert: «Das zentrale Element (...)

ist der Glaube an nur einen einzigen allmächtigen Gott – Allah. Er wird im Koran als der Ewiglebende und Allwissende beschrieben, der uns an seinem Wissen teilhaben lässt. Sein Thron reicht weit über Himmel und Erde (Koran, Sure 2,255)» (Nora Illi, Weltwoche, 17.04.14). Weiter machen die VertreterInnen der fundamentalistischen Positionen klar, dass für sie die Normativität des Islam entscheidend ist. Als Grundlagen der Normativität werden Koran und *Sunna* genannt. Sie beschreiben sich ausserdem selbst als wertkonservativ (z. B. NZZ, 10.11.12; 20 Minuten, 05.06.15). Diese Beschreibungen des eigenen Islamverständnisses unterscheiden sich bis zu diesem Punkt noch nicht grundlegend von den traditionsaffirmativen Positionen.

Allerdings kommt bei den VertreterInnen dieser Positionen die von Bauer (2016, 58) erwähnte Ambiguitätsintoleranz zum Ausdruck, wenn puristische oder absolute Vorstellungen geäussert werden. Vereinspräsident Blanco betont zwar in einem Artikel der NZZ (10.11.12), der IZRS erhebe keinen absoluten Wahrheitsanspruch. Dies relativiert sich jedoch durch Aussagen wie die nachfolgende, in welcher Ferah Ulucay das Islamverständnis des IZRS darlegt: «Das ist nicht irgendeine Strömung. Das ist der wahre Islam» (WoZ, 25.08.16). Auch Blanco selber äussert sich ähnlich: «Ein Problem ist doch, dass vieles, was als islamisch gilt, in Wahrheit eine kulturelle Besonderheit türkischer, syrischer oder bosnischer Zuwanderer ist (...) Diese Vermischung schadet dem Bild des Islam» (Weltwoche, 05.03.15). Diese Aussage deutet darauf hin, dass Blanco «den Islam» als durch seine geographischen, kulturellen oder gar ethnischen Besonderheiten verfälscht betrachtet. Darin schwingt das Bild eines «reinen» und «wahren» Islam mit, der als «der richtige» betrachtet wird, was eindeutig auf Ambiguitätsintoleranz verweist.

Die Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* wird vor allem von den beiden Vertreterinnen in Verschränkung mit anderen Themen verwendet. Dabei geht es häufig um die hegemoniale Annahme, dass muslimische Frauen unterdrückt, westliche Frauen jedoch emanzipiert seien, was sie zu widerlegen versuchen. Ein Auftritt von Nora Illi im Nikab in der ARD-Sendung Anne Will sorgte für viel Kritik, auf die Nora Illi erwidert: «Offensichtlich hat mein Auftritt gestern das bequeme, stereotype Bild der unterdrückten muslimischen Frau, die es nun zu befreien gelte, ins Wanken gebracht» (20 Minuten, 07.11.16). An anderer Stelle äussert sich Ferah Ulucay folgendermassen: «Es kotzt mich an, dass mich die Leute, allen voran Alice Schwarzer, als Opfer sehen: «Die trägt ein Kopftuch: Das kann doch nicht freiwillig sein!» Es ist in unserer Gesellschaft okay, wenn Frauen halb nackt herumlaufen, aber wenn ich mich für das Gegenteil entscheide, bin ich ein Opfer» (WoZ, 25.08.16). Ulucay versucht hier, die obengenannte Annahme zu widerlegen, indem sie sich als emanzipiert und selbstbestimmt darstellt. Dazu dient ihr die Gegenüberstellung ihrer eigenen Perspektive mit der liberalen westlichen Gesellschaft, die Frauen aus ihrer Sicht über ihr Äusseres definiert. Letzteres zeigt sich, wenn sie davon spricht, dass in der Schweizer Gesellschaft «Frauen halb nackt herumlaufen» (Ferah Ulucay, WoZ, 25.08.16). Sie versucht zwar wie die VertreterIn-

nen der traditionsaffirmativen Positionen eine hegemoniale Annahme zu widerlegen, konstruiert dafür aber ihrerseits ein entgegengesetztes, antagonistisches Verhältnis. Das zeigt, dass hegemoniale Bilder der Diskurse auch hier noch eine gewisse Macht auf die Deutungen ausüben.

