



Noemi Trucco

Der Super-Imam

Zur Subjektivierung von Imamen in
der Schweiz

OPEN ACCESS



Springer VS

Subjektivierung und Gesellschaft/ Studies in Subjectivation

Foundations and Approaches of Empirical Subjectivation Research

Reihe herausgegeben von

Saša Bosančić, Universität Augsburg, Augsburg, Deutschland

Lisa Pfahl, Institut für Erziehungswissenschaft, Universität Innsbruck, Innsbruck, Österreich

Lena Schürmann, Maison des Sciences Humaines, Université du Luxembourg, ESCH, Luxembourg

Tina Spies, Institut für Sozialwissenschaften, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel, Deutschland

Boris Traue, Institut for Social Research & Interventions, Université du Luxembourg, Esch-sur-Alzette, Luxembourg

In der Moderne haben sich Machtverhältnisse zunehmend im und auf das Subjekt konzentriert. Nach einer vielstimmigen Kritik an der Vereinnahmung des Subjekts konkurrieren gegenwärtig Staaten, Unternehmen, Religionen, Medien und andere Subjektivierungsinstanzen um Gelegenheiten, Subjektivitäten zu bestimmen, zu binden und sie zu organisieren. In diesem partikularisierten, privatisierten und vermarktlichten Subjektivierungsgeschehen zerfallen kollektive Wahrheits-, Empathie- und Handlungsfähigkeiten zunehmend, während mit neuen Formen von Selbstbestimmung erst experimentiert wird. Die Subjektivierungsforschung untersucht, in welchen herrschaftsförmigen und solidarischen Relationen Subjekte (ent-)stehen und wie sie ihre Alterität als Möglichkeit des Anders-Seins aufrechterhalten. Wie beziehen sich Subjekte mit Hilfe von Institutionen, Diskursen, Technologien, Artefakten und Bildern aufeinander, und wie wirken sie gemeinsam auf subjektivierende Ordnungen zurück? Die Buchreihe verbindet Theoriebildung, empirische Analysen und methodische Fragen der Sozial-, Bildungs- und Kulturwissenschaften sowie interdisziplinärer Forschungsfelder. Die einzelnen Bände fragen nach der symbolischen, materiellen und leiblich-affektiven Wirkung von Subjektivierung und untersuchen die ungleichen und widersprüchlichen Bedingungen der gesellschaftlichen Aneignung von Subjektivierungsinstanzen.

Throughout modernity, power relations increasingly concentrate on and in the subject. Following diverse critiques of this colonization of the subject, states, corporations, religious associations, media, and other subjectivation providers presently compete for opportunities to determine, bind, and organise subjectivities. In the context of particularistic, privatised and capitalist arenas of subjectivity and identity, collective capacities for truth, empathy and action are withering, whilst new figures of self-determination are still in their infancy. Subjektivierung research interrogates domination and solidarity in relations which give rise to selves, and how these relations support alterity, the capacity to live and feel otherwise. How do subjects relate to one another through institutional institutions, discourses, technologies, artefacts, and images, and how do they talk back to subjektivating social orders and shape them together? The book series combines social theory, empirical research, and methodological problems in social, educational, cultural inquiry as well as interdisciplinary research fields. The individual volumes address symbolic, material and bodily-affective dimension of subjektivierung processes as well as the unequal and contradictory conditions of societal appropriation and collective determination of subjektivierung agencies.

Noemi Trucco

Der Super-Imam

Zur Subjektivierung von Imamen in
der Schweiz



Noemi Trucco
Schweizerisches Zentrum für Islam und
Gesellschaft
Universität Freiburg
Freiburg i. Üe., Schweiz

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz. Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag von Prof. em. Michael Nollert, Prof. Hansjörg Schmid, Prof. Regula Hänggli und Prof. Tina Spies. Freiburg, den 30.06.2023. Prof. Dominik Schöbi, Dekan.

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt. Die Dissertation entstand im vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekt mit der Nummer 179070.



