

Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft

**Antimuslimischer
Rassismus in der Schweiz:
Grundlagenstudie**

*Noemi Trucco, Asmaa Dehbi
Amir Dziri, Hansjörg Schmid*

SZIG/CSIS-Studies 12

Die SZIG/CSIS-Studies und die weiteren Publikationen des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) sind auf der Webseite des SZIG verfügbar: www.unifr.ch/szig/de.

© 2025, SZIG
Universität Freiburg
Rue du Criblet 13
1700 Freiburg
szig@unifr.ch

Autor:innen: Noemi Trucco, Asmaa Dehbi, Amir Dziri und Hansjörg Schmid; SZIG Universität Freiburg

Deutsche Übersetzung von nicht-deutschsprachigen Zitaten: Sprachdienst des Generalsekretariats des Eidgenössischen Departements des Innern

Alle Zitate von Befragten werden unverändert wiedergegeben, wenn sie auf Deutsch vorliegen, und wurden frei übersetzt, wenn dies nicht der Fall ist. Nicht-deutschsprachige Zitate aus der Sekundärliteratur wurden ebenfalls ins Deutsche übersetzt.

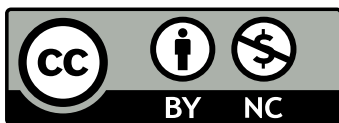
DOI: 10.51363/unifr.szigs.2025.012d

ISSN: 2673-2629 (Print)

ISSN: 2673-2637 (Online)

Studie im Auftrag der Fachstelle für Rassismusbekämpfung (FRB)

Eidgenössisches Departement des Innern (EDI)



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International veröffentlicht (CC BY-NC): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4>.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz: Grundlagen und Forschungsstand	6
2.1 Begrifflichkeiten und theoretische Konzepte.....	6
2.1.1 <i>Antimuslimischer Rassismus als soziales Verhältnis.....</i>	7
2.1.2 <i>Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, Othering und die Legitimation von Macht- und Ungleichheitsverhältnissen.....</i>	8
2.1.3 <i>Rassifizierung und Differenzherstellung.....</i>	9
2.1.4 <i>Intersektionalität.....</i>	11
2.1.5 <i>Legitime Islamkritik und berechtigte Hinterfragung von Kritik.....</i>	11
2.2 Relevante Wissensordnungen und ihre Historizität	12
2.2.1 <i>Historische Kontinuitäten.....</i>	13
2.2.2 <i>Gegenwärtige Diskurse zu Islam und Muslim:innen und diskursive Ereignisse in der Schweiz.....</i>	16
2.3 Empirische Befunde für die Schweiz.....	22
2.3.1 <i>Einstellungen der Schweizer Bevölkerung.....</i>	23
2.3.2 <i>Erlebte rassistische Diskriminierung.....</i>	23
2.3.3 <i>Meldeverhalten und Rechtsfälle.....</i>	24
2.3.4 <i>Antimuslimischer Rassismus auf dem Arbeitsmarkt.....</i>	25
2.3.5 <i>Antimuslimischer Rassismus im Bildungswesen.....</i>	27
2.3.6 <i>Verschränkungen von antimuslimischem Rassismus und Gender.....</i>	28
2.3.7 <i>Verschränkungen von antimuslimischem Rassismus und Schichtzugehörigkeit.....</i>	29
2.4 Beratung und Intervention.....	30
2.4.1 <i>Beratungs- und Meldestellen</i>	30
2.4.2 <i>Underreporting.....</i>	32
3. Empirische Schlaglichter auf antimuslimischen Rassismus in der Schweiz.....	33
3.1 Methodisches Vorgehen.....	33
3.2 Zuschreibungs-, Markierungs- und Rassismuserfahrungen	36
3.2.1 <i>Zuschreibungs- und Markierungserfahrungen.....</i>	36
3.2.2 <i>Bildung/Schule/Kita</i>	40
3.2.3 <i>Arbeitsmarkt und Arbeitsplatz</i>	43
3.2.4 <i>Gesundheitswesen.....</i>	46
3.2.5 <i>Öffentlicher Raum und öffentliche Angebote von Privaten</i>	48
3.2.6 <i>Polizei und Behörden</i>	49
3.2.7 <i>Nachbarschaft.....</i>	50

3.3 Bewältigungsstrategien von Betroffenen.....	52
3.3.1 Dethematisieren und Negieren	52
3.3.2 Sich zurückziehen	54
3.3.3 Vorfälle melden, aber nicht auffallen und keine Probleme verursachen	55
3.3.4 Gegen Zuschreibungen und Diskriminierungen kämpfen.....	56
3.3.5 Aus Wissen und Erfahrung schöpfen	58
3.3.6 Bewusst und strategisch Zuschreibungen managen	59
4. Fazit und Empfehlungen	61
Anhang.....	68
A: Literaturverzeichnis.....	68
B: Quellenverzeichnis	81
<i>Expert:innen-Konsultationen.....</i>	<i>81</i>
<i>Interviews und Gruppendiskussion.....</i>	<i>82</i>
C: Beratungs- und Meldestellen.....	83

1. Einleitung

Studien des Bundesamtes für Statistik (BFS) sowie die Auswertungen der Beratungsstellen für Rassismuskritiker deuten darauf hin, dass Diskriminierungen gegenüber Muslim:innen in der Schweiz eine Realität darstellen. Während bis vor wenigen Jahren vor allem von Islamophobie oder Muslimfeindlichkeit gesprochen wurde, findet inzwischen der Begriff antimuslimischer Rassismus zunehmend Verwendung (Bröse 2018; Dehbi 2021a; EKR 2023; FRB 2024a; Keskinliç 2019; Khazaei 2022; Opratko 2019). Vor diesem Hintergrund verfolgt die vorliegende Studie ein doppeltes Ziel: Einerseits geht es darum, den Forschungsstand und vorhandene empirische Befunde zu antimuslimischem Rassismus auszuwerten und damit zu einer begrifflichen und konzeptionellen Klärung beizutragen. Andererseits wurde für diese Studie selbst eine qualitative Forschung durchgeführt, welche die Betroffenenperspektive ins Zentrum rückt, die in öffentlichen Debatten bisher kaum Beachtung findet (Esteves, Picard und Talpin 2024:22). Hiermit lässt sich aufzeigen, in welchen Bereichen und Situationen Muslim:innen und als solche gelesene Personen Rassismuserfahrungen machen, wie sie damit umgehen und welche Bewältigungsstrategien sie entwickeln. Die abschliessenden Empfehlungen verdeutlichen, welche praktischen Konsequenzen sich aus den gewonnenen Befunden ergeben.

Die Studie wurde von der Fachstelle für Rassismusbekämpfung (FRB) in Auftrag gegeben und von einem Team des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Freiburg realisiert. Im Rahmen dieses schweizweiten Kompetenzzentrums zu Islam und Gesellschaft mit einem Fokus auf muslimische Selbstreflexion konnte dabei an zahlreiche bereits durchgeführte Forschungen und Praxisprojekte etwa zur Wahrnehmung von Islam in der Schweiz oder zu muslimischen Organisationen und ihren Interaktionen angeknüpft werden.

Im Rahmen dieser Studie wurden Konsultationen mit Expert:innen von 21 Fachstellen, Behörden und muslimischen Organisationen sowie mit zehn wissenschaftlichen Expert:innen geführt (siehe Anhang B). Hinzu kamen qualitative Interviews mit elf von antimuslimischem Rassismus betroffenen Personen sowie eine als «safer space» konzipierte Gruppendiskussion mit sechs Personen. Ausserdem unterstützte eine vom FRB geleitete Begleitgruppe die Arbeit an der Studie. Ihr gehörten folgende Personen an: Cenk Akdoğanbulut, Historiker und Doktorand Universität Freiburg; Pascal Gemperli, Mediator SDM und Vereinsverantwortlicher (FIDS, UVAM); Meral Kaya, Historikerin und Geschlechterforscherin; Meriam Mastour, Juristin, Beraterin und Trainerin Gender, Diversität und Inklusion sowie Fatima Moumouni, Bühnenautorin und Impulsgeberin Intersektionalität und Anti-Rassismus. Auf diese Weise konnten wir ein breites Gesamtbild erarbeiten.

Unser Dank richtet sich an all die genannten Personen und Institutionen, die ihr Wissen und ihre Erfahrungen mit uns geteilt und so diese Forschung erst ermöglicht haben. Ein besonderer Dank geht an das Team des FRB für die konstruktive Zusammenarbeit im Rahmen dieser Studie.

Diese Studie zeichnet sich dadurch aus, dass sie Erfahrungen und Wahrnehmungen sichtbar macht, die sonst meist unbekannt bleiben. Wir freuen uns, wenn diese Stimmen zusammen mit den theoretischen Überlegungen der Studie weiterführende Reflexionen und Debatten anstossen und einen Beitrag zur Bekämpfung von Rassismus leisten werden.

2. Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz: Grundlagen und Forschungsstand

Eine Studie zu antimuslimischem Rassismus muss zu Beginn Begrifflichkeiten und Konzepte klären. Dies wird in einem ersten Kapitel (2.1) geleistet. Ausgehend von der zugrundeliegenden Definition von antimuslimischem Rassismus werden deren unterschiedliche Dimensionen erläutert, wobei keine eigene Theorie erarbeitet wird, sondern verschiedene Ergebnisse auf einem Spektrum an Theorien zusammengetragen werden. Im Anschluss werden in zwei Kapiteln (2.2 und 2.3) bestehende empirische Befunde aus der Schweiz dargelegt. In einem letzten Kapitel (2.4) wird auf existierende Beratungs- und Interventionsmöglichkeiten in der Schweiz eingegangen.

2.1 Begrifflichkeiten und theoretische Konzepte

Antimuslimischer Rassismus wird in dieser Studie als ein historisch gewachsenes soziales Verhältnis in der Gesellschaft verstanden. Dieses ist gekennzeichnet durch Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, die Differenz und Andersheit hervorbringen, um Macht- und Ungleichheitsverhältnisse zu schaffen und zu legitimieren. Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen werden in einem Prozess der Rassifizierung als eine homogene und essentialisierte Gruppe mit zugeschriebenen Eigenschaften zusammengefasst. Als solche werden sie in dichotomer und hierarchischer Weise einer eigenen Gruppe gegenübergestellt. Diese Differenzherstellung macht sich etwa an Vorstellungen von «Rasse», «Religion» und «Kultur» fest, die sich meist miteinander verschränken.

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus wird hierbei dem Begriff *Islamophobie* (bzw. *Islamfeindlichkeit*) vorgezogen, der erstmalig¹ vom britischen Think Tank Runnymede Trust (1997) definiert wurde. In der entsprechenden Studie hatte Runnymede Trust Islamophobie einem «guten Islam» gegenübergestellt und dadurch aus Perspektive der Rassismustheorie selbst zu einer homogenisierenden und Heterogenität verneinenden Perspektive auf «den Islam» beigetragen (Tamdgidi 2012:76). Zudem wird Islamophobie oft als Begriff verstanden, der sich nur auf die Religion bezieht, nicht aber auf die Menschen (FRB 2021:15; Pfahl-Traughber 2020:136), wodurch Diskriminierungserfahrungen² aus dem Blick geraten. Durch die Verwendung von «Phobie» im Begriff besteht zusätzlich das Problem, dass damit ein gesellschaftliches Phänomen pathologisiert und individualisiert wird. *Islamfeindlichkeit* – ebenso wie der Begriff *Muslimfeindlich-*

¹ Tarek Naguib (2014:65–66) verweist darauf, dass der Begriff in geschichtswissenschaftlichen Publikationen zu den Kolonialbeziehungen von Frankreich und Algerien bereits in den 1910er Jahren und sozialwissenschaftlich vermutlich als erstes von Tariq Modood in den 1980er Jahren verwendet wurde.

² Unter Diskriminierung wird hierbei «die ungleiche Behandlung von Menschen» verstanden, «obwohl ein berechtigter Anspruch auf Gleichbehandlung vorliegt» (El-Mafaalani, Waleciak und Weitzel 2016:7). Diskriminierung ist als rechtlicher Begriff etabliert, d.h. in den einschlägigen völkerrechtlichen und verfassungsrechtlichen Erlassen ausdrücklich verankert (Naguib 2014:34). Für die Schweiz wäre Art. 8 Abs. 2 der Bundesverfassung (1999) zu nennen.

keit – entstammt hingegen ursprünglich der Vorurteilsforschung, die sich auf individuelle Einstellungen gegenüber gewissen Gruppen konzentriert und diese mittels statistischer Verfahren ermittelt (UEM 2023:26). Damit werden grundsätzlich die politischen, strukturellen und institutionellen Dimensionen, die auch historische Kontinuitäten aufweisen, vernachlässigt (Keskinlik 2019). Durch die Verwendung von «Feindlichkeit» im Begriff stehen überdies in erster Linie bewusste, ideologisch motivierte, intentionale Strategien im Fokus. Zudem wird die Entstehung und Konstruktion der entsprechenden Gruppen («Muslim:innen») nicht analysiert (Opratko 2019:63), so dass «die fraglose Existenz und Homogenität solcher Gruppen in der Gesellschaft» vorausgesetzt wird (Terkessidis 2004:42). Für den Begriff *Muslimfeindlichkeit* existiert keine konsensuale Definition, er wird mittlerweile aber teilweise gleichbedeutend mit antimuslimischem Rassismus verwendet (z.B. UEM 2023:23–24). An dieser Stelle muss auf sprachlich-regionale Unterschiede der Schweiz verwiesen werden: Nicht in allen Landessprachen werden dieselben Begriffe gleich häufig gebraucht. So wird in der italienischsprachigen Schweiz von offizieller Seite zwar zunehmend der Begriff «antimuslimischer Rassismus» (*razzismo antimusulmano*) verwendet, aber «Islamophobie» (*islamofobia*) ist noch gebräuchlicher (EK08; EK15³). Dasselbe gilt teilweise auch für die Romandie, auch wenn in Frankreich zunehmend «racisme anti-musulman» als Äquivalent betrachtet wird (Esteves et al. 2024:24). Auch auf internationaler Ebene wird der Begriff *Islamophobie* breit verwendet (z.B. UN 2020).

Antimuslimischer Rassismus muss ferner von legitimer Kritik am Islam bzw. an Muslim:innen abgegrenzt werden, denn «Rassismuskritik bedeutet nicht die Verhinderung sachlicher und differenzierter Diskussion, sondern impliziert geradezu die Berechtigung von Kritik, aber eben unter Voraussetzung der Differenzierung und in Abgrenzung zur Beliebigkeit von Kritik» (Dehbi und Dziri 2023:38). Da dieser Punkt längerer Erläuterungen bedarf, wird er ausführlicher in Kapitel 2.1.5 dargestellt. Die dieser Studie zugrunde gelegte Definition und ihre einzelnen Aspekte werden nun Schritt für Schritt näher erläutert.

2.1.1 Antimuslimischer Rassismus als soziales Verhältnis

Wenn antimuslimischer Rassismus als soziales Verhältnis gefasst wird, so ist damit nicht ein alltagssprachliches Verständnis von Rassismus gemeint, das diesen als unmittelbare, meist individuelle Gewaltausübung versteht, die beabsichtigt und zielgerichtet ist (UEM 2023:28). Eine solche alltagssprachliche Auffassung beruht auf historischen Ideologien und Praxen im Kontext des europäischen Imperialismus und Kolonialismus (vgl. Kapitel 2.2.1), welche die «Menschheit in biologisch unterscheidbare «Rassen»» (Hall 1989:913) aufteilten und damit «Ausbeutung, Sklaverei, Assimilationspolitik und Genozide» rechtfertigten (UEM 2023:28). Allerdings sind alltagssprachliche Verständnisse auch nicht fix und bleiben gleich, sondern wandeln sich historisch und sind abhängig vom jeweiligen Kontext. Wird von einem oben erläuterten Alltagsverständnis von Rassismus ausgegangen, dann kann die Benennung und Thematisierung von Rassismus dazu führen,

³ Expert:innen-Konsultationen werden mit EK und einer Zahl abgekürzt. Für einen Überblick über die geführten Gespräche siehe Anhang B.

dass Rassismus von sich rassistisch äussernden oder handelnden Personen vehement zurückgewiesen wird, weil von einer Absicht ausgegangen und Rassismus mit unmittelbarer physischer Gewalt verbunden wird. Spricht man stattdessen von einem sozialen Verhältnis, so geht es zunächst darum, auch nicht explizite, nicht beabsichtigte und subtile Formen von Rassismus mitzudenken. Gleichzeitig ist ein soziales Verhältnis, in welches Menschen in unterschiedlicher Weise eingebunden und dadurch auch daran beteiligt sind, als systematisches und strukturelles Verhältnis zu verstehen.

2.1.2 *Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, Othering und die Legitimation von Macht- und Ungleichheitsverhältnissen*

Antimuslimischer Rassismus als soziales Verhältnis wird laut der hier zugrunde gelegten Definition charakterisiert durch Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster. Diese sind Teil von gesellschaftlichen Wissensordnungen (Keller 2022:21). Ab Geburt werden Menschen sozialisiert, das heisst, sie erschliessen sich die Welt über Wissensbestände, die ihnen vom Elternhaus, der näheren Umgebung und später auch in der Schule und der Arbeitswelt vermittelt werden. Menschen erlernen und internalisieren also in der Sozialisation Wissensstrukturen, die ihnen dazu dienen, über sich und die Welt nachzudenken. Sie nehmen die Welt durch diese Wissensstrukturen wahr und ihre Handlungen werden durch diese teilweise strukturiert. Diese Wissensbestände sind jedoch nicht feststehend, sondern werden in gesellschaftlichen Prozessen hergestellt (Berger und Luckmann 2003 [1966]). Wissensbestände strukturieren, wie wir denken und wie wir Dinge wahrnehmen und beeinflussen unser Handeln, ohne dass dies zwingend mit einer bestimmten Absicht verbunden ist. Yasemin Shooman schreibt dazu:

«Aus Sicht der Rassismusforschung ist die Analyse von Diskursen deshalb so bedeutsam, weil diese nicht nur die Wahrnehmung von und Einstellungen gegenüber Minderheiten beeinflussen, sondern sowohl auf einer institutionellen Ebene wirksam werden, als auch diskriminierendes Handeln in verschiedenen Formen nach sich ziehen bzw. dieses legitimieren können.» (Shooman 2014:25)

Wenn antimuslimischer Rassismus hier also als soziales Verhältnis verstanden wird, das durch Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster gekennzeichnet ist, dann wird dadurch der nicht-intentionale Aspekt von Rassismus betont. In der dieser Studie zugrundegelegten Definition werden die Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster in einem nächsten Schritt näher charakterisiert: Es handelt sich um ganz bestimmte Muster, die Differenz und Andersheit hervorbringen, um Macht- und Ungleichheitsverhältnisse zu schaffen und zu legitimieren. Mit sozialer Differenz sind dabei Unterschiede gemeint, die in ordnenden Relationen zueinander stehen. Antimuslimischer Rassismus ist somit gekennzeichnet von Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, die eine Unterscheidung zwischen einem «Wir» und den «Anderen» (*Othering*) als «einen permanenten Akt der Grenzziehung und der Kategorisierung» (Siouti 2022:111) konstruieren.

Nebst anderen hat insbesondere Edward Said das Konzept des *Othering* massgeblich geprägt. Said untersuchte in seinem Werk «Orientalism» (Said 2003 [1978]), wie «der Orient» und

dadurch auch «der Islam» in unterschiedlichen westlichen Wissenschaftsbereichen dargestellt wurde und kommt zum Schluss, «dass Orientalismus-Diskurse nichts über die tatsächliche Beschaffenheit des Orients aussagen, sondern eher der westlichen Kultur als Unterscheidungssystem dienen, wodurch diese ihre Identität erst generiert» (Siouti et al. 2022:8). Das Andere wird als Gegenstück des «Wir» zur Definition des Eigenen somit benötigt (Riegel 2016:52). Aufgrund der Binarität des Gegensatzes von «Wir» und dem «Anderen» dient dieses zudem zur Definition des Normalen: Das «Andere» wird als abweichend festgeschrieben, «[d]as Primitive» und «das Traditionelle» erscheinen so immer als außerhalb Europas liegend» (Siouti et al. 2022:8). Das hat auch Stuart Hall (2019 [1992]) mit «The West and the Rest» treffend beschrieben. Entsprechend dienen Prozesse des *Othering* auch der Selbstaufwertung (Bröse 2018:307). Kritisiert wird an Saids Konzept allerdings, dass er «den Westen» auf ähnliche Weise und ebenso essentialistisch konstruiert (Fähndrich 1988:183).⁴

Othering als Positionierung von Gruppen und Einzelnen in einer sozialen Ordnung ist Ausdruck von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und dient zu deren Legitimierung. Damit verbunden sind ungleiche Zugänge zu und Ein- und Ausschlüsse von Ressourcen, Lebensbereichen und Möglichkeitsräumen (Mecheril und Melter 2009:16). Auch vermeintlich neutrale Beschreibungssysteme sind als Wissensstrukturen immer von Macht durchdrungen (Castro Varela und Dhawan 2015:97). Wie stark rassistische Machtverhältnisse in ihrer Wirkung sind, wird auch darüber sichtbar, dass als Andere Markierte selbst «auf Konstruktionen und Zuschreibungen zurückgreifen, die sie zu Anderen machen» (Riegel 2016:53). Gayatri Chakravorty Spivak (1988) hat ausserdem auf die Stimm- und Sprachlosigkeit von marginalisierten Anderen hingewiesen. Allerdings machen postkoloniale Theorien auch darauf aufmerksam, dass Selbstrepräsentation nicht per se gerechter ist, denn auch sie «ist angewiesen auf wortstarke Fürsprecher, die im Namen der marginalisierten Gruppe» (Amir-Moazami 2014:371) innerhalb der etablierten Macht- und Ungleichheitsverhältnisse sprechen. Shirin Amir-Moazami schlägt daher vor, dass Repräsentationen marginalisierter Gruppen «immer nur innerhalb der diskursiven Strukturen zu betrachten [sind], die den Rahmen dessen vorgeben, was als repräsentationswürdig gilt» (Amir-Moazami 2014:373) und daher Machtstrukturen immer problematisiert werden sollten. Dies ist ein zentrales Anliegen von rassismustheoretischen Perspektiven.

2.1.3 Rassifizierung und Differenzherstellung

Die Definition spricht als nächstes von einem Prozess der Rassifizierung, in welchem Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen als eine homogene und essentialisierte Gruppe mit zugeschriebenen Eigenschaften zusammengefasst werden. Der Begriff Rassifizierung beschreibt einen «Prozess der Zuschreibung und Verankerung von Unterschieden» (FRB 2024b), in dessen Verlauf unterschiedliche Merkmale zur Anknüpfung und Begründung der Differenz herangezogen werden. Hierbei zeigt sich seit einigen Jahrzehnten ein Wandel von einem biologisch argumentierenden hin zu einem kulturell begründeten Rassismus (Dehbi und Dziri 2023:36). Während der

⁴ Für weitere Kritik, siehe auch: Castro Verela und Dhawan (2015:106–119), Pouillon und Vatin (2015).

Begriff «Kultur» insbesondere innerhalb der Sozialanthropologie seit den 1970er Jahren eine Bedeutungsverschiebung erfuhr, hat sich eine historisch überholte Vorstellung des Begriffs im Alltagsgebrauch etabliert (Dahinden und Korteweg 2023:421), die als Ausgangspunkt für kulturalistisch argumentierenden Rassismus dient:

«Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus (...) in den Zusammenhang eines <Rassismus ohne Rassen> (...): eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; eines Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf <beschränkt>, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten.» (Balibar 1992:28)

Folglich meint Rassifizierung jeden Vorgang, «der auch andere Merkmale zum Distinktionsanlass werden lassen kann» (Dehbi und Dziri 2023:36) als die dem biologistisch argumentierenden Rassismus zugrundegelegten phänotypisch-äusserlichen Merkmale wie zum Beispiel die Hautfarbe.

In einem Prozess der Rassifizierung werden Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen also als eine Gruppe konstruiert. Dieser Prozess vollzieht sich unabhängig davon, ob sich die betroffenen Personen selbst mit dem islamischen Glauben identifizieren oder nicht (Shooman 2014:65). Antimuslimischer Rassismus kann daher bereits mit der essentialisierenden Markierung als Muslim:in beginnen (Attia 2013:5) und auch Menschen betreffen, die sich selbst nicht als muslimisch verstehen. Die Konstruktion als Gruppe ist gekennzeichnet durch Essentialisierungen, durch die gesellschaftliche Verhältnisse zu «natürlichen» Verhältnissen erklärt werden (Attia 2013:7).⁵ Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen wird eine unveränderliche, quasi natürliche Wesenhaftigkeit zugeschrieben (Mecheril und Melter 2009:16) und ihnen somit jegliches Entwicklungs- und Veränderungspotential abgesprochen. Oder wie Balibar es ausdrückt: sie werden «in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie» eingeschlossen, «in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtsein durch den Ursprung» (Balibar 1992:30). Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen werden als ein homogenes, monolithisches Ganzes konstruiert und damit innermuslimische Pluralität negiert (Behloul 2007:295–296; Spielhaus 2006:32). Ferner werden sie auf ihre Religion reduziert und ihre weiteren vielfältigen Identitätsaspekte werden ignoriert (Allievi 2006:37; Spielhaus 2010:15). Suggestiert wird damit auch, dass sie sich auf einheitliche Werte stützen, über gleiche Weltanschauungen verfügen, ja sogar die gleiche politische Ausrichtung haben (Gianni et al. 2010:15). Oft wird Muslim:innen und als Muslim:innen markierten Personen dabei in generalisierender Weise Homophobie, Sexismus, Antisemitismus, Aufklärungsunfähigkeit, Demokratieresistenz oder ein Gewaltpotenzial zugeschrieben, wobei diese Aufzählung nicht abschliessend ist (Behloul 2009:261; Dehbi 2021a:355).⁶

⁵ In Stuart Halls Worten stellt Naturalisierung eine Repräsentationsstrategie dar, «to fix difference, and thus secure it forever» (Hall 1997:245).

⁶ Wir beschreiben hiermit einen pauschalisierenden Zuschreibungsprozess und machen keine Aussage darüber, inwiefern einzelne Aspekte tatsächlich bei einzelnen Personen in unterschiedlichem Ausmass vorhanden sind (vgl. Kapitel 2.1.5).

Als eine so konstruierte Gruppe werden Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen in dichotomer und hierarchischer Weise einer eigenen Gruppe gegenübergestellt. Die konstruierte Differenz zwischen «wir» und «den Anderen» wirkt hierarchisierend, das heisst normativ ordnend. Dabei wird das «Wir» im Moment der dichotomen Differenzkonstruktion ebenfalls homogen konstruiert, wird darüber hinaus jedoch – anders als die abgewertete Gruppe – durchaus auch als heterogen vorgestellt. Das auf diese Weise erschaffene Differenzverhältnis stellt Ausschlüsse her, umfasst aber auch weitere Praktiken wie Exotisierungen oder Paternalisierungen (Attia, Keskinliç und Okcu 2021:180), die oftmals als «wohlmeinend» verstanden werden. Gerade letztere Formen zeigen, dass Rassismus nicht über Motive erkannt werden kann. Auch Verhalten, das zum Beispiel damit begründet wird, nur das Beste im Sinn zu haben, kann rassistisch sein (Attia et al. 2021:22–23).

2.1.4 *Intersektionalität*

Die in den vorhergehenden Unterkapiteln ausführlich erläuterte Differenzherstellung wird, so der letzte Satz der hier zugrunde gelegten Definition von antimuslimischem Rassismus, an Vorstellungen von «Rasse», «Religion» oder «Kultur» festgemacht und angeknüpft. Damit wird zunächst festgelegt, dass es sich um Vorstellungen handelt und nicht etwa um objektiv festgelegte Merkmalsausprägungen oder Eigenschaften. Wichtig ist insbesondere der dann anschliessende Teilsatz, der auf die Verschränkung dieser unterschiedlichen Differenzmarker hinweist (ECRI 2021:11), denn dieser macht die Notwendigkeit einer intersektionalen Perspektive deutlich. Der Begriff Intersektionalität wurde von Kimberle Crenshaw (1989) geprägt, die damit auf ebensolche Verschränkungen von Differenzkategorien sowie die blinden Flecken einachsiger Betrachtungsweisen von Rassismus verwiesen hat. Verschränkungen haben Wechselwirkungen zur Folge und stellen nicht bloss die Summe einzelner Diskriminierungen dar (Crenshaw 1989:149). Konkret: die Diskriminierung einer Muslimin kann nicht als Summe der Diskriminierung als Frau und der Diskriminierung als muslimisch betrachtet werden, sondern nimmt durch die Verschränkung von Gender und Religionszugehörigkeit eine gesteigerte Form und Qualität an. Dies bedeutet für Analysen einerseits, dass nicht immer genau festgemacht werden kann, weswegen jemand diskriminiert wird – ist es die zugeschriebene Religion, Kultur oder weitere Merkmale? Andererseits muss der Verschränkung von Differenzmarkern besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. In der Schweiz ist dies besonders im Hinblick auf Gender der Fall (vgl. Kapitel 2.3.1), aber wie Barbara Dellwo (2019:112) aufzeigen kann, auch in Bezug auf die Schichtzugehörigkeit (vgl. Kapitel 2.3.2).

2.1.5 *Legitime Islamkritik und berechtigte Hinterfragung von Kritik*

Rassifizierungsprozesse umfassen wie dargestellt Homogenisierungen, Essentialisierungen, Abgrenzungen und Abwertungen. Der Rassismusforschung, die diese Mechanismen kritisch aufarbeitet, wird selbst wiederum der Vorwurf entgegengebracht, legitime Kritik «am Islam» oder an Muslim:innen als solche unterbinden zu wollen (Tezcan 2021:115–117), überhaupt die freie Meinungsäusserung einzuschränken und öffentliches Sprechen zunehmend zu moralisieren. Kritik an religiösen Lehren des Islams, am Verhalten von Personen, die sich muslimisch definieren, an muslimischen Organisationen, Gesellschaften und Staaten ist zweifellos legitim. Kritik kann jedoch

problematische Formen annehmen. Die übermässige Thematisierung von Muslim:innen und Islam ist ein erster Hinweis auf ungerechtfertigte Kritik, die durch eine auffällige Verengung auf Muslim:innen gekennzeichnet ist. Ein weiteres Indiz besteht darin, wenn Muslim:innen für verschiedene gesellschaftliche Missstände verantwortlich gemacht werden. Hier werden gesellschaftliche Themen, die inhaltlich kaum Bezüge zu Muslim:innen aufweisen, «muslimisiert» und als ausschliessliche «Probleme mit Muslim:innen» dargestellt (Biskamp 2018:115; Schneiders 2010:14). Pauschalisierte Urteile über Muslim:innen zu treffen, ist ein weiterer Hinweis auf eine ungerechtfertigte Kritik. Hier wird von einem tatsächlichen oder mutmasslichen Einzelfall auf die Gesamtheit aller Muslim:innen geschlossen (Attia 2010:114), zum Beispiel, wenn von einem Ereignis im Ausland Schlussfolgerungen im Hinblick auf Muslim:innen in der Schweiz abgeleitet wird. Solche Pauschalisierungen sind vielfach von der Meinung begleitet, Muslim:innen seien durch ihre Religion von Wesensmerkmalen bestimmt, weshalb sich hier keine Veränderung einstellen könne und dadurch eine pauschale Ablehnung von Muslim:innen gerechtfertigt sei (Shooman 2014:59). Wenn Muslim:innen ihr Unverständnis etwa gegenüber der Karikierung religiöser Symbole äussern, so wird dies als Beweis für ihre prinzipielle Kritikunfähigkeit, und in der Folge für ihre prinzipielle Inkompatibilität mit als europäisch geltenden Werten herangezogen (Asad et al. 2013:xi–xii). Ein letztes Indiz bildet die einseitig negative Wahrnehmung und Darstellung von Muslim:innen. Wenn Muslim:innen ausschliesslich negativ wahrgenommen werden, kann man berechtigterweise von einer Beliebigkeit der Wahrnehmung ausgehen, die auf einem Stereotyp beruht (Benz 2005:234–235). Übermässigkeit, Projektion, Pauschalisierung, Essentialisierung, Einseitigkeit und Beliebigkeit sind somit Anzeichen innerhalb einer Diskussion, die berechnete Zweifel an deren Legitimität aufkommen lassen. Differenzierte Diskussionen bieten dagegen die Möglichkeit, gerechtfertigte Kritik an Muslim:innen von ungerechtfertigter Kritik zu unterscheiden (Goel 2013:89–90). So lässt sich zum Beispiel über Antisemitismus (Dziri 2024), Extremismus (Schmid et al. 2018) oder Geschlechterungleichheit (Dehbi 2023; Ströbele et al. 2021) in muslimischen Sozialisierungskontexten sprechen, ohne diese als Missstände ausschliesslich von Muslim:innen auszuweisen oder Muslim:innen dafür pauschal verantwortlich zu machen. Dabei erweist es sich als zentral, die Vielschichtigkeit der jeweiligen Phänomene zu berücksichtigen und sie als gesamtgesellschaftliche Herausforderungen anzusehen.

2.2 Relevante Wissensordnungen und ihre Historizität

Wie in Kapitel 2.1.2 erläutert wurde, sind die Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster des antimuslimischen Rassismus in Wissensordnungen eingebettet bzw. konstituieren diese Wissensordnungen mit. Im Folgenden geht es darum, die relevanten Wissensordnungen mit einem Fokus auf die Schweiz zu beschreiben und deren historische Dimensionen aufzuzeigen, soweit dies im Rahmen dieses Berichts möglich ist. Zunächst wird auf grössere historische Kontinuitäten eingegangen, bevor die gegenwärtigen öffentlichen Diskurse zu Muslim:innen und Islam in der Schweiz beleuchtet werden.

2.2.1 Historische Kontinuitäten

Muslim:innen wurden im europäischen Mittelalter zunächst als «Sarazenen» und «Ismaeliten» bezeichnet (Naumann 2009:22). Wie lateinische Quellen aus dem 10. Jahrhundert zeigen, kann in der Schweiz bereits zu der Zeit eine erste muslimische Präsenz nachgewiesen werden: «Sarazenen» kontrollierten einige der Schweizer Alpenpässe und unternahmen auch Vorstösse auf Klöster und Abteien (Versteegh 1990:377–381). Da diese in arabischen Quellen jedoch nicht erwähnt werden, handelte es sich dabei vermutlich nicht um ein reguläres Heer, sondern eher um irreguläre Truppen aus Söldnern und Abenteurern (Versteegh 1990:360–361). Wie anhand dieses Beispiels deutlich wird, wurden Muslim:innen ab dem Mittelalter aufgrund der muslimischen Expansion zulasten des Christentums im 7. und 8. Jahrhundert vor allem als äussere Feinde wahrgenommen (Shooman 2014:40). Das Narrativ eines «islamischen Vormarsches» hat entsprechend alte Wurzeln und wurde durch die osmanische Expansion im 15. und 16. Jahrhundert – insbesondere durch die Belagerung von Wien 1529 – wiederholt aktiviert (Naumann 2009:22, 29). Die zweite Belagerung von Wien 1683, in deren Folge die Osmanen zurückgedrängt wurden, leitete jedoch eine Wende ein (Schmid 1999:799). Mit dem Nachlassen der militärischen Bedrohung wurde diese Wahrnehmung von Muslim:innen abgelöst «durch die Vorstellung eines exotischen und unterlegenen Orients» (Shooman 2014:43). Durch die Herstellung einer Differenz zwischen einem überlegenen «Okzident» und einem unterlegenen «Orient» wurde einerseits das Normale und das Abweichende festgelegt (Castro Varela und Dhawan 2015:114–116). Andererseits sind gerade koloniale Diskurse durch eine Ambivalenz von Phobie und Begehren konstituiert, die damit den imaginierten «Orient» auch zu einer Projektionsfläche für allerlei Wünsche und Begehren werden lassen (Bhabha 2000), wie sie zum Beispiel in orientalistischen Gemälden des 19. Jahrhunderts sichtbar werden (Nochlin 1989).

Hierbei stellt sich die Frage, was das konkret im Hinblick auf die Schweiz bedeutet, denn die Ansicht, dass sich die Schweiz am Kolonialismus nicht beteiligt habe, ist gesellschaftlich noch stets weit verbreitet (Purtschert, Lüthi und Falk 2012:13). Das hat einerseits einen direkten Einfluss auf die Wahrnehmung von Rassismus in der Schweiz, denn dieser wird so zu einem «Problem der «Besiegten» des Zweiten Weltkriegs und der Kolonialmächte» (dos Santos et al. 2022:18). Andererseits dient die Eigenwahrnehmung als «kolonialer Aussenseiter» dazu, die eigene koloniale Verstrickung zu verbergen und von der Unbeteiligtheit nach der Dekolonisierung zu profitieren. Dabei wurde und wird zur Untermauerung dieser Auffassung auch die Neutralität der Schweiz herangezogen (Boulila 2019:1413). So präsentierte sich die Schweiz als Mediatorin bei der Bewältigung der Nachwirkungen des Kolonialismus oder als unverdächtige Partnerin im Umgang mit ehemaligen Kolonien (Purtschert, Falk und Lüthi 2016:290–291). Sie wird dementsprechend in der Wissenschaft auch als «lachender Dritter» des Imperialismus betrachtet (Purtschert et al. 2012:27).

