



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Eine Debatte um Gleichberechtigung:
Diskursanalytische Betrachtungen der Schweizer Volksinitiative *Ja
zum Verhüllungsverbot*

verfasst von / submitted by

Alice Tamara Reinhard, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022/ Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Mag.a Dr.in Sabine Prokop

Abstract

Im Fokus vorliegender Masterarbeit steht die Volksinitiative *Ja zum Verhüllungsverbot* in der Schweiz, die im März 2021 von der Stimmbevölkerung angenommen wurde. Mit der Abstimmungsvorlage verfolgte das Initiativkomitee das Ziel, dass an öffentlich zugänglichen Orten niemand sein Gesicht verhüllen darf. Trotz der offenen Formulierung stand die muslimische Gesichtsverhüllung im Zentrum der medialen Berichterstattung und führte zu einer Debatte um Gleichberechtigung und dem Umgang mit ‚dem Islam‘ in der Schweiz. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich deshalb mit der Frage, wie Geschlechterverhältnisse in der Debatte um muslimische Vollverschleierung verhandelt werden. Im Fokus stand einerseits die Frage danach, welche Akteur*innen sich zur Debatte um das *Verhüllungsverbot* äußerten und mit welchen weiteren Themen sich der Diskurs verschränkte. Andererseits wurde erörtert, wie *Niqab* und *Burka* im Diskurs gedeutet und welche sprachlichen und symbolischen Mittel dabei eingesetzt wurden. Sechs Medien aus der deutsch- und französischsprachigen Schweiz wurden mittels einer kritischen Diskursanalyse nach Siegfried Jäger (2015) untersucht.

Die Diskursanalyse zeigt, dass Positionen der muslimischen Minderheit vertreten sind, während vollverschleierte Frauen im Diskurs fehlen. Durch die Anknüpfung an Diskurse im europäischen und muslimisch geprägten Ausland wird die Bedrohung durch den ‚fundamentalen Islam‘ mit einem zukünftigen Szenario der Schweiz verknüpft, um Handlungsbedarf zu suggerieren, während den Trägerinnen des Gesichtsschleiers jegliche Freiwilligkeit abgesprochen wird. Das diskursive Symbol der ‚Spaltung‘ weist darauf hin, dass die muslimische Vollverschleierung umkämpft ist, wobei diverse Deutungen parallel existieren. Den Positionen im Diskurs ist gemein, dass der Gesichtsschleier ein Befremden auslöst und dies mit Bezug auf das Argument der Geschlechtergleichheit den Schlüssel zu einer gesamtgesellschaftlichen Debatte darstellt.

This master's thesis focuses on the popular initiative *Ja zum Verhüllungsverbot* (Yes to a ban on veiling in Switzerland), which was approved by the electorate in March 2021. With the initiative, the committee pursued the goal that no one should be allowed to cover their face in public space. Despite the open wording, the Muslim face covering was at the center of media coverage and led to a debate about equal rights and the treatment of 'Islam' in Switzerland. This paper addresses the question of how gender relations are negotiated in the debate over Muslim full-face veils. First, it focuses on the question of which actors commented on the debate about the veil ban and with which other topics the discourse intertwined. Secondly, it discusses how *niqab* and *burqa* were interpreted in the discourse and which linguistic and symbolic means were used. Six publications from German- and French-speaking Switzerland were examined by means of a critical discourse analysis according to Siegfried Jäger (2015). The discourse analysis shows that positions of the Muslim minority are represented, while fully veiled women are absent from the discourse. By referring to discourses in other European and Muslim countries, the threat of 'fundamental Islam' is linked to a future scenario in Switzerland to suggest the need for action, while the wearers of the face veil are denied any voluntariness. The discursive symbol of 'division' indicates that the Muslim full-face veil is contested, with diverse interpretations existing in parallel. What the positions in this discourse have in common is that *niqab* and *burqa* trigger discomfort and that this, with reference to the argument of gender equality, is the key to a society-wide debate.

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Dr.in Sabine Prokop. Sie stand mir mit Rat und Tat zur Seite und unterstützte mich im längeren Prozess dieser Masterarbeit mit ihrer aufmerksamen Lesearbeit und ihren konstruktiven Anmerkungen. Dankbar bin ich auch für die Möglichkeit des begleitenden Masterseminars meines Studiengangs. Der Austausch mit anderen Studierenden war vor allem zu Beginn dieser Arbeit wichtig und half mir, mein Forschungsinteresse in eine konzeptuelle Form zu bringen. Ein großer Dank gilt schließlich auch meinem nahen Umfeld; für das Zuhören, das Mitdenken und für angeregte Diskussionen.

Vorwort

Der Prozess von der Idee und der persönlichen Motivation bis hin zur Conclusio einer Forschungsarbeit ist lange – unterwegs bleibt genügend Zeit, um sich über die Art und Weise, wie geforscht werden soll, Gedanken zu machen. Ich erachte Überlegungen zu den ethischen Herausforderungen eines Forschungsprozesses als Notwendigkeit, denn akademische Forschung stellt eine spezifische Form von Macht dar. Die beiden US-amerikanischen Politikwissenschaftlerinnen Brooke Ackerly und Jacqui True definieren diese Machtausübung als aktiven Prozess, nämlich wenn Forscher*innen¹ auf Grundlage ihrer Forschung Wissensansprüche stellen (vgl. Ackerly/True 2010: 21). Die beiden Politikwissenschaftlerinnen haben eine feministische Forschungsethik entwickelt, in der sie ihre Aufmerksamkeit auf machatgeprägte epistemologische Entscheidungen, die Grenzen des Forschungsvorhabens, Überlegungen zur Beziehung von Forscher*in und Beforschte*r, sowie auf die Situiertheit der Forschenden lenken (vgl. ebd.: 24). Ich möchte hier vor allem auf meine Situiertheit und einige epistemologische Entscheidungen eingehen.

In Hinblick auf meine Situiertheit lässt sich sagen, dass meine eigene Position die einer weißen Frau aus der Schweiz mit akademischer Ausbildung im europäischen Kontext und ohne prägenden religiösen Hintergrund ist. Wenn ich in meiner Forschungsarbeit zum Diskurs forsche, so geschieht dies aus meiner Position heraus als unter anderem weiße, nicht-muslimische und nicht religiös praktizierende Frau. Mir ist bewusst, dass deshalb meine eigene Positionierung in meiner Forschungsarbeit kritisch mitgedacht werden muss. Warum ist es trotzdem wichtig, mich aus meiner Position heraus mit diesem Thema zu beschäftigen? Jede und jeder Staatsbürger*in der Schweiz, die oder der älter als 18 Jahre ist, hatte bei der Volksabstimmung *Ja zum Verhüllungsverbot*² das Recht, sich zu äußern, wurde also explizit mit

¹ Anmerkung zur Schreibweise: In vorliegender Arbeit wird auf eine geschlechtergerechte und geschlechtersensible Schreibweise geachtet. Dabei wird der Leitfaden *Geschlechtersensible Sprache – Dialog auf Augenhöhe* berücksichtigt (vgl. En et al. 2021) und im Folgenden der Genderstern verwendet (*). Die Begriffe ‚Mann‘/ ‚Frau‘/ ‚Muslimin‘ etc. werden ohne Genderstern geschrieben. Dies mit dem Verständnis, dass als Frauen all jene Menschen zu verstehen sind, die sich selbst als Frau definieren, weshalb für die Sichtbarmachung dieses Umstandes kein Genderstern verwendet werden muss. Begriffe wie ‚der Islam‘, ‚der Orient‘ oder ‚die Muslim*innen‘ werden in dieser Arbeit als diskursive Konstrukte und nicht als natürliche Gegebenheiten verstanden. Angelehnt an die Überlegungen von Daniela Marx, die auf „den Konstruktionscharakter dieser Begrifflichkeiten und ihre politische Brisanz“ (Marx 2008: 65) verweist, werden diese Begriffe in vorliegender Arbeit mit einfachem Anführungszeichen geschrieben.

² Im weiteren Text wird zur Vereinfachung oft *Verhüllungsverbot* geschrieben. Damit ist die bundesweite Volksabstimmung gemeint, die 2021 durchgeführt wurde. Auf politische Vorstösse, die dieser Abstimmungsvorlage vorhergingen, wird im Kapitel 3.1 eingegangen. Analog dazu wird die Volksinitiative *Gegen den Bau von Minaretten* (2009) auch *Minarettverbot* genannt.

dieser Debatte konfrontiert. Meine Motivation ist es, zu verstehen, wie kulturelle Diversität ausgehandelt wird und wie dieser Diskurs mit dem Diskurs um Geschlechtergleichheit verknüpft wird. Als junge Frau, die sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter einsetzt, empfinde ich es als sehr relevant, darüber nachzudenken, wie eine Gesellschaft ihr Zusammenleben aushandelt und auf welche Art und Weise ‚Wir‘ uns als Gesellschaft auf Geschlechtergleichheit beziehen. Daher sehe ich es als Notwendigkeit, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, auch und eben gerade, wenn ich nicht selbst – wie beispielsweise in diesem Fall – von einem *Verhüllungsverbot* betroffen bin.

Wichtig ist es mir allerdings anzufügen, dass sich Aspekte einer sich verändernden Gesellschaft thematisieren und auch kritisieren lassen müssen und das gilt selbstverständlich auch für religiöse und kulturelle Praktiken aller Glaubensgemeinschaften. Die dänische Medienwissenschaftlerin Rikke Andreassen sowie die niederländische Soziologin Doutje Lettinga, deren Forschung in vorliegender Arbeit häufig zitiert wird, weisen auf die Gefahr eines ‚moralischen Relativismus‘ hin. Dieser führe dazu, dass Praktiken verschiedener religiösen Kulturen nicht mehr beurteilt werden können. Einer solchen ‚Fetischierung kultureller Attribute‘³ liegt gemäß den Autorinnen ein statisches Verständnis von religiöser Kultur zu Grunde (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 31) und dies gilt es zu verhindern. Das steht einer genauen Analyse der Diskurse um ‚Verhüllung‘ allerdings nicht im Wege: Aus meiner Perspektive ist es notwendig, sich damit zu beschäftigen, wie Diskurse geführt, wie (vermeintliche) Problemlagen dargestellt und welche sprachlichen und symbolischen Strategien dabei verwendet werden.

Ein zweiter Punkt, der mir aus forschungsethischer Perspektive wichtig erscheint, ist jener, den Ackerly und True als das Mitdenken von epistemologischen Machtverhältnissen beschreiben. Hier geht es darum, den Prozess der Wissensgenerierung auf bestehende Machtverhältnisse zu analysieren. Laut Ackerly und True bedeutet das, soziale, politische und ökonomische Prozesse, welche gewisse Menschen unsichtbar machen, mitzudenken (vgl. Ackerly/True 2010: 32). Der Anspruch an meine Forschungsarbeit ist es, meine theoretischen Zugänge, aber auch Fragestellungen und den gesamten Forschungsprozess zu reflektieren. Entscheidungen darüber, wie im Rahmen meiner Arbeit Wissen generiert wird, sollen im Hinblick auf existierende Machtverhältnisse untersucht werden, beispielsweise beim Entwi-

³ Der Begriff (Original: fetishization of cultural attributes) entstammt einem Artikel der Geschlechterforscherin Nira Yuval-Davis, der Soziologin Floya Anthias und der Geschlechterforscherin Eleonore Kofman, die alle drei in Grossbritannien forschen (vgl. Yuval-Davis et al. 2005).

ckeln der Fragestellungen. Die Rezeption postkolonialer Theorie war in der Konzeption der vorliegenden Forschungsarbeit hilfreich und spiegelt sich teilweise auch in den Forschungsfragen wider, etwa bei der Frage, welche Akteur*innen im Diskurs wahrnehmbar sind und welche Effekte das ihr öffentliche ‚Sprechen‘ erzeugt. Gerade weil Elemente eines postkolonialen Diskurses auch in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* auftauchen, fokussiert vorliegende Arbeit auf diskurstheoretische Ansätze als theoretischer und methodischer Ausgangspunkt. Diese Wahl eignet sich, um den eigenen Forschungsprozess zu reflektieren: Die kritische Diskursanalyse fragt nach der Wirkungsweise eines Diskurses und versucht dabei auch, den wissenschaftlichen Diskurs miteinzubeziehen (vgl. Jäger 2010: 387f). Ein Zitat von Siegfried Jäger, dessen kritische Diskursanalyse in dieser Arbeit Anwendung findet, erscheint mir besonders nützlich für die Orientierung im Forschungsprozess:

[D]er kritisierende Wissenschaftler [muss sich] darüber klar sein, dass er mit seiner Kritik nicht außerhalb der Diskurse steht, da er sonst sein Konzept Diskursanalyse selbst in Frage stellt. Er kann sich – neben anderen kritischen Aspekten, die die Diskursanalyse bereits als solche enthält – auf Werte und Normen, Gesetze und Rechte berufen; er darf dabei aber niemals vergessen, daß auch diese diskursiv-historisch begründet sind [...]. (Jäger 2001: 83)

Der Hinweis darauf, dass Forschende mit ihrer Forschung ebenfalls Teil des Gesamtdiskurses sind, finde ich gerade in Bezug auf mediale Diskurse interessant. Das Zitat diente mir im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses als Erinnerung und zeigte sich gerade auch hinsichtlich des Rückgriffs auf Wissenschaft im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* als relevant.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
Danksagung	3
Vorwort.....	4
Inhaltsverzeichnis	7
1 Einleitung.....	8
1.1 Forschungsstand	9
1.2 Forschungslücke und Fragestellung	14
1.3 Methodischer Rahmen.....	16
1.4 Sampling.....	17
1.5 Aufbau der Arbeit.....	22
2 Theoretisch-methodologischer Rahmen	23
2.1 Diskurstheorie und Diskursbegriff.....	23
2.2 Diskursanalytische Forschungspraxis: Vorgehen, Konzepte und Leitfragen	26
3 ‚Verhüllung‘ als diskursives Ereignis	32
3.1 Vom <i>Minarettverbot</i> zum <i>Verhüllungsverbot</i>	33
3.2 Diskursiver Anschluss an den schweizerischen Migrationsdiskurs.....	37
3.3 Muslimische Minderheit und Munaqabbat in der Schweiz.....	44
3.4 Wer ‚spricht‘ im Diskurs? Akeur*innen im Diskurs um das <i>Verhüllungsverbot</i>	48
3.5 Diskursive Verschränkungen im Diskurs um das <i>Verhüllungsverbot</i>	55
4 Geschlechterverhältnisse im Diskurs um ‚Verhüllung‘	62
4.1 Konturen des Geschlechterdiskurses: Europäische Narrative im Diskurs	63
4.2 Konflikthafte Sicht auf ‚Verhüllung‘? <i>Niqab</i> und <i>Burka</i> als vielgestaltige Symbole.....	70
4.3 Die Vollverschleierung als Ausdruck eines diffusen Unbehagens	76
4.4 Die Vollverschleierung als Symbol einer patriarchalen Gesellschaft.....	80
5 Conclusio.....	84
6 Bibliografie	94
7 Abbildungsverzeichnis.....	106
8 Abkürzungsverzeichnis	107
9 Glossar	108
10 Anhang.....	109

1 Einleitung

Im März 2021 stimmte die Schweiz über die Volksinitiative *Ja zum Verhüllungsverbot* ab. Das *Egerkinger Komitee*⁴ zeichnete sich verantwortlich für die Volksinitiative und verfolgte mit dem *Verhüllungsverbot* das Ziel, dass an öffentlich zugänglichen Orten niemand sein Gesicht verhüllen darf (vgl. Bundeskanzlei 2020: 4). Damit zielte das Initiativkomitee einerseits auf muslimische Gesichtsverhüllung,⁵ aber auch auf Gesichtsverhüllung im Rahmen von Demonstrationen. Wer die Berichterstattung zur Abstimmungsvorlage mitverfolgte, konnte den Eindruck nicht erwehren, dass die muslimische Vollverschleierung im Zentrum des Interesses stand, obwohl das Initiativkomitee gemäß eigener Aussage ihr Verbot auf verschiedene Formen der Verhüllung durch Kleidungsstücke auslegte. Dass die muslimische Vollverschleierung ein zentraler Bestandteil der Debatte war, zeigt beispielsweise die Tatsache, dass die Volksinitiative im medialen Diskurs häufig als *Burkaverbot* betitelt wurde, eine Benennung, die auch in dem in vorliegender Arbeit untersuchten Material häufig auftauchte. Diese Betitelung zeigt erstens die Fokussierung auf sichtbare religiöse Symbole und zweitens die Unschärfe des Diskurses auf. Der Begriff der *Burka* wird verwendet, obwohl in der Schweiz ausschließlich vereinzelt der *Niqab* anzutreffen ist (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 15). Der Zentralität muslimischer Vollverschleierung im Diskurs steht eine andere Beobachtung gegenüber: Laut verschiedenen Quellen wird der Gesichtsschleier, der laut Abstimmungsvorlage verboten werden soll, nur von sehr wenigen Frauen getragen: Der Bundesrat⁶ spricht von einem „Randphänomen“ (Bundeskanzlei 2020: 16), während Tunger-Zanetti die Zahl von rund 20 bis 40 *Niqab*-Trägerinnen in der Schweiz für realistisch hält (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 48f).

⁴ Das *Egerkinger Komitee* ist ein 2006 gegründeter Verein, der unter anderem die Volksabstimmung zum Verhüllungsverbot lancierte. Der Vereinsvorstand ist überparteilich, besteht jedoch zu einer Mehrheit aus Parteimitgliedern der *Schweizerischen Volkspartei* (SVP) (Egerkinger Komitee 2021b). Mehr Informationen zum *Egerkinger Komitee* finden sich im Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit. Alle verwendeten Abkürzungen finden sich auch im Abkürzungsverzeichnis.

⁵ In vorliegender Arbeit werden die Begriffe ‚Gesichtsschleier‘ oder ‚Vollverschleierung‘, respektive ‚Vollverhüllung‘ verwendet. Alle diese Bezeichnungen enthalten eine gewisse Unschärfe und mehr oder weniger implizite Wertungen, wie auch der Schweizer Islamwissenschaftler und Historiker Andreas Tunger-Zanetti betont (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 15). Vorliegende Arbeit bemüht sich um eine möglichst wertneutrale Verwendung von Begriffen. Mit der Abstimmungsvorlage zum *Verhüllungsverbot* sind laut Initiativtext sowohl *Niqab* als auch *Burka* gemeint (vgl. Bundeskanzlei 2020: 15). Der *Niqab* lässt im Unterschied zur *Burka* die Augenpartie frei, denn der Stoff bedeckt das Gesicht erst unterhalb der Augen. Die *Burka* bedeckt den ganzen Kopf und Körper und hat für die Sicht ein eingearbeitetes Stofffenster. In der Schweiz ist der Gesichtsschleier nur in Form des *Niqabs* anzutreffen (vgl. Tunger-Zanetti 2013: 14). Eine weitere Schleierform, die das Gesicht allerdings freilässt und viel gebräuchlicher ist, ist der *Hijab*. Dies ist die Bezeichnung für das muslimische Kopftuch und steht auch für Varianten wie den *Khimar* oder den *Tschador* (vgl. ebd.: 15). Alle Bezeichnungen finden sich auch im Glossar der vorliegenden Arbeit.

⁶ Der Begriff bezeichnet die Regierung der Schweiz, die aus sieben gleichberechtigten auf vier Jahre gewählten Mitgliedern verschiedener Parteizugehörigkeit besteht.

Es besteht also eine Diskrepanz zwischen der Häufigkeit des von der Volksinitiative angesprochenen Kleidungsstückes in der Schweiz und der politischen und medialen Aufmerksamkeit, die diesem Kleidungsstück zukommt.

Die Ausgangslage für vorliegende Forschungsarbeit war ein grundsätzliches Interesse an den oben beschriebenen Phänomenen. Aus Perspektive des Studiengangs *Internationale Entwicklungsforschung* ist außerdem interessant, dass der indirekte Gegenvorschlag zur Volksinitiative einen Bezug zur Entwicklungszusammenarbeit aufweist. Der Bundesrat und das Parlament empfahlen die Ablehnung der Initiative und forderten stattdessen Maßnahmen zur Stärkung der Rechte der Frau in ‚Entwicklungsländern‘.⁷ Im Diskurs um ein *Verhüllungsverbot* steht einerseits die Minderheit der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz (und davon genau betrachtet wiederum ein sehr kleiner Anteil von Frauen, die *Burka* und *Niqab* tragen) im Zentrum. Andererseits fokussiert sich der Diskurs auf die Gleichberechtigung der Geschlechter. Die Forschungsfrage vorliegender Arbeit lautet deshalb: Wie werden Geschlechterverhältnisse in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz verhandelt? Bevor jene Frage vertieft wird, erfolgt ein Einblick in den aktuellen Forschungsstand.

1.1 Forschungsstand

In der Schweiz und auch in anderen europäischen Ländern werden Diskurse um den *Hijab*, aber auch um *Niqab* und *Burka* seit längerem geführt. Die aktuell an der Universität von York an der Schnittstelle von Religion und Geschlecht forschende Amélie Barras umschreibt diesen Umstand:

Over the last decade dozens of states in and outside Europe have been busy discussing how to effectively ‘manage’ and ‘contain’ the presence of visible religious ‘symbols’ [...] in their public spaces – visible religious symbols, which have in public debates almost always been conflated with symbols belonging to the Islamic faith. The most virulent concerns have been around the wearing of fullface veils [...] – a concern which many European states have chosen to deal with by implementing either a partial or entire ban in the public realm. (Barras 2013: 85f, Herv.i.O.)

⁷ Im Bundesgesetz über die Gesichtsverhüllung heißt es in Artikel 4, dass der Bund öffentliche oder private Institutionen, „die Programme zur Förderung der Gleichstellung von Mann und Frau durchführen, Finanzhilfen gewähren“ (Bundesversammlung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, 2020: 2, Artikel 4) kann. Dabei werden „in erster Linie die ärmeren Entwicklungsländer, Regionen und Bevölkerungsgruppen“ (ebd.) unterstützt, mit dem Ziel der „Verbesserung der Situation der Frauen“ (ebd.).

Durch die rege Debatte und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung damit existiert bereits eine breite Auswahl an Analysen, die den medialen und politischen Diskurs um muslimische Körperbedeckungen untersuchen. In vorliegender Übersicht zum Forschungsstand wird zuerst die Literatur im Kontext Schweiz besprochen, bevor ein Überblick zur europäischen Literatur erfolgt. Im Anschluss werden einige Auffälligkeiten der Forschungsliteratur diskutiert.

Im schweizerischen Kontext ist das Buch *Verhüllung – Die Burka-Debatte in der Schweiz* von Andreas Tunger-Zanetti zu erwähnen (2021). Der Schweizer Islamwissenschaftler untersucht darin den Mediendiskurs zur Vollverhüllung in der Schweiz im Zeitraum 2010 bis 2020 (vgl. Tunger-Zanetti: 82f). Einen ersten Überblick über Debatten um den *Hijab* in der Schweiz bietet die Schweizer Juristin Judith Wytenbach (2009). Es existiert auch eine breite Literatur zur diskursiven Verhandlung weiterer muslimischer Symbole und Praxen. Einen Einblick in die wichtigsten Auseinandersetzungen bieten die beiden Schweizer Religionswissenschaftler*innen Samuel Behloul und Susanne Leuenberger, die gemeinsam mit Tunger-Zanetti den Sammelband *Debating Islam* veröffentlichten (2013). Nebst einigen europäischen Forschungsbeiträgen enthält der Band auch einige Beiträge zu den Debatten in der Schweiz, beispielsweise eine Studie vom Schweizer Islam- und Politikwissenschaftler Marius Rohrer, welche die Debatte um die Dispensation vom obligatorischen schulischen Schwimmunterricht in Basel nachzeichnet (2013). Eine Übersicht über jene bildungsrelevanten Debatten, zu denen beispielsweise auch die Verweigerung der Geste des Händeschüttelns oder das Tragen des *Hijabs* im Schulunterricht zählt, bietet die Schweizer Religionswissenschaftlerin und Sozialanthropologin Nathalie Gasser im Band *Islam, Gender, Intersektionalität: Bildungswege junger Frauen in der Schweiz* (2020). Nebst für die vorliegende Arbeit weniger relevanten juristischen Untersuchungen existieren einige medien- und kommunikationswissenschaftliche Analysen, welche sich dem medialen Diskurs um muslimische ‚Verhüllung‘ in der Schweiz widmen und häufig eng mit politischen Ereignissen verknüpft sind. Für diese Arbeit besonders relevant sind Studien, die sich mit dem Abstimmungskampf um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz beschäftigten, etwa die Studie des *Forschungszentrums Öffentlichkeit und Gesellschaft* (fög) (Udris et al. 2021), die Nachbefragung zur eidgenössischen Volksabstimmung über das *Verhüllungsverbot* (Golder et al. 2021) oder die kürzlich erschienene Studie von der an der Universität Bern forschenden Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin Dorothee Arlt (2021).

Nicht nur in der Schweiz, sondern in ganz Europa sind Debatten zur Körperbedeckung muslimischer Frauen präsent. Ein Teil der europäischen Forschung beschäftigt sich mit Debatten um den Gesichtsschleier, so etwa die Juristin Eva Brems in Belgien (2014), die beiden Sozialanthropologinnen Sylva Frisk und Maris Boyd Gilette in der schwedischen Debatte (2019) und die Sozialanthropologin Annelies Moors in den Niederlanden (2014).

In Europa wird nicht nur eine Debatte über den Gesichtsschleier geführt, sondern vor allem auch über den *Hijab*. Eine umfassende Studie zur Debatte des *Hijabs* im europäischen Raum bieten die beiden österreichischen Politikwissenschaftlerinnen Sieglinde Rosenberger und Birgit Sauer im Rahmen des Forschungsprojekts VEIL (2012b). Die Frage, worum sich die Auseinandersetzungen um das muslimische Kopftuch in europäischen Debatten⁸ drehen und welche politischen Ansätze verfolgt werden, stand im Zentrum des Projekts (Rosenberger/Sauer 2012a: 2). Im Sammelband enthalten ist auch eine vergleichende Studie zur Kontroverse um den *Hijab* in Österreich und Großbritannien, geschrieben von der in Österreich und Italien tätigen Politikwissenschaftlerin Leila Hadj-Abdou und der britischen Religionssoziologin Linda Woodhead (2012). Einen weiteren Überblick über verschiedene Debatten um den *Hijab* bietet der Sammelband *Migration und Geschlechterverhältnisse* (2012) von Leila Hadj-Abdou, der deutschen Soziologin Nora Gresch, Sieglinde Rosenberger und Birgit Sauer. Auch der Sammelband der beiden deutschen Politikwissenschaftlerinnen Sabine Berghahn und Petra Rostock geht auf Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz ein (2009).

Bei der Lektüre der Forschungsliteratur fällt auf, dass einige Studien zum Diskurs um ‚Verhüllung‘ aus postkolonialer Perspektive argumentieren. Die Schweizer Geschlechterforscherin Meral Kaya schreibt über die postkoloniale Konstruktion der ‚unterdrückten Muslimin‘ (2012). Die Studie erschien im ersten postkolonialen Sammelband der Schweiz (Purtschert et al. 2012). Herausgegeben wurde dieser von der Geschlechterforscherin und Philosophin Patricia Purtschert zusammen mit den beiden Historikerinnen Barbara Lüthi und Francesca Falk, welche die kulturellen Aspekte kolonialer Projekte und deren diskursiven Ausformungen und Nachwirkungen bis in die Gegenwart erforschen. Eine weitere Studie zum *Minarett-* und *Verhüllungsverbot* aus postkolonialer Perspektive stammt von den beiden an der Universität Genf tätigen Sozialwissenschaftlerinnen Vista Eskandari und Elisa Banfi, deren empirisches Material aus parlamentarischen Debatten besteht (2017). Eine internationale Perspektive auf De-

⁸ Untersucht wurden folgende Staaten: Österreich, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Deutschland, die Niederlande, Türkei und das Vereinigte Königreich (vgl. Rosenberger/Sauer 2012a: 2).

batten zum Islam aus postkolonialer Sicht stammt in Anlehnung an die postkoloniale Literaturwissenschaftlerin indischer Herkunft, Gayatri Spivak, vom deutschen Politikwissenschaftler und Soziologen Floris Biskmap und erschien im Sammelband *Intersektionalität und Postkolonialität – Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht* (Leinius/Mauer 2021c). Spivaks Text *Can the subaltern speak* (2020/1988) gilt als vielzitiertes „Schlüsseltext der postkolonialen feministischen Theorie“ (Graneß et al. 2019: 40) und erscheint in der Forschungsliteratur oft, um über die Repräsentation von Geschlecht im Schema von Orient/Okzident und über mögliche Sprecher*innenpositionen nachzudenken.⁹

Ein Einblick in den Forschungsstand zu muslimischer Körperbedeckung zeigt außerdem, dass Diskurse um ‚Verhüllung‘ häufig in einen breiteren Diskurs eingebettet sind. Öffentliche Debatten über sichtbare religiöse Zeichen wie die muslimische Körperbedeckung, aber auch Minarette oder Moscheen sind Bestandteil einer diskursiven Auseinandersetzung mit dem Islam und der Frage danach, wie die Integration muslimischer Migrant*innen in die liberalen Demokratien Westeuropas aussehen soll. Vor allem rechtspopulistische Parteien nutzen dabei diesen Diskurs zur Mobilisierung ihrer Wählerschaft (vgl. Betz 2013: 72). Umfangreiche Forschungsliteratur beschäftigt sich deshalb mit der Vereinnahmung des ‘Islam-Diskurses’ durch rechtspopulistische Parteien in Europa. Einen ersten Einblick in die diskursive Verhandlung muslimischer Symbole und Praktiken durch rechtspopulistische Parteien in Europa bietet der deutsche Politikwissenschaftler Hans-Georg Betz (2013), eine neuere Studie stammt von den beiden an der Istanbuler Bilgi Universität forschenden Politikwissenschaftler*innen Ayhan Kaya und Ayşe Tecmen (2019).¹⁰ Eine relevante Studie im schweizerischen Kontext stammt vom an der Universität Freiburg lehrenden Historiker Damir Skenderovic und dem an der Universität Neuenburg lehrenden Soziologen Gianni D’Amato, die den Erfolg rechtspopulistischer Parteien – insbesondere der Schweizerischen Volkspartei (SVP) mit dem Thema der Migration in historischer Perspektive nachzeichnen (2008). Eine weitere in dieser Arbeit zitierte Analyse stammt vom deutschen Sozialwissenschaftler Oliver Geden, der die Deutungs-

⁹ Eine thematisch etwas anders gelagerte Forschungsarbeit, die in Bezug auf die Fragestellungen vorliegender Arbeit inspirierte, ist die Arbeit *Anerkannter Protest? Mediale Repräsentationen von Frauen in Ägypten in der deutschsprachigen Presse* der deutschen Soziologin Nina Brink (2020). Brink orientiert sich in Bezug auf Forschungsfragen an Spivak (vgl. ebd.: 220) und analysiert mittels einer Diskursanalyse die Verhandlung von Geschlecht im deutschen Pressediskurs über Proteste in Tunesien (vgl. ebd.: 217).

¹⁰ Die Verknüpfung des ‚Islam-Diskurses‘ mit feministischen Argumenten hat die britische Soziologin Sara Farris mit dem Konzept des *Femonationalismus* zu benennen versucht (2017). Damit umschreibt Farris den Versuch europäischer rechter Parteien, unter anderem feministische Ideale wie Gleichberechtigung für Kampagnen gegen Migrant*innen und insbesondere gegen muslimische Migration zu vereinnahmen (vgl. Farris 2011: 322f).

angebote der SVP im Migrationsdiskurs untersuchte (2006). Während diese beiden Studien den generellen Migrationsdiskurs beschreiben und dabei auch den Islamdiskurs streifen, erörtert der Schweizer Historiker und Soziologe Patrik Ettinger im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR) spezifisch die Qualität der Berichterstattung über die muslimische Bevölkerung in der Schweiz (2018).

Während zu medialen Diskursen rund um muslimische ‚Verhüllung‘ und deren Anknüpfungspunkte mit dem Islam- und Migrationsdiskurs zahlreiche Literatur existiert, beschäftigen sich nur einige wenige Studien mit der tatsächlichen Praxis des Gesichtsschleiers. Dies liegt möglicherweise auch an der relativen Seltenheit des Phänomens: In der Schweiz etwa tragen gemäß jüngsten Einschätzungen nur zwischen 20 und 40 Frauen den *Niqab* bei einer Gesamtbevölkerung von rund 500'000 Muslim*innen (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 48f).¹¹ Forschungsergebnisse aus den Niederlanden, Dänemark, Belgien, Frankreich und England wurden im Sammelband *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* veröffentlicht (Brems 2014). Eine neue Langzeitstudie, die sich mit der Perspektive von vollverschleierten Frauen in Frankreich auseinandersetzt, stammt von der französischen Soziologin Agnès de Féo, die ein vielbeachtetes Sachbuch über vollverschleierte Musliminnen in Frankreich veröffentlichte (2020). Im Kontext Schweiz stammt die einzige Studie zum Thema von Andreas Tunger-Zanetti (2021). Bevor auf die Fragestellung dieser Arbeit eingegangen wird, sollen zuerst einige zentrale Erkenntnisse aus dem Forschungsstand zusammengefasst werden.

Erstens scheint das Argument der Gleichberechtigung in der medialen Debatte um muslimische Körperbedeckungen eine zentrale Rolle zu spielen. Eine Referenz auf Geschlechtergleichheit als Prinzip europäischer Demokratien erscheint im europäischen Diskurs sowohl für als auch gegen restriktive Regelungen zur muslimischen Körperbedeckung (vgl. Hadj-Abdou et al. 2012: 208f). Ein erster Blick auf die Debatte um das Verhüllungsverbot in der Schweiz zeigt: Auch hier fokussierte sich die Debatte auf das Tragen des Gesichtsschleiers und der Frage der Frauenrechte (vgl. fög 2021: 69). Dieser Umstand äußerte sich darin, dass sich einige Akteur*innen, die Anliegen von rechtspolitischer Urheberschaft normalerweise nicht unterstützen, positiv zur Initiative äußerten.¹² Das Argument der Gleichberechtigung

¹¹ Einige Informationen zur muslimischen Minderheit in der Schweiz und deren Verhältnis zur Religion werden in Kapitel 3.3 erörtert.

¹² Das zeigt beispielsweise der in der französischsprachigen Tageszeitung veröffentlichte Beitrag *De gauche et féministes, nous accepterons l'interdiction du voile intégral*. Darin erklären sich links verortende Personen aus

scheint also auch im schweizerischen Diskurs um ‚Verhüllung‘ einen wichtigen Stellenwert einzunehmen.

Zweitens zeigt eine Durchsicht des Forschungsstandes, dass in europäischen Debatten eine konflikthafte Sicht auf ‚Verhüllung‘ besteht. Der *Niqab*, aber auch weitere muslimische Kleidungsstücke sind Teil einer öffentlichen Kontroverse, deren Bedeutung diskursiv verhandelt wird. Verschiedene Akteur*innen prägen unterschiedliche Deutungsweisen, die miteinander konkurrieren. Jene Debatten erscheinen als politische – es bestehen von Machtverhältnissen geprägte Konflikte (Rosenberger/Sauer 2012a: 5).

Drittens ergibt sich aus dem Forschungsstand, dass sich der Diskurs um ‚Verhüllung‘ mit migrationspolitischen Diskursen vermischt. Rechtspopulistische Parteien in ganz Europa verwenden die Debatte als Teil eines Diskurses zum Thema ‚Islam‘, um eine strengere Einwanderungspolitik zu fordern (vgl. Arlt 2021: 9). In der Schweiz wurden die Themen ‚muslimische Migration‘ und ‚Islam‘ zunehmend zu Schwerpunkten migrationspolitischer Debatten, die sich um ‚Integration‘ und das Verständnis von Kultur drehen (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 143f). Die Analysen zum Verhüllungsverbot zeigen, dass die generelle Einstellung gegenüber Migrant*innen ein wichtiger Faktor für das Stimmverhalten war (vgl. fög 2021: 64). Gemäß Tunger-Zanetti kam die Zustimmung zur Initiative aus zwei Richtungen: „zum einen von jenen, denen ein stark national gesinntes, konservatives Beharren auf dem vermeintlichen Eigenen wichtig ist; zum anderen von jenen, die sich bei ihrem Einsatz für die Belange der Frauen nicht scheuen, ihre Mission auch mit der zwingenden Kraft eines Gesetzes durchzusetzen“ (Tunger-Zanetti 2021: 132). Es kann also von einer diskursiven Verschränkung des Geschlechter- mit dem Migrationsdiskurs ausgegangen werden.

1.2 Forschungslücke und Fragestellung

Obwohl, wie bereits ausgeführt, umfangreiche Literatur zum medialen Diskurs um ‚Verhüllung‘ existiert, fehlt eine Analyse, die sich auf qualitativer Ebene explizit mit dem Diskursereignis des *Verhüllungsverbotes* im Rahmen der Volksinitiative *Ja zum Verhüllungsverbot* in der Schweiz beschäftigt.¹³ Es fehlt eine Studie, die aufzeigt, wie im vorliegenden (migrationspolitischen) Diskurs auf das Argument der Geschlechtergleichheit Bezug genommen wird

der politischen, wissenschaftlichen und religiösen Öffentlichkeit ihre Absicht, die Volksinitiative zum *Verhüllungsverbot* anzunehmen (vgl. Béguelin et al. 2020).

¹³ Die Studie von Tunger-Zanetti ist zwar durch die verwendete kritische Diskursanalyse in Bezug auf den Forschungsprozess ähnlich gelagert, untersucht aber eine längere Zeitspanne und endet bereits mit dem Jahr 2020 (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 82f). Somit konnte empirisches Material, das kurz vor der Abstimmung zum Verhüllungsverbot erschien, nicht in die Analyse miteinbezogen werden.

und wie dieses Argument mit anderen Themenfeldern verknüpft wird. Eine solche Studie ist von Interesse, da es Anzeichen dafür gibt, dass dies nicht die letzte Debatte ist, die im Namen von einem gleichberechtigten Geschlechterverhältnis geführt wird und dabei die Minderheit der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz in den Mittelpunkt stellt. Einerseits beschäftigen sich verschiedene politische Vorstöße bereits jetzt mit dem muslimischen *Hijab*¹⁴, andererseits wird auch das Schlagwort des ‚politischen Islams‘ und die angebliche Finanzierung von Schweizer Moscheen durch die Muslimbruderschaft weiterhin Diskursthema bleiben.¹⁵

In vorliegender Forschungsarbeit soll deshalb die Frage beantwortet werden:

Wie werden Geschlechterverhältnisse in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz verhandelt? In einem ersten Schritt werden verschiedene Positionen und Verschränkungen von Themenfeldern in der Debatte um das Verhüllungsverbot erörtert mit den forschungsleitenden Unterfragen:

- Welche Akteur*innen ‚sprechen‘ im Diskurs?
- Welche Themen und Unterthemen tauchen im Diskurs auf und wie werden diese miteinander verknüpft?

In einem zweiten Schritt werden Deutungsweisen des Gesichtsschleiers in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* erörtert, um zu erkennen, wie Geschlechterverhältnisse verhandelt werden. Dazu werden folgende forschungsleitende Unterfragen gestellt:

- Welche Deutungsweisen des *Niqabs* und der *Burka* sind in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* vertreten?
- Welche sprachlichen und symbolischen Mittel werden bei der Deutung von ‚Verhüllung‘ eingesetzt?

¹⁴ Im Dezember 2020 hat die Mitte-Nationalrätin Marianne Binder im Parlament ein Postulat eingereicht, in dem sie ein Kopftuchverbot an Schulen und Kindergärten verlangt (vgl. Binder-Keller 2020). Auch Jean-Luc Addor (SVP) fordert in einer Motion ein Kopftuchverbot, allerdings auf Ebene der Bundesverwaltung und Bundesbetrieben (vgl. Addor 2020). Nils Fiechter, Vorstandsmitglied des *Egerkinger Komitees* twitterte nach der Abstimmung zum Verhüllungsverbot, dass er es befürworte, wenn Mädchen an Schulen kein Kopftuch tragen und dass sich auch das *Egerkinger Komitee* damit beschäftigen würde (vgl. Clalüna 2021).

¹⁵ Gemäß einer Motion will Lorenzo Quadri (SVP) einen neuen Straftatbestand ‘politischer Islam’ einführen, um die innere Sicherheit zu wahren (vgl. Quadri 2020). Im September 2020 behauptete Walter Wobmann (SVP) in einer Fragestunde des Nationalrats, Schweizer Moscheen würden mit Millionenbeiträgen aus einer mit der Muslimbruderschaft verbündenden Organisation in Katar finanziert (vgl. Egerkinger Komitee 2020). Bezüglich einer Aufsicht über muslimische Vereine haben auch Doris Fiala (FDP) und Ruth Humbel (Mitte) bereits Vorstöße eingereicht (vgl. Blumer 2021b).

Diese diskurstheoretischen Fragestellungen sollen erschließen, wie spezifische Sichtweisen auf die Welt generiert werden und welches Wissen durch den Diskurs repräsentiert wird (vgl. Lünenborg/Maier 2013: 43). Aus dieser Perspektive geht es darum, was ‚das Sagbare‘ im Diskurs darstellt. Die gewählten Fragestellungen fokussieren darauf, herauszuarbeiten, wie im Diskurs Wissen konstruiert wird.

1.3 Methodischer Rahmen

Um die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit beantworten zu können, eignen sich diskurstheoretische Ansätze, welche die Produktion und Produktionsbedingungen spezifischer Diskurse untersuchen. Dabei geht es gemäß den beiden deutschen Kommunikationswissenschaftlerinnen Margreth Lünenborg und Tanja Maier um die Produktion von Wissen in Diskursen:

[Mittels einer Diskursanalyse] kann Aufschluss darüber erlangt werden, wie Bilder, Begriffe und ganze Aussagesysteme spezifische Sichtweisen auf die soziale Welt generieren. Auf der Metaebene geht es hierbei schließlich um die Frage, welches Wissen (über Geschlecht, Sexualität, Körper etc.) durch Diskurse zur Repräsentation gelangt und so möglicherweise zur Wahrheit gerinnt, und welches eben auch nicht. (Lünenborg/Maier 2013: 43)

Auch der deutsche Soziologe Reiner Keller, der einen umfangreichen Einblick in sozialwissenschaftliche Diskursanalysen gibt, stellt die Produktion von Wissen in Diskursen ins Zentrum und ergänzt durch das kollektive Moment: Laut Keller sind kollektive Wissensordnungen, die im Diskurs erzeugt, stabilisiert oder transformiert werden, Gegenstand sozialwissenschaftlicher Diskursanalysen (vgl. Keller 2011: 9f). Dabei geht Keller davon aus, dass Diskurse Deutungszusammenhänge produzieren, die die Wirklichkeit in spezifischer Weise konstituieren (vgl. ebd.: 72). Keller bezeichnet die vielfältige Herangehensweise an das zu untersuchende Material mittels einer Diskursanalyse nicht als eine spezifische Methode, sondern als Forschungsperspektive (vgl. ebd.: 9).

Im deutschen Sprachraum ist die *kritische Diskursanalyse* (KDA) sehr verbreitet, die in den 1990er-Jahren vom deutschen Sprachwissenschaftler Siegfried Jäger am Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung (DISS) entwickelt wurde (vgl. Keller 2011: 28). Bisherige Anwendungen der kritischen Diskurstheorie erfolgten hauptsächlich in Analysen rassistischen Sprachgebrauchs und des rechtsextremistischen Diskurses (vgl. ebd.: 35). Die Sprachwissen-

schaftlerin und Leiterin des DISS Margarete Jäger nutzte die KDA außerdem, um die Verschränkung verschiedener Diskurse zu untersuchen (vgl. M. Jäger 2004).

Die Vorgehensweise der *kritischen Diskursanalyse* eignet sich für vorliegende Arbeit aus mehreren Gründen. Einerseits wurde bereits dargelegt, dass sich bei der Debatte um das Verhüllungsverbot verschiedene Diskurse verschränken, was das Verfahren der KDA nahelegt. Andererseits spricht auch ein inhaltliches Argument für deren Verwendung: Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Deutung muslimischer Körperverhüllung, denn es existieren miteinander konkurrierende Deutungsweisen, die von Machtverhältnissen geprägt sind. Laut Siegfried Jäger lassen sich mit der KDA gesellschaftspolitisch relevante Themen erörtern (vgl. S. Jäger 2015: 91). Die KDA eignet sich dabei besonders, um vielfältige Machtdimensionen eines Diskurses zu untersuchen und zu zeigen, „was in einer Gesellschaft gesagt und gedacht werden kann und damit zugleich, was nicht gesagt werden kann [...] also was jeweils als Wahrheit *gilt* und was nicht [...]“ (S. Jäger 2015: 12, Herv.i.O.).