Zusammengefasst zeigen die VertreterInnen fundamentalistischer Positionen ein ambiguitätsintolerantes, puristisches Islamverständnis. Indem hegemoniale Bilder gegenteilig verwendet werden, intensivieren die VertreterInnen dieser Positionen die Polarisierung der Debatten, was sie durch provokative Äusserungen, die sich gut skandalisieren lassen, weiter verstärken (z. B. NZZ, 26.04.10; Sheikhzadegan und Nollert 2017). Diese Faktoren könnten auch hier zur Medienresonanz beitragen, denn insgesamt kommen VertreterInnen dieser Positionen in 373 Artikeln des Materialkorpus zu Wort, was 28.7% aller Artikel im Materialkorpus entspricht und damit das am häufigsten zitierte Feld an Positionen darstellt.

5.4 Positionen der ausschliesslichen Interessensvertretung

Dieses Feld an Positionen unterscheidet sich von den anderen Positionen dadurch, dass die ihr zugeordneten Akteure (sie sind alle männlich) in den Diskursen kein eigenes Islamverständnis äussern. Dem kann eine Bedeutung zugemessen werden, obwohl über die Gründe dahinter höchstens spekuliert werden kann. Die Vertreter dieser Positionen treten hauptsächlich in ihrer Funktion im jeweiligen Verein oder Verband wie Präsident oder Mediensprecher in Erscheinung. Die Bezeichnung des Feldes der Positionen ergibt sich somit aus den primären Bestrebungen seiner Vertreter in den Diskursen und soll nicht darauf hinweisen, dass die AkteurInnen anderer Positionen keine InteressensvertreterInnen sind. Den Positionen der ausschliesslichen Interessensvertretung werden die nationalen Dachorganisationen Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz (FIDS) und Koordination Islamischer Organisationen Schweiz (KIOS), der kantonale Dachverband Vereinigung Islamischer Organisationen Zürich (VIOZ) und deren Vertreter Hisham Maizar, Montassar Ben Mrad, Farhad Afshar, Mahmoud El Guindi und Muhammad Michael Hanel sowie der Politiker Blerim Bunjaku vom Verein Fair Winti zugeordnet.

Vertreter dieser Positionen äussern sich vorrangig zu Phänomenstrukturen, welche die Möglichkeiten muslimischer Gemeinschaften innerhalb der Schweizer Gesellschaft und Fragen wie Anerkennung oder Religionsunterricht berühren. Die Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* kommt bei diesen Positionen kaum und höchstens in Verschränkung mit anderen Strukturen vor. In der Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis* äussern sich Vertreter dieser Positionen nicht direkt zu ihrem persönlichen Islamverständnis oder ihrer Glaubenspraxis, sondern liefern hauptsächlich Erklärungen und Kontextwissen zum Islam (z. B. Tages-Anzeiger, 11.08.12). Sie grenzen die Religion von politischer Einflussnahme ab: «Es ist nicht die Politik, die zu bestimmen hat, was zu einer Religion gehört» (Farhad Afshar, Tages-Anzeiger, 06.08.10). Dies kann als Reaktion