Dass die Schweiz durchaus am Kolonialismus beteiligt war, zeigen unterschiedliche Forschungsarbeiten. Schweizer Kaufleute, Handelsgesellschaften und Finanzinstitute wirkten sowohl direkt als auch indirekt am Handel mit versklavten Menschen mit, indem sie Schiffe ausrüsteten,

mit Tauschwaren – zum Beispiel mit sogenannten *Indiennes* – belieferten oder auf dem amerikanischen Kontinent Kolonialprodukte anbauten und exportierten (David, Etemad und Schaufelbuehl 2005):

«Die de Meurons, Hoffmanns, Faeschs, Pourtalès', Thurneysens, Flachs, Toblers oder de Purys waren Teil einer europäischen Wirtschaftselite, die während des 18. und 19. Jahrhunderts den atlantischen Handel und das Sklavereisystem, die sich oft als ausgesprochen rentabel erwiesen, aufrechterhielten und versorgten.» (David et al. 2005:122)

Schweizer Wissenschaftler:innen, Missionar:innen und Soldaten waren ebenso wie Schweizer Siedler:innen an unterschiedlichen Orten in die Kolonialprojekte verstrickt (Lüthi und Skenderovic 2019:3). Einige Schweizer:innen begaben sich in den Dienst der Kolonialverwaltungen und brachten die kolonialen Projekte der Kolonialmächte voran (Minder 2011:399). Die Schweiz verfügte über eine angesehene «Rassenforschung», die auch in die eugenischen Bewegung eingebunden war; entsprechend waren Schweizer Forschende «gefragte Sachverständige im globalen Projekt des Kolonialismus und Imperialismus» (dos Santos et al. 2022:24). Zwischen 1879 und 1939 fanden in der Schweiz ausserdem etwa hundert sogenannte «Menschenschauen» statt (Purtschert et al. 2016:297), die für «Villages Nègres» warben, im Fall der Schweizer Landesausstellung 1896 in Genf zum Beispiel mit der Zeile «Fêtes musulmanes et Fetichistes» (Minder 2011:105). Nicht nur durch Ausstellungen, Fotografie und Film verbreiteten sich koloniale Bilder und Vorstellungen in der Schweiz, sondern auch über Werbung und Verpackung von Kolonialgütern (Minder 2011). Diese erreichten mit dem zunehmenden Konsum einen immer grösseren Teil der Schweizer Gesellschaft (Purtschert et al. 2016:294). Zudem kamen Logiken der Kolonisierung auch im Innern der Schweiz zum Tragen (Purtschert und Fischer-Tiné 2015:8), was am Beispiel des Pro-Juventute-Projekts «Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse» verdeutlicht werden kann, das Schweizer jenen Familien (in einzelnen Fällen waren auch Kinder von Sinti/Manouches betroffen) während Jahrzehnten systematisch die Kinder entzog (Leimgruber, Meier und Sablonier 1998).

Das damalige und heutige Bild der Schweiz als «Sonderfall» verdeckt somit die Tatsache, dass die Schweiz sehr stark in koloniale Projekte verstrickt war (Purtschert und Fischer-Tiné 2015:4). Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging ein Drittel der Schweizer Exporte in Länder des globalen Südens: «Entfernte Absatzmärkte spielten (...) eine entscheidende Rolle für die frühe Industrialisierung der Schweiz», urteilt Lea Haller (2019:31). Obwohl die Schweiz keine eigenen Kolonien besass, verfügte sie nebst einer bedeutenden Exportwirtschaft ab dem 19. Jahrhundert auch über einen substanziellen Transithandel⁷ (Haller 2019:19, 377–378). Die Schweiz hatte folglich früh erkannt, dass der territorial-politische und der wirtschaftliche Raum nicht zwingend übereinstimmen müssen und daraus «über die Jahrhunderte Gewinn gezogen» (Haller

⁷ Mit «Transithandel» ist der internationale Zwischenhandel gemeint: «Beim Transithandel erhalten die Käufer die Ware direkt aus dem Ursprungsland, bezahlen sie aber an die Handelsfirma in einem Drittstaat, die sie ihrerseits beim Produzenten bereits bezahlt hat» (Haller 2019:18). Faktisch bedeutet das im Fall der Schweiz: Das Geld fliesst über die Schweiz, die Waren werden direkt von Land A nach Land B geliefert.

2019:394). Heute verläuft ungefähr ein Fünftel bis ein Viertel des globalen Rohstoffhandels über die Schweiz. Die Tatsache, dass die Schweiz damit weltweit *der* Haupthandelsplatz für Rohstoffe ist (Haller 2019:7, 19), ist aber noch kaum im öffentlichen Bewusstsein verankert.

Exemplarische Hinweise auf die Verstrickung der Schweiz in orientalistische Diskurse und Praxen liefert eine Studie von Ashkira Darman und Bernhard Schär (2023). Im Hinblick auf zwei Liegenschaften im Besitz der Stadt Zürich, die Inschriften mit dem Wort «Mohr» tragen, haben die Autor:innen untersucht, wann und wie die Häuser zu ihren Namen und Inschriften gekommen sind. Sie konnten zeigen, dass Zürcher:innen an der Auseinandersetzung zwischen christlichen und muslimischen Mächten um die religiöse und militärische Vorherrschaft über Europa, den Nahen Osten und Nordafrika teilnahmen:

«Das Symbol des «M-Kopfes», welches der Liegenschaft am Neumarkt 1443 ihren Namen geben sollte, entstand im Kontext der Kreuzzüge sowie der Religionskriege («Reconquista») auf der Iberischen Halbinsel, also der Kriege gegen sogenannte Mauren oder «M*****». Der «M*****kopf» stand in der Folge für diesen Kampf oder sogar für den Sieg über muslimische Menschen, symbolisiert in Form des abgeschlagenen Kopfes.» (Darman und Schär 2023:9).

Zudem verkörperte diese Figur Reichtum, Exotik, Reisen und Fernhandel, was sich anhand von Schildhalter:innen in Zürcher Allianzwappen zeigt (Darman und Schär 2023:55).

Wie dieser Überblick zeigt, macht es durchaus Sinn von einer «Suisse coloniale» (Minder 2011) oder einer «postkolonialen Schweiz» (Purtschert et al. 2012) zu sprechen. Damit verknüpft sind weitere historische Kontinuitäten, insbesondere ein bestimmtes Deutungsmuster in den Debatten um Zuwanderung und Integration, das sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts hartnäckig hält: Die Idee der «Überfremdung» (Lüthi und Skenderovic 2019:6). Im Begriff «Überfremdung» kommt ein «Zuviel» zum Ausdruck, eine nicht näher definierte imaginäre Normalität (Kury 2003:74) sowie eine vermeintliche Gefahr, «la crainte d'être débordés («Ueber») par les étrangers» (Garrido 1987:9). Der Überfremdungsbegriff stellt den Kern eines Narrativs dar, das die Schweiz als kleines Land zeichnet, das von einer «Überfremdung» durch Zuwanderung bedroht ist und sich dagegen wehren muss (Dahinden 2014:98). Dabei stellt jede:r Ausländer:in eine potentielle Bedrohung für den Nationalstaat Schweiz dar (Dahinden und Manser-Egli 2023:144). Diese «Selbstdefinition ex-negativo» (Kury 2008:24) ermöglichte der Willensnation Schweiz eine nationale Homogenisierung über eine Abgrenzung zum Fremden bei einer gleichzeitigen Bewahrung ihrer sprachlich-kulturellen Heterogenität (Erlanger, Kury und Lüthi 2003:442). Dementsprechend gilt die Schweiz aufgrund des Zusammenlebens und der politischen Vertretung der vier Sprachgruppen auf Regierungsebene bis heute als erfolgreiches Beispiel des Pluralismus, ohne dass jedoch die Schliessungsprozesse gegenüber «Fremden» in diese Wahrnehmung miteinbezogen werden (Dahinden, Duemmler und Moret 2014:335). Der Begriff der «Überfremdung» begann seine Karriere um 1900 (Tanner 1994:18) und fand eine erste institutionalisierte Form in der Gründung der Fremdenpolizei 1917, die ihre Hauptaufgabe in der «Überfremdungsbekämpfung» sah (Erlanger et al. 2003:438). Auch die erste ausländerrechtliche Gesetzgebung 1931 – das Bundesgesetz

über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer (ANAG) – gliedert sich in die Überfremdungsdiskurse ein, wurde doch in den zum Gesetz erlassenen Weisungen explizit von «Überfremdung» gesprochen (Kury 2003:174). Der Begriff wird seit dem Zweiten Weltkrieg wiederkehrend von verschiedenen rechtskonservativen Parteien aufgegriffen (Dahinden und Korteweg 2023:437), so zum Beispiel im Rahmen der Schwarzenbach-Initiative 1970. Diese Initiative hatte zum Ziel, den Anteil an Ausländer:innen in der Schweiz auf 10% zu beschränken und wurde nur knapp abgelehnt (Buomberger 2004:15–28). Der Überfremdungsbegriff stellt somit ein wichtiges Instrument in Debatten zur Zuwanderung und Integration dar:

«Dieser sogenannte Überfremdungsdiskurs hat immer wieder rassifizierte Inhalte und Bilder absorbiert und produziert – angefangen von der antisemitischen Einbürgerungs- und Flüchtlingspolitik vor und während des Zweiten Weltkriegs, den politischen und medialen Kampagnen gegen Asylsuchende in den 1980er Jahren bis hin zu den antimuslimischen Diskursen und Mobilisierungen der jüngsten Zeit.» (dos Santos et al. 2022:37)

Der Überfremdungsbegriff wurde im Verlauf der Jahre dementsprechend gegen eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppen verwendet: Jüdinnen und Juden, Kommunist:innen, italienische, spanische, ex-jugoslawische und türkische migrantische Arbeiter:innen und in jüngster Zeit auch Muslim:innen (Dahinden et al. 2014:335). Das bedeutet auch, dass Muslim:innen unabhängig von ihrer Herkunft und ihrer Staatsbürgerschaft als «aussereuropäisch», «fremd» und «nicht-weiss» betrachtet werden (Shooman 2014:71). Das heisst: Auch Schweizer Konvertit:innen können unter Umständen, wie dies Moosavi (2014) für Grossbritannien aufgezeigt hat, als «andere» markiert und rassifiziert werden.

2.2.2 *Gegenwärtige Diskurse zu Islam und Muslim:innen und diskursive Ereignisse in der Schweiz*

Betrachtet man die gegenwärtigen öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim:innen in der Schweiz, so fallen bestimmte Schlüsselereignisse auf, die Islam und Muslim:innen jeweils verstärkt in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit rücken. Diese sogenannten *diskursiven Ereignisse* finden in besonderem Mass Beachtung in Medien und Politik und beeinflussen Diskurse dadurch grundlegend (Jäger und Jäger 2007:27). In Bezug auf die öffentliche Thematisierung von Islam stellen die Anschläge des 11. September 2001 ein globales diskursives Ereignis dar, in dessen Folge Zuwanderer:innen beispielweise aus dem Balkan hauptsächlich als Muslim:innen und angesichts von Gewalttaten als Bedrohung wahrgenommen wurden (Lüthi und Skenderovic 2019:6–7). Auf nationaler Ebene ist insbesondere die Annahme der Minarettverbots-Initiative Ende November 2009 zu nennen, die dazu beitrug, dass Muslim:innen in der Schweiz als Problem angesehen wurden (Gianni 2016:28). Allerdings wurden Islam und Muslim:innen bereits vor den beiden genannten Ereignissen in einem gewissen Mass in der Schweizer Öffentlichkeit thematisiert. Massenmedien nahmen bereits früh die Themen Islam und Muslim:innen auf, insbesondere im Rahmen internationaler, meist gewaltsamer Ereignisse wie dem Bürgerkrieg in Afghanistan (Ettinger und Udriš 2009:71). Gemäss Damir Skenderovic begann auf politischer Ebene vor allem

die Schweizerische Volkspartei (SVP) ab den 1990er Jahren, rassistisch geprägte Bilder von Muslim:innen zu verbreiten, die diese zum Beispiel als Integrationshindernis zeichneten (Skenderovic 2007:170). Einige Autor:innen datieren die beginnende öffentliche Problematisierung von Islam und Muslim:innen auf das Ende des Kalten Kriegs, weil damit der Verlust einer Differenz («Ost-West») einhergegangen sei und daher neue Differenzen an deren Stelle treten mussten (Schranz und Imhof 2002:2).

Gerade die politische Arena in der Schweiz produziert immer wieder diskursive Ereignisse, anhand derer sich rassifizierende Diskurse verschärfen können.⁸ Ein Grund dafür ist, dass direktdemokratische Instrumente wie die Volksinitiative dazu genutzt werden können, Rechte von Minderheiten einzuschränken (Skenderovic 2007:171–174; Vatter 2011).⁹ Muslim:innen werden im Rahmen von Initiativen, Abstimmungen, aber auch von politischen Vorstössen öffentlich zum Thema gemacht. Politische Vorstösse stellen eine Möglichkeit für Politiker:innen dar, bestimmte Themen auf die Agenda zu setzen oder salient zu halten. So zeigt sich, dass im nationalen Parlament relativ viele politische Vorstösse zu Islam und Muslim:innen eingereicht werden (Institut für Religionsrecht 2024). Im Hinblick auf die öffentliche Thematisierung von Muslim:innen durch Abstimmungen ist auf nationaler Ebene zunächst diejenige zur erleichterten Einbürgerung von Ausländer:innen der zweiten und dritten Generation im Jahr 2004 zu nennen. Diese drehte sich de facto nicht um Muslim:innen, aber «Die Kampagne der Gegner:innen richtete sich vor allem gegen junge Muslim:innen und schürte die Angst vor einer Islamisierung der Schweizer Gesellschaft» (Feddersen 2015:288). Dass die erleichterte Einbürgerung in der Folge abgelehnt wurde, zeigt, wie sehr sich der Fremdeheitsdiskurs und antimuslimischer Rassismus ganz in der Tradition des Überfremdungsbegriffs verschränkten. Gleichzeitig stellt diese Abstimmung auch ein diskursives Ereignis dar, denn seither werden Muslim:innen vermehrt konstruiert als «Repräsentant:innen der Andersheit, als Menschen, die nicht zur Schweizer Bevölkerung gehören können, wenn sie nicht bereit sind, sich anzupassen – was auch bedeutet, dass sie im öffentlichen Raum weniger *sichtbar* sind» (Baycan und Gianni 2019:187).

Ein eigentlicher Kulminationspunkt auf politischer Ebene war aber, wie bereits erwähnt, die Annahme der Minarettverbots-Initiative 2009. Insbesondere die Debatten im Vorfeld der Initiative haben stark zur Vorstellung beigetragen, «dass die Muslim:innen in der Schweiz ein Problem darstellen und dass die öffentlichen Institutionen der gesellschaftlichen und politischen Sichtbarkeit ihrer kulturellen und religiösen Werte und Praktiken klare Grenzen setzen müssen» (Gianni 2016:28). Eine Studie zu den parlamentarischen Debatten zur Initiative zeigt jedoch, dass kaum mit tatsächlich von Minaretten aufgeworfenen Problemen argumentiert worden war, sondern vielmehr mit einem möglichen Domino-Effekt, wenn Minarette zugelassen werden (Cheng 2015:582–583). Aufgrund der rassifizierten und exkludierenden Vorstellungen von Muslim:innen, die vor und während der Abstimmungskampagne verbreitet wurden (Eskandari und Banfi 2017), ziehen Baycan und Gianni folgenden Schluss:

⁸ Ein Beispiel dafür wäre die Kontroverse um das Schäfchen-Plakat der SVP; siehe Michel (2015).

⁹ Schon die historisch früheste Initiative zum Schächtverbot 1893 richtete sich gegen die jüdische Minderheit in der Schweiz. Sprachminderheiten waren bisher jedoch noch nie Gegenstand einer Initiative (Bolliger 2007).

«Ein zentraler Aspekt des schweizerischen Verständnisses von demokratischer Legitimität, nämlich dass die Mitglieder der politischen Gemeinschaft als autonom verstanden werden und dass ihre Autonomie zumindest minimal geschützt werden sollte, damit demokratische Prinzipien respektiert werden, wird den Muslim:innen teilweise abgesprochen, was ihre tatsächliche Stellung als gleichberechtigte Bürger:innen in Frage stellt» (Baycan und Gianni 2019:188).

Die beiden Autor:innen folgern, dass das Minarettverbot nicht nur deswegen als ungerecht angesehen werden kann, weil es sich einseitig gegen eine religiöse Minderheit richtet und deren bürgerliche Rechte einschränkt, sondern auch, weil Muslim:innen im politischen Prozess nicht als vollwertige Bürger:innen behandelt wurden und somit ein grundlegendes demokratisches Legitimitätsprinzip verletzt wurde (Baycan und Gianni 2019:191).¹⁰

Weiter kann auf nationaler Ebene die Annahme der Verhüllungsverbot-Initiative Anfang 2021 als diskursives Ereignis genannt werden. Seit der Annahme dieser Initiative verfügt die Schweiz nun über zwei Verfassungsartikel, die sich direkt oder indirekt gegen eine muslimische Minderheit richten. Der Text der Verhüllungsverbot-Initiative war im Gegensatz zum Minarettverbot zwar allgemein gehalten und verlangte, dass in der Schweiz niemand das Gesicht verhüllen darf. Die Debatten vor der Abstimmung kreisten im Gegensatz zum allgemein formulierten Initiativtext aber fast ausschliesslich um Muslim:innen bzw. insbesondere um die muslimische Frau (Schulze 2021). Die Botschaft des Bundesrats zur Initiative, so zeigen Dahinden und Manser-Egli (2023:153–154), reproduzierte das Bild der Schweizer Konvertitin, die sich freiwillig für das Tragen des Kopftuchs entscheiden kann, und der muslimischen Migrantin, die zu einer solchen Freiwilligkeit nicht in der Lage ist. An den Debatten rund um die Initiative zeigt sich, wie sehr die gegenwärtigen öffentlichen Diskurse zu Islam und Muslim:innen in der Schweiz gegendert sind, aber auch, wie sich darin Bilder des Fremd-Seins mit Gender überlagern. Der vorgestellten Gemeinschaft von Schweizer Bürger:innen wird als charakteristisches Merkmal die Geschlechtergleichheit zugeschrieben (Fischer und Dahinden 2017:458; vgl. auch Banfi 2021), wobei Joan Wallach Scott zu Recht darauf verweist, dass die späte Einführung des Frauenstimmrechts in der Schweiz es eigentlich verunmöglichen sollte, die Geschlechtergleichstellung als ein grundlegendes Prinzip der Schweizer Gemeinschaft zu betrachten (Scott 2018:17).¹¹ Im Gegensatz dazu werden die muslimische Frau als unfrei und unterdrückt und der muslimische Mann als sexistisch gezeichnet (Kaya 2012:122–123). Es handelt sich dabei um eine komplexe, intersektionale Form des *Othering*, die Ausschluss produziert und gleichzeitig den nationalen Zusammenhalt stärkt (Dahinden und Manser-Egli 2023:141). Diese gegenderte Differenzherstellung blendet die noch stets vorhandene Benachteiligung aller Frauen in der Schweiz systematisch aus (Fischer und Dahinden

¹⁰ Zudem ist der Erwerb der Staatsbürgerschaft und damit auch der Zugang zu politischen Rechten in der Schweiz im internationalen Vergleich durch hohe Hürden gekennzeichnet, was die politische Partizipation zusätzlich erschwert (Cinalli und Giugni 2013:157).

¹¹ Die den Frauen bis 1971 verwehrte politische Partizipation auf Bundesebene ist nicht der einzige Aspekt der Ungleichbehandlung in der Schweiz: «[B]is 1952 verloren Frauen, die einen Nicht-Schweizer heirateten, automatisch ihre Bürgerrechte; (...) bis zur Einführung des Neuen Eherechts 1988 konnten sie ohne die Unterschrift ihres Ehemannes kein Bankkonto eröffnen» (Lavanchy und Purtschert 2022:145).

2017:459), während sie den Sexismus von als Schweizer verstandenen Männern – im Gegensatz zum Sexismus der Muslime – als individuelles Problem konstruiert (Kaya 2012:123). Diese Strukturierung der Diskurse kann als eine Form des inhärent rassifizierten «Femonationalismus»¹² verstanden werden (Farris 2019). Wie Dahinden und Manser-Egli (2023:155–156) zeigen, sind die in diesen Diskursen eingebetteten gegenderten Auffassungen in der Schweiz mittlerweile zu Standardannahmen in alltäglichen Praktiken und Interaktionen geworden.

Auch auf kantonaler Ebene finden sich Initiativen und politische Vorstösse, die Islam und Muslim:innen problematisieren. Wie eine Studie zeigt, wird der Islam von allen Religionen in kantonalen Vorstössen mit Abstand am meisten thematisiert und ist am umstrittensten (Amman und Pahud de Mortanges 2019). In der Romandie wurden zum Beispiel zwischen 2010 und 2016 mehrere politische Vorstösse für ein Kopftuchverbot an Schulen eingereicht (Dupuis 2021:45). Kantonale Initiativen wiederum haben 2013 im Kanton Tessin und 2018 im Kanton St. Gallen ein Verhüllungsverbot verankert. Zudem hat der Kanton Genf 2019 das sogenannte Laizitätsgesetz angenommen, das allen Staatsangestellten das Tragen von Zeichen der Religionszugehörigkeit verbietet. Seit der Annahme des Gesetzes zeigt sich in der Praxis, dass davon hauptsächlich Frauen betroffen sind, die ein Kopftuch tragen (EK17). Dies hat eine ökonomische Komponente, die einer kolonialen Logik folgt, denn Musliminnen werden «mit solchen Regelungen in den Niedriglohnssektor gelenkt» (Kaya 2021:269). Das Genfer Kollektiv *Foulards Violets*¹³ hatte diese «rassifizierte Aufteilung von Arbeit, die migrantische und muslimische Frauen auf unqualifizierte und schlecht bezahlte Arbeitsplätze reduziert und sie von qualifizierten Jobs ausschliesst» (Khazaei 2022:139), am Frauenstreik 2019 in die Forderungen des Streiks eingebracht. Das Kollektiv wurde am Streik punktuell durch Streikteilnehmende angefeindet (Kaya 2020), aber ihre rassismuskritische Perspektive wurde später in die Forderungen der Streikorganisator:innen aufgenommen.

Bereits der Prozess zum Gesetzesvorschlag in Genf kann als problematisch beurteilt werden, weil muslimische Organisationen vom Anhörungsprozess ausgeschlossen worden waren und nur schriftlich Stellung nehmen konnten, während die islamkritische¹⁴ *Association Suisse Vigilance Islam* angehört wurde (Sanchez-Mazas 2023:96). Hier wird der Ausschluss aus dem politischen Prozess deutlich, den Baycan und Gianni (2019) schon für das Minarettverbot festgestellt haben: «Die Anhörungen und Debatten zeigen beispielhaft, dass Minderheiten und insbesondere viele muslimische Bürger:innen nicht in der Lage sind, an der (Neu-)Gestaltung unseres Zusammenlebens mitzuwirken» (Barras 2021:291). Dass ein Teil der Bevölkerung daran gehindert wird, demokratisch zu partizipieren, gilt auch für das Verbot des Tragens religiöser Symbole für Abgeordnete der Legislative (Sanchez-Mazas 2023:103), auch wenn dieser Diskriminierung oft mit dem

¹² Gemäss Sara R. Farris (2019:4) bezieht sich der Begriff Femonationalismus auf «the exploitation of feminist themes by nationalists and neoliberals in anti-Islam (but, as I will show, also anti-immigration) campaigns and to the participation of certain feminists and femocrats in the stigmatization of Muslim men under the banner of equality. Femonationalism thus describes, on the one hand, the attempts of western European right-wing parties and neoliberals to advance xenophobic and racist politics through the touting of gender equality while, on the other hand, it captures the involvement of various well-known and quite visible feminists and femocrats in the current framing of Islam as a quintessentially misogynistic religion and culture.»

¹³ Zu den verschiedenen Wegen der Politisierung innerhalb des Kollektivs vgl. Direnberger und El-Sikh (2023).

¹⁴ Vgl. dazu auch Thomas (2021).

Argument begegnet wird, dass Neutralität nicht politisch sein könne, «weil sie für <alle> öffentlichen Funktionen <gleichermaßen> gilt» (Barras 2021:298). Das Laizitätsgesetz ist nun entsprechend Gegenstand mehrerer Gerichtsverfahren. Der Gesetzeszusatz, der Politiker:innen im Grossen Rat und in den Gemeinderäten im Kanton Genf das Tragen religiöser Symbole untersagt hatte, wurde mittlerweile bereits revidiert (Pouvoir Judiciaire Genève 2019).

Auch in den Schweizer Massenmedien zeigt sich, dass Islam und Muslim:innen ungefähr ab 2003 einer zunehmenden Problematisierung unterliegen (Ettinger 2010:269) und die Distanz erzeugenden Beiträge bis 2017 kontinuierlich ansteigen. Der Fokus auf Radikalisierung und Terrorismus nahm stetig zu, so dass im ersten Halbjahr 2017 jeder zweite Beitrag zu Islam und Muslim:innen in der Schweiz diesem Thema gewidmet war (Ettinger 2018:14–15). Seit der Studie von Ettinger (2018) wurde jedoch keine umfassende Studie zur Medienberichterstattung in der Schweiz mehr durchgeführt. Insbesondere die Corona-Pandemie scheint zu einem zwischenzeitlichen Rückgang der öffentlichen Thematisierung von Islam und Muslim:innen geführt zu haben – mit Ausnahme der Debatten um das Verhüllungsverbot (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2023:667). Zudem kam es zu einer erneuten öffentlichen Problematisierung im Rahmen des wieder aufgeflamnten Nahostkonflikts seit Oktober 2023 (vgl. Kapitel 2.3.1 und 3.2.5).

Auch in den Massenmedien wird immer wieder auf äussere Ereignisse Bezug genommen. Als Beispiele können die Anschläge in London im Juli 2005 oder der dänische Karikaturenstreit 2005/2006 genannt werden, die zu diskursiven Ereignissen wurden. Gerade im Hinblick auf die Berichterstattung zu Terrorismus überwiegt eine undifferenzierte Darstellung, die nicht aktiv zwischen Muslim:innen im Allgemeinen und Terrorist:innen unterscheidet (von Sikorski et al. 2022). Dementsprechend sind die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim:innen stark von einer sogenannten Versicherheitlichung geprägt. Darunter versteht man die Rahmung eines Phänomens als Bedrohung (Buzan, Wæver und de Wilde 1998). Robert M. Bosco (2014) hat am Beispiel von Grossbritannien, Frankreich und den USA aufgezeigt, dass der «radikale Islam» als Bedrohung dargestellt wird, während der «moderate Islam» zum Referenzobjekt für den Sicherheitsdiskurs des jeweiligen Staates wird. Dabei ist aus muslimischer Sicht insbesondere problematisch, dass von Seiten der Regierungen festgelegt wurde, was «moderater Islam» meint. Die Versicherheitlichung führt zudem zu einer Dichotomie zwischen «guten» und «schlechten» Muslim:innen (Bonney 2003; Belt 2009; Mamdani 2002, 2004, 2005), die in den Schweizer Debatten empirisch für Imame nachgewiesen wurde (Trucco i.V.). Belegt ist für massenmediale Debatten in der Schweiz überdies, dass sie von nicht-muslimischen Akteur:innen dominiert werden (Dolezal, Helbling und Hutter 2010:184; Matthes et al. 2020:2147–2148). Diejenigen Muslim:innen, die in den Massenmedien zu Wort kommen, haben tendenziell eher polarisierende, ambiguitätsintolerante Positionen inne, wodurch sie mehr Aufmerksamkeit erhalten als diejenigen, die eher ambiguitätstolerante Positionen einnehmen (Trucco 2021:301).

Das Internet und die sozialen Medien stellen einen weiteren wichtigen Raum öffentlicher Debatten dar. Bereits 2017 beschrieb der Bundesrat in einem Bericht, dass sich die «Problematik hasserfüllter, hetzerischer, rassistischer und diskriminierender Äusserungen in sozialen Netzwerken» zugespitzt habe (Bundesrat 2017:38). Dieser Trend schreibt sich fort, wie der Überblick über die Rechtsfälle der Rassismusstrafnorm der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus

zeigt (EKR 2021). Eine Studie aus Schweden verdeutlicht, dass die sozialen Medien im Hinblick auf antimuslimisch-rassistische Narrative nicht bloss einen Freiraum für Gegendiskurse darstellen, sondern zu «online amplifiers» werden «die dazu dienen, Darstellungen in traditionellen Medien zu verstärken» (Törnberg und Törnberg 2016:141). Darauf nimmt auch Oliver Wäckerlig (2019) Bezug, der in seinem Buch anhand einer Netzwerkanalyse die Entstehung einer transatlantischen und online verbundenen islamfeindlichen Bewegung untersucht. Er verweist darauf, dass die Autorenschaft der Akteur:innen des von ihm untersuchten Netzwerks «nicht auf Blogs und soziale Netzwerke im Internet beschränkt bleibt, sondern auch etablierte Medien mit einschließt» (Wäckerlig 2019:384). 14 Prozent der Akteur:innen des von ihm erhobenen Netzwerks stammen aus der Schweiz (Wäckerlig 2019:80). Wäckerlig kann auch zeigen, wie bestimmte Deutungsmuster in andere Kontexte übernommen werden: So hat die deutsche Partei *Alternative für Deutschland* (AfD) etwa Begrifflichkeiten der Minarettverbots-Initiative in einem Entwurf ihres Parteiprogramms verwendet (Wäckerlig 2019:58).

Abschliessend wird noch auf einen weiteren Aspekt der gegenwärtigen Diskurse verwiesen. Shirin Amir-Moazami macht auf liberal-säkulare Machttechniken aufmerksam, die einerseits eine emanzipatorische Stossrichtung haben, die sich andererseits aber auch in Anlehnung an Talal Asad (2003) als Praktiken verstehen lassen, «die die Grenzen zwischen dem Religiösen und Säkularen im Öffentlichen ebenso wie im Privaten steuern und dabei Staatsbürger formen» (Amir-Moazami 2014:359). Die Aushandlungen, welche Formen des Religiösen gestattet sind (Amir-Moazami 2014:364), werden in Europa gegenwärtig hauptsächlich anhand des Islams diskutiert. Dabei wird oft verwischt, dass das Säkulare in seiner Entstehungsgeschichte in Europa christlich geprägt ist (Scott 2018:10–14). Amir-Moazami (2016:31) plädiert daher dafür einzubeziehen, «wie sich das Christentum vor allem in seinen protestantischen Spielarten in säkularisierte Konzeptionen von Staat, Nation und Religion eingeschrieben hat und damit zur unmarkierten, entkörperlichen und universalistischen Norm» wurde. Die Trennung bzw. Kooperation von Staat und Religion ist somit nie «neutral» und machtfrei (Amir-Moazami 2016:31–32), obwohl sie meist so dargestellt wird. Die Historikerin Joan Wallach Scott nimmt den Säkularismus zusätzlich im Hinblick auf Gender in den Blick und dekonstruiert die ahistorische Gleichsetzung von Säkularismus und Gleichstellung der Geschlechter (Scott 2018:27):

«Historisch betrachtet, war die Gleichstellung der Geschlechter, die heute als grundlegendes und dauerhaftes Prinzip des Säkularismus angeführt wird, in diesem Begriff ursprünglich gar nicht enthalten. Tatsächlich war *die Ungleichheit der Geschlechter von grundlegender Bedeutung für die Trennung von Kirche und Staat, die die westliche Moderne einleitete*. Ich gehe noch weiter und behaupte, dass die euro-atlantische Moderne eine *neue Form der Unterordnung der Frauen* mit sich brachte und ihnen eine feminisierte familiäre Sphäre zuwies, die als Ergänzung zu den rationalen männlichen Bereichen von Politik und Wirtschaft zu verstehen war» (Scott 2018:3).

Zusätzlich gelingt es ihr zu zeigen, wie Teile des heutigen Säkularisierungsdiskurses inhärent antimuslimisch sind, weil er als negative Kontrastfolie den Islam benutzt, was in der kolonialen Geschichte gründet (Scott 2018:20). Entsprechend sind in gegenwärtigen öffentlichen Debatten zu

Islam und Muslim:innen Fragen der Gleichstellung und Emanzipation zentral (Scott 2018:168). Die Debatten sind daher, wie bereits vorgängig erwähnt, stark gegendert.

2.3 Empirische Befunde für die Schweiz

Die vorhergehend dargestellten theoretischen Aspekte werden nun durch empirische Befunde zu antimuslimischem Rassismus in der Schweiz vertieft. Diese können in einem ersten Schritt nach ihrer Forschungsstrategie unterschieden werden, also danach, ob es sich um eine quantitative, qualitative oder *mixed methods*¹⁵-Forschung handelt. So sind zunächst die beiden quantitativen Erhebungen *Zusammenleben in der Schweiz* (ZidS) und *Sprache, Religion und Kultur* (ESRK) des Bundesamtes für Statistik (BFS) zu nennen. Beides sind repräsentative Erhebungen zu Einstellungen und erlebter Diskriminierung der Schweizer Bevölkerung.¹⁶ Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese teilweise von gewissen Konstruktionen ausgehen, die Aspekte des antimuslimischen Rassismus stützen können. So werden Muslim:innen, Schwarze und jüdische Personen in der ZidS-Studie in den entsprechenden Fragen als «Personengruppen» eingeführt, was deren Wahrnehmung als homogene und natürliche Gruppen verstärkt.¹⁷ Weiter gibt die Sammlung der Rechtsfälle der EKR Auskunft über Urteile und Entscheide bezüglich der sogenannten Rassismusstrafnorm (Art 261bis StGB, «Diskriminierung und Aufruf zu Hass»). Kantonalen Behörden sind verpflichtet, sämtliche Urteile, Strafbescheide der Verwaltungsbehörden und Einstellungsbeschlüsse betreffend diesem Artikel dem Bundesamt für Polizei fedpol mitzuteilen (Art. 1 Ziff. 9 der Verordnung über die Mitteilung kantonalen Strafentscheide, SR 312.3). Das fedpol stellt diese anschliessend der EKR für ihre anonyme Datenbank zur Verfügung (Wiecken 2017:42). Die Jahresberichte des Beratungsnetzes für Rassismuspfer (humanrights.ch und EKR 2023, 2024) wiederum liefern nebst qualitativen Falldarstellungen, die einen wichtigen Beitrag zur Sensibilisierung leisten, auch quantitative Daten zu Beratungsfällen. Und schliesslich existieren auch qualitative Forschungsarbeiten, meist von Universitäten oder Hochschulen, die bestimmte Aspekte des antimuslimischen Rassismus vertieft untersuchen. Ziel dieses Unterkapitels ist die Darstellung dieser empirischen Befunde für die Schweiz.

2.3.1 Einstellungen der Schweizer Bevölkerung

Die bereits genannten quantitativen Datenquellen und Studien liefern Erkenntnisse zu den Einstellungen der Schweizer Bevölkerung. So zeigt die vertiefte Analyse der ZidS-Ergebnisse 2016–

¹⁵ Mit *mixed methods* sind Studien gemeint, die quantitative und qualitative Daten kombinieren.

¹⁶ Beide Erhebungen ziehen Zufallsstichproben – die ZidS 3000 Personen, die ESRK 10'000 Personen – aus der ständigen Wohnbevölkerung ab 15 Jahren in Privathaushalten. Alle in Kollektivhaushalten lebenden Menschen (Alters- und Pflegeheime, Institutionen für Menschen mit Beeinträchtigungen, Heilstätten, Spitäler, Institutionen des Straf- und Massnahmenvollzugs, Gemeinschaftsunterkünfte usw.) werden nicht berücksichtigt, was unter anderem ein gewisser *Ableismus* nach sich zieht, d.h. eine Diskriminierung von Menschen mit körperlichen und psychischen Beeinträchtigungen.

¹⁷ Siehe das Codebuch der Erhebung (BFS 2023b). Erhellend auch die Kritik von Terkessidis (2004:42), dass diese Rahmung Befragte zwingt «ein gänzlich undifferenziertes Gefühl wie Sympathie gegenüber ganzen Gruppen von Menschen zu äussern» und keine Alternative dazu vorgesehen sei. Zur Problematik der Konstruktion von Muslim:innen in Erhebungen allgemein, vgl. Johansen und Spielhaus (2012).