Grundlegend für die KDA sind die diskurstheoretischen Überlegungen des französischen Philosophen Michel Foucault (vgl. S. Jäger 2015: 7f), der mit seinem Schaffen maßgeblich zur Bekanntheit des Diskursbegriffes beigetragen hat (vgl. Keller 2011: 43). Auf den Diskursbegriff nach Foucault wird in Kapitel 2 vorliegender Arbeit vertiefend eingegangen. Im Anschluss an die Erörterung des Begriffs werden für diese Arbeit relevante Konzepte der KDA nach Siegfried Jäger dargestellt und Leitfragen entwickelt. In folgendem Kapitel wird die Auswahl der gewählten Untersuchungsebene, des Untersuchungszeitraumes und der verwendeten Printmedien dargelegt und begründet. Außerdem werden die in der Analyse verwendeten Printmedien vorgestellt und kontextualisiert.

1.4 Sampling

Gemäß dem Vorgehen der kritischen Diskursanalyse steht zu Beginn des Forschungsprozesses die Frage, welcher Diskurs auf welcher Diskursebene unter Berücksichtigung welcher Diskurspositionen untersucht werden soll (vgl. M. Jäger/S. Jäger 2007: 297). Zu diesen diskursanalytischen Begrifflichkeiten folgen im Kapitel 2 genauere Ausführungen. Der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt auf dem medialen Diskurs, wobei möglichst alle diskursiven Positionen im gewählten Untersuchungsmaterial erfasst werden sollen. So kann reflektiert werden, wer in der öffentlichen Debatte um das *Verhüllungsverbot* sprechen konnte (und wer nicht). Keller bezeichnet die Berichterstattung in den Massenmedien als Teil eines öffentlichen Diskurses, wobei dieser als „Diskurs mit allgemeiner Publikumsorientierung in der mas-

senmedial vermittelten Öffentlichkeit“ definiert wird (Keller 2011: 68). Um den Korpus der Forschung zu bilden, schlägt Keller vor, möglichst viele heterogene Dokumente zusammenzutragen. Texte aus Printmedien (etwa Meldungen, Berichte, Kommentare) sollen das Spektrum der Presselandschaft im untersuchten Land abdecken. In Übereinstimmung mit der Forschungsfrage und dem Forschungsvorhaben werden Kriterien definiert, entlang derer empirisches Material systematisch ein- und ausgeschlossen werden kann. Dabei stellt Keller unter anderem folgende Fragen: „Welche Daten passen zur verfolgten Fragestellung? Welche Zeiträume und sozialräumlichen Einheiten sollen erfasst werden? Stehen die Daten im anvisierten Gegenstandsbereich zur Verfügung? Welcher Datenumfang kann im Rahmen der verfügbaren Ressourcen erhoben und [...] bearbeitet werden?“ (Keller 2011: 90). Aus der Fragestellung heraus erscheinen für vorliegende Forschungsarbeit vor allem Kommentare, Meinungen und gedruckte Leser*innenbriefe in Print-Ausgaben relevant. Grundsätzlich geht es bei der KDA darum, Diskurse qualitativ vollständig zu erfassen. Gleichzeitig ist sofort klar, dass dieses Vorhaben schwer umzusetzen ist, da das Archiv der Diskurse unendlich ist. Siegfried Jäger schlägt deshalb eine begründete Einschränkung der Materialgrundlagen auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum vor (vgl. Jäger 2015: 92f). Für vorliegende Arbeit wurden folgende Kriterien berücksichtigt:

- Zeitraum: 01. Oktober 2020 – 07. März 2021 (Abstimmungssonntag)
- Printmedien (sofern Printarchiv vorhanden), ansonsten auch digitales Archiv
- Stichwort-Suche: ‚Verhüllungsverbot‘ und ‚Burkaverbot‘, für den französischsprachigen Raum (Romandie): ‚anti-burqa‘ und ‚L’interdiction de se dissimuler le visage‘, (da geläufige Begriffe im Diskurs).

Der gewählte Zeitraum umfasst ein halbes Jahr. Dabei wird davon ausgegangen, dass in den letzten drei Monaten bis zu dem Zeitpunkt, wo die Abstimmungsunterlagen verschickt wurden (rund sechs Wochen vor der Abstimmungsentscheidung), besonders viel berichtet wurde. In vorliegender Arbeit werden nur Printmedien als Teil der klassischen Medien untersucht, die auch das Radio- und Fernsehangebot umfassen würden. Sämtliche im Untersuchungszeitraum abgedruckte Leser*innenbriefe wurden in einer ersten Sichtung des Materials berücksichtigt. Im Analyseprozess wurden Leser*innenbriefe jedoch ausgeschlossen, da die empirische Auswertung den Rahmen der Arbeit sprengte. Auch soziale Medien und Netzwerke, die in der Berichterstattung zunehmend eine zentrale Rolle einnehmen (vgl. Udris et al. 2021: 64f), werden aus Ressourcengründen aus dem Datenkorpus ausgeschlossen. Die Recherche berücksichtigt die beiden großen Tageszeitungen *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ, inklusive Sonntags-

format) und den *Tages-Anzeiger*, die beide in großer Auflage erscheinen.¹⁶ Außerdem die links ausgerichtete Wochenzeitung (WOZ) und die rechts ausgerichtete Wochenzeitung *Weltwoche*.¹⁷ Ergänzend fließt das Boulevardmedium *Blick* (inklusive Sonntagsformat *SonntagsBlick*) in das Sampling ein, um so den Boulevard mit hoher Auflage miteinzubeziehen. Damit werden einerseits etablierte Formate gewählt, andererseits wird ein großes Meinungsspektrum abgedeckt, um möglichst das ganze Feld des ‚Sagbaren‘ zu erörtern. Die französischsprachige Schweiz (Romandie) hat der Abstimmungsvorlage deutlicher zugestimmt als die deutschsprachige Schweiz.¹⁸ Dies widerspricht gängigen Schweizer Abstimmungstendenzen bei migrationspolitischen Themen, denn hier ist die Romandie im Allgemeinen liberaler eingestellt als die Deutschschweiz, wie die Schweizer Politikwissenschaftlerin Deniz Danaci schreibt (vgl. Danaci 2012: 177). Der französische Schweizer Sprachraum wird deshalb ebenfalls in die Analyse einbezogen. Als französischsprachiges Medium fließt *Le Temps* in den Datenkorpus ein. Die überregionale Tageszeitung ist das auflagenstärkste Medium der Romandie (ausgenommen Boulevard).

Die gewählten Medien stellen einen guten Einblick in die Schweizer Medienlandschaft dar, da die drei größten Schweizer Medienkonzerne (*TX Group*, *CH Media* und *Ringier AG*) vertreten sind¹⁹, die inzwischen mehr als 80 Prozent des Deutschschweizer Pressemarktes einnehmen (vgl. Medienqualität Schweiz 2020: 16). Die italienischsprachige Schweiz (Kanton Tessin) stellt im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* eine Ausnahme dar, da der Kanton Tessin die Gesichtsverhüllung bereits vor der Volksabstimmung kantonale verboten hat (vgl. Bundesamt für Statistik 2021). Dies lässt vermuten, dass sich der Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der italienischsprachigen Schweiz inhaltlich vom restlichen Diskurs unterscheidet. Aus

¹⁶ Zu den Auflagen der ausgewählten Medien: Die NZZ (Schweiz und International) wird in einer Auflage von 96.628 Exemplaren verkauft (vgl. WEMF/REMP 2021: 16), der *Tages-Anzeiger* in einer Auflage von 114.337, *Le Temps* in einer Auflage von 35.370 (vgl. ebd.: 24) und *Blick*, sowie der *Sonntagsblick* in einer Auflage von 91.263 (vgl. ebd.: 7), respektive von 107.963 (vgl. ebd.: 20). Die beiden Wochenzeitungen *Weltwoche* und *WOZ* werden in einer Auflage von 38.328 (vgl. ebd.: 29), respektive von 19.487 verkauft (vgl. ebd.: 30). Siehe auch die tabellarische Übersicht der gewählten Formate auf Seite 21.

¹⁷ Die Selbstpositionierungen der *WOZ* und *Weltwoche* decken sich mit der Studie von Udris, Marschlich und Vogler. Diese weist für die beiden Wochenzeitungen *WOZ* und *Weltwoche* in Bezug auf die Berichterstattung zum *Verhüllungsverbot* eine Position am äußeren Ende der Skala zur negativen, respektive positiven Tonalität aus (vgl. Udris et al. 2021: 67).

¹⁸ Zustimmung zur Abstimmungsvorlage im deutschsprachigen Raum: 50,1 Prozent. Zustimmung im französischsprachigen Raum: 53,1 Prozent (vgl. Bundesamt für Statistik 2021).

¹⁹ Die NZZ gehört zur *NZZ Mediengruppe* (vgl. Medienqualität Schweiz 2020: 31), die mit *CH Media* verbunden ist, der *Tages-Anzeiger* gehört zur *TX Group* (vgl. ebd.: 36) und *Blick* und *Le Temps* gehören zu *Ringier AG* (vgl. ebd.: 42, 57), wobei *Le Temps* seit 2020 allerdings der *Fondation Aveninus* angegliedert ist. Die *Weltwoche* wird von der *Weltwoche Verlags AG* herausgegeben (vgl. ebd.: 50), die *WOZ* von der Genossenschaft *info-link* (vgl. ebd.: 50). Siehe auch die Übersicht der gewählten Formate auf Seite 21.

diesem Grund und durch fehlende sprachliche Ressourcen wird kein italienischsprachiges Medium in die Analyse miteinbezogen. Mit den oben genannten Auswahlkriterien ergeben sich bei einer ersten Durchsicht rund 10 bis 40 Ergebnisse pro Zeitung. Es ist bereits klar, dass von den genannten Artikeln nicht alle Inhalte zur Beantwortung der hier untersuchten Forschungsfrage relevant sind. In einer ersten Durchsicht wurden manuell einige Artikel ausgeschlossen²⁰, was den Bestand des empirischen Materials zusätzlich verringerte. Schließlich umfasst der Datenkorpus 64 Medienartikel, die bei der Strukturanalyse berücksichtigt werden. Die Tabelle fasst wesentliche Kontextmerkmale der gewählten Medien zusammen:

²⁰ Ausschlusskriterium war der fehlende Bezug zur inhaltlichen Fragestellung: Ausgeschlossen wurden Prognosen oder der aktueller Stand der Abstimmungsergebnisse, Parteiparolen, Berichte zu verwandten Ereignissen (etwa stattfindende Proteste), Verlinkung auf andere Formate (beispielsweise auf das Fernsehprogramm), andere Schwerpunkte (beispielsweise Portraits vom Bundesrat oder vom Egerkinger Komitee), Berichte zur Umsetzung der Abstimmungsvorlage.

Medium	Auflage (vgl. WEMF/REMP 2021)	Organisation	Verortung/ Profil	Sprach-region	Erscheinungs-form
<i>Neue Zürcher Zeitung</i> (NZZ)	97.000	NZZ Mediengruppe (CH-Media)	Rechtsliberal, Leitmedium mit internationaler Ausstrahlung (vgl. Medienqualität Schweiz 2020: 31)	Deutschschweiz	Tageszeitung
<i>Tages-Anzeiger</i>	114.000	<i>TX Group</i>	Starke nationale Ausstrahlung, größte abonnierte Tageszeitung der Schweiz (vgl. ebd.: 36)	Deutschschweiz	Tageszeitung
WOZ	19.000	Genossenschaft <i>infolink</i>	Selbstbezeichnung: Überregionale linke Zeitung (vgl. WOZ o. J.)	Deutschschweiz	Wochenzeitung
<i>Weltwoche</i>	38.000	<i>Weltwoche Verlags AG</i>	Selbstbezeichnung: politisch und wirtschaftlich unabhängig. Seit 2006 ist die <i>Weltwoche Verlags AG</i> im Besitz von Roger Köppel, der seit 2015 Nationalrat (SVP) ist (vgl. <i>Weltwoche</i> o. J.)	Deutschschweiz	Wochenzeitung
<i>Le Temps</i>	35.000	<i>Fondation Aventinus</i> (ehemals <i>Ringier AG</i>)	Qualitätsstärkste Zeitung der Romandie und vergleichbare Stellung wie NZZ in der Romandie (vgl. Medienqualität Schweiz 2020: 42).	Westschweiz	Tageszeitung
<i>Blick</i> , respektive <i>SonntagsBlick</i>	91.000, respektive 108.000	<i>Ringier AG</i>	Wird als unabhängig beschrieben (vgl. ebd.: 57). Vor allem beim <i>SonntagsBlick</i> erscheint der „emotionale[...] Diskursstil“ (ebd.: 48) charakteristisch.	Deutschschweiz	Tageszeitung Boulevard

Abbildung 1: Die Tabelle fasst wesentliche Kontextmerkmale der gewählten Medien zusammen. Die Auflagen erscheinen als gerundete Zahlen (eigene Darstellung).

1.5 Aufbau der Arbeit

Nach der Einleitung (Kapitel 1) wird im Kapitel 2 der theoretisch-methodologische Rahmen dieser Arbeit dargelegt. Das Kapitel 2 beginnt mit einigen theoretischen Überlegungen zu Diskursen und dem Diskursbegriff von Michel Foucault, an welchen sich die Kritische Diskursanalyse (KDA) nach Siegfried Jäger anlehnt. In einem zweiten Teil erfolgt eine Einführung in die diskursanalytische Forschungspraxis: Erstens wird die konkrete Vorgehensweise beschrieben. Zweitens werden einige für diese Arbeit relevante Konzepte der kritischen Diskursforschung vorgestellt. Drittens wird nach empfohlener Vorgehensweise der KDA ein Analyseleitfaden entwickelt, der den Zugang zum Untersuchungsmaterial erleichtern soll (vgl. Jäger/Jäger 2007: 298f).

Die Kapitel 3 und 4 gliedern sich entlang der spezifischen Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit. Ziel des Kapitels 3 ist es, Positionen von Akteur*innen zu analysieren und Verschränkungen verschiedener Diskursfragmente in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz zu erörtern. Einleitend in dieses Kapitel erfolgt eine Einordnung der Debatte im Kontext des schweizerischen Migrationsdiskurses (Kapitel 3.1 und Kapitel 3.2), sowie ein kurzer Exkurs über die muslimische Minderheit in der Schweiz (Kapitel 3.3). Analyseergebnisse zu den Forschungsfragen werden im Kapitel 3.4 und Kapitel 3.5 präsentiert.

Das Ziel des Kapitels 4 ist es, herauszuarbeiten, wie Vollverschleierung im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz gedeutet wird. Damit soll erörtert werden, welches Wissen im Diskurs generiert wird und wie der Diskurs auf Geschlechterverhältnisse Bezug nimmt. Einleitend in Kapitel 4 erfolgt eine Einordnung von Erkenntnissen aus europäischen Diskursen zu ‚Verhüllung‘ (Kapitel 4.1). Analyseergebnisse zu den Forschungsfragen werden im Kapitel 4.2, Kapitel 4.3 und Kapitel 4.4 präsentiert. Der umfassende Kontext ist notwendig, um die empirischen Befunde der Diskursanalyse einzubetten, welche die Kapitel 3 und 4 jeweils abschließen.

In der abschließenden Conclusio (Kapitel 5) werden die empirischen Ergebnisse diskutiert. In der Tradition der KDA soll außerdem gefragt werden, welche Auswirkungen das generierte Wissen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung hat (vgl. Bartel/Ullrich 2008: 55).

2 Theoretisch-methodologischer Rahmen

Nachdem die Auswahl der Diskursforschung und speziell der *kritischen Diskursanalyse* (KDA) nach Jäger bereits in Kapitel 1.3 begründet wurde, wird in diesem Kapitel auf einige diskurstheoretische Grundlagen der Diskursanalyse eingegangen. Die Verwendung des Begriffs ‚Diskurs‘ in der KDA soll dabei genauer umrissen werden.

2.1 Diskurstheorie und Diskursbegriff

In den 1960er und 1970er-Jahren beschäftigte sich der französische Philosoph Michel Foucault mit Phänomenen wie Geisteskrankheit, Strafprozeduren oder der Entstehung von Wissenschaftsdisziplinen. In seinem Werk²¹ finden sich „wegweisende Überlegungen zur Theorie und Empirie von Diskursen“ (vgl. Keller 2011: 43f), wobei Foucault eine wissenssoziologische und konstruktivistische Perspektive einnimmt. Foucault verwendete den Begriff ‚Diskurs‘ nicht konsistent, sondern hat ihn im Verlaufe der Jahre immer wieder anders gesetzt. Außerdem entwickelte Foucault keine Methodologie seiner diskursanalytischen Vorgehensweise. Nach dem deutschen Literatur- und Medienwissenschaftler Rolf Parr lassen sich allerdings entlang Foucaults Analysen mehrere Arbeitsschritte für diskursanalytisches Arbeiten ableiten (vgl. Parr 2020: 276), dazu folgen im Kapitel 2.2 einige Überlegungen.

Für das Verständnis von Foucaults Diskursbegriff ist der Bezug zu Wissen relevant. Gemäß Parr sind bei Foucault Diskurse dadurch bestimmt, dass sie sich auf je „spezielle Wissensabschnitte“ (ebd.: 274) beziehen. Wichtig ist gemäß diesem Verständnis auch, dass sich Foucaults Diskursbegriff nicht nur auf Sprache und ‚Sprechen‘ reduzieren lässt: Der Diskurs bezeichnet „die sprachliche Seite einer weiterreichenden diskursiven Praxis, also ein ganzes Ensemble von Verfahren der Wissensproduktion [...]“ (ebd.).²²

Im Verlauf der Zeit entwickelte Foucault sein diskursanalytisches Programm weiter. Die Verbindung zwischen *Wissen* und *Macht* ist dabei elementar (vgl. Keller 2011: 50). In Bezug auf den Diskursbegriff formuliert Siegfried Jäger in Anlehnung an Foucault die enge Verknüpfung zwischen *Wissen* und *Macht* folgend:

²¹ u.a. *Die Ordnung des Diskurses* (1974/1972) oder *Archäologie des Wissens* (1988/1969).

²² Mit Hilfe der diskursanalytischen Forschungspraxis lassen sich nicht nur sprachliche Oberflächen von Diskursen (sprachliche Äußerungen) untersuchen. Mit dem Konzept der *Dispositivanalyse* werden auch nicht-sprachlich diskursive Praxen (also Handlungen) in die Analyse miteinbezogen (vgl. S. Jäger 2015: 73). Vorliegende Forschungsarbeit beschränkt sich auf die Analyse von rein sprachlichem Material und verwendet somit in der Konzeption eine Diskursanalyse, weshalb auf die *Dispositivanalyse* nicht weiter eingegangen wird.

Diskurse üben als „Träger“ von (*historisch und räumlich jeweils gültigem*) „Wissen“ Macht aus; sie sind selbst ein Machtfaktor, indem sie geeignet sind, Verhalten und (andere) Diskurse zu induzieren. Sie tragen damit zur Strukturierung von Macht und Herrschaftsverhältnissen in den jeweiligen Gesellschaften bei. (S. Jäger 2015: 38, Herv.i.O.)

Dabei betont Siegfried Jäger, dass Diskurse nicht wirklich Wissen ‚tragen‘ können, sondern dass sie Wissen zwischen den Menschen transportieren (vgl. S. Jäger 2015: 38). Die Wirkmacht von Diskursen wird in diesem Verständnis nicht entfaltet, indem einzelne Texte ‚wirken‘, sondern in dem wiederholt auf Inhalte und Symbole eingegangen wird und somit im Laufe der Zeit *Wissen* herausgebildet und verfestigt wird (vgl. ebd.: 52). Die Annahme, dass im Diskurs Wissen geordnet wird, bildet die Basis des diskursanalytischen Verständnisses. Die beiden deutschen Sozialwissenschaftler Rainer Diaz-Bone und Werner Schneider bezeichnen kollektive Wissensordnungen, die durch diskursive Praktiken hervorgebracht werden, als Grundprämissen der Diskurstheorie (vgl. Diaz-Bone/Schneider 2004: 464).

Die Überlegungen Foucaults wurden von Siegfried Jäger nutzbar gemacht. Dabei bezieht Jäger sich immer wieder auf den Dortmunder Literatur- und Kulturwissenschaftler Jürgen Link. In dessen Verständnis erfüllen Diskurse die Funktion der Legitimierung und Absicherung von Herrschaft. Dieser Diskursbegriff grenzt sich somit stark von dem Verständnis eines Diskurses im Sinne einer herrschaftsfreien, rational argumentierenden öffentlichen Debatte ab (vgl. Jäger 2015: 25)²³. Maßgebend an Jägers Arbeit ist die Erweiterung des Diskursbegriffes unter Einbezug der Kategorie *Raum*. Der Diskurs erscheint als

[...] rhyzomartig verzweigter mäandernder „Fluss von ‚Wissen‘ bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit“^[24], der durchaus auch einmal rückwärts fließen [...] kann, und er schafft die Vorgaben für die Subjektbildung und die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften, die sich entsprechend als außerordentlich vielgestaltig erweisen. (M. Jäger/S. Jäger 2007: 23, Herv.i.O.)

²³ Einen solchen machtnutralen Diskursbegriff verfolgt etwa der deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas (vgl. S. Jäger 2015: 25).

²⁴ Diese Formulierung verwendete Siegfried Jäger bereits in einer früheren Auflage seiner Einführung in die *Kritische Diskursanalyse*, deshalb liegt der Satz an dieser Stelle in zitierter Form vor (vgl. S. Jäger 2004).

Wenn Siegfried Jäger von „Wissensvorräten“ (S. Jäger 2001: 81) spricht, so meint er damit „Bedeutungen“ (ebd.), mit Hilfe derer Menschen die „sie umgebende Wirklichkeit deuten und gestalten.“ (ebd.)

Dem diskurstheoretischen Verständnis Siegfried Jägers liegen einige methodologischen Prämissen zu Grunde. Im Folgenden soll auf die *Materialität der Diskurse*, auf die *Rolle des Subjekts* (vgl. Jäger 2015: 37) im Diskurs und die *Positioniertheit des Forschenden* (vgl. ebd.: 10ff) eingegangen werden.

Das Diskursverständnis der KDA kann als *materialistisch* bezeichnet werden. Siegfried Jäger spricht das im Werk *Kritische Diskursanalyse – Eine Einführung* an (vgl. S. Jäger 2015: 36), Margarete Jäger begründet die Materialität von Diskursen ausführlicher: Gemäß diesem Verständnis von ‚Diskurs‘ wird nicht davon ausgegangen, dass Diskurse die bloße gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegeln. Vielmehr führen Diskurse gegenüber der Wirklichkeit ein ‚Eigenleben‘ und produzieren Realität (vgl. M. Jäger 2010: 379). Während Diskurse durch unterschiedliche Beteiligung von gesellschaftlichen Subjekten geformt werden, ist gleichzeitig die *Rolle der Subjekte* eingeschränkt, denn einzelne Subjekte können den Diskurs nicht beeinflussen:

[K]ein Einzelner determiniert den Diskurs, obwohl es mancherlei Versuche von Einzelnen oder sozialen Gruppen dazu gibt, strategisch auf die Diskurse Einfluss zu nehmen. Der Diskurs ist sozusagen Resultante all der vielen Bemühungen der Menschen, in einer Gesellschaft zu existieren und sich durchzusetzen. (S. Jäger 2015: 37)

Als letzte methodologische Prämisse eines Diskursverständnisses erscheint relevant, es dass Siegfried Jäger die KDA als Konzept qualitativer Sozialforschung sieht, die über eine rein deskriptive Vorgehensweise hinausgeht. Siegfried Jäger versteht die Sozialwissenschaften dahingehend, als dass diese

immer schon gesellschaftliche Wirklichkeit *gedeutet* haben, und das geschah und geschieht immer auf [sic!] dem Hintergrund eines *Wissens*, das das [...] wissenschaftliche Subjekt im Lauf seines Lebens erworben hat. (S. Jäger 2015: 10, Herv. i.O.)

Diese *Positioniertheit* des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin ist somit bei jeder Analyse mitzureflektieren (vgl. S. Jäger 2015: 12).

2.2 Diskursanalytische Forschungspraxis: Vorgehen, Konzepte und Leitfragen

Das vorige Unterkapitel hat aufgezeigt, dass sich in Diskursen gemäß diskurstheoretischen Konzepten die jeweils wirkmächtige Wissensordnung materialisiert. Ziel qualitativer Diskursanalysen ist also die interpretative Rekonstruktion der Ordnung des Wissens (vgl. Diaz-Bone/Schneider 2004: 265). In der diskursanalytischen Forschungspraxis erscheint Textmaterial dabei als primäres Untersuchungsmaterial (vgl. ebd.: 464). Bevor auf den Forschungsprozess eingegangen wird, wird der konkrete Einsatz eines Programms zur qualitativen Textanalyse erörtert.

Rainer Diaz-Bone und Werner Schneider haben den Beitrag *Qualitative Datenanalyse in der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse – Zwei Praxisbeispiele* verfasst und liefern damit den Kontext zur Auswertung von Daten mittels eines Programms zur computergestützten Analyse. In vorliegender Arbeit wird das Programm *maxQDA* verwendet.

Vorteil von einem solchen Programm ist es, dass Textpassagen einfach zu ‚codieren‘²⁵ sind und dass auf solche ‚codierte‘ Passagen leicht zurückgegriffen werden kann (vgl. Diaz-Bone/Schneider 2004: 460). Wenn durch die Bearbeitung des empirischen Materials neue Sichtweisen hinzukommen, kann die Interpretation von Textmaterial leicht angepasst werden, denn ‚Codes‘ können umgearbeitet werden (vgl. ebd.: 486). Außerdem können die aus den Daten erarbeiteten Konzepte und Netzwerke auch visuell dargestellt werden. Das vereinfacht die Analyse und Interpretation der Daten (vgl. ebd.: 460). Ziel einer qualitativen Textanalyse im diskursanalytischen Rahmen ist es, mittels der ‚Codes‘ Beziehungen zwischen identifizierten Diskurselementen zu erörtern, diskursive Verknüpfungen offen zu legen und Sprecher*innenstrategien zu erkennen (vgl. ebd.: 466).

Der Forschungsprozess gliedert sich in zwei Teilschritte. In einem ersten Schritt erfolgt die Strukturanalyse. Dabei werden relevante Artikel gesichtet, ein zusammenfassender Überblick der in der Zeitung angesprochenen Themen erstellt und Positionen im untersuchten Diskursstrang bestimmt (vgl. M. Jäger/S. Jäger 2007: 298f). Im Einführungswerk zur Diskursanalyse beschreibt Siegfried Jäger die Ermittlung von Aussagen, also inhaltlich gemeinsame Nenner, die aus Texten gezogen werden und in Themen und Unterthemen geteilt werden können. Die Diskursanalyse versucht, diese Aussagen und deren Häufigkeit zu ermitteln (vgl. Jäger 2015: 95). Häufungen fügen der KDA ein quantitatives Element hinzu und verweisen darauf, „welche Aussagen im ausgewählten Diskurs(-strang) besonderes Gewicht haben.“ (ebd.) Dieser

²⁵ Das ‚Codieren‘ bezeichnet das Markieren von Textstellen mit Begriffen (‚Codes‘), die entweder aus dem empirischen Material oder vom Forschenden durch theoretisches Kontextwissen generiert werden (vgl. Diaz-Bone/Schneider 2004: 465f).

erste Schritt dient der Herausarbeitung der Grundstruktur des Diskurses, wobei in vorliegender Arbeit 64 Artikel im Datenkorpus berücksichtigt werden. Die Erkenntnisse der Analyse des empirischen Materials werden in den Kapiteln 3.4, 3.5 und 4.2 festgehalten. So erfolgt eine Übersicht der gesamten Bandbreite des Diskursstranges, wobei Aussagen und Diskurspositionen sortiert und aufgeführt werden. Anschließend werden mehrere möglichst typische Artikel für die Feinanalyse ausgewählt (vgl. ebd.: 97). In vorliegender Arbeit wird der Artikel *Unter der Burka*, der in der NZZ veröffentlicht wurde (Spalinger 2021), sowie der Artikel *La burqa, la Constitution et le fédéralisme* aus dem französischsprachigen Medium *Le Temps* (Ghiringhelli 2021) in der Feinanalyse (Kapitel 4.3 und 4.4) berücksichtigt. Die ausgewählten Artikel werden im Hinblick auf den institutionellen Kontext, die Text-Oberfläche, die sprachlich-rhetorischen Mittel sowie der inhaltlich-ideologischen Aussagen untersucht (vgl. Jäger 2015: 98). Die Analyse ist dann vollständig, „wenn die Analyse keine inhaltlich und formal neuen Erkenntnisse zu Tage fördert“ (Jäger 2001: 101). Die wesentlichen Ergebnisse der Struktur- und Feinanalyse werden reflektiert und einer Gesamtaussage zugeführt (vgl. Jäger 2010: 389).

Weil es in der KDA auch um die Wirkung der Diskurse geht, ist laut Jäger auch die Sprachverwendung (sprachliche Performanz) und deren Wirkung zu beachten (vgl. ebd.: 95). Ein besonderes Augenmerk gilt außerdem den im Diskurs erzeugten Effekten, wie sie Margarete Jäger erörtert. Im Folgenden sollen alle für diese Arbeit relevanten diskursanalytischen Konzepte aufgezeigt werden.

In der diskursanalytischen Forschungspraxis wurden Konzepte entwickelt, um *sprachlich performierte Diskurse* systematisch zu analysieren. Zur Strukturierung der Diskurse macht Siegfried Jäger terminologische Vorschläge. Die in der KDA entwickelten Begriffe werden dabei als Hilfsmittel verstanden, um Diskurse überhaupt empirisch erfassen zu können (vgl. Bartel/Ullrich 2008: 56).

Der *gesamtgesellschaftliche Diskurs* beinhaltet ein „ein äußerst verzweigtes und ineinander verwurzeltes Netz“ aus Diskurssträngen (S. Jäger 2015: 86). Ein *Diskursstrang* besteht aus Diskursfragmenten gleichen Themas. Als *Diskursfragment* bezeichnet Jäger einen Text oder Textteil, der ein bestimmtes *Thema* behandelt. Ein Thema ist der „[i]nhaltliche Kern einer Aussage, also das, wovon inhaltlich konzentriert die Rede ist“ (ebd.: 80, Herv.i.O.). In historischer Dimension enthält ein Diskursstrang thematisch einheitliche Diskursfragmente, die „Wissensflüsse durch Raum und Zeit“ bilden. Ein Schnitt durch den gesamten Diskursstrang hat eine gewisse Bandbreite an Themen vorzuweisen und zeigt somit „was zu einem be-

stimmten gegenwärtigen oder früheren [sic!] Zeitpunkt bzw. in jeweiligen Gegenwart „gesagt“ wurde bzw. sagbar ist bzw. war.“ (ebd.: Herv.i.O.) Diskursstränge können sich miteinander verschränken und eine solche *Verschränkung von Diskurssträngen* kann besondere *Effekte* erzeugen. Bei einer Diskursverschränkung werden verschiedene Themen angesprochen oder ein Hauptthema stellt Bezüge zu anderen Themen her und verknotet somit das behandelte Thema mit anderen Themen (*diskursiver Knoten*) (vgl. S. Jäger 2015: 87). Als Beispiel einer diskursiven Verschränkung nennt Jäger das *diskursive Ereignis* des ‚Kopftuchstreits‘ an der Schnittstelle verschiedener Diskursstränge, wobei er hier die Diskursstränge ‚Nation‘, ‚Einwanderung und Flucht‘, sowie ‚Frauen‘ nennt (vgl. ebd.: 81). Siegfried Jäger räumt dieser Verschränkung von Diskursfragmenten einen besonderen Stellenwert ein (vgl. ebd.). Theoretische und empirische Ausführungen dazu erfolgen unter anderem bei Margarete Jäger, die zur Verschränkung des Einwanderungsdiskurses mit dem Geschlechterdiskurs forschte (2004/1996).²⁶ Für die Analyse der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz ist die Verschränkung von Diskurssträngen relevant, so ist beispielsweise die Verschränkung vom Geschlechter- mit dem Migrationsdiskurs eine aus dem Forschungsstand (Kapitel 1.1) generierte Erkenntnis. Die vorliegende Forschungsarbeit fokussiert deshalb auf jene von Siegfried und Margarete Jäger angesprochenen Diskursverschränkungen und deren Effekte, die im Diskurs entstehen.

Im Diskurs angesprochene Ereignisse, die mediale Beachtung finden und „die Richtung und Qualität des Diskursstranges, zu dem sie gehören, beeinflussen oder wesentlich bestimmen“ bezeichnet Jäger als diskursive Ereignisse (S. Jäger 2015: 82). Der Psychologe Daniel Bartel und der Kulturwissenschaftler und Soziologe Peter Ulrich führen aus, dass für dieses Verständnis von diskursivem Ereignis die Rolle der medialen Öffentlichkeit elementar ist:

Ob ein Thema wichtig, ein Geschehnis ein diskursives Ereignis wird, hängt davon ab, ob es eine starke Öffentlichkeit auf sich ziehen kann. Diskursive Ereignisse werden aus bestehenden Diskursen heraus als solche wahrgenommen und gedeutet [...]. Gleichzeitig wohnt ihnen aber auch ein Veränderungspotential inne und sie können durch ihre Dynamiken Inhalte und Kräfteverhältnisse beeinflussen. (Bartel/Ullrich 2008: 57)

²⁶ Zur Studie von Margarete Jäger siehe auch Kapitel 4.1

Diskursive Ereignisse können ihre Schauplätze an verschiedenen Orten haben, auf unterschiedlichen *Diskursebenen*.²⁷ Dabei beziehen sich die unterschiedlichen Diskursebenen aufeinander, beispielsweise können auf der medialen Ebene Diskursfragmente eines wissenschaftlichen Spezialdiskurses oder des politischen Diskurses aufgenommen werden oder umgekehrt. Da Medien häufig stark miteinander verflochten sind, kann eine *intermediale Abhängigkeit* vorliegen, das heißt, dass Medien aus der gleichen ideologischen Position heraus argumentieren. Gemäß Siegfried Jäger berechtigt das dazu, von *dem* Mediendiskurs zu sprechen, der – was die hegemonialen Medien betrifft – als einheitlich betrachtet werden kann. (Vgl. S. Jäger 2015: 83f). Dies schließt allerdings nicht aus, dass in Medien unterschiedliche *Diskurspositionen* zur Geltung kommen. Damit ist eine spezifische politisch-ideologische Perspektive einer Person, einer Gruppe oder eines Mediums gemeint. Diese Diskurspositionen lassen sich als Resultat von Diskursanalysen ermitteln, denn Selbstzuschreibungen von Personen, Zeitungen oder Institutionen sind gemäß Jäger häufig nicht akkurat. (Vgl. S. Jäger 2015: 85)²⁸ Es ist der Wirkung des herrschenden Diskurses zuzuschreiben, dass Diskurspositionen innerhalb eines solchen herrschenden Diskurses oft sehr homogen sind und sich abweichende Diskurspositionen eher einem Gegendiskurs zuordnen lassen (vgl. ebd.).

Den ‚Kitt‘ zwischen den Diskurssträngen bilden zum einen die bereits erwähnten diskursiven Knoten oder Diskursverschränkungen. Zum anderen kann eine solche diskursive Verschränkung auch durch Kollektivsymbole hervorgerufen werden (vgl. ebd.: 89). Für die vorliegende Forschungsarbeit erscheinen symbolhafte Darstellungen elementar, weshalb auf die diskurstragende Kategorie der *Kollektivsymbole* eingegangen werden soll. Das diskurstheoretische Konzept der Kollektivsymbole findet seinen konzeptionellen Ursprung beim deutschen Literaturwissenschaftler Jürgen Link. Angelehnt an Link formuliert Siegfried Jäger, dass unter dem Begriff der Kollektivsymbole die Gesamtheit der ‚Bildlichkeit‘ einer Kultur zu verstehen, also Allegorien und Embleme, Metaphern oder anschauliche Modelle. Kollektivsymbole enthalten „in symbolisch verdichteter Form das heute gängige und gültige Bild unserer Ge-

²⁷ Als Beispiele solcher Diskursebenen nennt Siegfried Jäger die Politik, Medien, Wissenschaft, Alltag, Geschäftsleben oder Verwaltung (vgl. S. Jäger 2015: 83). Diese Forschungsarbeit analysiert die mediale Ebene, wobei der politische Diskurs darin Eingang findet. Siehe dazu auch Kapitel 1.4 (Sampling).

²⁸ Siegfried Jäger bezieht sich hier auf Margarete Jäger und besagt, dass Diskurspositionen nicht gleichzusetzen seien mit soziologischen Kategorien wie ‚Alter‘ oder ‚Geschlecht‘. Laut Margarete Jäger sind soziologische Kategorien bereits diskursiv vermittelt und erscheinen als Resultate der Diskurse. Beispielsweise wird die Bedeutung der Kategorie ‚Alter‘ und die damit verbundenen Rechten und Pflichten diskursiv hergestellt. (Vgl. M. Jäger 2004: 423f)

sellschaft“ (Link 1982, zit.n. S. Jäger 2015: 55). Die Art und Weise, wie über Kollektivsymbole ‚Wirklichkeit‘ gedeutet wird, erscheint folgend:

[M]it dem Vorrat an Kollektivsymbolen, die alle Mitglieder einer Gesellschaft kennen, [steht] das Repertoire an *Bildern* zur Verfügung [...], mit dem wir uns ein Gesamtbild von der gesellschaftlichen Wirklichkeit bzw. der politischen Landschaft der Gesellschaft machen, wie wir diese deuten und – insbesondere durch die Medien – gedeutet bekommen. (Link 1982, zit.n. S. Jäger 2015: 55, Herv.i.O.)

Kollektivsymbole sind kollektiv gelernt und benutzt und können von allen Menschen eines gemeinsamen Kulturkreises verstanden und gelesen werden (vgl. S. Jäger 2015: 55). Margarete Jäger hat in ihrer Arbeit, die den Einwanderungsdiskurs untersucht, die Funktion von Kollektivsymbolen analysiert. Ihren Befunden nach liegt deren Funktion darin, dass Argumente durch die Logik der Symbolik unangreifbar erscheinen und wenig Widerspruch erlauben (vgl. M. Jäger 2004: 429). Ein Spezialfall eines Kollektivsymbols stellt das *Pragmasymbol* dar. Dieses besondere Kollektivsymbol hat eine direkte und indirekte Bedeutung, Realität und Symbol fallen zusammen (vgl. S. Jäger 2015: 61). Als Beispiel für ein *Pragmasymbol* nennt Margarete Jäger die muslimische Kopfbedeckung: „Beim *Hijab* fallen Gegenstand und Symbol nicht auseinander: Die Wirkung dieses Zusammentreffens ist, dass das Symbol als etwas absolut Reales erscheint.“ (M. Jäger 2007: 118)

Die oben ausgeführten Konzepte der KDA erlauben es, die Unterfragen der vorliegenden Forschungsarbeit zu ergänzen und mit diskursanalytischen Konzepten anzureichern. Somit entsteht ein Analyseleitfaden, wie ihn Margarete und Siegfried Jäger empfehlen (vgl. M. Jäger/S. Jäger 2007: 298f). Der skizzierte Leitfaden dient der Analyse des Untersuchungsmaterials:

Unterfragen Forschungsarbeit	Analyseleitfaden
Welche Akteur*innen ‚sprechen‘ im Diskurs? (Kapitel 3.4)	• Welche Selbst- und medialen Fremdbezeichnungen finden sich im Diskurs? • Welche diskursiven Positionen (politisch-ideologische Perspektiven) nehmen Akteur*innen ein?
Welche Themen und Unterthemen tauchen im Diskurs auf und wie werden diese miteinander verknüpft? (Kapitel 3.5)	• Welche Themen und Unterthemen finden sich im Diskurs? • Welche diskursiven Verknüpfungen verschiedener Themen sind im Diskurs zu erkennen? • Welche Effekte ergeben sich durch das Anspielen und Verknüpfen verschiedener Diskursstränge?
Wie wird die Vollverschleierung im Diskurs um das Verhüllungsverbot gedeutet? Welche sprachlichen und symbolischen Mittel werden bei der Deutung von ‚Verhüllung‘ eingesetzt? (Kapitel 4.2, Kapitel 4.3 und Kapitel 4.4)	• Welche Kollektivsymbole sind im Diskurs zu erkennen und wie werden diese eingesetzt? • Welche Deutungen werden dem <i>Pragmasymbol</i> der muslimischen ‚Verhüllung‘ zugeschrieben? • Welche Effekte werden durch die Deutungszuschreibungen des Gesichtsschleiers erzeugt? • Welche Deutungen des Gesichtsschleiers sind umstritten, welche nicht?

Abbildung 2: Analyseleitfaden kritische Diskursanalyse (eigene Darstellung)

3 ‚Verhüllung‘ als diskursives Ereignis

In vorliegendem Kapitel der Forschungsarbeit wird erörtert, welche diskursiven Positionen und Verschränkungen in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz vorliegen. Aus der Lektüre des Forschungsstandes erfolgte bereits die Erkenntnis, dass der schweizerische Migrationsdiskurs als diskursives Feld fungiert, weshalb dieser in einem ersten Schritt dargestellt wird. Nach einem kurzen Abriss der beiden diskursiven Ereignisse der Volksinitiativen zum *Minarettverbot* (2009) und zum *Verhüllungsverbot* (2021) im Kapitel 3.1 erfolgt eine Einordnung der beiden Volksinitiativen im schweizerischen Migrationsdiskurs (Kapitel 3.2). Im Zuge der Darstellung des Migrationsdiskurses wird erörtert, welche Deutungsangebote im schweizerischen Migrationsdiskurs von wem gestaltet werden. Im Kapitel 3.4 und im Kapitel 3.5 werden Erkenntnisse aus der Datenanalyse zusammengetragen.

Als anfangs März 2021 die Initiative zum *Verhüllungsverbot* in der Schweiz mit einer knappen Mehrheit angenommen wurde, war das Thema ‚Verhüllung‘ bereits seit 15 Jahren Teil eines öffentlichen Diskurses in der Schweiz und erschien durch politische Vorstöße, Motionen und kantonale Abstimmungen immer wieder auf der politischen Agenda (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 65). In direkter Beziehung mit der Volksinitiative zum *Verhüllungsverbot* steht die 2009 vom Volk angenommene Initiative ‚Gegen den Bau von Minaretten‘,²⁹ welche ebenfalls vom *Egerkinger Komitee*³⁰ lanciert wurde und sich gegen eine Minderheit in der Schweiz richtete. Das direktdemokratische Mittel der Volksinitiative ist eine Eigenheit der schweizerischen Demokratie und erscheint als willkommene Plattform um spezifische Themen (wie ‚Islam‘, ‚Muslim*innen‘ oder ‚muslimische Verhüllung‘) diskursiv zu verhandeln.³¹

Mit dem direktdemokratischen System der Schweiz können Akteure – durch die Volksinitiative – ihre Problematisierungen an das politische System herantragen und (bei Erhalt von einer Mehrheit) in Form von Verfassungsänderungen implementieren. (Ettinger/Imhof 2011: 27)

²⁹ Im Folgenden wird zur Vereinfachung der Ausdruck *Minarettverbot* verwendet.

³⁰ Laut Eigenbezeichnung leistet das Egerkinger Komitee „Widerstand gegen die Machtansprüche des politischen Islam in der Schweiz“ (Egerkinger Komitee 2021b). Nachdem das *Egerkinger Komitee* seit 2006 als loser Zusammenschluss existierte, erfolgte im Jahr 2015 die Gründung des Vereins. Im sechsköpfigen Vereinsvorstand fungiert Nationalrat Walter Wobmann (SVP) als Präsident, Altnationalrat Ulrich Schlüer (SVP), Geschäftsführer Anian Liebrand (SVP), Roland Haldimann (EDU), Patrick Freudiger (SVP) und Nils Fiechter (SVP) ergänzen den Vorstand (vgl. ebd.).

³¹ Als frühes Beispiel einer Volksinitiative gilt das allererste Schweizer Volksbegehren: Die Schächtverbotsinitiative wurde 1893 vom Stimmvolk angenommen. Einen Einblick in die Initiative und gleichzeitig ein Vergleich zur Initiative zum *Minarettverbot* mit Fokus auf Differenzkonstruktionen bietet der Schweizer Historiker Thomas Metzger (2018).