auf die politische Verwaltung des Religiösen verstanden werden (Bennani-Chraïbi et al. 2010, 16). Vielfach wird «der Islam» von Akteuren dieser Positionen nur über eine Abgrenzung von Negativem wie Gewalt beschrieben (z. B. 20 Minuten, 23.01.15; Tages-Anzeiger, 16.11.15). Das zeigt folgendes Textfragment nach den Anschlägen von Paris 2015: «Für die Muslime ist klar, dass die Anschläge nichts mit der Religion zu tun haben. Ich zitiere aus dem Koran: «Wenn jemand einen Menschen tötet, dann ist es, als hätte er die ganze Menschheit getötet»» (Montassar Ben Mrad, NZZ, 18.11.15). Die in dieser Aussage ersichtliche Distanzierung von Anschlägen und Attentaten wird einer Phänomenstruktur namens *Integrationsbezogene Erwartungshaltungen der Gesellschaft* zugeordnet. Diese tritt hier in Verschränkung mit der Phänomenstruktur *Islamverständnis und Glaubenspraxis* auf. Sie beinhaltet Aussagen, die von Erwartungen einiger Teile der nicht-muslimischen Schweizer Gesellschaft geprägt sind, z. B. die Erwartung, dass sich MuslimInnen distanzieren, wenn ein Anschlag verübt wird und die TäterInnen sich dabei auf den Islam berufen. Dass der Islam hauptsächlich über eine Abgrenzung von Negativem wie Gewalt beschrieben wird, spiegelt somit Erwartungen von Teilen der nicht-muslimischen Schweizer Gesellschaft wider. Der Verzicht auf Aussagen zu einem persönlichen Islamverständnis könnte weiter als eine bewusste Konzentration auf gewisse, als wichtig erachtete Themenfelder gedeutet werden, wie z. B. die Anerkennung oder den Religionsunterricht, von denen nicht abgelenkt werden soll.

Hinsichtlich der Medienresonanz kommen die Positionen der ausschliesslichen Interessensvertretung insgesamt in 183 Artikeln zu Wort, was 14% des Materialkorpus ausmacht und damit etwa im Mittelfeld der vier Felder liegt.

6 Fazit

Anhand der vier Felder von Positionen wird ersichtlich, dass tatsächlich eine erhebliche innermuslimische Vielfalt an Deutungen existiert, die in diesem Artikel exemplarisch anhand der Deutungen innerhalb zweier Phänomenstrukturen – *Islamverständnis und Glaubenspraxis* und *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* – dargelegt wurde. *Islamverständnis und Glaubenspraxis* ist dabei die Phänomenstruktur, in der aus der Feinanalyse am meisten Unterschiede zwischen den Deutungen ersichtlich wurden, während *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* auf hegemoniale Bilder verweist und damit aufzeigt, wie MuslimInnen auf diese in unterschiedlicher Art und Weise reagieren.

Weiter kommen in drei der vier Felder Deutungen vor, die auf Ambiguitätstoleranz bzw. -intoleranz verweisen (vgl. Bauer 2016, 27, 55–59). Dabei zeigt sich, dass VertreterInnen der ambiguitätsintoleranten traditionskritischen und der ambiguitätsintoleranten fundamentalistischen Positionen in den Diskursen am häufigsten zu Wort kommen – die traditionskritischen Positionen mit einem Anteil

von 15% und die fundamentalistischen Positionen mit einem Anteil von 28.7% aller Artikel im Materialkorpus. Dies kann einerseits als Hinweis darauf verstanden werden, dass Bauers Annahme, dass die ambiguitätsintoleranten Anteile dieser Positionen weitaus besser in der Lage sind, mit jenen gegenwärtigen westlichen Positionen zu kommunizieren, welche in der ambiguitätsintoleranten Tradition stehen, zutreffend ist (Bauer 2016, 59). Andererseits bedienen ambiguitätsintolerante und daher stärker polarisierende Positionen Nachrichtenfaktoren wie Skandalisierung oder Emotionalisierung und erhalten deswegen mehr Aufmerksamkeit in den Medien. VertreterInnen der ambiguitätstoleranten traditionsaffirmativen Positionen hingegen können sich im Vergleich eher wenig äussern (4.6% aller Artikel im Materialkorpus). Ihre Aussagen scheinen der medialen Darstellung aufgrund der Ambiguitätstoleranz Schwierigkeiten zu bereiten. Interessant ist ausserdem, dass sich keine traditionskritischen Positionen in den Diskursen finden, die gleichzeitig eine gewisse Ambiguitätstoleranz aufweisen.