2020, dass die Bevölkerung gegenüber Muslim:innen tendenziell negativer eingestellt ist als gegenüber anderen Gruppen (BFS 2021:6). Gemäss ZidS tendieren 34% der Schweizer Bevölkerung zu stark negativen Stereotypen gegenüber Muslim:innen. Ausserdem ist der Bevölkerungsanteil, der Stereotype gegenüber Muslim:innen vollständig ablehnt, mit 5% im Vergleich zu anderen untersuchten Gruppen am tiefsten (BFS 2021:11). Dennoch schienen positive Einstellungen zumindest zwischenzeitlich etwas zuzunehmen: So stieg der Anteil der Bevölkerung, der negative Aussagen zu Muslim:innen ablehnt, von 27% (2016) auf 37% (2020) an. Diese Tendenz kann laut BFS jedoch erst mit mehr zeitlichem Abstand bestätigt werden (BFS 2021:27). Äussere Ereignisse beeinflussen Einstellungen zudem stark: So zeigt eine Studie zur Schweiz und dem Nahostkonflikt, dass in diesem Zusammenhang 44% der Befragten angeben, negative oder sehr negative Gefühle gegenüber Muslim:innen zu haben (Sotomo 2023:24). Empirische Befunde aus dem Ausland bestätigen ebenfalls eine Zunahme von antimuslimischen Übergriffen nach dem 7. Oktober 2023 (CLAIM 2024:5, 37, 48; Dokustelle 2024:9, 13). Zusammenfassend scheint etwas mehr als ein Drittel der Schweizer Bevölkerung starke Vorbehalte gegen Muslim:innen zu hegen und dieser Anteil scheint seit Oktober 2023 zuzunehmen. Zugleich lehnt mehr als ein Drittel der Bevölkerung negative Aussagen zu Muslim:innen ab. Es wird also eine gewisse Polarisierung der Einstellung gegenüber Muslim:innen sichtbar.

Eine Studie des Center for Security Studies der ETH Zürich – die jedoch nicht die Einstellungen zu Muslim:innen, sondern zum Islam betrachtet hat – kann zeigen, dass diese Einstellung stark mit dem Abstimmungsverhalten zu Einwanderungsthemen korreliert, d.h. eine negative Einstellung zum Islam oftmals mit einer Ablehnung des Fremden einhergeht. Dies schliesst an das bereits genannte Deutungsmuster der Überfremdung an (vgl. Kapitel 2.2.1). Die Studie kommt zum Schluss, dass «die politische Kultur der Umgebung eines Befragten eine zentrale Rolle spielt in der Meinungsbildung zum Islam und zu als fremd wahrgenommenen Bevölkerungsgruppen» (Farman und Nussio 2018:3).

2.3.2 *Erlebte rassistische Diskriminierung*

Anhand der bereits genannten quantitativen Studien lassen sich auch Aussagen über erlebte rassistische Diskriminierung¹⁸ der Schweizer Bevölkerung treffen. Allerdings handelt es sich beim Erleben von Diskriminierungen um einen interpretativen Prozess, wie El-Mafaalani et al. (2016:8) festhalten: «Das Erleben von Diskriminierung entsteht erst in der Perspektive des Opfers». Dabei können verschiedene Personen dieselbe Situation unterschiedlich beurteilen, während Täter:innen «ihr eigenes Verhalten den Opfern gegenüber als nicht-diskriminierend und damit legitim bewerten» können (El-Mafaalani et al. 2016:8). Verschiedene Studien zeigen, dass Diskriminierung umso stärker wahrgenommen wird, je höher die Teilhabechancen der entsprechenden Gruppe

¹⁸ Diskriminierung wird vom Bundesamt für Statistik definiert als «Praxis, Personen bestimmte Rechte zu verweigern, sie ungerecht oder intolerant zu behandeln, zu demütigen, zu bedrohen oder zu gefährden» (BFS 2023b:60). Als rassistisch wird Diskriminierung gefasst, die an die Eigenschaften «Staatsangehörigkeit, Religion, ethnische Herkunft, Hautfarbe und andere erkennbare körperliche Merkmale» anknüpft (BFS 2023a). Nach dieser Definition wird Diskriminierung somit vor allem auf individueller und interaktionistischer Ebene verortet (Scharathow 2017:119) und strukturelle Aspekte eher vernachlässigt.

sind. Diskriminierungswahrnehmungen können sich also auch verschärfen, wenn die Diskriminierung durch erhöhte Teilhabechancen abnimmt (El-Mafaalani et al. 2016:3). Das liegt daran, dass das «Restproblem» dann umso stärker wahrgenommen wird (El-Mafaalani et al. 2016:14).

Befunde auf Grundlage der ZiDS-Daten zeigen, dass 2022 insgesamt 17% der Bevölkerung angeben, rassistische Diskriminierung erlebt zu haben (BFS 2023a). Betrachtet man nur Muslim:innen, so liegt dieser Anteil höher: 2019 gaben 35% der Muslim:innen an, in mindestens einer konkreten Situation in der Schweiz Opfer von rassistischer Diskriminierung geworden zu sein (BFS 2020:28). Dabei nennen gemäss ZiDS 2022 69.8% der Muslim:innen die Nationalität und 68.7% Religion als Motiv für die Diskriminierung (BFS 2023c). Das zeigt, wie stark sich die Kategorien verschränken, an die Rassismus angebunden wird, scheint aber auch oben genannten Befund zu bestätigen, dass eine insgesamt fremdenfeindliche Einstellung eher einhergeht mit einer Ablehnung von Islam und, so kann vermutet werden, auch von Muslim:innen (Farman und Nussio 2018). Eine universitäre Studie zur subjektiv wahrgenommenen Diskriminierung durch Muslim:innen kommt ebenfalls zum Schluss, dass Muslim:innen in der Schweiz die Gruppe mit dem höchsten Grad an subjektiv wahrgenommener Diskriminierung darstellen und zwar unabhängig davon, in welchem Lebensbereich die Diskriminierung erfahren wurde, und unabhängig von Gender, Beschäftigungsverhältnis und Bildungsstand der befragten Person (Lindemann und Stolz 2021:182, 185). Gerade der letzte Punkt ist interessant, da Studien insgesamt zeigen, dass bei höherem Bildungsstand eher rassistische Diskriminierung wahrgenommen wird (El-Mafaalani et al. 2016:3–4).

2.3.3 *Meldeverhalten und Rechtsfälle*

Das Beratungsnetz für Rassismuscopfer verzeichnete 2023 insgesamt 62 Beratungen zu antimuslimischem Rassismus sowie 69 Beratungen aufgrund von Feindlichkeit gegen Personen aus dem arabischen Raum (humanrights.ch und EKR 2024:16). Die Fallerfassung des Beratungsnetzes sieht aus diesem Grund auch vor, dass Fälle mehreren Kategorien zugeordnet werden können (EK06), was die Intersektionalität von Rassismuserfahrungen vor Augen führt. Muslim:innen erleben antimuslimischen Rassismus am häufigsten im Berufsleben, in der Schule oder bei der Ausbildung, im öffentlichen Raum, im Kontakt mit Behörden und bei der Wohnungssuche (EKR 2023:3; vgl. Kapitel 2.3.4 und 2.3.5). Die Vorfälle von antimuslimischem Rassismus bleiben in der Beratungsstatistik über die Zeit relativ stabil, in der EKR-Rechtsfallsammlung steigen die Rechtsfälle hingegen an (FRB 2024c). Diese zählt seit 1995 über 90 Strafverfahren wegen antimuslimischem Rassismus. Das sind laut EKR knapp 8% aller Strafverfahren gestützt auf Art. 261^{bis} StGB. In 73 Fällen kam es dabei zu einer Verurteilung (EKR 2023:8). Selbstverständlich können auch andere rechtliche Grundlagen im Zusammenhang mit antimuslimischem Rassismus eine Rolle spielen, die in die EKR-Rechtsfallsammlung nicht einfließen, so zum Beispiel die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 15 BV), antimuslimisch rassistisch motivierte Körperverletzungen (Art. 122 ff. StGB), Sachbeschädigungen (Art. 144 StGB) oder Ehrverletzungen (Art. 173 ff. StGB) (EKR 2023:7). Anders als in vielen ausländischen Rechtsordnungen führt die rassistische Motivation einer Straftat in der Schweiz jedoch nicht zwingend zu einer Strafverschärfung, obwohl dies der

Schweiz im letzten Bericht der Europäischen Kommission gegen Rassismus und Intoleranz ausdrücklich empfohlen wurde (ECRI 2020:21). Viele der Fälle von antimuslimischem Rassismus in der EKR-Rechtsfallsammlung betreffen die sozialen Medien (EKR 2023:8). Auch die Auskunftsperson der Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz (FIDS) weist im Gespräch darauf hin, dass sich viele der Fälle, die ihnen gemeldet werden, auf Online-Kommentare beziehen (vgl. Kapitel 2.2.2). Die EKR hat Ende November 2021 eine Meldeplattform für rassistische Online-Hassrede lanciert, auf der innerhalb eines Jahres insgesamt 191 rassistische Inhalte gemeldet wurden, wovon ungefähr ein Drittel strafrechtlich relevant waren. Darunter sind nur 27 Meldungen zu antimuslimischem Rassismus (humanrights.ch und EKR 2024:23), was ein Underreporting vermuten lässt (vgl. Kapitel 2.4.2).

2.3.4 *Antimuslimischer Rassismus auf dem Arbeitsmarkt*

Das Monitoring der Fachstelle für Rassismusbekämpfung zeigt in einer Gesamtschau verschiedener Datenquellen, dass 69 % der Personen, die rassistische Diskriminierung erlebt haben, im Jahr 2022 angaben, im Arbeitsalltag oder bei der Arbeitssuche diskriminiert worden zu sein (FRB 2024d:16). An zweiter und dritter Stelle stehen der öffentliche Raum (30 %) und die Schule (27 %). Die Art der Diskriminierung reicht von ungerechtfertigter Benachteiligung im Bewerbungsverfahren über Beleidigungen und Mobbing am Arbeitsplatz bis zu Lohndiskriminierung. Bisher wurden in Studien nur einige der Lebensbereiche, in welchen Muslim:innen diskriminiert werden, näher untersucht. Insbesondere zum Arbeitsmarkt finden sich einige Forschungen, die hohe Diskriminierungsraten von Muslim:innen feststellen (z.B. Birkelund et al. 2019; Di Stasio et al. 2021; Ghuman und Ryan 2013; Pierné 2013; Weichselbaumer 2020). Für die Schweiz haben Eva Zschirnt und Rosita Fibbi ein sogenanntes «Correspondence Testing» durchgeführt. Das ist eine spezifische Untersuchungsmethode, die Diskriminierungen in der ersten Phase von Bewerbungsverfahren belegt, indem fiktive Bewerbungsschreiben verschickt werden. Zschirnt und Fibbi haben dabei untersucht, inwieweit Arbeitssuchende mit einem nicht-schweizerischen Namen¹⁹ bei der Einstellung auf dem Schweizer Arbeitsmarkt diskriminiert werden und ob die Diskriminierung je nach ethnischen Hintergrund variiert (Zschirnt und Fibbi 2019:5). Interessant im Hinblick auf antimuslimischen Rassismus ist hierbei insbesondere, dass ihr Test Arbeitssuchende mit türkischem und kosovarischen Namen enthielt, die als Muslim:innen gelesen werden können. Ihre Befunde zeigen, dass es sowohl in der französisch- als auch in der deutschsprachigen Schweiz zu einer Ungleichbehandlung von Schweizer Arbeitssuchenden mit Migrationshintergrund kommt. Personen mit kosovarischen Namen sind statistisch signifikant betroffen von Diskriminierungen im Bewerbungsverfahren (Zschirnt und Fibbi 2019:18). Im Hinblick auf die Arbeitssuchenden mit türkischem Namen können die Autorinnen keine Aussage treffen, weil sich zwar Unterschiede zeigen, die Ergebnisse aber nicht statistisch signifikant sind (Zschirnt und Fibbi 2019:15). Leider

¹⁹ Die Lebensläufe zeigen die Arbeitssuchenden als Schweizer Doppelbürger:innen, Angehörige der zweiten Generation und mit fließenden Kenntnissen der Landessprache(n). Sie testeten je einen männlichen und eine weibliche Arbeitssuchende mit kosovarischen und türkischen Namen sowie deutschem in der Deutschschweiz und französischem in der Romandie. Die Kontrollgruppe stellte je ein männlicher und eine weibliche Deutschschweizer bzw. Westschweizer Arbeitssuchende dar (Zschirnt und Fibbi 2019:9–10).

bieten die beiden Autorinnen für dieses Ergebnis keine wirkliche Erklärung. In Bezug auf Arbeitssuchende mit kosovarischem Hintergrund lässt sich aber folgern, dass man hier aus rassistischer Perspektive von intersektionaler Diskriminierung ausgehen kann, sich als Motive für die entsprechende Diskriminierung also sowohl die zugeschriebene Religion als auch der zugeschriebene ethnische Hintergrund und damit verbundene Annahmen anbieten. Eva Zschirnt (2019) untersucht in einer weiteren Studie, ob Kandidat:innen mit nicht-schweizerischem Namen, die in der ersten Phase des Bewerbungsprozesses gleich behandelt werden wie Schweizer Kandidat:innen, in der zweiten Phase benachteiligt werden. Sie kann eine subtile Diskriminierung in Bezug auf den Inhalt der Antworten und die Zeit bis zum Erhalt einer Antwort nachweisen (Zschirnt 2019:156). Dies ist ein sehr wichtiger Befund, weil gerade subtile Formen von Diskriminierung weniger sichtbar, oft ambig und nicht leicht als Diskriminierung zu erkennen sind und daher auch kaum gemessen werden.

Eine quantitative Studie von Anaïd Lindemann und Jörg Stolz untersucht anhand der ESRK-Daten von 2014 den sogenannten «Muslim Employment Gap», also die höhere Arbeitslosigkeit von Muslim:innen in der Schweiz im Vergleich mit der nicht-muslimischen Bevölkerung. Sie können dabei zeigen, dass auch in der Schweiz eine Beschäftigungslücke besteht: Muslim:innen haben ein 2.4-mal höheres Risiko als Nicht-Muslim:innen, arbeitslos zu sein (Lindemann und Stolz 2018:156). Dabei kann ein Teil des Risikos, so machen verschiedene von ihnen berechnete Modelle deutlich, mit sprachlichen Schwierigkeiten und fehlender formaler Bildung erklärt werden, nicht jedoch mit stärkerer religiöser Praktik oder der Zugehörigkeit zur ersten, zweiten oder dritten Einwanderungsgeneration. Auch eine Schweizer Staatsbürgerschaft verändert das grössere Arbeitslosigkeitsrisiko nicht (Lindemann und Stolz 2018:157–158). Lindemann und Stolz kommen ausserdem zu einem erstaunlichen Befund: Konträr zur allgemeinen Annahme, dass das Arbeitslosigkeitsrisiko mit steigendem Bildungsstand abnimmt, trifft das für Muslim:innen mit einem Hochschulabschluss nicht zu. Das Arbeitslosigkeitsrisiko nimmt zwar für Muslim:innen mit einem Lehrabschluss oder einer Maturität (Abschluss der Sekundarstufe II) tatsächlich ab, steigt dann für Muslim:innen mit Hochschulabschluss aber wieder an. Sie erklären das damit, dass Arbeitsstellen für Hochqualifizierte seltener und stärker umkämpft sind (Lindemann und Stolz 2018:158–159). Muslim:innen mit Hochschulabschluss treten in eine stärkere Konkurrenz mit Nicht-Muslim:innen als dies für Arbeitsstellen ausserhalb des hochqualifizierten Bereichs der Fall ist. Ausserdem tendieren Arbeitgeber:innen vermutlich eher dazu, stark umkämpfte Arbeitsstellen mit Verantwortung an Personen zu vergeben, die ihrer eigenen Gruppe angehören (Lindemann und Stolz 2018). Es kann daher in diesen Situationen von einer Verstärkung symbolischer Grenzziehungen zwischen imaginierten Gruppen ausgegangen werden. Die Erklärung verweist aber auch darauf, dass Arbeitgeber:innen von Arbeitsstellen im hochqualifizierten Bereich vermutlich in der Mehrheit nicht-muslimisch sind.

2.3.5 *Antimuslimischer Rassismus im Bildungswesen*

Es gibt noch kaum Studien, die gezielt Rassismus im Schweizer Bildungssystem untersuchen, obwohl der Bereich Bildung im jüngsten Jahresbericht des Beratungsnetzes an erster Stelle der von Diskriminierung betroffenen Lebensbereiche steht (humanrights.ch und EKR 2023:9). Aus

der Forschung zu Bildung und sozialer Ungleichheit ist bekannt, dass Kinder und Jugendliche aus sozioökonomisch marginalisierten Familien im Bildungssystem benachteiligt werden (Becker und Schoch 2018; Konsortium PISA.ch 2019:20–21).²⁰ Aber nicht nur der sozioökonomische Status, auch der Migrationshintergrund von Schüler:innen bringt ein höheres Risiko für Benachteiligungen in der Schullaufbahn mit sich (Beck und Jäpel 2019; Konsortium PISA.ch 2019:21).²¹ Beide Dimensionen sind für die Betrachtung von antimuslimischem Rassismus im Bildungswesen von Wichtigkeit, denn viele Muslim:innen in der Schweiz gelten als Personen mit Migrationshintergrund und gehören aufgrund ihrer Migrationsgeschichte eher sozioökonomisch tieferen Schichten an (vgl. Kapitel 2.3.7). Dabei trägt insbesondere die hohe Stratifizierung des Schweizer Bildungssystems, d.h. die frühe Trennung nach Leistungsniveau nach der Primarschule, zu grösseren Bildungsungleichheiten bei. Ein Erklärungsansatz für die Bildungsungleichheiten bietet die institutionelle Diskriminierung (Gomolla 2023): Selektionsentscheidungen an Übergängen – Primar- zu Sekundarstufe sowie in die nachobligatorische Ausbildung – werden zuungunsten von Kindern mit Migrationshintergrund getroffen, weil ihnen eine geringere Leistungsfähigkeit bzw. kleinere Erfolgchancen zugeschrieben werden (Deppe und Hadjar 2021:17), das heisst, sie unbeabsichtigt oder durch «benachteiligendes Handeln seitens von Lehrpersonen» schlechter gestellt werden (Mugglin et al. 2022:30; vgl. Kapitel 3.2.2). Gerade im Hinblick auf die Rolle der Lehrpersonen fehlen Studien für die Schweiz, die eine rassismuskritische Perspektive einnehmen. Eine Fachperson verweist darauf, dass sie in Workshops bei Lehrpersonen, unabhängig von deren politischen Einstellungen, oftmals latent rassistische Einstellungen gegenüber Muslim:innen feststellt (EK22). Ein weiterer Ansatz erklärt Bildungsungleichheiten unter anderem auch durch mangelnde Kenntnisse des Schulsystems durch die Eltern, welche die weitreichenden Konsequenzen von Bildungsentscheidungen nicht nachvollziehen können. So kann Nathalie Gasser am Fallbeispiel «Zara», einer jungen Muslimin, zeigen, dass diese sich, auf sich allein gestellt, trotz guter Noten für die Realschule entschied, weil ihre Mitschüler:innen ebenfalls in die Realschule gingen. Sie deutet dies als Zusammenspiel der Differenzkategorien «Migrationshintergrund», «Klasse» und «Gender» (Gasser 2023:9–10; für genderspezifische Bildungsbarrieren vgl. Kapitel 2.3.5).

Im Bildungswesen sind jedoch nicht nur die Bildungsungleichheiten von Belang, sondern auch das *Othering* im Unterricht (Riegel 2016). So können Abou Shoak und El-Maawi (2020) zeigen, dass Schweizer Lehrmittel noch immer stereotype Zuschreibungen vornehmen und entsprechend strukturellen Rassismus vermitteln. Im Schulunterricht wird zwar mittlerweile versucht, Migration als historische Konstante auch unter einem positiven Blickwinkel zu vermitteln oder familiäre Migrationsbiographien der Schüler:innen in den Fokus zu rücken, aber dies reproduziert oftmals weiterhin hegemoniale Zugehörigkeitsordnungen (Affolter, Sperisen et al. 2021:245–247). Entsprechend ist für «Menschen mit Migrationsgeschichte die gemeinsam geteilte Erfah-

²⁰ Das Leistungsgefälle zwischen sozioökonomisch gut gestellten und sozioökonomisch schlechter gestellten Schüler:innen in der Schweiz hat in den letzten Jahren sogar zugenommen (OECD 2022:54).

²¹ Dabei verweisen einige Studien darauf, dass der Migrationshintergrund im Grunde stellvertretend für die soziale Herkunft ist, während andere Untersuchungen auch unter Kontrolle der sozialen Herkunft Effekte des Migrationshintergrunds feststellen.

nung des «Ausländerseins» (Bozay 2012:119) zentral. Überdies werden gerade muslimische Kinder und Jugendliche nicht selten unfreiwillig als Expert:innen des Islams positioniert (Allenbach und Herzig 2010). Dadurch werden sie als «Andere» definiert, weil nur ein Identitätsaspekt hervorgehoben wird – ihre Religionszugehörigkeit –, andere Aspekte jedoch ausgeblendet werden (Scharathow 2011:202).

2.3.6 Verschränkungen von antimuslimischem Rassismus und Gender

Wie in Kapitel 2.2 deutlich wurde, sind die gegenwärtigen Debatten und Diskurse zu Islam und Muslim:innen stark gegendert. Das bedeutet, dass Musliminnen andere Diskriminierungsformen erleben als Muslime. In öffentlichen Diskussionen spielt insbesondere das Kopftuch als sichtbares Symbol eine wichtige Rolle. Dagegen sind Kopfbedeckungen für Männer wie Turban oder Gebetskappe (*sarik, takke*) kein Thema, weil sie nicht als verpflichtend angesehen und daher von Muslimen allenfalls während des Gebets getragen werden (Schmid und Trucco 2024:112). Musliminnen, die Kopftuch (*hiġāb*) tragen, sind dementsprechend ungleich stärker von diskriminierenden Praktiken betroffen, weil das Kopftuch als «eines der auffälligsten Merkmale religiöser Positionierungen muslimischer Frauen» gilt (Amir-Moazami 2007:27).

Für die Schweiz existieren erst einige wenige Studien, welche die Diskriminierung von Frauen mit Kopftuch untersuchen. Anaïd Lindemann (2021) hat in einer qualitativen Studie untersucht, wie Expert:innen – unter anderem von Rassismus-Beratungsstellen – die Diskriminierung von Kopftuch tragenden Frauen in der Schweiz beschreiben und erklären. Diese erläutern, dass Kopftuch tragende Frauen, die Diskriminierung erleben, meist als ausländisch wahrgenommen werden und zwar unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft, ihrem Bildungsniveau und ihrem sozioökonomischen Hintergrund (Lindemann 2021:10). Gerade auf dem Arbeitsmarkt lautet ein häufiges Argument, «dass Kund:innen oder Patient:innen, die einer Person gegenüberstehen, die den Hijab trägt «schockiert» oder «beunruhigt» sein könnten» (Lindemann 2021:10). Dieses Erklärungsmuster findet sich auch im Bericht des Beratungsnetzes für Rassismuspfer von 2023: Darin wird unter anderem der Fall einer Person beschrieben, die für ein Praktikum in einer Apotheke abgelehnt wird, weil sie ein Kopftuch trägt. Begründet wird dies damit, dass es «dem Vertrauensverhältnis mit der (...) Kundschaft schaden könnte» (humanrights.ch und EKR 2023:16). Auch eine experimentelle Studie aus Deutschland zeigt die Benachteiligung von Frauen mit Kopftuch auf dem Arbeitsmarkt: Eine Frau türkischen Namens mit Kopftuch muss 4,5 Mal mehr Bewerbungen verschicken als eine Bewerberin mit deutschem Namen ohne Kopftuch (Weichselbaumer 2016:17).

Nathalie Gasser (2020) wiederum kann zeigen, dass das Tragen eines Kopftuchs in der Berufsbildung im Vergleich zum tertiären Bildungsbereich²² in der Schweiz eine Bildungsbarriere darstellt. In den Erzählungen der von ihr befragten Frauen wird deutlich, dass es für Frauen mit Kopftuch auch mit ausgezeichneten Zeugnissen schwierig ist, eine Lehrstelle zu finden (Gasser

²² Davon ausgenommen ist jedoch die Lehrer:innen-Bildung, weil es auch da schwierig scheint, mit Kopftuch eine Praktikumsstelle zu finden (Gasser 2020:275, Fussnote 8).

2020:276). Gasser stellt dar, dass insbesondere Gatekeeper:innen wie Lehrmeister:innen und Berufsbildende Kopftuch tragenden jungen Frauen den Einstieg in den Arbeitsmarkt verunmöglichen. Dies macht sie an der Struktur des schweizerischen Berufsbildungssystems fest, da mittlere und kleinere Betriebe über die Vergabe von Lehrstellen in Eigenregie entscheiden und der Migrationshintergrund dabei ein Ausschlusskriterium darstellt (Imdorf 2011), während grössere Betriebe zumindest über *Diversity*-Abteilungen verfügen, die eine gewisse Heterogenität bei Anstellungen sicherstellen sollen (Gasser 2020:277–278). Oft bleibt den betroffenen Frauen nur die Wahl, entweder das Kopftuch auszuziehen oder sich umzuorientieren (Gasser 2020:276). Gasser macht ausserdem darauf aufmerksam, dass der Bildungszugang zusätzlich erschwert wird, wenn «weitere Differenzdimensionen wie *Körper* (z.B. Hautfarbe), *class* und *Migrationshintergrund* hinzu[kommen]» (Gasser 2020:275–276). Hierbei macht Gasser an einem Fallbeispiel deutlich, wie eine junge Frau «[a]ls schwarze Kopftuch tragende Frau (...) beinahe täglich alltagsrassistischen Anfeindungen ausgesetzt» ist (Gasser 2020:225). Hier zeigt sich, wie intersektional verschränkte Differenzdimensionen verstärkend wirken.

Es existiert ausserdem eine Schweizer Studie zur Diskriminierung von Frauen mit Kopftuch in Alltagssituationen. Aidenberger und Doehne (2021) haben in zwei Feldversuchen untersucht, ob Frauen mit Kopftuch anders behandelt werden als Frauen ohne Kopftuch. Der eine Versuch prüfte Unterschiede in sanktionierendem Verhalten anhand der «Rechts stehen, links gehen»-Norm auf Rolltreppen, der zweite Unterschiede im Hilfsverhalten, wenn versucht wird, ein Telefon von Fremden für einen dringenden Anruf zu borgen. Sie kommen zum Schluss, dass in beiden alltäglichen Interaktionen Frauen mit Kopftuch diskriminiert werden. Diese wurden auf den Rolltreppen öfters sanktioniert und erhielten weniger Hilfe, wenn sie sich ein Telefon borgen wollten (Aidenberger und Doehne 2021:339–340).

2.3.7 Verschränkungen von antimuslimischem Rassismus und Schichtzugehörigkeit

Eine in den bisherigen Studien eher unterbeleuchtete Dimension von antimuslimischem Rassismus in der Schweiz betrifft die Schichtzugehörigkeit oder Klassenlage von Muslim:innen. Muslim:innen in der Schweiz sind mehrheitlich als Gastarbeitende oder Geflüchtete in die Schweiz migriert (Tunger-Zanetti 2019:667) bzw. Nachkommen dieser ersten Generation, wie dies in vielen europäischen Ländern der Fall ist (Shooman 2014:29).²³ Entsprechend stellt auch die Schichtzugehörigkeit eine fruchtbare Analysekatgorie im Hinblick auf antimuslimischen Rassismus dar. Barbara Dellwo kann in einer qualitativen Untersuchung von muslimischen Eliten in Genf zeigen, dass sich diese weder diskriminiert, noch durch die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim:innen angesprochen fühlen (Dellwo 2018:104). In diesem Befund wird ein globales Machtgefälle deutlich, das «Migrant:innen» sogenannten «Expats» gegenüberstellt und implizit auf Klasse be-

²³ Im Gegensatz dazu gehören Muslim:innen in den USA überwiegend der Mittelschicht an. Die Schichtzugehörigkeit als Analysekatgorie kann daher auch einen Erklärungsansatz für gewisse diskursive Narrative bieten. Zum Beispiel sind in Europa «Stereotype über «sozialschmarotzende» Muslime» eher verbreitet, während in den USA häufiger «Verschwörungstheorien über vermeintlich einflussreiche Muslime anzutreffen sind» (Shooman 2014:29).

ruht (Glick Schiller 2010:113). Denn während die Migrationsbewegungen ersterer als problematisch angesehen werden, ist die Wanderung der «Expats» gewünscht und wird als «Mobilität» bezeichnet (Dellwo 2018:97). Diese Ungleichbehandlung zeigt sich zum einen in der Migrationsforschung, die sich grösstenteils mit «Migrant:innen» und kaum mit transnationalen Eliten befasst. Sie spiegelt sich zum anderen aber auch in den öffentlichen Debatten, in denen Eliten kaum erwähnt werden, wenn Fragen der Migration und Integration verhandelt werden. Dies zeigt auch Rohit Jain (2018:60) in seiner Untersuchung der Subjektivierung von Inder:innen der zweiten Generation auf: Während Angehörige der Unterschicht sowie Muslim:innen oft als «unassimilierbare Andere» angesehen werden, gelten Angehörige der Mittelschicht mit überdurchschnittlicher Bildung als «kosmopolitische Exoten» einer weltoffenen, global orientierten Schweiz. Die von Barbara Dellwo befragten Angehörigen muslimischer transnationaler Eliten in Genf fühlen sich infolgedessen von den vorherrschenden Diskursen über Islam und Muslim:innen und den Debatten zur Zuwanderung nicht betroffen, «oder sind sich der Existenz solcher Debatten nicht einmal bewusst» (Dellwo 2018:107). Die Autorin spricht daher von einer doppelten Unsichtbarkeit dieser Eliten in den Debatten (Dellwo 2019:110). Muslimische Eliten werden folglich nicht in gleicher Weise rassifiziert wie muslimische Geflüchtete oder muslimische Arbeiter:innen (Dellwo 2019:113) – ein Aspekt, der bisher sehr selten in Forschungen berücksichtigt wird.

2.4 Beratung und Intervention

Zum Abschluss dieses Kapitels wird nun auf die Beratungs- und Interventionsmöglichkeiten eingegangen, die für Betroffene von antimuslimischem Rassismus in der Schweiz existieren. Anschliessend wird mit dem Underreporting ein aktuelles Problem aufgezeigt, das damit verbunden ist.

2.4.1 Beratungs- und Meldestellen

Das Beratungsnetz für Rassismuspfer ist ein Netzwerk von 23 Fachstellen – 20 kantonalen und drei spezifischen Fachstellen²⁴ – in der ganzen Schweiz, an welche sich auch von antimuslimischem Rassismus betroffene Personen wenden können. Diese bieten je nach Grösse der Beratungsstelle Basisberatungen sowie rechtliche und psychosoziale Beratungen zu rassistischer Diskriminierung, sie informieren über mögliche weitere Schritte, leiten Fälle an spezialisierte Stellen oder Fachpersonen weiter oder führen selbst Interventionen und Mediationen durch (humanrights.ch und EKR 2023:6–7; EK06; EK07; EK12; EK20). Die bei den Fachstellen des Beratungsnetz gemeldeten Fälle werden zudem in der Datenbank DoSyRa registriert und jährlich ausgewertet (vgl. humanrights.ch und EKR 2023, 2024). Sie werden damit statistisch relevant und tragen zur Information und Sensibilisierung der Öffentlichkeit bei.

Es gibt auch innerhalb von muslimischen Organisationen Melde- und/oder Beratungsstellen (siehe Anhang C): Der Schweizer Dachverband FIDS hat eine Meldestelle für Diskriminierungs-

²⁴ Unter die spezifischen Fachstellen fällt die EKR, die Meldestelle des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes sowie die Stiftung Zukunft für Schweizer Fahrende (humanrights.ch und EKR 2023:7; EK12).

fälle, die man telefonisch oder online kontaktieren kann. Allerdings ist die für die Meldestelle zuständige Person seit etwa zwei Jahren nur noch ehrenamtlich tätig, so dass gemeldete Fälle hauptsächlich erfasst, zur Beratung aber an andere Stellen oder Fachpersonen weitergeleitet werden. Auch für eine systematische, jährliche Auswertung der Fälle fehlen der FIDS gegenwärtig die Ressourcen. Die Stiftung De l'Individuel Au Collectif (DIAC) in Genf hat seit dem 1. April 2023 eine auf antimuslimischen Rassismus spezialisierte Beratungsstelle eröffnet, die zuständige Fachperson ist aber bislang nur zu 20% tätig. Die Beratungsstelle wäre ursprünglich nur auf den Kanton Genf ausgerichtet gewesen, da sie sowohl vom Kanton als auch der Stadt Genf finanziell unterstützt wird. Sie wird aber mittlerweile aus der gesamten Romandie angefragt. Der Verein Tasamouh in Biel berät ebenfalls von antimuslimischem Rassismus Betroffene, wobei das Thema auch indirekt über andere Themen bearbeitet wird, da ein Fokus des Vereins auf Radikalisierungsprävention liegt und er viele Workshops anbietet. Zwei Personen der Basler Muslimkommission (BMK) haben eine Schulung des Kantons Basel Stadt absolviert und sind nun Ansprechpersonen für betroffene Muslim:innen. Auch der Zürcher Dachverband Vereinigung der Islamischen Organisationen Zürich (VIOZ) ermöglicht eine Meldung per Telefon oder E-Mail. Er verfolgt damit das Ziel, langfristig eine Fachstelle oder ein Kompetenzzentrum zu etablieren. Die VIOZ hat ausserdem im Frühjahr 2023 über einen Monat hinweg Fälle erhoben, weil sie vom Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) der OSZE eingeladen worden war, einen Bericht über Vorfälle von antimuslimischem Rassismus für dessen jährlichen Hate Crime Report vorzulegen. Der Waadtländer Dachverband Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) arbeitet mit der kantonalen Beratungsstelle und der FIDS zusammen, leitet personenbezogene Fälle also weiter, interveniert aber in einigen Fällen (wie der Schändung des muslimischen Grabfeldes im Friedhof Boix-de-Vaux in Lausanne 2017) auch direkt (EK03; EK04; EK14; EK17; EK21; EK23).

Die FIDS hat zudem ein vom fedpol und dem Kanton Zürich unterstütztes Pilotprojekt zum Schutz von Moscheevereinen und Gebetsräumen im Kanton Waadt und im Kanton Zürich durchgeführt, in welchem Vereine auf unterschiedliche Risiken sensibilisiert wurden.²⁵ Sie entwickelte einen Leitfaden und eine Analysematrix, den sie Moscheevereinen auf ihrer Webseite zur Verfügung stellt, um die Sicherheit von Moscheen mit überschaubarem Aufwand zu erhöhen (FIDS 2024). Die Auskunftsperson der FIDS war jedoch der Meinung, dass es muslimischen Gemeinschaften noch immer an Bewusstsein mangelt, dass der von ihnen durchaus wahrgenommene antimuslimische Rassismus auch zu sicherheitsrelevanten Vorfällen führen kann und daher auch als Sicherheitsrisiko für Moscheevereine und Gebetsräume betrachtet werden sollte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass von Seiten muslimischer Organisationen ein Bewusstsein für antimuslimischen Rassismus besteht und das Ziel verfolgt wird, Melde- und

²⁵ Dies umfasste nicht nur Präventionsmassnahmen gegen potentiell als antimuslimischer Rassismus einzuordnende Ereignisse wie Vandalismus, Drohungen, Brandanschläge oder Angriffe gegen Personen, sondern auch Sicherheitsrisiken wie versperrte Notausgänge u.a.m. Impulsgeber für solche Projekte war die Motion Nr. 16.3945 von Daniel Jositsch «Schutz religiöser Gemeinschaften vor terroristischer und extremistischer Gewalt» im Schweizer Parlament, die zu einer Impulsfinanzierung von 5 Millionen Franken durch den Bundesrat sowie der Verordnung über Massnahmen zur Unterstützung der Sicherheit von Minderheiten mit besonderen Schutzbedürfnissen (VSMS, SR 311.039.6) führte.

Beratungsstellen zu etablieren. Dort, wo bereits Fachstellen existieren, werden diese aber entweder ehrenamtlich oder in niedrigen Teilzeit-Anstellungen geführt.²⁶ Fehlende Ressourcen stellen somit ein Hauptgrund dar, warum die entsprechenden Angebote noch wenig ausgebaut und auch systematische Auswertungen der gemeldeten Fälle kaum möglich sind.