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2025. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.

Open Access Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor*in(nen) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des/der betreffenden Rechteinhaber*in einzuholen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber*in sind zu beachten.

Der Verlag, die Autor*innen und die Herausgeber*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor*innen oder die Herausgeber*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Daniel Rost
Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling

Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle zunächst meinen Interviewpartner*innen ganz herzlich danken für die Bereitschaft, mit mir zu sprechen, denn ohne sie hätte diese Arbeit gar nicht geschrieben werden können. Dann möchte ich den drei Professor*innen, die meine Dissertation betreut haben, meine Dankbarkeit aussprechen für das Vertrauen in mich: Prof. Hansjörg Schmid, Projektleitender des anspruchsvollen SNF-Projekts, in welchem ich meine Dissertation schreiben durfte, Prof. em. Michael Nollert und Prof. Regula Hänggli. Zudem möchte ich meiner externen Gutachterin Prof. Tina Spies ganz herzlich danken. Auch meinen beiden Mitstreiterinnen im SNF-Projekt, Isabella Senghor und Ana Gjeci, und meiner Assistentin Sara Nuria Leitner gebührt immensen Dank. Ohne euch wäre die Arbeit nicht das, was sie nun geworden ist! Weiter bin ich auch allen dankbar, die Teile meiner Arbeit gegengelesen oder mir an Stellen, an welchen ich steckengeblieben bin, weitergeholfen haben: Asmaa Dehbi, Amir Dziri, Esma Isis-Arnautović, Andrea Lang, Nadire Mustafi, Carolin Raabe und Dilek Uçak-Ekinci. Darüber hinaus bedanke ich mich auch bei allen weiteren Mitarbeitenden des SZIG: Zeinab Ahmadi, Arlinda Amiti, Valérie Benghezal, Alexander Boehmler, Federico Biasca, Safia Boudaoui, Baptiste Brodard, Guillaume Chataigny, Sébastien Dupuis, Mina Hatef, Dominik Müller, Mallory Schneuwly-Purdie und Amir Sheikhzadegan. Ausserdem danke ich den Teilnehmenden der ESF-Interpretationswerkstatt ganz herzlich für den regelmässigen Austausch und die Inspiration: Bettina Bredereck, Marco Heinrich, Janina Henkes, Valeska Klug, Ralf Parade und Stefan Röhrer, sowie auch allen Teilnehmenden der WDA-Forschungswerkstatt und allen PROWEL-Teilnehmenden, insbesondere Prof. Monica Budowski, Prof. Andreas Hadjar und Laura Meier. Herzlichen Dank