Deutlich wird, dass die Problematisierung von Islam und MuslimInnen und die von den Medien hegemonial verbreiteten Bilder mit ihren spezifischen Deutungsmustern verschiedene Reaktionen der AkteurInnen hervorrufen. Es können anhand der Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* dabei drei verschiedene Reaktionen aufgezeigt werden: Hegemoniale Deutungsmuster werden in ihrer grundsätzlichen Struktur übernommen (traditionskritische Positionen), sie werden zu widerlegen versucht (traditionsaffirmative Positionen) oder sie werden zu widerlegen versucht, indem ein umgekehrtes antagonistisches Verhältnis konstruiert wird (fundamentalistische Positionen). Interessant ist hierbei, dass VertreterInnen, die hegemoniale Deutungsmuster ganz übernehmen, wie diejenigen der traditionskritischen Positionen, oder diejenigen, die sie in entgegengesetzter Weise verwenden, wie die VertreterInnen der fundamentalistischen Positionen, wiederum die AkteurInnen sind, die im Materialkorpus am meisten zu Wort kommen. Dies mag daran liegen, dass hegemoniale Deutungsmuster ähnlich wie ambiguitätsintolerante Deutungen zu Eindeutigkeit tendieren und daher mit solchen Deutungen korrespondieren, oder, wie zuvor erwähnt, an den Nachrichtenfaktoren, die dadurch bedient werden.

Bemerkenswert ist ausserdem, dass die Positionen der ausschliesslichen Interessensvertretung nicht nur vermeiden, Aussagen zu persönlichem Islamverständnis und Glaubensfragen zu machen, sondern sich auch die Phänomenstruktur *Konstruktion antagonistischer Verhältnisse* kaum und höchstens in Verschränkung auffinden lässt. Es stellt sich somit die Frage, ob man von einer vierten Reaktionsart auf hegemonial verbreitete Bilder ausgehen kann: Die Vermeidung einer Reaktion, indem diese weder aufgenommen noch zu widerlegen versucht werden. Es wäre dementsprechend in weiterführenden Forschungen allenfalls zu untersuchen, ob Vermeidungen eine bestimmte diskursive Strategie darstellen, die möglicherweise Vorteile verspricht.

7 Literatur

- Abdel Aziz, Amira. 2005. *Das Bild des Islam und seiner Akteure in der Deutschschweizer Presse. Eine Inhaltsanalyse von Blick, Tages-Anzeiger, NZZ*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Zürich: IPMZ. Institut für Publizistikwissenschaft und Medienforschung der Universität Zürich.
- Ahmed, Shahab. 2016. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Allievi, Stefano. 2006. How & Why “Immigrants” became “Muslims”. *ISIM Review* 18: 37.
- Asad, Talal. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17(2): 1–30.
- Bauer, Thomas. 2016. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Bauer, Thomas. 2018. *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Phillip Reclam jun.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius Verlag.
- Baumann, Martin, Jürgen Endres, Silvia Martens und Andreas Tunger-Zanetti. 2017. «Hallo, es geht um meine Religion!». Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität. Forschungsbericht. Luzern: Universität Luzern.
- Behloul, Samuel M. 2007. The Society is Watching You! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion. S. 276–315 in *Religion und Gesellschaft. Theologische Berichte 30*, hrsg. von Michael Durst und Hans J. Münk. Freiburg: Paulusverlag.
- Behloul, Samuel M. 2009. Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis. S. 229–268 in *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*, hrsg. von Wolfgang W. Müller. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Behloul, Samuel M. 2010. Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften. Staat und Gesellschaft» (NFP 58), *Schlussbericht*, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Behloul.pdf (06.09.2018).
- Behloul, Samuel M. 2011. Unbeabsichtigte Folgen der Islam-Debatte. *SGMOIK-Bulletin* 23: 13–18.
- Bennani-Chraïbi, Mounia, Sophie Nedjar und Samina Mesgarzadeh. 2010. L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse. *Rapport Final NFP 58 «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft»*, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Bennani-Chraïbi.pdf (06.09.2018).
- Beyeler, Sarah, Virginia Suter Reich und Martin Sökefeld. 2010. Muslimische Gemeinschaften und Inkorporationsregimes: Ein Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz. *Forschungsprojekt im NFP 58 Schlussbericht*, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Soekfeld.pdf (06.09.2018).
- Bonfadelli, Heinz. 2007. Die Darstellung ethnischer Minderheiten in den Massenmedien. S. 95–116 in *Medien und Migration. Europa als multikultureller Raum?*, hrsg. von Heinz Bonfadelli und Heinz Moder. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bourdieu, Pierre. 2006. Die Logik der Felder. S. 124–147 in *Reflexive Anthropologie*, hrsg. Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Christmann, Anna, Deniz Danacı und Oliver Krömmler. 2011. Ein Sonderfall? Das Stimmverhalten bei der Minarettverbots-Initiative im Vergleich zu anderen Abstimmungen und Sachfragen. S. 171–190 in *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, hrsg. von Adrian Vatter. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Dahinden, Urs, Carmen Koch, Vinzenz Wyss und Guido Keel. 2011. Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media. *Journal of Empirical Theology* 24: 197–208.
- d'Haenens, Leen und Susan Bink. 2006. Islam in the Dutch Press: with Special Attention to the «Algemeen Dagblad». *Media, Culture & Society* 29(1): 135–149.