2.4.2 Underreporting

Wie bereits in Kapitel 2.3.3 angemerkt wurde, muss im Hinblick auf die Meldedefälle von antimuslimischem Rassismus von einer hohen Dunkelziffer ausgegangen werden (FRB 2024a). Dies ist auch die Meinung einiger befragter Expert:innen, die vermuten, dass der Zugang zu Betroffenen bei antimuslimischem Rassismus eher schwierig ist bzw. Beratungsstellen die Betroffenen nicht wirklich erreichen (EK05; EK12; EK14; EK15; EK19). Auch eine Studie zu Diskriminierungsmeldungen von muslimischen und jüdischen Personen in der Schweiz zeigt ein Underreporting (Lindemann und Stolz 2022). Die Autor:innen stellen fest, dass von 2471 Muslim:innen, die Diskriminierung wahrnehmen, nur eine Person die Diskriminierung meldet. Bei der selben Anzahl jüdischer Personen, die Diskriminierung erleben, zeigt sich ebenfalls ein Underreporting, allerdings ist die Zahl der gemeldeten Diskriminierungsfälle dennoch 27-mal höher als bei Muslim:innen (Lindemann und Stolz 2022:10). Die Autor:innen machen dafür verschiedene Gründe aus: Muslim:innen haben in der Regel weniger Vertrauen, dass eine Meldung zu einem positiven Ergebnis führen wird, sind eher besorgt, als «Opfer» angesehen zu werden, sind weniger gut über die Meldestellen informiert, haben weniger Vertrauen in staatliche Stellen und haben kaum Alternativen in den Gemeinschaften, an die sie sich wenden können (Lindemann und Stolz 2022:16). Eine Studie aus Deutschland zeigt auf, dass Betroffene oftmals Meldestellen nicht kennen oder die Sinnhaftigkeit einer Meldung in Frage stellen (Perry et al. 2023:27–33)

Dass bei muslimischen Betroffenen teilweise das Vertrauen in staatliche Stellen fehlt, gibt auch die Auskunftsperson des muslimischen Beratungsangebots DIAC zu bedenken. So hätten sich seit der Eröffnung der Beratungsstelle im April 2023 mehrere Personen an sie gewandt, welche mit der Beratung bei kantonalen Beratungsstellen nicht zufrieden waren, weil sie das Gefühl hatten, sich rechtfertigen zu müssen. Die VIOZ stellte in ihrem Pilotprojekt zur Erfassung von antimuslimischem Rassismus zuhanden der OHIDR der OSZE zudem fest, dass die Mehrheit der Personen, die Fälle gemeldet hatten, unsicher waren, an welche Stellen sie sich diesbezüglich wenden können. Das bestätigt, dass Betroffene nicht gut über Melde- und Beratungsstellen informiert sind. Die VIOZ schliesst daraus, dass Betroffenen Ressourcen zur Verfügung gestellt werden müssten, die ihnen helfen, ihre Rechte zu verstehen und durchzusetzen (VIOZ 2023:2). Zudem gibt die Auskunftsperson der VIOZ zu bedenken, dass Betroffene teilweise auch das Gefühl haben, dass sie sich nicht an kantonale Stellen wenden können, weil sie sich sprachlich nicht gut genug ausdrücken können. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie staatliche und muslimische Akteur:innen im Bereich der Beratung möglicherweise stärker zusammenarbeiten können.

²⁶ Die fehlende öffentlich-rechtliche Anerkennung (Pahud de Mortanges und Süess 2019:13–21), die als strukturelle Ungleichbehandlung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften betrachtet werden kann (humanrights.ch 2023), führt dazu, dass muslimische Organisationen auf kantonaler Ebene keine Steuern bei ihren Mitgliedern erheben und auf ein hohes Mass an Freiwilligenarbeit angewiesen sind (Trucco et al. 2024:8).

3. Empirische Schlaglichter auf antimuslimischen Rassismus in der Schweiz

Der zweite Teil dieser Studie hat zum Ziel, exemplarisch empirische Schlaglichter auf antimuslimischen Rassismus in der Schweiz zu werfen. In einem ersten Kapitel (3.1) wird zunächst das methodische Vorgehen erläutert. In den zwei darauffolgenden Kapiteln werden dann subjektive Erfahrungen von Zuschreibungen, Markierungen und antimuslimischem Rassismus (3.2) sowie die unterschiedlichen Bewältigungsstrategien (3.3) von Muslim:innen und als muslimisch markierten Personen mit antimuslimischem Rassismus dargelegt.

3.1 Methodisches Vorgehen

Für den empirischen Teil der Studie wurde eine qualitative Herangehensweise gewählt. Qualitative Studien erheben keinen Anspruch auf Generalisierbarkeit und Repräsentativität. Ihre Stärke besteht jedoch darin, Phänomene tiefgehend auszuleuchten und in ihren Kontexten darzustellen. Der folgende zweite Teil dieser Studie vertieft in diesem Sinne vorliegende quantitative Befunde zu antimuslimischem Rassismus in der Schweiz (vgl. dazu Kapitel 2.3.1 und 2.3.2). Grundlage für die Darstellungen sind drei unterschiedliche Datensorten (siehe Anhang B): Konsultationen mit Expert:innen von 21 Fachstellen, Behörden und muslimischen Organisationen sowie mit zehn wissenschaftlichen Expert:innen; zehn problemzentrierte Interviews mit elf Personen in der deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Schweiz; eine als «safer space»²⁷ konzipierte Gruppendiskussion mit sechs jungen Muslim:innen Anfang zwanzig in der Deutschschweiz.

Die Expert:innen-Konsultationen wurden bereits dem ersten Teil zum Forschungsstand und zu den vorhandenen empirischen Befunden zugrunde gelegt.²⁸ Erkenntnisse daraus fließen auch in den folgenden zweiten Teil der Studie ein. Die Auswahl der Expert:innen wurde derart getroffen, dass die verschiedenen Themengebiete der Studie möglichst breit abgedeckt werden. Über die Expert:innen wurde gleichzeitig auch der Zugang zu Personen für die Interviews erschlossen. Für die Expert:innen-Konsultationen wurde für jede:n Expert:in ein auf die befragte Person abgestimmter Leitfaden erarbeitet. Das heisst, es wurde kein standardisiertes Vorgehen verfolgt, sondern gezielt die für die Studie jeweils relevanten Wissensbestände abgefragt.

Beim problemzentrierten Interview (Witzel 1985, 2000) stehen Erzählungen von Interviewten im Zentrum, d.h. die Befragten können ihre Sicht des im Zentrum des Interviews stehenden Problems darlegen (Witzel 1985:232). Die Eingangsfrage sollte allgemein und offen genug sein, damit die Befragten sie erzählerisch ausgestalten können. Einleitend haben wir die Befragten daher gebeten, sich an Situationen zu erinnern, in denen sie das Gefühl hatten, dezidiert als Muslim:in wahrgenommen worden zu sein, um zunächst Markierungs- und Zuschreibungserfahrungen

²⁷ Dabei geht es um einen möglichst diskriminierungsfreien Raum, in dem Erfahrungen ausgetauscht und reflektiert werden können.

²⁸ Da es sich um die erste Studie zu antimuslimischem Rassismus in der Schweiz handelt, konnte auf diese explorative Weise schnell viel Wissen zusammengetragen werden.

gen zu erfragen. Zu einem späteren Zeitpunkt des Interviews folgte die Nachfrage nach diskriminierenden Situationen. Allerdings zeigte sich, dass viele der Befragten bereits unmittelbar nach der Eingangsfrage von Diskriminierungserfahrungen erzählten. Dies verweist einerseits darauf, dass die Markierung als Muslim:in negativ konnotiert ist (vgl. Kapitel 2.2 und 3.2.1) und lebensweltlich nicht zwingend klar von diskriminierenden Erfahrungen getrennt werden kann. Andererseits hat das Antwortverhalten vermutlich auch mit der gezielten Relevanzsetzung zu tun. Im Gegensatz zur in der qualitativen Forschung meist verfolgten Herangehensweise, dass vorab keine Relevanzen gesetzt werden sollten, um die Forschungsergebnisse dadurch nicht zu beeinträchtigen (Przyborsky und Wohlrab-Sahr 2021:63), wurde nämlich aus ethischen und forschungspragmatischen Gründen entschieden, bei der Anfrage zur Interviewteilnahme offenzulegen, dass das Thema der Studie antimuslimischer Rassismus ist. Rassismuserfahrungen können traumatisch sein, so dass Betroffene vorab vollumfänglich über die Themensetzung aufgeklärt sein und ihre informierte Zustimmung zu einem Interview geben sollten, um durch die Interviewsituation keine Retraumatisierung zu erfahren. Die Forschende, die mit der Durchführung der Interviews betraut war, absolvierte überdies eine Schulung zu traumainformierter Interviewtechnik.²⁹

Die Auswahl der Befragten für die Interviews erfolgte nach dem Prinzip einer gezielten Auswahl von Fällen mit möglichst hoher Heterogenität im Hinblick auf gewisse, vorab bestimmte Dimensionen («purposeful sampling», Patton 2002:230–242). Wichtig war, dass ungefähr gleich viele Frauen wie Männer sowie Personen aus den drei grossen Sprachregionen – der deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Schweiz – befragt werden. So wurden fünf Frauen und fünf Männer sowie eine Person des dritten Geschlechts befragt. Sieben leben in der deutschsprachigen, drei in der französischsprachigen und eine Person in der italienischsprachigen Schweiz. Zudem war es uns ein Anliegen, bei der Auswahl unterschiedliche intersektionale Perspektiven zu berücksichtigen: Frauen mit und ohne Kopftuch, konvertierte Personen, als muslimisch gelesene Personen, die sich nicht als muslimisch verstehen, sowie auch queere und Schwarze Personen. Dabei haben wir versucht, diese Aspekte nicht als «Merkmale» der entsprechenden Personen zu verstehen, sondern als vielfältige, verwobene Dimensionen, die in Wechselwirkung bestimmte Erfahrungen und Perspektiven zur Folge haben (vgl. Attia et al. 2021:52–53). Nicht primär im Fokus der Fallauswahl stand, Personen aus Bildungs- und Gesundheitswesen sowie der Politik einzubeziehen, was im Sample aber dennoch erfüllt wird. So wurden zwei im Bildungswesen und zwei an Hochschulen bzw. Universitäten tätige Personen sowie zwei im Gesundheitswesen beschäftigte Personen befragt. Zudem engagieren oder engagierten sich drei der elf Befragten politisch. Kritisch angemerkt werden muss, dass das Sample hinsichtlich der Schichtzugehörigkeit relativ homogen ist. Wir haben kein Mass für den sozioökonomischen Status als Auswahldimension für das Sampling verwendet, aber am Ende der Interviews den höchsten Bildungsabschluss sowie den Beruf erfragt. Es zeigt sich, dass die meisten Befragten einen hohen Bildungsabschluss haben:

²⁹ Die Schulung vermittelte nebst einem Verständnis für Traumatisierungsprozesse und den angemessenen Fragetechniken bei möglicher Traumatisierung auch, wie erkannt werden kann, dass sich Befragte ausserhalb des optimalen, emotionalen Toleranzfensters befinden und mit welchen einfachen Übungen interveniert werden kann.

Zehn der elf Befragten verfügen über einen Hochschulabschluss mindestens auf Bachelorlevel.³⁰ Dieser Befund lässt sich allenfalls dadurch erklären, dass Personen mit einem hohen Bildungsniveau häufiger von Diskriminierung berichten, wie eine Studie aus Deutschland im Hinblick auf türkeistämmige Personen feststellt (Diehl und Liebau 2017). Diesem Ergebnis liegt die Annahme zugrunde, dass Diskriminierung zunächst als solche wahrgenommen und eine Sprache gefunden werden muss, um sie überhaupt als solche benennen zu können. Personen, die sich bereit erklären, an einer Studie zu antimuslimischem Rassismus teilzunehmen, so die Vermutung, können Diskriminierungserfahrungen daher bereits als solche wahrnehmen und beschreiben, während Muslim:innen oder als muslimisch gelesene Personen aus tieferen sozioökonomischen Schichten allenfalls entsprechende Erfahrungen gar nicht als Diskriminierung wahrnehmen und geschweige denn benennen können.

Für die Gruppendiskussion haben wir uns an Bohnsack (2022:380–382) orientiert, insbesondere dass die ganze Gruppe adressiert, ein thematischer Input gesetzt («Inputzitat»), nicht in die Verteilung der Redebeiträge eingegriffen und erst bei fortgeschrittener Diskussion nachgefragt werden soll. Die Auswahl der Teilnehmenden der Gruppendiskussion erfolgte ebenfalls nach dem Prinzip einer gezielten Auswahl («purposeful sampling», Patton 2002:230–242). Wichtig war, dass es sich um junge muslimische Erwachsene zwischen 18 und 30 Jahren handelt und gleich viel Frauen und Männer teilnehmen. Dies wurde erreicht: Es nahmen drei Frauen und drei Männer an der Diskussion teil. Die Altersspanne lag zwischen 20 und 29 Jahren, im Schnitt waren die Teilnehmenden 24 Jahre alt. Sie stammten insgesamt aus drei Deutschschweizer Kantonen.

Die Interviews und die Gruppendiskussion wurden aufgezeichnet, vollumfänglich transkribiert und anonymisiert.³¹ Dabei wurde grundsätzlich möglichst nahe an der gesprochenen Sprache transkribiert, Satzabbrüche in der gesprochenen Sprache mit einem Trennstrich gekennzeichnet,³² Betonungen unterstrichen und Pausen markiert.³³ Zudem wurden nach allen Interviews und nach der Gruppendiskussion ein Postskriptum erstellt. Wir haben entschieden, für die Befragten ein Kürzel für die Anonymisierung zu verwenden (z.B. «Frau D.»), während die jungen Teilnehmenden der Gruppendiskussion einen selbst gewählten anonymisierten Vornamen vorschlagen konnten.

Die Analyse der Daten hatte einerseits zum Ziel, die in den Interviews und der Gruppendiskussion³⁴ zur Sprache gekommenen Erfahrungen nach Lebensbereichen darzustellen (vgl. Kapitel

³⁰ Einer der Befragten absolviert im Moment eine verkürzte Lehre im Gesundheitsbereich, er verfügt jedoch über einen Bachelor-Abschluss aus seinem Herkunftsland. Diesen hat er in der Schweiz zwar anerkennen lassen, beruflich bringt ihn der Abschluss jedoch nicht weiter.

³¹ Wir haben den Befragten offengelassen, in welcher Sprache (Deutsch, Französisch, Englisch) sie uns antworten möchten.

³² Beispiel: «Weil ja- ich ha- also ich werde ja nicht diskriminiert jetzt» (Frau F., Zeile 998–999).

³³ So steht (.) für eine Sekunde Pause, (..) für zwei, (...) für drei und alle weiteren werden mit (4s), (5s) etc. ausgewiesen. Auslassungen werden in Zitaten daher mit [...] markiert.

³⁴ Aufgrund des relativ eng gesetzten Zeitrahmens der Studie war es uns nicht möglich, Aushandlungsprozesse oder geteiltes Wissen aus der Gruppendiskussion herauszuarbeiten. Wir haben somit Interviews und Gruppendiskussion gleich behandelt.

3.2). Andererseits haben wir die Umgangsweisen der Befragten mit den Zuschreibungs-, Markierungs- und Rassismuserfahrungen aus dem Material herausgearbeitet (vgl. Kapitel 3.3). Die Interviews und die Gruppendiskussion wurden in MAXQDA kodiert und gewisse Stellen mit mehreren Forschenden im Sinne der hermeneutischen Wissenssoziologie gemeinsam interpretiert, um Selbstverständlichkeiten aufzubrechen (Reichert und Schröder 1994).

3.2 Zuschreibungs-, Markierungs- und Rassismuserfahrungen

Um die Anonymität der Befragten so gut wie möglich zu gewährleisten, haben wir uns entschieden, in diesem Kapitel keine ausführlichen Falldarstellungen der Erfahrung einzelner Personen zu machen. Vielmehr beleuchten wir unterschiedliche Lebensbereiche, in welchen uns von Zuschreibungs-, Markierungs- und insbesondere auch Rassismuserfahrungen berichtet wurde.³⁵ Vorangestellt wird ein Kapitel, in welchem es um allgemeine Reflexionen der Befragten über Zuschreibungs- und Markierungserfahrungen geht. Zuschreibung meint, dass einer Person eine bestimmte Eigenschaft zugerechnet wird. Sie wird also mit einem bestimmten Label, wie z.B. «Muslim:in», markiert. Aufgrund dieser Zuschreibungen und Markierungen wird dann diskriminiert.

3.2.1 Zuschreibungs- und Markierungserfahrungen

Die Zuschreibungs- und Markierungserfahrungen, die an dieser Stelle beleuchtet werden, sind auf die Eingangsfrage unserer Interviews zurückzuführen:³⁶ Wir baten die Befragten, sich an Situationen zu erinnern, in denen sie den Eindruck hatten, dezidiert als Muslim:in wahrgenommen worden zu sein. Gemäss den Befragten und Teilnehmenden der Gruppendiskussion scheinen Differenzen insbesondere über drei Merkmale hergestellt zu werden: den Namen, das Äussere und – als gegenderte Dimension des Äusseren – das Kopftuch. Dabei scheint die Zuschreibung «ausländisch» bzw. «fremd» die dominante Grenzziehung zum «Eigenen» darzustellen, an welche dann weitere Zuschreibungen angeknüpft werden. Hieran wird deutlich, welche Wichtigkeit der Überfremdungsdiskurs für das Schweizer Selbstbild hat (Dahinden und Manser-Egli 2023:155; vgl. Kapitel 2.2.1). Die Zuschreibung «muslimisch» wiederum scheint gegenwärtig als primärer Marker von «Fremdheit» zu dienen (Aeschbach 2024:258).

Aufgrund des Inputzitats³⁷ beziehen zu Beginn der Gruppendiskussion beinahe alle Teilnehmenden Position zur Differenzherstellung anhand des Namens: So erzählt Lou (Zeile 27–28), dass sie, bevor sie ein Kopftuch trug, «nicht so fest als Ausländerin wahrgenommen worden» sei, «bis man meinen Namen erfahren hat». Sie erläutert, dass ihr Name aber oft nicht als muslimisch

³⁵ Nebst den hier dargestellten Lebensbereichen kamen in den Interviews und der Gruppendiskussion weitere Lebensbereiche zur Sprache, die aufgrund des Umfangs der Studie nicht im Detail dargestellt werden können. Befragte erzählen auch von Online-Diskriminierungen, zum Beispiel auf sozialen Medien, vereinzelt zudem von Diskriminierungen im familiären Umfeld, im Vereinsleben und im Militär. Viele Befragte nehmen ausserdem Teile der Schweizer Medienberichterstattung und Politik als diskriminierend wahr.

³⁶ In der Gruppendiskussion stellte dies die erste Nachfrage dar. Zusätzlich hat auch das Inputzitat zu Beginn der Gruppendiskussion zu Reflexionen über Zuschreibungs- und Markierungserfahrungen geführt.

³⁷ Dieses lautete: «Früher war ich aufgrund meines Namens die Ausländerin, heute bin ich die Muslimin».

gelesen und dann positiv bewertet wird: «Ah, ist mega exotisch» (Lou, Zeile 56). Mohammed erzählt: «Natürlich eben, Mohammed fällt auf, der Name, und dann meistens hat man gewusst so, ah okay, ist so (Herkunftsbezeichnung 4)» (Mohammed, Zeile 38–39). Nora wiederum wird aufgrund ihres Namens auch als muslimisch gelesen: «Ich bin aufgrund von meinem Namen Ausländerin, aber auch Muslimin gewesen» (Nora, Zeile 49). Sara hingegen, deren Vor- und Nachname nicht-migrantisch klingen, meint: «Ich habe eigentlich mit meinem Namen gar keine Probleme gehabt, also von dem her hat eigentlich keiner irgendwie gemerkt gehabt, dass ich selber Moslem bin» (Sara, Zeile 59–62). Nur Murad, der konvertiert ist, nimmt die Namensfrage nicht auf. Die in der Gruppendiskussion vorgenommene Trennung einer Markierung als ausländisch und einer Markierung als muslimisch ist dem Inputzitat geschuldet. Dennoch zeigt sich auch in den Interviews, dass eine Beurteilung des Namens als «muslimisch» gleichzeitig eine (negativ behaftete) Fremdheitszuschreibung und damit Grenzziehung nach sich zieht. Befragte:r J. erzählt: «Da mein Name arabisch ist und man ihn arabisch ausspricht, habe ich in Europa schon die Erfahrung gemacht, dass man nicht unbedingt eine sichtbare Identität haben muss, um diskriminiert zu werden» (J., Zeile 55–58). Frau F. wiederum berichtet, dass ihre Tochter aufgrund ihres Nachnamens nicht als Schweizerin betrachtet wird, obwohl sie in der Schweiz geboren ist, und damit auch weitere Zuschreibungen verbunden werden: «Und jemand, also Mutter, Vater von ihr wird wahrscheinlich auch nicht viel Wissen haben (.), wenn überhaupt Deutsch, oder» (Frau F., Zeile 543–544). Herr C. erzählt sogar, dass er sich in der ersten Klasse einen eigenen Namen gegeben hat, den er bis heute trägt: «Vielleicht ist es ein Versuch gewesen damals so einen eigenen Namen zu haben, der keine Zuschreibungen hat» (Herr C., Zeile 525–526). Dass die Möglichkeit, den eigenen Namen aufgrund der damit verbundenen Zuschreibungen abzulegen, unter Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen diskutiert wird, bestätigt auch eine Expertin (EK11). Wie in den Interviews und der Gruppendiskussion deutlich wird, werden die Zuschreibungen teilweise internalisiert. So finden sich Momente in den Interviews, in denen der eigene Nachname falsch ausgesprochen wird oder von Bekannten berichtet wird, die ihren Nachnamen inkorrekt – das heisst, ohne entsprechende Sonderzeichen – schreiben.

Auch das Äussere erscheint als wichtiger Anknüpfungspunkt für die Zuschreibung «fremd» bzw. «ausländisch» in den Interviews und der Gruppendiskussion. So erzählt ein Befragter: «Einfach durch das, dass ich so aussehe, wie ich aussehe, ehm (.), obwohl ich halb Schweizer bin [...], werde ich oft so als- (.) ich sag jetzt mal (Herkunftsbezeichnung 2) gelesen oder (Herkunftsbezeichnung 3)» (Herr C., Zeile 18–21). Gerade bei Männern scheint aufgrund bestimmter Kleidung die Zuschreibung «ausländisch» mit tiefer Schichtzugehörigkeit verknüpft zu werden, wie zwei Verweise auf Trainerhosen in den Interviews zeigen. Herr E. wird in einer Situation als ausländisch markiert (vgl. Kapitel 3.2.2), obwohl er, wie er bemerkt, «nicht einmal in dem Sinne in den Trainerhosen aufgetaucht» sei (Herr E., Zeile 519–520). Herr C. wiederum erzählt von einer Situation, in welcher ihn eine Frau als bedrohlich wahrnahm:

«Die Person hat mir dann gesagt, sie hätte ihr gesagt, eh (.) sie hätte Angst gehabt, da vorne warte so ein komischer Mann oder so (lacht). Also das ist zum Beispiel so eine Situation gewesen, wo ich gedacht habe, «Ey, was ist los, nur weil ich jetzt-», es ist vielleicht Wochenende, ich habe meine Trainerhosen an, ich trage meinen Bart, so wie er gerade ist, und eh

dann wirkt das halt auf (.) ältere Generationen [...] kann das beängstigend wirken.» (Herr C., Zeile 34–40)

Folglich wird es als Privileg wahrgenommen, weiss gelesen zu werden: «Ich habe das Glück, dass ich weiss und halb ...- schon halb Schweizer bin und ihre Sprache spreche, so dass ich nicht (.) direkt als Muslim rüberkomme, bis ich sage, dass ich mein Gebet verrichten muss» (Herr G., Zeile 28–30). Herr G. reflektiert, dass er deswegen auch nicht als ausländisch wahrgenommen werde, im Gegensatz zu anderen Familienmitgliedern: «Ich habe Cousinsen und Cousins, die nicht so weiss sind wie ich. Die haben es etwas [...] schwieriger» (Herr G., Zeile 93–94). Herr A. wiederum erzählt, dass sogar seine politische Meinung auf sein Äusseres zurückgeführt wird: «Es gibt vorgefasste Meinungen darüber, was ich aufgrund meines Aussehens über den Krieg in Palästina denke» (Herr A., Zeile 23–24). Frauen hingegen erzählen, dass sie ohne Kopftuch oftmals als Spanierinnen oder Italienerinnen gelesen werden (Frau F., Zeile 8; Frau K., Zeile 226–227) – und damit als «unproblematische» Ausländerinnen. Das Kopftuch hingegen markiert Frauen, die es tragen, automatisch als muslimisch und verschränkt daher die Differenzlinien «Religion» und «Gender»: «Man weiss immer, was ich bin», sagt Frau F. (Zeile 4–5). In der Folge scheint das Verhalten von Menschen gegenüber Musliminnen, die Kopftuch tragen, teilweise von Stereotypen geprägt zu sein:

«Dieses Zeichen führt bei mir zu unterschiedlichen Reaktionen. Ich sehe, dass es tatsächlich Menschen gibt, die sich an mich als Person wenden. Und manchmal sehe ich, dass es tatsächlich die Kommunikation beeinträchtigt [...] in der Art und Weise, wie jemand mit mir spricht, wie jemand mir bestimmte Dinge erklärt oder nicht erklärt, sehe ich sofort, dass es Leute gibt, die mit Vorurteilen» (Frau D., Zeile 6–16).

Diese Beobachtung macht nicht nur Frau D. Frau G., die seit zwei Jahren ein Kopftuch trägt, diskutiert im Interview ihre Erfahrung mit und ohne ein Kopftuch und fasst die von ihr festgestellte Verhaltensänderung wie folgt zusammen: «Früher waren die Leute netter zu mir» (Frau G., Zeile 615–616). Befragte berichten zudem davon, dass sie als Begleitung einer Muslimin mit einem Kopftuch feststellten, dass die Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit dazu führt, dass einem mehr Blicke zugeworfen (Nora, Zeile 90; Murad, Zeile 331), aber auch von fremden Menschen Kommentare gemacht werden (Sara, Zeile 105). Eine Befragte erzählt sogar, dass sie nicht wagt, ein Kopftuch zu tragen, obwohl sie das eigentlich gerne täte: «In der Gesellschaft, da wird einem auch fast schon aufgezwungen, keinen *Hijab* zu tragen, also es ist- (..) es ist nicht so (..) als (.) ich glaube, würde ich in einer (..) offeneren Gesellschaft leben oder in einer muslimischen Gesellschaft leben (.), würde ich einen *Hijab* tragen» (Frau K., Zeile 229–233).

Zuschreibungen, die an die dominante Zuschreibung von «ausländisch» bzw. «fremd» angeknüpft werden, sind zunächst, wie bereits erwähnt, mangelnde Sprachkenntnisse: «Man wird oft auch mal Hochdeutsch angesprochen oder so ein bisschen gebrochen» (Herr C., 272–273). Das wird von fast allen Befragten erwähnt. Einige erleben auch, dass ihnen erstaunt gesagt wird: «Ja, aber du kannst sehr gut Deutsch!» (Herr E., Zeile 115–116). Gute Sprachkenntnisse werden von den Befragten als Vorteil gesehen, weil damit Stereotype widerlegt und gewisse Zuschreibungen zurückgewiesen werden können. So erzählt Frau D., dass sich das Verhalten von Menschen ihr

gegenüber oft sehr schnell ändere, sobald sie zu sprechen beginnt: «Warum? Klar, weil ich sehr gut französisch spreche» (Frau D., Zeile 18). Die Zuschreibung von mangelnden Sprachkenntnissen wird auch mit tiefem Bildungsstand verbunden: «Viele denken zum Beispiel ja Ausländer, [...] einfach sie sind dumme Leute, sie verstehen nicht, sie können nichts machen, aber sie wissen nicht zum Beispiel, viele haben Ziele zum Weiterlernen, zum Weiterentwickeln» (Herr H., Zeile 141–143). Oder wie Sara aus ihrer Primarschulzeit von einer entsprechenden Zuschreibung der Lehrperson an eine Mitschülerin erzählt: «Sie [die Lehrperson, Anm. der Autor:innen] hat sie dann zum Beispiel gefragt [...], «Wie lange sind deine eh Eltern in die Schule? Ist dein Mami überhaupt in die Schule geg-?»» (Sara, Zeile 397–399).

Weitere Zuschreibungen, welche die Befragten erwähnen, betreffen das negativ geprägte, undifferenzierte mediale Islambild (vgl. Kapitel 2.2.2), das nicht zwischen Muslim:innen und Terrorist:innen unterscheidet (von Sikorski et al. 2022). Frau K. erzählt: «Ich bin schon zwei Mal angesprochen worden mit dem Satz [...], «Ah ja, der Islam, das ist die aggressivste Religion»» (Frau K., Zeile 5–7). Befragte:r J. berichtet: «Ich werde als Terrorist beschimpft», was manchmal mit der Unterstellung einhergeht, «ich würde missionieren und queere Menschen zum Islam bekehren wollen» (J., Zeile 6, 12). Weiter werden Handlungen, wie zum Beispiel keinen Alkohol zu trinken, bei nicht-muslimischen Personen als selbstbestimmt wahrgenommen, während sie bei Muslim:innen gegenteilig beurteilt werden: «Wenn es mit dem Islam verknüpft ist oder mit (.) dem Teil von meiner Identität, der muslimisch ist, ist es auch automatisch ein Zwang oder [...] fremdbestimmt, du darfst auch nicht, weil es steht irgendwo dort» (Nora, Zeile 707–710). Die jungen Muslim:innen verhandeln in der Gruppendiskussion zudem die Homogenisierung von Muslim:innen, «dass uns Vielfalt einfach mega abgesprochen wird» (Nora, Zeile 1056), und die damit einhergehende Reduktion auf die Religionszugehörigkeit. «Ich bin nicht nur das», betont Mohammed (Zeile 170). Hinzu kommt eine Stellvertreter:innen-Funktion, die Lou wie folgt beschreibt: «Wenn wir dann etwas machen, ist es dann, weil du also das aus dem Islam kommt. Es ist nicht deine Persönlichkeit, sondern du widerspiegelst den ganzen Islam, also alle Menschen auf dieser ganzen Welt, die muslimisch sind, das bist du» (Lou, Zeile 1016–1019).

Musliminnen mit Kopftuch unterliegen zusätzlichen Zuschreibungen (vgl. Schmid und Trucco 2024:113–119). Frau F. erzählt, dass sie einmal aufgrund ihres Kopftuchs gefragt wurde, ob sie dankbar sei, eine Arbeitsstelle zu haben (Frau F., Zeile 997–998). Hieran wird deutlich, wie sie einzig auf ihre sichtbare Religionszugehörigkeit reduziert wird und andere Eigenschaften oder Leistungen – zum Beispiel ein möglicherweise exzellenter Schulabschluss – ignoriert werden. Musliminnen mit Kopftuch wird insbesondere unterstellt, dass sie in patriarchalen Geschlechter- und Familienverhältnissen leben: «Es gibt Leute, die immer noch denken, dass [...] es nicht meine Entscheidung ist» [...]» (Frau B., Zeile 50–51). Oder wie Herr G. erzählt: ««Die ersten Reaktionen, die wir von (.) bekamen, nicht von allen, aber von einigen, waren, dass ich sie gezwungen hätte, ihn zu tragen» (Herr G., Zeile 584–586).

Zusammenfassend werden gemäss den Befragten hauptsächlich drei Merkmale herangezogen, an welche zunächst die dominante Zuschreibung «ausländisch/fremd» angeknüpft wird: Der Name, das Äussere sowie – als spezifische gegenderte Dimension des Äusseren – das Kopftuch. Insbesondere im Hinblick auf das Kopftuch wird deutlich, wie sich Bilder des Fremd-Seins mit

Gender überlagern und in Wechselwirkungen zu neuen Formen von Zuschreibungen führen. Ein weiterer wichtiger Aspekt, der zur Grenzziehung dient, ist die Sprache (vgl. Pokitsch 2022). So werden als ausländisch gelesenen Personen mangelnde Sprachkenntnisse zugeschrieben, die dann wiederum mit tiefem Bildungsstand verknüpft werden. Weitere Zuschreibungen, die in den Interviews genannt und in der Gruppendiskussion verhandelt werden, sind zudem Zwang und Fremdbestimmung sowie an das negative mediale Islambild geknüpfte Zuschreibungen. Die jungen Erwachsenen verhandeln ausserdem die Homogenisierung, die Reduktion auf die Religionszugehörigkeit sowie die oftmals zugeschriebene Stellvertreter:innen-Funktion.

3.2.2 Bildung/Schule/Kita

In den Interviews und der Gruppendiskussion erscheint der Lebensbereich Bildung/Schule/Kita durch zahlreiche Erwähnungen als ein massgeblicher Bereich, in welchem Zuschreibungen und Diskriminierungen erfahren wurden und werden (vgl. Kapitel 2.3.5). Die subjektiven Erfahrungen der Befragten beinhalten sowohl Rückblicke auf die eigene Bildungslaufbahn als auch gegenwärtige Erfahrungen mit den eigenen Kindern. Die geschilderten Erlebnisse umfassen dementsprechend eine längere Zeitspanne und beziehen sich nicht nur auf die momentane Situation des Schweizer Bildungssystems.

Zunächst können aus den einzelnen Erzählungen unterschiedliche Zuschreibungen und Markierungen herausgearbeitet werden. Darunter finden sich Zuschreibungen von nicht-muslimischen Schüler:innen an muslimisch gelesene Schüler:innen: «Dann (.) kommt so ein Kommentar so, «Ja, am Anfang habe ich vor dir Angst gehabt»» (Herr C., Zeile 240–241). Hauptsächlich berichten die Befragten jedoch von Zuschreibungen seitens der Lehrpersonen. Diese schreiben muslimischen und als muslimisch gelesenen Schüler:innen und «dem Islam» unveränderliche und «in ihrer Kultur» verankerte Eigenschaften zu, z.B. gewalttätig (Herr A., Zeile 428–429) oder undemokratisch (EK22) zu sein. Im Unterricht führt dies teilweise dazu, dass Schüler:innen von Lehrpersonen unfreiwillig in einen Expert:innen-Status versetzt werden (vgl. Allenbach und Herzig 2010), wie eine Befragte aus ihrer Primarschulzeit erzählt: «Ich habe gesagt, «Im *Qur'an* steht, man darf keinen umbringen, ausser es ist Selbstverteidigung», dann hat sie mir gesagt- holt sie [die Lehrerin, Anm. der Autor:innen] mir so einen deutschen *Qur'an* und sagt mir, ich müsse ihr das jetzt raussuchen» (Sara, Zeile 377–379). Insbesondere das Kopftuch wird von Lehrpersonen mit stereotypen Vorstellungen von Fremdsein und patriarchalen Geschlechter- und Familienverhältnissen verbunden und daher als Integrations- und Laufbahnhindernis gesehen. Eine Befragte berichtet, dass ihrer Tochter von einer Lehrperson gesagt wurde, dass sie das Kopftuch ausziehen soll, als sie es zum ersten Mal in der Schule trug (Frau F., Zeile 520), obwohl die kantonale Schulordnung Kopftücher erlaubt. Und eine junge Muslimin, die ein Kopftuch trägt, erzählt:

«Als ich gekommen bin, hat er [die Lehrperson, Anm. der Autor:innen] gesagt, «Wart mal schnell draussen», dann hab ich draussen gewartet, weil er mich halt zum ersten Mal mit dem Kopftuch gesehen hat. Dann hat er gesagt, «Ja ehm, ich hab dir einfach sagen wollen, gell, so wirst du in deinem Leben nichts erreichen und ehm, ich weiss ja nicht, was dein

Vater dir erzählt hat, aber so- vielleicht kannst du es dir ja noch einmal überlegen» (Lou, Zeile 1285–1290)

Deutlich wird in diesem Zitat insbesondere, wie die Lehrperson die Schülerin aufgrund des Kopftuchs als jemanden positioniert, die keinen Erfolg in ihrer weiteren schulischen und beruflichen Laufbahn haben wird (siehe auch nachfolgende Abschnitte). Zudem werden der Schülerin über die vorgestellte Rolle, die der Vater bei ihrer Entscheidung nach Auffassung der Lehrperson gespielt hat, patriarchale Familienverhältnisse zugeschrieben.