auch an Andreas Tunger-Zanetti für die jeweils postwendend erfolgenden Antworten auf diverse Fragen und Anliegen sowie an Prof. Frank Peter für seine wertvollen Kommentare im Rahmen unseres ersten Workshops. Zum Schluss möchte ich auch aus ganzem Herzen folgenden Menschen für die inspirierenden Gespräche und Momente während dem Zeitraum meiner Promotion und der danach folgenden Überarbeitungsphase danken: Azadeh Didari Bader & Martin Bader, Folke Brodersen, Marius Buner, Edouard Delaplace, Laura Emunds, Laura Harder & Familie, Kerstin Jones, Özcan Keles, Claudia Keller & Philipp Hodel, Ömer Köksal & Pelin Ünsal, Santiago Montalbano & Rosanna Grüter, Lluvia Mosquera, Christian Müller & Eliane Kerschbaumer, Matze Münch, Phil Pohlodek & Mariana González Abundes, Doris Pokitsch, Eva Ruh & Familie, Helena Rust, Faisal Faisal, Roman Scherer, Ali Sonay, Valérie Sticher, Fabienne Urech & Jason Aebischer sowie meiner Familie Mandana Trucco, Micha Dietschy, Ursula Zürcher, Samuel Häusermann, Hanspeter Trucco, Ursula Preto und Nevin Büyükvardar. Nicht zuletzt gebührt der wichtigste und tiefste Dank meinem immerwährenden Gesprächs- und Diskussionspartner, Gegenlesenden, meiner Stütze in jedem Moment, *hayatım* – Can Büyükvardar. Du weisst, dass diese Arbeit ohne dich nicht existieren würde.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|----------|---|----|
| 1 | Einleitung | 1 |
| 2 | Das Untersuchungsfeld: Imame in der Schweiz und die Debatten zu Islam und Muslim*innen | 9 |
| 2.1 | Imame in der Schweiz | 10 |
| 2.1.1 | In der Schweiz tätige Imame | 12 |
| 2.1.2 | Tätigkeitsfelder und Stellung der Imame | 18 |
| 2.1.3 | Erwartungen an Imame | 21 |
| 2.1.4 | Typologien von Imamen | 22 |
| 2.2 | Öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen | 25 |
| 2.2.1 | Versicherheitlichung als erklärende Perspektive | 26 |
| 2.2.2 | Öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz | 28 |
| 2.2.3 | Konsequenzen der Versicherheitlichung | 31 |
| 2.2.4 | Umgangsweisen von Muslim*innen mit den öffentlichen Debatten | 33 |
| 2.3 | Zusammenfassend: Untersuchungsfeld und Forschungslücke | 35 |
| 3 | Subjektpositionen und Selbst-Positionierungen – ein sensibilisierendes Konzept | 39 |
| 3.1 | Theoretische Überlegungen I: Diskurse | 40 |
| 3.1.1 | Wissenssoziologie als Ausgangspunkt der WDA | 40 |
| 3.1.2 | Diskursbegriff und Subjektkonstitutionen bei Foucault | 46 |