Bei dieser diskursiven Setzung von bestimmten Themenfeldern und Problemkonstruktionen wird die öffentliche Auseinandersetzung intensiviert, was wiederum die wichtige Rolle der Medien zeigt (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 27). Während Medien über kantonale und eidgenössische Parlamentsentscheide berichten, beziehen sich Politiker*innen in politischen Vorstößen wiederum oft auf mediale Darstellungen (Tunger-Zanetti 2021: 65). Diese gegenseitigen Bezüge gelten auch im Islamdiskurs: Ettinger konnte eine Intensivierung der Berichterstattung über ‚die Muslime‘ und ‚den Islam‘ im Vorfeld politischer Kampagnen im Kontext von schweizerischen Volksinitiativen beobachten (vgl. Ettinger 2018: 11). Das Instrument der Volksinitiative bietet außerdem die Möglichkeit, Anliegen der Bevölkerung gegen den Willen der Regierung oder des Parlaments durchzusetzen oder deren Entscheidungen zu kippen. Verstärkt wird dieser Effekt durch ein fehlendes Verfassungsgericht in der Schweiz. Dadurch gibt es keine gerichtliche Institution, die befugt wäre, völkerrechtswidrige Gesetzesartikel aufzuheben. (Vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2016: 562)

3.1 Vom *Minarettverbot* zum *Verhüllungsverbot*

Im März 2016 lancierte das *Egerkinger Komitee* eine Initiative, die sich mit der Minderheit der Muslim*innen in der Schweiz beschäftigte: Die Initiative *Ja zum Verhüllungsverbot* (vgl. Bundesamt für Statistik 2021).³² Die Volksinitiative verlangte, dass in der Schweiz niemand sein Gesicht verhüllen darf. Diese Vorschrift soll gemäß den Initianten an allen Orten gelten, die öffentlich zugänglich sind (vgl. Bundeskanzlei 2020: 4). Im März 2021 wird die Initiative knapp angenommen.

Dem Ereignis gingen einige Versuche voraus, das Thema ‚Verhüllung‘ politisch zu bearbeiten. Auf parlamentarischer Ebene beschäftigte sich eine Interpellation von Christoph Darbellay (CVP) (Darbellay 2009), eine Motion von Hans Fehr (SVP) (Fehr 2011), sowie eine Motion von Oskar Freysinger (SVP) (Freysinger 2012) mit ‚Verhüllung‘. 2010 reichte der Kanton Aargau eine Standesinitiative für ein *Verhüllungsverbot* ein, welche von Stände- und Nationalrat abgelehnt wurde (vgl. Standesinitiative Kanton Aargau 2010). Auf kantonaler Ebene führte der Kanton Tessin 2013 mit 65,4 Prozent Zustimmung ein *Verhüllungsverbot* ein und verankerte es in der Tessiner Kantonsverfassung (vgl. Repubblica e Cantone Ticino 2016). 2017 beschäftigte sich der Kanton Glarus mit einer ähnlichen kantonalen Abstimmung, die allerdings abgelehnt wurde (vgl. Krummenacher 2017). Im Jahr 2018 nahm das Stimmvolk

³² Bei dieser Abstimmung erscheint das *Egerkinger Komitee* mit Mitgliedern der SVP, der EDU und der FDP als Urheber (vgl. Swisvotes 2021a).

im Kanton St. Gallen den *dritten Nachtrag zum Übertretungsstrafgesetz* mit 66,6 Prozent an, womit die Verhüllung des Gesichts im öffentlichen Raum im Kanton St. Gallen zukünftig bestraft werden kann (vgl. Kanton St.Gallen 2018).

Die Volksinitiative zum *Verhüllungsverbot* wird 2021 mit einer knappen Mehrheit von 51,2 Prozent angenommen, wobei die französische Schweiz der Abstimmung – anders als bei der vorhergehenden *Initiative zum Minarettverbot* – mit 53,1 Prozent deutlicher zustimmte als die deutschsprachige Schweiz mit 50,1 Prozent (vgl. Bundesamt für Statistik 2021). Dieses Ergebnis ist insofern interessant, als dass die französischsprachige Schweiz im Hinblick auf Migration und Einbürgerung im Allgemeinen liberaler eingestellt ist als die deutschsprachige Schweiz. Laut der Analyse von Danaci gilt dies allerdings nicht im Zusammenhang mit der Toleranz gegenüber in der Öffentlichkeit getragener muslimischer Körperbedeckung, hier erscheint die Westschweiz restriktiver als die Deutschschweiz. (Vgl. Danaci 2012: 177)

Anders als beim *Minarettverbot* richtet sich das *Verhüllungsverbot* nicht nur gegen eine muslimische Minderheit, sondern auch gegen verhüllte Demonstrierende, wobei in 15 der 26 Kantonen ein Vermummungsverbot bei Kundgebungen und Sportanlässen bereits gilt (vgl. Bundesamt für Statistik 2021). Gemäß der Schweizer Sozialanthropologin und Religionswissenschaftlerin Nathalie Gasser lassen die Initiator*innen so „das Sicherheitsargument einfließen und [grenzen] sich zudem in gleichem Zuge vom Vorwurf ab, die Initiative richte sich ausschließlich gegen muslimische Frauen“ (Gasser 2020: 29).

Auffällig ist außerdem, dass sich das Initiativkomitee mit dem Verweis auf „Gesichtsverhüllung“ (Bundeskanzlei 2020: 14) im Abstimmungstext von ähnlich gelagerten Diskursen, die sich um den *Hijab*³³ drehen, abgrenzt. In den Erläuterungen zur Volksabstimmung für ein *Verhüllungsverbot* sind drei Hauptargumente erwähnt: Erstens würden freie Menschen ihr Gesicht zeigen in „aufgeklärten Staaten wie der Schweiz“ (ebd.). Zweitens sei dies ein Gebot „elementarer Gleichberechtigung“ (ebd.), und dazu hätten Frauen, „die unter den Auswüchsen des radikalen Islams leiden“ (ebd.), keinen Zugang. Drittens richtet sich die Initiative gemäß dem Initiativkomitee „gegen jene Verhüllung, der kriminelle und zerstörerische Motive zugrunde liegen“ (ebd.) und setze sich damit für „Sicherheit und Ordnung“ (ebd.) ein. Dabei drehe sich die Initiative um „zentrale Fragen des Zusammenlebens“ (ebd.), welche in den Erläuterungen zur Volksabstimmung folgend formuliert wurde: „Wollen wir in der Schweiz Gesichtsverhüllung zulassen, welche die Unterdrückung der Frau symbolisiert? Lassen wir Chaoten gewähren, die ihr Gesicht verhüllen, um andere zu attackieren?“ (ebd.)

³³ Für eine kurze Einführung in die unterschiedlichen muslimischen Körperbedeckungen siehe Glossar.

Zu der Sichtbarkeit von Akteur*innen in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* im medialen Diskurs liegen ebenfalls erste quantitative Forschungsergebnisse vor. Die quantitative Studie vom Schweizer Soziologen Linards Udris, der Schweizer Kommunikations- und Medienwissenschaftlerin Sarah Marschlich und dem Schweizer Publizistik- und Kommunikationswissenschaftler Daniel Vogler hat untersucht, welche Akteur*innen mit welcher Resonanz im Diskurs um das Verhüllungsverbot vertreten waren (Udris et al. 2021).³⁴ Laut den Autor*innen sind verschiedene Akteur*innen im Abstimmungskampf sichtbar geworden, die sich für oder gegen die Initiative ausgesprochen haben. Nebst Journalist*innen waren im Diskurs auch Politiker*innen, Vertreter*innen verschiedener Parteien, der Zivilgesellschaft und Wissenschaft repräsentiert. Während die Autor*innen der Studie in dieser Hinsicht eine Diversität feststellen konnten, mangelt es anderweitig an Vielfalt und Inklusion:

Die Debatte um das Verhüllungsverbot fokussierte insgesamt stark auf die Frage der Frauenrechte und die Rolle des Islams, während andere Formen der Verhüllung (z. B. Hooligans bei Fussballspielen, Demonstrant:innen etc.) kaum angesprochen wurden. Vor diesem Hintergrund müsste man erwarten, dass auch viele Frauen und Muslim:innen im Diskurs präsent waren. Dies war allerdings nur teilweise der Fall. Frauen fanden im Vergleich zu Männern in den Medien immerhin gleich viel Resonanz [...]. Akteur:innen einer direkt betroffenen Minderheit, nämlich der Muslim:innen, waren in der medialen Berichterstattung und in der Schweizer Twitter-Sphäre nur wenig sichtbar. (Udris et al 2021: 74)

Muslim*innen waren gemäß Udris, Marschlich und Vogler nur mangelhaft sichtbar im Diskurs. In Bezug auf ihre Positionen ergibt die Studie allerdings, dass gegenüber der Initiative befürwortende, wie ablehnende muslimische Akteur*innen medial in Erscheinung traten und Resonanz fanden. (Vgl. Udris et al 2021: 74)

Diese Erkenntnisse aus der Forschung zum jüngsten Abstimmungserfolg des *Egerkinger Komitees* gilt es noch in einen Kontext zu stellen zu der Volksinitiative *Gegen den Bau von Minaretten*, über die 2009 abgestimmt wurde (vgl. Bundeskanzlei 2021). Eingereicht hat die Initiative ebenfalls das *Egerkinger Komitee*, damals wie heute bestehend aus Exponent*innen der rechtspopulistischen Schweizerischen Volkspartei (SVP) und der nationalkonservativen

³⁴ Die Studie verwendete den Abstimmungsmonitor der fög, welcher die Medienberichterstattung von Volksabstimmungen erfasst, sowie einen Twitter-Datensatz (Twitter Listener). Dabei wurden 26 Medientitel im Zeitraum der letzten 12 Wochen vor der Volksabstimmung ausgewertet. (Vgl. Udris et al. 2021: 65)

Eidgenössisch-demokratischen Union (EDU) (vgl. Swissvotes 2021b). Die Volksinitiative wurde mit einer Mehrheit von 57,5 Prozent angenommen und die Bundesverfassung wurde um den Artikel 72 ergänzt: „Der Bau von Minaretten ist verboten.“ (Bundeskanzlei 2021) Während in der französischsprachigen Schweiz nur eine Minderheit von 48,3 Prozent für das Verbot von Minaretten waren, stimmte die Deutschschweizer Bevölkerung mit 59,7 Prozent für das Verbot (vgl. Bundesamt für Statistik 2021). Sieben Jahre vor der Initiative zum *Verhüllungsverbot* lancierte das *Egerkinger Komitee* also bereits eine erfolgreiche Volksabstimmung, die sich gegen die Minderheit der Muslim*innen in der Schweiz richtete.

Die Ergebnisse der Abstimmung waren aus verschiedenen Gründen außergewöhnlich: Einerseits fiel das Abstimmungsergebnis überraschend aus, da die Hochrechnungen eine Ablehnung voraussagten und fast alle Parteien und zivilgesellschaftlichen Organisationen ebenfalls empfahlen, die Initiative abzulehnen. Andererseits war die Abstimmungsbeteiligung mit 53,8 Prozent unerwartet hoch (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 66).

Im Kontext dieser Arbeit ist besonders interessant, dass in der politischen Kampagne zur Initiative das Argument der ‚unterdrückten muslimischen Frau‘ bereits eine wichtige Rolle spielte. Deniz Danaci analysierte im Rahmen ihrer Dissertation an den Universitäten Zürich und Bern mittels quantitativer Verfahren Minderheitenfeindlichkeiten in der Schweiz, wobei sie auch das Abstimmungsverhalten der Schweizer*innen in der *Minarettinitiative* in ihre Analyse miteinbezog (vgl. Danaci 2012: 17).³⁵ Ihre Analyse ergab, dass sich im Abstimmungskampf auch bestimmte Kreise für die Initiative aussprachen, die sich bei „ähnlich gelagerten immigrationspolitischen Initiativen kaum zu Wort“ (ebd.: 156f) meldeten mit dem Argument, dass die Initiative zum *Minarettverbot* als Zeichen gegen die Einschränkung von Frauenrechten gelesen werden kann. Mit Ausnahme von einigen wenigen linken, feministischen Exponent*innen³⁶ stellten vor allem rechtskonservative Kreise Musliminnen als unterdrückt dar (vgl. ebd.: 164). Die Wahrnehmung, dass Musliminnen unterdrückt seien, findet sich also im rechten wie auch im linken Spektrum, wirkte sich bei dieser Initiative allerdings in erster Linie in SVP-nahen und weiblichen Kreisen auf das Abstimmungsverhalten aus (vgl. ebd.: 174). Die Abstimmungskampagne des *Egerkinger Komitees* schuf die Verbindung von ‚Minarett‘ und ‚Muslimin mit Gesichtsschleier‘ auf visueller Ebene mit einem Plakat, auf dem nebst bedrohlich erscheinenden Minaretten, die lange Schatten auf eine Schweizerfahne werfen, im

³⁵ Empirische Grundlage der Analyse von Danaci bildete die World Values Survey (WVS) und VOX-Daten aus dem Jahr 2007 (vgl. Danaci 2012: 24).

³⁶ Die prominenteste Vertreterin war die Schweizer Publizistin und Feministin Julia Onken, die gemäß Danaci für die Annahme der Initiative warb, da Moscheen Männerhäuser und Minarette männliche Machtsymbole seien (vgl. ebd.: 161f).

vorderen Bildbereich eine Frau im *Niqab* gezeigt wurde. Laut Tunger-Zanetti widerspiegelte sich diese visuelle Verbindung auch diskursiv, denn „in Medienberichten, an Diskussionsanlässen und in Leserbriefen während der Kampagne wurde immer wieder auch von der «Burka» gesprochen“ (Tunger-Zanetti 2021: 67, Herv.i.O.).



Abbildung 3: Kampagnenplakat zur Initiative zum *Minarettverbot* (Egerkinger Komitee 2021a)

Der Einblick in die beiden Abstimmungen zum *Minarettverbot* und zum *Verhüllungsverbot* haben einige Gemeinsamkeiten aufgezeigt: In beiden Volksabstimmungen steht (zumindest ein Teil) der muslimischen Minderheit in der Schweiz im Zentrum der Debatte. Beide Initiativen kommen aus rechtspopulistischer und rechtskonservativer Stoßrichtung, erfahren durch die Verknüpfung mit dem Argument der Geschlechtergleichheit allerdings eine breite Resonanz in Bezug zur medialen Präsenz und zur Abstimmungsbeteiligung. Im nächsten Kapitel wird aufgezeigt, wie sich die Initiative zum *Verhüllungsverbot* in den schweizerischen Migrationsdiskurs einfügt.

3.2 Diskursiver Anschluss an den schweizerischen Migrationsdiskurs

Die Schweizerische Volkspartei (SVP) spielte in beiden dargestellten Volksinitiativen eine entscheidende Rolle. Während Bundesrat und Parlament beide Volksinitiativen zur Ablehnung empfahlen, empfahl die SVP als einzige an der Regierung³⁷ beteiligte Partei die An-

³⁷ Die Regierung der Schweiz besteht aus den sieben Mitgliedern des Bundesrates. Dieser veröffentlicht im Vorfeld von Volksabstimmungen jeweils Abstimmungsempfehlungen. Aktuell sind – entlang den Kräfteverhältnis-

nahme des *Minarett-* und des *Verhüllungsverbots* und prägte die diskursive Auseinandersetzung.³⁸ Die Positionierung der rechtspopulistischen Partei ist eingebettet in einen schweizerischen Migrationsdiskurs, den die SVP als Politikarena nutzt: Die SVP prägte in den letzten zwei Jahrzehnten diesen Diskurs und platzierte die Themen ‚Migration‘, sowie ‚Asyl‘ in der regulären politischen Arena (vgl. Poggia Mileti 2019: 65). Der deutsche Ethnologe Oliver Geden untersuchte die Deutungsangebote der SVP im Einwanderungsdiskurs anhand ausgewählter Tageszeitungen und Informationsmaterial der Partei im Zeitraum 1999 – 2004 (vgl. Geden 2006: 55ff).³⁹ Geden kommt in seiner Studie zum Schluss, dass der Themenkomplex ‚Migrationspolitik‘ für die SVP von strategischer Bedeutung ist, denn deren Thematisierung hatte Anteil am Aufstieg des Zürcher Flügels der SVP. Seit Mitte der 1990er-Jahren zählt ‚Migration‘ zu den Schwerpunktthemen der SVP Schweiz (vgl. Geden 2006: 155).

Eine aufschlussreiche Studie zum schweizerischen Migrationsdiskurs stammt vom Schweizer Historiker Damir Skenderovic und dem Schweizer Politikwissenschaftler Gianni D’Amato, welche die Politisierung des Migrationsdiskurses durch rechtspopulistische Parteien in der Schweiz seit den 1960er-Jahren analysierten (2008). Skenderovic und D’Amato beobachteten drei Kernelemente des Diskurses um den Themenkomplex ‚Migration‘: Erstens sehen Skenderovic und D’Amato einen ‚doppelten Überfremdungsdiskurs‘. Dabei wird von einer fundamentalen Andersartigkeit der Einwander*innen ausgegangen und gleichzeitig wird ein Verlust der ‚Schweizer Eigenart‘ ausgerufen. Zweitens wird eine befürchtete ‚Überschwemmung‘ durch Migrant*innen konstruiert, also das Thema ‚Einwanderung‘ oder ‚Begrenzung der Einwanderung‘ bedient. Drittens erscheint in wirtschaftspolitischer Argumentation eine vorhergesagte Verdrängung einheimischer Arbeiter*innen durch Migrant*innen. (Vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 41ff)

In den 1990er- und 2000-Jahren dominierten klassische Themen die Einwanderungspolitik, etwa die Regulierung der Zahl der Migrant*innen, die Personenfreizügigkeit oder Asylpolitik.

sen im Parlament – jeweils zwei Repräsentant*innen der SVP, FDP und SP vertreten, sowie eine Repräsentantin der Mitte (vgl. Schweizerische Eidgenossenschaft 2021).

³⁸ Bei beiden Initiativen empfahlen Bundesrat und Parlament eine Ablehnung (vgl. Swissvotes 2021a; 2021b). Beim *Minarettverbot* befürworteten EDU, FPS, Lega, SD und SVP die Initiative. Alle anderen Parteien empfahlen eine Ablehnung, wobei die Anhänger*innen der FDP und CVP entgegen den Parteiparolen für ein Verbot stimmten (vgl. Milic/Kuster/Widmer 2009). Beim *Verhüllungsverbot* empfahlen EDU, Lega, SD und SVP die Annahme der Initiative, wobei einige Sektionen von den Parteiparolen abwichen (vgl. Swissvotes 2021a).

³⁹ In seiner Studie zu Diskursstrategien im Rechtspopulismus vergleicht Geden den Einwanderungsdiskurs der SVP mit demjenigen der österreichischen FPÖ. Außerdem bezieht er ein weiteres Diskursfeld, nämlich den Geschlechterdiskurs, in seine Analyse mit ein (vgl. Geden 2006). Seine Analyseergebnisse außerhalb des Migrationsdiskurses sind für diese Arbeit allerdings nicht weiter relevant und werden deshalb ausgeklammert. Geden nimmt eine konstruktivistische Perspektive und vertritt die Ansicht, dass Diskurse die ‚Realität‘ nicht einfach abbilden, sondern diese mitkonstituieren (vgl. ebd.: 31).

Die SVP befand sich dabei häufig in einer Position der Opposition gegenüber der schweizerischen Migrationspolitik, beispielsweise bei Reformen der Bürgerrechtspolitik und damit verbunden bei Einbürgerungsverfahren (vgl. ebd.: 132). Eine Kritik an der vorherrschenden Einbürgerungspraxis verknüpfte die SVP jeweils mit dem von ihr angebotenen Deutungsweise einer ‚Problemlage‘ im Migrationsdiskurs, die sie vor allem in „unkontrollierter“ Einwanderung von Asylbewerbern, illegalen Einwanderern, Arbeitsmigranten und ihren Familienangehörigen“ (Geden 2006: 96, Herv.i.O.) sehen. Nebst diversen von der SVP genannten Folgeproblemen von Zuwanderung wie etwa einem steigenden Sozialmissbrauch oder zunehmender Gewaltbereitschaft wird im Diskurs auch eine drohende ‚Balkansierung‘ oder ‚Islamisierung‘ der Schweiz beschworen (vgl. ebd.: 97).

Seit den 1990er-Jahren gewann im schweizerischen Migrationsdiskurs ein weiterer Themenkomplex an Relevanz:

In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre gewannen Fragen der Integration und damit verbunden verschiedene Aspekte der Integrationspolitik in öffentlichen und politischen Diskussionen stark an Bedeutung. (Skenderovic/D’Amato 2008: 140)

Innerhalb der Diskussion um ‚Integration‘⁴⁰ betonten rechtspopulistische Parteien in der Schweiz kulturelle Aspekte und machten diese zum zentralen Thema identitätspolitischer Auseinandersetzungen. Laut Skenderovic und D’Amato erscheint ‚Integration‘ im Narrativ der SVP als die vollumfängliche „Eingliederung von Migrierenden ins Gastland, ausgehend von den Migrierenden“ (Skenderovic/ D’Amato 2008: 140). In diesem Prozess der ‚Integration‘ beschworen rechtspopulistische Parteien immer wieder ein angebliches Konflikt- und Bedrohungspotential, da vor allem Migrant*innen aus nicht-europäischen Kulturkreisen grundlegende kulturelle Unterschiede vorweisen und dies die christlich-abendländische Kultur bedrohen würde (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 143).⁴¹ Auch in Gedens Studie wird

⁴⁰ Zur ‚Integration‘ betont auch Gasser, dass vermehrt dieser Begriff verwendet wird, um über die „Eingliederung (-sfähigkeit) von Muslim*innen in die Schweizer Gesellschaft“ (Gasser 2020: 2) zu diskutieren. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Integration‘ sprengt den Rahmen dieser Arbeit. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass der Begriff diskursiv verhandelt wird und verschiedene Konzepte existieren. Gasser betont, dass beispielsweise der Begriff der ‚Inkorporation‘ – im Gegensatz zum Begriff der ‚Integration‘ – „nicht als einseitiger, sondern als wechselseitiger Eingliederungsprozess verstanden“ (ebd.) werde.

⁴¹ Neben diesen diskursiv konstruierten kulturellen Konflikten bearbeiteten rechtspopulistische Parteien auch die Themenfelder soziale Sicherheit und Existenz im Rahmen des Migrationsdiskurses, etwa in Bezug auf Arbeitslosigkeit oder Wohnungsnot. Laut Skenderovic und D’Amato dienten aber auch diese Themenfelder weniger einer Debatte um ökonomische Strukturprobleme, sondern beschworen Bedrohungs- und Identitätsängste in der Bevölkerung (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 152).

die Unterscheidung in ‚kulturnahe‘ und ‚kulturfremde‘ Migrant*innen durch die SVP betont. Die Argumentationsstruktur der SVP fasst Geden folgend zusammen:

Die ‚kulturnahen‘ Migranten würden sich häufig und auch ohne staatliche Integrationsmaßnahmen an die schweizerischen Gegebenheiten anpassen, sich an Sitten und Gebräuche halten oder diese doch zumindest respektieren. Zudem seien sie der Schweiz als ‚tüchtige Arbeitskräfte‘ von großem Nutzen. Migranten aus ‚fremden Kulturkreisen‘ hingegen wollten sich nicht anpassen und forderten statt dessen die Anerkennung ihrer kulturellen Eigenart. Aufgrund ihrer gegenüber den Schweizern stark differierenden Mentalität seien sie zu einer Integration allerdings auch nicht wirklich in der Lage. (Geden 2006: 101, Herv.i.O.)

In dieser Argumentation stehen kulturelle Aspekte im Fokus und entscheiden letztlich über das Gelingen von ‚Integration‘. Skenderovic und D’Amato bezeichnen es als „zentrales Ziel der rechtspopulistischen Parteien in den 1990er und 2000er Jahren [...], eine Kulturalisierung der migrationspolitischen Debatten zu betreiben“ (Skenderovic/D’Amato 2008: 150). Damit deutete der rechtspopulistische Diskurs an, dass sich mit angeblichen kulturellen Unterschieden Phänomene der Migration erklären lassen. Migrant*innen wurden gemäß einem essentialistischen und homogenen Verständnis von Kultur einer spezifischen Kultur zugeordnet, die einheitlich und geschlossen sei. Nach dieser Auslegung erfolgte eine Unterteilung in zwei Subgruppen, die auch hierarchisch geordnet wurde: Während ‚kulturnahe‘ Migrant*innen als nützlich, der ‚Schweizer Kultur‘ nahe und ‚integrierbar‘ bezeichnet wurden, erschienen ‚kulturfremde‘ Migrant*innen als problematische Gruppe (vgl. ebd.: 150f). Auch Geden kommt in seiner Analyse zum Schluss, dass ein zentrales Deutungsmuster der SVP im Migrationsdiskurs eine Hierarchisierung von Eigen- und Fremdgruppe anstrebt: Von der SVP problematisiert werden ‚kulturfremde‘ Einwanderer*innen „von denen immer mehr in die Schweiz ‚strömen‘ und deren Mentalität es gar nicht zulässt, sich gut zu integrieren und sich als ‚nützlich‘ zu erweisen“ (Geden 2006: 107, Herv.i.O.). Eine Hierarchisierung im Diskurs geschieht durch die Konstruktion von Normalität und Abweichung, wobei eine kulturelle Differenz zwischen Eigen- und Fremdgruppe besonders betont wird (vgl. ebd.: 107).

Gerade im Zusammenhang mit muslimischer Migration verwiesen rechtspopulistische Parteien häufig auf die Unvereinbarkeit kultureller und religiöser Identitäten (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 152). Somit wurden die Themen ‚muslimische Migration‘ und ‚Islam‘ zunehmend zu Schwerpunkten migrationspolitischer Debatten, und zwar nicht nur im Zu-

sammenhang mit der Regulation von Einwanderung, sondern vor allem auch im Zuge von Integrationspolitik.⁴² Dabei verfolgten rechtspopulistische und rechtskonservative Parteien eine Strategie der Problematisierung und Politisierung, in dem die angeblich gefährvollen Aspekte der muslimischen Kultur betont wurden (vgl. ebd.: 143).

Die Darstellungen und Deutungsweisen der muslimischen Minderheit in der Schweiz im Migrationsdiskurs sollen anhand einer Studie der beiden Schweizer Soziologie- und Publizistikwissenschaftler Patrick Ettinger und Kurt Imhof ausdifferenziert werden. Die Studie ist im Rahmen eines Schlussberichtes für das Nationale Forschungsprogramms *Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* entstand (2011) und untersucht die mediale Ebene des Diskurses. Diskurse um ‚Islam‘ und ‚Muslime‘ in der Schweiz wurden dabei anhand verschiedener Kommunikationsereignisse untersucht. Im Hinblick auf vorliegende Forschungsarbeit ist dabei besonders interessant, dass auf Basis der wichtigsten Kommunikationsereignisse verschiedener Schweizer Leitmedien⁴³ für den Zeitraum 1960-2009 die in der Berichterstattung vorhandenen Deutungsperspektiven untersucht wurden und dabei auch die Initiative zum *Minarettverbot* im Fokus stand (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 3f).

Gemäß Ettinger und Imhof wurde die Arbeitsmigration aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien in den 1960er- und 1980er-Jahren im Diskurs nicht als Zuwanderung von Muslim*innen wahrgenommen. Dies sei darauf zurückzuführen, dass die nationale Herkunft in der Berichterstattung dominierte und muslimische Akteur*innen in der Schweiz „in deutlichem Kontrast zu fundamentalistischen Akteuren dargestellt“ (ebd.: 18) wurden. Erst internationale Konflikt- und Kriegereignisse veränderten die innenpolitische Diskussion in der Schweiz: Durch 9/11 im Jahr 2001, die Anschläge in Europa⁴⁴ und durch den ‚Karikaturenstreit‘⁴⁵ kam es zu einer „Anschlusskommunikation“ (ebd.: 13) in der Schweiz, welche eine

⁴² Dabei steht in der Schweiz häufig ‚die Muslimin‘ im Zentrum von Debatten. Das zeigt sich an medialen und politischen Diskussionen um das Tragen eines *Hjabs*, *Niqabs* oder *Burkinis*, wobei es häufig um eine Kleiderordnung bei der Teilnahme am Schul- oder Schwimmunterricht geht (vgl. Gasser 2020: 21). Zum schweizerischen Islam-Diskurs im Bildungsbereich siehe Gasser (vgl. ebd.: 32ff).

⁴³ Das Mediensample umfasst (zumindest für den späteren Untersuchungszeitraum) die *Neue Zürcher Zeitung*, die *Berner Zeitung*, die *Neue Luzerner Zeitung*, den *Tages-Anzeiger* und den *Blick*, den *SonntagsBlick* und die *SonntagsZeitung*, die *Weltwoche* und die *Wochen-Zeitung* (WOZ) sowie für die Romandie *Le Temps*, *Le Matin* und *Tribune de Genève* und die beiden wichtigsten Informationssendungen von *SRF Tagesschau* und *10vor10* (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 4).

⁴⁴ Ettinger und Imhof erwähnen insbesondere die Anschlagsserie in Madrid (2004) (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 18).

⁴⁵ Als ‚Karikaturenstreit‘ bezeichnen Ettinger und Imhof die mediale Debatte zu den Protesten gegen die Veröffentlichung mehrerer Karikaturen des Propheten Mohammed in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* im Jahr 2006 (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 13).

„grundsätzliche Inkompatibilität religiöser Werte des Islam mit dem schweizerischen Selbstverständnis und schweizerischen Institutionen“ (ebd.) behauptete. Herkunftstypisierungen von Migrant*innen wurden im Zuge dessen durch das religiöse Merkmal ihrer Religionszugehörigkeit ersetzt (vgl. ebd.). Ab 2003 entwickelte sich so eine ‚Islamismus-Debatte‘ in der Schweiz, die einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen religiösen Überzeugungen von Muslim*innen und Grundwerten einer demokratischen Gesellschaft erkennen will. Dieser Diskurs wird ergänzt durch eine Debatte um sichtbare Symbole religiöser Differenz, wie etwa der *Hijab* oder das Minarett. Die beginnende Problematisierung ‚des Islam-Diskurses‘ geschah innenpolitisch über Kampagneninstrumente und diffundierte in die medial vermittelte Öffentlichkeit. (Vgl. Ettinger 2018: 16f) Ettinger und Imhof beobachteten pauschalisierende und distanzerzeugende Zuschreibungen im Diskurs. Vor allem rechtskonservative und rechtspopulistische Akteur*innen schrieben Muslim*innen und ‚dem Islam‘ kollektiv gewisse Eigenschaften wie beispielsweise Gewalttätigkeit zu. Verschiedene Zuschreibungen, beispielsweise die bereits beschriebene These eines „fundamentalen Wertekonflikts“ (Ettinger/Imhof 2011: 17) aber auch die Bedeutung von „religiöser Toleranz und Religionsfreiheit“ (ebd.: 18) existieren gleichzeitig und können nebeneinander bestehen, weil kaum argumentativer Austausch stattfindet.

Als spezifisches Kommunikationsereignis analysierten Ettinger und Imhof den medialen Diskurs um die Initiative zum *Minarettverbot*. In Bezug auf die Akteur*innenvielfalt kommen sie zum Schluss, dass die Positionen auf den ersten Blick vielfältig erscheinen, da neben etablierten politischen Akteur*innen auch Positionen von (religiösen) zivilgesellschaftlichen Organisationen und Expert*innen Gehör fanden. In vertiefender Analyse bescheinigen die Autoren dem Diskurs allerdings eine unausgewogene Repräsentation der Parteien und unangemessene Gegenüberstellung der Positionen des Initiativkomitees und der Gegnerschaft der Initiative (vgl. ebd.: 27). Es zeigte sich, dass es den befürwortenden Akteur*innen gelang, „das Bild einer durch eine schleichende Islamisierung, islamistischen Terror und die Etablierung von Parallelgesellschaften^[46] mit eigenem Recht (Scharia) bedrohten Schweiz zu evozieren.“ (ebd.: 29) Diese Deutungsperspektive wurde von Gegner*innen der Initiative kaum bestritten

⁴⁶ Da der Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ im empirischen Material vermehrt auftaucht, erfolgt hier eine kurze Auseinandersetzung mit dem Begriff. Gemäß dem deutschen Historiker Martin Biersack, der deutschen Romanistin Teresa Hiergeist und dem am Institut für Romanistik an der Universität Wien lehrenden Benjamin Loy tauchte der Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ erstmals in Deutschland in den 1990er-Jahren auf. Dort wird der Begriff im Rahmen einer Studie zu türkischen Jugendlichen verwendet (vgl. Biersack et al. 2019: 5). Kritische Literatur zur ‚Parallelgesellschaft‘ gibt zu bedenken, dass der Begriff „von einem homogenen Gesellschaftskonzept“ (Hill 2016: 8) ausgehe und die „Heterogenität einer Gesellschaft“ (ebd.) vernachlässige. Dabei erfolge eine binäre Gegenüberstellung von Gesellschaften, wobei eine ‚einheimische‘ Gesellschaft als positiv, eine migrantische Gesellschaft hingegen als negativ konstruiert würden (vgl. ebd.).

und es fand keine Auseinandersetzung um das bessere Argument statt. Die Gegnerschaft forderte mit dem Verweis auf den islamophoben und fremdenfeindlichen Charakter der Initiative beispielsweise Religionsfreiheit, bestritt damit aber nicht, dass ein grundsätzlicher Wertekonflikt besteht (vgl. ebd.: 29, 37). Laut Ettinger und Imhof ist das vermittelte Bild von muslimischen Akteur*innen im Diskurs um das *Minarettverbot* bei mehr als der Hälfte aller ausgewerteten Typisierungen negativ und pauschalisierend. Das heißt, dass im Diskurs kaum Unterschiede zwischen islamischen Gruppierungen und einer vielfältigen muslimischen Minderheit in der Schweiz gemacht werden, sondern dass generalisierend von ‚dem Islam‘ oder ‚den Muslim*innen‘ gesprochen wird. Verallgemeinerungen finden sich bei Befürworter*innen und Gegner*innen der Initiative, wobei Pauschalisierungen bei ersteren besonders häufig auftauchen. Nebst einer grundsätzlichen Verallgemeinerung finden sich auch negative Repräsentationen, denn Muslim*innen werden im Diskurs um das *Minarettverbot* als „fremd“ (Ettinger/Imhof 2011: 31), „mangelhaft integriert“ (ebd.), als „bedrohliche Macht“ (ebd.), „unaufgeklärt“ (ebd.) oder „vormodern“ (ebd.) beschrieben.

Dieses Kapitel hat aufgezeigt, dass ‚Migration‘ seit langer Zeit ein diskursiv bearbeitetes Themenfeld für rechtspopulistische Parteien darstellt. Der Migrationsdiskurs veränderte sich über die Jahre und weist insbesondere seit den 1990er-Jahren einen verstärkten Fokus auf integrationspolitischen Fragestellungen auf. Kulturelle Aspekte rückten in den Mittelpunkt der Debatten, wobei rechtspopulistische Parteien ein angebliches Konfliktpotential durch kulturelle Unterschiede beschworen. Gerade in Bezug auf muslimische Migration erfolgte häufig ein Verweis auf kulturelle Unvereinbarkeit. Die beiden vom *Egerkinger Komitee* lancierten Volksinitiativen zum *Minarettverbot* (2009) und zum *Verhüllungsverbot* (2021) reihen sich in die Bearbeitung des Migrationsdiskurses ein. Bei der Initiative zum *Minarettverbot* wurde für den medialen Diskurs eine pauschalisierende, homogenisierende und negative Darstellung der Muslim*innen in der Schweiz festgestellt. Diese Erkenntnisse decken sich auch mit quantitativen Forschungsergebnissen. So kommt der Schweizer Politikwissenschaftler Adrian Vatter in einer Analyse des Abstimmungsverhaltens bei der Initiative zum *Minarettverbot* zum Schluss, dass das Abstimmungsverhalten durch Ängste vor einer vermeintlichen ‚Islamisierung‘ der Schweiz geprägt war und dass dabei die „Problematisierung der muslimischen Minderheit in der Schweiz in der öffentlichen Auseinandersetzung [...] die Wahrnehmung „des Islam“ durch die Bürgerinnen und Bürger beeinflusst“ hat (vgl. Vatter et al 2011, zit.n. Ettinger/Imhof 2011: 2, Herv.i.O.).

3.3 Muslimische Minderheit und *Munaqabbat* in der Schweiz

Im Diskurs um ein *Verhüllungsverbot* in der Schweiz ist eine Tatsache offensichtlich: Obwohl sich ein großer Teil der Debatte um muslimische Frauen dreht, die den Gesichtsschleier tragen, erscheinen diese Frauen selten im öffentlichen Raum und noch seltener im öffentlichen Diskurs. In diesem Kapitel soll auf die muslimische Minderheit in der Schweiz eingegangen werden. Ein spezieller Fokus liegt dabei auf denjenigen Frauen, die von der Initiative zum Verhüllungsverbot betroffen sind, im Arabischen nennen sie sich *Munaqabbat*.⁴⁷ Mit Hilfe der bestehenden Forschungsliteratur soll auf ihre Motive zum Tragen des Gesichtsschleiers eingegangen werden.

Während erste Spuren einer muslimischen Bevölkerung auf dem Terrain der heutigen Schweiz sich bis ins zehnte Jahrhundert zurückverfolgen lassen, sind in der modernen Schweiz vor allem die Migrationsbewegungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erwähnen. Seit 1960 migrieren Menschen mit muslimischem Hintergrund aus ökonomischen Gründen in die Schweiz. Vor allem Männer aus Südosteuropa (inklusive Türkei) wurden in der Schweiz als sogenannte Gastarbeiter temporär aufgenommen. Seit den 1970er-Jahren ist der Familiennachzug in die Schweiz möglich, was zu Familienvereinigungen führte und die muslimische Bevölkerung in Bezug auf Alter und Geschlecht veränderte. In den 1960er-Jahren hat auch die humanitäre und politische Immigration eingesetzt, hauptsächlich aus Nordafrika, dem mittleren Osten oder Zentralasien (vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019).⁴⁸ So mag es nicht verwundern, dass die muslimische Gemeinschaft in der Schweiz bezüglich Religionsverständnis, Sprache und Kultur sehr heterogen ist (vgl. Allenbach/Müller 2017: 278). Rund 500.000 Muslim*innen leben in der Schweiz, was einen Anteil von 5,5 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht.⁴⁹ Menschen aus den Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawiens machen den größten Teil der muslimischen Bevölkerung aus: Knapp 35 Prozent stammen vom Balkan, gut 10 Prozent aus der Türkei,⁵⁰ gut 3 Prozent aus Nordafrika, gut 4 Prozent aus dem mittleren Osten, knapp 5 Prozent aus EU- und EFTA-Staaten, knapp 3 Prozent aus Subsahara-Afrika und knapp 4 Prozent aus Asien. 37,5 Prozent der Mus-

⁴⁷ Als eine *Munaqabba* wird in der Forschungsliteratur eine Frau, die Vollverschleierung trägt, bezeichnet (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 30). Mehrzahl des Begriffs ist *Munaqabbat*. Der Begriff findet sich auch im Glossar.

⁴⁸ Da die neuste Version des *Yearbook of Muslims in Europe* nur online verfügbar ist, erfolgt keine Angabe über die Seitenzahlen.

⁴⁹ Diese Zahlen inkludieren auch diejenigen unter 15 Jahren und die alevitische Gemeinden. Die offizielle Zahl (basierend auf einer Hochrechnung mit 600.000 Befragten des Bundesamts für Statistik (BFS), welche unter 15-jährige, aber auch Asylsuchende und weitere Personengruppen ausschliesst) liegt bei gut 370.000 Personen (vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019).

⁵⁰ In dieser Statistik werden alevitische Gemeinden mitgezählt.

lim*innen über 15 Jahren besitzen die Schweizer Staatsbürgerschaft (vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019). Die meisten Muslim*innen in der Schweiz sind Sunnit*innen.⁵¹ Muslimische Glaubensgemeinschaften sind in keinem Kanton der Schweiz öffentlich-rechtlich anerkannt. Da die Anerkennung nach dem föderalistischen Prinzip organisiert ist, erfolgen religionspolitische Regelungen kantonale. Zwei Kantone der Romandie, Genf und Neuenburg, sind laizistisch geprägt, in allen anderen Kantonen sind die römisch-katholische, respektive evangelisch-reformierte Kirche anerkannt, in einigen Kantonen ist auch die jüdische Gemeinde anerkannt (vgl. Allenbach/Müller 2017: 279). Muslimische Verbände organisieren in der Schweiz vier Hauptaktivitäten: (1) Aktivitäten, die verbunden sind mit dem Ramadan, (2) Veranstaltungen während der jährlichen Woche der Religionen Anfangs November, (3) die Einweihung neuer Moscheen, (4) Gesprächsveranstaltungen für die muslimische und nicht-muslimische Bevölkerung, um lokale oder nationale politische Themen und die Rolle von Moscheen für den sozialen Zusammenhalt zu diskutieren (vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019). Wichtige islamische Organisationen sind die Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz (FIDS), die beinahe 200 lokale Verbände vertritt, sowie der Islamische Zentralrat Schweiz (IZRS/ CCIS), der bekannt für die salafistischen Tendenzen der Leitfiguren der Organisation ist (vgl. ebd.).⁵² Der IZRS wurde im Zuge des Abstimmungskampfes um die Initiative zum *Minarettverbot* gegründet und wird in medialer Darstellung häufig in Opposition zum Forum für fortschrittlichen Islam (FFI)⁵³ konstruiert (vgl. Gasser: 29). Die Dynamik, dass der IZRS verhältnismäßig viel mediale Aufmerksamkeit erhält, erklären sich Ettinger und Imhof dadurch, dass in der Kommunikationsdynamik „denjenigen selbsternannten Vertretern der Muslime in der Schweiz die grösste Resonanz verleiht [wird], die die theologisch umstrittensten Passagen im Koran am radikalsten auslegen und gleichzei-

⁵¹ Da keine Daten dazu gesammelt werden, kann die Zahl nur geschätzt werden: 85 Prozent Sunniten, 7 Prozent Schiiten, 7 Prozent Alevit*innen (vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019). Ein nicht bestimmbarer Teil der 35.000 – 50.000 Alevit*innen in der Schweiz zählt sich zum Islam und ist daher in der Gesamtzahl der Muslim*innen enthalten. Das Bundesamt für Statistik zählt sie dazu, sofern sie sich als Muslim*innen deklarieren. (Vgl. Endres et al. 2013: 7)

⁵² Weitere im *Yearbook of Muslims in Europe* genannte schweizerische Organisationen sind die offizielle Agentur der türkischen Republik für religiöse Angelegenheiten in der Schweiz, die *Türkisch islamische Stiftung* (IDV), die *Schweizerische Islamische Gemeinschaft* (SIG), welche 15 lokale Moscheen der *Millî Görüş* Bewegung in der Schweiz repräsentiert, der *Dachverband der albanisch-islamischen Gemeinschaft*, die *Vereinigung der islamischen Organisationen in Zürich* (VIOZ) und die *Föderation der Alevitischen Gemeinden in der Schweiz* (FAGS). Einige davon sind Mitglieder vom bereits erwähnten FIDS. (Vgl. Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2019)

⁵³ Das FFI versteht sich nicht als „Islamische Organisation, die die Worte des Koran eins zu eins verkündet und eins zu eins umgesetzt haben will“ (Keller-Messahli 2007), wie die Gründerin und Präsidentin des Vereins, Saïda Keller-Messahli, auf der Website des FFI schreibt. Der Verein versteht sich als liberal-islamische Bewegung von Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen und setzte sich für das *Verhüllungsverbot* ein (vgl. ebd.).

tig durch konvertierte Schweizerinnen und Schweizer repräsentiert werden“ (Ettinger/ Imhof 2011: 18). Zum *Verhüllungsverbot* nehmen nur wenige islamische Verbände Stellung. Die vorhandenen Stellungnahmen lehnen das Verbot mit Begründung der Seltenheit des Phänomens und der Stigmatisierung von Muslim*innen ab (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 63).⁵⁴

Von den rund 500.000 in der Schweiz lebenden Muslim*innen praktiziert nur ein kleiner Teil ihre Religion regelmäßig. Dazu gibt es zwar keine gesicherten Zahlen, aber gemäß einem Forschungsbericht der Schweizer Islam- und Religionswissenschaftler Jürgen Endres, Andreas Tunger-Zanetti, Samuel-Martin Behloul und Martin Baumann erscheint durch verschiedene Hochrechnungen und Vergleiche mit dem Ausland eine Zahl von 10 bis 15 Prozent praktizierenden Muslim*innen plausibel (vgl. Endres et al. 2013: 10). Ebenfalls nur ungesicherte Zahlen durch Schätzungen und auf Basis der Zahlen zu Frankreich existierten bisher für die Zahl der Frauen, die regelmäßig *Niqab* tragen und in der Schweiz leben. In einer Interpellation bat Christoph Darbellay (CVP) um die Einschätzung, wie viele Frauen in der Schweiz den *Niqab* tragen würden. In der darauffolgenden Stellungnahme antwortete der Bundesrat, dass es für die Schweiz keine Erhebung dazu gäbe, übertrug Zahlen von Frankreich auf die Schweiz und kam dabei auf 95 bis 130 vollständig verhüllte Frauen. Im gleichen Zug korrigierte der Bundesrat diese Zahl allerdings nach unten, da „die Musliminnen in der Schweiz zu über 75 Prozent aus Ländern stammen, in denen die vollständige Verschleierung völlig unüblich oder nur wenig verbreitet ist“ (vgl. Darbellay 2009). In den Erläuterungen zur Volksabstimmung über das *Verhüllungsverbot* sprach der Bundesrat weiterhin von Vollverschleierung als „Randphänomen“ in der Schweiz (vgl. Bundeskanzlei 2020: 16). Im Rahmen der Veröffentlichung *Verhüllung – die Burka-Debatte in der Schweiz* (2021) kam Tunger-Zanetti auf die geschätzte Zahl von 21-37 *munaqqabat* in der Schweiz (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 48f).⁵⁵ Hier handelt es sich um Frauen, die ausschließlich den *Niqab* – und nicht das die Haare und Ohren bedeckende Kopftuch genannt *Hijab* – tragen. Der *Niqab* lässt im Unterschied zur *Burka* die Augenpartie frei (vgl. Rosenberger/ Sauer 2013: 3f). Die Ganzkörperverschleierung muslimischer Frauen wird im Allgemeinen kontroverser diskutiert als das Verwenden des *Hijabs* (vgl. Danaci 2012: 160). Im Diskurs um das Verhüllungsverbot in der Schweiz wurde oft fälschlicherweise

⁵⁴ Die FIDS begründet in einer Stellungnahme die Ablehnung des Verbots mit Verweise auf den schweizerischen Rechtsstaat und die liberale Gesellschaftsordnung. Gleichzeitig argumentiert die FIDS, dass das Tragen der *Burka* keine religiöse Anforderung sei und von der FIDS nicht befürwortet werde (vgl. FIDS 2019).