Zuschreibungen durch Lehrpersonen erfahren auch Mütter mit Kopftuch. So erzählt eine Befragte, die konvertiert ist und ein Kopftuch trägt, von Elterngesprächen: «Man hat mir nicht zugehört. Und (.) wieder denke ich, dass ich ein Bild abgab, das dazu führte, dass ich nicht gehört wurde [...], dass das, was ich sagte, nicht zählte» (Frau D., Zeile 282–284 und 303). Eine andere Befragte, die ein Kopftuch trägt, berichtet: «Und dann ist die Deutschlehrerin, also DaZ-Lehrerin, ist zu mir [gekommen] und hat gesagt, «Oh ja, Sie können ja Deutsch. Wir haben eben nicht gewusst, ob sie daheim Unterstützung hat». Ich habe gesagt, «Ja, ich kann schon Deutsch, also wieso geht man jetzt davon aus, dass man einfach kein Deutsch kann?»» (Frau F., Zeile 235–239). Fremdheitszuschreibungen sind jedoch nicht nur an sichtbare Symbole wie das Kopftuch geknüpft, sondern werden, wie in Kapitel 3.2.1 erläutert, auch an Namen festgemacht und betreffen daher auch Väter:

«Wo ich den Sohnmann mal in die Kita gebracht habe und es ist eine stellvertretende Betreuerin da gewesen, die ich noch nie gesehen habe [...] ich bin auch nicht [...] in den Trainerhosen aufgetaucht [...], ich bin wirklich in den Ar- also wirklich im Hemd [...] und dann hat sie die Namen gesehen und dann sagt sie mir wirklich (.) sehr mit gebrochenem Hochdeutsch (spricht Hochdeutsch), «Sie können mir das Kind abgeben. Es ist immer ein spezieller Moment für das Kind», und dann habe ich gedacht ehm, «Ja eh ich weiss im Fall, wie mein Kind sich verhalten sollte und ich verstehe Sie auch» und dann ist die wie perplex gewesen.» (Herr E., Zeile 515–527)

Wie bisher ersichtlich wurde, werden muslimische und als muslimisch gelesene Schüler:innen und Eltern mit vorwiegend negativen Zuschreibungen versehen und damit als anders markiert (vgl. Kapitel 3.2.1). Auch in der Schule zeigt sich teilweise, wie diese Zuschreibungen internalisiert werden. So erzählt ein muslimischer Lehrer davon, dass er von Schüler:innen nicht als Bildungsaufsteiger und Vorbild wahrgenommen wird, obwohl er durchaus über seine Geschichte spricht: «Er [ein Schüler, Anm. der Autor:innen] hat gesagt, ja, er würde gerne eigentlich mal Lehrer werden, aber er habe ja keine Chance, mit seinem Hintergrund. Nachher habe ich gefragt, was er damit meint, und er hat gesagt ja (...), «Als (Herkunftsbezeichnung 2)-Junge schaffe ich doch das nicht!». Und dann habe ich gesagt, «Ja, du weisst schon, von wo ich ursprünglich eigentlich komme» und dann hat ihn das ziemlich irritiert» (Herr E., Zeile 217–222). Muslimische oder als muslimisch gelesene Schüler:innen scheinen die ihnen zugeschriebene, minderwertige Position daher teilweise so verinnerlicht zu haben, dass sie eine Person, die ihnen als Vorbild dienen könnte, gar nicht wahrnehmen.

Nebst Zuschreibungen können auch Benachteiligungen und Diskriminierungen aus den Erzählungen herausgearbeitet werden. Ein zentrales Thema sind Laufbahneempfehlungen und Notenvergaben durch Lehrpersonen. Dabei muss in Betracht gezogen werden, dass sich der tatsächliche Einfluss von Lehrpersonen auf Übertrittsempfehlungen von Kanton zu Kanton unterscheidet, dennoch finden sich mehrfach ähnliche Erfahrungen in den Interviews. Muslimischen und als muslimisch gelesenen Schüler:innen wird anstelle des Gymnasiums ein Lehrberuf wie Hauswart (Herr A., Zeile 440) oder Pflegerin (Frau F., Zeile 47, 49) nahegelegt oder den Eltern bei der Diskussion des Schulübertritts sogar offen mitgeteilt, dass die Schweiz auch Putzpersonal brauche.³⁸ Lehrpersonen scheinen als muslimisch gelesenen Kindern teilweise einen tiefen sozioökonomischen Status zuzuschreiben, sie auf tieferem Leistungsniveau einzustufen und weniger von ihnen zu erwarten: «Dann hat er gesagt, «Ja, Deutsch ist ja nicht Ihre Muttersprache und wenn Sie mit einer Vier durchkommen, dann bin ich schon zufrieden.» Dann habe ich gesagt, «Aber ich nicht!»» (Herr E., Zeile 241–243). Sehr ähnlich berichtet Frau F. von der Klasse ihrer Tochter:

«Alle Kinder, die eben nicht starke Eltern haben, sind einfach tief eingestuft. Alle gehen in (Leistungsniveau 3). Also alle, die so Flüchtlingskinder das und dies (empört): alle gehen in (Leistungsniveau 3). Ich habe gesagt, «Ich schnall das- das kann einfach kein Zufall sein», oder! Es sind ja nicht alle so schlecht!» (Frau F., Zeile 269–274)

Zudem beobachtet Frau F. in der Klasse ihrer Tochter, dass Kindern aus sozioökonomisch besser gestellten Familien von Lehrpersonen auch bei schlechterer Leistung teilweise ein höheres Leistungsniveau angeboten wird: «Bei den schweizerischen Kindern oder *Expats*, bei denen wird einfach angenommen, dass sie auch daheim Unterstützung haben und dass sie auch eine höhere Stufe machen können» (Frau F., Zeile 298–300). Dementsprechend sind sich einzelne Befragte bewusst, dass ihre Situation im Bildungssystem grundlegend davon beeinflusst wurde, ob ihre Eltern intervenieren konnten. So erzählt eine Befragte, dass ihre Mutter eine Lehrperson angerufen habe, mit der sie Probleme hatte: «Dann habe ich gemerkt, okay, anscheinend wenn (.) sich nur schon meine Mutter melden kann, etwas sagen kann, kann es so einen krassen *turn* haben, dass meine Noten direkt so weit raufgehen und die Frau mich nie mehr dort dumm angemacht hat» (Lou, Zeile 1324–1327). Zudem findet sich in den Erzählungen der Befragten der Topos der «einen Lehrperson», von der die eigene Schullaufbahn wesentlich abhing: Diese «eine Lehrperson» hat je nach Erzählung der Befragten entweder versucht, den Bildungsaufstieg zu ermöglichen³⁹ oder zu verhindern.⁴⁰ An den genannten Beispielen wird deutlich, wie sich stereotype Zuschreibungen von Lehrpersonen im Hinblick auf Sprachkenntnisse, Bildungsstand und Schichtzugehörigkeit auf die Laufbahn von muslimischen und als muslimisch gelesenen Schüler:innen auswirken können. Das

³⁸ Diese Aussage stammt aus einem nicht spezifisch für diese Studie geführten Interview (Herr F., Zeile 762–785; vgl. Trucco i. V.) und wurde als Ergänzung beigezogen.

³⁹ «Ich habe gute Lehrer gehabt, die mich gefördert haben» (Herr A., Zeile 211); «Sie haben einen Brief geschrieben, den habe ich immer noch [...] und eben das Gymnasium hat mich dann provisorisch aufgenommen» (Frau F., Zeile 60–64).

⁴⁰ «Er hat gesagt, «Ja, wenn ich will, kann ich dir in mündlich einfach eine schlechte Note geben, dann bist du schon- dann schaffst du es einfach nicht mehr»» (Frau F., Zeile 171–173).

schliesst an Befunde an, die belegen, dass das Ideal der Chancengerechtigkeit im Schweizer Bildungssystem nicht ausreichend umgesetzt wird und noch immer wesentliche soziale Ungleichheiten im Hinblick auf Bildungschancen bestehen. Diese hängen noch immer «von leistungsfremden Kriterien ab, wie soziale Herkunft, Migrationshintergrund oder Geschlecht» (Becker und Schoch 2018:27).

Schliesslich finden sich in den Interviews auch Beispiele, welche von Problemen mit der Religionspraxis in Zusammenhang mit dem Bildungssystem berichten. So wird vereinzelt das Thema *halal*-Essen aufgegriffen: Ein Paar erzählt von einer Kita, in welcher ihnen mitgeteilt wurde, es gäbe nur ein Menü, obwohl sie für ihre Kinder kein spezifisches *halal*-Essen erwartet hatten, sondern auch mit einem vegetarischen Angebot zufrieden gewesen wären (Herr und Frau G., Zeile 372–386). Eine andere Befragte berichtet von einem Erlebnis aus ihrer Primarschulzeit, als ein jüdischer Mitschüler von der Lehrerin gezwungen wurde, eine Bratwurst mit Schweinefleisch zu essen. Sie selbst war von ihren Eltern sensibilisiert worden, dass Bratwürste meist auch Schweinefleisch enthalten und hatte daher vorab etwas anderes bestellt. Sie erinnert sich an das Erlebnis als einen für sie schockierenden Vorfall (Frau K., Zeile 131–146). Ein ähnliches Fallbeispiel findet sich auch im Jahresbericht des Beratungsnetzes: «Die Lehrerin gibt einem der Kinder eine Wurst aus Schweinefleisch und sagt ihm, dass sie aus Poulet sei. Weiter fischt sie die Schweinefleischbällchen aus der Suppe und fordert ein anderes Kind auf, die Suppe so zu essen» (humanrights.ch und EKR 2023:20). Begründet wurden diese Handlungen laut dem Jahresbericht damit, dass sich die Kinder in der Schweiz anpassen müssten, worin wiederum ganz bestimmte Vorstellungen von «wir» und den «Anderen» deutlich werden.

Auch im Hinblick auf das Gebet finden sich zwei Beispiele in den Interviews und Expert:innen-Konsultationen: Ein Elternpaar möchte mit den Kindern jeweils am Freitagsgebet teilnehmen. Obwohl Kinder gemäss der Bildungsdirektion des entsprechenden Kantons das Recht haben, am Freitagsgebet teilzunehmen und die Eltern der Schule mehrere Lösungsvorschläge unterbreiteten, wurde ihrem Sohn die Teilnahme am Freitagsgebet zunächst verweigert. Erst nachdem die Schulkreisbehörde und der kantonale muslimische Dachverband involviert worden waren, erhielten sie die Erlaubnis (Herr und Frau G., Zeile 35–77, 176–199). Der Verein Tasamouh wiederum wurde von einer Schule kontaktiert, weil eine Gruppe Jugendlicher öffentlich im Gang beteten, da die Schule ihnen keinen Gebetsraum zur Verfügung stellen wollte. Tasamouh erarbeitete in der Folge mit der Schule eine Lösung: Ein Raum mit bestimmten Öffnungszeiten, der für das Gebet genutzt werden kann, aber allen Schüler:innen offen steht.

3.2.3 Arbeitsmarkt und Arbeitsplatz

Auch Arbeitsmarkt und Arbeitsplatz sind Lebensbereiche, in welchen es zu Zuschreibungen an und Diskriminierungen von Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen kommt. Wie in Kapitel 2.3.4 aufgezeigt wurde, betrifft dies zunächst den Bewerbungsprozess. So erzählt Befragte:r J. von über 160 verschickten Bewerbungen: «Die einzigen, die reagierten, waren Menschen ausländischer Herkunft» (J., Zeile 130–132). J. experimentierte daraufhin ohne Erfolg mit unterschiedlichen Lebenslaufversionen und entschied sich am Ende für die Selbständigkeit (J., Zeile 243–244, 257). Auch für Frauen mit Kopftuch erweist sich der Bewerbungsprozess als

schwierig (Frau G., Zeile 328–333; EK01; EK25). Frau F. erzählt, dass sie trotz hohem Bildungsabschluss lange keine Stelle fand und daher vom RAV aufgefordert worden war, sich ohne Kopftuch zu bewerben (vgl. auch Knežević 2023):

«Das ist so eine also Mitwirkungspflicht oder, und dann habe ich halt irgendwie CVs ohne Foto geschickt [...] und zum Gespräch bin ich dann halt mit dieser (.) Kappe gegangen, aber halt gerade vor dem Gespräch die schnell abgezogen, das ist einfach- ich finde, das ist einfach der grösste Fehler gewesen, den ich gemacht habe. [...] Ich bin (.) fast (.) ausgesteuert gewesen, habe natürlich noch keine Stelle gehabt und dann haben sie mich halt gezwungen. (.) Das habe ich einfach ganz kurz mitgemacht und dann habe ich gesagt, «Nein, das werde ich einfach nicht mehr machen.»» (Frau F., Zeile 15–25)

Demgemäss schildert auch Frau G.: «Ich kenne schon zwei Freundinnen, die den *Hijab* hier abgelegt haben» (Frau G., Zeile 697). Sowohl Befragte:r J. als auch Frau F. verfügen über einen hohen Bildungsabschluss. Ihre Erfahrungen schliessen womöglich an den erwähnten Befund an, dass das Arbeitslosigkeitsrisiko für Muslim:innen mit einem Hochschulabschluss in der Schweiz höher ist als für Muslim:innen mit einem Abschluss der Sekundarstufe II (Lindemann und Stolz 2018; vgl. Kapitel 2.3.4).

Aber nicht nur im Bewerbungsprozess, auch am Arbeitsplatz kommt es zu Zuschreibungen und Diskriminierungen. Zuschreibungen basieren oft auf vorgestellten kulturellen Differenzen: So wurde Herr E. am Arbeitsplatz gefragt, wie er denn geheiratet habe (Herr E., Zeile 457–466), während Herr H., der im Gesundheitswesen arbeitet, von einem Patienten gefragt wurde, ob er in seiner Heimat auch Besteck benutze oder wie er genau esse (Herr H., Zeile 215–219). Dies mögen «unschuldige» Fragen sein, die sich auf Betroffene aber als Differenzherstellung und *Otherring* auswirken: «Diese Frage von «euch» und von «uns» ist immer: «Ja, du gehörst nicht dazu»» (Herr E., Zeile 467–468). Zuschreibungen können scheinbar wertefrei wirken oder auch ins Abwertende kippen: Zum Beispiel erzählt Frau F. von einer Arbeitskollegin, die zum Zuckerfest am Ende des Ramadans meinte, «Das ist der Tag, wo ihr euch irgendwie so totfresst» (Frau F., Zeile 608–609). Diskriminierungen am Arbeitsplatz sind oft subtil und daher selten eindeutig:

«Es ist nie [...] explizit, man wird nie sagen «dreckiger Muslim» oder so [...], sondern eher so, «Ah, aber du als Muslim weisst nichts» oder «Ihr seid sowieso eine Minderheit, deshalb darf man nichts sagen», und dann gibt man es dir halt zu verstehen, aber es sind immer subtile Zeichen» (J., Zeile 121–126).

So erzählt Frau K. von der Dienstplanung ihres Arbeitgebers, für die normalerweise Wünsche berücksichtigt werden. Ihrem Wunsch, während des Ramadans nicht eingeteilt zu werden, wurde aber nicht entsprochen, obwohl sie vorab den Grund für ihren Wunsch erläutert hatte (Frau K., Zeile 24–42). Sie sagt dazu: «Das ist so ein Fall, wo man wie nicht sagen kann, ah, das ist wegen dem, weil sie haben ja nie so ausdrücklich geze- eh gesagt, dass sie finden, ah nein, das ist kein Grund» (Frau K., Zeile 43–46). Auch Herr H. erzählt von einer subtilen Benachteiligung: Er wollte

eine Lehre machen, wurde aber von seinem Betrieb erst dann dafür berücksichtigt, als er entschied, zu kündigen, weil ihm diese Chance nicht zugestanden wurde (Herr H., Zeile 99–124). Auch er verweist auf die Subtilität: «Man weiss nicht genau, wie das läuft» (Herr H., Zeile 151).

Gerade Kopftuch tragende Frauen werden auf dem Arbeitsmarkt und am Arbeitsplatz diskriminiert, wobei Genf aufgrund des Laizitätsgesetzes in dieser Hinsicht ein Spezialfall darstellt. Das darin verankerte Neutralitätsgebot (Art. 3 al. 5) bezieht sich nur auf Staatsangestellte. Es wird jedoch berichtet, dass es sich teilweise auch auf die Privatwirtschaft auswirke und dort Frauen mit Kopftuch entlassen werden, wenn sie ihr Kopftuch nicht ablegen (EK17). So erzählt Frau D., die in Genf lebt: «Ich fühle mich eindeutig diskriminiert und habe mich entschieden, mein Kopftuch abzulegen, weil mir klar war, dass ich beruflich keine andere Möglichkeit haben würde» (Frau D., Zeile 179–181). Es ist Kopftuch tragenden Frauen zudem teilweise auch in anderen Kantonen nicht möglich, als Lehrerin zu arbeiten, obwohl keine entsprechenden Gesetze erlassen wurden,⁴¹ sondern es einfach strukturell verunmöglicht wird (Herr E., Zeile 652–672). Auch Apotheken und Spitäler legen in ihren Arbeitsverträgen teils fest, dass kein Kopftuch getragen werden darf (Frau K., Zeile 259–262; Mohammed, Zeile 1177–1182). Ferner verbieten auch einige Läden Angestellten ein Kopftuch zu tragen, wie ein publik gemachter Fall bei Coop zeigt (blueNews 2023; Schenker 2023; EK04). Oft wird das Kopftuchverbot mit Kund:innenkontakt begründet und auch Männer mit traditioneller Kopfbedeckung werden in diesem Zusammenhang aufgefordert, diese bei Kontakt mit Kund:innen abzulegen (EK20). Frau F., die ein Kopftuch trägt, wurde an ihrer alten Arbeitsstelle diskriminiert und entschied daraufhin, ein Mobbingverfahren einzuleiten und zu kündigen:

«Sie haben mir ganz offen gesagt- sie haben gesagt ja so quasi, «Du bist einfach (.) gut» also (.) ich kann die Sprache gut, ich bin einfach fachlich gut, oder, und «wenn das nicht der Fall wäre, dann hättest du hier wie nichts zu suchen als-> (.) ehm (.) was haben sie gesagt? So-also, «als jemand wie (.) mit (Herkunftsbezeichnung 2)-muslimischem Hintergrund.»»
(Frau F., Zeile 84–89)

An ihrer neuen Arbeitsstelle ist Frau F. nun zufrieden. Sie erlebte aber seit Oktober 2023 und dem Aufflammen des Nahostkonflikts mehrfach Diskriminierungen von Seiten von Kund:innen, die sie aufgrund ihres sichtbaren Muslimisch-Seins ablehnen. Sie sagt, dass sie kein Einzelfall sei und Arbeitskolleg:innen ähnliche Erfahrungen machen würden. So sei einem Arbeitskollegen mit albanischem Namen mitgeteilt worden: «Okay, also ich gehe davon aus, dass Sie Muslim sind und darum halt antisemitisch sind, und darum will ich Sie nicht» (Frau F., Zeile 399–400).⁴² Frau F. und ihre Arbeitskolleg:innen wurden von ihrer Vorgesetzten und der Firma unterstützt und fehlbare Kund:innen teilweise gekündigt oder diese von anderen Mitarbeitenden übernommen.

⁴¹ Als Bezugspunkt dient ein Urteil des Bundesgerichts aus dem Jahr 1997 zum Fall einer Lehrerin aus dem Kanton Genf. Vgl. dazu Pahud de Mortanges und Süess 2019:58–59.

⁴² Vgl. dazu auch 3.2.5.

3.2.4 Gesundheitswesen

Zu Diskriminierungen und Rassismus im Schweizer Gesundheitswesen gibt es noch kaum Studien (vgl. Mugglin et al. 2022:34–35), das Thema wird allerdings zunehmend diskutiert (Brahimi et al. 2023; Russo 2023). Seit 2010 existiert auch ein Netzwerk von Schweizer Spitalern, das sich für Chancengerechtigkeit im Gesundheitswesen einsetzt (Swiss Health Network for Equity 2024). In den Interviews erscheint das Gesundheitswesen als ein Lebensbereich, in welchem Zuschreibungen und Diskriminierungen erfahren werden, und zwar sowohl als Patient:in als auch als Arbeitnehmer:in. Diskriminierungen als Patient:in werden oftmals als schwerwiegender empfunden als in anderen Lebensbereichen, weil sich die Situationen in vielen Fällen durch eine besondere Vulnerabilität auszeichnen. Eine Expertin berichtet, dass Musliminnen häufig von ungefragten Zuschreibungen von Seiten von Ärzt:innen berichten, sei es in Bezug auf Körperbehaarung oder im Hinblick auf stereotype Annahmen zu Jungfräulichkeit oder patriarchalen Familienverhältnissen (EK11). Auch Frau D. erzählt:

«Beim Zugang zu medizinischer Versorgung muss man manchmal eben ein bisschen kämpfen. Weil es so ein typisches Vorurteil gibt, dass muslimische Frauen sich mehr über Schmerzen beschwerten würden, und ich habe das diesen Sommer selbst erlebt. Vor ein-einhalb Jahren hatte ich eine Blinddarmentzündung. [...] Und ich musste kämpfen, um Morphium zu bekommen, und dann plötzlich nach dem CT sahen sie, dass es mir überhaupt nicht gut ging (lacht), und dann gaben sie mir alle zwei Minuten Morphium» (Frau D., Zeile 257–269).

Frau D.s Erzählung erinnert an die Erfahrungen Schwarzer Personen im US-Gesundheitswesen. Studien zeigen, dass Schwarzen Personen häufig ein tieferes Schmerzempfinden zugeschrieben wird und daher ihre Schmerzen oft unterbehandelt werden (z.B. Hoffman et al. 2016; Trawalter und Hoffman 2015). Ob dieselben Zuschreibungen auch für Muslim:innen gelten, dazu existieren bislang noch keine Studien, es lassen sich dahingehend also keine Schlüsse ziehen. Frau D. erwähnt zudem, dass sie übergewichtig sei und das Spital in dieser Hinsicht auch nicht als inklusiv empfinde (Frau D., Zeile 100–101). Vermutlich kommt in ihrem Fall daher eine gewichtsbezogene Stigmatisierung hinzu – eine Verschränkung von Differenzmarkern, die ebenfalls mögliche Wechselwirkungen und daher andere Diskriminierungsformen zur Folge haben kann. Frau F. wiederum hat jahrelang ihre Mutter zu medizinischen Untersuchungen begleitet. In einer Notfallsituation mit ihrer Mutter, in welcher diese nicht mehr ansprechbar gewesen sei, hätte die Nothelferin gesagt: «Ja, kann sie Deutsch? Ah, das ist doch klar, dass sie das nicht kann» (Frau F., Zeile 1092–1093). Die Fremdheitszuschreibung zeigte sich aber auch in anderen Situationen mit ihrer Mutter:

«Man hat sie immer wie einfach so ausgeblendet. [...] Sie hat immer warten müssen, man hat einfach nichts gesagt, man hat- weil im Normalfall sagen sie, «Ja, Sie haben das und das, wir werden mit Ihnen jetzt das machen» und irgendwie «nicht dass Sie Angst haben.» Nichts! Keine Info. Ich meine, sie hat Kopftuch und ich habe Kopftuch natürlich» (Frau F., Zeile 1064–1069).

Eine Studie zum Schweizer Gesundheitssystem deckt sich mit der Beschreibung von Frau F.: Die den Patient:innen zugeschriebene Herkunft und damit verknüpfte angenommene Zahlungs(un)fähigkeit sowie ihre Aufenthaltsbewilligungen haben einen Einfluss auf die Bereitschaft von Ärzt:innen, diese umgehend zu behandeln (Drewniak et al. 2016). Auch in einer weiteren Erzählung sind Zuschreibungen auszumachen, die in diesem Fall aber eine tragische Verzögerung der Behandlung zur Folge hatten. Die Kopfschmerzen der Mutter einer Bekannten von Frau K. wurden von der Hausärztin zunächst darauf zurückgeführt, dass sie während des Ramadans zu wenig getrunken habe, später dann auf das zu eng gebundene Kopftuch: «Bis es dazu gekommen ist, dass die Mutter einen epileptischen Anfall gehabt hat und man einen Hirntumor bei ihr entdeckt hat» (Frau K., Zeile 278–284).

Als Ärztin kennt Frau K. das Gesundheitssystem von innen und erläutert, dass die Medizin in mancher Hinsicht ein Schubladendenken befördert, weil bestimmte Krankheit in gewissen Bevölkerungsgruppen tatsächlich häufiger vorkämen (Frau K., Zeile 299–301). Es würden aber auch bestimmte Vorurteile zirkulieren, zum Beispiel im Hinblick auf «Leute aus dem eh Mittelmeerraum, je mehr Leute dabei sind, desto ernster ist die Erkrankung, also wenn dann die ganze Familie mit Cousinen und Cousins auch noch da ist, dann muss man es langsam ernst nehmen» (Frau K., Zeile 273–276). Eine qualitative Studie aus Deutschland zeigt, dass es Medizinstudierenden an umfangreichem Wissen zu strukturellem und intersektionalem Rassismus und dessen Auswirkungen auf die Gesundheit fehlt und dieses Wissen noch nicht Gegenstand des Studiums ist (Weßel und Gerhards 2023:8). Es kann davon ausgegangen werden, dass sich dieser Befund auch auf die Schweiz übertragen lässt – mit Ausnahme einiger weniger Institutionen, die den Handlungsbedarf in diesem Bereich erkannt haben (Mugglin et al. 2022:35).

Im Hinblick auf den Gesundheitsbereich als Arbeitsplatz wird an dieser Stelle nur auf die Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen des Pflegepersonals von Seiten der Patient:innen eingegangen. So erlebt Herr H. als muslimisch-Schwarzer Pfleger täglich Diskriminierungen von Patient:innen (vgl. Schwarz 2019; Stuber 2023). Hierbei verschränken sich mehrere Differenzlinien zu einer intersektionalen Diskriminierungserfahrung. Er erzählt, dass ihm gesagt werde: ««Diese dunkle Haut muss nicht mehr zu mir kommen», oder einfach, «Diese Ausländer»» (Herr H., Zeile 159–160). Arbeitskolleg:innen würden zwar zuweilen eingreifen: «Nicht alle sind [...] einverstanden mit solchen Situationen, es gibt Leute, die sagen, «Nein, so geht das nicht Frau oder Herr so, bitte nicht so sagen, sonst eh (.) er kommt nicht mehr zu euch»» (Herr H., Zeile 190–192). Herr H. nimmt die Diskriminierungen zwangsläufig hin (vgl. Kapitel 3.3.3), «weil mindestens hier gibt es einen Grund. Und der Grund ist, diese Leute sind krank. Diese Leute sind alt. Sie haben verschiedene Krankheiten, nehmen Medikamente» (Herr H., Zeile 537–539). Er sagt aber: «Das trifft uns auch, dass er [der Patient, Anm. der Autor:innen] direkt zu uns klar sagt, «dunkelhäutig»» (Herr H., Zeile 163–164). Er wirft daher die Frage auf, wie man gesellschaftlich damit umgehen soll, weil mittlerweile Fachkräftemangel im Pflegebereich herrsche und in seinem Betrieb «zwei Drittel der Fachpersonen Ausländer» seien (Herr H., Zeile 223).

3.2.5 Öffentlicher Raum und öffentliche Angebote von Privaten

In den Interviews und der Gruppendiskussion wird auch von Zuschreibungs- und Diskriminierungserfahrungen im öffentlichen Raum und in von Privaten angebotenen Dienstleistungen wie zum Beispiel Läden berichtet. Oftmals handelt es sich um herabsetzende oder beleidigende Äusserungen: «Geh nach Hause [...], dreckiger Araber» (Herr A., Zeile 113–114) oder «Gehen Sie zurück in Ihr Land, Sie gehören nicht hierher» (Frau K., Zeile 220–221). Besonders Frauen mit Kopftuch, die mit ihren Kindern im öffentlichen Raum unterwegs sind, erzählen von entsprechenden Erfahrungen:

«Einmal hat mein Sohn – er ist vier –, beim Fahrradfahren eine alte Dame ganz leicht touchiert [...], sie war wirklich aggressiv und schrie. [...] Und sie sagte zu mir: «Ja, ich rede nicht mit ihm, ich rede mit dir. Du hast ihn nicht gut erzogen, du hast ihm nicht beigebracht, wie man sich benimmt» (Frau G., Zeile 143–150).

Auch Murad berichtet von einem ähnlichen Erlebnis, als er mit seiner Schwester, die ein Kopftuch trägt, im öffentlichen Raum unterwegs war und ein Mann seiner zweijährigen Nichte sagte: «Wart nur ab, bis du grösser wirst, dann wirst du auch zum Kopftuch gezwungen!» (Murad, Zeile 335–336). Weitere Erlebnisse umfassen Menschen, die im öffentlichen Verkehr den Platz wechseln oder Frauen mit Kopftuch einen Platz verweigern (Nora, Zeile 1349–1350; EK06; EK20), mit dem Einkaufswagen anrempeln (Frau K., Zeile 220–221) oder sogar anspucken (Lou, Zeile 1068). Männern hingegen wird oftmals Aggressivität zugeschrieben, wie anhand eines Erlebnisses von Herrn C. deutlich wird:

«Also letztens am SBB-Schalter [...] sie hat dann gesagt, «Nehmen Sie Abstand, Sie wirken aggressiv», ich habe nur ein Problem gehabt mit meiner Swiss Pass App und dann habe ich ihr das Handy hingestreckt, damit sie schnell schaut, wieso es nicht drauf ist, nachher hat sie es nicht geschafft zu *swipen* auf dem Handy und dann (.) hab ich das halt schnell gemacht, weil es ist ja mein Handy, ich habe es ja in der Hand und dann hat sie gerade so zurückgezuckt und hat gesagt, «Nehmen Sie die Hände weg, ich mache das selber». Also wirklich so ganz komisch!» (Herr C., Zeile 85–93)

Herr C. erzählt zudem, dass er während des letzten Jahres vermehrt wahrgenommen habe, dass Menschen Angst vor ihm hätten. Das habe zugenommen: «Ich habe das Gefühl, das hat mit diesen (.) Bildern zu tun, wo die ganze Zeit eh *gepusht* werden» (Herr C., Zeile 165–167). Muslim:innen, die aufgrund von Ämtern, die sie bekleiden, einen gewissen öffentlichen Bekanntheitsgrad haben, erhalten auch Hassmails. Herr A. hat der Interviewerin zwei anonyme E-Mails im Wortlaut vorgelesen, die hier in Ausschnitten wiedergegeben werden:

«Du hässlicher, arabischer Bastard, geh nach Hause und fick mit deinen faschistischen, untermenschlichen, palästinensischen Parasitenkollegen, wir wollen euch nicht mehr in Europa, haut ab. [...] Idiot, eure falsche Brüderlichkeit, eure antisemitische Propaganda, ihr seid widerlich, ihr habt euch überall im Westen eingenistet, von Italien bis Schweden,

von Kanada bis Argentinien, in unseren Universitäten und unserer Politik, die Juden sind seit Jahrhunderten unsere Brüder, ihr Muslime seid nur neu dazugekommene Wilde, feindselige Ausländer [...]» (Herr A., Zeile 280–288).

«Du bist in Europa geboren, aber du verstehst nichts, du hast nichts gelernt, deine DNA beweist genetisch nicht nur, dass ihr alle arabischen Muslime Verräter seid, weil ihr geistig zurückgeblieben seid, abgrundtief dumm, Generationen von Sklaven, gezwungen, den Koran zu lesen, sondern auch, dass ihr auf eurer ekelhaften Heuchelei beharrt, die dazu führt, dass ihr euch seit jeher gegenseitig umbringt [...]» (Herr A., Zeile 294–300).

Diese beiden Beispiele enthalten nicht nur äusserst herabwürdigende und hasserfüllte Beleidigungen, es werden darin auch verschiedenste rassifizierte Bilder kolonialistischen Ursprungs deutlich (vgl. Kapitel 2.2): Eine Überlegenheit Europas bzw. des Okzidents, die sogar genetisch begründet wird, Fremdheitszuschreibungen («neu dazugekommene, feindselige Fremde»), ein Infiltrationsvorwurf (vgl. Schmid, Trucco und Biasca 2022:19–26), der an das jahrhundertealte Vormarschnarrativ erinnert, sowie Antisemitismusvorwürfe. Gerade letztere scheinen seit dem Wiederaufflammen des Nahostkonflikts im Oktober 2023 zuzunehmen und auch massenmedial stärker verbreitet zu werden (vgl. Dziri 2024). Seitdem haben sich «rassistische und antisemitische Dynamiken in der Gesellschaft verstärkt» (humanrights.ch und EKR 2024, 4). Dies bestätigen auch viele der Befragten und Expert:innen. Festgestellt wird seither auch ein gewisses Verstummten und ein Rückzug von Muslim:innen, weil Palästinenser:innen automatisch als Muslim:innen wahrgenommen und mit Terrorist:innen gleichgesetzt werden, der Konflikt medial nicht immer ausreichend kontextualisiert wird und der Fokus stark auf antisemitischen Vorfällen liegt (EK04; EK11; EK12; EK13; EK15; EK17; EK21; EK22; EK23; EK27; EK28; vgl. auch Goebel 2024; Orellano 2024).

3.2.6 Polizei und Behörden

Auch im Hinblick auf die Bereiche Polizei und Behörden finden sich in den Interviews einige Erzählungen von Diskriminierungserfahrungen. So möchte Herr A. aufgrund der in Kapitel 3.2.5 in Ausschnitten wiedergegebenen Hassmails Anzeige erstatten, ihm wird vom diensthabenden Polizisten jedoch beschieden, dass er sich aufgrund des öffentlichen Amtes, das er bekleidet, damit abzufinden habe und dies «normal» sei. Er erhält erst zwei Wochen später einen Termin, um die Anzeige aufzugeben. «Ich weiss, dass das ständig, jede Woche, passiert, Leuten, die Angst haben (zur Polizei) zu gehen» (Herr A., Zeile 359–360). Ein fehlendes Vertrauen in die Polizei bringt auch J. im Interview zum Ausdruck. J. würde als Muslim:in auch bei queerfeindlichen Diskriminierungserfahrungen nicht zur Polizei gehen:

«Wenn mir etwas passiert, weiss ich, dass ich nicht zur Polizei gehen werde [...] die Chancen stehen eins zu zwei, dass der Polizist selbst islamophob ist» (J., Zeile 329–331).

Als queere Person sei es mittlerweile möglich, Diskriminierungen zur Anzeige zu bringen, weil die Polizei in dieser Hinsicht geschult sei, meint J. Es ist aber die muslimische Identität, die J. daran

hindert, zur Polizei zu gehen, weil J. in dieser Hinsicht Diskriminierungen durch die Polizei befürchtet, wie es auch das obige Zitat zum Ausdruck bringt. Dass Muslim:innen durch die Polizei Zuschreibungen erfahren und daher anders behandelt werden können, berichtet auch Frau D.:

«Schwierig, mit der Polizei. Ich hatte manchmal mit Leuten zu tun, die wirklich schlecht mit mir redeten. Und das erste, was sie sagen, [...] ist: «Geben Sie mir Ihren Ausweis!» Sobald ich mit der Polizei zu tun habe, muss ich meinen Ausweis zeigen. Und manchmal sage ich: «Nein wirklich, hier gibt es keinen Grund, meinen Ausweis zu verlangen». Bah, sie haben Autorität, sie haben das Recht, aber ich entgegne: «Mein Auto ist falsch parkiert? Und deshalb soll ich meinen Ausweis zeigen? Nein, geben Sie mir einfach eine Parkbusse. Mein Auto ist falsch parkiert». Und man hat das Gefühl, dass auf mich und auf meine Sachen mit einer Verachtung, ja, wirklich von oben herab geschaut wurde, im Stil «Was will diese Frau überhaupt?». Und wirklich, ich habe in meinem Leben noch nie etwas Schlimmes getan, ausser manchmal falsch zu parkieren (lacht)» (Frau D., Zeile 322–332).

Auch im Umgang der Behörden mit muslimischen Personen kommt es zu Zuschreibungen und Diskriminierungen. Wie Frau D. feststellt, «das hängt von der Person ab, die mir gegenüber steht» (Frau D., Zeile 29–30). Herr H. erzählt von einem Erlebnis mit seinem Sohn, dem zunächst die Ausstellung eines C-Ausländerausweises verweigert wird, weil er als Minderjähriger ein gesetzliches Vergehen beging – was aber aufgrund seiner Minderjährigkeit zu keinem Strafregistereintrag führen sollte. Nur weil Herr H. insistiert und nachfragt, wo denn festgehalten sei, dass er deswegen keinen C-Ausweis beantragen könne, erhält sein Sohn schliesslich doch den gewünschten Ausweis:

«Können Sie mir ein Dokument zeigen, vielleicht, damit ich es auch weiss?» Und dann ist sie ins Büro gegangen, hat mit der Chefin gesprochen, zurück zu uns gekommen (.) und dann hat sie gesagt, «Nein (.), er kann schon C-Ausweis beantragen, weil er ist nicht registriert». Er hat einen C-Ausweis bekommen.» (Herr H., Zeile 301–305)

Das Beispiel zeigt – ähnlich wie dies bereits beim Lebensbereich Bildung/Schule/Kita dargelegt wurde –, dass die Sprachfähigkeit und Wehrhaftigkeit einen Einfluss auf den Ausgang gewisser Situationen haben kann. Dies weist auf strukturelle Benachteiligungen hin, denn hätte Herr H. in dieser Situation nicht gezielt nachgefragt, so hätte sein Sohn den entsprechenden Ausweis möglicherweise nicht erhalten.