- Dolezal, Martin, Marc Helbling und Swen Hutter. 2010. Debating Islam in Austria, Germany and Switzerland: Ethnic Citizenship, Church-State Relations and Right-Wing Populism. *West European Politics* 33(2): 171–190.
- Dziri, Amir. 2018. Zurück in die Gegenwart. Zum Verhältnis von Tradition und Kritik im Islam. *Herder Korrespondenz* 4: 13–15.
- Ettinger, Patrik. 2010. Qualität der Medienberichterstattung zur Minarettinitiative. S. 267–274 in *Jahrbuch 2010. Qualität der Medien. Schweiz – Suisse – Svizzera*, hrsg. von Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft – fög/Universität Zürich (Hg.). Basel: Schwabe Verlag.
- Ettinger, Patrik. 2018. *Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz*. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Ettinger, Patrik und Kurt Imhof. 2011. Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. *Schlussbericht NFP 58 «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft»*. Zürich: fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft, Universität Zürich, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Ettinger_Imhof.pdf (06.09.2018).
- Ettinger, Patrik und Linards Udris. 2009. Islam as a Threat? Problematisation of Muslims in the Mass Media and Effects on the Political System. S. 59–97 in *Media, Religion and Conflict*, hrsg. von Lee Marsden und Heather Savigny. Farnham: Ashgate.
- Forschungsinstitut Öffentlichkeit und Gesellschaft – fög. 2016. Medienagenda 2016, <http://www.foeg.uzh.ch/dam/jcr:4b38d590-c06a-4212-ac75-87abba39030f/Medienagenda%202016.pdf> (06.09.2018).
- Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel. 2004. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1. *Vorlesungen am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Daniel. 16.08.2017. Rückschlag für liberale Moschee: Schweizer Muslime vertagen Gründung. In *Aargauer Zeitung*.
- Gianni, Matteo, Mallory Schneuwly Purdie, Stéphane Lathion und Magali Jenny. 2010. *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS)*. Bern: Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM.
- Gianni, Matteo und Gaëtan Clavien. 2012. Representing Gender, Defining Muslims? Gender and Figures of Otherness in Public Discourse in Switzerland. S. 113–129 in *Political and Cultural Representations of Muslims. Islam in the Plural*, hrsg. von Christopher Flood, Stephen Hutchings, Galina Miazhevich und Henry Nickels. Leiden: Brill.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: AldineTransaction.
- Griffel, Frank. 2017. Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies. *Bustan: The Middle East Book Review*, 8(1), 1–21.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hafez, Kai und Carola Richter. 2007. Das Islambild von ARD und ZDF. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26–27: 40–46.
- Hafez, Kai. 2013. *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*. Bielefeld: transcript.
- Hafiz, Yasmine. 15.08.2013. «Inclusive Mosque Initiative» Opens Doors To Women-Led Prayers And Gay Muslims In Britain. *HuffPost*. https://www.huffingtonpost.com/entry/inclusive-mosque-initiative-britain_n_3744120 (23.11.2018).
- Halm, Dirk. 2013. The Current Discourse on Islam in Germany. *Journal of International Migration and Integration* 14: 457–474.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72(3): 22–49.