⁵⁵ Dafür fragte Tunger-Zanetti bei muslimischen Verbänden und Schlüsselpersonen nach und bat um eine möglichst präzise und nachvollziehbare Schätzung zur Region. Nicht erfasst sind dabei Touristinnen, die vor allem im Hochsommer an touristischen Orten der Schweiz präsent sind. (Vgl. Tunger-Zanetti 2021: 49)

von der *Burka* statt vom *Niqab* gesprochen. Für Kaya zeigt die „falsche Begrifflichkeit [...] den symbolischen Gehalt der Debatte [auf], welche nicht den Anspruch hat, auf wahrheitsgetreuen Fakten zu basieren.“ (Kaya 2013: 117)

Zu den Motiven der Vollverschleierung aus Perspektive der betroffenen Frauen im europäischen Raum haben einige Forscher*innen Studien verfasst: Der bereits zitierte Sammelband *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* hält Forschungsergebnisse zur Praxis des Gesichtsschleiers aus den Niederlanden, Dänemark, Belgien, Frankreich und England fest (Brems 2014). Neue Ergebnisse stammen von der französischen Soziologin Agnès de Féo, die ein vielbeachtetes Sachbuch über vollverschleierte Musliminnen in Frankreich veröffentlichte (2020). Im Kontext Schweiz stammt die einzige Studie zum Thema von Andreas Tunger-Zanetti. Dieser konnte im Mai 2020 ein Interview mit einer in der Schweiz wohnhaften Trägerin einer Vollverschleierung, mit einer *Munaqabba* führen (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 53ff).

Im Sammelband *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* betonen alle befragten Frauen in den geführten Interviews, dass sie den Gesichtsschleier aus autonomer Entscheidung tragen, oft trotz der Missbilligung von nahen Verwandten.⁵⁶ Religiöse Erwägungen spielen bei dieser Entscheidung eine Rolle und häufig ist es ein persönlicher Weg zum Glauben, den die *Munaqabbat* damit verfolgen. (Vgl. Howard 2014: 209) Die Forschung zeigt, dass die Wahl zum Gesichtsschleier als freie Entscheidung angesehen wird und ein Verbot des *Niqabs* als Einschränkung der individuellen Entscheidungsfreiheit erscheint. Die Autor*innen der belgischen Studie beschreiben dies wie folgend:

While the empirical research does not allow us to conclude whether or not (and if so, how many) women in Belgium are being forced to wear a face veil, it clearly shows that for a significant number of face veil wearers, the face veil is the result of an autonomous choice. Those women experience the ban as a denial of their autonomy with respect to a matter of crucial importance to them, and hence as anti-emancipatory. (Brems et al. 2014: 93f)

Die Langzeitstudie von De Féo, die über zehn Jahre hinweg 200 französische Frauen mit Gesichtsschleier begleitete, ergänzt dieses Bild. Gegenüber Deutschlandfunk erläuterte De Féo,

⁵⁶ Die Autor*innen der Studie stellen fest, dass es möglich ist, dass gewisse Frauen auch zum Tragen des Gesichtsschleiers gezwungen wurden, dies sich aber nicht im Report widerspiegelt, weil diese Frauen nicht erreicht wurden. Der Fakt, dass viele der Interviewten den Gesichtsschleier aus freien Stücken tragen, bedeutet nicht, dass Zwang nicht existiert (vgl. Howard 2014: 210).

dass die Frauen ihrer Studie (2020) häufig auch von nicht-religiösen Motiven sprachen, etwa von der Rebellion gegen die Familie, die Gesellschaft oder im französischen Kontext auch gegen das seit 2011 in Kraft getretene Verschleierungsverbot. Viele der Interviewten stammen aus integrierten, areligiösen Familien mit Migrationshintergrund. Überproportional vertreten sind auch zum Islam konvertierte Frauen. (Vgl. Hillmann 2021)

Die Praxis des Gesichtsschleiers in der Schweiz fügt sich gemäß Tunger-Zanetti in das Bild, dass die europäische Forschung über die Motive vollverhüllter Frauen zeichnet (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 38). Die *Munaqabba* aus Tunger-Zanettis Studie ist in der Schweiz geboren und aufgewachsen, arbeitete ursprünglich im Gesundheitswesen und trug vor dem Gesichtsschleier den *Hijab*. Sie beschreibt die Wahl des Gesichtsschleiers als individuelle Entscheidung, als „Zusatzoption des Islams, nicht als Pflicht“ (ebd.: 55). Auch die Abgrenzung gegenüber Personen des anderen Geschlechts, Selbstschutz und das Bedürfnis, das Aussehen nur dem eigenen Mann zu zeigen, spielten in ihrer Entscheidung eine Rolle (vgl. ebd.: 54ff). Die Forschung zu den Motiven vollverhüllter Frauen in Europa zeigt, dass große Unterschiede zwischen den Narrativen der *Munaqabbat* und dem öffentlichen Diskurs bestehen.

Wie ‚Verhüllung‘ in der öffentlichen Debatte im Rahmen des *Verhüllungsverbots* diskutiert wird, wird im Kapitel 4 anhand der Deutung der Vollverschleierung erörtert. Im folgenden Kapitel soll nun zuerst die Grundstruktur des Diskurses herausgearbeitet werden, in dem der Fokus auf den am Diskurs beteiligten Akteur*innen, ihren jeweiligen Diskurspositionen und den angeschnittenen Themen und Unterthemen liegt.

3.4 Wer ‚spricht‘ im Diskurs?

Akteur*innen im Diskurs um das *Verhüllungsverbot*

Die Kapitel 3.4 und 3.5 beruhen auf den Ergebnissen der empirischen Analyse vorliegender Forschungsarbeit. Ziel ist es, Diskurspositionen und Diskursverschränkungen in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz zu erörtern. Dabei stellt sich die Frage, welche Akteur*innen im Diskurs ‚sprechen‘ können, welche Themen und Unterthemen im Diskursergebnis auftauchen und wie diskursive Verknüpfungen zwischen den Themen hergestellt werden. Gemäß Margarete Jäger kann die Verschränkung von Diskurssträngen diskursive Effekte erzeugen (vgl. M. Jäger 2004/1996), weshalb der Fokus in diesem Kapitel auf jenen im Analysematerial gefundenen Effekten liegt.

Im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* konnten sich in den untersuchten Medien verschiedene Personengruppen positionieren, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen. Es zeigt sich, dass sich Journalist*innen (und Kolumnist*innen), Politiker*innen,⁵⁷ Fachpersonen und die von der Abstimmungsvorlage betroffene muslimische Minderheit äußern. Um die verschiedenen Personengruppen voneinander abgrenzen zu können, erfolgen nun einige Einordnungen zu den verwendeten Begriffen, sowie ein Überblick der Akteur*innen im Datenkorpus. Dabei werden erst ‚Betroffene‘, danach ‚Fachpersonen‘, Politiker*innen und Journalist*innen vorgestellt.

Als ‚Betroffene‘ werden jene genannt, die in den untersuchten Medien explizit als Angehörige der muslimischen Minderheit⁵⁸ Präsenz erhielten. Weiter wurden einige Personen aus der Zivilgesellschaft repräsentiert, die sich explizit und in erster Linie als ‚Feministin‘ bezeichneten, sowie jene, die im Namen einer weiteren Minderheit sprachen.

In der Debatte um das Verhüllungsverbot fanden sich einige Akteur*innen, die als betroffene einer muslimischen Minderheit Präsenz erhielten: *SonntagsBlick* veröffentlichte ein Streitgespräch mit der Islamwissenschaftlerin Rifa’at Lenzin und der Politikwissenschaftlerin Elham Manea, die für ein Verhüllungsverbot (Elham Manea), sowie gegen ein solches (Rifa’at Lenzin) argumentierten und dabei eine Doppelrolle als ‚Muslimin‘ und Wissenschaftlerin einnahmen (vgl. Wyss 2021). In *Le Temps* erschien der Meinungsbeitrag vom linken Politiker Mohamed Hamdaoui (SP, Stadtrat Biel), der sich selbst als Mitglied der muslimischen Minderheit in der Schweiz bezeichnet und das *Verhüllungsverbot* annehmen will (vgl. Hamdaoui 2021), sowie das Portrait einer jungen *Hijab*-tragenden Bloggerin und selbstbezeichneten Feministin, Nida-Errahmen Ajmi, die das *Verhüllungsverbot* ablehnt (vgl. Bourquin 2021b). Die NZZ schrieb ein kritisches Portrait über die Zürcher Muslimin tunesischer Herkunft, Saïda Keller-Messhali (vgl. Hehli 2021c), die eine starke Befürworterin des Verhüllungsverbots ist und deren Zitate in mehreren untersuchten Medien auftauchen. Außerdem erschien ein Interview mit der von der NZZ als ‚Frauenrechtlerin‘ vorgestellten Rana Ahmad, die aus dem Iran stammt und seit ihrer Flucht nach Deutschland den *Verein Säkulare Flüchtlingshilfe* führt. Ahmad spricht sich für ein Verhüllungsverbot in der Schweiz aus (vgl. A. Schneider

⁵⁷ In vorliegender Arbeit definiert als Personen mit mindestens einem politischen Mandat.

⁵⁸ Der religiöse Kontext wurde in Anlehnung an die Studie *Forschungszentrums für Öffentlichkeit und Gesellschaft* nicht nur dann erfasst, wenn ein*e Akteur*in explizit als (gläubige oder säkulare) Muslimin oder Muslime, sowie als Vertreter*in einer muslimischen Organisation bezeichnet wurde, sondern auch, wenn lebensbiographisch ein muslimischer Hintergrund zu erkennen war (vgl. fög – Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft 2021: 65).

2021). In der NZZ erschien auch das einzige im Datenkorpus enthaltene Interview mit einer *Munaqabba* – veröffentlicht unter dem auf eine konvertierte Muslimin schließenden Pseudonym Meryem Lüthi, die ein *Verhüllungsverbot* ablehnt (vgl. Buholzer 2021). Der *Tages-Anzeiger* interviewte die *Hijab*-tragende Generalsekretärin des IZRS, Ferah Ulucay, die angibt, sich vorstellen zu können, zukünftig selbst den *Niqab* zu tragen (vgl. Blumer/Birrer 2021). In der WOZ, sowie in der *Weltwoche* kommen keine Muslim*innen zu Wort.

Von den muslimischen Verbänden erschien im Diskurs der IZRS (im Rahmen des Interviews mit Ulucay), das Forum für fortschrittlichen Islam (hauptsächlich in Zitaten der Zürcher Muslimin tunesischer Herkunft und Präsidentin des Forums, Saïda Keller-Messahli), sowie der Verband der Islamischen Gemeinschaft im Tessin (mittels eines Zitats des Vizepräsidenten des Verbands, Ahmed Kholafa, (vgl. Dussault 2021).

Dass sich Akteur*innen der muslimischen Minderheit im Diskurs äußern konnten und dabei diverse Positionen vertraten, entspricht den Erkenntnissen des Forschungsstandes: Laut Andreassen und Lettinga erscheinen auch im europäischen Diskurs Frauen, die aus Ländern mit muslimischer Mehrheit stammen und als ‚authentische Musliminnen‘ repräsentiert werden (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 21). Marx nennt jene Repräsentantinnen der muslimischen Gemeinschaft, denen in Bezug auf das Thema Islam eine gewisse Deutungsmacht zugeschrieben wird, ‚Erfahrungsexpertinnen‘. Durch jene Personen werden gemäß Marx sowohl islamkritische wie auch alternative Positionen vertreten (vgl. Marx 2008: 63ff). Auffällig ist, dass im schweizerischen Diskurs um ‚Verhüllung‘ zwar einige Frauen als Repräsentantinnen der muslimischen Minderheit fungieren, vollverschleierte Frauen jedoch kaum diskursiv in Erscheinung treten. Ein Artikel im untersuchten Datenkorpus äußerte Selbstkritik an dieser kaum vorhandenen Repräsentanz vollverschleierter muslimischer Frauen: In ihrem Text *Die verhüllten Frauen schweigen* berichtete die Journalistin von ihrer langen und erfolglosen Suche nach *Munaqabbat*, die sich zur Abstimmungsvorlage äußern wollen (vgl. Blumer 2021a).

Bei der Analyse des Materials fällt auf, dass sich nebst einigen Exponent*innen der muslimischen Minderheit noch weitere Akteur*innen als ‚Betroffene‘ positionieren: Einige Akteurinnen – ausnahmslos Frauen – bezeichneten sich explizit als ‚Feministin‘ und erhielten durch diese Bezeichnung Präsenz. *Le Temps* veröffentlichte zwei Stellungnahmen, zum einen von verschiedenen Westschweizer Kollektiven des feministischen Frauenstreiks, welche ein Manifest gegen das Verhüllungsverbot schrieben (vgl. Le Collectif genevois pour la Grève féministe et al. 2021), zum anderen ein Plädoyer für ein Verhüllungsverbot, geschrieben von verschiedenen Personen, die sich selbst im linken politischen Spektrum und im Feminismus ver-

orten (vgl. Béguelin et al. 2020). Ein weiterer Beitrag in *Le Temps* erschien als Streitgespräch zwischen den beiden Politikerinnen Léonore Porchet (Grüne/Verts, Kanton Waadt, gegen ein *Verhüllungsverbot*) und Isabelle Chevalley (glp/pvl, Kanton Waadt, für ein *Verhüllungsverbot*) unter dem Titel *Cette burqa qui divise les féministes* (vgl. Guillaume 2021). Außerdem bezeichnete sich die bereits vorgestellte Elham Manea im *SonntagsBlick* als Feministin (vgl. Wyss 2021), es erscheint ein Interview mit Alice Schwarzer in der NZZ (vgl. Neuhaus/Hehli 2021) und die als ehemalige Reporterin und Theaterautorin vorgestellte Gisela Widmer stellte im *Tages-Anzeiger* die rhetorische Frage, ob eine „linksliberale, engagierte und feministische Frau für ein Verschleierungsverbot eintreten“ (G. Widmer 2021) könne. Nebst Repräsentantinnen ‚des Islams‘ und ‚des Feminismus‘ erhielten außerdem Ralph Lewin (Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes) und Gabi Elikan, die als ‚traditionell praktizierende Jüdin‘ vorgestellt wird, Präsenz (vgl. Blumer/Birrer 2021; Hehli/Tribelhorn 2021).

Weitere wichtige Akteur*innen im Diskurs um das Verhüllungsverbot in der Schweiz sind ‚Fachpersonen‘. Als ‚Fachpersonen‘ werden einerseits jene Akteur*innen bezeichnet, die der wissenschaftlichen Diskursebene zuzuordnen sind und zur Praxis der muslimischen ‚Verhüllung‘ forschen. Andererseits werden Akteur*innen dieser Kategorie zugeordnet, die vom jeweiligen Medium als Fachperson für einen spezifischen Bereich repräsentiert wurden.

Personen aus der Wissenschaft, die zur Praxis der muslimischen Verschleierung forschen, fanden Gehör im Diskurs: In *Le Temps* erschien ein Interview mit Mallory Schneuwly Purdie, die am Zentrum für Islam und Gesellschaft in Fribourg doziert (vgl. Bourquin 2021a). In der WOZ erschien ein Interview mit der französischen Soziologin Agnès De Féo (vgl. Landolt 2021), die im Diskurs häufig zitiert wird, etwa auch in der NZZ (vgl. von Schwerin 2021) oder dem *Tages-Anzeiger* (vgl. S. Widmer 2021). Die NZZ veröffentlichte außerdem ein Interview mit dem Schweizer Islamwissenschaftler Andreas Tunger-Zanetti, der die Initiative – wie alle zitierten Wissenschaftler*innen – zur Ablehnung empfahl (vgl. Hehli 2021a).

Weitere Personen mit einem (Fach-)wissenschaftlichen Hintergrund veröffentlichten Kolumnen und Gastbeiträge, so etwa der Politgeograf Michael Hermann, der ehemalige Bundesrichter Giuseppe Nay und der Psychoanalytiker Peter Schneider im *Tages-Anzeiger* (vgl. Hermann 2021; Nay 2021; P. Schneider 2021), die Politikphilosophin Katja Gentinetta (vgl. Gentinetta 2021) oder der als ‚Sicherheitsexperte‘ vorgestellte Pierre Aepli und der Arzt Jacques Aubert in *Le Temps* (vgl. Aepli 2021; Aubert 2021).

Auch die Stimmen von Politiker*innen fanden häufig Gehör im Diskurs um das *Verhüllungsverbot*. Am häufigsten repräsentiert wurden Akteur*innen aus der Politik, die sich in einem Komitee für oder gegen die Abstimmungsvorlage engagierten. Die Nationalrätin Marianne Binder (Mitte) exponierte sich im Diskurs als Gründungsmitglied eines überparteilichen Frauenkomitees für das Verhüllungsverbot,⁵⁹ sowie als Urheberin eines Vorstoßes der parlamentarischen Wintersession,⁶⁰ mit dem sie ein Kopftuchverbot für Mädchen forderte und wurde von fast allen untersuchten Medien zitiert (Hartmann 2021a; Meier 2021; Meier/Blumer 2021; Odermatt 2021b; Studer 2020). Als ‚feministische Gegnerin‘ Binders erwähnten die untersuchten Medien häufiger die Nationalrätin Tamara Funicello (SP) (vgl. Alabor 2021; Hartmann 2021a; Meier/Blumer 2021; Meyer 2021). Die Initiant*innen der Abstimmungsvorlage rund um das *Egerkinger Komitee* erhielten ebenfalls viel Präsenz, etwa in der NZZ (vgl. Alder 2021). Oft wurde der Präsident des Komitees und Nationalrat Walter Wobmann (SVP) zitiert (vgl. Alabor 2021; Hartmann 2021c; Müller/Loser 2021). In *Le Temps* erhielt der Initiant des Tessiner Verhüllungsverbots, der dem *Egerkinger Komitee* nahesteht, einen Gastbeitrag (vgl. Ghiringhelli 2021). In seiner Funktion als Co-Präsident des parlamentarischen Komitees *Nein zu staatlichen Kleidervorschriften* wurde außerdem der Ständerat Andrea Caroni (FDP) häufiger zitiert (vgl. Alabor 2021; Alder 2021; Hehli 2021b). Auch einige Politiker*innen ohne Bezug zur Schweiz erhielten durch ähnlich gelagerte Vorlagen in Europa Präsenz, als Beispiel ist der Artikel in *Le Temps* über die Situation in Dänemark zu nennen (vgl. Allagui 2021).

Argumente für oder gegen das Verhüllungsverbot sind vielfältig und zahlreich. In vorliegender Arbeit wird das Argumentarium nicht detailliert abgebildet, weil dies nicht im Fokus des Forschungsinteresses steht. Auffällig ist, dass alle untersuchten Medien außer der WOZ Artikel veröffentlichten, in denen sich Akteur*innen für sowie auch gegen die Abstimmungsvorlage äußerten.⁶¹ Alle Zeitungen veröffentlichten außerdem einen Artikel, der als Leitartikel bezeichnet werden kann, worin sich die Chefredakteur*innen äußerten oder ein Argumentarium erstellt wurde. Im *Tages-Anzeiger* argumentierte der Co-Chefredakteur des Mediums,

⁵⁹ Die überparteiliche Frauengruppe wird präsiert von Marianne Binder-Keller, Saïda Keller-Messahli (gemäß Website in ihrer Funktion als Autorin und ‚Islamismus-Expertin‘), sowie Monika Rüegger (Nationalrätin SVP) (vgl. Keller-Messahli et al. 2021).

⁶⁰ Im Dezember 2020 hat die Mitte-Nationalrätin Marianne Binder im Parlament ein Postulat eingereicht, in dem sie ein Kopftuchverbot an Schulen und Kindergärten verlangt (vgl. Binder-Keller 2020).

⁶¹ In der linken Wochenzeitung WOZ erschienen im Untersuchungszeitraum hingegen nur zwei Artikel, die den Auswahlkriterien vorliegender Arbeit entsprechen. Beide Artikel nehmen gegenüber der Abstimmungsvorlage eine ablehnende Diskursposition ein (vgl. Landolt 2021; vgl. Strupler 2021).

Mario Stäuble im Rahmen eines Leitartikels gegen die Abstimmungsvorlage (vgl. Stäuble 2021). Christian Dorer, Chefredakteur der Blickgruppe bezeichnete die Vorlage als ‚überflüssige Abstimmung‘ (vgl. Dorer 2021), während der Chefkolumnist des *SonntagBlicks* Christian Meyer stark für ein Verhüllungsverbot plädierte (vgl. Meyer 2021). Verleger und Chefredakteur der *Weltwoche*, sowie Mitglied der SVP, Christoph Mörgeli, äußerte sich für die Annahme der Abstimmungsvorlage, während in der *Weltwoche* durchaus auch ablehnende Meinungen zur Abstimmungsvorlage publiziert wurden (vgl. Mörgeli 2021). Die *Le Temps* veröffentlichte einen Beitrag der Chefredakteurin Madeleine von Holzen, die das *Verhüllungsverbot* ablehnte (vgl. von Holzen 2021). Bei der WOZ fand sich ein Argumentarium für ein ‚feministisches Nein‘ zur Abstimmungsvorlage (vgl. Strupler 2021), während sich die NZZ mit einem Beitrag der Leiterin des Inland-Ressorts, Christina Neuhaus, nach dem Abstimmungssonntag dezidiert zustimmend äußerte (vgl. Neuhaus 2021). Zusammenfassend zeigt sich, dass die verschiedenen Akteur*innen mit diversen Aussagen für oder gegen ein *Verhüllungsverbot* argumentierten. Die Positionen, welche die Akteur*innen im Diskurs einnahmen, sind dabei komplexer als die bloße Äußerung zur Annahme oder Ablehnung der Abstimmungsvorlage. Das heißt, dass die diskursiven Positionen, also der spezifische ideologische Standort eines Akteurs, einer Akteurin oder eines Mediums (vgl. S. Jäger 2001: 99) vielfältig sind. In Kapitel 4 werden verschiedene diskursive Formationen, die sie sich um die Deutung von ‚Verhüllung‘ drehen, genauer analysiert.

Interessant ist, wie Diskursfragmente eines wissenschaftlichen Spezialdiskurses (vgl. S. Jäger 2015: 84) in die Debatte um ein *Verhüllungsverbot* einfließen, denn es zeigt sich, dass die Repräsentation dieses Spezialdiskurses verschiedene diskursive Funktionen erfüllt:

Erstens wurden Akteur*innen der Wissenschaft zitiert, um Argumente zu legitimieren. So bezog sich etwa Bundesrätin Karin Keller-Sutter (FDP) auf die Studie von Tunger-Zanetti, um darzulegen, dass verhüllte Frauen in der Schweiz ihre Kleiderwahl meist selbst trafen (vgl. Odermatt 2021c). Dabei ist die Deutungshoheit der zitierten Wissenschaftler*innen umkämpft, wie derselbe Artikel der *Weltwoche* mit dem Titel *Voodoo-Studie gegen Burka-Verbot* zeigt (vgl. ebd.). Darin wird die Studie von Tunger-Zanetti diffamiert, indem dessen wissenschaftliche Vorgehensweise kritisiert wird. Kritik äußerte die *Weltwoche* vor allem daran, dass Tunger-Zanetti sich auf die Aussagen nur einer *Munaqabba* stützt. Ähnlich ergeht es feministischen Argumenten: Im Diskurs finden sich Elemente einer postkolonialen Kritik, etwa wenn Martine Docourt (SP), bemerkte, dass die Abstimmungsvorlage vorgaukle, die Unterdrückung der Frau sei ein Problem der Muslime, also der ‚Anderen‘ (vgl. Hartmann

2021a) und damit auf eine Grundthese des Orientalismus zielte. Das Werk von Edward Said, vor allem dessen Buch *Orientalism*, gilt als Gründungsdokument der postkolonialen Studien (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 93). Said ist US-amerikanischer Literaturtheoretiker palästinensischer Herkunft. In *Orientalism* legt der Autor dar, wie eine Darstellung des Orients durch den Okzident erzeugt wird und wie jene Konstruktion einer Stabilisierung der kolonialen Herrschaft dient. Laut dieser These wird der Orient als Gegenbild europäischer Gesellschaften dargestellt. Somit entsteht eine homogene, dichotomisierte Repräsentation ‚der Anderen‘ (vgl. Castro Varela 2016: 97f). Dieser Prozess, der sich auf hierarchisierte Dualismen stützt, wird mit dem Begriff des *Othering*⁶² gefasst (vgl. Leinius/Mauer 2021a: 47). Auch Rifa’at Lenzin schließt im Interview mit *Blick* an postkoloniale Theorie an: Sie äußerte, dass sie dieser „Retter-Diskurs“ (Wyss 2021) störe; denn das sei ein „kolonialistischer Diskurs [...] [wo der] Westen [...] die rückständigen Muslime befreien“ (ebd.) muss. Diese postkolonialen Positionen im Diskurs wurden aber – ebenfalls mit Bezug zu akademischen Positionen – stark angegriffen, etwa von der Politikphilosophin Katja Gentinetta. Sie schrieb in ihrem Meinungsbeitrag, dass sich die Gegner*innen der Abstimmungsvorlage auf feministischer Ebene „radikalisiert“ (Gentinetta 2021) hätten.

Zweitens erfüllen Akteur*innen, die zur Praxis des Gesichtsschleiers forschen, eine Stellvertreter*innen-Funktion. Da nur wenige *Munaqabbat* öffentlich auftraten, wurden häufiger Interviews mit Tunger-Zanetti, Schneuwly Purdie oder De Féo veröffentlicht, die über die Beweggründe für eine Vollverschleierung sprachen (vgl. Hehli 2021b; Bourquin 2021a; Landolt 2021).

Drittens verknüpfen weitere Fachpersonen durch ihre Präsenz das Diskursereignis mit diversen Themen. Siegfried Jäger bezeichnet eine solche Verknüpfung als ‚diskursive Knoten‘ (vgl. S. Jäger 2015: 87). Dadurch wird etwa Anschluss an den Migrations- oder Sicherheitsdiskurs geschaffen.

Über die genaue Ausgestaltung der verschiedenen Themen und deren diskursive Verknüpfungen erfolgt nun ein Überblick. Dabei werden die relevantesten Diskursstränge und ihre jeweiligen Anknüpfungspunkte an weitere Themen dargelegt und analysiert.

⁶² Als Übersetzung des Begriffs schlägt die deutsche Soziologin Julia Reuter den Ausdruck der *VerÄnderung* vor. Damit meint die Autorin, dass ‚der Fremde‘ oder ‚der Andere‘ konstruiert und hervorgebracht wird durch Akteur*innen (vgl. Reuter 2002: 20).

3.5 Diskursive Verschränkungen im Diskurs um das *Verhüllungsverbot*

Eine Grundthese dieser Arbeit besagt, dass in der Debatte um das Verhüllungsverbot eine diskursive Verschränkung vom Geschlechter- mit dem Migrationsdiskurs vorliegt, da rechtspopulistische Parteien in ganz Europa die Debatte um ‚Verhüllung‘ verwenden, um migrationspolitische Themen anzusprechen (vgl. Arlt 2021: 9) und auch im schweizerischen Diskurs ‚muslimische Migration‘ und ‚Islam‘ zunehmend zu Schwerpunkten migrationspolitischer Debatten wurden (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 143f). Tatsächlich weisen verschiedene Elemente des Untersuchungskorpus Bezüge zum Migrationsdiskurs auf. Entweder wurden diese – wie bereits beschrieben – über die Repräsentation von Akteur*innen, die sich thematisch damit beschäftigen – hergestellt. Oder aber es äußerten sich Akteur*innen zur Abstimmungsvorlage und verwiesen auf grundlegende ‚Fragen des Zusammenlebens‘, wie etwa Etienne Piguet im Interview mit *Le Temps* (vgl. Bourquin 2020). Dabei lassen sich zwei Positionen unterscheiden. Zum einen jene, die ein bestehendes Integrationsproblem in der Schweiz zu erkennen glauben. Diese ‚Problemlage‘ äußert sich laut den Vertreter*innen dieser Position durch vollverschleierte Frauenkörper, die im Diskurs für ‚Parallelgesellschaften‘ stehen und die Integration behindern (vgl. Wernli 2021). Aber nicht nur durch die Präsenz von verschleierten Frauen äußert sich ‚das Problem‘, sondern auch durch vom muslimischen Ausland finanzierte Moscheen (vgl. Neuhaus 2021), durch Absenzen im Schwimmunterricht (vgl. Wernli 2021) oder der Ausbildung von Imamen (vgl. Stäubli 2021). Als weiteres sichtbares muslimisches Zeichen wird am häufigsten das Kopftuch genannt, teilweise auch das ‚Kinderkopftuch‘, also der *Hijab* muslimischer minderjähriger Mädchen (vgl. Studer 2020). Da die aufgeführten Phänomene in der Schweiz nur selten zu beobachten sind, verwiesen Akteur*innen im gleichen Zug häufig auf die Situation im europäischen Ausland. Dem gegenüber wird die Position vertreten, dass integrationspolitisch kein massives Problem vorliegen würde. So sagt etwa Rifa‘at Lenzin im Interview mit dem *Blick*, dass Muslim*innen in der Schweiz im Allgemeinen gut integriert seien (vgl. Wyss 2021). Die Waadtländer Staatsrätin Christelle Luisier Brodard betont in *Le Temps*, dass die Mehrheit der muslimischen Minderheit in der Schweiz ihren Glauben nicht oder friedlich praktiziert (vgl. Luisier Brodard 2021). Die zitierten Beispiele zeigen, dass Diskurspositionen, die sich gegen die konstruierte ‚Problemlage‘ stellen, einem gewissen Rechtfertigungszwang unterliegen. Darauf weist die Betonung von ‚guter Integration‘ und ‚friedlicher Religionsausübung‘ im Migrationsdiskurs hin. Die Forderungen, die sich aus der Verknüpfung des Migrationsdiskurses mit der Debatte um ‚Verhüllung‘ ableiten, haben eine große Spannweite: Während Christina Neuhaus die Initiative als Auftrag an die Politik versteht, bei den ‚Parallelgesellschaften‘ „besser hinzuschauen“

(Neuhaus 2021) fordert Wernli in der *Weltwoche* gar eine strikte Einwanderungspolitik, verknüpft den Diskurs hier also mit rechtspopulistischen Forderungen (vgl. Wernli 2021). Die Analyse des empirischen Materials zeigt, dass auch diese Debatte eine ‚Kulturalisierung‘, so wie sie Skenderovic und D’Amato beobachteten, erfuhr (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 150). Dabei wird ein angebliches Konfliktpotential oder eine ‚Problemlage‘ beschworen, die durch grundlegende kulturelle Unterschiede von der migrierten Bevölkerung aus nicht-europäischen Kulturkreisen ausgehe.

Die Debatte über ein mögliches *Verhüllungsverbot* in der Schweiz funktioniert nicht ohne Bezug zum Ausland und geht somit über eine innenpolitische Auseinandersetzung hinaus. Es werden drei diskursive Bezüge hergestellt: Erstens zur Situation in europäischen Ländern, zweitens spezifisch und oft genannt zur Situation in Frankreich und drittens zur Situation in muslimisch geprägten Ländern.

Wird im Diskurs die Situation in anderen europäischen Ländern angesprochen, so geht es häufig um Länder, die bereits ein *Verhüllungsverbot* eingeführt haben, etwa Frankreich, Belgien, Dänemark und Österreich. Als Referenz fungieren teilweise auch die Kantone St. Gallen und Tessin, die ebenfalls bereits ein *Verhüllungsverbot* kennen, so etwa in einem Artikel der *Weltwoche* oder in einem der Abstimmungsvorlage deutlich zustimmenden Artikel der *Le Temps* (vgl. Odermatt 2021a; Pernoud/Romain 2021). Nicht nur Befürworter*innen beziehen sich dabei auf die Situation im Ausland, sondern auch gegenüber der Abstimmungsvorlage kritische Stimmen, wie etwa der Artikel eines dänischen Journalisten in *Le Temps* zeigt, der am Fall Dänemark veranschaulicht, dass das Gesetz möglicherweise nicht die erwünschte Wirkung zeige, sondern vor allem zu viel Widerstand führe (vgl. Allagui 2021).

Interessant ist auch der Bezug zur Situation in Frankreich, der häufig gemacht wird. Einerseits dient Frankreich Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage als exemplarisches Beispiel für entstehende ‚Parallelgesellschaften‘. Mit Blick auf Frankreich wurden im Diskurs so die Auswüchse des ‚politischen Islam‘ beschrieben (vgl. Luisier Brodard 2021). Gerade in der französisch-sprachigen Schweiz lasse sich hier die Nähe zu „unseren französischen Nachbarn“ (Luisier Brodard 2021) erkennen, wo die „Kontroversen des Jahres 2019 über den Burkini an französischen Stränden [...] noch in aller Munde“ (ebd.) seien.

Andererseits wird mit Bezug zu Frankreich immer wieder auf den Entscheid des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte verwiesen. So beziehen sich etwa die sich als ‚links‘ und ‚feministisch‘ einordnenden Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage in der *Le Temps* auf

den Entscheid vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte aus dem Jahr 2014 (vgl. Béguelin et al. 2020). Gemäß diesem Entscheid ist das französische Gesetz, welches *Burkas* aus dem öffentlichen Raum verbannte, konform mit den Menschenrechten. Nur im *Tages-Anzeiger* erwähnt ist dagegen der rechtlich nicht bindende Entscheid des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen, der Frankreich wegen des Verhüllungsverbots einen Verstoß gegen die Menschenrechte vorwarf (vgl. S. Widmer 2021). Nebst Bezügen zur muslimischen Minderheit in Frankreich und dem besagten Entscheid des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte dient Frankreich vor allem über die Forschungsergebnisse von Agnès De Féo als oft debattiertes Beispiel. De Féo trägt ihre Forschungsergebnisse häufig in die mediale Öffentlichkeit und zeigt dabei auf, dass der *Niqab* oft eine freie Entscheidung der vollverhüllten Frauen und gleichzeitig eine widerständige Handlung darstellt (De Féo 2020).

Auch die Situation in muslimisch geprägten Staaten wird in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz häufig aufgegriffen. Es wird auf den Zwang von Kleidervorschriften in muslimischen Ländern hingewiesen und die Gewalt dargestellt, die Frauen, die sich gegen die Vollverschleierung wehren, erleiden würden. Dabei nehmen Erfahrungsberichte eine wichtige Funktion zur Darstellung ein: Die Iranerin Rana Ahmad erzählt, dass sich der *Niqab* für sie anfühle, „als existiere man nicht“ (A. Schneider 2021) und sie gibt an, dass sie sich nicht vorstellen könne, dass der *Niqab* freiwillig getragen würde (ebd.). Eine Schweizer Journalistin berichtet in der NZZ von ihren Erfahrungen mit der *Burka* während einer Recherche-Reise in Afghanistan (vgl. Spalinger 2021) und auch die Politikerin Isabelle Chevalley erzählt in einem Interview von einem Erlebnis in Abu Dhabi, wo sie sich für den Besuch in einer Moschee verschleierte (vgl. Guillaume 2021). Diese Berichte von eigenen Erfahrungen und die Darstellung der Situation für Frauen in muslimisch geprägten Staaten münden häufig im Argument, dass die Zustimmung zum *Verhüllungsverbot* die Solidarisierung mit ‚den unterdrückten Musliminnen‘ ausdrücken würde. Dies wiederum heißt, dass die Schweiz damit ein Signal für Gleichberechtigung senden würde. In seinem Kommentar im *Blick* schreibt der Kolumnist Frank A. Meyer: „Im *Burka*-Abstimmungskampf geht es tatsächlich um Hohn: um die Verhöhnung all der mutigen Frauen, die gegen den frauenfeindlichen Dogmatismus des Islam kämpfen – oft unter Einsatz ihres Lebens“ (Meyer 2021). Mit dem Einwand, sich mit „Feministinnen in aller Welt zu solidarisieren“ (Béguelin et al. 2020), kommentierten die Befürworterinnen der Abstimmungsvorlage in *Le Temps*: „Wir können uns nicht eine Sekunde lang vorstellen, dass wir als weltoffene Demokratie das Signal geben, dass wir das Einsperren von Frauen in der Öffentlichkeit akzeptieren und tolerieren müssen.“ (Béguelin et al. 2020) Die Gegner*innen hingegen argumentieren, dass dieses Signal nicht wirken würde, dass der

Entscheid für die Abstimmungsvorlage keinen Einfluss auf Praktiken in muslimisch geprägten Ländern hätte und vor allem, dass die Gründe zum Tragen des *Niqabs* in der Schweiz nicht dieselben seien wie jene in bestimmten muslimisch geprägten Ländern. In einem Interview mit *Le Temps* sagt Mallory Schneuwly Purdie:

In Afghanistan, in bestimmten Regionen Pakistans oder im Nahen Osten ist die Vollverschleierung eine übliche Kleiderordnung. Es liegt auf der Hand, dass dieser Schleier als Zwang, als Gefängnis, als mobiles Gefängnis erlebt werden kann... Begriffe, die von Feministinnen, die gegen die *Burka* sind, aufgegriffen werden. Aber im Westen, in der Schweiz, in Frankreich oder Belgien, ist die Situation völlig anders. Die meisten Frauen, die den Vollsleier tragen, sind westliche Konvertitinnen oder Mädchen aus muslimischen Familien, die keine religiöse Erziehung genossen haben und sich irgendwann, manchmal gegen den Rat ihrer Eltern, für eine Rückkehr zum Islam entschieden haben. (Bourquin 2021a)

Dass das Tragen des *Niqabs* in Europa nicht mit Kleidervorschriften in muslimischen Ländern verglichen werden kann – so wie dies auch Schneuwly Purdie ausführt – wird im Diskurs zwar betont, scheint aber eher eine subversive Position darzustellen.

Die beschriebenen Verknüpfungen der Abstimmungsvorlage mit der Situation außerhalb der Schweiz erinnern an die von Ettinger und Imhof beobachteten ‚Anschlusskommunikationen‘ des innenpolitischen Migrationsdiskurses. Gemäß den beiden Autoren fungierten Diskursergebnisse wie 9/11 und die Anschläge in Europa im Schweizerischen Diskurs als Beispiele für einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen religiösen Überzeugungen von Muslim*innen und Grundwerten einer demokratischen Gesellschaft (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 13). Die Analyse des Diskurses um das *Verhüllungsverbot* zeigt, dass diese ‚Anschlusskommunikationen‘ primär drei Effekte erfüllen. Erstens soll die Bezugnahme zu den Verhüllungsverboten im Ausland den Gesetzesentwurf in der Schweiz legitimieren. Dafür steht exemplarisch die Aussage des Schriftstellers Claudio Cueni, der in einer Kolumne für den *Blick* die rhetorische Frage stellte: „Fast ein Drittel der EU-Staaten (und selbst einige muslimische Länder) haben in irgendeiner Form Gesetze gegen Vollverschleierung oder religiöse Kleidung. Sind die alle islamophob?“ (Cueni 2021). Zweitens fungiert der Bezug zur Situation der Frauen in muslimisch geprägten Ländern als Argument, um den ‚Muslim*innen‘ abzusprechen, dass sich Frauen auch freiwillig für die Vollverschleierung entscheiden könnten: Wenn Rana Ahmad sich mit *Blick* in den Iran wie oben beschrieben nicht vorstellen kann, dass ein *Niqab* freiwillig getragen werden kann, so wird dieser beschriebene Zwang auch im Kontext Schweiz be-

tont. Drittens dient die Verknüpfung des schweizerischen Diskurses mit der Situation im Ausland dazu, ein Zukunftsszenario zu verbildlichen, welches gemäß den Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage auch in der Schweiz Realität werden könnte. So stritt der Präsident *des Egerkinger Komitees*, Walter Wobman, nicht ab, dass es in der Schweiz kaum verhüllte Musliminnen gebe. Er bringt die angebliche Notwendigkeit des Verhüllungsverbots aber mit jenem Satz auf den Punkt: „Wir wollen eingreifen, bevor es zu spät ist“ (Alabor 2021). Die Befürworter*innen argumentieren mit Bezug zu diskursiven Ereignissen im Ausland dafür, „zu handeln, bevor es zu spät ist“ (Pernoud/Romain 2021) und konstruieren so eine ‚Problemlage‘.

Die Bezüge zu muslimisch geprägten Staaten, sowie auch die Bezüge zur Situation in Frankreich werden mit einem weiteren Diskursstrang verknüpft: Mit dem Thema ‚Terror‘. Diese diskursive Verknüpfung wird auch, aber nicht nur, über ‚Anschlusskommunikationen‘ mit dem Ausland hergestellt. Im Diskurs wurden terroristische Anschläge in europäischen und muslimischen Staaten erwähnt, wobei die *Weltwoche* diese Bezüge besonders betonte. So stellte das rechtskonservative Wochenblatt die „Frage des richtigen Umgangs mit radikalisierten Muslimen [...] seit den Anschlägen 2001 in den USA“ (Odermatt 2021a) in direkten Zusammenhang mit dem *Verhüllungsverbot*. Die *Weltwoche* erwähnte auch die Situation in Frankreich, wo „Berichte über Massaker, erstochene Kirchgänger oder die Enthauptung eines Lehrers“ (Odermatt 2021b) die Schlagzeilen dominieren würden. Deutlich wird, dass die verschleierte Frau im Diskurs teilweise als Sicherheitsrisiko mit Bezug zu Terror gedeutet wurde. In einer Kolumne von *Le Temps* standen „Menschen [, die] sich hinter einem Vollschiefer verstecken“⁶³ (Pernoud/Romain 2021) in einem Zusammenhang mit den Anschlägen in den USA auf das *World Trade Center* (2001) oder in Frankreich im *Bataclan* (2015). Zu den verschiedenen Deutungen, die dem *Niqab* zugeschrieben werden, erfolgt in Kapitel 4 eine vertiefte Analyse.

Weitere Bezüge zu Terror wurde einerseits von den Initiant*innen direkt über die Abstimmungsvorlage hergestellt, die ausdrücklich das Thema ‚Sicherheit‘, sowie den ‚radikalen Islam‘ erwähnt.⁶⁴ Dabei ist allerdings zu erwähnen, dass die laut Abstimmungsvorlage ebenfalls

⁶³ Satz im französischen Original: „Même s’il s’agit d’une minorité qui se couvre le visage et que peu de gens se cachent derrière un voile intégral, il faut se souvenir que l’histoire n’a jamais eu de problème avec les majorités“ (Pernoud/Romain 2021).