3.2.7 Nachbarschaft

Der Jahresbericht des Beratungsnetzes hält die Nachbarschaft ebenfalls als Lebensbereich fest, in welchem häufig Diskriminierungen stattfinden (humanrights.ch und EKR 2023:9). In den Interviews kommen insbesondere zwei Fallbeispiele zur Sprache. Frau F. erzählt, dass die Wohnung ihrer Eltern als einzige des entsprechenden Hauses mit Eiern beworfen wurde:

«Es ist wirklich nur [...] die Etage gewesen und sie haben es dann so gut reingeworfen, dass es bis in die Wohnung reingekommen ist. Also sie haben eben schräg offen gehabt // Interviewerin: Mhm // das Fenster und es ist einfach bis in die Wohnung. Also mit Eiern, die Wohnung, der Teppich!» (Frau F., Zeile 1333–1337)

Als belastend empfindet Frau F. insbesondere, dass neben einer Versicherungsmeldung laut Polizei, bei der sie den Vorfall gemeldet hatte, keine weiteren Schritte unternommen werden konnten. Die Ohnmacht ist auch einer der Punkte, die Lindemann und Stolz (2022:11–12) als Grund aufzuführen, weswegen im Hinblick auf antimuslimischen Rassismus von einem starken Underreporting ausgegangen werden muss. Weil Muslim:innen oftmals das Gefühl haben, dass eine Meldung folgenlos bleibt, werden sehr viele Fälle nicht einmal gemeldet.

Herr H. berichtet von Diskriminierungen, die von einem Nachbarn auf demselben Stockwerk ausgehen. Dieser klebte das Bild einer Familie, auf die eine Pistole gerichtet ist, mit dem Verweis «Refugees go back home» an seine Tür. Zudem wurden vor der Tür von Herrn H. abgestellte Schuhe mutwillig entfernt bzw. mit einer stinkenden Flüssigkeit verschmutzt (Herr H., Zeile 2–84). Das herabwürdigende Bild wurde nach einer Intervention durch den Hauswart abgenommen. Das Entfernen und Verschmutzen der Schuhe konnten dem Nachbarn aber nicht nachgewiesen werden, so dass in dieser Hinsicht nichts unternommen werden konnte. Der Nachbar schlägt zudem gemäss Herr H. auch immer wieder gegen die Wand, wenn Herrn H.s Kinder etwas lauter sind. Herr H. hat in der Folge versucht, mit dem Nachbarn zu sprechen: «Seine Antwort war, «Es ist mir scheissegal, dass Sie Angst haben»» (Herr H., Zeile 551–552). Daher nimmt sich Herr H. zurück (vgl. Kapitel 3.3.3), sagt aber gleichzeitig auch:

«Das macht mir auch Sorgen [...] Wenn etwas passiert, ich bin auch weit, ich bin nicht in (Stadt 6), ich arbeite in (Gemeinde 3), das ist- gibt Unsicherheit immer // Interviewerin: Ja // wenn es eine Sorge in Nähe von (.) Haus und Wohnung gibt. Besonders die Kinder sind sehr klein» (Herr H., Zeile 496–500)

Rassistische Vorfälle in der Nachbarschaft können zu grosser Unsicherheit führen, weil sie das persönliche Sicherheitsgefühl stark beeinträchtigen können, wie in dieser Äusserung von Herrn H. deutlich wird. Bei Nachbarschaftskonflikten wird oft auf Wunsch der Betroffenen von Seiten der Beratungsstellen interveniert, leider führen solche Interventionen aber meist nur zu einer kurzfristigen Besserung (EK06; EK20). Oft ist die beste Lösung, dass die Betroffenen wegziehen, was aber für viele nicht möglich ist. Auch Herr H. erläutert, dass sie «in Sicherheit, normal leben» möchten, sich zunächst als Familie aber das Ziel gesetzt haben, ihre Lebensumstände zu verbessern, «und nachher, wenn Situation besser wird [...], man kann einen anderen Ort suchen» (Herr H., Zeile 583–585; vgl. Kapitel 3.3.3).

3.3 Bewältigungsstrategien von Betroffenen

In diesem Kapitel geht es nun um die Bewältigungsstrategien der Befragten mit den von ihnen gemachten Zuschreibungs-, Markierungs- und Rassismuserfahrungen. Solche «Taktiken» (Gasser 2020:115–249) oder «Selbst_Positionierungen» (Attia et al. 2021:135–168) wurden bereits in anderen Studien erarbeitet und thematisiert (Esteves et al. 2024:22), wobei sich die Forschungsinteressen nicht ganz mit demjenigen dieser Studie decken.⁴³ Die nachfolgende Darstellung unterschiedlicher Umgangsweisen stellt diese zudem gleichwertig nebeneinander. Die Reihenfolge soll nicht als Wertung gelesen werden, denn die Strategien haben alle die Funktion, auf unterschiedliche Art und Weise vor Zuschreibungs-, Markierungs- und Diskriminierungserfahrungen zu schützen bzw. die damit einhergehenden Ausgrenzungserfahrungen zu bewältigen. Sie zeigen auch, dass Betroffene kaum Möglichkeiten haben, sich der Wirkung rassifizierender Ansprachen oder Benachteiligungen zu entziehen und sich immer in irgendeiner Weise dazu verhalten müssen. Die entsprechenden Bewältigungsstrategien wurden induktiv aus dem Material erarbeitet. Für alle Befragten konnte so eine bestimmte Art und Weise des Umgangs mit den von ihnen geschilderten Erfahrungen ermittelt werden. Wir bilden jedoch bewusst keine Typen, welchen Betroffene ausschliesslich zugeordnet werden. Stattdessen gehen wir davon aus, dass Betroffene abhängig von der jeweiligen diskriminierenden Herausforderung und Situation unterschiedliche Bewältigungsstrategien heranziehen, sich aber auch über die Zeit neue Bewältigungsstrategien aneignen können. Insofern ergibt sich daraus auch das Desiderat, Bewältigungsstrategien in zukünftigen Forschungen weiter zu untersuchen.

3.3.1 Dethematisieren und Negieren

Diese Umgangsweise zeigt sich bei Frau B., Latif und Murad. Es können zwei verschiedene Untertypen der Bewältigungsstrategie unterschieden werden. Grundsätzliches Merkmal beider ist, dass Fremdpositionierungen und Rassismuserfahrungen mehr oder weniger subtil dethematisiert oder sogar negiert werden. Auf die Frage nach Diskriminierungserfahrungen reagiert Latif zum Beispiel wie folgt: «Kann man auch mit Positivem anfangen, bitte? Okay, fangen wir mit Positivem an, *bismillah*» (Latif, Zeile 1072–1073). Der erste Untertyp dieser Bewältigungsstrategie greift hauptsächlich auf eine religiös-spirituelle Argumentationsweise zurück. So betonen Frau B. und Latif, dass sie stolz, glücklich und dankbar sind, Muslim:innen zu sein. Beide legen einen Fokus auf das Verhalten als Muslim:in: «Es ist sehr wichtig, dass man sich gut benimmt» (Frau B., Zeile 67–68). Über das richtige Verhalten soll unter anderem gezeigt werden, «dass der Islam etwas anderes ist» (Frau B., Zeile 77) als die medial vermittelten, negativ geprägten Darstellungen des Islams. Latif verweist auf den sogenannten «Ramadan-Moslem», der zwar am Freitagsgebet teilnehme, aber «nachher macht er Sache, wo er nicht sollte. (.) Als Moslem» (Latif, Zeile 480–481). Dieser Fokus auf Verhalten riskiert, dass Rassismuserfahrungen individualisiert und personalisiert und

⁴³ Nathalie Gasser (2020) untersucht junge muslimische Frauen mit Migrationshintergrund in der Deutschschweiz (vgl. Kapitel 2.3.6), während sich die Studie von Attia et al. (2021) auf den Kontext Deutschland und den dortigen Sicherheitsdiskurs bezieht und die Studie von Perry et al. (2023) vor allem auf das Bewusstsein Betroffener für die eigenen Rassismuserfahrungen blickt.

damit auf das Handeln der betroffenen Person zurückgeführt werden, statt die strukturellen und systematischen Bedingungen in den Blick zu nehmen. Gleichzeitig fokussiert diese Bewältigungsstrategie stark auf positive Umstände und rückt diese in den Mittelpunkt. So erzählt Latif davon, dass sein Arbeitgeber zugelassen und sogar gefördert habe, dass er während der Arbeit beten kann: «Ich will euch nur damit sagen, es gibt Leute, die das Herz haben [...] früher ist das unvorstellbar gewesen» (Latif, Zeile 1031–1025). In seiner Äusserung wird eine langfristige Perspektive deutlich, die sich unter anderem auf die familiäre Migrationserfahrung bezieht. An anderer Stelle erläutert Latif: «Unsere Eltern haben es nicht leicht gehabt [...] sind gekommen, um eine bessere Zukunft für die Kinder zu haben. Ich bin denen dankbar, dass ich hier aufgewachsen bin» (Latif, Zeile 424–428).⁴⁴ In diesem Zusammenhang legt er den anderen Teilnehmenden der Gruppendiskussion auch *sabr* (Geduld) nahe – eine Tugend, die oft auf schwierige Lebenssituationen und Krankheiten bezogen wird (Aydınlı 2020). Sowohl Frau B. als auch Latif können die Dethematisierung und den Fokus auf das Positive aber nicht durchgehend aufrechterhalten, es finden sich bei beiden Momente, wo die Dethematisierung brüchig wird: «Ich hatte nie wirklich Probleme mit Diskriminierung – (.) Ich habe – hatte, Gott sei Dank, nie solche Erlebnisse, aber dann habe ich natürlich von Situationen gehört, ehm» (Frau B., Zeile 116–118). Das Negieren von Ausgrenzungsverhältnissen und eigenen Diskriminierungserfahrungen kann für die Befragten eine Schutzfunktion haben: Sie wollen nicht mit bestimmten Zuschreibungen und Stigmatisierungen über Muslim:innen gleichgesetzt und in eine Opferrolle gedrängt werden.

Auch der zweite Typus dieser Bewältigungsstrategie dethematisiert und fokussiert auf das Positive. So beschreibt Murad in einer längeren Erzählung zu seinem Militärdienst die Rekruten als sehr entgegenkommend: «Und dann eh wo ich jeweils [*amigs*] das Gebet gemacht habe, haben sie zum Beispiel sogar den Anstand gehabt eh wenn wir Musik gehört haben, die Musik abzustellen» (Murad, Zeile 1248–1250). Im Unterschied zum ersten Typus positioniert sich Murad jedoch als national zugehörig, um die negativen Fremdpositionierungen, insbesondere die zentrale Zuschreibung «ausländisch/fremd», zurückzuweisen. So lehnt Murad das Inputzitat⁴⁵ der Gruppendiskussion ab: «Ich persönlich kann mit dem (.) Satz überhaupt nichts anfangen, weil ich bin Schweizer und ich bin seit zehn Jahren Moslem» (Murad, Zeile 5–7). Über eine Dethematisierung von Ausgrenzungserfahrungen und eine Normalisierung versucht Murad sein Selbstbild als Schweizer und Muslim aufrechtzuerhalten, aber auch seine Darstellung wird an gewissen Stellen im Gespräch brüchig. Von diesem Typus der Bewältigungsstrategie können nur bestimmte Personen Gebrauch machen. Murad ist sich dessen teilweise bewusst: «Wenn ich jetzt alleine unterwegs bin, ich habe absolut keine Probleme, weil ich als Schweizer erkannt werde, und wenn ich mit meiner Schwester eh eh unterwegs bin, wo Kopftuch trägt, dann merke ich selber, dass eh (.) die Blicke» (Murad, Zeile 327–330). Gerade Kopftuch tragende Frauen, auch wenn sie weiss sind, können sich der Zuschreibung «fremd» nicht entziehen, wie Murad hier deutlich macht. Die Selbstpositionierung als national zugehörig kann Murad somit nur vornehmen, weil er ein weisser Schwei-

⁴⁴ Ähnlich auch Frau B.: «My father came to Switzerland, eh of course because he- he wanted to have a- a better life» (Frau B., Zeile 387–388).

⁴⁵ Dieses lautete: «Früher war ich aufgrund meines Namens die Ausländerin, heute bin ich die Muslimin».

zer Mann ist, der nicht sofort als muslimisch gelesen wird. Als konvertierte Person muss er dennoch den Versuch anstellen, sich rassifizierenden Zuschreibungen zu entziehen. Damit geht das Bemühen um Unauffälligkeit einher, um nicht als «anders» oder gar «fremd» markiert zu werden.

Auch wenn diese tendenziell unauffällige und defensive Strategie eher negativ konnotiert ist, soll hier – wie einleitend bereits hervorgehoben – betont werden, dass diese Umgangsweise als eine von mehreren Strategien der Betroffenen eingesetzt wird, die angesichts der Herausforderung rassistischer Diskriminierung als gleichwertig angesehen wird. Sie erfüllt die Funktion, sich vor Zuschreibungs-, Markierungs- und Diskriminierungserfahrungen zu schützen bzw. die damit einhergehenden Ausgrenzungserfahrungen zu bewältigen.

3.3.2 *Sich zurückziehen*

Die zweite Bewältigungsstrategie lässt sich bei Frau G. und Frau K. beobachten. Hauptmerkmal dieser Bewältigungsstrategie ist ein Rückzug in Kreise von Gleichgesinnten. Beide beschreiben im Gespräch zunächst dezidiert erfahrene Fremdpositionierungen und *Othering*. Frau K. erzählt: «Als Kind, als ich aufgewachsen bin, die Ein- das Einzige, wie ich mich sozusagen fremd in diesem Land gefühlt habe, ist dadurch, dass ich gewusst habe, okay (.) ich bin Muslimin und irgendwie (.) wird das in der Schweiz nicht so akzeptiert als schweizerisch» (Frau K., Zeile 68–71). Frau K. ist in der Schweiz aufgewachsen, während Frau G. in die Schweiz migriert ist. Bei Frau K. scheinen die konstanten Fremdpositionierungen und Diskriminierungserfahrungen zu einer Desillusionierung geführt zu haben: «Was bringt es (.) so ein guter Mensch sein, im Sinne von sich so gut auch integrieren in die Gesellschaft, wenn man dann schlussendlich trotzdem als anders wahrgenommen wird» (Frau K., Zeile 82–84). Sie spricht davon, enttäuscht (Frau K., Zeile 130, 168), hoffnungslos (Frau K., Zeile 81) und traurig (Frau K., Zeile 75) zu sein. Frau G. hingegen beschreibt das Leben mit Kopftuch in der Schweiz zwar als «schwierig» und «stressig» (Frau G., Zeile 657, 665), sagt aber dennoch: «Manche Leute sind wirklich nett» (Frau G., Zeile 161). Beiden gemeinsam ist, dass sie sich aufgrund der Fremdpositionierungen und Rassismuserfahrungen vorrangig mit Gleichgesinnten umgeben. Frau G. erzählt, dass sie früher sehr kontaktfreudig war, sich aber aufgrund der negativen Erfahrungen, die sie gemacht hat, seit sie ein Kopftuch trägt, nur noch mit gewissen Menschen trifft: «Ich sehe und treffe Leute, aber nur solche, die wie ich sind, die mich verstehen, die mich unterstützen oder die wie ich ein Kopftuch tragen» (Frau G., Zeile 622–623). Auch Frau K. erzählt:

«Jetzt (..) richte ich mich eher da drauf, auch mit Leuten zu interagieren, wo eben die gleichen Voraussetzungen haben wie ich, auch muslimische Secondos (.), die an ihrem Glauben festhalten, die aber eben genauso Schweizer sind (.) wie alle anderen, nur mit einer anderen Religion. (4s) Ja, das ist glaub- also- (...) man fühlt sich teilweise immer noch fremd im eigenen Land (.) aber (.) man fühlt sich weniger fremd (.) mit Gleichgesinnten.» (Frau K., Zeile 89–94)

Die Bewältigungsstrategie des Rückzugs zeigt, wie rassistische Strukturen dazu führen können, dass die gesellschaftliche Partizipation von Menschen abnimmt, weil sie sich in Kreise Gleichge-

sinner zurückziehen, um nicht als «fremd/ausländisch» zu gelten und Zugehörigkeit und Anerkennung zu erfahren. Je nachdem, wie stark der Rückzug ausfällt, ist er aus grösserer gesellschaftlicher Perspektive jedoch nicht erstrebenswert und daher ein Grund unter vielen, dass rassistische Strukturen bekämpft werden müssen. Eine Studie aus Frankreich belegt, dass dort Erfahrungen von Rassismus und von Einschränkungen der Religionsfreiheit Muslim:innen sogar dazu bewegt haben, das Land zu verlassen (Esteves et al. 2024).

3.3.3 Vorfälle melden, aber nicht auffallen und keine Probleme verursachen

Diese Bewältigungsstrategie zeigt sich bei Herr H.. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass bei Diskriminierungen formale Schritte eingeleitet werden, also zum Beispiel der Hauswart, der Arbeitgebende oder die zuständige Behörde informiert und die entsprechende Situation dokumentiert wird, wie Herr H. erläutert: «Musst du immer beweisen. Ich habe das und das gemacht, das ist mein Dokument» (Herr H., Zeile 661–662). Zuschreibungs- und Diskriminierungserfahrungen werden wahrgenommen und es wird etwas dagegen unternommen, allerdings stellt Herr H. fest, dass die formalen Meldungen meist nichts bringen (Herr H., Zeile 566). Er fragt im Gespräch mehrfach bei der Interviewerin nach, welche gesetzlichen Grundlagen gegen Diskriminierungen bestehen und welche Beratungs- und Schutzmöglichkeiten es gibt. Es ist dem Betroffenen aber wichtig, keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen: «Damit wir nicht, sagen wir, die Probleme vergrössern und einfach noch schlimmer machen» (Herr H., Zeile 568–569). Teil der Bewältigungsstrategie ist, dem Bild des guten Bürgers, der guten Bürgerin⁴⁶ zu entsprechen: «Wir leben hier, einfach Gemeinde, Polizei, die wissen, wo wir sind, was wir machen, alles ist gut, wir sind nicht einfach illegal oder so hier gesessen, aber (.) gleichzeitig wir wollen nicht Probleme suchen. Unser Ziel ist, dass wir normal leben» (Herr H., Zeile 571–574). Seine Zielsetzung für die Zukunft ist daher «zufrieden, einfach mit Sicherheit normal leben, in der Schule lernen, wenn es geht, so schnell wie möglich eine Arbeit finden und nachher, wenn die Situation besser wird, man kann einen anderen Ort suchen» (Herr H., Zeile 582–585).

Strategisch wird daher versucht, im Moment der Diskriminierung Distanz zu wahren oder die Sache zu belassen: «Beste Lösung einfach lassen, ich muss gehen, tut mir leid» (Herr H., Zeile 186–187) oder «einfach (.) Abstand halten» (Herr H., Zeile 567). Obwohl dieser Bewältigungsstrategie nur ein Befragter zugeordnet wird, kann angenommen werden, dass sie stark mit der sozioökonomischen Situation und dem Status derjenigen zusammenhängt, die davon Gebrauch machen. Es kann davon ausgegangen werden, dass Herr H. als Zugewanderter der ersten Generation im Vergleich zum Herkunftsland sozioökonomisch an Status verloren hat⁴⁷ und in der Schweiz vorherrschenden Integrationsparadigmen unterworfen ist, die als assimilatorisch angesehen werden können (Gianni 2016:26). Im Falle von Herrn H. und seiner Familie kommt hinzu, dass ihre Zuschreibungs- und Diskriminierungserfahrungen intersektionaler Natur sind, sich also

⁴⁶ Dieses umschreiben Gianni D’Amato und Noemi Carrel wie folgt: «The ‘good citizen’ lives in conformity with the written and unwritten social norms. He or she earns money in an orderly way, pays debts, does not rely on social benefits, respects law and order and does not commit crimes» (D’Amato und Carrel 2017:73–74).

⁴⁷ Exemplarisch zeigt sich das daran, dass sein Bachelor in der Schweiz zwar anerkannt wurde, das Diplom ihm für seine berufliche Tätigkeit jedoch nichts bringt.

mehrere Differenzlinien phänotypischer, religiöser und sozioökonomischer Natur verschränken. Mit den geschilderten Anpassungsbemühungen versucht Herr H., durch sein Verhalten keinen Grund dafür zu liefern, zusätzlich ausgegrenzt zu werden. Dabei spielen Normalitätskonstruktionen und «wie man zu sein hat» eine bedeutende Rolle und stellen gerade für mehrfach benachteiligte Betroffene vermeintliches Ideal dar, das schwer zu erreichen ist.

3.3.4 Gegen Zuschreibungen und Diskriminierungen kämpfen

Diese Bewältigungsstrategie lässt sich bei mehreren Befragten beobachten: Herr A., Frau D., Frau F., Herr G. und Lou. Die Beschreibung kommt nicht von ungefähr, verwenden doch alle mit Ausnahme von Lou den Begriff des Kämpfens in der einen oder anderen Form. «Ich kämpfe gegen Islamophobie, Rassismus, Diskriminierung», sagt Herr A. (Zeile 335–335), während Frau F. (Zeile 624) meint: «Ich als Person, ich kann gut kämpfen mit dem». Lou spricht zwar nicht von Kämpfen, beschreibt aber Handlungsweisen, die durchaus in diesem Sinn verstanden werden können. So spricht sie davon, «eine grosse Fresse» zu haben (Lou, Zeile 116) und erzählt: «Ich habe Glück gehabt bis jetzt, dass ich nie eine Schlägerei gehabt habe» (Lou, Zeile 233–234). Einzig Herr G. hinterfragt den Begriff: «Ich finde, es ist das falsche Wort, für mein Recht im 21. Jahrhundert zu kämpfen, ich meine, es ist mein Recht, das akzeptiert und respektiert werden sollte. [...] Ich kämpfe für etwas, das ich nicht habe» (Herr G., Zeile 418–422). Er ist der Ansicht, dass nur ein nicht zugestandenes Recht erkämpft werden muss, nicht aber die Einhaltung bereits verliehener Rechte.

Diese Bewältigungsstrategie ist in gewissen Aspekten gegendert. Während die beiden Männer zwar die eine oder andere Emotion wie zum Beispiel Empörung oder Frustration im Hinblick auf Diskriminierungen beschreiben, stellen sie sich dennoch grundsätzlich als emotional wenig betroffen dar: «Ich habe auch eine ziemlich dicke Haut», meint Herr G. (Zeile 101–102). Und Herr A. sagt: «Ich habe mich schon etwas daran gewöhnt» – «Es berührt mich persönlich nicht» (Herr A., Zeile 49, 64). Es wird hier auch ein gewisser männlicher Habitus der Unverwundbarkeit und Stärke deutlich. Allerdings finden sich Momente im Gespräch, wo diese Eigendarstellung brüchig wird. So räumt Herr A. gegen Ende des Interviews ein: «Ich mache mir viele Sorgen, äh [...] ich frage mich auch, ob ich mein ganzes Leben lang in der Schweiz bleiben werde, ehrlich gesagt [...] vielleicht haben sie recht, vielleicht würde ich mich woanders wohler fühlen» (Herr A., Zeile 371–374). Die der Bewältigungsstrategie zugeordneten drei Frauen hingegen tragen ein Kopftuch, sind daher in der Öffentlichkeit immer als Musliminnen markiert und intersektionalen Zuschreibungs- und Diskriminierungserfahrungen ausgesetzt. Frau D. und Frau F. scheint dies stark zu belasten. Frau F. spricht von kaputten Nerven (Frau F., Zeile 418) und sagt: «Wir müssen einfach immer sehr wach sein und das macht- das macht mich müde» (Frau F., Zeile 835). Auch Frau D. spricht davon, dass es «anstrengend» und «schwer» sei (Frau D., Zeile 127–128), und erzählt an anderer Stelle:

«Ich rede nicht darüber, ich rede nicht darüber, ich rede nicht über meine Ängste. Ich rede nicht über meine Angst (leiser), nein, ich rede nicht über meine Angst. Ich lebe mit der Angst» (Frau D., Zeile 509–513).

Während bei Frau F. und Frau D. in unterschiedlichen Äusserungen die Schwere und Belastung ihrer Situation deutlich wird, zeigt sich bei Lou eine grössere Unbeschwertheit, die möglicherweise damit zusammenhängt, dass sie einer jüngeren Generation angehört (vgl. Kapitel 3.3.6). Sie zeigt sich widerständig (siehe nachfolgender Abschnitt) und hat gelernt, belastende Situationen für sich umzudeuten: «Ich habe es wie so umändern müssen, dass es einfach Spass macht und nicht mehr so mich aufregen, ja. [...] mein *Coping* ist wirklich so einfach Humor» (Lou, Zeile 122–125).

Alle fünf Betroffenen beschreiben auf ganz unterschiedliche Art, wie sie gegen Zuschreibungen und Diskriminierungen ankämpfen. Herr A. hat gegen die ihm zugeschickten Hassmails (vgl. Kapitel 3.2.5) Anzeige erstattet und meint: «Ich beziehe oft Stellung, um strukturellen Rassismus anzuprangern» (Herr A., Zeile 11, 18–19). Herr G. hat sich von der Schule seines Sohnes das Recht erstritten, dass dieser am Freitagsgebet teilnehmen darf (vgl. Kapitel 3.2.2). Nachdem die Schule im Konflikt die Schulkreisbehörde einschaltet, holt auch er sich Unterstützung: «Und da habe ich mir gesagt: «Okay, wenn sie sich Unterstützung holt, dann hole ich mir auch welche» (lacht). Und dann kontaktierte ich den kantonalen muslimischen Dachverband» (Herr G., Zeile 186–188). Frau D. hingegen kämpft nicht gegen eine bestimmte Sache, sondern gegen tägliche Zuschreibungen und Diskriminierungen: «Ich bereite mich jedes Mal vor, wenn ich nach Hause komme, wirklich jedes Mal, verstehst du?» (Frau D., Zeile 365–366). Sie erläutert, dass sie sich psychologisch vorbereitet: «Ich- ich bereite mich, wenn Sie so wollen, auf Diskriminierung vor» (Frau D., Zeile 358–360). Sie hat sich eine Palette an unterschiedlichen Umgangsweisen angeeignet: mit Humor zu reagieren, offen und angenehm zu sein, andere auf ihren Platz zu verweisen, juristisch gegen Diskriminierungen vorzugehen, aber auch sich auszutauschen und die Aufmerksamkeit auf anderes zu richten. Zudem hat sie sich in der Vergangenheit auch aktivistisch betätigt: «Es gab eine Zeit in meinem Leben, in der ich sehr aktiv war, in der ich bei Bewegungen zur Bekämpfung von Rassismus mitgemacht habe» (Frau D., Zeile 106–108). Auch Frau F. kämpft seit ihrer Jugend gegen Zuschreibungen und Diskriminierungen an. Dies umfasst auch, dass sie sich für ihre Eltern, ihre Tochter und sogar Mitschüler:innen ihrer Tochter einsetzt (vgl. Kapitel 3.2.2). Sie bringt eine starke Leistungs- und Zukunftsorientierung mit, so dass sie zum Beispiel gegen viele Widerstände durchsetzen musste, dass sie das Gymnasium besuchen und die Matura machen konnte:

«Ich bin schon in der Zwölften gewesen und sie haben mich einfach vier Jahre zurückgestuft. // Interviewerin: Hm. // Also mit dem- halt wahrscheinlich mit dem Gedanken wieder, dass ich dann halt sage, «Nein, das ist mir einfach zu viel». Ich habe gesagt, «Ist gut. Ich mache es». [...] Klar, ich habe schon Unterstützung gehabt, aber ich habe immer versucht (.) halt (.) also zu kämpfen in dem Sinn, okay, wenn ich hier eine schlechte Note bekommen habe, habe ich einfach da versucht irgendwie mehr zu bekommen und halt damit ich kompensieren kann» (Frau F., Zeile 153–168)

Frau F.s Leben stellt sich sehr ähnlich wie bei Frau D. als täglichen Kampf dar, um die Dinge zu erreichen, die sie erreichen möchte: «Also ich habe den Schlag bekommen und dann bin ich halt wieder aufgestanden, oder, ich habe dann halt wie zurückgegeben. Eben halt das Zurückgeben in dem Sinn, dass ich einfach ein gutes Beispiel bin, oder» (Frau F., Zeile 464–467). Auch Lou findet

es wichtig, «dass wir für uns selber auch einstehen» (Lou, Zeile 504). Sie hat gelernt, situativ jeweils anders zu reagieren, wie sie erklärt. Sie beschreibt sich selbst als «frech» (Lou, Zeile 236), was sich auch an ihrer durchaus widerständigen Umgangsweise zeigt:

«Ich habe ja auch Tage, an denen ich gut drauf bin oder schlechter und dann kommt dauernd einer und sagt, ‹Dein Kopftuch schützt dich auch nicht›, oder so Scheiss // Nora: Mhm // Und ja, dann entweder sag ich dann etwas zurück oder ich denke mir, ich habe jetzt keinen Bock oder je nachdem schreie ich auch etwas zurück (Nora lacht) und dann tue ich dann auch alle, die zuschauen, auch noch mit einbeziehen, ich tue wirklich alle fertig machen.» (Lou, Zeile 240–246)

Lou bricht durch ihre teilweise konfrontative Umgangsweise bewusst mit dem Bild der unfreien und unterdrückten muslimischen Frau (vgl. Kapitel 2.2.2). Es scheint, als ob sie daraus Kraft zieht, denn sie wirkt in ihren Erzählungen weniger belastet als Frau D. und Frau F. Wie die Erzählungen von Frau D. und Frau F. zeigen, hat ein derartiger Einsatz gegen Diskriminierung auch seine Schattenseiten. Wenn Betroffene über einen längeren Zeitraum intensive emotionale und mentale Anstrengungen unternehmen, um sich aktiv gegen Markierungen und Benachteiligungen zu wehren, führt dies nicht selten zu Ermüdungserscheinungen aufgrund emotionaler Erschöpfung und Frustration (Dehbi 2021b).

3.3.5 Aus Wissen und Erfahrung schöpfen

Diese Bewältigungsstrategie zeigt sich bei Herr C., Herr E. und J.. Es können auch hier zwei Untertypen unterschieden werden: Herr C. und Herr E. schöpfen aus antirassistischen Wissensbeständen, die sie in diesem Hinblick zu Experten machen, während J. auf intersektionales, stark verkörperlichtes Erfahrungswissen zurückgreift. Herr E.s Wissensbestände werden durch das ganze Interview an diversen Schlüsselwörtern deutlich, so spricht er zum Beispiel mehrfach von einer «Dominanzperspektive» (Herr E., Zeile 472, 511) oder der «Deprivilegierungsfrage» (Herr E., Zeile 829). Er wirkt sachlich und ruhig und kann sich durch sein Wissen von den eigenen Zuschreibungs- und Rassismuserfahrungen distanzieren: «Es geht nicht um die individuelle Geschichte, dass ich zum Opfer geworden bin, das ist ein Teil davon, klar, aber es geht um mehr, oder, es geht um ein gesellschaftliches Problem» (Herr E., Zeile 850–852). Er erläutert in der Folge, dass es wichtig sei, sachlich und nüchtern die Rassismuserfahrung aufzuzeigen und zu entemotionalisieren (Herr E., Zeile 878–881). Sein Expertenwissen dient ihm einerseits als Bewältigungsstrategie und das ist ihm bewusst: «Es gelingt mir in den meisten Fällen eigentlich ziemlich gut darauf reagieren zu können, auch mit einem- eh mit einem Rucksack von Wissen» (Herr E., Zeile 106–107). Andererseits setzt er sich in seinem Alltag auf unterschiedliche Weise gegen Diskriminierungen und für Diversität ein, wozu er ebenfalls auf sein umfangreiches Wissen zurückgreift, wie er im Interview an unterschiedlichen Beispielen deutlich macht. Auch Herr C. greift auf antirassistische Wissensbestände zurück. Er macht sich im Gespräch insbesondere Gedanken zum internalisierten

Rassismus, den er als angelernte Muster qualifiziert: «Im Bezug auf Menschen muss man das richtig krass (...) reflektieren» (Herr C., Zeile 356). Er bringt im Interview in der Folge auch Beispiele, in welchen er selbst in rassistische Muster verfallen ist.

Befragte:r J. hingegen greift auf identitätsbezogenes, intersektionales Erfahrungswissen zurück. Auch dieses Wissen – obwohl in sehr anderer Form als bei Herrn E. – hilft J. dabei, Distanz zu gewinnen: «Weil es mein Job ist, also weiss ich, dass- ich es schaffe- (...) einen Schritt zurückzutreten [...] Ich habe wirklich Erfahrung darin und ich trainiere dafür» (J., Zeile 34–37). J. hat sich Fähigkeiten erarbeitet, wie auf unterschiedliche Situationen reagiert werden kann (J., Zeile 365–367). Dass es sich bei diesem intersektionalen Erfahrungswissen um stark verkörperlichtes Wissen handelt, macht J. durch die Schilderung einer Rassismuserfahrung an einem Workshop deutlich. J. beschreibt zunächst den Druck auf den eigenen Körper, den die am Workshop gemachte Zuschreibung bei J. auslöst (J., Zeile 168–171). Dann veranschaulicht J.:

«Dann hast du direkt deine Emotionen, ein bisschen da, die in deinem Körper hochkommen, du spannst dich an, du spürst, wie dein Gesicht sich zum – ich zwingen mich zu lächeln, und dann passiert sogar etwas in deinem Kopf und das ist wirklich eine, ja, Stresssituation. [...] es hinterlässt trotzdem eine Spur in dir» (J., Zeile 191–198).

Diese Äusserung zeigt, wie genau sich J. bewusst ist, was in einer diskriminierenden Situation körperlich abläuft. J. mobilisiert als queer-muslimische:r Expert:in somit das eigene, spezifische, intersektionale Erfahrungswissen: «Und dann, mit dem intersektionalen Ansatz pflegst, hast du einen Zugang, ja, dafür holt man mich» (J., Zeile 459–460). Antirassistische und intersektionale Wissensbestände bieten einen Rahmen, der es den Betroffenen ermöglicht, ihre Markierungs- und Diskriminierungserfahrungen in einen grösseren gesellschaftlichen Kontext einzuordnen und dadurch zu bewältigen. Zudem erhoffen sich die Betroffenen durch den damit erlangten Expert:innenstatus auch eine Form der gesellschaftlichen Anerkennung. Diese kann dazu beitragen, dass ihre Erfahrungen und Perspektiven stärker gehört und ernst genommen werden.

3.3.6 Bewusst und strategisch Zuschreibungen managen

Die letzten Bewältigungsstrategie lässt sich bei Nora, Sara und Mohammed beobachten. Es handelt sich also um eine Bewältigungsstrategie junger Muslim:innen. Diese sind sich der Zuschreibungen an Muslim:innen und muslimisch gelesene Personen sehr bewusst und stellen auch Unterschiede in der Beurteilungen von Handlungen bei Nicht-Muslim:innen fest (vgl. Kapitel 3.2.1). So macht Sara darauf aufmerksam, dass das Nicht-Essen von Schweinefleisch bei Muslim:innen problematisiert wird, während mit Vegetarier:innen und Veganer:innen ganz anders umgegangen wird: «Dann hat es so geheissen, «Ah, wieso nicht, iss es doch einfach», aber wenn es halt jetzt-wenn ein Veganer oder Vegetarier kommt und sagt, «Ich will das nicht essen jetzt»-» (Sara, Zeile 688–690). Sara bricht hier mitten im Satz ab, aber es ist klar, was sie meint: Bei Vegetarier:innen und Veganer:innen ist das kein Problem. Oder wie Mohammed erzählt: «Was mich persönlich stört ist so, dass ich dann wie gesagt [...] irgendwo so in einer Kategorie bin, wo ich nicht sein will. Die denken so, ah das ist so einer, er ist nicht selbstbestimmt, er tut beten, er ist so, keine Ahnung,

halbradikal und so Sachen» (Mohammed, Zeile 1121–1124). Massgeblich für diese Bewältigungsstrategie ist daher ein strategisches Management der Zuschreibungen:

«Ich habe immer das Gefühl, ich generiere sofort ein Bild, wenn ich nur einen Satz sage ehm und ich mag das nicht, dass ich in diesem Bild drin bin // Lou: Ja voll! // Ich will in einem anderen Bild sein» (Mohammed, Zeile 166–168)

Dementsprechend erzählt Mohammed, dass er bewusst entscheide, nicht zu erwähnen, dass er muslimisch ist, sondern zum Beispiel einfach zu sagen, er esse gar kein Fleisch. Gespräche werden strategisch gelenkt, was mit einer Ermächtigung und einem Gewinn an Handlungsfähigkeit einhergeht:

«Und ja, dann tue ich das auch so ein wenig steuern, wie wenn du eben eine lustige Antwort gibst, dann läuft's auch ganz anders. // Lou: Ja. // Dann hast du so ein wenig mehr Macht.» (Mohammed, Zeile 184–186)

Das strategische Management von Zuschreibungen kann auch beinhalten, überhaupt nichts zu erklären, wie Nora sagt:

«Ich finde es aber auch- je nach Situation finde ich es auch mega so (.) ermächtigend auch so // Lou: Mhm // wenn du eben nichts sagst // Lou: Ja // wenn du dich nicht erklärst und nicht rechtfertigst.» (Nora, Zeile 258–260)

Durch das Bewusstsein für die Zuschreibungen und dem strategischen Management möglicher Zuschreibungen ist den Befragten auch bewusst, dass sie als sogenannte *token* dienen können, was problematisiert wird: «Ich bin so ein *token* und ich muss dann [...] alles sein, aber wenn ich es bin, werde ich [...] ausgegrenzt, und wenn nicht, werde ich auch ausgegrenzt» (Nora, Zeile 1030–1032). Insgesamt zeichnet sich diese Bewältigungsstrategie durch ein hohes Mass an reflexivem und kritischem Verständnis der Erscheinungsformen und Funktionsweisen von antimuslimischem Rassismus sowie durch eine ausgeprägte Handlungsfähigkeit aus, Markierungen und Zuschreibungen zu hinterfragen und zu steuern.