- Kelle, Udo und Susann Kluge. 2010. *Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner. 2003. Der Müll der Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse. S. 197–232 in *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band II: Forschungspraxis*, hrsg. von Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider, Willy Viehöver. Opladen: Leske + Budrich.
- Keller, Reiner. 2004. *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner. 2011. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lohlker, Rüdiger. 2014. Rezension, Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam. *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 14(1): 135–139.
- Manning, Peter. 2006. Australians Imagining Islam. S. 128–141 in *Muslims and the News Media*, hrsg. Elizabeth Poole und John E. Richardson. London: I. B. Tauris.
- Nollert, Michael und Amir Sheikhzadegan. 2016. Participation and Sharing, or Peaceful Co-Existence? Visions of Integration among Muslims in Switzerland. *Social Inclusion* 4(2): 95–106.
- Parini, Lorena, Matteo Gianni und Gaëtan Clavien. 2012. La transversalité du genre: l'islam et les musulmans dans la presse suisse francophone. *Cahiers du Genre* 52: 197–218.
- Pintak, Lawrence. 2006. Framing the Other: Worldview, Rhetoric and Media Dissonance since 9/11. S. 188–198 in *Muslims and the News Media*, hrsg. von Elizabeth Poole und John E. Richardson. London: I. B. Tauris.
- Poole, Elizabeth. 2002. *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*. London: I. B. Tauris.
- Poole, Elizabeth. 2006. The Effects of September 11 and the War in Iraq on British Newspaper Coverage. S. 89–102 in *Muslims and the News Media*, hrsg. von Elizabeth Poole und John E. Richardson. London: I. B. Tauris.
- Reichmuth, Stéphanie. 2006. *Die Darstellung des Islams in der Deutschschweizer Presse. Eine Inhaltsanalyse zur Vielfalt der Berichterstattung über den Islam in der Neuen Zürcher Zeitung, im Tages-Anzeiger und im Blick*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Zürich: IPMZ Institut für Publizistikwissenschaft und Medienforschung der Universität Zürich.
- Schetsche, Michael. 2014. *Empirische Analyse sozialer Probleme. Das wissenssoziologische Programm*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schranz, Mario und Kurt Imhof. 2002. Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation. *Medienheft*, 18. Dezember 2002, https://www.medienheft.ch/uploads/media/k19_SchranzImhof.pdf (06.09.2018).
- Schulze, Reinhard. 2006a. Hadit. S. 196–197 in *Wörterbuch der Religionen*, hrsg. von Christoph Auffahrt, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schulze, Reinhard. 2006b. Sunna. S. 504–505 in *Wörterbuch der Religionen*, hrsg. von Christoph Auffahrt, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schwab-Trapp, Michael. 2001. Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse. S. 261–283 in *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden*, hrsg. von Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider und Willy Viehöver. Opladen: Leske + Budrich.
- Sheikhzadegan, Amir und Michael Nollert. 2017. Religion, the public sphere, and identity politics: how a radical Muslim organization defies the populist right in Switzerland. *European Societies* 19: 1–25.
- Spielhaus, Riem. 2006. Religion und Identität. Vom deutschen Versuch «Ausländer» zu «Muslimen» zu machen. *Internationale Politik*: 28–36.
- Spielhaus, Riem. 2010. Media making Muslims: the construction of a Muslim community in Germany through media debate. *Contemporary Islam* 4: 11–27.