⁶⁴ Unter dem Punkt ‚Sicherheit und Ordnung‘ schreibt das Initiativkomitee: „Unsere Initiative richtet sich ausdrücklich auch gegen jene Verhüllung, der kriminelle und zerstörerische Motive zugrunde liegen.“ (Bundeskanzlei 2020: 14)

von dem Verbot betroffenen „vermummten Straftäter“ (Bundeskanzlei 2020: 14) im Diskurs eine sehr untergeordnete Rolle spielten. Andererseits erfolgte eine diskursive Verknüpfung auch über die Wahl der repräsentierten Akteur*innen. So kamen etwa der als Sicherheitsexperte vorgestellte Pierre Aepli (vgl. Aepli 2021), der Tessiner Sicherheitsvorsteher Norman Gobi (vgl. Hartmann 2021b) und die ehemalige Sicherheitsdirektorin des Kanton Waadt, Jacqueline de Quattro (vgl. Odermatt 2021b) zu Wort. Durch die Entscheidung des Initiativkomitees, thematisch einen Bezug zu ‚Sicherheit‘ herzustellen, erstaunt die mediale Präsenz von Fachpersonen, die diesem Bereich zugeordnet wurden, allerdings kaum.

Eine weitere diskursive Verknüpfung, die hier erörtert werden soll, da sie einen zentralen Stellenwert einnimmt, ist jene zur pandemischen Lage. Zum Zeitpunkt des Abstimmungskampfes, also in den Monaten vor dem 8. März 2021, beherrschte Covid-19 den medialen Diskurs in der Schweiz. Im untersuchten Zeitraum sind noch keine Impfstoffe zur Zulassung freigegeben, doch das Tragen von Schutzmasken ist bereits empfohlene Schutzmaßnahme. Die pandemische Situation wurde unterschiedlich mit der Abstimmungsvorlage verknüpft: Covid-19 ließ Zweifel am Nutzen der Initiative erscheinen, da sich mit Schutzmaske das Verbot umgehen ließe (vgl. Hartmann 2021b). Das Gebot der Stunde, die Schutzmaske im öffentlichen Raum zu tragen, sahen einige als Beweis dafür an, dass die Gesellschaft trotz eingeschränkter Sicht auf Gesichter nicht gespalten werden würde (vgl. Allagui 2021) und Kommunikation möglich sei (vgl. Hehli 2021a). Andere Akteur*innen kamen gegenteilig zum Schluss, dass die Schutzmaske als Beweis dafür fungiere, dass (teilweise) nicht sichtbare Gesichter die Kommunikation einschränken würden (vgl. Neuhaus/Hehli 2021). Die Initiant*innen wiederum betonten, dass es einen Unterschied gebe zwischen einer Schutzmaske, welche die Gesundheit schütze und der Vollverschleierung, welche die Frauen unterdrücke (vgl. Alder 2021). Oft wurde mit Bezug zur Pandemie eine Widersprüchlichkeit betont: Viele Teilnehmende am Diskurs empfanden als Ironie, dass über ein Verbot zur Gesichtsverhüllung nachgedacht wurde, während aus gesundheitlichen Gründen ein Gebot zur Verhüllung mit Schutzmasken bestand (vgl. Dorer 2021; vgl. Müller/Loser 2021; vgl. Werly 2021).

Eine Zusammenfassung der wichtigsten bisherigen Befunde zeigt, dass verschiedene Gruppen von Akteur*innen im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz repräsentiert wurden (und einige auch fehlten). Außerdem ergibt sich aus dem empirischen Material, dass das Diskursereignis des *Verhüllungsverbots* mit verschiedenen anderen Themen verknüpft wurde, etwa mit dem Migrationsdiskurs, verschiedenen ‚Anschlusskommunikationen‘ über Dis-

kursereignisse im Ausland oder auch mit der pandemischen Situation. Im Sinne des Vorgehens einer kritischen Diskursanalyse wurden die Ergebnisse der Untersuchung jeweils mit der Frage verknüpft, welche Effekte durch das Anspielen der verschiedenen Themenfelder erzeugt wurden. Es zeigte sich, dass die Unterrepräsentation von *Munaqqabat* eine starke Präsenz wissenschaftlicher Akteur*innen und damit einhergehend der wissenschaftlichen Diskursebene zur Folge hatte. Da die Deutung des Phänomens der ‚Verhüllung‘ umkämpft ist, erscheint eine Legitimierung der im Diskurs gemachten Aussagen notwendig. Dies geschieht ebenfalls durch das häufige Zitieren wissenschaftlicher Forschung im Diskurs. Das Vorfinden von Elementen des Migrationsdiskurses in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* zeigt, dass mit der Abstimmungsvorlage einfach an politische Forderungen im Bereich der Einwanderungspolitik angeknüpft werden konnte. Bemerkenswerte Effekte, die durch die Verschränkung von verschiedenen Diskursfragmenten ausgelöst wurden, zeigen sich vor allem in den ‚Anschlusskommunikationen‘ des innenpolitischen Diskursereignisses. Während die Bezugnahme zu europäischen Gesetzesentwürfen zum Thema ‚Verhüllung‘ ein Verbot legitimieren sollte, wurde vor allem durch die Erwähnung der Situation von Frauen in muslimischen Ländern oft jegliche Freiwilligkeit in Bezug auf das Tragen von *Niqab* und *Burka* abgesprochen und gleichzeitig Handlungsbedarf suggeriert. Außerdem diente das europäische Ausland, allen voraus Frankreich, als abschreckendes Beispiel und Zukunftsszenario für die Schweiz, sofern islamistischen Tendenzen kein Einhalt geboten würde. Nebst der Vorstellung von ‚Parallelgesellschaften‘ wurde auch eine bedrohte Sicherheitslage debattiert, die sich durch terroristische Angriffe in Europa ausdrücke.

Eine Grundthese dieser Forschungsarbeit besagt, dass das Argument der Geschlechtergleichheit in der medialen Debatte um muslimische Körperbedeckungen eine zentrale Rolle spielt. In einem weiteren nah am empirischen Material verfassten Kapitel soll vertieft werden, welche Deutungen dem *Niqab* und der *Burka* im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* zugeschrieben wurden. Es stellt sich dabei die Frage, welche Deutungen von ‚Verhüllung‘ im Diskurs vertreten sind und daran anschließend, welche Effekte ein Diskurs, der diese Deutungen aushandelt, erzeugt. Bevor weitere empirische Ergebnisse erörtert werden, soll in einem nächsten Kapitel auf die europäischen Narrative rund um ‚Verhüllung‘ eingegangen werden, um den schweizerischen Diskurs im Anschluss daran besser kontextualisieren zu können.

4 Geschlechterverhältnisse im Diskurs um ‚Verhüllung‘

Wie in den Grundthesen dieser Forschungsarbeit bereits dargelegt, ist die Aushandlung von Geschlechterverhältnissen im Kontext von ‚Verhüllung‘ ein feministisch umkämpftes Feld. In den gegenwärtigen Diskussionen über patriarchale Strukturen im Islam gilt die Kritik an *Hijab* und *Niqab* bei einigen als Ausdruck von Solidarität, andere Akteur*innen sehen darin ein ‘Othering’ in kolonialer Tradition, die den Fokus auf eine Minderheit legt (vgl. Biskamp 2021: 115). Diese konfliktvolle Sicht auf die Debatte um ‚Verhüllung‘ umschreiben Birgit Sauer und Sieglinde Rosenberger folgend:

The headscarf issue is thus conceptualized and represented differently by various actors who compete over the meaning of the conflict and who offer different solutions to solve it. Hence, headscarf debates are political conflicts in which power plays an important role in influencing which representations gain standing and which ones disappear. (Rosenberger/Sauer 2012a: 5)

Dass Debatten um muslimische Körperverhüllung in europäischen Debatten als politische Konflikte gefasst werden, stellt eine Grundprämisse dieser Arbeit dar. Ziel dieses Kapitels ist es, Deutungsweisen von ‚Verhüllung‘ in europäischen Diskursen herauszuarbeiten und dabei die konfliktvolle Sicht auf das Thema aufzuzeigen. Anhand von Forschungsliteratur werden im europäischen Raum verwendete Narrative zu *Hijab*, *Niqab* und *Burka* erörtert.⁶⁵

Wie im Forschungsstand (Kapitel 1.1) bereits ausgeführt, existiert eine umfangreiche Literatur über die Verhandlung von muslimischer Körperbedeckung im europäischen Raum. In diesem vierten Kapitel liegt nun der Fokus auf denjenigen Studien, die explizit Geschlechterverhältnisse in Debatten um Verhüllung analysieren. Mit Bezug zu den empirischen Ergebnissen des Projekts VEIL (2006 – 2009)⁶⁶ erörtern Rikke Andreassen und Doutje Lettinga im Sammelband *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the*

⁶⁵ Die politischen Ergebnisse dieser Debatten, nämlich die Restriktionen und politischen Regulierungen in einzelnen Nationalstaaten in Bezug auf das Tragen von *Hijab* und *Niqab* werden im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt, da der Fokus auf dem medialen Diskurs liegt.

⁶⁶ Die Forscher*innen arbeiteten im Projekt VEIL zum Einen mit einer Frame Analyse von politischen Dokumenten (u.a. Dokumente aus der Forschung, von Gerichten, Kirchen und religiösen Gruppen, Medien, Parlament und politische Parteien, Minderheitengruppen, Interviews mit relevanten politischen Akteur*innen), zum Anderen beinhaltete die Analyse einen Vergleich nationaler Politikentscheide basierend auf Erklärungsfaktoren, die das institutionelle Setting der Politikentscheide beschreiben (u.a. Integrationsregime, Verhältnis Kirche – Staat und das Antidiskriminierungsregime der jeweiligen Staaten). Ziel der Forschung war es, Differenzen und Ähnlichkeiten in politischen Debatten über Verhüllung in europäischen Staaten herauszuarbeiten und in vergleichender Perspektive Erklärungen zu politischen Regulierungen zu finden. (Vgl. Rosenberger/Sauer 2012a: 2)

Veil wie Geschlechterverhältnisse und Gleichberechtigung eine zentrale Rolle in aktuellen europäischen Debatten um *Niqab* und *Hijab* spielen. Dabei wurden im Forschungsprojekt Österreich, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Deutschland, Niederlanden, die Türkei und das Vereinigte Königreich untersucht. Während es bei den erstgenannten Ländern hauptsächlich um die Debatte um den *Hijab* ging, bezog sich vor allem die britische Debatte auf den *Niqab* (vgl. Rosenberger/Sauer 2012a: 2). Ergänzend wird die 1996 erschienene diskursanalytische Studie von Margarete Jäger herbeigezogen, die unter anderem im Band *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse 2* im Jahr 2004 veröffentlicht wurde (2004/1996). In ihrer Analyse untersucht Jäger den Alltagsdiskurs in Deutschland anhand von Interviews im Hinblick auf die Diskursverschränkung des Geschlechterdiskurs mit dem Migrationsdiskurs (vgl. M. Jäger 2004: 424).⁶⁷ Der Artikel von Amélie Barras, die im Sammelband *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the self* einen Artikel über muslimische Frauen in Debatten über ‚den Islam‘ veröffentlichte, wird hier ergänzend verwendet (2013).⁶⁸ Eine aktuelle Studie, welche empirische Daten zum Diskurs um den *Niqab* in der schwedischen Debatte auswertet, stammt von Sylva Frisk und Boyd Gillette (2019). Eine Studie der am Göttinger Institut für Geschlechterforschung lehrenden Daniela Marx, untersucht feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden (2008) und wird hier vor allem miteinbezogen, um alternative Narrative im Diskurs zu illustrieren. Eine weitere zitierte Forschungsarbeit stammt von der Schweizer Sozialanthropologin Nathalie Gasser, welche die Bildungswege junger Musliminnen in der Schweiz untersuchte und im Rahmen dessen Forschungsergebnisse zum schweizerischen Islamdiskurs zusammentrug (2020).

4.1 Konturen des Geschlechterdiskurses: Europäische Narrative im Diskurs

Aus der Untersuchung VEIL geht hervor, dass eine häufige Darstellung in der Debatte diejenige der ‚unterdrückten Muslimin‘ ist. Andreassen und Lettinga bezeichnen diese Deutungsweise als *victimization frame*:

⁶⁷ Die Studie von Margarete Jäger liegt schon einige Jahre zurück. Da die von Jäger beschriebene diskursive Verschränkung für das Forschungsthema dieser Arbeit zentral und ihre Arbeit exemplarisch für die Analyse von Diskursverschränkungen ist und Jäger ebenfalls mit Hilfe einer kritischen Diskursanalyse arbeitet, wird ihre Studie als sehr aussagekräftig und relevant erachtet und wird hier berücksichtigt.

⁶⁸ Dieser Artikel beruht nicht auf einer weitläufigen empirischen Studie, sondern erörtert durch die Diskussion von Literatur, wieso verschleierte Musliminnen im Zentrum nationaler Identitätsbildung stehen (vgl. Barras 2013: 82).

In the European debates that we studied for the VEIL project, the most common frame observed was that Muslim girls and women are oppressed by their community, culture and religion and in need of liberation. This *victimization* frame appeared in all countries' documents [...] [The] frame was taken up by various politicians to argue in favour of a ban that curtails girls' and women's right to cover (in various domains). (Andreassen/Lettinga 2013: 18, Herv.i.O.)

Eines der Hauptargumente in diesem Narrativ besagt, dass muslimische Körperbedeckungen im Konflikt stehen mit der Idee von Gleichberechtigung, weil diese Bedeckungen geschlechterspezifische Kleidungsstücke darstellen und somit eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern festlegen. Dabei wird die Verhüllung als strukturelles Problem des Islams (oder der Religion) angesehen, weil der Koran die Praxis der Geschlechterdifferenz beschreibt. Ein weiteres Argument lautet, dass das Tragen von Kopftuch und Schleier ein Ergebnis der Verinnerlichung geschlechterdiskriminierender Normen ist und dass Frauen nur dann wirklich *autonom* und gleichberechtigt werden können, wenn sie die unterdrückerische Natur ihrer religiösen Kultur anfechten, indem sie mit ihr brechen. Die angenommene Unterdrückung der muslimischen Frau wird dabei als Widerspruch zum Stand der Geschlechtergleichheit im jeweiligen europäischen Land und als Bedrohung dieser Gleichstellung konstruiert (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 31).

Eine Studie, die sich aktuell und explizit mit der Debatte um den *Niqab* beschäftigt, ist diejenige von Sylva Frisk und Boyd Gillette. Die Autorinnen untersuchten das Narrativ der 'unterdrückten Muslimin' in der schwedischen Debatte⁶⁹ (2019). Die Forscherinnen untersuchten empirisch, mit welchen Argumenten der *Niqab* – in der Debatte gefasst als *Burka* – als schwedisches 'Problem' konstruiert wird (vgl. Frisk/Gillette 2019: 271).⁷⁰ Nebst den Argumenten, dass ein Gesicht nicht versteckt werden soll, weil damit die Kommunikation behindert werde und die Verschleierung einen religiösen Exzess darstelle, spielte auch die 'Unterdrückung der Frau' eine wichtige Rolle für die Problemdarstellung. Geschlechtergleichheit erscheint als Wert, der charakteristisch für die schwedische Gesellschaft ist und der Schutz bedarf. Die *Burka* repräsentiert und symbolisiert die unterdrückte Frau. Gemäß dem Material, welches in der Studie ausgewertet wurde, werden Trägerinnen dieses Kleidungsstückes als

⁶⁹ Zwischen 2002 und 2018 forderten schwedische Politiker*innen verschiedener Parteien auf regionaler und nationaler Ebene in fast 40 Fällen Gesetze, um Gesichtverschleierung zu verbieten (vgl. Frisk/Gillette 2019: 271).

⁷⁰ In die empirische Analyse flossen unter anderem Daten aus politischen Vorstößen und medialer Berichterstattung ein (vgl. ebd.: 273).

unterdrückte Frauen repräsentiert, die in Beziehungen mit ungleichen Geschlechterverhältnissen leben. Dafür verantwortlich erscheinen patriarchale, nicht-schwedische Männer. Im Kontrast zu dieser Repräsentation sind Schwedinnen emanzipiert und Schweden egalitär. (Vgl. ebd.: 274ff).

Die dominante und in vielen Debatten sichtbare Deutungsweise, dass eine Verhüllung der muslimischen Frau ein Ausdruck von Unterdrückung darstellt, wird teilweise auch herausgefordert. Stattdessen werden alternative Interpretationen von *Geschlechtergleichheit* und *Autonomie* angeboten (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 18f). Die Verwendung der normativen Konzepte von *Geschlechtergleichheit* und *Autonomie*, sowie deren alternativen Leseweisen, werden hier in einem kurzen Exkurs vorgestellt.

Zur Norm der *Geschlechtergleichheit* im Diskurs zur Verhüllung hat unter anderem Leila Hadj-Abdou mit Bezug auf die Studienresultate der VEIL Studie geforscht.⁷¹ Gemäß Hadj-Abdou lässt sich zwischen ‚formaler Gleichheit‘ und ‚substantieller Gleichheit‘ unterscheiden. Dabei entspricht ‚formale Gleichheit‘ gleicher Behandlung, während ‚substantielle Gleichheit‘ einer Gleichheit im Ergebnis entspricht. Während das Konzept der formalen Gleichheit also von gleicher Behandlung oder Voraussetzungen für alle ausgeht, geht es beim Konzept der ‚substantiellen Gleichheit‘ viel eher darum, dass unter allen gesellschaftlichen Gruppen eine Gleichverteilung herrscht. Das erstgenannte Verständnis der ‚formalen Gleichheit‘ hingegen basiert auf universellen Rechten, die allen in gleichem Masse zustehen. Verschiedene Feminist*innen und Theoretiker*innen haben darauf hingewiesen, dass ein solches, universelles Verständnis von gleichen Rechten blind sei für Differenzen, wie Gender, Kultur, Alter oder Behinderung. Angeblich neutrale Gleichbehandlung ist also nicht zwingend neutral, sondern „vielmehr die gleiche Behandlung gemäß einer spezifischen Norm, nämlich der Norm der privilegierten, mächtigen Gruppen“ (Hadj-Abdou 2012: 53) in Mehrheitskulturen. Gleichheit im Sinne einer ‚substantiellen Gleichheit‘ räumt hingegen Angehörigen von Minderheiten eine ungleiche Behandlung in Form von speziellen Rechten ein, um Gleichheit zu erreichen (vgl. ebd.). Tatsächliche Gleichstellung kann gemäß diesem Verständnis beispielsweise durch eine Quotenregelung für spezifische Gruppen hergestellt werden. Es stellt sich also die in der Conclusio (Kapitel 5) nochmals aufgenommene Frage, welche implizite Form das

⁷¹ Die Politikwissenschaftlerin ist neben den Projektleiterinnen Rosenberger und Sauer Hauptverantwortliche für das Projekt VEIL (vgl. Hadj-Abdou et al. 2012: 200).

Argument der Geschlechtergleichheit hat, wenn damit im Diskurs um Verhüllung argumentiert wird.

Die zweite Norm, auf welche sich Akteur*innen in der Debatte um Verhüllung häufig beziehen, ist die Norm der *Autonomie* im Sinne von Entscheidungsfreiheit. Die österreichische Rechtsphilosophin Elisabeth Holzleithner, deren Forschungsschwerpunkt sich auf Theorien der Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Feminismus, Liberalismus und Multikulturalismus bezieht, hat über den Begriff der *Autonomie* im Kontext von Verhüllung geschrieben. Das Tragen eines *Hijabs* kann dahingehend gelesen werden, als dass Frauen auf eine bestimmte, einseitige Rolle festgelegt werden und damit in ihrer Autonomie eingeschränkt werden.⁷² Allerdings gibt es auch die Deutungsweise, dass das Tragen von *Hijab* und Schleier vielfältige Motive haben kann und es nicht eine Einschränkung der Autonomie bedeuten muss (vgl. Holzleithner 2009: 350). Mit ersteren Interpretationsweise wird der muslimischen Frau also abgesprochen, dass eine Entscheidung hin zur Verhüllung auch aus eigenem freiem Willen erfolgen kann (vgl. ebd.: 354). Holzleithner kommt zum Schluss:

Offensichtlich kann weder die Fraktion jener, welche sich gegen, noch jener, die sich für das Kopftuchtragen aussprechen, das Prinzip der ›Autonomie‹ exklusiv für sich in Anspruch nehmen. Sowohl ein Kopftuch zu tragen als auch keines zu tragen sind Lebensmöglichkeiten, die für eine einzelne Frau im Kontext ihrer jeweiligen Position von Wert sein oder eine Belastung darstellen können. (Holzleithner 2009: 350, Herv.i.O.)

Der Bezug zur Autonomie erscheint als ambivalent und wird in der Debatte um Verhüllung aus unterschiedlichen diskursiven Positionen heraus verwendet. Befürworter*innen eines Verhüllungsverbots werten Toleranz gegenüber einer Ganzkörperverschleierung im Sinne einer autonomen Entscheidung als Toleranz gegenüber Unterdrückung der betroffenen Frauen. Demgegenüber betonen Gegner*innen eines Verhüllungsverbots das Selbstbestimmungsrecht von muslimischen Frauen (vgl. Gasser 2020: 31).

Mit alternativen Leseweisen im Diskurs hat sich Marx beschäftigt, indem sie aktuelle Auseinandersetzungen mit ‚dem Islam‘ in Deutschland und Niederlanden in Medien mit feministischem Selbstverständnis untersuchte. Neben den bereits ausgeführten Rettungsszenarien fand Marx auch alternative Interpretationen, die von islamkritischen Positio-

⁷² Zu dieser Rolle siehe die Ausführungen zum *victimization frame* in diesem Kapitel.

nierungen abweichen (vgl. Marx 2008: 56). In diesen Narrativen werden Musliminnen als handlungsmächtige Subjekte mit eigenem Verständnis von Feminismus konstituiert:

Eine am Islam ausgerichtete Lebensführung, die auch das Tragen eines Kopftuches beinhalten kann, erscheint im Rahmen dieses Szenarios als potenzielle, emanzipatorische und widerständige Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten. (Marx 2008: 61)

Dabei betont die Autorin, dass dieser eurozentrismuskritischen Positionierung in mainstreammedialen Debatten in Deutschland und den Niederlanden nur eine geringe Bedeutung zukommt (vgl. Marx 2008: 61). Der in Kapitel 3.3 aufgezeigte Forschungsstand zeigt außerdem, dass in der Forschung zur Praxis des Gesichtsschleiers interviewte *Munaqqabat* das Tragen des *Niqabs* oft anders deuten als in medialen Debatten ausgeführt, denn verhüllte Frauen betrachten ihre Entscheidung oftmals als selbstbestimmte und gottesgefällige Handlung. Es liegt die Vermutung nahe, dass auch jene Forschungsergebnisse nur geringe Präsenz in medialen Debatten finden.

Ein weiteres Narrativ, welches die Studie VEIL analysieren konnte, betrifft die Deutung des *islamischen Fundamentalismus*, der mit dem *victimization frame* verknüpft wird. Im Narrativ des *victimization frames* gelten muslimische Frauen als unterdrückt durch eine misogyne Kultur oder – eine weitere Darstellung, die häufig auftaucht – durch den *islamischen Fundamentalismus* (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 31). In der Argumentation dieses Narrativs folgt der Warnung vor dem *islamischen Fundamentalismus* der Ruf nach der ‚Befreiung‘ der muslimischen Frau. Hier geht es nun nicht mehr ‚nur‘ um eine Frage der Kultur, sondern um eine politische Ideologie, die nicht nur die Rechte von Musliminnen bedroht, sondern diejenigen der ‚Gesamtgesellschaft‘. Der *Hijab* erscheint nun nicht nur als Symbol einer patriarchalen, religiösen Kultur, sondern auch als Symbol eines gefährlichen, politischen Islams. Gemäß dieser Argumentation ist der Staat zum Handeln aufgefordert, weil ‚Islamisten‘ – sofern der Staat diesen keine Grenzen setze – den Raum nützen würden, um ihre politischen Projekte in Europa einzuführen. (Vgl. ebd.: 20f) Gerade der *Niqab* erscheint als Repräsentant für einen *religiösen Exzess*, der eine Bedrohung für die westliche Demokratie darstellt (vgl. Frisk/Gillette 2019: 276). Aber auch der *Hijab* wird in einen Zusammenhang mit islamischem Fundamentalismus gebracht. Margarete Jäger zufolge wird „[d]ie gedankliche Kette von Fundamentalismus und Terrorismus [...] häufig nicht explizit, sondern implizit zur Geltung gebracht“ (M. Jäger 2007: 124).

Eine weitere diskursive Verknüpfung, welche die Studie VEIL für die untersuchten Länder sichtbar machte, betrifft den Diskurs um Migration und damit verbundene Integrationsbelange. In dieser Argumentation wird der *Hijab* oder die Verhüllung als Zeichen dafür gedeutet, dass die betroffenen Musliminnen sich nicht integrieren würden, weil die muslimische Körperverhüllung in Konflikt mit westlichen Werten stünde. Das Argument der Geschlechtergleichheit erscheint nun mit Forderungen zur Assimilierung (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 22).

Für vorliegende Arbeit relevant sind auch die Ergebnisse der Forschungsarbeit von Margarete Jäger. In ihrer 1996 veröffentlichten Studie untersucht die Autorin die diskursive Verschränkung vom Geschlechterdiskurs, der mit der positiv besetzten Norm der *Geschlechtergleichheit* operiert, mit dem ‚Einwanderungsdiskurs‘, der im Folgenden als *Migrationsdiskurs* bezeichnet wird (vgl. M. Jäger 2004: 421). Margarete Jäger trägt dem Umstand Rechnung, dass sich mindestens zwei Diskurse verschränken, denn damit „kann aufgezeigt werden, *auf welche Weise* die am Diskurs beteiligten Personen mit einer solchen Verschränkung von Frauen- und Einwanderungsdiskurs umgehen und *wie* sie *welche* Diskurseffekte (re-)produzieren.“ (ebd.: 422, Herv.i.O.) Jäger zufolge verschränken sich die beiden Diskurse zu Migration und Geschlecht auf diskursive Weise insofern, dass gewisse frauenfeindliche Haltungen und Verhaltensweisen zum Charakteristikum einer ‚Ethnie‘ gemacht werden, etwa mit der Behauptung, „dass *muslimische* Männer Frauen in besonderer Weise unterdrücken“ (ebd.: 422, Herv.i.O.). In ihrer Analyse kommt Jäger zum Schluss, dass eine ‚Ethnisierung‘ von Geschlechterverhältnissen zwei unterschiedliche Ausprägungen haben kann, eine ‚statische‘, sowie eine ‚dynamische‘: Entweder werden angenommene Eigenschaften (wie etwa Sexismus oder Unterdrückung der Frau) als die ‚Natur‘ der bezeichneten Menschen konstruiert. Darunter fällt dann beispielsweise auch die Vorherrschaft des muslimischen Mannes als angeblichen ‚Bestandteil islamischer Religion‘. Oder eine solche Zuschreibung von angenommenen Geschlechterverhältnissen ist mit einer Entwicklungsmöglichkeit verbunden, wobei die Entwicklung nur denkbar ist, wenn sie sich an die westliche Kultur angleicht (vgl. ebd.: 427f). Auch Andreassen und Lettinga bemerken im Hinblick auf die Forschungsergebnisse der Studie VEIL, dass die Normen der europäischen Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf *Gleichheit* und *Freiheit (Autonomie)* als einheitliche Werte dargestellt werden, die Muslim*innen (noch) nicht besitzen würden. Das Ablegen von Körperverhüllungen wird somit zum Kennzeichen nationaler Zugehörigkeit. (Vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 31)

Abschließend gilt es auf einen der Schauplätze der Debatte um Geschlechterverhältnisse, nämlich den weiblichen muslimischen und verhüllten Körper zu fokussieren. Gemäß Andreassen und Lettinga lässt sich in allen analysierten Debatten beobachten, dass verhüllte Frauen als Repräsentantinnen einer muslimischen Gemeinschaft in Abgrenzung zur nationalen Gemeinschaft dargestellt werden:

In all debates, covered women become the representatives and symbols of a Muslim community that is considered different and separate from the national community. In these national constructions, veiled Muslim women become symbols of – and are held responsible for – ‘their’ community’s potential actions and beliefs or for forging social cohesion between ‘their’ and other communities. (Andreassen/Lettinga 2013: 28, Herv.i.O.)

Muslimische Frauen und die Kleidungsstücke, die sie tragen, werden zum Symbol gemacht. Die unterschiedlichen Deutungsweisen dieser Symbole (beispielsweise als Symbol für den politisch-fundamentalistischen Islam oder als Symbol für eine misogynen Kultur und Religion) wurden bereits oben ausgeführt. Ergänzend kann angefügt werden, dass die symbolische Deutung des *Hijabs* sich im Diskurs außerdem dahingehend unterscheidet, ob dieser als ‚religiöse Anforderung‘ oder ‚kulturelle Tradition‘ verstanden wird. Wird der religiöse Charakter nicht mitgedeutet, so erleichtert dies in der Argumentation die Rechtfertigung einer angeblich archaischen und geschlechterdiskriminierenden Tradition zu reformieren, beispielsweise durch Bildung (vgl. Barras 2013: 87). Die muslimische Kleidungs Vorschrift wird zum Symbol mit vielen Bedeutungen. Die vorherrschende Deutung fordert von Musliminnen, ihren *Hijab* oder *Niqab* abzulegen und sich in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren. Gleichzeitig wird damit suggeriert, dass nicht verschleierte muslimische Frauen sich (bereits) in eine nationale, säkularisierte und emanzipierte Kultur integriert hätten. Laut Andreassen und Lettinga würden Frauen somit zu ‚physischen Markern‘ zwischen in Opposition zueinander stehenden und hierarchisierten Gesellschaften konstruiert. Dabei würden Musliminnen somit mit ihren Körpern für den Erfolg oder das Scheitern von Integration stilisiert. (Vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 28.) Die Vollverschleierung erscheint somit als sichtbares Symbol für eine fehlende Integrationsleistung. Auch Barras argumentiert, dass von muslimischen Frauen gefordert wird, sich mit ihrem Körper loyal zu einem spezifischen ‚nationalen Projekt‘ zu verhalten. Ist dies nicht der Fall, würden diese Frauen häufig als Risiko bezeichnet, gefährliche ethische Normen an zukünftige Generationen weiterzugeben. (Vgl. Barras 2013: 87)

In diesem Kapitel wurden Deutungsweisen von ‚Verhüllung‘ im europäischen Diskurs dargestellt. Europäische Narrative zum Thema muslimische Körperbedeckung und deren Verknüpfung mit dem Argument der Geschlechtergleichheit liefern den kontextuellen Rahmen zur Analyse des Diskurses um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz. Dabei wurde aufgezeigt, dass eine konflikthafte Sichtweise besteht auf die Frage, was der *Niqab*, die *Burka* oder auch der *Hijab* repräsentiert.

Das Ziel einer Forschungsarbeit mit diskurstheoretischer Fragestellung ist es, zu erschließen, wie Sichtweisen auf die Welt generiert werden (vgl. Lünenborg/ Maier 2013: 43). Im nächsten Unterkapitel wird deshalb anhand des empirischen Materials dargelegt, wie in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* auf Gleichberechtigung Bezug genommen wird. In einem ersten Schritt werden die verschiedenen Deutungsweisen muslimischer Körperbedeckungen, die im Diskurs erscheinen, erörtert. Dabei wird in dieser Arbeit die Auffassung vertreten, dass der *Niqab* als Spezialfall eines Kollektivsymbols zu untersuchen ist: Wie bereits thematisiert fallen laut Margarete Jäger bei einem *Pragmasymbol* indirekte und direkte Bedeutung zusammen und entfalten damit besondere Wirkmacht (vgl. M. Jäger 2007: 118). Weitere auffällige Kollektivsymbole im Diskurs werden ebenfalls diskutiert und eingeordnet.

In einem zweiten Schritt erfolgt dann eine tiefergehende Analyse: Die aus der Strukturanalyse generierten Analyseergebnisse (Kapitel 3.4 und Kapitel 4.2) werden mittels einer Feinanalyse (Kapitel 4.3 und Kapitel 4.4) vertieft. Dazu werden zwei Artikel aus dem Datenkorpus herbeigezogen, die besonders repräsentativ für den Gesamtdiskurs sind. Dieses empirische Material wird nach dem Vorgehen der KDA im Hinblick auf die Text-Oberfläche, die sprachlich-rhetorischen Mittel, sowie die inhaltlich-ideologischen Aussagen untersucht (vgl. S. Jäger 2015: 98). Dabei ist die Frage zentral, welche diskursiven Effekte erzeugt werden durch die Bedeutungsaushandlung des Gesichtsschleiers.

4.2 Konflikthafte Sicht auf ‚Verhüllung‘? *Niqab* und *Burka* als vielgestaltige Symbole

Die Analyse des gesamten Datenkorpus zeigt, dass die muslimische Vollverschleierung vielfältig und meist negativ konnotiert, beschrieben wurde: Einige Umschreibungen beschrieben die Farbe und Form des *Niqabs* oder der *Burka*, so etwa die Bezeichnung „blauer Sack“ (Spalinger 2021) oder „Kohlensäcke“ (Hermann 2021). Andere Ausdrücke bezogen sich auf die der Vollverschleierung zugeschriebene Wirkung, etwa die Bezeichnung „erniedrigender

Fetzen“ (Meyer 2021), die „engste Höhle der Welt“ (Zimmermann 2021). Häufig wird auch der Bezug zur Haft und dem Gefängnis hergestellt: Mit dem „mobilen Gefängnis“ (Béguelin et al. 2020),⁷³ dem „Gefängnis aus Stoff“ (Cueni 2021) oder gar dem „Guantanamo der Kleidung“ (Hamdaoui 2021).⁷⁴ Positive Umschreibungen finden sich nur vereinzelt, dann erschien die Vollverschleierung als Kleidungsstück, dass ein „Zufluchtsort“ (Landolt 2021) sein kann, der eine Frau „respektabel“ (ebd.) macht oder Anonymität garantiert (vgl. ebd.).

Auf visueller Ebene erscheint die Vollverschleierung als beliebtes Sujet, um die Zeitungsartikel zu bebildern. Häufig wurden die Artikel mit verschleierte Frauen in Nahaufnahme illustriert, deren Aufenthaltsort auf der Abbildung nicht zu erkennen ist. Beinahe alle visuellen Darstellungen von Frauen in Vollverschleierung, die sich gemäß dem Bildmaterial in der Schweiz befinden, sind erkennbar Darstellungen von Touristinnen. Das von *Le Temps* verwendete Bildmaterial zeigt auffällig oft das Plakatmaterial der Befürworter*innen der Kampagne. Darauf zu sehen ist eine vollverschleierte Frau, deren Gesichtsausdruck unfreundlich oder gar bedrohlich wirkt. Durch das in den Medien abgebildete Kampagnenmaterial wird diese Darstellung einer Frau im *Niqab* medial reproduziert. Das zeigt sich beispielsweise im Artikel von Mohamed Hamdaoui, dessen Meinungsbeitrag *Initiative anti-burqa: une chance historique!* Mit einem Ausschnitt des Kampagnenmaterials illustriert ist (vgl. Hamdaoui 2021).⁷⁵

⁷³ Originalzitat in *Le Temps*: „Le voile intégral, comme pratique motivée par quelques interprétations religieuses extrémistes, n’est rien d’autre qu’une prison mobile réservée aux femmes, écrivent des personnalités de la gauche romande.“ (Béguelin et al. 2020)

⁷⁴ Originalzitat in *Le Temps*: „Ce Guantanamo vestimentaire représente surtout une idéologie mortifère qui combat nos valeurs démocratiques et notre modèle de civilisation.“ (Hamdaoui 2021)

⁷⁵ Einen Überblick des verwendeten Bildmaterials nach Bildtyp findet sich im Anhang.



Abbildung 4: Das Bildmaterial des Artikels *Initiative anti-burqa: une chance historique!* In *Le Temps* zeigt einen Ausschnitt des Kampagnenmaterials des Initiativkomitees (vgl. Hamdaoui 2021).

Nebst den bildhaften Zuschreibungen zur ‚Verhüllung‘, sowie deren visuellen Darstellung ist die sprachliche Referenz zu den Wortstämmen von ‚Verhüllung‘ und ‚Verschleierung‘ auffällig. Die Begriffe wurden im Diskurs auch als sprachliches Stilmittel eingesetzt. So titelte etwa die NZZ, dass *Das Burkaverbot verhüllt, wofür es steht* (vgl. Althaus 2021) und der *Blick* sah ein *Unverhülltes Desinteresse* in Bezug auf die Aufmerksamkeit für die Abstimmungsvorlage (vgl. Alabor 2021). Die ‚Verhüllung‘ steht in diesem symbolischen, negativ konnotierten Gebrauch für etwas, das Verborgen ist und somit nicht erkannt werden kann. In der *Weltwoche* erschien die Verschleierung gar als direkter Gegenpart der Aufklärung:

Im historischen Kontext betrachtet, ist die Zurschaustellung von religiösen Zwängen mitten in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ja auch irgendwie frustrierend, befremdend, nachdem vor nicht allzu langer Zeit bei der Aufklärung (und in einem langen Prozess zuvor) so viele Dinge entschleiert sowie Errungenschaften erzielt wurden und die alles dominierende Religion in die Schranken gewiesen wurde. (Wernli 2021)

Der ‚Schleier‘ als Gegenpart zu ‚Entschleierung‘ bildet in dieser Darstellung den Gegenpol zur Aufklärung. Somit wird dem ‚Schleier‘ gemäß Siegfried Jäger eine zweite Bedeutung oder auch eine symbolische Bedeutung zugewiesen (vgl. S. Jäger 2015: 60). In Anbetracht des historischen Vergleichs, der im Zitat angestrebt wird, könnte diese implizite Bedeutung

derjenigen des ‚Rückschritts‘ als Gegenpol zum ‚Fortschritt‘ oder derjenigen des ‚Mittelalters‘ als Gegenpol zum ‚Zeitalter der Aufklärung‘ gleichen.

Eine häufige Zuschreibung, die sich im Diskurs um ‚Verhüllung‘ finden lässt, ist diejenige des Zwangs. Wie bereits dargelegt ist jener Zwang auch wörtlich zu finden, wenn die muslimische Vollverschleierung mit der symbolischen Begriffsverwendung des ‚Gefängnis‘ umschrieben wird. Nationalrätin Marianne Binder (Mitte) befand, dass *Burka* und *Niqab* „wie kein anderes [Kleidungsstück] Zwang und Unterdrückung“ (Hartmann 2021a) symbolisieren. In einer Kolumne im *Blick* wurde dies wie folgt formuliert:

Der Begriff Islam bedeutet: sich ergeben, sich hingeben, auch „sich unterwerfen“. Für Frauen hat das ganz praktische Folgen. Der Mann ist Vormund – und Kopftuch, Nikab, Hidschab, Tschador oder Burka sind die alltägliche, ganz konkrete, körperlich sicht- und spürbare Realität ihrer Unterwerfung. (Meyer 2021: Herv.i.O.)

Diese Zuschreibung im Diskurs ist allerdings nicht eindeutig, sondern umstritten. Vor allem Diskursteilnehmer*innen, die zur Praxis des Gesichtsschleiers forschen, brachten die Perspektive ein, dass die Vollverschleierung auch freiwillig getragen werde: Gerade im europäischen Raum würden *Burqa* und *Niqab* von den Frauen auch als Möglichkeit der Abgrenzung gegenüber Männern oder als Zeichen eines individualistischen Protests getragen (vgl. Bourquin 2021a; Buholzer 2021; Landolt 2021; von Schwerin 2021). Die einzige im Datenkorpus interviewte *Munaqabba* ist die bereits vorgestellte Meryem Lüthi (Pseudonym). Sie nannte als Grund für das Tragen des *Niqab*: „Es ist für mich einfach eine gottesdienstliche Handlung, ein Weg, um das Wohlgefallen meines Schöpfers Allah zu erlangen“ (Buholzer 2021). Diese religiöse Deutung der Vollverschleierung wurde andernorts im Diskurs abgesprochen mit dem Argument, dass der Koran keinen Gesichtsschleier vorsehe (vgl. Neuhaus/Hehli 2021; A. Schneider 2021; Wernli 2021).

Nebst diesen umstrittenen Zuschreibungen erschien die Vollverschleierung als eindeutiges Symbol für eine patriarchale Ordnung, die vor allem eines auslöst: Großes Unbehagen, sowohl bei Befürworter*innen wie auch Gegner*innen eines *Verhüllungsverbots*. In der *Weltwoche* wurde die ‚Irritation‘ über eine vollverschleierte Frau ausgedrückt (vgl. Zimmermann 2021), die Journalistin des *Le Temps* bezeichnete die Vollverschleierung als ‚sehr beunruhigend‘ (vgl. Von Holzen 2021), in der NZZ wurde von einem ‚Unbehagen‘ gegenüber *Niqab* und *Burka* gesprochen (vgl. Althaus 2021) und sogar die Interviewte Meryem Lüthi, die sel-

ber *Niqab* trägt, sagte: „[I]ch verspürte früher selber ja auch ein Befremden, wenn ich einer Frau im Nikab [sic!] begegnete“ (Buholzer 2021). In Zusammenhang mit dem häufig beschriebenen Unbehagen oder Befremden gegenüber muslimischer Vollverschleierung ist eine Deutung sehr prominent: Der Gesichtsschleier mache die Trägerinnen unsichtbar, verdecke die Gesichter derjenigen, die dieses Kleidungsstück tragen, entindividualisiere die Frauen und verneine ihre Existenz (vgl. Aubert 2021; Béguelin et al. 2020; Hamdaoui 2021; A. Schneider 2021; Wernli 2021). Während die Deutung von *Niqab* und *Burka* als Symbol für Zwang und damit das mögliche freiwillige Tragen des Kleidungsstücks sowie dessen religiöser Gehalt also umstritten ist, so ist die Deutung der Vollverschleierung als Symbol einer patriarchalen Ordnung, welche die Trägerin des Kleidungsstücks unsichtbar mache und eine befremdende Wirkung erzeuge, im Diskurs unbestritten.

Eine weitere Zuschreibung besagt, dass der Gesichtsschleier als Symbol des politischen und fundamentalen Islams fungiere. Für diejenigen Akteur*innen, welche diese Position einnahmen, stehen *Niqab* und *Burka* für die Scharia (vgl. Cueni 2021), für den ‚radikalen Islam‘ (vgl. Fontana 2021) oder für das Werk ‚salafistischer Fundamentalisten‘ (vgl. Aubert 2021). Die Vollverschleierung erschien als „Praxis, die durch einige extremistische religiöse Auslegungen“⁷⁶ (Béguelin et al. 2020) motiviert ist, als „religiöse Ideologie“ (vgl. Aepli 2021)⁷⁷ oder als „politische[s] Instrument[...] eines ultrakonservativen Islams“ (Althaus 2021). Die Begriffe werden dabei nicht in Abgrenzung zueinander verwendet und meist auch nicht genauer ausgeführt oder definiert.

Nach dieser ersten Analyse der zugeschriebenen Bedeutungen der Vollverschleierung im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz lassen sich drei Grundstrukturen erkennen. Erstens erscheinen *Niqab* und *Burka* als Symbole eines diffusen Unbehagens, eines Befremdens. Im *Tagesanzeiger* wird dieses Unbehagen folgend auf den Punkt gebracht: „Auf der Straße einer Nikabträgerin zu begegnen, löst in freiheitlich denkenden Menschen Unbehagen aus. Wir fühlen uns im Wortsinne befremdet: «Ich kann dich nicht lesen – wer bist du?»“ (Stäubli 2021, Herv.i.O.). In dieser Argumentation zeigen Bürger*innen eines freiheitlich-liberalen Staates ihr Gesicht. ‚Sein Gesicht zu zeigen‘ erscheint als Grundsatz einer westli-

⁷⁶ Originalzitat: „Le voile intégral, comme pratique motivée par quelques interprétations religieuses extrémistes, n’est rien d’autre qu’une prison mobile réservée aux femmes, écrivent des personnalités de la gauche romande.“ (Béguelin et al. 2020)

⁷⁷ Originalzitat: „En considérant que l’islam est à la fois une spiritualité, une culture et une idéologie, la burqa n’incarne pas une valeur spirituelle, elle affirme l’appartenance à une culture et à une idéologie religieuse dont le projet politique est d’imposer la charia.“ (Aepli 2021)

chen Gesellschaft, welcher beim Tragen des Gesichtsschleiers verletzt wird. Dieses Argumentationsmuster deckt sich mit einem Narrativ aus dem Forschungsstand. So schreiben Sylva Frisk und Maris Boyd Gillette, dass es in der schwedischen Debatte als ‚unschwedisch‘ und ‚antidemokratisch‘ gelte, sein Gesicht zu verhüllen (vgl. Frisk/Gillette 2019: 274f).