4. Fazit und Empfehlungen

Die vorliegende Studie hat antimuslimischen Rassismus in der Schweiz in einen breiten Forschungsstand eingeordnet und mit einem Fokus auf Betroffene empirisch untersucht. Die Studie versteht antimuslimischen Rassismus als soziales Verhältnis, das über Einstellungen von Individuen hinausgeht. Dafür sind systematisches Othering und die Zuschreibung unterschiedlicher Wesenseigenschaften charakteristisch. Als eine so konstruierte Gruppe werden Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen in dichotomer und hierarchischer Weise einer eigenen Gruppe gegenübergestellt, wobei es auch zur Verschränkung unterschiedlicher Differenzmarker wie Religion, Kultur, Nationalität und Gender kommt. Grundlage der Studie ist die Befragung von insgesamt rund 50 Personen in Interviews und Expert:innenkonsultationen sowie die Auswertung von mehr als 200 wissenschaftlichen Publikationen. Insgesamt messen die Befragten dem Thema eine grosse Bedeutung bei und sehen einen hohen Handlungsbedarf. Der analytische Nutzen des Rassismusbegriffs hat sich sowohl im konzeptuellen als auch im empirischen Teil gezeigt, um die Diskriminierung von Muslim:innen und als muslimisch markierten Personen präzise zu benennen und in einen grösseren historischen und gesellschaftlichen Kontext einzuordnen. Eine genauere und umfassendere Erfassung der erlebten Diskriminierungen kann zu einer effektiven Sensibilisierung für und Bekämpfung von Diskriminierung von Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen beitragen. Mit der Verwendung eines weiten Rassismusbegriffs, der antimuslimischen Rassismus einschliesst, konnte zudem vermieden werden, dass es zu einer weiteren besonderen Wahrnehmung von Muslim:innen und als Muslim:innen markierte Personen kommt, indem eine spezifische Form der Diskriminierung herausgestellt und damit potenziell eine gesonderte Kategorie geschaffen wird. Antimuslimischer Rassismus basiert auf Wissensordnungen, die Muslim:innen z.B. als äussere Feinde konstituieren, im Zusammenhang mit Kolonialismus als untergeordnet auffassen oder im Rahmen von Überfremdungsdiskursen als bedrohlich markieren. Da erst neuere Forschungen die bereits länger bekannte Verstrickung der Schweiz in den Kolonialismus aufzeigen, bedürfen diese Wissensordnungen einer besonderen Aufarbeitung. Medien greifen Muslim:innen betreffende Themen insbesondere im Zusammenhang mit gewaltsamen Ereignissen im Ausland auf. Politische Vorstösse und Initiativen betrachten Muslim:innen vielfach als Problem und verstärken deren Ausschluss.

Quantitative Studien zeigen auf, dass mehr als ein Drittel der Schweizer Bevölkerung starke Vorbehalte gegen Muslim:innen hegen, während zugleich mehr als ein Drittel der Bevölkerung negative Aussagen zu Muslim:innen ablehnt. Es wird also eine gewisse Polarisierung der Einstellung gegenüber Muslim:innen sichtbar. 35% der Muslim:innen gaben 2019 an, dass sie Opfer rassistischer Diskriminierung gewesen sind. Sie sind stärker von Arbeitslosigkeit betroffen, insbesondere Kopftuch tragende Frauen. Es wurde auch deutlich, dass quantitative Studien verschiedene Grenzen aufweisen: Zum einen können sie zu einer Homogenisierung beitragen, indem sie Muslim:innen als feststehende Personengruppe präsentieren. Zum anderen geben sie keinen Aufschluss darüber, wie sich Rassismus auf betroffene Personen auswirkt und wie diese damit umgehen.

Die vorliegende Studie schliesst diese Lücke und zeigt aus der Betroffenenperspektive Auswirkungen von antimuslimischem Rassismus in unterschiedlichen Lebensbereichen auf. Im besonderen Masse dienen der Name, das Äussere und das Kopftuch der Herstellung von Differenz. Beispielsweise werden Schüler:innen patriarchale Familienverhältnisse zugeschrieben und sie werden in einen Expert:innenstatus versetzt. Zuschreibungen, die verinnerlicht werden, wirken sich negativ auf ihre Bildungslaufbahn aus. Auch im Kontext von Arbeitsplatz und Arbeitsmarkt kommt es zu Zuschreibungen, die vor allem im Bewerbungsprozess relevant werden. Im Gesundheitsbereich können sich Zuschreibungen auf Behandlungen von Patient:innen auswirken und betreffen ebenfalls das Pflegepersonal. Weitere Bereiche, in denen Diskriminierungen erlebt werden, sind der öffentliche Raum mit Verkehr und Geschäften sowie Polizei und Behörden. Erfahrungen im Kontext der Nachbarschaft beeinträchtigen das Sicherheitsgefühl von Betroffenen.

Bewältigungsstrategien dienen den Betroffenen dazu, sich zu schützen und mit Diskriminierungserfahrungen umzugehen. Ein Spektrum von Strategien liessen sich feststellen: dethematisieren und negieren; sich zurückziehen; Vorfälle melden, aber nicht auffallen wollen; gegen Zuschreibungen und Diskriminierungen kämpfen; aus intersektionalem und antirassistischem Erfahrungswissen schöpfen; strategisch Zuschreibungen managen. Einerseits kommen darin selbstbestimmte Reaktionen rassifizierter Personen auf diskriminierende Erfahrungen zum Ausdruck. Andererseits zeigen sich aber auch negative Auswirkungen auf Betroffene (weil ihnen der Zugang zu zentralen Lebensbereichen erschwert oder verwehrt bleibt) und auf die Gesellschaft angesichts der teilweise mangelnden Teilhabe rassifizierter Gruppen am demokratischen Zusammenleben. Daran wird deutlich, wie wichtig die Bekämpfung von Rassismus ist und wie bedeutend die Unterstützung unterschiedlicher Akteur:innen für die Betroffenen ist.

Die folgenden Empfehlungen basieren sowohl auf Erkenntnissen aus der wissenschaftlichen Literatur und Aussagen befragter Expert:innen als auch aus der Analyse der Interviews. Aufgrund des begrenzten Umfangs der Studie wird hier nur an den Stellen auf Literatur verwiesen, die nicht bereits in den vorausgehenden Kapiteln ausführlich belegt sind. Die Empfehlungen sollen dazu dienen, Strategien und Massnahmenpläne in verschiedenen Handlungsfeldern zu erarbeiten. Angesichts des Fokus der Studie auf antimuslimischen Rassismus sind die Empfehlungen auf diesen bezogen, wobei es Schnittmengen mit Rassismus in einem breiteren Sinn gibt. Somit können sich das spezifische und das weitere Feld wechselseitig befruchten und teils auch gemeinsam in bestimmten Projekten und Massnahmen angegangen werden. Insgesamt erweisen sich die folgenden Aspekte als zentral, wobei die Reihenfolge der damit verbundenen Empfehlungen nicht hierarchisierend ist:

1. Underreporting und Monitoring: Das festgestellte Underreporting im Hinblick auf antimuslimischen Rassismus (vgl. Kapitel 2.4.2) hat primär strukturelle Gründe wie etwa die Tabuisierung, Bagatellisierung und Internalisierung von Rassismus, fehlender zivilrechtlicher Schutz oder mangelnde Rechtspraxis. Es fusst teilweise auch auf fehlendem Vertrauen, dass die Meldung ernst genommen wird. Daher sollten die (kantonalen) Beratungsstellen noch intensiver über ihre Angebote informieren und auch mit ausreichenden Ressourcen ausgestattet werden (ECRI 2022:4). Ausserdem sollten sie einen aufsuchenden Ansatz verstärken, um auch in Gemeinschaften und

Treffpunkten niederschwellig informieren und Vertrauen aufbauen zu können. Auch sollte die Mehrsprachigkeit von Informationen verstärkt werden. – Das Monitoring der Fachstelle für Rassismusbekämpfung (FRB) umfasst neben Meldungen und Beratungsfällen auch Daten zu Diskriminierungserfahrungen sowie Einstellungen der Bevölkerung. Nach wie vor nicht sichergestellt ist jedoch, dass Daten zu den verschiedenen Rassismen in gleicher Qualität vorliegen. Einheitliche Standards der Erfassung sowie eine aktive Koordination und Einbezug der relevanten Akteur:innen sind angezeigt. Um die Vollständigkeit und Zweckmässigkeit des Monitorings sicherzustellen, wäre deshalb eine Zentralisierung zu prüfen, idealerweise bei einer unabhängigen Stelle, die mit ausreichend Ressourcen für Datenerhebungen, Koordination und Auswertung ausgestattet ist.

2. Rolle muslimischer Organisationen: Fach- und Meldestellen muslimischer Organisationen (siehe Anhang C) nehmen bereits jetzt eine wichtige Funktion ein. Ein Teil der Befragten hebt das Vertrauen hervor, das diesen Stellen von Betroffenen entgegengebracht wird. Sie werden jedoch von Freiwilligen oder Personen in niedrigen Teilzeit-Anstellungen geführt. Aufgrund fehlender Ressourcen sind die entsprechenden Angebote noch wenig ausgebaut und systematische Auswertungen der gemeldeten Fälle kaum möglich. Es ist daher ratsam, bestehende Beratungsnetze der Regelstruktur auszubauen (etwa durch die Anstellung von Jurist:innen und muslimischen Schlüsselpersonen) und deren Vernetzung mit muslimischen Organisationen zu fördern. Innerhalb der Regelstrukturen besteht auch die Möglichkeit, der Intersektionalität rassistischer Diskriminierung stärker Rechnung zu tragen. Muslimische Organisationen sollten durch Projektförderungen auf kantonaler und Bundesebene darin gestärkt werden, gemeldete Vorfälle an bestehende Institutionen oder Beratungsstellen weiterzuleiten (Triage-Funktion).

3. Schule und Bildung: Die Schule erweist sich als massgeblicher Raum, in welchem Zuschreibungen und Diskriminierungen erfahren werden (vgl. Kapitel 3.2.2). Lehrpersonen kommt zudem eine Schlüsselrolle bei der Einstufung von Schüler:innen und damit für deren Bildungs- und Berufslaufbahn zu. Daher sollten rassismuskritische Bildungsangebote für (angehende) Lehrpersonen und Mitarbeitende von Schuldiensten dringend etabliert und intensiviert werden. Ansätze aus der rassismuskritischen Bildungsarbeit sollten aufgenommen und erweitert werden. Verschiedene Massnahmen zur Bekämpfung von Rassismus (Identifizierung, Prävention, Intervention) sollten auf institutioneller Ebene verankert werden, um Rassismus in zwischenmenschlichen Interaktionen, Lehrmitteln, Selektionsverfahren, Lehrpersonal und Schulkultur zu bekämpfen. Gute Praxis in diesem Bereich sollte etwa von der Konferenz der kantonalen Erziehungsdirektorinnen und -direktoren (EDK) systematisch dokumentiert und zugänglich gemacht werden, um eine breite Anwendung und Übertragung erfolgreicher Ansätze zu ermöglichen. Ausserdem sollten spezifische Beratungsangebote für von Rassismus betroffene Kinder und Jugendliche etabliert werden.

4. Arbeitsplatz und Arbeitsmarkt: Sowohl der berufliche Alltag als auch Bewerbungsprozesse erweisen sich als Orte, an denen Muslim:innen Rassismus erfahren (vgl. Kap. 3.2.3). Es ist daher notwendig, bei privaten und staatlichen Arbeitgebenden das Wissen über Rassismus und damit

verbunden das Bewusstsein für strukturellen intersektionalen Rassismus und dessen Einfluss auf Bildungs- und Erwerbsbiografien zu stärken. Die Verwendung anonymisierter Lebensläufe oder die Einführung von Checklisten, die als sensible Leitfäden für Bewerbungsgespräche dienen, können zu einer Sensibilisierung beitragen (Schneuwly Purdie et al. 2018:41). Weitere Massnahmen sind die Befähigung von Mitarbeitenden zu intervenieren, wenn sie Diskriminierung beobachten sowie die Einrichtung einer Meldeinstanz, bei der diskriminierendes Verhalten gemeldet werden kann. Die Sensibilisierung sollte auch allgemein darauf abzielen, Arbeitgebende auf ihre Schutzpflicht gegenüber Mitarbeitenden hin zu sensibilisieren. Diese Empfehlung richtet sich insbesondere an Arbeitgeberverbände sowie private und staatliche Arbeitgebende.

5. Behörden und Polizei: Rassistische Diskriminierungen werden auch im Zusammenhang mit Behörden und Polizei berichtet (vgl. Kapitel 3.2.6). Hier besteht Bedarf an Auseinandersetzung auch mit den eigenen Strukturen. Dies sollte im Rahmen von Aus- und Weiterbildung, Fachaustausch und Sensibilisierungen auf allen Ebenen der öffentlichen Verwaltung sowie der politischen und operativen Polizeiführung geschehen. Damit so etabliertes Fach- und Erfahrungswissen nachhaltig verankert werden kann, sollte es in Standards und Leitlinien festgehalten werden (Künzli et al. 2017). Bei diesen Massnahmen empfiehlt sich die Einbeziehung sowohl der kantonalen Beratungsstellen als auch muslimischer Organisationen. Gerade weil Muslim:innen immer wieder die Erfahrung machen, als Nicht-Schweizer:innen wahrgenommen zu werden, ist es wichtig, dass Behörden ihre Anliegen nicht nur den Bereichen Migration und Integration zuweisen, sondern in breiteren Zusammenhängen etwa von Kultur oder Bildung wahrnehmen.

6. Politik und Medien: Mediale und politische Diskurse können antimuslimischen Rassismus verstärken, aber auch zu einer höheren Sensibilisierung beitragen (vgl. Kapitel 2.2.2). Politische Verantwortliche in eidgenössischen, kantonalen, kommunalen Parlamenten und Regierungen sollten sich mit Rassismus im Allgemeinen und antimuslimischem Rassismus im Besonderen auseinandersetzen und sicherstellen, dass der politische Diskurs frei von rassistischen Äusserungen ist. Ausserdem sollten sie proaktiv gesetzgeberische Massnahmen zu dessen Prävention und Bekämpfung anstossen. Medienschaffende sollten ihre eigene Berichterstattung kritisch reflektieren, um Rassifizierung und Polarisierung in Themenwahl, Sprache oder Bildern zu vermeiden. Ausserdem sollten sie redaktionelle Richtlinien und Standards überprüfen. Es erweist sich als wichtig, in der Berichterstattung vielfältige Perspektiven und Stimmen sichtbar zu machen. Wichtig ist es auch, dass diese Diversität in der Zusammensetzung der Redaktionen zum Ausdruck kommt.

7. Online-Diskriminierungen: Der Bundesrat hat bereits vor Jahren auf eine Zunahme hasserfüllter, hetzerischer, rassistischer und diskriminierender Äusserungen in sozialen Netzwerken hingewiesen (Bundesrat 2017:38). Muslim:innen gehören zu den davon besonders betroffenen Personengruppen (Stahel et al. 2022:27). In diesem Bereich erweist es sich als wichtig, zunächst breiter für die Problematik zu sensibilisieren, die EKR-Meldeplattform sowie andere Angebote stärker bekannt zu machen sowie das bisher lückenhafte Monitoring im Online-Bereich zu verbessern.

Ausserdem sollten besonders Kinder und Jugendliche mit einem Schwerpunkt auf vulnerable Zielgruppen erreicht werden (Stahel 2020:61). Strategien für den Umgang mit Online-Diskriminierungen und Hassrede sollten weiterentwickelt und vermittelt werden. Dabei kann es etwa darum gehen, Empathie mit rassifizierten Gruppen zu zeigen und im Sinne der vorliegenden Studie auch für die Erfahrungen Betroffener zu sensibilisieren (Public Discourse Foundation 2024). Auf diese Weise lässt sich aufzeigen, dass bestimmte rassistische Äusserungen und Verhaltensweisen nicht akzeptiert werden können. Insbesondere Betroffene, Strafverfolgungsbehörden sowie die gesamte Bevölkerung sollten dafür sensibilisiert werden.

8. Sensibilisierung der breiten Öffentlichkeit: Aufklärungs- und Sensibilisierungsarbeit muss auch die breitere Öffentlichkeit adressieren und erreichen. Wichtig ist auch aufzuzeigen, dass strafbare rassistische Äusserungen und Handlungen nicht alle Erscheinungsformen rassistischer Diskriminierung abdecken, etwa, wenn es um Alltags- oder strukturellen Rassismus geht. Fallbeispiele eignen sich besonders, um Rassismus stärker sichtbar und identifizierbar zu machen. Dabei ist es wichtig aufzuzeigen, dass Rassismus oft mit anderen Benachteiligungen wie etwa Sexismus oder Armut in einer Wechselwirkung einhergeht (Intersektionalität, vgl. Kapitel 2.1.4). Zudem schliesst die Sensibilisierungsarbeit das Ansprechen muslimischer Zielgruppen ein. Auch hier fehlt es teilweise an Wissen und an der Fähigkeit, Rassismus klar als solchen benennen zu können. Hier ist auch eine kritische Auseinandersetzung mit Narrativen erforderlich, die Diskriminierung auf das Fehlverhalten der Betroffenen zurückführen. Ziel einer breiten Sensibilisierung sollte es sein, nicht nur Wissen und Wahrnehmungskompetenzen zu stärken, sondern auch Zivilcourage im Hinblick auf rassistische Vorfälle zu stärken. Diese Empfehlung richtet sich vor allem an Medien, Fachstellen und Bildungseinrichtungen.

9. Schaffung kritischer und geschützter Räume: Gemäss den Befragten besteht bei Personen, die von Rassismus betroffen sind, ein Bedarf an «safer spaces» (sicherere Räume). Solche Räume braucht es um einen teils autonomen, teils auch von Fachpersonen begleiteten Austausch zu ermöglichen, in welchem auch kritische Frage, etwa im Hinblick auf den Islam, diskutiert werden können. In solchen Räumen können Erfahrungen, Unsicherheiten, Bedürfnisse und Wünsche geäussert werden. Da jüngere rassifizierte Personen besondere Bedürfnisse im Hinblick auf Identitätsfindung, Anerkennung und Zugehörigkeit haben, empfiehlt es sich, hier einen Fokus auf Angebote im Bereich der Jugendarbeit zu legen. Aufgrund von aktuellen Polarisierungen in öffentlichen Debatten erweisen sich geschützte Räume gerade für Jugendliche als wichtig. Diese Empfehlung richtet sich insbesondere an Institutionen der ausserschulischen Bildung, staatliche und nicht-staatliche Förderinstitutionen sowie muslimische Organisationen.

10. Rechtlicher Rahmen und Diskriminierungsstrafnorm: Neben anderen Massnahmen können auch rechtliche Instrumente einen Beitrag zur Rassismusbekämpfung leisten (vgl. Kapitel 2.3.3). Auch wenn mit Artikel 261^{bis} StGB die Möglichkeit einer Strafverfolgung besteht, wird das Recht von Betroffenen nur partiell als nützliches Instrument wahrgenommen. Es besteht zum Beispiel

eine grosse Unsicherheit, in welchen konkreten Fällen die Strafnorm greift, denn oftmals sind rassistische Vorfälle strafrechtlich nicht relevant. Der Anwendungsbereich der Diskriminierungsstrafnorm ist ausserdem beschränkt, weil mehrheitlich nur Sachverhalte darunterfallen, die öffentlich sind und eine gewisse Intensität erreichen. Auch gibt es keine explizite Regelung, die Diskriminierung als strafschärfenden Umstand festlegt. Strafverfolgungsbehörden sollten sich intensiv mit Rassismus auseinandersetzen und bestehendes Recht konsequent anwenden. Der Zugang zu privatrechtlichen und verwaltungsrechtlichen Verfahren ist erwiesenermassen aufgrund materiell-rechtlicher, psychologischer, ökonomischer, wissensbezogener und prozessualer Hindernisse eingeschränkt. Politische Verantwortliche sollten eine Stärkung des rechtlichen Diskriminierungsschutzes anstreben (ECRI 2020:21).

11. Antimuslimischer Rassismus und Antisemitismus: Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus, die zuletzt beide zugenommen haben (vgl. Kapitel 3.2.), müssen als eigenständige Phänomene mit ihren spezifischen Besonderheiten thematisiert werden, wenngleich in struktureller Hinsicht Gemeinsamkeiten bestehen. Teilweise ist in der öffentlichen Diskussion zu beobachten, dass beide Anliegen des Diskriminierungsschutzes gegeneinander ausgespielt werden, wenn etwa Muslim:innen pauschal Antisemitismus unterstellt wird oder Antisemitismus unter Muslim:innen generell in Abrede gestellt wird. Folglich sollten Rahmenbedingungen geschaffen werden (etwa durch Projektförderung), damit Bildungsinstitutionen und zivilgesellschaftliche Organisationen bei der Bekämpfung von antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus eng zusammenarbeiten und wo möglich beides in den Blick nehmen und den jeweiligen Besonderheiten angemessene Massnahmen treffen können.

12. Interreligiöser Dialog: Neben anderen Formaten des Austauschs bietet auch der interreligiöse Dialog die Möglichkeit, stereotype Wahrnehmungen zu überwinden, Gemeinsamkeiten wahrzunehmen und das Wissen über unterschiedliche Religionen zu vertiefen. Jedoch ist der interreligiöse Dialog immer noch stark von Asymmetrien geprägt, so dass sich Muslim:innen, Jüd:innen und Angehörige anderer religiöser Minderheiten oft dazu verhalten müssen, wie sie aus christlicher Brille wahrgenommen werden. Somit ist der interreligiöse Dialog nicht automatisch ein rassistisurfreier Raum. Kirchen, Religionsgemeinschaften und Dialogorganisationen sollten dafür Sorge tragen, dass Asymmetrien im Dialog kritisch reflektiert werden und Rassismuskritik im interreligiösen Dialog berücksichtigt wird (Arbeitsgruppe Interreligiöser Dialog 2023). Alle Beteiligten am interreligiösen Dialog sollten sich mit ihrer eigenen Positionalität auseinandersetzen. Auch sollte der jüdisch-muslimische Dialog intensiviert und gestärkt werden.

13. Forschung zu antimuslimischem Rassismus: Das Bildungsniveau ist ein wichtiger Faktor dafür, ob sich betroffene Personen an Beratungsstellen wenden. Gemeldete Vorfälle und Befragungen repräsentieren daher vor allem Personen mit einem höheren Bildungsgrad. Auch in der vorliegenden Studie wurden weitgehend Personen mit einem hohen Bildungsniveau befragt. Deshalb sollten weiterführende Studien zu antimuslimischem Rassismus ein Augenmerk darauf sowie auf den sozioökonomischen Status der Befragten legen. Forschende und Forschungsinstitutionen

sollten sich insbesondere Diskriminierungen und Rassismus im Gesundheitssystem (vgl. Kapitel 3.2.4) sowie im Bildungsbereich (vgl. Kapitel 3.2.2) widmen, da hierzu bislang kaum Daten vorliegen. Es sollte auch die Problematik von Diskriminierungen und Rassismus in den sozialen Medien intensiver untersucht werden. In allen Bereichen kann die Forschung dazu beitragen, geeignete Massnahmen zur Bekämpfung von antimuslimischem Rassismus zu erarbeiten.

Anhang

A: Literaturverzeichnis

- Abou-Shoak, Mandy und Rahel El-Maawi (2020). *Einblick: Rassismus in Lehrmitteln*. Zürich: Eigenverlag. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.el-maawi.ch/assets/templates/public/image/Flyer/Brosch%C3%BCren%20Einblicke%20Rassismus%20in%20Schulb%C3%BCchern.pdf>.
- Aeschbach, Mirjam (2024). *Bilder nationaler Zugehörigkeit. Muslimische Frauen und «akzeptable Differenz» in Deutschschweizer Mediendiskursen*. Bielefeld: transcript.
- Affolter, Simon, Vera Sperisen et al. (2021). Migration – Rassismus – Schule. Eine dialogische Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Praxis. In: Dankwa, Serena O., Sarah-Mee Filep, Ulla Klingovsky und Georges Pfruender (Hg.). *Bildung. Macht. Diversität. Critical Diversity Literacy im Hochschulraum* (243–266). Bielefeld: transcript.
- Aidenberger, Amelie und Malte Doehne (2021). Unveiling everyday discrimination. Two field experiments on discrimination against religious minorities in day-to-day interactions. *British Journal of Sociology*, 72(2), 328–346.
- Allenbach, Birgit und Pascale Herzig (2010). Der Islam aus Sicht von Kindern und Jugendlichen. In: Allenbach Birgit und Martin Sökefeld (Hg.). *Muslime in der Schweiz* (296–330). Zürich: Seismo.
- Allievi, Stefano (2006). How & Why “Immigrants” became “Muslims”. *ISIM Review*, 18, 37.
- Amir-Moazami, Shirin (2007). *Politierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Shirin (2014). Wer spricht wie für wen – und warum? Zur Anerkennung, Authentizität und Repräsentation von Muslimen und liberal-säkularen Bedingungen. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.). *Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft* (357–377). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Amir-Moazami, Shirin (2016). Dämonisierung und Einverleibung: Die «muslimische Frage» in Europa. In: Castro Varela, María do Mar und Paul Mecheril (Hg.). *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik in der Gegenwart* (21–39). Bielefeld: transcript.
- Ammann, Max und René de Pahud Mortanges (2019). *Religion in der politischen Arena. Eine Auswertung parlamentarischer Vorstösse auf kantonaler Ebene*. Freiburg: Institut für Religionsrecht, Universität Freiburg.
- Arbeitsgruppe Interreligiöser Dialog (2023). *Strategische Ziele für den Interreligiösen Dialog im Raum Zürich*. Zugriff am 23.04.2024 auf https://www.zhkath.ch/kirche-aktuell/fuer-frieden-und-freiheit-gegen-rassismus-und-intoleranz/strategische-ziele/@@download/file/Strategische%20Ziele%20f%C3%BCr%20den%20interreligi%C3%B6sen%20Dialog_Web.pdf.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*. Baltimore/London: John Hopkins University Press.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith P. Butler und Saba Mahmood (2013). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Attia, Iman (2010). Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus. In: Bülent Ucar (Hg.). *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte* (113–126). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Attia, Iman (2013). Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. *Journal für Psychologie*, 21(1), 1–31.

- Attia, Iman, Ozan Zakariya Keskinliç und Büşra Okcu (2021). *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*. Bielefeld: transcript.
- Aydınlı, Fatma (2020). Leid und Geduld – ein muslimisch-seelsorgerlicher Weg zur Bewältigung. In: Badawia, Tarek, Gülbahar Erdem und Mahmoud Abdallah (Hg.). *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen* (173–186). Wiesbaden: Springer VS.
- Balibar, Etienne (1992). Gibt es einen «Neo-Rassismus»? In: Balibar, Etienne und Immanuel Wallerstein (Hg.). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten* (23–38). Leck: Clausen & Bosse.
- Banfi, Elisa (2021). Genre et racialisation des musulman.es : une analyse des Interventions parlementaires en Suisse (2001–2016). In: Lépinard, Éléonore, Oriane Sarrasin und Lavinia Gianettoni (Hg.). *Genre et islamophobie: Discriminations, préjugés et représentations en Europe* (31–55). Lyon: ENS Éditions.
- Barras, Amélie (2021). Formalizing Secularism as a Regime of Restrictions and Protections: The Case of Quebec (Canada) and Geneva (Switzerland). *Canadian Journal of Law and Society*, 36(2), 283–302.
- Baycan, Esmâ und Matteo Gianni (2019). What is Wrong with the Swiss Minaret Ban? In: Seglow, Jonathan und Andrew Shorten (Hg.). *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity* (175–194). London/New York: Rowman & Littlefield.
- Beck, Michael und Franziska Jäpel (2019). Migration und Bildungsarmut: Übertrittsrisiko im Schweizer Bildungssystem. In: Quenzel, Gudrun und Klaus Hurrelmann (Hg.). *Handbuch Bildungsarmut* (491–522). Wiesbaden: Springer VS.
- Becker, Rolf und Jürg Schoch (2018). *Soziale Selektivität. Empfehlungen des Schweizerischen Wissenschaftsrates SWR*. Bern: SWR.
- Behloul, Samuel M. (2007). The Society is Watching You! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion. In: Durst, Michael und Hans J. Münk (Hg.). *Religion und Gesellschaft. Theologische Berichte 30* (276–315). Freiburg: Paulusverlag.
- Behloul, Samuel M. (2009). Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis. In: Wolfgang W. Müller (Hg.). *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog* (229–268). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Belt, David (2009). Islamism in Popular Western Discourse. *Policy Perspectives*, 6(2), 1–20.
- Benz, Wolfgang (2005). *Was ist Antisemitismus?* München: C. H. Beck.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (2003 [1966]). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (19. Auflage). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- BFS (2020). *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2019*. Neuchâtel: BFS.
- BFS (2021). *Zusammenleben in der Schweiz. Vertiefte Analyse der Ergebnisse 2016–2020*. Neuchâtel: BFS.
- BFS (2023a). *su-d-01.05.07.10.01.01. Erfahrung rassistischer Diskriminierung, nach Migrationsstatus und verschiedenen soziodemografischen Merkmalen. Anteil der Personen, die erklärt haben, Opfer von rassistischer Diskriminierung gewesen zu sein*. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/integrationindikatoren/sozialer-zusammenhalt/rassistischer-diskriminierung.assetdetail.25745331.html>.
- BFS (2023b). *Erhebung zum Zusammenleben in der Schweiz ZidS. ZiDS Variablen 2022. Codebook*. Neuchâtel: BFS.
- BFS (2023c). *Expérience de la discrimination selon la confession (appartenance religieuse). Vivre ensemble en Suisse 2022, taux pondérés*. Neuchâtel: BFS.
- Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Birkelund, Gunn Elisabeth, Tak Wing Chan, Elisabeth Ugreninov, Arnfinn H. Midtbøen und Jon Rogstad (2019). Do terrorist attacks affect ethnic discrimination in the labour market? Evidence from two randomized field experiments. *The British Journal of Sociology*, 70(1), 241–260.

- Biskamp, Floris (2011). Das Reden über das Reden über den Islam. Kritische Forschung im Double-Bind von "Islamophobiekritik" und "Islamkritik". In: Opferberatung des RAA Sachsen e.V. (Hg.). *Tödliche Realitäten. Der rassistische Mord an Marwa El-Sherbini* (136–148). Hoyerswerda: RAA Sachsen e.V.
- Biskamp, Floris (2018). Die Überhitzung und Verzerrung der "Islamdebatten". In: Dziri, Amir und Bacem Dziri (Hg.). *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft* (108–120). Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- blueNews (2023). Coop-Mitarbeiterin kündigt wegen Kopftuchverbot (26.06.2023).
- Bohnsack, Ralf (2022). 5.4 Gruppendiskussion. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (369–384). Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuch.
- Bolliger, Christian (2007). Minderheiten in der direkten Demokratie: Die Medaille hat auch eine Vorderseite. In: Freitag, Markus und Uwe Wagschal (Hg.). *Direkte Demokratie. Bestandesaufnahmen und Wirkungen im internationalen Vergleich* (419–446). Berlin: LIT Verlag.
- Bonnefoy, Laurent (2003). Public institutions and Islam. A New Stigmatization? *ISIM Newsletter*, 13, 22–23.
- Bosco, Robert M. (2014). *Securing the Sacred: Religion, National Security, and the Western State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Boulila, Stefanie Claudine (2019). Race and racial denial in Switzerland. *Ethnic and Racial Studies*, 42(9), 1401–1418.
- Bozay, Kemal (2012). Probleme und Ursachen der Re-Ethnisierung und Selbstethnisierung im Klassenzimmer. In: Feiredooni, Karim (Hg.). *Das interkulturelle Klassenzimmer. Perspektiven neuer deutscher Lehrkräfte auf den Bildungs- und Integrationsdiskurs* (117–124). Wiesbaden: Springer VS.
- Brahimi, Deniz, Verena Braun, Aleksandra Ivanovic, Emma Perez und Jérémy Perriraz (2023). Voreingenommenheit im Gesundheitswesen angesichts akuter Schmerzen bei dunkelhäutigen Menschen. *Prim Hosp Care Allg Inn Med*, 23(09), 274–276.
- Bröse, Johanna (2018). Antimuslimischer Rassismus. Funktionsweisen und aktuelle Entwicklungen. In: Blank, Beate, Süleyman Gögercin, Karin E. Sauer und Barbara Schramkowski (Hg.). *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder* (303–314). Wiesbaden: Springer VS.
- Bundesrat, Der (2017). *Rechtliche Basis für Social Media: Erneute Standortbestimmung. Nachfolgebericht zum Postulatsbericht Amherd 11.3912 «Rechtliche Basis für Social Media»*. Bern: Schweizerische Eidgenossenschaft. Zugriff am 23.04.2024 auf https://www.bakom.admin.ch/dam/bakom/de/dokumente/informationsgesellschaft/social_media/social%20media%20bericht.pdf.download.pdf/social-media-bericht-2017-DE.pdf.
- Buomberger, Thomas (2004). *Der Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher*. Zürich: Orell Füssli.
- Buzan, Barry, Ole Wæver und Jaap de Wilde (1998). *Security. A New Framework for Analysis*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- BV Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (1999). *SR 101*, Stand am 1. Januar 2024. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de>.
- Castro Verela, María do Mar und Nikita Dhawan (2015). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2., komplett überarbeitete und erweiterte Auflage). Bielefeld: transcript.
- Cheng, Jennifer E. (2015). Islamophobia, Muslimophobia or racism? Parliamentary discourses on Islam and Muslims in debates on the minaret ban in Switzerland. *Discourse & Society*, 26(5), 562–586.
- Cinalli, Manlio und Marco Giugni (2013). Political opportunities, citizenship models and political claim-making over Islam. *Ethnicities*, 13(2), 147–164.