Vatter, Adrian (Hg.). 2011. *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.

8 Zitierter Datenkorpus

- 20 Minuten (29.04.13). Viele Schweizer fühlen sich vom Islam bedroht.
- 20 Minuten (23.01.15). «Angeheizte Stimmung gegen Schweizer Muslime».
- 20 Minuten (05.06.15). IZRS wirbt an Schulen mit Jihad-Hotline.
- 20 Minuten (07.11.16). «Ein schwarzes Gespenst mit Schweizer Akzent».
- 20 Minuten (24.07.16). «Viele Schweizer Muslime trinken oder rauchen».
- 20 Minuten (27.06.17). IZRS-Blanco verteidigt die Steinigung.
- Blick (06.02.15). Alle gegen den Terror. Aber das wars auch schon mit der Einigkeit.
- Neue Zürcher Zeitung (28.01.10). Der Glaube im Dienst des Menschen.
- Neue Zürcher Zeitung (26.04.10). Steinigung «nicht umsetzbar»; Radikaler Muslim im Interview.
- Neue Zürcher Zeitung (30.11.10). Pro-Minarett-Initiative geplant; Islamischer Zentralrat sucht breite Trägerschaft.
- Neue Zürcher Zeitung (10.11.12). Jung und radikal; Mit ihrem Auftreten stossen die Mitglieder des Islamischen Zentralrats auf grosses Misstrauen.
- Neue Zürcher Zeitung (28.05.14). Mit einer offenen Gesellschaft unvereinbar; Das Zürcher Volksschulamt lehnt das Gesuch für einen islamischen Kindergarten in Volketswil ab.
- Neue Zürcher Zeitung (18.11.15). «Hier haben Muslime Perspektiven»; Der Präsident des wichtigsten Muslimverbandes über religiösen Terror und die Integrationsleistung der Schweiz.
- Neue Zürcher Zeitung (19.11.15). Muslime müssen sich verändern.
- Neue Zürcher Zeitung (05.01.17a). Aushängeschilder des Islams in der Schweiz – und wofür sie stehen; Das Bild der Muslime wird stark von ihren Vertretern geprägt – ihre Herkunft, Ansichten und ihr Rückhalt innerhalb der Religionsgemeinschaft unterscheiden sich aber stark.
- Neue Zürcher Zeitung (05.01.17b). Der Imam, der vor dem konservativen Islam warnt.
- Tages-Anzeiger (11.05.10). «Ich würde niemals eine Burka anziehen».
- Tages-Anzeiger (06.08.10). St. Galler SVP-Regierungsrat facht die Kopftuchdebatte neu an.
- Tages-Anzeiger (16.08.10). Lasst die Kinder Kinder sein!
- Tages-Anzeiger (21.08.10). Leserforum; «Das macht Mädchen nicht zum Sexualobjekt».
- Tages-Anzeiger (11.08.12). Warum eigentlich beschneiden?
- Tages-Anzeiger (14.01.15). «Dass man selber richtet, ist im Islam auf keinen Fall erlaubt».
- Tages-Anzeiger (16.11.15). «So etwas lässt sich mit einer Religion nicht vereinbaren».
- Tages-Anzeiger (06.04.16). «Wir dürfen den politischen Islam nicht verharmlosen».
- Weltwoche (17.04.14). Woran glauben Sie?
- Weltwoche (14.09.14). Warum ich trotzdem Muslimin bleibe.
- Weltwoche (11.12.14). Im Lichte des Orients.
- Weltwoche (05.03.15). Braver Bürgerschreck.
- WoZ (24.12.09). «Die Gleichheit ist meine Scharia».
- WoZ (25.08.16). Die Dschihadisten von Bümpliz. Qaasim Illi und der Islamische Zentralrat.