Zweitens steht der Gesichtsschleier als Symbol des islamischen Fundamentalismus und einer politischen Ideologie. Was Andreassen und Lettinga für den europäischen Diskurs beobachteten (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 31), scheint auch auf den Diskurs in der Schweiz zuzutreffen: Der Gesichtsschleier wird als Bedrohung für die Gesellschaft gedeutet. Das Kapitel 3.4 hat aufgezeigt, dass diese Deutungsweise häufig mit weiteren Themen und Unterthemen wie ‚Terror‘, ‚Migration‘ oder entstehende ‚Parallelgesellschaften‘ verknüpft wird. Verstärkt wird diese Bedeutungszuschreibung durch den Anschluss an Diskurse im europäischen Ausland. Dabei wird auf internationale Debatten verwiesen, wo die ‚Problemlage‘ des islamischen Fundamentalismus bereits Realität sei. Auch hier erscheinen Parallelen zum Forschungsstand des europäischen Diskurses: In deutschen, türkischen und französischen Debatten wurde laut Andreassen und Lettinga der Staat zum Handeln aufgefordert, weil die beschriebene ‚Problemlage‘ durch die Tatenlosigkeit des Staates wachsen würde und der entstehende Raum von ‚Islamisten‘ eingenommen werde (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 20f). Wichtig ist zu erwähnen, dass nicht alle Akteur*innen im Diskurs sich auf diese Zuschreibung – der Gesichtsschleier als Symbol des politischen Islam – bezogen.

Drittens erscheint die Vollverschleierung als Symbol von Zwang und Unterdrückung, als Ausdruck von fehlender Gleichberechtigung in Geschlechterverhältnissen. Während die Deutung des Gesichtsschleiers als patriarchales Phänomen diskursiv unbestritten ist, ist der Aspekt des Zwangs nicht eindeutig. Auch über den angemessenen Umgang mit dem Phänomen herrscht keine einheitliche Position, denn ein *Verhüllungsverbot* sahen viele Akteur*innen nicht als legitimes Mittel, auch wenn sie von einer grundsätzlichen Unterdrückung durch die muslimische Vollverschleierung ausgingen.

Dass viele der Deutungsangebote im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* umstritten und umkämpft sind, zeigt auch die Verwendung eines Kollektivsymbols: So wurde über eine ‚Spaltung‘ berichtet, die der Diskurs auslöse. *Le Temps* titelt „Cette burqa qui divise les feminists“ (Guillaume 2021), *Blick* titelt ähnlich „Burkaverbot spaltet Feministinnen“ (Hartmann 2021a). Auch alle politischen Parteien, außer der SVP, sind gemäß den untersuchten Medien gespalten (vgl. Aubert 2021; Luisier Brodard 2021; Neuhaus 2021). Mit dieser Verwendung eines Kollektivsymbols wird eine Uneindeutigkeit ausgedrückt, die sich vor allem auf den

Umgang mit muslimischer ‚Verhüllung‘ aus feministischer Perspektive bezieht. Das Dilemma lässt sich mit einer Frage zusammenfassen, welche in einem Text der NZZ diskutiert wird: Kann man Frauen mit Zwang aus einem Verschleierungs-Zwang befreien? (Vgl. Tanner 2021) Umstritten ist der Begriff der Autonomie im Sinne einer Entscheidungsfreiheit: Während die eine Position es als notwendig erachtet, auf den vermeintlichen ‚Zwang zur Vollverschleierung‘ mit einem Verbot zu reagieren, hält die andere Position das freiwillige Tragen eines *Niqabs* oder einer *Burka* für möglich und sieht in einem Verbot von Vollverschleierung einen Zwang.

In folgenden zwei Unterkapiteln dieser Arbeit wird darauf eingegangen, welche Effekte von den beschriebenen diskursiven Deutungen erzeugt werden. Die Grundlage dieser Feinanalyse bilden zwei ausgewählte Texte aus dem Datenkorpus. Die Auswahl dieser Texte geschah – wie von Jäger für die KDA vorgesehen (vgl. S. Jäger 2015: 91) – auf Grundlage der Strukturanalyse. Dabei stehen die ausgewählten Artikel möglichst repräsentativ für den Gesamtdiskurs. Die Auswahl der Artikel erfolgte vor allem mit Blick auf die wichtigsten im Diskurs identifizierten Deutungsweisen der Vollverschleierung und mit der exemplarischen Verknüpfung verschiedener Themen im Diskurs. Für die Wahl des zweiten Artikels der Feinanalyse war der Umgang mit der im Zentrum stehenden ‚Problemlage‘, sowie deren Verknüpfung mit dem Argument der Gleichberechtigung der Geschlechter relevant. Auf die Feinanalyse eines Artikels, welcher hinsichtlich der Deutung des Gesichtsschleiers eine andere Diskursposition vertritt, wird in vorliegender Forschungsarbeit verzichtet. Einerseits weil der Fokus dieser Arbeit darauf lag, jene oben beschriebenen Verknüpfungen, die der Volksabstimmung auch zum Erfolg verhelfen, herauszuarbeiten, andererseits weil eine anderweitige Deutung der Vollverschleierung im Diskurs zwar vorkam, aber eine subversive Position einnahm.⁷⁸ Die ausgewählten Artikel werden im Hinblick auf den institutionellen Kontext, der Text-Oberfläche, der sprachlich-rhetorischen Mittel, sowie der inhaltlich-ideologischen Aussagen untersucht (vgl. ebd.: 98).

4.3 Die Vollverschleierung als Ausdruck eines diffusen Unbehagens

Um die Deutung der Vollverschleierung als Symbol eines diffusen Unbehagens zu illustrieren und dessen Effekte zu untersuchen, dient der Text *Unter der Burka* von Andrea Spalinger, der Anfang März in der NZZ erschien, als Analysematerial. Andrea Spalinger ist langjährige

⁷⁸ Die Spannweite der Deutungsweisen von Vollverschleierung wird im Kapitel 4.2 abgebildet.

Journalistin der NZZ und fungierte 2008 bis 2014 als Südasien-Korrespondentin (vgl. NZZ live o. J.). Der Untertitel beschreibt: „Auslandredaktorin Andrea Spalinger weiss von früheren Besuchen in Afghanistan, wie sich die Vollverschleierung anfühlt“ (Spalinger 2021). Der Text wird durch ein Foto ergänzt mit der Unterschrift: „Verschleierte Frauen geniessen die Aussicht von einem der Hügel rund um Kabul (Aufnahme vom November 2013)“ (ebd.). Spalinger bezieht keine direkte Position zur Abstimmungsvorlage, zeigt sich aber „irritiert darüber, dass die Burka hierzulande plötzlich in aller Munde ist“ (ebd.) und betont, dass bei ‚uns‘ bereits vor der Volksabstimmung laut Gesetz niemand zur Vollverschleierung gezwungen werden darf (vgl. ebd.).

Im Zeitungsartikel berichtete Spalinger von ihren Erfahrungen als Südasien-Korrespondentin in Afghanistan. Dabei beschrieb die Journalistin eine Reise im Frühjahr 2009, bei der sie das erste Mal eine *Burka* trug. Spalinger berichtete über die Ankunft in Kandahar und vom Kauf der *Burka*, um sich als ausländische Journalistin möglichst frei bewegen zu können. Sie beschrieb, wie sie das Tragen der *Burka* erlebte und wie die Kandahari sie als Journalistin begrüßten. Der letzte Abschnitt des Artikels steht unter dem Titel „Ein völlig anderer Kontext“ (ebd.). Darin beteuerte Spalinger, dass es bei der Abstimmungsvorlage ja eigentlich nicht um die *Burka*, sondern um den *Niqab* gehe. Außerdem drückte sie ihre Irritation darüber aus, dass die Initiative ein so „marginales Phänomen“ (ebd.) betreffe. Grundthema des Artikels sind die Einschränkungen, die das Tragen der *Burka* für die Journalistin mit sich brachten. Dabei verschränken sich verschiedene Diskursfragmente mit dem Thema ‚Verhüllung‘: Einerseits knüpft der Artikel, der sich auf die Abstimmungsvorlage bezieht, an den Erfahrungen der Journalistin in Afghanistan an, bezieht sich also auf die Situation in einem muslimisch geprägten Land. Dass dies ein anderer Kontext ist, als wenn Frauen in der Schweiz *Burka* tragen, thematisierte die Journalistin selbst:

Im Westen gibt es vereinzelte Musliminnen, die für das Recht auf Ganzkörperverhüllung kämpfen. Der Kontext ist hier ein völlig anderer. Die *Burka* – oder in den meisten Fällen der *Nikab* – wird zum Symbol der Auflehnung gegen die säkulare Mehrheitsgesellschaft. In Afghanistan hingegen bedeutet sie sozialen Zwang. Frauen verhüllen sich im Süden, weil es die Taliban oder konservative politische und religiöse Machthaber verlangen. (Spalinger 2021)

Gleichzeitig stellte die Autorin einen Bezug zum Diskursstrang Terror her, denn im nächsten Satz mit Bezug zum Tragen der *Burka* in Afghanistan äußerte sie: „Ich mag mir nicht ausmalen, wie es ist, während eines der häufigen Terroranschläge unter einer *Burka* zu stecken und

sich nicht orientieren zu können.“ (Spalinger 2021) Eine grundsätzliche Irritation über das Tragen der Vollverschleierung wird gleich zu Beginn des Artikels ausgedrückt, als Spalinger über ihren Entscheid zum Tragen der *Burka* sprach, um als Journalistin in Afghanistan arbeiten zu können:

Ich dachte mir anfangs nicht viel dabei. Meine Gedanken waren bei den Geschichten, die wir in Kandahar recherchieren wollten. Selbstverständlich fand ich es befremdlich, dass Frauen im paschtunischen Süden gezwungen waren, ein so archaisch anmutendes Kleidungsstück zu tragen. (Spalinger 2021)

Im Hinblick auf die im Artikel verwendeten sprachlich-rhetorischen Mittel fällt auf, dass sich dieses Unbehagen über die Vollverschleierung sehr körperlich ausdrückt: Spalinger, wie auch ihre westliche Arbeitskollegin stolperten in der *Burka*, schlugen sich die Knie auf, bekamen „stechende Kopfschmerzen“ (Spalinger 2021) und waren abends „völlig erschöpft“ (ebd.). Die Autorin beschrieb unter anderem, wie sie wegen der *Burka* einen Sturz erleidet:

Als wir dann durch das grosse Eisentor zurück auf die Strasse traten, ging ich gutgelaunt auf unser Auto zu und merkte, wie ich fiel. Mein rechtes Bein schmerzte unsäglich. Die Füße fühlten sich nass an, doch hatte ich keine Ahnung, was passiert war. Ich sah rein gar nichts, und meine Hände waren unter all dem Stoff nutzlos. [...] Wochen später erfuhr ich, dass ich mir [...] [beim Sturz] den grossen Zeh gebrochen hatte. Die Narbe am Schienbein ist bis heute geblieben. (Spalinger 2021)

Im Wortschatz der Autorin finden sich außerdem viele Umschreibungen für die *Burka*, welche auf die als bedrohlich empfundene Anonymität der Trägerinnen hinweisen, etwa wenn Spalinger schrieb: „Als Erstes fiel mir auf, dass auf den Straßen dieser trockenen Wüstenstadt kaum Frauen zu sehen waren, und wenn, dann waren sie nicht mehr als anonyme blaue Flecken.“ (Spalinger 2021) Eine weitere Auffälligkeit bezieht sich auf eine Gegenüberstellung, nämlich diejenige der verständnisvollen und aufgeschlossenen Bevölkerung, die sich laut der Autorin bei ihr für das auferlegte Tragen der *Burka* entschuldigt hätte und einer ‚archaischen‘ Anforderung an die Frauen, die *Burka* zu tragen, ausgesprochen von den „Taliban oder konservative[n] politische[n] und religiöse[n] Machthaber[n]“ (ebd.). Mehrfach stellte die Autorin das unkomfortable Tragen der *Burka* der Gastfreundlichkeit und Warmherzigkeit der Kandahari gegenüber, so, als ob dieser vermeintliche Gegensatz sie überraschen würde (vgl. ebd.).

In Bezug auf inhaltlich-ideologische Vorstellungen wird im Text klar unterschieden zwischen jenen, die unter dem Zwang der Vollverschleierung leben würden und einer gleichberechtigten Gesellschaft, welche die Autorin selbst verkörpert:

Ich lebe mittlerweile wieder in Zürich, und meine Burka liegt in einer Kiste auf dem Estrich. Ich bin dankbar dafür, in einem Land geboren zu sein, in dem Frauen mehr oder weniger gleichberechtigt sind und die Menschen sich kleiden dürfen, wie sie wollen. (Spalinger 2021)

Dabei deutete Spalinger die Vollverschleierung in Afghanistan als Zwang: „Die *Burka* macht hilflos und machtlos. Unter ihr verliert man nicht nur sein Gesicht, sondern auch seine Persönlichkeit und seine Rechte.“ (Spalinger 2021) Sie beteuerte, dass sie auf ihren Reisen im Süden Afghanistans keine Frau getroffen hätte, die ihre *Burka* gerne trug und schlussfolgerte: „Könnten die Afghaninnen über ein Burkaverbot abstimmen, würden sie mit überwältigender Mehrheit Ja votieren; selbst viele afghanische Männer würden dies wohl tun.“ (Ebd.)

Die diskursive Verhandlung der Vollverschleierung im analysierten Zeitungsartikel hat mehrere Effekte. Erstens beschrieb die Autorin in sehr drastischen Worten, was es für sie bedeutete, die *Burka* zu tragen und welche körperlichen Einschränkungen und Verletzungen damit verbunden waren. Im Artikel wird die Vollverschleierung als Kleidungsstück dargestellt, das Unbehagen oder Befremden auslöst und zeigt somit eine Deutung auf, die im Diskurs häufig erscheint. Dieses Unbehagen oder Befremden ist im Diskurs unwidersprochen und wird von Befürworter*innen wie Gegner*innen der Abstimmungsvorlage artikuliert.

Zweitens wird dieses Unbehagen im Text mit der Abstimmungsvorlage in der Schweiz verknüpft. Zwar beteuerte die Autorin, dass der Kontext in der Schweiz ein komplett anderer sei und die Vollverschleierung ein marginales Phänomen. Dass die Autorin hier von der *Burka* spricht, obwohl es im schweizerischen Kontext keine Frauen gibt, die *Burka* tragen und sich die Abstimmungsvorlage deshalb auf Frauen in *Niqabs* auswirken würde, scheint eine untergeordnete Rolle zu spielen. Dies zeigt exemplarisch auf, wie unscharf verschiedene Begriffe im Diskurs verwendet wurden. Die im Text gemachten Deutungen zum Tragen der Vollverschleierung in Afghanistan finden trotzdem Anschluss im schweizerischen Diskurs zu ‚Verhüllung‘.

Drittens unterscheidet der Artikel ein ‚dort‘, wo Frauen zu einem „archaisch anmutende[n] Kleidungsstück“ (Spalinger 2021) gezwungen werden von einem ‚hier‘, dem Lebensmittelpunkt der Autorin. Das ‚hier‘ ist die Schweiz, wo die Autorin nach eigener Aussage gleichbe-

rechtigt lebt. Als weiterer Effekt der diskursiven Verhandlung der Vollverschleierung erscheint die Schweiz als Ort mit gleichberechtigtem Geschlechterverhältnis. Die Schweiz grenzt sich laut dem analysierten Artikel stark von dem als Gegenbeispiel konstruierten Ort (Afghanistan) ab – und die Autorin erscheint als emanzipierte, westliche Frau, die sich stark von ‚den Anderen‘ unterscheidet.

Im analysierten Artikel erscheint die Vollverschleierung als Symbol von Zwang – im Fokus steht die Kritik an fehlender Gleichberechtigung.

Eine zweite maßgebende Deutung, die im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* auftaucht, beschreibt den Gesichtsschleier als Symbol des islamischen Fundamentalismus. Diese Deutungsweise wurde in vorliegender Arbeit bereits ausgeführt und wird nicht im Rahmen einer Feinanalyse untersucht. Grund dafür ist die Tatsache, dass viele Akteur*innen im untersuchten Datenkorpus den Fokus auf die Vollverschleierung als Symbol ungleicher Geschlechterverhältnisse legten. Für viele Akteur*innen war dies das zentrale Argument für die Annahme der Abstimmungsvorlage. Jene Beobachtung erscheint in Übereinstimmung mit den Forschungsergebnissen von Danaci, die bereits bei der Abstimmungsvorlage zum Minarettverbot die Tendenz sah, dass sich Kreise für die Initiative einsetzten, die sich bei ähnlich gelagerten migrationspolitischen Initiativen nicht einsetzten. Dies vor allem durch die im Abstimmungskampf verwendete Bezugnahme auf Einschränkungen der Frauenrechte (vgl. Danaci 2012: 156f). Mit der Analyse eines weiteren Artikels soll aufgezeigt werden, wie die Debatte um Geschlechterverhältnisse den Schlüssel zum gesamtgesellschaftlichen Diskurs darstellt.

4.4 Die Vollverschleierung als Symbol einer patriarchalen Gesellschaft

Die Grundlage für diese Feinanalyse bildet der Artikel des Tessiners Giorgio Ghiringhelli, der unter dem Titel *Die Burka, die Verfassung und der Föderalismus*⁷⁹ in *Le Temps* veröffentlicht wurde. Die WOZ bezeichnete Ghiringhelli als ‚Ideengeber‘ für die Abstimmungsvorlage, der im Kanton Tessin vor bald zehn Jahren die kantonale *Anti-Burka-Initiative* lancierte (vgl. Jikhareva 2021). In seinem als Meinung veröffentlichten Beitrag plädiert Ghiringhelli für die Annahme der Abstimmungsvorlage. Sein Hauptargument für die Annahme ist die Aussage,

⁷⁹ Der Artikel erschien im französischen Original mit dem Titel *La burqa, la Constitution et le fédéralisme* Ende Januar 2021 (Ghiringhelli 2021).

dass die Vollverschleierung das „Hauptbanner des politischen Islams“⁸⁰ (Ghiringhelli 2021) sei, weshalb es auch keine Rolle spiele, dass nur wenige Frauen in der Schweiz Vollverschleierung tragen würden. Die Vollverschleierung wurde im Artikel klar als Symbol für eine ‚Islamisierung‘ gedeutet und reiht sich damit ein in jene im Datenkorpus vertretene Diskursposition, die im Gesichtsschleier kein religiöses Gebot, sondern fundamentalistische Tendenzen sehen. Gleichzeitig handelte es sich laut Ghiringhelli bei der Abstimmungsvorlage um ein gesamtgesellschaftlich relevantes Thema, da die Gleichstellung der Geschlechter als Prinzip von schweizweiter Bedeutung sei (vgl. ebd.). Im Artikel wurden verschiedene Diskursfragmente mit dem Grundthema ‚Verhüllung‘ verknüpft. Einerseits sprach der Autor den Migrationsdiskurs an, indem er schrieb, dass die Vollverschleierung muslimischer Frauen deren Integration in ‚unsere‘ Gesellschaft verhindern würde. Andererseits erfolgte im Artikel eine ‚Anschlusskommunikation‘ in Bezug auf ähnliche Verbote in verschiedenen europäischen Ländern mit dem Hinweis, dass der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte ein Verhüllungsverbot in Frankreich als angemessen beschrieben hätte (vgl. Ghiringhelli 2021). Der Artikel in *Le Temps* wurde bebildert mit einer Fotografie, auf der zwei Frauen in *Niqab*, eine dritte Frau mit *Hijab*, sowie ein kleiner Junge zu sehen sind. Die Bildunterschrift besagt, dass es sich dabei um saudische Touristinnen handelt und das Material im Jahr 2017 in Interlaken aufgenommen wurde (vgl. ebd.).

Bei der Analyse der sprachlich-rhetorischen Mittel und der verwendeten Argumentationsstrategie fällt als erstes auf, dass der Autor des Artikels zur Legitimierung seiner Deutungsweise der Vollverschleierung (diese sei ein Symbol der Unterdrückung muslimischer Frauen und verhindere Integration) auf ein Zitat der von ihm als ‚Zürcher Muslimin‘ vorgestellten Saïda Keller-Messhali zurückgriff. Ghiringhelli zitiert Keller-Messhali mit den Worten, dass die Vollverschleierung „kein religiöses Gebot, sondern ein politischer Imperativ der Islamisten darstellt“⁸¹ (ebd.). Die Diskursposition von Keller-Messhali ist die einzige im Text vertretene Position, welche die Vollverschleierung aus muslimischer Perspektive deutet.

Auffällig ist außerdem, dass die vom Autor ausgemacht ‚Problemlage‘ einer ‚Islamisierung‘ sehr ungenau erscheint: Zwar bezeichnete Ghiringhelli die Vollverschleierung als „Haupt-

⁸⁰ Zitat im Original: „Le voile intégral est indéfendable, même s’il est porté sur une base volontaire, car c’est l’étendard principal de l’islam politique, écrit Giorgio Ghiringhelli, membre de l’initiative fédérale.” (Ghiringhelli 2021)

⁸¹ Der Satz im Original in *Le Temps*: „Bien que le nouvel article constitutionnel ne le mentionne pas spécifiquement, il est clair pour tous que la cible principale est le voile intégral (burqa ou Niqab), c’est-à-dire ce symbole d’oppression des femmes musulmanes qui empêche leur intégration dans notre société et qui, comme le soutient la musulmane zurichoise Saïda Keller-Messahli, «ne représente pas une prescription religieuse mais un impératif politique des islamistes».” (Ghiringhelli 2021, Herv.i.O.)

merkmal des politischen Islams“⁸² (ebd.), doch führte er weder aus, was der ‚politische Islam‘ beinhalte, noch ging er auf dessen weitere Merkmale ein. Dieser Befund stimmt überein mit der Beobachtung, dass im Diskurs sehr viele unterschiedliche Begriffe für eine angebliche ‚Islamisierung‘ verwendet wurden, jedoch selten konkretere Definitionen erschienen.

Eine weitere Auffälligkeit ist, dass die geringe Anzahl der vollverschleierten Frauen in der Schweiz vom Autor überhaupt nicht bestritten wurde. Er stellte die rhetorische Frage gleich selbst: „Es gibt in der Schweiz noch sehr wenige Fälle, in denen Frauen den Vollscheier tragen? Ja, das stimmt zum Glück, aber es ist eine Frage des Prinzips und nicht der Zahlen.“ (Ebd.) Diese Beobachtung geht einher mit der Tatsache, dass im gesamten Datenkorpus die beschworene ‚Problemlage‘ der Vollverschleierung immer wieder herausgefordert wurde von verschiedenen Akteur*innen. Dies stets mit dem Argument, dass der Gesichtsschleier in der Schweiz nur in geringer Anzahl anzutreffen sei. Gleichzeitig stieß diese Argumentation nie zum Kern vor, denn einerseits betrachteten die Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage diese Tatsache nie als relevant, andererseits blieb dabei die immer wieder neu beschworene Gefahr des ‚fundamentalen Islams‘ unerwidert. Diese ‚Problemlage‘ blieb im Diskurs fast ausschließlich unwidersprochen.

Die interessanteste Textstelle des Zeitungsartikels ist allerdings jene, wo die drohende Gefahr des ‚fundamentalen Islams‘ mit dem Argument der Geschlechtergleichheit verknüpft wird, denn somit wird die Funktionsweise des Diskurses aufgezeigt. Mit Verweis auf Zuständigkeiten der Kantone im Bereich der Sicherheit argumentierte Ghiringhelli:

Wäre das Verbot der Gesichtsverhüllung allein aus Gründen der Sicherheit und der öffentlichen Ordnung gerechtfertigt, könnte man sich für eine föderalistische Lösung aussprechen, da laut Gesetz «jeder Kanton in erster Linie für die innere Sicherheit auf seinem Gebiet zuständig ist». Das Burkaverbot ist jedoch nur zum Teil eine Frage der Sicherheit. Es handelt sich vor allem um eine gesellschaftliche Entscheidung, die die ganze Schweiz betrifft, denn die Gleichstellung der Geschlechter ist ein universelles Prinzip, das nicht dem Urteil der Kantone überlas-

⁸² Der Satz im Original in *Le Temps*: „Oui, heureusement, c’est vrai, mais c’est une question de principe et non de chiffres: le voile intégral est indéfendable, même s’il est porté sur une base volontaire, car c’est l’étendard principal de l’islam politique.“ (Ghiringhelli 2021)

sen werden kann. Aus diesem Grund ist ein nationales Verbot gerechtfertigt.
(Ghiringhelli 2021, Herv.i.O.)⁸³

Laut dem Autor führt das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit dazu, dass die Abstimmungsvorlage von gesamtgesellschaftlicher Relevanz sei – obwohl der tatsächliche Inhalt der Abstimmung für Ghiringhelli aus der oben beschriebenen ‚Problemlage‘ einer drohenden ‚Islamisierung‘ besteht, dessen Dringlichkeit längst nicht alle im Diskurs erschienen Akteur*innen ins Zentrum ihrer Argumentation stellen. Die Gleichstellung der Geschlechter fungiert in diesem Zeitungsartikel als universeller Wert, der das Anliegen der Befürworter*innen eines *Verhüllungsverbotes* mehrheitsfähig macht.

In vorliegender Forschungsarbeit wurden zwei Artikel zur Feinanalyse ausgewählt, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven auf das *Verhüllungsverbot* bezogen und wohl auch unterschiedliche Konsequenzen in Bezug auf den Abstimmungsentscheid aus ihren Überlegungen zogen. Während Ghiringhelli die Abstimmungsvorlage klar befürwortete, zeigte Spalinger ihre Irritation gegenüber einer Abstimmung zum *Verhüllungsverbot* in der Schweiz. In Bezug auf ihre diskursive Position zum Thema Gleichberechtigung weisen die beiden Artikel allerdings Ähnlichkeiten auf, denn in beiden Zeitungsartikeln wird die Vollverschleierung als Zwang gedeutet und ein Unbehagen oder Befremden zum Ausdruck gebracht, auch wenn in der ersten Feinanalyse der unterschiedliche Kontext (Schweiz – Afghanistan) erwähnt wurde.

⁸³ Sätze im Original in *Le Temps*: “Si l’interdiction de se dissimuler le visage était justifiée uniquement pour des raisons de sécurité et d’ordre public, alors on pourrait être en faveur d’une solution fédéraliste, car d’après la loi «chaque canton est responsable au premier chef de la sûreté intérieure sur son territoire». Mais l’interdiction de la burqa n’est qu’en petite partie une question de sécurité. C’est avant tout un choix de société qui touche l’ensemble de la Suisse, car l’égalité des sexes est un principe universel qui ne peut être délégué au jugement des cantons. C’est pourquoi une interdiction nationale est justifiée.” (Ghiringhelli 2021, Herv.i.O.)

5 Conclusio

Die vorliegende Forschungsarbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie Geschlechterverhältnisse in der Debatte um das *Verhüllungsverbot* (2021) in der Schweiz verhandelt werden. In einem ersten Schritt wurde danach gefragt, welche Akteur*innen im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* ‚sprechen‘ und welche Themen und Unterthemen im Diskurs auftauchen. Außerdem lag ein Schwerpunkt der Forschung auf der Frage, wie sich verschiedene Diskursstränge miteinander verknüpfen und welche Effekte dadurch generiert werden. In einem zweiten Schritt wurde in dieser Forschungsarbeit die Frage gestellt, wie die Vollverschleierung im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz gedeutet wird. Ein besonderer Fokus galt dabei den sprachlichen und symbolischen Mitteln, die im Diskurs eingesetzt wurden. Das empirische Material setzte sich aus einem Sample von Qualitäts- und Boulevardmedien der Deutschschweiz und des französischsprachigen Teils der Schweiz (Romandie) zusammen. Berücksichtigt wurden der *Tagesanzeiger*, die *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ, inklusive Sonntagsformat), *le Temps*, *Blick* (inklusive *SonntagsBlick*), sowie die beiden Wochenformate *Weltwoche* und *Wochenzeitung* (WOZ). In diesem letzten Kapitel werden die Forschungsergebnisse zusammengefasst und dargestellt. Danach werden die ausgeführten Forschungsergebnisse mit der diskurstheoretischen Grundfragestellung verbunden, nämlich der Frage, was jeweils gültiges Wissen im Diskurs darstellt. Abschließend soll in der Tradition der kritischen Diskursanalyse die Frage erörtert werden, welche Auswirkungen das generierte Wissen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklungen hat (vgl. Bartel/Ullrich 2008: 55). Abgerundet wird die Analyse mit einem kurzen Ausblick auf zukünftige Forschung.

In Bezug auf die erste Unterfrage, welche Akteur*innen im Diskurs um das Verhüllungsverbot ‚sprechen‘ können, zeigt sich ein differenziertes Bild. Betreffend der Präsenz verschiedener Gruppen von Akteur*innen sind zwei Erkenntnisse aus dem Analysematerial besonders auffällig: Erstens die fehlende Repräsentation vollverschleierter Frauen im Diskurs und zweitens die Präsenz von Akteur*innen mit wissenschaftlichem Hintergrund. Während *Munaqqabat* beinahe nicht vertreten waren – ausgenommen ein Interview in der NZZ mit der Konvertitin Meryem Lüthi (vgl. Hehli 2021), sowie in einem Interview mit der Generalsekretärin des IZRS, Ferah Ulucay⁸⁴ (vgl. Blumer/Birrer 2021) – fanden einige Personen, die im Namen der muslimischen Minderheit sprachen, Gehör im Diskurs. Während die quantitative Studie von

⁸⁴ Ulucay trägt *Hijab*, gibt aber an, sich das Tragen des *Niqabs* in Zukunft vorstellen zu können (vgl. Blumer/Birrer 2021).

Udris, Marschlich und Vogler (vgl. Udris et al. 2021: 74) eine mangelhafte Repräsentanz der muslimischen Gemeinschaft im Diskurs feststellten, fanden sich im Datenkorpus der vorliegenden Arbeit einige Akteur*innen, die im Namen der muslimischen Minderheit sprachen. Diese ‚Erfahrungsexpertinnen‘ (vgl. Marx 2008: 63ff) nahmen unterschiedliche Diskurspositionen ein, sie vertraten also keine einheitliche politisch-ideologische Perspektive. Dabei schrieben sie dem Gesichtsschleier auch unterschiedliche Bedeutungen zu. Eine besondere Rolle nahmen dabei Frauen ein, die mit dem Verweis auf eigene Erfahrungen über den Zwang der Vollverschleierung sprachen, wie etwa die iranische Frauenrechtlerin Rana Ahmad in der NZZ (vgl. Schneider 2021). Erfahrungsberichte stammten allerdings nicht zwingend von Frauen mit lebensbiographischem muslimischem Hintergrund, wie der Bericht von Andrea Spalinger in der NZZ zeigt (vgl. Spalinger 2021).

Die Unterrepräsentation vollverschleierter Frauen im Diskurs stellt wohl einer der Gründe dar, wieso Akteur*innen mit wissenschaftlichem Hintergrund breit vertreten waren. Einige von ihnen sprachen über die Praxis des Gesichtsschleiers, wie etwa Agnès De Féo oder Malory Schneuwly Purdie und brachten dabei auch alternative Lesarten der Bedeutung des *Niqabs* in den Diskurs ein, beispielsweise, dass der *Niqab* einer Frau auch Selbstvertrauen geben kann (vgl. Bourquin 2021; Landolt 2021). Somit erschienen im medialen Diskurs um ‚Verhüllung‘ auch Diskursfragmente eines wissenschaftlichen Spezialdiskurses. Die Aussagen der wissenschaftlichen Diskursebene erschienen im Diskurs allerdings umkämpft. Weitere Akteur*innen verknüpften durch ihren fachwissenschaftlichen Hintergrund das Thema ‚Verhüllung‘ mit weiteren Unterthemen, etwa der Vizepräsident der *Eidgenössischen Kommission für Migration*, Etienne Piguet in *Le Temps* (vgl. Bourquin 2020). Die Repräsentation von Akteur*innen mit wissenschaftlichem Hintergrund erfüllen verschiedene Funktionen: Erstens erscheinen sie als Ersatz für die Abwesenden dieses Diskurses; für jene Frauen, die den Gesichtsschleier tragen. Zweitens legitimieren sie durch ihr Fachwissen oder durch ihre Erfahrungen spezifische Deutungen im Diskurs. Drittens fungieren sie als diskursive Knoten (vgl. S. Jäger 2015: 87), das heißt, dass mit ihrer Präsenz Verknüpfungen zu weiteren Themen hergestellt werden.

In Bezug auf die zweite Unterfrage und den im Diskurs um ‚Verhüllung‘ angesprochenen Themen und Unterthemen, zeigen sich zahlreiche Verknüpfungen:

Die Anknüpfung an den Migrationsdiskurs lässt sich unterteilen in jene, die anhand der vollverschleierten Frauen in der Schweiz ein Integrationsproblem erkennen wollen und jene, die keine solche ‚Problemlage‘ erkennen können. Für erstere Position sind *Niqab* und *Burka* ein

Zeichen für ‚Parallelgesellschaften‘, ebenso wie im Diskurs erwähnte weitere Phänomene, etwa Moscheen oder die Ausbildung von Imamen. Die Forderungen, die sich aus der Anknüpfung an den Migrationsdiskurs ableiten lassen, reichen von der Aussage „besser hinzuschauen“ (Neuhaus 2021) bis hin zu einer strikteren Einwanderungspolitik (vgl. Wernli 2021). Generell zeigt sich, dass die Anknüpfung an den Migrationsdiskurs nebst migrationspolitischen Forderungen auch einen gewissen Rechtfertigungszwang, respektive die Betonung einer ‚mehrheitlich gelungenen Integration‘ der muslimischen Minderheit in der Schweiz mit sich bringt.

Ebenfalls zu beobachten sind verschiedene ‚Anschlusskommunikationen‘ (vgl. Ettinger/Imhof 2011: 13), die den innenpolitischen Diskurs der Abstimmungsvorlage mit verschiedenen Diskursereignissen im Ausland verknüpfen. Dabei wird Bezug genommen auf die Situation in europäischen Ländern, besonders Frankreich, sowie auf muslimisch geprägte Länder. Die Referenz auf europäische Länder dient meist dazu, anhand eines Landes, welches bereits ein *Verhüllungsverbot* kennt, für oder gegen ein solches zu argumentieren. Die Situation in Frankreich steht diskursiv häufig für ein zukünftiges Szenario in der Schweiz und soll die Auswüchse des ‚politischen Islam‘ darstellen. Ein zweiter Bezug zu Frankreich stellt den Entscheid des Gerichtshofes für Menschenrechte in den Fokus, der im Falle Frankreichs ein *Verhüllungsverbot* für eine angemessene Reaktion hielt. Der Bezug zu Menschenrechten wird häufig gemacht, ist allerdings stark umkämpft und wird von Befürworter*innen wie auch von Gegner*innen verwendet. Diskursive Bezüge zu Staaten mit einer muslimischen Mehrheit dienen häufig dazu, den Zwang einer Vollverschleierung darzustellen. Mit dem Einwand sich mit „Feministinnen in aller Welt zu solidarisieren“ (Béguelin et al. 2020) wurde für ein *Verhüllungsverbot* argumentiert und zugleich Handlungsbedarf suggeriert. Der Einwand, dass die Situation in muslimischen Ländern nicht mit jener in der Schweiz verglichen werden kann, scheint eher eine subversive Position darzustellen. Die Beteuerung, dass es sich nicht um vergleichbare Situationen handle, hielt Akteur*innen nicht davon ab, ausführlich über ihre Erfahrungen mit der Vollverschleierung zu sprechen. Die Feinanalyse des Artikels *Unter der Burka* (Spalinger 2021) zeigt auf, dass dieser Erfahrungsbericht dazu diente, die Deutung der Vollverschleierung als Symbol der Unterdrückung festzuhalten, denn die Möglichkeit der Freiwilligkeit wurde dem Gesichtsschleier damit abgesprochen.

Die Bezüge zur Situation im Ausland werden im Diskurs häufig verknüpft mit dem Diskursstrang ‚Terror‘. Dabei werden Terroranschläge in Europa, sowie in muslimisch geprägten Staaten erwähnt. Außerdem erscheinen verschleierte Frauen als Sicherheitsrisiko, denn sie scheinen mit ihren Körpern für den fundamentalen Islam zu stehen. Bezüge zu den Themen-

komplexen ‚Sicherheit‘ und ‚Terror‘ werden auch über bestimmte Akteur*innen hergestellt, etwa über den als Sicherheitsexperten vorgestellten Pierre Aepli in *Le Temps* (vgl. Aepli 2021).

Eine weitere forschungsleitende Frage dieser Arbeit beschäftigte sich mit den im Diskurs um ‚Verhüllung‘ vertretenen Deutungsweisen des Gesichtsschleiers und anschließend daran mit den Effekten, die ein solcher Diskurs erzeugt. Ein besonderes Augenmerk galt dabei den sprachlichen und symbolischen Mitteln, die im Diskurs eingesetzt wurden. Die Analyse zeigt, dass die muslimische Vollverschleierung unterschiedlich gedeutet wurde. Im Diskurs eindeutig erscheint, dass *Niqab* oder *Burka* Symbole einer patriarchalen Gesellschaft darstellen, der die Frauen anonymisiere und entindividualisiere. In einer Gesellschaft, in der das Zeigen des eigenen Gesichts elementar erscheint, löst die Vollverschleierung großes Unbehagen oder Befremden aus. Diese Position wurde von beinahe allen Diskursteilnehmer*innen, von Befürworter*innen sowie Gegner*innen der Abstimmungsvorlage geteilt. Es erscheint daher nicht zufällig, dass im Zentrum der Debatte die Vollverschleierung steht, obwohl diese ein Randphänomen ist und nur in Form des *Niqabs* überhaupt in der Schweiz vorkommt. Kein Kleidungsstück – auch nicht der *Hijab* – ist dazu geeignet, gleichermaßen das beschriebene Unbehagen oder Befremden im Diskurs zu erzeugen.

Dass der Gesichtsschleier ein Symbol des Zwangs sei und folglich alle vollverschleierte Frauen unterdrückt werden, ist hingegen eine umstrittene Deutung. Es finden sich zwar viele sprachliche Darstellungen der Vollverschleierung, welche diese als ‚Gefängnis‘ umschreiben. Teil des Diskurses ist aber auch die Aussage, dass die Vollverschleierung freiwillig getragen werden könne und somit nicht grundsätzlich von einer Unterdrückung ausgegangen werden kann. Gegner*innen dieser Aussage sprechen die Freiwilligkeit des Tragens von Vollverschleierung häufig mit dem Verweis auf muslimisch geprägte Länder ab. Die Darstellung vollverschleierter Frauen als ‚unterdrückte‘ Musliminnen, die gerettet werden müssen, ist ein häufig analysiertes Narrativ in der Forschung und wird von Andreassen und Lettinga als *victimization frame* bezeichnet (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 18). Die Analyse des Datenkorpus zeigt auf, dass diese Zuschreibung im Diskurs zwar häufig vorkommt, aber auch umkämpft ist.

Eine weitere diskursiv umstrittene Deutung der Vollverschleierung ist jene des religiösen Symbols: Dies wird zwar gerade von gläubigen Musliminnen im Diskurs beteuert, aus anderen diskursiven Positionen jedoch abgestritten. Diverse Akteur*innen sagen aus, dass der Koran keinen Gesichtsschleier vorsehe. Diese diskursive Strategie, der Vollverschleierung den religiösen Charakter abzusprechen, erleichtert die Rechtfertigung einer Reformation dieser

‚kulturellen Tradition‘ (vgl. Barras 2013: 87). Im Falle des schweizerischen Diskurses um ‚Verhüllung‘ legitimiert die Absprache einer religiösen Deutung des Gesichtsschleiers das *Verhüllungsverbot*.

Der Gesichtsschleier als Symbol des ‚fundamentalen Islam‘ ist im Diskurs häufig zu finden. Auffällig ist allerdings, dass nicht alle Diskursteilnehmer*innen sich darauf beziehen, während die Vollverschleierung als Zeichen ungleicher Geschlechterverhältnisse häufig erscheint. Die Vollverschleierung als Symbol für den politischen und fundamentalen Islam erscheint im Diskurs wenig ausdifferenziert: Es bestehen viele Begriffe nebeneinander, die alle eine ‚Problemlage‘ skizzieren und durch die evozierte Bedrohung zum Handeln auffordern. Selten wird aber der Versuch einer genauen Definition ‚des Problems‘ gewagt. Interessant erscheint, dass das Argument, dass Vollverschleierung ein Problem in der Schweiz sei, häufig mit dem Verweis auf sehr wenige Fälle von Vollverschleierung zurückgewiesen wird. Gleichzeitig wird die dahinterstehende Aussage, dass der ‚fundamentale Islam‘ ein Problem in der Schweiz darstelle, hingegen selten negiert.

Auf Grundlage der bereits ausgeführten Analyseergebnisse soll abschließend dargestellt werden, wie Geschlechterverhältnisse im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* in der Schweiz verhandelt werden. Aus diskurstheoretischer Perspektive relevant ist die Frage danach, was im Diskurs als gültiges Wissen erscheint, sowie welche Effekte die geltende Wissensordnung erzeugt. Denn eine Grundprämisse der Diskurstheorie besagt, dass kollektive Wissensordnungen durch diskursive Praktiken hervorgebracht werden. Das heißt, dass sich im Diskurs geltende Wissensordnungen materialisieren (vgl. Diaz-Bone/Schneider 2004: 464). Drei Punkte erscheinen im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* zentral:

- Erstens ist die Bedeutung der muslimischen Vollverschleierung im Diskurs um das *Verhüllungsverbot* umkämpft.
- Zweitens stellt der diskursive Bezug zur Gleichberechtigung der Schlüssel zur gesamtgesellschaftlichen Debatte dar.
- Drittens dient der Diskurs um Gleichberechtigung einer Hierarchisierung der Gesellschaft und der Konstruktion der eigenen Identität.

Dass eine konflikthafte Sicht auf ‚Verhüllung‘ besteht, stellt in dieser Arbeit eine Grundthese dar, die in der Forschungsliteratur umfassend beschrieben wird. Jene Debatten erscheinen als politische und von Machtverhältnissen geprägte Konflikte (Rosenberger/Sauer 2012: 5). Die

Analyse des empirischen Materials zum *Verhüllungsverbot* bestätigt diese Sichtweise, fügt aber gewisse Ergänzungen hinzu.

Ein Indiz für eine konflikthafte Sichtweise ist die häufige Verwendung des Kollektivsymbols der ‚Spaltung‘. Dass der Umgang mit der muslimischen Gesichtshüllung die Bevölkerung – allen voran ‚die Feministinnen‘ entzweiten würde, wird im Diskurs häufig verhandelt. Vor allem der Begriff der ‚Freiheit‘ und jener der ‚Gleichheit‘ wird unterschiedlich verwendet. Für die einen kann eine Vollverschleierung niemals eine freie Wahl darstellen, ‚frei‘ ist also nur jene Frau, die sich nicht verschleiert. Für die anderen bedeutet ‚Freiheit‘ die unabhängige Wahl der Kleidung, was auch die Wahl der Vollverschleierung beinhalten muss. Die Befürworter*innen des *Verhüllungsverbots* sehen Gleichberechtigung nur im Sinne des Konzepts der ‚formalen Gleichheit‘ erreicht, wobei ein Verbot als Notwendigkeit zur gleichen Behandlung aller erscheint. Die Gegner*innen des *Verhüllungsverbots* sehen eine solche ‚formale Gleichheit‘ nicht als Voraussetzung an, für sie ist Gleichberechtigung auch ohne jenes universelle Verständnis von Gleichheit erreicht.