- CLAIM (2024). *Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2023*. Berlin: CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit in Kooperation mit ZEOK e. V. im Rahmen des Kompetenznetzwerks Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- D'Amato, Gianni und Noemi Carrel (2017). Contentious citizenship. Denizens and the negotiation of deportation measures in Switzerland. In: Mackert, Jürgen und Bryan S. Turner (Hg.). *The Transformation of Citizenship. Volume 2. Boundaries of Inclusion and Exclusion* (67–83). London/New York: Routledge.
- Dahinden, Janine (2014). «Kultur» als Form symbolischer Gewalt: Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz. In: Nieswand, Boris und Heike Drotbohm (Hg.). *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung* (97–121). Wiesbaden: Springer VS.
- Dahinden, Janine und Anna C. Korteweg (2023). Culture as politics in contemporary migration contexts: the in/visibilization of power relations. *Ethnic and Racial Studies*, 46(3), 420–449.
- Dahinden, Janine und Stefan Manser-Egli (2023). Gendernativism and Liberal Subjecthood: The Cases of Forced Marriage and the Burqa Ban in Switzerland. *Social Politics*, 30(1), 140–163.
- Dahinden, Janine, Kerstin Duemmler und Joëlle Moret (2014). Disentangling Religious, Ethnic and Gendered Contents in Boundary Work: How Young Adults Create the Figure of 'The Oppressed Muslim Woman'. *Journal of Intercultural Studies*, 35(4), 329–348.
- Darman, Ashkira und Schär Bernhard C. (2023). Zürcher «Mohren»-Fantasien. Eine Bau- und begriffsgeschichtliche Auslegeordnung, ca. 1400–2022. Studie im Auftrag des Präsidialdepartements der Stadt Zürich zu den «Häuserinschriften mit rassistischer Wirkung» an den Liegenschaften am Neumarkt 13 und an der Niederdorfstrasse 29. Zugriff am 04.07.2024 auf https://www.stadt-zuerich.ch/content/dam/stzh/portal/Deutsch/politik-der-stadt-zuerich/grafik-und-foto/koloniales-erbe/Bericht_ETHZ_Zuercher%20M-Fantasien.pdf.
- David, Thomas, Bouda Etemad und Janick Marina Schaufelbuehl (2005). *Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert*. Zürich: Limmat Verlag.
- Dehbi, Asmaa (2021a). Antimuslimischer Rassismus. In: INES (Hg.). *Handbuch Neue Schweiz* (335). Zürich: Diaphanes.
- Dehbi, Asmaa (2021b). Muslime zwischen Teilhabe und Rechtfertigungsdruck. *aufbruch*, 249, 56–57.
- Dehbi, Asmaa und Amir Dziri (2023). Der Rassismus der Anderen und der Blick auf das Selbst. Muslim*innen im Spagat multipler Kritik. *Cardo*, 21, 35–44.
- Dehbi, Asmaa (2023). Unmosqued. Warum sich Frauen aus Moscheen zurückziehen. *FAMA*, 3, 10–12.
- Dellwo, Barbara (2018). Les représentations de la mobilité au prisme de la culturalisation. Pour une étude intersectionnelle des élites transnationales de culture musulmane à Genève. In: Ortar, Nathalie, Monika Salzbrunn und Mathis Stock (Hg.). *Migrations, circulations, mobilités. Nouveaux enjeux épistémologiques et conceptuels à l'épreuve du terrain* (95–107). Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence.
- Dellwo, Barbara (2019). La figure du «musulman» comme antithèse du sujet néolibéral. Remettre la classe sociale au coeur des processus contemporains de racialisation. In: Salzbrunn, Monika (Hg.). *L'islam (in)visible en ville. Appartenances et engagements dans l'espace urbain* (105–131). Genève: Labor et Fides.
- Deppe, Ulrike und Andreas Hadjar (2021). Schule und soziale Ungleichheit. In: Hascher, Tina, Till-Sebastian Idel und Werner Helsper (Hg.). *Handbuch Schulforschung* (1–25). Wiesbaden: VS Verlag.
- Diehl, Claudia und Elisabeth Liebau (2017). *Perceptions of discrimination: What do they measure and why do they matter? SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research 945*. Berlin: Deutsches Institut für

- Wirtschaftsforschung (DIW). Zugriff am 23.04.2024 auf https://www.diw.de/de/diw_01.c.574688.de/publikationen/soeppapers/2017_0945/perceptions_of_discrimination_what_do_they_measure_and_why_do_they_matter.html.
- Direnberger, Lucia und Inès El-Shikh (2023). L'intersectionnalité comme outil réflexif et pratique politique. Trajectoires de politisation des Foulards violets. *Nouvelles Questions Féministes*, 42(1), 65–84.
- Di Stasio, Valentina, Bram Lancee, Susanne Veit und Ruta Yemane (2021). Muslim by default or religious discrimination? Results from a cross-national field experiment on hiring discrimination. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(6), 1305–1326.
- Dokustelle (2024). *Antimuslimischer Rassismus Report 2023*. Wien: Dokumentations- und Beratungsstelle Islamfeindlichkeit & antimuslimischer Rassismus.
- Dolezal, Martin, Marc Helbling und Swen Hutter (2010). Debating Islam in Austria, Germany and Switzerland: Ethnic Citizenship, Church-State Relations and Right-Wing Populism. *West European Politics*, 33(2), 171–190.
- Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert und Damir Skenderovic (2022). Einleitung: Und/doing Race – Rassifizierung in der Schweiz. In: dos Santos Pinto, Jovita et al. (Hg.) *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (9–62). Zürich: Seismo.
- Drewniak, Daniel, Tanja Krones, Carsten Sauer und Verina Wild (2016). The influence of patients' immigration background and residence permit status on treatment decisions in health care. Results of a factorial survey among general practitioners in Switzerland. *Social Science & Medicine*, 161, 64–73.
- Dupuis, Sébastien (2021). *Féminisme et Islamité: Une Appartenance Multiple au Centre de tous les débats. Réflexions à partir d'un cas genevois: Les Foulards Violets*. Unpublizierte Masterarbeit. Lausanne: Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- Dziri, Amir (Hg.) (2024). *Jüdisch-muslimische Bildungsarbeit und aktueller Antisemitismus. SZIG-Papers 14*. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg.
- ECRI (2020). *ECRI-Bericht über die Schweiz (Sechste Prüfungsrunde)*. Strasbourg: ECRI.
- ECRI (2021). *ECRI General Policy Recommendation No 5 (revised) on preventing and combating anti-Muslim racism and discrimination*. Strasbourg: ECRI.
- ECRI (2022). *ECRI Conclusions on the implementation of the recommendations in respect of Switzerland subject to interim follow-up*. Strasbourg: ECRI.
- EKR (2021) *Tatmittel*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.ekr.admin.ch/dienstleistungen/d280.html>.
- EKR (2023). *Themendossier. Antimuslimischer Rassismus*. Bern: EKR.
- El-Mafaalani, Aladin, Julian Waleciak und Gerrit Weitzel (2016). Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In: Scherr, Albert, Aladin El-Mafaalani und Anna Cornelia Reinhardt (Hg.). *Handbuch Diskriminierung* (1–17). Wiesbaden: Springer VS.
- Erlanger, Simon, Patrick Kury und Barbara Lüthi (2003). «Überfremdung» oder Politik der Ausgrenzung: ein Vergleich Schweiz – USA in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diskurs – Handeln – Erfahrung. *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 53(4), 437–446.
- Eskandari, Vista und Elise Banfi (2017). Institutionalising Islamophobia in Switzerland: The Burqa and Minaret Bans. *Islamophobia Studies Journal*, 4(1), 53–71.
- Esteves, Oliver, Alice Picard und Julien Talpin (2024). *La France, tu l'aimes mais tu la quittes. Enquête sur la diaspora française musulmane*. Paris: Seuil.
- Ettlinger, Patrik (2010). Qualität der Medienberichterstattung zur Minarettinitiative. In: Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft (Hg.). *Jahrbuch 2010. Qualität der Medien. Schweiz – Suisse – Svizzera* (267–274). Basel: Schwabe Verlag.

- Ettinger, Patrik (2018). *Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz*. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Ettinger, Patrik und Linards Udris (2009). Islam as a Threat? Problematisation of Muslims in the Mass Media and Effects on the Political System. In: Marsden, Lee und Heather Savigny (Hg.). *Media, Religion and Conflict* (59–79). Farnham: Ashgate.
- Fähndrich, Hartmut (1988). Orientalismus und Orientalismus: Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen «Islamstudien». *Die Welt des Islams*, 28(1/4), 178–186.
- Farman, Darius und Enzo Nussio (2018). Haltungen zum Islam in Zeiten des Terrorismus. *CSS Analysen zur Sicherheitspolitik*, 226, 1–4.
- Farris, Sara R. (2019). *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*. Durham/London: Duke University Press.
- Fedderson, Alexandra (2015). Same but Different: Muslims and Foreigners in Public Media Discourse. *Swiss Political Science Review*, 21(2), 287–301.
- FIDS (2024). *Minderheitenschutz*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://fids.ch/topic/minderheitenschutz/>.
- Fischer, Carolin und Janine Dahinden (2017). Gender representations in politics of belonging: An analysis of Swiss immigration regulation from the 19th century until today. *Ethnicities*, 17(4), 445–468.
- FRB (2021). *2019/2020. Rassistische Diskriminierung in der Schweiz. Bericht der Fachstelle für Rassismusbekämpfung*. Bern: FRB.
- FRB (2024a). *Antimuslimischer Rassismus*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.edi.admin.ch/edi/de/home/fachstellen/frb/themen/spezifische-Rassismen/antimuslimischer-rassismus.html>.
- FRB (2024b). *Glossar*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.edi.admin.ch/edi/de/home/fachstellen/frb/glossar.html>.
- FRB (2024c). *Rassismus in Zahlen. Wer wird diskriminiert?* Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.rassismus-in-zahlen.admin.ch/de/wer-wird-diskriminiert>.
- FRB (2024 d). *Rassismus in der Schweiz: Zahlen, Fakten, Handlungsbedarf*. Bern: Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB.
- Garrido, Angela (1987). *Le début de la politique fédérale à l'égard des étrangers*. Lausanne: Section d'histoire de l'Université de Lausanne.
- Gasser, Nathalie (2020). *Islam, Gender, Intersektionalität. Bildungswege junger Frauen in der Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Gasser, Nathalie (2023). Religion als interdependente Kategorie? Intersektionalität in Bildungsbiografien junger Musliminnen in der Schweiz. *ARGOS*, 2(1), 1–26.
- Ghumman, Sonia und Ann Marie Ryan (2013). Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf. *human relations*, 66(5), 671–698.
- Gianni, Matteo (2016). Muslims' integration as a way to defuse the "Muslim Question": insights from the Swiss case. *Critical Research on Religion*, 4(1), 21–36.
- Gianni, Matteo, Mallory Schnewly Purdie, Stéphane Lathion und Magali Jenny (2010). *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS)*. Bern: Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM.
- Glick Schiller, Nina (2010). A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism. In: Bauböck, Rainer und Thomas Faist (Hg.). *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (109–129). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Goebel, Rowena (2024). Bad Ragaz: Mann sticht auf Nachbarn ein – weil sie Muslime sind. *nau.ch* (24.03.2024).

- Goel, Urmila (2013). Ein Plädoyer für Ambivalenzen, Widersprüchlichkeiten und Mehrdeutigkeiten in der Rassismuskritik. In: Mecheril, Paul, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens und Elisabeth Romaner (Hg.). *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive* (79–92). Wiesbaden: Springer VS.
- Gomolla, Mechtild (2023). Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung. In: Scherr, Albert, Anna Cornelia Reinhard und Aladin El-Mafaalani (Hg.). *Handbuch Diskriminierung* (2. Auflage, 171–194). Wiesbaden: Springer VS.
- Hall, Stuart (1989). Rassismus als ideologischer Diskurs. *Das Argument*, 178, 913–921.
- Hall, Stuart (1997). The Spectacle of the 'Other'. In: Hall, Stuart (Hg.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (223–290). London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Hall, Stuart (2019 [1992]). The West and the Rest: Discourse and Power. In: Morley, David (Hg.). *Stuart Hall. Essential Essays Vol. 2. Identity and Diaspora* (141–184). Durham/London: Duke University Press.
- Haller, Lea (2019). *Transithandel. Geld- und Warenströme im globalen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Hoffman, Kelly M., Sophie Trawalter, Jordan R. Axt und M. Norman Oliver (2016). Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites. *PNAS*, 113(16), 4296–4301.
- humanrights.ch (2023). Nationale Rechtsquellen zu Religion und Religionsgemeinschaften. Zugriff am 17.07.2024 auf <https://www.humanrights.ch/de/ipf/menschenrechte/religion/dossier-religionsrecht/rechtsgrundlagen-religionsrecht/nationale-rechtsquellen-religion-religionsgemeinschaften>
- humanrights.ch und EKR (2023). *Rassismuvorfälle aus der Beratungsarbeit 2022. Bericht zu rassistischer Diskriminierung in der Schweiz auf der Grundlage des Dokumentations-Systems Rassismus DoSyRa*. Bern: humanrights.ch und EKR.
- humanrights.ch und EKR (2024). *Rassismuvorfälle aus der Beratungsarbeit 2023. Bericht zu rassistischer Diskriminierung in der Schweiz auf der Grundlage des Dokumentations-Systems Rassismus DoSyRa*. Bern: humanrights.ch und EKR.
- Imdorf, Christian (2011). Wie Ausbildungsbetriebe soziale Ungleichheit reproduzieren: Der Ausschluss von Migrantenjugendlichen bei der Lehrlingsselektion. In: Krüger, Heinz-Hermann, Ursula Rabe-Kleberg, Rolf-Torsten Kramer und Jürgen Budde (Hg.). *Bildungsungleichheit revisited. Bildung und soziale Ungleichheit vom Kindergarten bis zur Hochschule* (2., durchgesehene Auflage, 261–276). Wiesbaden: VS Verlag.
- Institut für Religionsrecht (2024). *Vorstösse auf Bundesebene*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.unifr.ch/ius/religionsrecht/de/services/vorstoesse/vorstoessebund.html>. Freiburg: Institut für Religionsrecht, Universität Freiburg.
- Jäger, Margarete und Siegfried Jäger (2007). *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jain, Rohit (2018). *Kosmopolitische Pioniere. »Inder_innen der zweiten Generation« aus der Schweiz zwischen Assimilation, Exotik und globaler Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Johansen, Birgitte und Riem Spielhaus (2012). Counting Deviance: Revisiting a Decade's Production of Surveys among Muslims in Western Europe. *Journal of Muslims in Europe* 1, 81–112.
- Kaya, Meral (2012). Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der «unterdrückten Muslimin» und die rassistische Verwendung des Schleiers. In: Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi und Francesca Falk (Hg.) *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2., unveränderte Auflage, 117–132). Bielefeld: transcript.
- Kaya, Meral (2020). Antimuslimischer Diskurs und der Frauen*streik. *Widerspruch – Beiträge zu sozialistischer Politik*, 74, 77–88.

- Kaya, Meral (2021). Rassismus am Frauen*streik. In: INES (Hg.). *Handbuch Neue Schweiz* (268–270). Zürich: Diaphanes.
- Keller, Reiner (2011) *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms* (3. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019). Was ist antimuslimischer Rassismus? Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Antimuslimischer Rassismus – viele Begriffe für ein Phänomen? *bpp Bundeszentrale für politische Bildung*. Zugriff am 24.10.2023 auf <https://www.bpb.de/themen/infodienst/302514/was-ist-antimuslimischer-rassismus/#footnote-target-10>
- Khazaei, Faten (2022). Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz. In: Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert und Damir Skenderovic (Hg.). *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (123–138). Zürich: Seismo.
- Knežević, Darija (2023). «Bewerben Sie sich doch ohne Foto», empfahl das RAV. *work*, S. 6 (16.06.2023).
- Konsortium PISA.ch (2019). *PISA 2018. Schülerinnen und Schüler der Schweiz im internationalen Vergleich*. Bern und Genf: SBFI/EDK und Konsortium PISA.ch.
- Kury, Patrick (2003). *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900–1945*. Zürich: Chronos Verlag.
- Kury, Patrick (2008). Der Überfremdungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Auf der Suche nach dem «Fremden» und dem «Selbst». *terra cognita*, 13, 24–27.
- Künzli, Jörg, Judith Wytenbach, Vijtha Veerakatty-Fernandes und Nicola Hofer (2017). Personenkontrollen durch die Stadtpolizei Zürich. Standards und Good Practices zur Vermeidung von racial und ethnic profiling. Bern: Schweizerisches Kompetenzzentrum für Menschenrechte (SKMR).
- Lavanchy, Anne und Patricia Purtschert (2022). Weissmachen der Nation. Intimität, Race und Geschlecht in der Schweiz. In: Dos Santos Pinto, Jovita, Pamela Ohene-Nyako, Mélanie-Evely Pétrémont, Anne Lavanchy, Barbara Lüthi, Patricia Purtschert und Damir Skenderovic (Hg.). *Un/doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (139–160): Zürich: Seismo.
- Leimgruber, Walter, Thomas Meier und Roger Sablonier (1998). *Das Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse. Historische Studie aufgrund der Akten der Stiftung Pro Juventute im Schweizerischen Bundesarchiv*. Bern: Schweizerisches Bundesarchiv.
- Lindemann, Anaïd (2021). Discrimination against Veiled Muslim Women in Switzerland: Insights from Field Experts. *religions*, 12, 500.
- Lindemann, Anaïd und Jörg Stolz (2018). The Muslim Employment Gap, Human Capital, and Ethno-Religious Penalties: Evidence from Switzerland. *Social Inclusion*, 6(2), 151–161.
- Lindemann, Anaïd und Jörg Stolz (2021). Perceived discrimination among Muslims and its correlates. A comparative analysis. *Ethnic and Racial Studies*, 44(2), 173–194.
- Lindemann, Anaïd und Jörg Stolz (2022). To speak out or not to speak out? Exploring the reporting of discrimination among Muslims and Jews in Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1–21.
- Lüthi, Barbara und Damir Skenderovic (2019). Changing Perspectives on Migration History and Research in Switzerland: An Introduction. In: Lüthi, Barbara und Damir Skenderovic (Hg.). *Switzerland and Migration. Historical and Current Perspectives on a Changing Landscape* (1–30). Cham: Palgrave Macmillan.
- Mamdani, Mahmood (2002). Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104(3), 766–775.
- Mamdani, Mahmood (2004). *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books.
- Mamdani, Mahmood (2005). Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the origins of terror. *India International Centre Quarterly*, 32(1), 1–10.

- Matthes, Jörg, Ruta Kaskelvičiute, Desirée Schmuck, Christian von Sikorski, Claudia Klobasa, Helena Knupper und Melanie Saumer (2020). Who Differentiates between Muslims and Islamist Terrorists in Terrorism News Coverage? An Actor-based Approach. *Journalism Studies*, 21(15), 2135–2153.
- Marz, Ulrike (2023). *Wut auf Differenz: Kritische Theorie und die Kritik des Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul und Claus Melter (2009). Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes. In: Melter, Claus und Paul Mecheril (Hg.). *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung* (13–22). Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag.
- Michel, Noemi (2015). Sheepology: The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland. *Postcolonial Studies*, 18(4), 410–426.
- Minder, Patrick (2011). *La Suisse coloniale. Les représentations de l’Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880–1939)*. Bern: Peter Lang.
- Moosavi, Leon (2014). The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1), 41–56.
- Motion Jositsch (2016). *Schutz religiöser Gemeinschaften vor terroristischer und extremistischer Gewalt*. Geschäftsnr. 16.3945, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefft?AffairId=20163945>.
- Mugglin, Leonie, Denise Efonayi, Didier Rudin und Gianni D’Amato (2022). *Grundlagenstudie zu strukturellem Rassismus in der Schweiz. SFM Studies #81d*. Neuchâtel: Swiss Forum for Migration and Population Studies.
- Naguib, Tarek (2014). *Begrifflichkeiten zum Thema Rassismus im nationalen und im internationalen Verständnis. Eine Auslegeordnung unter Berücksichtigung des Völker- und Verfassungsrechts. Expertise im Auftrag der Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB, Eidgenössisches Departement des Innern EDI*. Unter Mitarbeit von Nadine Bircher und Tiziana Fuchs. Winterthur/Bern: Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW).
- Naumann, Thomas (2009). Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (19–36). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nochlin, Linda (1989). The Imaginary Orient. In: Nochlin, Linda. *The Politics Of Vision Essays On Nineteenth-century Art And Society* (33–59). Boulder: Westview Press.
- OECD (2023). *PISA 2022 Ergebnisse (Band I): Lernstände und Bildungsgerechtigkeit*. Bielefeld: PISA, wbv Media.
- Opratko, Benjamin (2019). *Im Namen der Emanzipation. Antimuslimischer Rassismus in Österreich*. Bielefeld: transcript.
- Orellano, Lucas (2024). An der Tür der Moschee prangten islamfeindliche Schmierereien. *20 Minuten online* (31.03.2024).
- Pahud de Mortanges, René und Raimund Süess (2019). *Muslimen und schweizerisches Recht. Ein Ratgeber für Experten und Laien*. Zürich: Schulthess.
- Patton, Michael Quinn (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods* (3rd Edition). Thousand Oaks: Sage.
- Perry, Sarah, Ipek Göcmen, Rima Hanano und Güzin Ceyhan (2024). *Erfahrungen und Umgangsstrategien von Betroffenen von antimuslimischem Rassismus. Eine explorative Studie*. Berlin: CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Pfahl-Traughber, Armin (2020). «Islamophobie» und «Antimuslimischer Rassismus» – Dekonstruktion zweier Hegemoniekonzepte aus menschenrechtlicher Perspektive. *ZfP*, 67(2), 133–152.
- Pierné, Guillaume (2013). Hiring discrimination based on national origin and religious closeness: results from a field experiment in the Paris area. *IZA Journal of Labor Economics*, 2(4), 1–15.

- Pokitsch, Doris (2022). *Wer spricht? Sprachbezogene Subjektivierungsprozesse in der Schule der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pouillon, François und Jean-Claude Vatin (2015). *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*. Leiden: Brill.
- Pouvoir Judiciaire République et Canton de Genève (2019). *La chambre constitutionnelle annule l'art 3 al. 4 LLE*. Communiqué de presse, Cour de justice, 26. November 2019. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://justice.ge.ch/fr/actualites/la-chambre-constitutionnelle-admet-partiellement-six-recours-et-annule-lart-3-al-4-lle>.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr (2021). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch* (5., überarbeitete und erweiterte Auflage). Berlin: Walter de Gruyter.
- Public Discourse Fondation (2024). *Stop Hate Speech*. Zugriff am 13.05.2024 auf <https://stophatespeech.ch/pages/wie-antworte-ich-auf-hate-speech>.
- Purtschert, Patricia und Harald Fischer-Tiné (2015). Introduction: The End of Innocence: Debating Colonialism in Switzerland. In: Purtschert, Patricia und Harald Fischer-Tiné (Hg.). *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins* (1–25). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Purtschert, Patricia, Francesca Falk und Barbara Lüthi (2016). Switzerland and 'Colonialism without Colonies'. Reflections on the Status of Colonial Outsiders. *Interventions*, 18(2), 286–302.
- Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi und Francesca Falk (2012). Eine Bestandesaufnahme der postkolonialen Schweiz. In: Purtschert, Patricia, Barbara Lüthi und Francesca Falk (Hg.). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (13–63). Bielefeld: transcript.
- Reichertz, Jo und Norbert Schröer (1994). Erheben, Auswerten, Darstellen: Konturen einer hermeneutischen Wissenssoziologie. In: Schröer, Norbert (Hg.). *Interpretative Sozialforschung: auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie* (56–84). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Riegel, Christine (2016). *Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*. Bielefeld: transcript.
- Runnymede Trust (1997). *Islamophobia: A Challenge For Us All*. London: Runnymede Trust.
- Russo, Santina (2023). «Wir müssen genauer hinschauen». *Schweizerische Ärztezeitung*, 104(39), 12–16.
- Said, Edward W. (2003 [1978]). *Orientalism*. London: Penguin.
- Sanchez-Mazas, Victor (2023). Muslim Organisations and the Laïcité Challenge in the Canton of Geneva. In: Banfi, Elisa und Matteo Gianni (Hg.). *Islamic Organisations in Western Switzerland. Actors, Networks, and Socio-Cultural Activities* (81–105). Zürich/Genf: Seismo.
- Scharathow, Wiebke (2011). Der Islam als Thema in der Bildungsarbeit – Reflexionen in rassismuskritischer Perspektive. In: Scharathow, Wiebke und Rudolf Leiprecht (Hg.). *Rassismuskritik. Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit* (2. Auflage, 183–208). Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag.
- Scharathow, Wiebke (2017). Jugendliche und Rassismuserfahrungen. Kontexte, Handlungsherausforderungen und Umgangsweisen. In: Fereidooni, Karim und Meral El (Hg.). *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (107–127). Wiesbaden: VS Verlag.
- Schenker, Janina (2023). Kopftuch-Verbot: «Damit verstösst Coop nicht gegen die Religionsfreiheit». *20 Minuten online* (26.06.2023).
- Schmid, Hansjörg (1999). Fürstenglanz und Türkenhaß. Das Grabmonument des Türkenlouis in der Stiftskirche zu Baden-Baden. *Badische Heimat* 79, 798–814.
- Schmid, Hansjörg, Mallory Schneuwly-Purdie und Andrea Lang (Hg.) (2018). *Radikalisierungen vorbeugen Zusammenarbeit zwischen Staat und muslimischen Organisationen. SZIG-Papers 2*. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg.

- Schmid, Hansjörg und Noemi Trucco (2024). Islambezogene Konflikte anhand von Beispielen. In: Schmid, Hansjörg, Noemi Trucco, Isabella Senghor und Anna Gjeci (Hg.). *Soziale Konflikte. Potenziale aus sozialwissenschaftlicher, islamischer und christlicher Perspektive* (87–162). Zürich: TVZ.
- Schmid, Hansjörg, Noemi Trucco und Federico Biasca (2022). *Swiss Muslim Communities in Transnational and Local Interactions. Public Perceptions, State of Research, Case Studies. SZIG/CSIS-Studies 7*. Fribourg: Swiss Center for Islam and Society, University of Fribourg.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2010). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (2. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2015). *Wegbereiter der modernen Islamfeindlichkeit. Eine Analyse der Argumentationen so genannter Islamkritiker*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schneuwly Purdie, Mallory, Federico Biasca, Hansjörg Schmid und Andrea Lang (2018). *Sichtbarer Islam am Arbeitsplatz? Ein Thema für Arbeitnehmende und Arbeitgebende. SZIG-Papers 9*. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg.
- Schneuwly Purdie, Mallory und Andreas Tunger-Zanetti (2023). Switzerland. In: Akgönül, Samim, Jørgen S. Nielsen, Ahmet Alibašić, Stephanie Müssig und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 14* (667–683). Leiden: Brill.
- Schranz, Mario und Kurt Imhof. (2002). Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation. *Medienheft, 18*. Zugriff am 23.04.2024 auf https://www.medienheft.ch/uploads/media/k19_SchranzImhof.pdf.
- Schulze, Reinhard (2021). Der Schweizer Weg zum Schleierverbot. *Journal21.ch* (21.03.2021). Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.journal21.ch/der-schweizer-weg-zum-schleierverbot>.
- Schwarz, Zuleika (2019). Rassismuserfahrungen dunkelhäutiger Pflegefachpersonen. *NCCR – on the Move (Blog)*. 22 Oktober 2019. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://nccr-onthemove.ch/blog/rassismuserfahrungen-dunkelhaeutiger-pflegefachpersonen/>.
- Scott, Joan Wallach (2018). *Sex & Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Shooman, Yasemin (2014). »... weil ihre Kultur so ist«. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Siouti, Irini (2022). Othering in der qualitativen Migrationsforschung. Herausforderungen und Reflexionen in der Forschungspraxis. In: Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuijder, Hella von Unger und Erol Yildiz (Hg.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (107–128). Bielefeld: transcript.
- Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuijder, Hella von Unger und Erol Yildiz (2022). Methodologischer Eurozentrismus und das Konzept des Othering. Eine Einleitung. In: Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuijder, Hella von Unger und Erol Yildiz (Hg.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (7–30). Bielefeld: transcript.
- Skenderovic, Damir (2007). Immigration and the radical right in Switzerland: ideology, discourse and opportunities. *Patterns of Prejudice, 41*(2), 155–176.
- Sotomo (2023). *Die Schweiz und der Nahost-Krieg*. Zugriff am 08.06.2024 auf <https://sotomo.ch/site/projekte/die-schweiz-und-der-nahost-krieg/>
- Spielhaus, Riem (2006). Religion und Identität. Vom deutschen Versuch «Ausländer» zu «Muslimen» zu machen. *Internationale Politik, 28–36*.
- Spielhaus, Riem (2010). Media making Muslims: the construction of a Muslim community in Germany through media debate. *Contemporary Islam, 4*, 11–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary, und Lawrence Grossberg (Hg.). *Marxism and the Interpretation of Culture* (271–313). Basingstoke: Macmillan.

- Stahel, Lea (2020). *Status quo und Massnahmen zu rassistischer Hassrede im Internet: Übersicht und Empfehlungen*. Bern: FRB.
- Stahel, Lea, Sebastian Weingartner, Katharina Lobinger und Dirk Baier (2022). *Digitale Hassrede in der Schweiz: Ausmass und sozialstrukturelle Einflussfaktoren*. Zürich: Universität Zürich und ZHAW/Lugano: Università della Svizzera Italiana. Zugriff am 04.06.2024 auf https://digital-collection.zhaw.ch/bitstream/11475/26867/3/2022_Stahel-et-al_Digitale-Hassrede-in-der-Schweiz.pdf.
- StGB Schweizerisches Strafgesetzbuch (1937). *SR 311.0*, Stand am 1. Januar 2024. Zugriff am 23.04.2024 auf https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/de.
- Ströbele, Christian, Amir Dziri, Armina Omerika und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.) (2021). *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum*. Regensburg: Friedriche Pustet.
- Stuber, Lea (2023). Blutdruck messen in feindlicher Umgebung. *Surprise*, 550, 8–11 (15.05.2023).
- Swiss Health Network for Equity (2024). *Über uns*. Webseite. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://health-equity-network.ch/ueber-uns/mission>.
- Tamdgidi, Mohammed H. (2012). Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context. *Islamophobia Studies Journal*, 1(1), 54–81.
- Tanner, Jakob (1994). Nationalmythos und «Überfremdungsängste». In: Rauchfleisch, Udo (Hg.) *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus* (11–25). Basel: Lenos Verlag.
- Terkessidis, Mark (2004). *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Tezcan, Levent (2021). *Die Subjekte der Islampolitik. Beiträge zu einer Soziologie des Islams*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thomas, Matthieu (2021). Faire interdire le concert de l'«islamiste» Médine: les ressorts de la publicité pour la cause anti-islam. *SociologieS* [En ligne]. DOI: <https://doi.org/10.4000/sociologies.16569>.
- Törnberg, Anton und Petter Törnberg (2016). Muslims in social media discourse: Combining topic modeling and critical discourse analysis. *Discourse, Context and Media*, 13, 132–142.
- Trawalter, Sophie und Kelly M. Hoffman (2015). Got Pain? Racial Bias in Perceptions of Pain. *Social and Personality Psychology Compass*, 9(3), 146–157.
- Trucco, Noemi (2021). Muslimische Deutungsvielfalt in massenmedialen Islamdiskursen der Deutschschweiz. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), 283–305.
- Trucco, Noemi (in Vorbereitung). *Der Super-Imam. Zur Subjektivierung von Imamen in der Schweiz*. Wiesbaden: Springer VS.
- Trucco, Noemi, Hansjörg Schmid und Amir Sheikhzadegan (2024). Within and Beyond the Community: Tensions in Muslim Service Provision in Switzerland. *Religions*, 15(1), 15. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15010015>.
- Tunger-Zanetti, Andreas (2019). Switzerland. In: Scharbrodt, Oliver, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 10* (655–673). Leiden: Brill.
- UEM Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2023). *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz*. Paderborn: Bonifatius.
- UN (2020). A Working Definition of Islamophobia: A Briefing Paper prepared For the Special Rapporteur on freedom of religion or belief. Preparation for the report to the 46th Session of. Human Rights Council. Zugriff am 04.07.2024 auf <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Religion/Islamophobia-AntiMuslim/Civil%20Society%20or%20Individuals/ProfAwan-2.pdf>.

- Vatter, Adrian (2011). *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Versteegh, Kees (1990). The Arab Presence in France and Switzerland in the 10th Century. *Arabica*, 27(3), 359–388.
- VIOZ (2023). *Hate Crime Report – Bericht*. Zürich: VIOZ.
- von Sikorski, Christian, Desirée Schmuck, Jörg Matthes, Claudia Klobasa, Helena Knupfer und Melanie Saumer (2022). Do journalists differentiate between Muslims and Islamist terrorists? A content analysis of terrorism news coverage. *Journalism*, 23(6), 1171–1193.
- VSMS Verordnung über Massnahmen zur Unterstützung der Sicherheit von Minderheiten mit besonderen Schutzbedürfnissen (2019). *AS 2019 3173*, vom 9. Oktober 2019. Zugriff am 23.04.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/oc/2019/584/de>.
- Wäckerlig, Oliver (2019). *Vernetzte Islamfeindlichkeit. Die transatlantische Bewegung gegen «Islamisierung». Events – Organisationen – Medien*. Bielefeld: transcript.
- Weichselbaumer, Doris (2016). Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves. *Discussion Paper No. 10217*. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit IZA.
- Weichselbaumer, Doris (2020). Multiple Discrimination against Female Immigrants Wearing Headscarves. *ILR Review*, 73(3), 600–627. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit IZA.
- Weßel, Merle und Simon Matteo Gerhards (2023). “Discrimination is always intersectional” – understanding structural racism and teaching intersectionality in medical education in Germany. *BMC Medical Education*, 23, 399.
- Wiecken, Alma (2017). Die Zahlen verraten nicht alles. Monitoring-Instrumente zu Muslimfeindlichkeit. *Tangram*, 40(12), 42–44.
- Witzel, Andreas (1985). Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, Gerd (Hg.). *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder* (227–255). Weinheim: Beltz.
- Witzel, Andreas (2000). Das problemzentrierte Interview [25 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 22.
- Zschirnt, Eva (2019). Equal Outcomes, but Different Treatment – Subtle Discrimination in Email Responses from a Correspondence Test in Switzerland. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 45(2), 143–160.
- Zschirnt, Eva und Rosita Fibbi (2019). *Do Swiss Citizens of Immigrant Origin Face Hiring Discrimination in the Labour Market? Working Paper #20*. Neuchâtel: nccr – on the move.

B: Quellenverzeichnis

Expert:innen-Konsultationen

Die Expert:innen-Konsultationen fanden von September 2023 bis Februar 2024 statt und wurden von uns aus Datenschutzgründen im Text mit EK01 bis EK28 bezeichnet, ohne auszuweisen, um welche Expert:innen es sich im Einzelnen handelt. Wir haben Vertreter:innen folgender Fach- und Beratungsstellen, Behörden und muslimischen Organisationen konsultiert:

- babanews
- Beratungsnetz für Rassismusopfer
- Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers et la prévention du racisme (BCI), VD
- Centro per la Prevenzione delle Discriminazioni (CPD), TI
- DIAC, GE
- Dialogue en Route
- Fachstelle Integration des Kantons Zürich, ZH
- frabina Beratungsstelle Solothurn, SO
- Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz (FIDS)
- gggfon, BE
- humanrights.ch
- Stadtverwaltung Zürich
- Kompetenzzentrum für Integration (KOMIN), UR/SZ
- les foulards violets, GE
- Plattform Menschenrechte Schweiz
- Servizio per l'integrazione degli stranieri (SIS), TI
- Tasamouh, BE
- Union des Organisations Musulmanes de Genève (UOMG), GE
- Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM), VD
- Vereinigung der Islamischen Organisationen Zürich (VIOZ), ZH
- Zürcher Institut für interreligiösen Dialog (ZIID), ZH

Ausserdem wurden folgende wissenschaftliche Expert:innen konsultiert:

- Zeinab Ahmadi M.A., Universität Freiburg
- Jasmine Benhaida M.A., Universität Basel
- Federico Biasca M.A., Universität Freiburg
- Sébastien Dupuis M.A., Universität Freiburg
- Dr. Nathalie Gasser, Pädagogische Hochschule Bern
- Dr. Rohit Jain, Universität Bern
- Dr. Anaïd Lindemann, Universität Lausanne
- Dr. Mallory Schneuwly Purdie, Universität Freiburg
- Prof. Dr. Damir Skenderovic, Universität Freiburg
- Prof. Dr. Christina Späti, Universität Freiburg

Interviews und Gruppendiskussion

Herr A., Interview geführt am 23.11.2023

Frau B., Interview geführt am 29.11.2023

Herr C., Interview geführt am 13.12.2023

Frau D., Interview geführt am 10.01.2024

Herr E., Interview geführt am 25.01.2024

Frau F., Interview geführt am 29.01.2024

Herr und Frau G., Interview geführt am 31.01.2024

Herr H., Interview geführt am 09.02.2024

J., Interview geführt am 12.02.2024

Frau K., Interview geführt am 15.02.2024

Gruppendiskussion mit Latif, Lou, Mohammed, Murad, Nora, Sara, geführt am 15.12.2023

C: Beratungs- und Meldestellen

Im Beratungsnetz für Rassismuskritiker sind 20 kantonale und 3 spezialisierte Fachstellen zusammengeschlossen, welche Beratungen bei rassistischer Diskriminierung anbieten (vgl. Kapitel 2.4.1). Einen Überblick über die Fachstellen findet sich hier:

<https://www.network-racism.ch/beratungsstellen>

Im Folgenden werden muslimische Beratungsorganisationen aufgelistet, die (noch) nicht Teil des Beratungsnetzes sind, aber teilweise mit diesem in Kontakt stehen oder kooperieren.

Basler Muslim Kommission BMK (Kanton Basel-Stadt und Basel-Landschaft)

Schlüsselpersonen im Bereich Antirassismus und Diskriminierungsschutz

<https://www.bmk-online.ch/wp/anlaufstelle-basel/>

De l'Individuel au Collectif DIAC (Canton de Genève)

Permanence – Centre d'écoute et de soutien

<https://www.diac-permanence.ch>

Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz FIDS (schweizweit)

Fédération des organisations islamiques de Suisse FOIS

Anlaufstelle – Meldeplattform / Point de contact – Plateforme de reporting

<https://fids.ch/anlaufstelle/>

<https://fids.ch/fr/point-de-contact/>

Rassistische Online-Hassrede melden / Signaler des discours de haine raciste en ligne

<https://fids.ch/meldeplattform-hate-speech/>

<https://fids.ch/fr/plate-forme-de-signalement-des-discours-de-haine-raciste-en-ligne/>

Tasamouh (Canton de Berne)

<https://tasamouh.com/>

Vereinigung Islamischer Organisationen Zürich VIOZ (Kanton Zürich)

Vorfall melden

<https://vioz.ch/news/vorfall-melden/>