Dass der vollverschleierte Körper muslimischer Frauen auch zur Forderung nach ‚Integration‘ und zur Verhinderung von ‚Parallelgesellschaften‘ führt und sich somit mit dem Migrationsdiskurs verknüpft, entspricht ebenfalls den Forschungsergebnissen dieser Arbeit. Laut Hadji-Abdou würden Debatten um ‚Verhüllung‘ die Norm der Geschlechtergleichheit verwenden, um restriktive Einwanderungspolitiken zu legitimieren (vgl. Hady-Abdou 2012: 43). Die konkrete Forderung nach einer restriktiven Einwanderungspolitik stellte sich in dieser Analyse als Randphänomen heraus. ‚Integration‘ lässt sich gemäß den diskursiven Verhandlungen zum *Verhüllungsverbot* allerdings an den Körpern der verhüllten Frauen ablesen, sie erscheinen als ‚wenig integriert‘. Es bestätigt sich also die Aussage von Andreassen und Lettinga, dass diese Frauen als ‚Marker‘ für den Erfolg oder das Scheitern von Integration erscheinen (vgl. Andreassen/Lettinga 2013: 28). Der Volksentscheid wird deshalb auch als migrationspolitischer Auftrag verstanden.

Eine Deutung, die unumstritten erscheint im Diskurs ist jene, dass die Vollverschleierung ein Unbehagen oder Befremden auslöst. Dieses ausgedrückte Unbehagen durchzieht dabei die Positionen von Befürworter*innen, wie auch Gegner*innen der Abstimmungsvorlage. Nach Siegfried Jäger, der sich auf Jürgen Link und Michel Foucault bezieht, erscheint hier ein *Normalismus*: Durch Normalismen wird in modernen Gesellschaften ‚Normalität‘ produziert

und reproduziert (vgl. S. Jäger 2015: 53).⁸⁵ Der Umstand, dass in westlichen Gesellschaften das Gesicht gezeigt wird, erscheint als normal, alles andere als Unbehagen auslösende Abweichung. Der häufige Verweis auf die coronabedingte pandemische Lage seit 2020 und damit einhergehend die Notwendigkeit von Schutzmasken ist als Reaktion zu bezeichnen: Die Tatsache, dass die Abstimmungskampagne zu einer Zeit stattfindet, in der im öffentlichen Leben eine Pflicht zur Bedeckung von Mund und Nase durch die Schutzmaske gilt und somit Gesichter ebenfalls verdeckt werden, erschien einigen Diskursteilnehmenden absurd. Die Schlussfolgerungen aus dieser Beobachtung fallen jedoch unterschiedlich aus.

Das Befremden gegenüber der Vollverschleierung ist es auch, welches als starkes Element im Diskurs eingesetzt wird, indem es die Konstruktion einer ‚Problemlage‘ unterstützt. Die Vollverschleierung steht nun für ‚Parallelgesellschaften‘, für ‚gescheiterte Integration‘ oder gar für eine Bedrohung durch den ‚fundamentalen Islam‘.

Dies führt zum zweiten Punkt: Der diskursive Bezug zur Gleichberechtigung stellt den Schlüssel zur gesamtgesellschaftlichen Debatte dar. Die Feinanalyse des zweiten Artikels im Datenkorpus (*La burqa, la Constitution et le fédéralisme*) (Ghiringhelli 2021) hat argumentationsstrategisch aufgezeigt, weshalb die Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage die Debatte als gesamtgesellschaftlich relevant einschätzen. Einige Akteur*innen im Diskurs kündigten an, das *Verhüllungsverbot* – anders als das *Minarettverbot* (2009) – anzunehmen und verwiesen dabei auf das Argument der Geschlechtergleichheit. Der Bezug auf gleiche Geschlechterverhältnisse erscheint als gut funktionierendes Mittel, um die Diskussion um ‚Verhüllung‘ zu einem gesamtgesellschaftlichen Diskurs zu stilisieren. Dass in dieser Debatte der Körper von verschleierten muslimischen Frauen im Fokus steht, ist dabei keine neue Erkenntnis. Wie Andreassen und Lettinga bereits für verschiedene Debatten um ‚Verhüllung‘ in Europa feststellten: „Muslim women and their headscarves become a platform from which feminists, and others, can debate feminism“ (Andreassen/Lettinga 2013: 32). Im Grunde erzeugt die diskursive Verhandlung der Vollverschleierung eine Debatte über die eigene Identität oder wie die Forscherinnen von VEIL es ausdrücken: Der europäische Diskurs um ‚Verhüllung‘ erscheint als „Prozess der Ausverhandlung grundlegender Werte und Normen liberaler Demokratien und damit zugleich der Rekonstruktion europäischer Identität(-en) [...]“. (Hadj-Abdou et al. 2012: 199) Die als westliche Werte umschriebenen Begriffe ‚Freiheit‘ und

⁸⁵ Auch Tunger-Zanetti verweist in seiner diskursanalytischen Forschung auf diesen *Normalismus* und erwähnt einige weitere Normalismen, die im Diskurs um ‚Verhüllung‘ vorzufinden sind (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 118ff).

‚Gleichheit‘ werden dabei allerdings – wie bereits ausgeführt – ambivalent verwendet und lassen sich nicht auf eine Deutung festlegen.

Der dritte aus den Analyseergebnissen generierte Punkt bezieht sich auf den Befund, dass die Verhandlung von Geschlechterverhältnissen über die Symbole des *Niqabs* und der *Burka* einen spezifischen Effekt erzeugt: Vor dem Hintergrund der ‚unterdrückten Muslimin‘ erscheint das kollektive ‚Wir‘ gleichberechtigt. Nur vereinzelt ist Kritik zu hören, dass im Bereich der Gleichberechtigung auch viele europäische Phänomene zu diskutieren wären. Häufig werden ‚Schweizer Werte‘ mit einer gleichberechtigten Gesellschaft gleichgesetzt:

Sie [die Befürworter*innen der Abstimmungsvorlage] bekräftigen die Bedeutung der Schweizer Werte, ihr Eintreten für die Gleichstellung von Mann und Frau und ihre unerschütterliche Solidarität mit den Frauen in aller Welt, die ihr Leben riskieren, indem sie sich weigern, den Vollschleier zu tragen. (Miauton 2021)

Dabei wird eine Hierarchie hergestellt zwischen der Bevölkerung in der Schweiz und derjenigen der muslimischen Minderheit in der Schweiz, die (noch) nicht gleichberechtigt sei. Obwohl auch innerhalb des Diskurses immer wieder beteuert wird, dass dabei ‚nur‘ von einer kleinen Zahl Muslim*innen innerhalb der muslimischen Minderheit die Rede ist, erscheint eine solche Abgrenzung im Diskurs häufig unscharf. Unterstützt wird diese unscharfe Abgrenzung durch die Tatsache, dass viele Akteur*innen, die sich im Diskurs äußern, einen lebensbiographisch muslimischen Hintergrund aufweisen, aber selbst keine Vollverschleierung tragen. Die hergestellte Hierarchie innerhalb des Diskurses um Geschlechterverhältnisse passt in die Strategie einer ‚Kulturalisierung‘ des Migrationsdiskurses. Dieses Phänomen beobachten Skenderovic und D’Amato im schweizerischen Kontext seit den 1990er-Jahren und bezeichnen damit die Konstruktion einer Unvereinbarkeit kultureller und religiöser Identitäten. Vor allem rechtspopulistische Parteien warnen vor kulturellen Konflikten mit ‚dem Islam‘ und ‚der muslimischen Bevölkerung‘ (vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 144). Das von Skenderovic und D’Amato als ‚doppelten Überfremdungsdiskurs‘ bezeichnete Narrativ wird sichtbar: Dabei wird von einer fundamentalen Andersartigkeit der Einwander*innen ausgegangen und gleichzeitig wird ein Verlust der ‚Schweizer Eigenart‘ ausgerufen (Vgl. Skenderovic/D’Amato 2008: 41ff). Im Kontext der Deutung von ‚Verhüllung‘ erscheint ‚der Islam‘ als diskursives Konstrukt, das sich von den kulturellen Werten der Schweiz abgrenzt: Muslim*innen erscheinen als heterogene Gruppe, die den Wert der Gleichberechtigung (noch) nicht in gleichem Masse besitzen würden wie die Bevölkerung in der Schweiz ohne muslimi-

schen Hintergrund. Durch die konstruierte ‚Problemlage‘ sei die bereits etablierte Norm der Gleichberechtigung in der Schweiz gar bedroht. Nebst einer Differenzierung und Hierarchisierung bezüglich einer Minderheit in der Schweiz dient der Diskurs somit auch der Konstruktion der eigenen Identität: In Abgrenzung zu einer kaum vorhandenen Minderheit von vollverschleierten Frauen ergibt sich das Bild einer gleichberechtigten Gesellschaft, deren Werte zu verteidigen sind. Das Narrativ der „verlässlichen Verteidigerin der eigenen kollektiven Identität“ (Geden 2006: 149) wiederum passt gut in die Agenda rechtspopulistischer Parteien.

Die vorliegende Forschungsarbeit zeigt auf, wie Geschlechterverhältnisse im Diskurs um das Verhüllungsverbot in der Schweiz ausgehandelt werden. Dabei wurde eine diskursanalytische Perspektive eingenommen. Die kritische Diskursanalyse hat dabei den Anspruch, sich zu fragen, welche Auswirkungen das generierte Wissen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung hat (vgl. Bartel/Ullrich 2008: 55). Mein eigener Anspruch an vorliegende Arbeit war es, das Diskursereignis *Verhüllungsverbot* zu analysieren, um mögliche weitere politische Vorstöße, die sich mit einer Minderheit beschäftigen, besser verstehen zu können.

Nach der eingehenden Analyse ‚des Sagbaren‘ im Diskurs um ‚Verhüllung‘ zeigt sich, dass vor allem das Unbehagen oder Befremden gegenüber der Vollverschleierung ein großer diskursiver Treiber zu sein scheint. Auch die Anknüpfung innenpolitischer Diskurse an Ereignisse im Ausland und damit einhergehend die Generierung von dystopischen ‚Zukunftszenarien‘ erscheint wirkungsvoll. Eine dritte diskursive Sprachverwendung, die besonders auffällt, ist jene des Symbols der gesellschaftlichen ‚Spaltung‘. Auch wenn nicht abschließend geklärt werden konnte, welche Effekte die Verwendung dieses Symbols auslöst, so ist doch sichtbar, dass gerade diese Sprachverwendung in Diskursen der Gegenwart große Aufmerksamkeit erhält. Es scheint daher nicht ausgeschlossen, dass jene Mechanismen auch in Zukunft diskursiv relevant sein werden. Ob der Körper der verhüllten muslimischen Frau weiterhin als Marker für Diskurse fungiert, oder ob dieser „momentane Schauplatz [...] durch einen anderen abgelöst“ (Tunger-Zanetti 2021: 124) wird, bleibt offen.

Mit der ‚Entwirrung‘ der verschiedenen verwendeten Diskursfragmente und der Analyse der diskursiven Effekte der Verhandlung von ‚Verhüllung‘ macht diese Arbeit jene Mechanismen sichtbar. Dabei erscheint es als relevant, die sozialen und politischen Effekte des ‚Sprechens‘ aufzudecken aus dem Grund, den Floris Biskamp mit Bezug auf Gayatri Spivak formuliert: Es wäre wichtig, dass muslimische Frauen und Mädchen „nicht als bloß passivrettungsbedürftig und nicht als homogen“ (Biskamp 2021: 126) dargestellt werden, sondern

„als heterogene Gruppe von Subjekten, die größtenteils für sich sprechen können und deren heterogene Stimmen in der Darstellung auftauchen sollten.“ (Ebd.) Die Ergebnisse vorliegender Forschungsarbeit sind insofern von Bedeutung, als dass sie auf das ‚Sprechen‘ über eine Minderheit verweisen und die diskursiven Effekte dieses ‚Sprechens‘ genau analysieren.

Um die Forschungsergebnisse zu vertiefen, wäre eine Ausweitung der empirischen Forschung auf weitere Diskursereignisse möglich. Diese Arbeit hat exemplarisch das Diskursereignis des *Verhüllungsverbots* in der Schweiz analysiert und dabei versucht, relevante weitere Ereignisse – etwa den Diskurs um das *Minarettverbot* – durch eine breite Rezeption des Forschungsstandes miteinzubeziehen. Zukünftige Forschung könnte sich beispielsweise mit einer historisch orientierten Diskursanalyse beschäftigen. Damit lassen sich mehrere synchrone Schnitte durch den Diskursstrang vornehmen, indem beispielsweise mehrere Diskursereignisse miteinander verglichen werden (vgl. S. Jäger 2001: 102). Abschließend erscheint es relevant, dass Diskurse nicht an „geographischen *Grenzen* halt machen[,] sondern diese ständig überwinden.“ (S. Jäger 2015: 27, Herv.i.O.) Das zeigt sich in vorliegender Arbeit an der häufig zitierten ‚Anschlusskommunikation‘ des Diskurses mit Debatten, die über die nationale Perspektive hinauszeigen. Vorliegende Erkenntnisse können auch als Grundlage dienen, den Blick wiederum zu öffnen und Diskurse außerhalb der Schweiz zu betrachten.

6 Bibliografie

Ackerly, Brooke; True, Jacqui (2010): A Feminist Research Ethic Explained. In: True, Jacqui/Ackerly, Brooke (Hg.): *Doing Feminist Research in Political and Social Science*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 21–39.

Addor, Jean-Luc (2020): Kopftuchverbot an den Schaltern der Bundesverwaltung und der vom Bund beherrschten Betriebe (Motion). Bundesversammlung - Ratsbetrieb. Motion 20.4209. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20204209>, [Stand 17.11.2021].

Aepli, Pierre (2021): Regarder sous la burqa. In: *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/opinions/regarder-burqa>, [Stand 22.07.2021].

Alabor, Camilla (2021): Unverhülltes Desinteresse (Webversion: Abstimmung über Burka-Verbot –Unverhülltes Desinteresse). In: *Sonntagsblick*. <https://www.blick.ch/politik/abstimmung-ueber-burka-verbot-unverhuelltes-desinteresse-id16297076.html>, [Stand 30.07.2021].

Alder, Kathrin (2021): Die «Burka-Initiative» gefährdet Globis und SVP-Sünneli (Webversion: Kein Globi und keine Sportmaskottchen mehr – das wären die Kollateralschäden der «Burka-Initiative»). In: *NZZ*. <https://www.nzz.ch/schweiz/kein-globi-und-keine-sportmaskottchen-mehr-das-sind-die-kollateralschaeden-der-burka-initiative-ld.1601327>, [Stand 30.07.2021].

Allagui (2021): Résistances au Danemark contre l’interdiction du voile intégral. In: *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/suisse/resistances-danemark-contre-linterdiction-voile-integral>, [Stand 22.07.2021].

Allenbach, Brigit; Müller, Monika (2017): Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und Politik der Zugehörigkeit. In: Sammet, Kornelia/Benthaus-Apel, Friederike/Gärtner, Christel (Hg.innen): *Religion und Geschlechterordnungen, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 273–292.

Althaus, Nicole (2021): Das Burkaverbot verhüllt, wofür es steht. In: *NZZ am Sonntag*. <https://nzzas.nzz.ch/meinungen/das-burkaverbot-verhuellt-wofuer-es-steht-ld.1601685?reduced=true>, [Stand 30.07.2021].

Andreassen, Rikke; Lettinga, Doutje (2013): Veiled debates: Gender and gender equality in European national narratives. In: Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (eds.): *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil*. London/New York: Routledge, 17–36.

Arlt, Dorothee (2021): Banning burkas and niqabs? Exploring perceptions of bias in media coverage of Islam and Muslims in Switzerland and their relation to people’s voting intention concerning the burka-initiative. In: *Studies in Communication Sciences* 21(1), 9–25.

Aubert (2021): Dissimulation du visage dans l’espace public: droit individuel ou limitation éthique? In: *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/opinions/dissimulation-visage-lespace-public-droit-individuel-limitation-ethique>, [Stand 22.07.2021].

Barras, Amélie (2013): ‘Muslim women’ marking debates on Islam. In: Behloul, Samuel M./Leuenberger, Susanne/Tunger-Zanetti, Andreas (eds.): *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the self. Global-local Islam*. Bielefeld: transcript, 81–98.

Bartel, Daniel; Ullrich, Peter (2008): Kritische Diskursanalyse – Darstellung anhand der Analyse der Nahostberichterstattung linker Medien. In: Freikamp, Ulrike; Leanza, Matthias;

Mende, Janne; Müller, Stefan; Ullrich, Peter; Voß, Heinz-Jürgen (Hg.*innen): Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik, Texte / Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin: Karl Dietz, 53–72.

Béguelin, Michel; Brunier, Isabelle; Decollogny, Anne-Françoise; Dormond, Marlyse; Gailard, Benoît; Huberson, Nadia; Kusano, Lea; Memeti, Hoxhë; Orsini, Magali; Richoz, Monique; Siegrist, Stéphanie; Stämpfli, Regula; Tornare, Manuel; Wenger, Salika (2020): De gauche et féministes, nous accepterons l'interdiction du voile intégral. Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/gauche-feministes-accepterons-linterdiction-voile-integral>, 22.07.2021

Behloul, Samuel Martin; Leuenberger, Susanne; Tunger-Zanetti, Andreas (eds.) (2013): Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the self. Global-local Islam. Bielefeld: transcript.

Berghahn, Sabine; Rostock, Petra; Nöhring, Alexander (Hg.*innen) (2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Global-local Islam. Bielefeld: transcript.

Betz, Hans-Georg (2013): Mosques, Minarets, Burqas and Other Essential Threats: The Populist Right's Campaign against Islam in Western Europe. In: Wodak, Ruth; Khosravi-Nik, Majid; Mral, Brigitte (eds.): Right-Wing Populism in Europe: Politics and Discourse. London: Bloomsbury Publishing, 71–87.

Biersack, Martin; Hiergeist, Teresa; Loy, Benjamin (2019): Historische, soziologische und narrative Dimensionen paralleler Sozialität. In: Parallelgesellschaften: Instrumentalisierungen und Inszenierungen in Politik, Kultur und Literatur, Romanische Studien: Beihefte. München: Akademische Verlagsgemeinschaft München, 5–17.

Binder-Keller, Marianne (2020): Keine Kinderkopftücher in Schulen und Kindergärten. Eine Frage der Gleichberechtigung, des Kinderschutzes und nicht der Religion (Postulat). Bundesversammlung – Ratsbetrieb. Postulat 20.4728. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20204728>, [Stand 17.11.2021].

Biskamp, Floris (2021): Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak? In: Leinius, Johanna; Mauer, Heike (Hg.innen): Intersektionalität und Postkolonialität - Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht, Politik und Geschlecht. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich, 115–136.

Blumer, Claudia (2021a): Die verhüllten Frauen schweigen (Webversion: Sie verschleiern ihr Gesicht und bleiben stumm). In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/die-verhuelkten-frauen-schweigen-325804499659>, [Stand 30.07.2021].

Blumer, Claudia (2021b): «Es wird weitere Sondergesetze gegen Muslime geben». In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/es-wird-weitere-sondergesetze-gegen-muslime-geben-343987631819>, [Stand 30.07.2021].

Blumer, Claudia; Birrer, Raphaela (2021): «Wir wollen nur Gleichberechtigung» (Webversion: «Alle Nikab-Trägerinnen, die ich kenne, sind Schweizerinnen»). In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/wer-andere-lebensformen-nicht-aushaelt-ist-hier-fehl-am-platz-446579854117>, [Stand 30.07.2021].

Bourquin, Vincent (2021a): Mallory Schneuwly Purdie: «En Suisse, la majorité des femmes qui portent le voile intégral le font de manière volontaire». In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/suisse/mallory-schneuwly-purdie-suisse-majorite-femmes-portent->

voile-integral-maniere-volontaire, [Stand 22.07.2021].

Bourquin, Vincent (2021b): Nida-Errahmen Ajmi, à fond contre les stéréotypes de l'islam. In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/suisse/nidaerrahmen-ajmi-fond-contre-stereotypes-lislam>, [Stand 22.07.2021].

Bourquin, Vincent (2020): Etienne Piguet: «L'initiative contre la burqa peut générer un conglomerat de peurs diffuses». In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/suisse/etienne-piguet-linitiative-contre-burqa-generer-un-conglomerat-peurs-diffuses>, [Stand 22.07.2021].

Brems, Eva (ed.) (2014): The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law. Cambridge: Cambridge University Press.

Brems, Eva; Janssens, Yaiza; Lecoyer, Kim; Chaib, Saïla Ouald; Vandersteen, Victoria; Vrieling, Jogchum (2014): The Belgian 'burqa ban' confronted with insider realities. In: Brems, Eva (ed.): The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law. Cambridge: Cambridge University Press, 77–114.

Brink, Lina (2020): Anerkannter Protest? Mediale Repräsentationen von Frauen in Ägypten in der deutschsprachigen Presse. Bielefeld: transcript.

Bundesamt für Statistik (2021): Initiative «Ja zum Verhüllungsverbot». <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/politik/abstimmungen/jahr-2021/2021-03-07/verhuellungsverbot.html>, 06.07.2021

Bundeskanzlei (2020): Volksinitiative „Ja zum Verhüllungsverbot“. https://www.admin.ch/dam/gov/de/Dokumentation/Abstimmungen/Marz2021/DE_volksabstimmung.pdf.download.pdf/DE_volksabstimmung.pdf, [Stand 06.07.21].

Bundeskanzlei (2021): Eidgenössische Volksinitiative ‚Gegen den Bau von Minaretten‘. <https://www.bk.admin.ch/bk/de/home/politische-rechte/pore-referenzseite.html>, [Stand 30.09.2021].

Bundesversammlung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (2020): Bundesgesetz über die Gesichtsverhüllung. Bern. <https://www.parlament.ch/centers/eparl/curia/2019/20190023/Schlussabstimmungstext%202%20SN%20D.pdf>, [Stand 30.09.2021].

Castro Varela, Maria do Mar (Hg.in) (2016): Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita (2020): Edward W. Said – Der orientalisierte Orient. In: Winter, Rainer (Hg.): Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript, 91–150.

Clalüna, Flurin (2021): Die «Burka-Initiative» haben sie gewonnen. Aber das genügt den sechs Männern des Egerkinger Komitees nicht. Sie möchten mehr. In: Neue Zürcher Zeitung (online). <https://www.nzz.ch/schweiz/ja-zur-burka-initiative-wer-sitzt-genau-im-egerkinger-komitee-ld.1605428?reduced=true>, [Stand 30.09.2021].

Cueni, Claude (2021): Sprechende Uniformen (Webversion: Claude Cueni über das Verhüllungsverbot – Sprechende Uniformen). In: Blick. <https://www.blick.ch/meinung/claude-cueni-ueber-das-verhuellungsverbot-sprechende-uniformen-id16305775.html>, [Stand 30.07.2021].

Danaci, Deniz (2012): Die Macht sozialer Identitäten. Einstellungen und Abstimmungsverhalten gegenüber Minderheiten in der Schweiz. Politik und Demokratie in den kleineren Ländern Europas. Baden-Baden: Nomos.

Darbellay, Christoph (2009): Verschleierung und Integration (Interpellation). Bundesver-

sammlung – Ratsbetrieb. Interpellation 09.4308. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20094308>, [Stand 28.09.2021].

De Féo, Agnès (2020): *Derrière le niqab – 10 ans d'enquête sur les femmes qui ont porté et enlevé le voile intégral*. Paris: Armand Colin.

Diaz-Bone, Rainer; Schneider, Werner (2004): Qualitative Datenanalyse in der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse – Zwei Praxisbeispiele. In: Keller, Reiner; Hirsland, Andreas; Schneider, Werner; Viehöver, Willy (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 457–494.

Dorer, Christian (2021): Eine überflüssige Abstimmung (Webversion: Kommentar über das Ja zum Burka-Verbot von Christian Dorer - Eine überflüssige Abstimmung). In: *Blick*. <https://www.blick.ch/meinung/kommentare/kommentar-ueber-das-ja-zum-burka-verbot-von-christian-dorer-eine-ueberfluessige-abstimmung-id16386991.html>, [Stand 30.07.2021].

Dussault, Andrée-Marie (2021): Ce que la loi anti-burqa a changé au Tessin. In: *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/suisse/loi-antiburqa-change-tessin>, [Stand 22.07.2021].

Egerkinger Komitee (2021a): Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten». Egerkinger Komitee. <https://egerkingerkomitee.ch/project/volksinitiative-gegen-den-bau-von-minaretten/>, [Stand 30.09.2021].

Egerkinger Komitee (2021b): Der Vorstand des Egerkinger Komitees. Egerkinger Komitee. <https://egerkingerkomitee.ch/ueber-uns/>, [Stand 17.11.2021].

Egerkinger Komitee (2020): Anfrage von Walter Wobmann: Katar finanziert Schweizer Moscheen. Egerkinger Komitee. <https://egerkingerkomitee.ch/anfrage-von-walter-wobmann-katar-finanziert-schweizer-moscheen/>, [Stand 17.11.2021].

En, Boka; Humer, Tobias; Petričević, Marija; Ponzer, Tinou; Rauch, Claudia; Spiel, Katta (2021): *Geschlechtersensible Sprache – Dialog auf Augenhöhe*. Wien: Gleichbehandlungsanwaltschaft.

Endres, Jürgen; Tunger-Zanetti, Andreas; Behloul, Samuel Martin; Baumann, Martin (2013): *Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft. Forschungsbericht zum Projekt «Muslimische Jugendgruppen und Bildung von zivilgesellschaftlichem Sozialkapital in der Schweizer Gesellschaft»*. Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.

Eskandari, Vista; Banfi, Elisa (2017): Institutionalising Islamophobia in Switzerland: The Burqa and Minaret Bans. In: *Islamophobia Studies Journal* 4(1), 53–71.

Ettinger, Patrik (2018): *Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz*. Bern: Studie im Auftrag der EKR.

Ettinger, Patrik; Imhof, Kurt (2011): Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. NFP 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“. Zürich: fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft.

Farris, Sara R. (2017): *In the Name of Women's Rights - The Rise of Femonationalism*. Durham, London: Duke University Press.

Farris, Sara R. (2011): Die politische Ökonomie des Femonationalismus. In: *Feministische Studien* 29(2), 321–334.

Fehr, Hans (2011): Nationales Vermummungsverbot (Motion). Bundesversammlung – Ratsbetrieb. Motion 11.3043. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20113043>, [Stand 28.09.2021].

- FIDS (2019): Stellungnahme zur Burkainitiative. <https://www.fids.ch/index.php/12/2019/stellungnahme-zur-mitteilung-des-bundesrates-bez-der-burkainitiative/>, [Stand 11.10.2021].
- fög – Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft (Hg.) (2021): Jahrbuch Qualität der Medien. Basel: Schwabe.
- Fontana, Katharina (2021): Gute Maske, böser Schleier. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/gute-maske-boeser-schleier/>, [Stand 23.07.2021].
- Foucault, Michel (1974): Die Ordnung des Diskurses. München: Hanser. [Original: Foucault, Michel (1972): Die Ordnung des Diskurses. München: Hanser.]
- Foucault, Michel (1988): Archäologie des Wissens, Frankfurt/Main: Suhrkamp. [Original.: Foucault, Michel (1969): Archäologie des Wissens, Frankfurt/Main: Suhrkamp.]
- Freysinger, Oskar (2012): Runter mit den Masken! (Motion). Bundesversammlung - Ratsbetrieb. Motion 10.3173. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=20201>, 28.09.2021
- Frisk, Sylva; Gillette, Maris Boyd (2019): Sweden's Burka Ban: Policy Proposals, Problematisations, and the Production of Swedishness. In: NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research 27(4), 271–284.
- Gasser, Nathalie (2020): Islam, Gender, Intersektionalität: Bildungswege junger Frauen in der Schweiz. Bielefeld: transcript.
- Geden, Oliver (2006): Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gentinetta, Katja (2021): Das «Burkaverbot» und die ins Gegenteil verkehrten Anliegen des Feminismus. In: NZZ. <https://www.nzz.ch/meinung/das-burkaverbot-und-die-ins-gegenueber-verkehrten-anliegen-des-feminismus-ld.1601230>, [Stand: 30.07.2021].
- Ghiringhelli, Giorgio (2021): La burqa, la Constitution et le fédéralisme. In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/burqa-constitution-federalisme>, [Stand: 22.07.2021].
- Golder, Lukas; Mousson, Martina; Keller, Tobias; Venetz, Aaron; Salathe, Laura; Rey, Roland (2021): VOX-Analyse März 2021. Nachbefragung und Analyse zur eidgenössischen Volksabstimmung vom 7. März 2021. Bern: gfs.bern.
- Graneß, Anke; Kopf, Martina; Kraus, Magdalena (2019): Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Uni-Taschenbücher. Wien: Facultas.
- Guillaume, Michel (2021): Cette burqa qui divise les féministes. Le Temps. <https://www.letemps.ch/suisse/cette-burqa-divise-feministes>, 22.07.2021
- Hadj-Abdou, Leila (2012): Geschlechtergleichheit oder Recht auf kulturelle Differenz? In: Hausbacher, Eva; Klaus, Elisabeth; Poole, Ralph; Brandl, Ulrike; Schmutzhart, Ingrid (Hg.*innen): Migration und Geschlechterverhältnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 41–61.
- Hadj-Abdou, Leila; Gresch, Nora; Rosenberger, Sieglinde; Sauer, Birgit (2012): Hijabophobia revisited: Kopftuchdebatten und -politiken in Europa. Ein Überblick über das Forschungsprojekt VEIL. In: Hausbacher, Eva; Klaus, Elisabeth; Poole, Ralph; Brandl, Ulrike; Schmutzhart, Ingrid (Hg.*innen): Migration und Geschlechterverhältnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 198–212.
- Hadj-Abdou, Leila; Woodhead, Linda (2012): Muslim women's participation in the veil con-

troversty: Austria and the UK compared. In: Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (eds.): Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil. London/New York: Routledge, 186–204.

Hamdaoui, Mohamed (2021): Mohamed Hamdaoui: «Initiative anti-burqa: une chance historique!». In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/mohamed-hamdaoui-initiative-antiburqa-une-chance-historique>, [Stand: 22.07.2021].

Hartmann, Lea (2021a): Burkaverbot spaltet Feministinnen (Webversion: Dafür oder dagegen? Der Streit der Feministinnen über das Burkaverbot). In: Blick. <https://www.blick.ch/politik/dafuer-oder-dagegen-der-streit-der-feministinnen-ueber-das-burkaverbot-id16336428.html>, [Stand: 30.07.2021].

Hartmann, Lea (2021b): Corona könnte Burkaverbot aushebeln (Webversion: Maske statt Schleier - Corona öffnet Schlupfloch beim Burkaverbot). In: Blick. <https://www.blick.ch/politik/maske-statt-schleier-corona-oeffnet-schlupfloch-beim-burkaverbot-id16335033.html>, [Stand: 30.07.2021].

Hartmann, Lea (2021c): In vier Jahren gab es gerade mal 28 Bussen (Webversion: Burka-Verbot zielt ins Leere - In vier Jahren gab es nur 28 Bussen). In: Blick. <https://www.blick.ch/politik/burka-verbot-zielt-ins-leere-in-vier-jahren-gab-es-nur-28-bussen-id16334749.html>, [Stand: 30.07.2021].

Hausbacher, Eva; Klaus, Elisabeth; Poole, Ralph; Brandl, Ulrike; Schmutzhart, Ingrid (Hg.*innen) (2012): Migration und Geschlechterverhältnisse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hehli, Simon (2021a): «Es braucht viel Mut, den Nikab zu tragen». In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/burkaverbot-schweizer-konvertitin-erklart-wieso-sie-nikab-traegt-ld.1599592>, [Stand: 30.07.2021].

Hehli, Simon (2021b): «Es gibt gravierendere Probleme im Land» (Webversion: «Der grösste Irrtum? Dass hinter jeder Nikabträgerin ein Ehemann, ein älterer Bruder oder der Vater steht, der sie dazu zwingt»). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/burkaverbot-warum-viele-annahmen-ueber-vollverhuellte-falsch-sind-ld.1594888>, [Stand: 30.07.2021].

Hehli, Simon (2021c): Ist der Gegenvorschlag ein Eigentor? (Webversion: Ist der Gegenvorschlag zum Verhüllungsverbot ein kapitaless Eigentor von Parlament und Bundesrat?). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/burkaverbot-warum-der-gegenvorschlag-ein-eigentor-sein-koennte-ld.1602172>, [Stand: 30.07.2021].

Hehli, Simon (2021d): Vor ihrem heiligen Zorn ist niemand sicher. In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/vor-ihrem-heiligen-zorn-ist-niemand-sicher-ld.1604394>, [Stand: 30.07.2021].

Hehli, Simon; Tribelhorn, Marc (2021): «Gerade wir Juden dürfen das nicht zulassen» (Webversion: «Gerade wir Juden dürfen es nicht zulassen, dass eine Bevölkerungsgruppe ausgegrenzt wird», sagt der Präsident des Israelitischen Gemeindebundes). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/sig-praesident-ralph-lewin-ueber-burka-verbot-und-antisemitismus-ld.1603093>, [Stand: 30.07.2021].

Hermann, Michael (2021): Jenseits des Anti-SVP-Reflexes. In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/jenseits-des-anti-svp-reflexes-433079569748>, [Stand: 30.07.2021].

Hill, Marc (2016): Nach der Parallelgesellschaft. Neue Perspektiven auf Stadt und Migration, Kultur & Konflikt. Bielefeld: transcript.

- Hillmann, Margit (2021): Burka-Verbot in Frankreich - Rebellen hinter dem Schleier. In: Deutschlandfunk. https://www.deutschlandfunk.de/burka-verbot-in-frankreich-rebellen-hinter-dem-schleier.886.de.html?dram:article_id=491607, [Stand: 12.10.2021].
- Holzleithner, Elisabeth (2009): Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.innen): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Bielefeld: transcript, 341–360.
- Howard, Erica (2014): Islamic veil bans: the gender equality justification and empirical evidence. In: Brems, Eva (ed.): The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law. Cambridge: Cambridge University Press, 206–217.
- Jäger, Margarete (2010): Diskursanalyse: Ein Verfahren zur kritischen Rekonstruktion von Machtbeziehungen. In: Kortendiek, Beate; Becker, Ruth (Hg.innen): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 378–383.
- Jäger, Margarete (2007): Gefährlich fremd? Zur Dynamik des Zusammenwirkens unterschiedlicher Diskursstränge und -ebenen am Beispiel der Kopftuchdebatte. In: Jäger, Siegfried; Jäger, Margarete (Hg.*innen): Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 109–130.
- Jäger, Margarete (2004): Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs. Analyse einer Diskursverschränkung. In: Keller, Reiner; Hierseland, Andreas; Schneider, Werner; Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 421–437. [Original: Jäger, Margarete (1996): Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs. Duisburg: DISS.]
- Jäger, Margarete; Jäger, Siegfried (2007): Deutungskämpfe: Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jäger, Siegfried (2015): Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung. 7. Auflage. Münster: Unrast.
- Jäger, Siegfried (2004): Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung. 4. Auflage. Münster: Unrast.
- Jäger, Siegfried (2001): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Keller, Reiner; Hierseland, Andreas; Schneider, Werner; Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden. Opladen: Leske + Budrich, 81–112.
- Jikhareva, Anna (2021): Verhüllungsverbot: Egerkinger Eiferer. In: WOZ. <https://www.woz.ch/-b3c0>, [Stand: 22.07.2021].
- Kanton St.Gallen (2018): Ja zu strengeren Regeln bei Gesichtsverhüllung. Portal Kanton St.Gallen. https://www.sg.ch/news/sgch_allgemein/2018/09/ja-zu-strengerer-regeln-bei-gesichtsverhuellung.html, [Stand: 28.09.2021].
- Kaya, Ayhan; Tecmen, Ayşe (2019): Europe versus Islam?: Right-Wing Populist Discourse and the Construction of a Civilizational Identity. In: The Review of Faith & International Affairs 17(1), 49–64.
- Kaya, Meral (2012): Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs: Die postkoloniale Konstruktion der »unterdrückten Muslimin« und die rassistische Verwendung des Schleiers. In: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.innen): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien. 2. Auflage. Bielefeld: transcript, 117–

Keller, Reiner (2011): Diskursforschung: eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Qualitative Sozialforschung. 4. Auflage. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.

Keller-Messahli, Saïda (2007): Forum für einen fortschrittlichen Islam. Forum für einen fortschrittlichen Islam. <https://www.forum-islam.org/de/index.php#>, 15.10.2021

Keller-Messahli, Saïda; Binder-Keller, Marianne; Rüegger, Monika (2021): Frauengruppe – Frauenrechte Ja. <https://frauenrechte-ja.ch/frauengruppe/>, 16.12.2021

Krummenacher, Jörg (2017): Glarus will kein Verhüllungsverbot. In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/aktuelle-themen/verhuellungsverbot-glarner-landsgemeinde-verwirft-burkaverbot-ld.1291098>, [Stand: 16.12.2021].

Landolt, Noëmi (2021): Verhüllungsverbot: «Der Nikab gibt einem Selbstvertrauen». In: WOZ. <https://www.woz.ch/-b454>, [Stand: 22.07.2021].

Le Collectif genevois pour la Grève féministe; Le Collectif Grève des femmes*; Grève féministe Vaud; Le Collectif Grève des femmes* Fribourg; Le Collectif Grève des femmes*; Grève féministe Bienne; Le groupe de travail Antiracisme du collectif genevois (2021): La grève féministe contre une initiative «anti-burqa» sexiste et raciste. In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/greve-feministe-contre-une-initiative-antiburqa-sexiste-raciste>, [Stand: 22.07.2021].

Link, Jürgen (1982): Kollektivsymbolik und Mediendiskurse. In: KultuRRévolution 1, 6–21.

Luisier Brodard, Christelle (2021): Burqa: retrouver le dialogue après les anathèmes. In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/burqa-retrouver-dialogue-apres-anathemes>, [Stand: 22.07.2021].

Lünenborg, Margreth; Maier, Tanja (2013): Gender Media Studies: eine Einführung. UTB Medien- und Kommunikationswissenschaft, Soziologie, Gender Studies. Konstanz: UVK.

Marx, Daniela (2008): Mission: impossible? Die Suche nach der „idealen Muslimin“: Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden. In: Femina politica: Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft 17(1), 55–67.

Leinius, Johanna; Mauer, Heike (2021a): Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit: Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven der kritischen feministischen Forschung. In: Leinius, Johanna; Mauer, Heike (Hg.innen): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Politik und Geschlecht. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 43–66.

Leinius, Johanna; Mauer, Heike (2021b): Einleitung: Intersektionalität und Postkolonialität - Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. In: Leinius, Johanna; Mauer, Heike (Hg.innen): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Politik und Geschlecht. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 7–30.

Leinius, Johanna; Mauer, Heike (Hg.innen) (2021c): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht. Politik und Geschlecht. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.

Medienqualität Schweiz (2020): Medienqualitätsrating. Zürich: Stifterverein Medienqualität Schweiz. <https://www.mqr-schweiz.ch/files/mqr/pdf/MQR-20.pdf>, [Stand: 27.07.2021].

Meier, Michael (2021): Frauengruppe plädiert für ein Verhüllungsverbot. In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/frauengruppe-plaedierte-fuer-ein-verhuellungsverbot->

457586413568, [Stand: 30.07.2021].

Meier, Michael; Blumer, Claudia (2021): Muslimin gegen Muslimin (Webversion: Streit nach SRF-«Arena»: Muslimin versus Muslimin). In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/muslima-versus-muslima-956637179927>, [Stand: 30.07.2021].

Metzger, Thomas (2018): Konstruktion von Differenz: ein Vergleich argumentativer Strategien der Befürworter der Schächtverbotsinitiative (1893) und der Antiminarettinitiative (2009). In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 112, 347–363.

Meyer, Frank A. (2021): Genossinnen im Irrgarten. In: Sonntagsblick. <https://www.blick.ch/meinung/frank-a-meyer/frank-a-meyer-die-kolumne-genossinnen-im-irrgarten-id16346747.html>, [Stand: 30.07.2021].

Miauton, Marie-Hélène (2021): Burqa: que de contradictions! In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/burqa-contradictions>, [Stand: 22.07.2021].

Milic, Thomas; Kuster, Stephan; Widmer, Thomas (2009): Analyse der eidgenössischen Abstimmung vom 27. September 2009, Zürich: gfs.bern und Institut für Politikwissenschaft, Universität Zürich.

Moors, Annelies (2014): Face veiling in the Netherlands: public debates and women's narratives. In: Brems, Eva (ed.): The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law. Cambridge: Cambridge University Press, 19–41.

Mörgeli, Christoph (2021): Verhüllung – alles nur ein Witz? In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/verhuellung-alles-nur-ein-witz/>, [Stand: 23.07.2021].

Müller, Salome; Loser, Philipp (2021): Ist alles nur ein Witz? In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/ist-alles-nur-ein-witz-146117654102>, [Stand: 30.07.2021].

Nay, Giusep (2021): Das Verhüllungsverbot missbraucht Initiativrecht. In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/das-verhuellungsverbot-missbraucht-initiativrecht-491369259628>, [Stand: 30.07.2021].

Neuhaus, Christina (2021): Ein Nein zum Symbol des politischen Islam. In: NZZ. <https://www.nzz.ch/meinung/ein-nein-zum-symbol-des-politischen-islams-ld.1605412>, [Stand: 30.07.2021].

Neuhaus, Christina; Hehli, Simon (2021): «Egal, ob es drei oder dreitausend sind – schon eine Burkaträgerin ist zu viel» (Webversion: Alice Schwarzer: «Die Vollverhüllung eines Menschen gehört nicht in eine Demokratie»). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/alice-schwarzer-ganz-egal-ob-es-drei-oder-dreitausend-burka-traegerinnen-sind-schon-eine-ist-zu-viel-ld.1600251>, [Stand: 30.07.2021].

NZZ live (o. J.): Andrea Spalinger. NZZ Live - Journalismus erleben. <https://live.nzz.ch/de/info/gaestearchiv/andrea-spalinger>, [Stand: 03.01.2022].

Odermatt, Marcel (2021a): Für eine Handvoll Stimmzettel. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/fuer-eine-handvoll-stimmzettel/>, [Stand: 23.07.2021].

Odermatt, Marcel (2021b): Schweizer Burka-Graben. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/schweizer-burka-graben/>, [Stand: 23.07.2021].

Odermatt, Marcel (2021c): Voodoo-Studie gegen Burka-Verbot. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/voodoo-studie-gegen-burka-verbot/>, [Stand: 23.07.2021].

Parr, Rolf (2020): Diskurs. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler,

Pernoud, Manuelle; Romain, Jean (2021): Initiative «anti-burqa»: bien sûr que OUI! In: *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/opinions/initiative-antiburqa-bien-oui>, [Stand: 22.07.2021].

Poglia Miletì, Francesca (2019): Labelling Migrants in Switzerland: Social, Political and Symbolic Dimensions. In: Lüthi, Barbara; Skenderovic, Damir (eds.): *Switzerland and Migration. Historical and Current Perspectives on a Changing Landscape*. Palgrave Studies in Migration History. Cham: Springer Nature, 61–78.

Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (2012): Eine Bestandesaufnahme der postkolonialen Schweiz. In: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.innen): *Postkoloniale Schweiz*. Postcolonial studies. 2. Auflage. Bielefeld: transcript, 13–64.

Quadri, Lorenzo (2020): Der politische Islam soll auch in der Schweiz ein Straftatbestand werden (Motion). Bundesversammlung - Ratsbetrieb. Motion 20.4568. <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20204568>, [Stand: 17.11.2021]

Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen: Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.

Rohrer, Marius (2013): Basel's 'swimming refuseniks': A systemic study on how politics observe Muslim claims to diversity in state schools. In: Behloul, Samuel Martin; Tunger-Zanetti, Andreas; Leuenberger, Susanne (eds.): *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Global-Local Islam. Bielefeld: transcript, 263–283.

Rosenberger, Sieglinde; Sauer, Birgit (2012a): Framing and regulating the veil: An introduction. In: Rosenberger, Sieglinde; Sauer, Birgit (eds.): *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil*. Routledge Studies in Religion and Politics. London/New York: Routledge, 1–14.

Rosenberger, Sieglinde; Sauer, Birgit (2012b): *Politics, Religion and Gender: Framing and Regulating the Veil*. Routledge studies in religion and politics. London/New York: Routledge.

Schneider, Anna (2021): «Der Nikab ist das Ende der Freiheit, er entmenslicht die Frauen» (Webversion: Frauenrechtlerin Rana Ahmad sagt: «Der Nikab ist das Ende der Freiheit»). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/rana-ahmad-floh-vor-der-scharia-und-feiert-jeden-tag-ohne-nikab-ld.1604668>, [Stand: 30.07.2021].

Schneider, Peter (2021): Verhüllungsverbot: Ist die Abstimmung noch sinnvoll? (Webversion: Welchen Sinn hat es, über ein Verhüllungsverbot abzustimmen?). In: *Tages-Anzeiger*. <https://www.tagesanzeiger.ch/welchen-sinn-hat-es-ueber-ein-verhuellungsverbot-abzustimmen-445579477189>, [Stand: 30.07.2021].

Schneuwly Purdie, Mallory; Tunger-Zanetti, Andreas (2019): Switzerland. Yearbook of Muslims in Europe Online, 12(1), https://referenceworks-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/entries/yearbook-of-muslims-in-europe-online/switzerland-vol-12-2019-COM_122019CHE, [Stand: 30.07.2021].

Schneuwly Purdie, Mallory; Tunger-Zanetti, Andreas (2016): Switzerland. In: Alibašić, Ahmet; Akgönül, Samim; Nielsen, Jørgen; Račius, Egdūnas; Scharbrodt, Oliver (eds.): *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill, 614–630.

Schweizerische Eidgenossenschaft (2021): Die sieben Mitglieder des Bundesrates. <https://www.admin.ch/gov/de/start/bundesrat/mitglieder-des-bundesrates.html>, [Stand: 18.11.2021].

- Skenderovic, Damir; D'Amato, Gianni (2008): Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulismus und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren. Zürich: Chronos.
- Spalinger, Andrea (2021): Unter der Burka (Webversion: Unter der Burka – wie es sich anfühlt, vollverschleiert zu sein). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/schweiz/unter-der-burka-wie-es-sich-anfuehlt-vollverschleiert-zu-sein-ld.1603301>, [Stand: 30.07.2021].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2020): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Übersetzt von Joskowicz, Alexander; Nowotny, Stefan. Nachdruck. Wien: Turia + Kant. [Original: Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.): Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press.]
- Standesinitiative Kanton Aargau (2010): Nationales Verhüllungsverbot im öffentlichen Raum (Standesinitiative Kanton Aargau, 10.333). Bundesversammlung - Ratsbetrieb. Standesinitiative 10.333., <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20100333>, 28.09.2021
- Stäuble, Mario (2021): Ein Angriff auf unsere Grundrechte. In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/ein-angriff-auf-unsere-grundrechte-256983406915>, [Stand: 30.07.2021].
- Strupler, Meriem (2021): Verhüllungsverbot: Um Gottes Willen: Nein. In: WOZ. <https://www.woz.ch/-b408>, [Stand: 22.07.2021].
- Studer, Ruedi (2020): Kopftuchverbot für Mädchen! (Webversion: Vorstoss gegen Diskriminierung muslimischer Mädchen – CVP-Binder fordert Kopftuchverbot an Schulen). In: Blick. <https://www.blick.ch/politik/vorstoss-gegen-diskriminierung-muslimischer-maedchen-cvp-binder-fordert-kopftuchverbot-an-schulen-id16268293.html>, [Stand: 30.07.2021].
- Swissvotes (2021a): Initiative für ein Verhüllungsverbot. Swissvotes – die Datenbank der eidgenössischen Volksabstimmungen. Année Politique Suisse, Universität Bern. <https://swissvotes.ch/vote/638.00>, [Stand: 30.09.2021].
- Swissvotes (2021b): Initiative «Gegen den Bau von Minaretten». Swissvotes – die Datenbank der eidgenössischen Volksabstimmungen. Année Politique Suisse, Universität Bern. <https://swissvotes.ch/vote/547.00>, [Stand: 30.09.2021].
- Tanner, Samuel (2021): Auch der Staat ist ein Patriarch (Webversion: Auch der Staat ist ein Patriarch: Warum sind Feministinnen gegen das Burkaverbot?). In: NZZ am Sonntag. <https://nzzas.nzz.ch/schweiz/burkaverbot-warum-sind-feministinnen-dagegen-ld.1600427>, [Stand: 30.07.2021].
- Repubblica e Cantone Ticino (2016): Comunicato stampa 1. luglio 2016: entrano in vigore le nuove disposizioni sulla dissimulazione del viso nei luoghi pubblici. <https://www3.ti.ch/CAN/comunicati/30-06-2016-comunicato-stampa-617595990261.pdf>, [Stand: 30.07.2021].
- Tunger-Zanetti, Andreas (2021): Verhüllung. Die Burka-Debatte in der Schweiz. Zürich: Hier und Jetzt, Verlag für Kultur und Geschichte.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2013): 'Against Islam, but not against Muslims': Actors and attitudes in the Swiss minaret vote. In: Behloul, Samuel Martin; Leuenberger, Susanne; Tunger-Zanetti, Andreas (eds.): Debating Islam. Bielefeld: transcript, 285–312.
- Udris, Linards; Marschlich, Sarah; Vogler, Daniel (2021): Abstimmungskampf um das Verhüllungsverbot: Sichtbarkeit von Akteur:innen und ihrer Positionen in redaktionellen Medien und auf Twitter. In: fög – Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft (Hg.): Jahrbuch Qualität der Medien. Basel: Schwabe, 63–76.

- von Holzen, Madeleine (2021): Burqa: refuser la manipulation. In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/burqa-refuser-manipulation>, [Stand: 22.07.2021].
- von Schwerin, Ulrich (2021): Eine Debatte voller falscher Annahmen (Webversion: Nikab-Verbot in Frankreich: Eine Debatte voller falscher Annahmen). In: NZZ. <https://www.nzz.ch/international/nikab-verbot-in-frankreich-eine-debatte-voller-falscher-annahmen-ld.1602808>, [Stand: 30.07.2021].
- Weltwoche (o. J.): Die Weltwoche - Geschichte. <https://www.weltwoche.ch/ueberuns/geschichte.html>, [Stand: 15.11.2021].
- WEMF/REMP AG für Werbemedienforschung (2021): WEMF Auflagebulletin 2021: Zürich. https://wemf.ch/media/wemf_auflagebulletin.pdf, [Stand: 30.07.2021].
- Werly, Richard (2021): Dix ans après, les leçons de la loi française anti-burqa. Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/dix-ans-apres-lecons-loi-francaise-antiburqa>, 22.07.2021
- Wernli, Tamara (2021): Die Burka. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/die-burka/>, [Stand: 23.07.2021].
- Widmer, Gisela (2021): Die Kutte des politischen Islam (Webversion: Warum linke Frauen für das Verhüllungsverbot stimmen müssen). In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/warum-linke-frauen-fuer-das-verhuellungsverbot-stimmen-muessen-865506021423>, [Stand: 30.07.2021].
- Widmer, Simon (2021): Wie es unsere Nachbarn halten (Webversion: Erfahrungen der Nachbarländer - Wo das Verhüllungsverbot für Streit sorgt – und wo nicht). In: Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/wo-das-verhuellungsverbot-fuer-streit-sorgt-und-wo-nicht-574767368268>, [Stand: 30.07.2021].
- WOZ (o. J.): Eine Zeitung, 104 000 Leser:innen. <https://www.woz.ch/info/woz>, [Stand: 15.11.2021].
- Vatter, Adrian; Milic, Thomas; Hirter Hans (2011): Das Stimmverhalten bei der Minarettsverbots-Initiative unter der Lupe. In: Vatter, Adrian (Hg.): Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie, Zürich: NZZ-Verlag, 144–170.
- Wyss, Rebecca (2021): «Die Burka muss durch die Religionsfreiheit geschützt sein» «Der Nikab gehört zu einer fundamentalistischen Ideologie» (Webversion: Streitgespräch zum Verhüllungsverbot «Dem Egerkinger Komitee sind Frauenrechte doch egal»). In: Sonntags-Blick. <https://www.blick.ch/schweiz/streitgesprach-zum-verhuellungsverbot-dem-egerkinger-komitee-sind-frauenrechte-doch-egal-id16369979.html>, [Stand: 30.07.2021].
- Wytenbach, Judith (2009): Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot. In: Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.innen): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Global, local Islam. Bielefeld: transcript, 101–128.
- Yuval-Davis, Nira; Anthias, Floya; Kofman, Eleonore (2005): Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion. In: Ethnic and Racial Studies 28(3), 513–535.
- Zimmermann, Laura (2021): Tagebuch. In: Weltwoche. <https://weltwoche.ch/story/laura-zimmermann/>, [Stand: 23.07.2021].

7 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Kontextmerkmale der für die empirische Analyse gewählten Printmedien, eigene Darstellung. [Seite 21]

Abbildung 2: Analyseleitfaden kritische Diskursanalyse, eigene Darstellung. [Seite 31]

Abbildung 3: Kampagnenplakat zur Initiative zum *Minarettverbot*. Egerkinger Komitee (2021a): Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten». Egerkinger Komitee. <https://egerkingerkomitee.ch/project/volksinitiative-gegen-den-bau-von-minaretten/>, [Stand 30.09.2021]. [Seite 37]

Abbildung 4: Bildmaterial des Artikels *Initiative anti-burqa: une chance historique!* Hamdaoui, Mohamed (2021): Mohamed Hamdaoui: «Initiative anti-burqa: une chance historique!». In: Le Temps. <https://www.letemps.ch/opinions/mohamed-hamdaoui-initiative-antiburqa-une-chance-historique>, [Stand: 22.07.2021]. [Seite 72]

8 Abkürzungsverzeichnis

BSF	Bundesamt für Statistik (Schweiz)
KDA	Kritische Diskursanalyse nach Siegfried Jäger
Die Mitte/Le Centre	Zusammenschluss der Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) und der Bürgerlich-Demokratischen Partei (BDP) per Januar 2021. Romandie: Le Centre.
DISS	Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung
EDU/UDF	Eidgenössisch-demokratische Union. Romandie: Union Démocratique Fédérale (UDF)
EKR	Eidgenössische Kommission gegen Rassismus
FDP/PLR	Die Liberalen. Romandie: PLR. Les Libéraux-Radicaux
FFI	Forum für fortschrittlichen Islam
FIDS	Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz
FPÖ	Freiheitliche Partei Österreichs
FPS	Freiheits-Partei der Schweiz, mittlerweile Auto-Partei. Politische Partei am rechten Rand ohne Parlamentsbeteiligung.
IZRS/CCIS	Islamischer Zentralrat Schweiz
Lega	Rechtspopulistische Partei der Schweiz, die ausschliesslich im Kanton Tessin aktiv ist. Umgangssprachlich ‘Lega’ genannt, vollständig: Lega dei Ticinesi/Liga der Tessiner
NZZ	<i>Neue Zürcher Zeitung</i>
SD	Schweizer Demokraten. Romandie: Démocrates Suisses (DS)
SP/PS	Sozialdemokratische Partei der Schweiz. Romandie: Parti socialiste suisse (PS)
SVP/UDC	Schweizerische Volkspartei. Romandie: Union démocratique du centre (UDC)
WOZ	Die <i>Wochenzeitung</i> (überregionale linke Wochenzeitung der Schweiz).

9 Glossar

<i>Burka</i>	Die <i>Burka</i> bedeckt den ganzen Kopf und Körper und hat für die Sicht ein eingearbeitetes Stofffenster (vgl. Tunger-Zanetti 2013: 14).
Gesichtsschleier, Vollverschleierung, Vollverhüllung	Diese Begriffe werden in vorliegender Arbeit synonym verwendet, um das Tragen eines <i>Niqab</i> oder einer <i>Burka</i> zu bezeichnen.
<i>Hijab</i>	Der <i>Hijab</i> bezeichnet eine weitere Schleierform, die das Gesicht allerdings freilässt und viel gebräuchlicher ist als der Gesichtsschleier. Dies ist die Bezeichnung für das muslimische Kopftuch und steht auch für Varianten wie den <i>Khimar</i> oder den <i>Tschador</i> (vgl. Tunger-Zanetti 2013: 15). In zitierten Stellen der vorliegenden Forschungsarbeit ist auch die Schreibweise <i>Hidschab</i> zu finden.
<i>Minarettverbot</i>	Als <i>Minarettverbot</i> wird in vorliegender Arbeit die Volksinitiative <i>Gegen den Bau von Minaretten</i> bezeichnet. Das Schweizer Stimmvolk konnte am 29. November 2009 über die Volksinitiative abstimmen (vgl. Swissvotes 2021b).
<i>Munaqabba</i> , <i>Munaqabbat</i>	Als eine <i>Munaqabba</i> wird in der Forschungsliteratur eine Frau bezeichnet, die Vollverschleierung trägt (vgl. Tunger-Zanetti 2021: 30). Mehrzahl des Begriffs ist <i>Munaqabbat</i> .
<i>Niqab</i>	Der <i>Niqab</i> lässt im Unterschied zur <i>Burka</i> die Augenpartie frei, denn der Stoff bedeckt das Gesicht erst unterhalb der Augen. Mit der Abstimmungsvorlage zum <i>Verhüllungsverbot</i> sind laut Initiativtext sowohl <i>Niqab</i> als auch <i>Burka</i> gemeint (vgl. Bundeskanzlei 2020: 15). In der Schweiz ist der Gesichtsschleier nur in Form des <i>Niqabs</i> anzutreffen (vgl. Tunger-Zanetti 2013: 14). In zitierten Stellen der vorliegenden Forschungsarbeit ist auch die Schreibweise ‚Nikab‘ zu finden.
<i>Verhüllungsverbot</i>	Als <i>Verhüllungsverbot</i> wird in vorliegender Arbeit die Volksinitiative und der indirekte Gegenvorschlag <i>Ja zum Verhüllungsverbot</i> bezeichnet. Das Schweizer Stimmvolk konnte am 7. März 2021 über die Volksinitiative abstimmen (vgl. Swissvotes 2021a).

10 Anhang

Anhang A: Übersicht Artikel der Strukturanalyse (eigene Darstellung)

Autor*in des Artikels (2021)	Medium	1	2	3	4	5	6	7	8
Aepli, 23.02.	Le Temps				x	x			
Alabor, 17.01.	Blick	x						x	
Alder, 16.02.	NZZ		x						
Allagui, 22.02.	Le Temps			x					
Althaus, 14.02.	NZZ a.S.	x							
Aubert, 16.02.	Le Temps						x		
Befürworter*innen 14.12. (links)	Le Temps				x	x			
Blumer, 04.03.	Tagesanzeiger				x				
Blumer/ Birrer, 25.02.	Tagesanzeiger	x							
Bourquin, 11.10.20/ 18.02.21	Le Temps	x							
Bourquin, 19.02.21	Le Temps	x							
Bourquin, 25.01.	Le Temps				x	x			
Brodard, 02.03.	Le Temps							x	
Cueni, 22.01.	Blick						x		
Dibbasey, 15.02.21	Blick	x							
Dorer, 08.03.21	Blick	x							
Dussault, 08.02.	Le Temps				x	x			
Fontana, 07.01.	Weltwoche	x							
Gentinetta, 16.02.	NZZ						x		
Ghiringelli, 25.02.	Le Temps				x	x			
Guillaume, 18.2.	Le Temps	x							
Hamdoui, 02.03.	Le Temps							x	
Hartmann, 08.02.	Blick		x						
Hartmann, 08.02. (In 4 Jahren..)	Blick				x	x			
Hartmann, 09.02.	Blick	x							
Hehl/ Tribelhorn, 23.02.21	NZZ		x						
Hehli, 03.02.21	NZZ						x		
Hehli, 06.03.	NZZ	x							
Hehli, 08.01.	NZZ	x					x		
Hehli, 23.02.	NZZ	x							
Hermann, 09.02.	Tagesanzeiger	x							
Isler, 21.2.	NZZ a.S.								x
Kollektiv, 05.02.	Le Temps								x
Landolt, 24.02.	WOZ	x							
Meier, 27.01.	Tagesanzeiger		x						
Meier/ Blumer, 06.02.	Tagesanzeiger	x							

Meyer, 14.02.	Blick a.S.	x							
Miauton, 11.02.	Le Temps				x	x			
Mörgeli, 25.02.	Weltwoche		x						
Müller/ Loser, 19.02.	Tagesanzeiger	x							x
Nay, 20.02.	Tagesanzeiger	x					x		
Neuhaus, 08.03.	NZZ		x						
Neuhaus/ Hehli, 06.02.	NZZ	x							
Odermatt, 04.02.	Weltwoche	x							
Odermatt, 18.02.	Weltwoche								x
Odermatt, 28.01.	Weltwoche	x							
Petignat, 14.02.	Le Temps							x	
Romain, Pernaud, 10.02.	Le Temps							x	
Schneider A., 04.03.	NZZ	x							
Schneider P, 03.02.	Tagesanzeiger	x							
Schwerin, 25.02.	NZZ	x					x		
Spalinger, 01.03.	NZZ			x					
Stäubli, 08.03.	Tagesanzeiger	x							
Stäubli, 13.02.	Tagesanzeiger			x					
Strupler, 17.02.	WOZ				x	x			
Studer, 30.12.	Blick	x			x				
Tanner, 07.02.	NZZ a.S.								x
Von Holzen, 18.02.	Le Temps							x	
Werly, 03.03.	Le Temps								
Wernli, 04.02.	Weltwoche	x							
Widmer G., 05.02.	Tagesanzeiger	x					x		
Widmer, 18.02.	Tagesanzeiger	x							x
Wyss, 28.2.	Blick	x							
Zimmermann, 04.02.	Weltwoche		x						

*Autor*in des Artikels (2021)*

Medium

1 2 3 4 5 6 7 8

Legende Kategorien Bildmaterial: 1 = Portrait der Autorin/ des Autors oder der Akteurin/ des Akteurs; 2 = kein verwendetes Bildmaterial; 3 = Verschleierte Frauen (Bildaufnahme internationaler Kontext); 4 = Verschleierte Frauen (Bildaufnahme im nationalen Kontext); 5 = Verschleierte Frauen (Touristinnen); 6 = Gesichtsschleier (Nahaufnahme); 7 = Kampagnenmaterial Initiativkomitee; 8 = Divers/ keine Kategorie

Anhang B: Codesystem Kritische Diskursanalyse (Export Datei aus maxQDA, eigene Darstellung)

Liste der Codes	Memo	Häufigkeit
Codesystem		766
Argumentarium Verhüllungsverbot	Dieser Code dient der Übersicht aller im Diskurs vorkommender Argumente in der Debatte um ein mögliches Verhüllungsverbot. Dabei werden Argumente gegen ein Verhüllungsverbot, sowie Argumente für ein Verhüllungsverbot codiert.	0
Argumente gegen ein Verhüllungsverbot	Mit diesem Code werden alle Textstellen gekennzeichnet, die gegen ein Verhüllungsverbot argumentieren.	107
<i>Verbot geht gegen Frauen/ Unterdrückte/ Frauenkörper</i>	<i>Verbot bestraft die falschen, weil es gegen die Frauen und somit die Unterdrückten geht.</i>	4
<i>Gesetz ist überflüssig, weil nur wenige Frauen Niqab tragen</i>	<i>Gemäß dieser Argumentation ist ein Verhüllungsverbot überflüssig, weil nur wenige Frauen in der Schweiz einen Niqab tragen.</i> <i>AKA es gibt kein Problem</i>	19
<i>Gesetz ist überflüssig, weil schon vorhanden</i>	<i>Gesetz, dass sich mit Hooligans auseinandersetzt, kennen schon viele Kantone (oder können es einführen).</i> <i>Bestimmungen, dass niemand eine Person zwingen darf, ihr Gesicht zu verhüllen, ist bereits als strafbare Nötigung im Strafgesetzbuch.</i> <i>Einzig neu in der Abstimmungsvorlage: Burka/ Nikab-Verbot</i>	6
<i>Gesetz verfehlt sein Ziel/ wirkt nicht</i>	<i>Ausnahmen des Gesetzes (Gründe der Gesundheit, der Sicherheit, klimatische Bedingungen, einheimisches Brauchtum) können auch von Musliminnen geltend gemacht werden, um sich weiterhin verhüllen zu können.</i> <i>Verbot greift zu kurz, verfehlt sein Ziel (treibt Frauen aus der Öffentlichkeit in den Fundamentalismus)</i> <i>Modevorschriften taugen nicht als Argument gegen Ideen.</i> <i>Gesetz wird auch viele andere betreffen (zb. Pantomime oder politische Maskottchen)</i> <i>Man kann unterdrückte Frauen durch das Gesetz nicht befreien.</i>	17

<i>Gesetz ist islamophob / Islamophobie</i>	<i>Gesetz ist eindeutig gegen Muslim*innen gerichtet. Abstimmung wird bezeichnet als</i> - islamophob - antimuslimische Ressentiments - rassistisch - sexistisch	11
<i>Gesetz vor EGMR nicht zulässig</i>	<i>Vor dem Europäischen Menschengerichtshof ist das Verhüllungsverbot nicht zulässig (weil islamophob motiviert).</i>	1
<i>Verletzung Grundrechte/ Religionsfreiheit</i>	<i>Wenn eine Frau ihr Gesicht aufgrund ihres persönlichen religiösen Glaubens in der Öffentlichkeit verhüllt, verletzt ein Verbot ihre Religionsfreiheit.</i>	7
<i>Einschränkung pers Freiheit v Musliminnen</i>	<i>Verhüllungsverbot schränkt das in der Verfassung garantierte Grundrecht auf persönliche Freiheit von Musliminnen in unzulässiger Weise ein. Ein Verhüllungsverbot geht also gegen Gleichberechtigung.</i> <i>Implizite Annahme: Gesichtsschleier wird (mehrheitlich) freiwillig getragen, deshalb ist ein Verbot eine Einschränkung der Entscheidungsfreiheit.</i> <i>Eine solche Einschränkung widerspricht ausserdem dem "Selbstverständnis westlicher Demokratien" (Michael Hermann, Tages-Anzeiger)</i>	15
<i>Verbot löst extremistische Gewalt aus</i>	<i>Verbot löst extremistische Gewalt aus</i> <i>Oder: Verbot führt zu einer Radikalisierung</i>	6
<i>Missbrauch des Initiativrechts</i>	<i>Kombination mit "Gesetz ist überflüssig"</i> <i>Gesetz ist überflüssig, weil Bestimmungen bereits in Gesetzgebung verankert. Einzige Ausnahme: Umgang mit Burka/ Nikab. Initianten "verstecken" diese Ausnahme allerdings, was gemäss Autor Stimmberechtigte in die Irre führt und das Initiativrecht missbraucht.</i> - Initiative ist schädlich für die Demokratie - Initiative dient nur dazu, ein "Gaudi" zu veranstalten (Peter Schneider, Tages-Anzeiger)	18

	<i>Achtung: Dieses Argument bewegt NICHT alle zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Initiative!</i>	
<i>Argument der Gleichberechtigung ist von SVP heuchlerisch</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn im Text davon ausgegangen wird, dass die SVP Gleichberechtigung vorschiebt.</i>	3
Argumente für ein Verhüllungsverbot	Mit diesem Code werden alle Textstellen gekennzeichnet, die für ein Verhüllungsverbot argumentieren.	44
<i>Verbot schützt vor Radikalisierung</i>	<i>Vorstellung, dass das Verbot vor Radikalisierung schützt, in dem es diese unterbindet. Wobmann: "Wehret den Anfängen".</i>	1
<i>Vollverschleierung ist nicht im Koran vorgeschrieben</i>	<i>Vollverschleierung ist nicht im Koran vorgeschrieben. (Und kann deshalb auch Verboten werden).</i>	3
<i>Verhüllung gehört nicht in eine Demokratie</i>	<i>Dieser Code wurde verwendet, wenn das Argument besagte, dass die 'Verhüllung' nicht in eine Demokratie gehöre.</i>	1
<i>Gesetz ist nicht islamophob</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn nicht davon ausgegangen wird, dass die Abstimmungsvorlage nicht islamophob ist oder islamophobe Reaktionen auslösen wird.</i>	2
<i>Es geht nicht um Religion</i>	<i>"Man muss in dieser Debatte die Religion außen vor lassen und allein mit dem Rechtsstaat und den Grundrechten argumentieren" (Marianne Binder, Text Michael Meier, Tages-Anzeiger).</i>	4
<i>Verbot trotz wenigen Fällen, weil notwendig</i>	<i>Dass es nur wenige Niqab-Trägerinnen in der Schweiz gebe, sei ein schlechtes Argument. "Ein Unrecht wird nicht kleiner, weil es nur wenige betrifft" (Zitat Marianne Binder-Keller, Artikel von Meier im Tages-Anzeiger).</i>	6
<i>Verletzung Grundrechte, Frauenrechte: Verbot schützt vor Zwang</i>	<i>Verhüllungsverbot schützt vor Zwang: Frauen würden den Niqab nicht freiwillig tragen, sondern werden dazu gezwungen. Wer das anders sieht, ist "blauäugig" (Text Gisela Widmer, Tagesanzeiger)</i> <i>Werden Frauen dazu gezwungen, stellt dies eine Verletzung der Grundrechte, speziell der Frauenrechte dar.</i> <i>Im Weitesten Sinne: Recht auf Gleichheit (Beispielsweise zwischen Mann und Frau). (Aber welche Form der Gleichheit?)</i> <i>Verbot als Zeichen für Freiheit</i>	14

<i>Verbot als Signal/ Solidarität</i>	<i>Verbot hätte Signalwirkung: Eine Ansage nicht primär an die Frauen, "sondern an die Männer von arabischen Touristinnen" (Text Gisela Widmer, Tagesanzeiger).</i> <i>Implizite Annahme: Verbot würde ins Ausland ausstrahlen.</i> <i>Solidarität: Signal impliziert auch, dass den "unterdrückten Frauen in muslimischen Ländern" beigestanden werden kann mit einem Burkaverbot.</i>	13
Sprachliche/ Symbolische Mittel	Forschungsfrage im Analyseleitfaden: - Welche sprachlichen und symbolischen Mittel werden im Diskurs um das Verhüllungsverbot eingesetzt? - Welche Kollektivsymbole sind im Diskurs zu erkennen und wie werden diese eingesetzt? - Welche Deutungen werden dem Pragmasymbol der muslimischen ‚Verhüllung‘ zugeschrieben?	0
Emotionalität der Abstimmung	Dieser Code wird verwendet, wenn auf die Emotionalität des Diskurses hingewiesen wird.	2
Unterscheidung Niqab/ Burka	Dieser Code wird verwendet, wenn im Datenmaterial explizit auf die Unterscheidung zwischen Niqab und Burka eingegangen wird.	10
Anspielung religiöser Wortschatz	Dieser Code wird verwendet, wenn religiöse Anspielungen verwendet werden. Beispielsweise: Heiliger Zorn, Unheilsprophetie.	7
Anspielung Wortstamm 'Schleier'/ 'Verhüllung'	Beispiel: Verschleierungstaktik	7
Kollektivsymbol: Spaltung (+)	Dieser Code wird verwendet, wenn in der Textstelle explizit auf eine 'Spaltung' oder auf ein 'Dilemma' hingewiesen wird. Dies geschieht auf sprachlicher, sowie inhaltlicher Ebene. Textbeispiel: Burkaverbot spaltet Feministinnen: Stärkt ein Burkaverbot die Frauenrechte – oder schadet es ihnen vielmehr? Die Verhüllungsverbots-Initiative aus SVP-Kreisen sorgt unter Feministinnen für Wirbel. (Burkaverbot spaltet Feministinnen, Pos. 10-11)	20
Pragmasymbol: Niqab und Burka als....	Forschungsfrage aus Analyseleitfaden: - Welche Deutungen werden dem Pragmasymbol der muslimischen ‚Verhüllung‘ (Niqab und Burka) zugeschrieben?	145

...entindividualisierendes Kleidungsstück	Code wird verwendet, wenn davon ausgegangen wird, dass der Gesichtsschleier den Frauen die Individualität und Identität nimmt und sie unsichtbar macht. Textbeispiel: Dieses Kleidungsstück ist also nicht nur eine weitere modische Wahl. Sie vermittelt und verkörpert eine einfache, aber gewalttätige Idee: die der absoluten Unsichtbarmachung im öffentlichen Raum als Behandlung von Frauen (<i>De gauche et féministes, nous accepterons l'interdiction du voi</i>, Pos. 23) Auch verwendet wird der Code, wenn von einer Verhinderung der Kommunikation und damit einer Ausgrenzung der Frauen ausgegangen wird. Textbeispiel: Aber die Burka? Nein! Wir erleben ja gerade, wie behindernd und kommunikationsfeindlich schon so eine kleine Corona-Maske ist. Die Vollverhüllung verstösst nicht nur gegen die Bewegungsfreiheit und die Gesundheit des verhüllten Menschen, sondern auch gegen seine elementarste Menschenwürde. («Egal, ob es drei oder dreitausend sind – schon eine Burkaträgerin», Pos. 35)	14
...Zeichen Unterdrückung/ Patriarchat (neg Abstimmung) (+)	Der Niqab wird als Zeichen einer patriarchalen Ordnung gelesen. Burka bedeutet Unterdrückung, das heisst aber nicht, dass alle Frauen den Niqab unfreiwillig tragen und das heisst auch nicht, dass ein Verbot die Situation verbessert. Annahme, dass der Niqab von keiner Frau freiwillig getragen wird, sondern dass sie dazu gezwungen wird. (Victimization frame)	36
...Sexualisierung von Frauen	Der Niqab bedeutet Sexualisierung. Textbeispiel: Es stimmt: Burka und Nikab sind im Unterschied zum Kopftuch nicht nur eine religiöse Kleidervorschrift, sondern das politische Instrument eines ultrakonservativen Islams, der das Verhältnis von Frauen und öffentlichem Raum regelt. Die Frau wird nicht nur sexualisiert, der weibliche Körper wird mit der Totalverhüllung in der Öffentlichkeit unsichtbar	4

	<i>gemacht. (Das Burkaverbot verhüllt, wofür es steht, Pos. 15)</i>	
<i>...Zeichen des politischen Islams</i>	<i>Der Niqab wird beispielsweise als "Kutte des politischen Islams" bezeichnet (Text Gisela Widmer)</i> <i>Im politischen Islam</i> <i>- werden Menschen ausgegrenzt (Text Gisela Widmer, Tagesanzeiger)</i> <i>Code wird auch verwendet, wenn vom "Islamismus" (Islam als politische Ideologie) die Rede ist.</i>	16
<i>...Zeichen des fundamentalistischen Islams</i>	<i>Niqab wird als Zeichen des</i> <i>- fundamentalistischen Islams</i> <i>- Islamismus</i> <i>- ultrakonservativen Islams</i> <i>- Salafismus</i> <i>- Radikaler Islam</i> <i>gelesen</i>	17
<i>....Unbehagen/ Befremden auslösendes Kleidungsstück</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn ein tiefes Unbehagen oder ein Befremden gegenüber des Gesichtsschleiers und dessen Trägerin ausgedrückt wird.</i> <i>Textbeispiel:</i> <i>Auf der Strasse einer Nikabträgerin zu begegnen, löst in freiheitlich denkenden Menschen Unbehagen aus. Wir fühlen uns im Wortsinne befremdet: «Ich kann dich nicht lesen – wer bist du?» Aber das ist es auch schon. Unsere eigenen Freiheiten werden durch den Anblick eines verhüllten Körpers nicht beschnitten. (Ein Angriff auf unsere Grundrechte, Pos. 21)</i>	10
<i>...Kleidungsstück mit unterschiedlicher Bedeutung</i>	<i>Der Niqab wird als Kleidungsstück mit unterschiedlicher Bedeutung erkannt. Dabei spielt der Kontext, in dem er getragen wird, eine Rolle. Beispielsweise, ob der Niqab in Europa oder Afghanistan getragen wird.</i>	6
<i>...feministisches Dilemma/ umkämpftes Kleidungsstück</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn im Text der Niqab/ die Burka als umkämpftes Kleidungsstück dargestellt wird. Etwa, wenn die Burka als "feministisches Dilemma" (Min Li Marti, Text NZZ) bezeichnet wird.</i>	13
<i>...positiv/ neutral beschriebenes Kleidungsstück</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn der Gesichtsschleier im Diskurs positiv (oder neutral)</i>	5

	gedeutet wird. Textbeispiel: <i>Ich habe lange in Katar gelebt, und viele Frauen dort wollten den Nikab tragen. Sie sagten: «Mit dem Nikab bin ich inkognito unterwegs. Ich kann gehen, wohin ich will, und kann tun, was ich will, ohne dass mich jemand erkennt.» Es hat viele Vorteile, eine Vollverschleierung in einer Gesellschaft zu tragen, in der das die Norm ist. Manche Frauen profitieren vom System der Geschlechtertrennung, andere leiden darunter. Dasselbe gilt für die Männer. Insbesondere junge Menschen leiden darunter. («Der Nikab gibt einem Selbstvertrauen», Pos. 21)</i>	
...kein Zeichen der Unterdrückung	Niqab wird nicht als Zeichen der Unterdrückung gelesen. Frauen würden den Schleier freiwillig tragen, es besteht kein Handlungsbedarf zur "Befreiung". Niqab erscheint stattdessen zb. als - Zeichen der Strenggläubigkeit - Zeichen für Individualität - Zeichen für persönliche Rebellion	7
...Zeichen der Religiosität	Dieser Code wird verwendet, wenn der Gesichtsschleier als Zeichen der Religion/ der religiösen Praxis gelesen wird. Textbeispiel: Sie setzen damit auch ein Zeichen für muslimische Männer: "Ich habe diese Frömmigkeit, ich will einen Mann, der die gleiche Frömmigkeit hat wie ich, also bin ich nicht für jeden Mann zugänglich. (Mallory Schneuwly Purdie- «En Suisse, la majorité des femmes qu, Pos. 66)	4
...individuelle Entscheidung	In diesem Code wird der Niqab als individuelle Entscheidung angesehen. Der Code fasst alternative Leseweisen der Vollverschleierung zusammen. Auch: Freie Wahl zum Niqab.	6
...Möglichkeit der Abgrenzung/ Sicherheit	...Möglichkeit, sich vom anderen Geschlecht abzugrenzen.	4

	...Möglichkeit, sich sicher zu fühlen (beispielsweise in Afghanistan, Burka als "mobiles Haus", Tunger-Zanetti; Interview NZZ)	
...Zeichen des Protests/ Widerstands	Code wird verwendet, wenn das Tragen des Gesichtsschleiers als Widerständiger Akt gelesen wird. Textbeispiel: Das Tragen des Nikabs lässt sich zudem als Protest verkaufen – als Protest gegen eine Gesellschaft, die dem Islam feindlich gegenübersteht und in Sachen weiblicher Kleidung eine grosse Freizügigkeit praktiziert. («Es gibt gravierendere Probleme im Land», Pos. 38)	3
Autor*in/ Akteur*in	Forschungsfrage im Analyseleitfaden: Welche Akteur*innen sprechen im Diskurs?	0
Wissenschaft/ Fachlicher Hintergrund (+)	- Jurist*in - ... - ...	22
Zivilgesellschaft/ Verband	Hier werden Akteur*innen subsumiert, welche folgenden Hintergrund haben: - Repräsentation als Muslim*in - Repräsentation als Mitglied einer Glaubensgemeinschaft - Repräsentation als Feminist*in (Selbstbezeichnung)	19
Muslime/ Muslimin	Hier sollen jene Akteur*innen erfasst werden, die sich in erster Linie als Repräsentant*innen der muslimischen Minderheit äußern. Es liegt ein lebensbiographischer Hintergrund vor, die Akteur*innen müssen aber nicht zwingend individuell betroffen sein von einem möglichen Verhüllungsverbot. Dabei kommen Befürworterinnen und Ablehnerinnen der Initiative vor und es werden verschiedene Diskurspositionen vertreten.	11
"Gläubige"/ andere Religionen	Dieser Code wird verwendet, wenn ein expliziter Bezug zur Religion besteht. Das kann in einem muslimischen Kontext sein, kann aber auch weitere Glaubensgemeinschaften in der Schweiz betreffen. Textbeispiel: Gabi Elikan wurde 1960 in Zürich geboren. Später zog sie in die Westschweiz und arbeitete 35 Jahre lang als Kindergärtnerin. Elikan engagiert sich in jüdischen Frauenorganisationen und ist Mutter zweier erwachsener Kinder.	5

Selbstbezeichnung: Feministin	Personen, die sich explizit als Frau/ als selbstbezeichnete Feminist*innen äussern.	2
Politiker*in	Mit diesem Code werden alle Akteur*innen gefasst, die eine politische Partei repräsentieren.	38
Journalist*in/ Medienschaffende (+)	Mit diesem Code werden alle Medienschaffende (die Artikel veröffentlichen oder erwähnt werden) erfasst.	34
Diskursive Bezüge (Themen und Unterthemen)	Forschungsfrage im Analyseleitfaden: Welche diskursiven Bezüge zu anderen Themen werden hergestellt? - Welche diskursiven Verknüpfungen sind im Diskurs zu erkennen? - Wie ordnen sich Themen zu Diskurssträngen? - Welche Themen und Unterthemen werden im Textkorpus angesprochen?	0
<i>muslimische Migration/ Integration (+)</i>	<i>Es werden Bezüge zu muslimischer Migration und Integration in der Schweiz hergestellt. Beispielsweise, indem auf die steigende Anzahl Muslim*innen in der Schweiz aufmerksam gemacht wird. Dabei wird häufig auch Bezug genommen auf Herausforderungen einer Migrationsgesellschaft im Kontext des Islams</i> <i>- radikale Einflüsse in islamischen Gemeinden</i> <i>- Kein Schutz des Titels "Imam"</i> <i>- Moscheen: Keine finanzielle Stabilität (Angst vor finanziellem Einfluss salafistischer Bewegungen)</i> <i>Textbeispiel:</i> <i>Es ist ein Fakt, dass heute viel mehr Muslime in der Schweiz leben als vor 30 Jahren. Konkret: 100'000 im Jahr 1990, 400'000 im Jahr 2019. Unser Land hat sich dadurch verändert, ist diverser geworden, sieht sich aber auch mit Spannungen konfrontiert, von der Moscheenfinanzierung über die Imam-Ausbildung bis zum Dispens vom Schwimmunterricht. (Ein Angriff auf unsere Grundrechte, Pos. 16)</i>	19
<i>Terrorismus, Terror, Sicherheit Europa/ Weltweit</i>	<i>Mit diesem Code werden alle Bezug zu 'Terror', 'Terrorismus' und 'Sicherheit' gefasst.</i> <i>Textbeispiel:</i> <i>Also alles nur ein Witz bei der erzwungenen Vollverschleierung von Frauen? Alles nur ein Witz beim extremen Islamismus, dessen Kennzeichen der Gesichtsschleier mit Sehschlitz ist? Alles nur ein Witz beim islamistischen Terror? Die vier Toten, die vor einigen Wochen in Wien umgebracht wurden, können sich zu diesem Witz nicht mehr äussern. (Verhüllung – alles nur ein Witz?, Pos. 14)</i>	19

<i>Pandemie</i>	Dieser Code codiert Textstellen, in denen die globale Pandemie und das Tragen von Gesichtsmasken erwähnt wird. Damit wird auch (stellenweise) das Argument entkräftigt, man könne mit einem Niqab nicht kommunizieren. Gleichzeitig wird das Tragen von Schutzmasken auch von Befürworter*innen der Initiative verwendet, um auszudrücken, dass eine Gesellschaft ohne das Zeigen des Gesichts nicht funktionieren würde. Beobachtung: In Zusammenhang mit der pandemischen Situation geht es häufig um einen "Witz", wird die Initiative "ad absurdum" geführt oder hat eine "lustige Pointe".	24
<i>Sichtbare Zeichen des muslimischen Glaubens (+)</i>	Mit diesem Code werden jene Textstellen versehen, die über sichtbare Zeichen des muslimischen Glaubens debattieren (ausgenommen Niqab und Burka). Dabei fokussiert sich der Diskurs hauptsächlich auf den Hijab (muslimisches Kopftuch), aber auch um Moscheen oder den Disput um Dispension vom Schwimmunterricht.	18
<i>Internationale Anschlusskommunikation</i>	Unter diesem Code werden Themen und Unterthemen zusammengefasst, die sich um die internationale Anschlusskommunikation (nach Ettinger/ Imhof 2011) drehen. Dabei werden Bezüge zum europäischen Ausland (insbesondere Frankreich) und zum muslimischen Ausland hergestellt.	0
<i>Situation 'Verhüllung'/ Verbot Europa</i>	Bezieht sich auf Verbote in Europa (und auch anderswo)	13
<i>Situation Frankreich</i>	Bezüge zur Situation in Frankreich werden hergestellt. - Entscheid EuGH - Niqab-Verbot in Frankreich	18
<i>Situation muslimische Länder</i>	Dieser Code wird verwendet, wenn sich ein Absatz in einem Artikel auf die Situation in Ländern mit einer muslimischen Mehrheit bezieht, wo auch die Praxis des Gesichtsschleiers verbreitet ist. Beispielsweise Saudiarabien oder Iran.	24
<i>Schweizerische Volkspartei (SVP)</i>	Dieser Code wird verwendet, wenn spezifisch ein Bezug zur SVP hergestellt (beispielsweise über das Initiativkomitee)	12
<i>Tourismus</i>	Dieser Code wird verwendet, wenn eine Textstelle einen Bezug zur Situation des Tourismus in der Schweiz aufweist.	4
<i>Minarettverbot</i>	Es wird ein direkter Zusammenhang zwischen Verhüllungsverbot und Minarettverbot hergestellt und betont. Es wird darauf hingewiesen, dass die verhüllte Frau bereits beim Minarettverbot eine wichtige Rolle spielte.	12

<i>Gegenvorschlag zur Initiative</i>	<i>Der Gegenvorschlag wird erwähnt als dritter Weg zu Annahme und Ablehnung.</i>	7
<i>Weitere Verhüllungsverbote</i>	<i>Bezug genommen wird auf das schon in Kraft getretene Verhüllungsverbot im Kanton Tessin oder St. Gallen. Auch abgelehnte Verbote (Glarus)</i>	7
<i>Diskursebene: Wissenschaft</i>	<i>Bezüge zur Wissenschaft werden hergestellt. Etwa, wenn für die Argumentation auf den Islam-Wissenschaftler Tunger-Zanetti zurückgegriffen wird (positiv oder negativ)</i>	16
<i>Menschenrechte (+)</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn Bezug auf Menschenrechte genommen wird. Dabei können die Bezüge für oder gegen ein Verhüllungsverbot eingesetzt werden.</i> <i>Annahme, dass</i> <i>- das Verhüllungsverbot mit den Menschenrechten vereinbar ist. Oder:</i> <i>- das Verhüllungsverbot die Menschenrechte tangiert (und deshalb abzulehnen ist)</i>	11
<i>Feststellung: Fehlende Gleichberechtigung Europa</i>	<i>Mit diesem Code wird benannt, wenn Textstellen darauf eingehen, dass Gleichberechtigung in Europa nicht erreicht ist. Das kann verschiedene Formen annehmen, betrachtet die europäische Gesellschaft aber als sexistisch oder misogyn.</i> <i>- Verweis auf Vergewaltigungen in Europa</i> <i>- Verweis auf Sexismus</i>	4
<i>Drohender Verlust von Frauenrechten/ Gleichberechtigung</i>	<i>Frauenrechte stehen im Zentrum der Debatte. Dabei gibt es verschiedene Argumente, die Debatte ist umstritten.</i> <i>Was genau ist umstritten?</i> <i>- ob Frauen den Schleier überhaupt freiwillig tragen könnten</i> <i>- Ob ein Verbot Sinn macht</i> <i>(Was ist nicht umstritten?)</i> <i>- Verhüllung als Ausdruck einer patriarchalen Ordnung</i>	9
<i>Drohender Verlust von (generell) Rechte von Minderheiten (+) (+)</i>	<i>Dieser Code wird verwendet, wenn von einem drohenden Verlust von Rechten (beispielsweise für Frauen, Homosexuelle, usw.) gesprochen wird.</i> <i>- Recht auf Abtreibung</i> <i>- Recht auf Scheidung</i> <i>- Recht auf gesellschaftliche Inklusion</i>	11

	- ...	
<i>Rassismus/ Islamfeindlichkeit</i>	Dieser Code wird verwendet, wenn von Antimuslimischem Rassismus oder Stigmatisierung gesprochen wird. Rassismus/ Islamophobie - Stigmatisierung - Neokolonialisierung	6
<i>Antisemitismus / jüdische Minderheit</i>	Dieser Code wird verwendet, wenn von Antisemitismus gesprochen wird.	3
Identitäten	Fragestellung aus Analyseleitfaden: - Welche Selbst- und medialen Fremdbezeichnungen finden sich im Diskurs? - Welche diskursiven Positionen (politisch-ideologische Perspektiven) nehmen Akteur*innen ein?	56
<i>Selbst- und Fremdpositionierungen (+)</i>	Codierung von Auffälligen Selbst- und Fremdbezeichnungen im Datenkorpus.	22
<i>Eigenes Selbstverständnis und Abgrenzung</i>	In diesem Code wird festgehalten, wenn Selbstbezeichnungen vorkommen, die auf 'das Eigene' zurückgreifen. Beispielsweise in Form von (universellen) Werten, ‚Schweizer Werten‘ oder Ähnlichem. Es werden außerdem auch Textstellen codiert, die sich explizit auf ‚vom Eigenem‘ abweichendes beziehen.	34