| | | |
|----------|--|-----------|
| 3.1.3 | Die Zusammenführung von Wissensoziologie und Diskursbegriff | 48 |
| 3.2 | Theoretische Überlegungen II: Subjekte | 51 |
| 3.2.1 | Das Identitätskonzept des interpretativen Paradigmas | 52 |
| 3.2.2 | Subjekt, Agency und Selbst-Positionierung | 57 |
| 3.3 | Verknüpfung mit dem Forschungsvorhaben | 59 |
| 4 | Ein erweiterter Blick: Eine Einbettung in konflikt- und schliessungstheoretische Perspektiven | 63 |
| 4.1 | Die Theorie sozialer Schliessung | 63 |
| 4.2 | Etablierte und Aussenseiter*innen: «Wir»-Bilder und «Sie»-Bilder | 66 |
| 4.3 | Die klassische soziologische Perspektive auf das Fremde | 69 |
| 4.4 | Zusammenführung der schliessungstheoretischen Ansätze mit einer diskurstheoretischen Perspektive | 73 |
| 4.5 | Verhältnisbestimmungen zum diskursiv konstruierten Fremden im Kontext der Schweiz | 78 |
| 4.6 | Zusammenfassend: Einbettung in konflikt- und schliessungstheoretische Perspektiven | 83 |
| 5 | Methodisches Vorgehen | 85 |
| 5.1 | Subjektpositionen: Methodische Schritte zur Korpusbildung und Analyse | 86 |
| 5.1.1 | Korpusbildung I: Methodische Schritte | 87 |
| 5.1.2 | Analyse I: Methodische Schritte | 88 |
| 5.2 | Subjektpositionen: Umsetzung der skizzierten methodischen Schritte | 91 |
| 5.2.1 | Korpusbildung und Grobanalyse | 92 |
| 5.2.2 | Feinanalyse | 95 |
| 5.3 | Selbst-Positionierungen: Methodische Schritte zur Erhebung und Analyse | 98 |
| 5.3.1 | Korpusbildung II: Methodische Schritte | 99 |
| 5.3.2 | Analyse II: Methodische Schritte | 103 |
| 5.4 | Selbst-Positionierungen: Umsetzung der skizzierten methodischen Schritte | 106 |
| 5.4.1 | Korpusbildung: Interviews | 107 |
| 5.4.2 | Analyse der Interviews | 112 |
| 5.5 | Reflexion der eigenen Positionierung | 115 |
| 5.6 | Zusammenfassend: Methodisches Vorgehen | 120 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 6 | An Imame adressierte Subjektpositionen in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz | 123 |
| 6.1 | Befunde zu Imam-Debatten, Subjektpositionen und Dispositiven | 124 |
| 6.1.1 | Öffentliche Debatten zu Imamen und daraus gewonnene Erkenntnisse zu Subjektpositionen | 124 |
| 6.1.2 | Dispositiv von Massnahmen als Konsequenz der Versicherheitlichung | 126 |
| 6.2 | Die Subjektposition des Imams als Bedrohung | 131 |
| 6.2.1 | Der Hassprediger | 133 |
| 6.2.2 | Der Terror-Imam | 135 |
| 6.2.3 | Der 5. Kolonne-Imam | 136 |
| 6.2.4 | Der Wertekonflikt-Imam | 140 |
| 6.2.5 | Der Militär-Imam | 143 |
| 6.2.6 | Der deviante Imam | 145 |
| 6.2.7 | Forderungen nach Massnahmen | 146 |
| 6.3 | Die Subjektposition des Modell-Imams | 148 |
| 6.3.1 | Kenntnisse des Schweizer Kontexts | 149 |
| 6.3.2 | Sprachkenntnisse | 150 |
| 6.3.3 | Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention | 153 |
| 6.3.4 | Kompetenzen im Bereich Integration | 155 |
| 6.3.5 | Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen | 158 |
| 6.3.6 | Interreligiöser Dialog | 159 |
| 6.3.7 | Seelsorge | 161 |
| 6.3.8 | Diskutierte Massnahmen zur Verwirklichung des Modell-Imams | 162 |
| 6.4 | Das Deutungsmuster des einflussreichen Imams | 170 |
| 6.5 | Die Subjektposition des bzw. der inklusiven Imam*in | 175 |
| 6.6 | Zusammenfassend: Subjektpositionen und Deutungsmuster in den untersuchten Debatten | 179 |
| 7 | Die Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz | 183 |
| 7.1 | Die Rolle des Imams aus der Perspektive der Imame | 183 |
| 7.1.1 | Tätigkeit und Aufgabenbereich: «Die Person, die alles macht» | 185 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 7.1.2 | Erwartungen: «Tout!» | 190 |
| 7.2 | Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten: Eine transnationale Sicht | 199 |
| 7.2.1 | Kontextvergleich I: «En Suisse, les mosquées, c'est des centres culturels» | 201 |
| 7.2.2 | Kontextvergleich II: «Europa ist nicht wie ein kleines Dorf» | 204 |
| 7.2.3 | Verbindungen herstellen: «Nicht ein Islam dort und wir leben hier» | 206 |
| 7.3 | Das Ungesagte: Genderspezifische Dimension der Rolle des Imams | 209 |
| 7.4 | Zusammenfassend: Die Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz | 213 |
| 8 | Selbst-Positionierungen von Imamen | 217 |
| 8.1 | Die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam | 221 |
| 8.1.1 | Herr K.: «Immer Imam» | 221 |
| 8.1.2 | Zeitliche Entgrenzung und Vereinbarkeit von Beruf und Familie: «Wie ein Call-Center» | 225 |
| 8.2 | Die statusbezogene Selbst-Positionierung | 232 |
| 8.2.1 | Herr A.: «Diese Stelle ist etwas Wichtigeres» | 232 |
| 8.2.2 | Herr N.: «Et moi, je suis docteur» | 236 |
| 8.2.3 | Hoher Stellenwert versus Statusverlust: «Weil es nur ein Imam ist, der sowieso nichts versteht» | 241 |
| 8.3 | Die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam | 247 |
| 8.3.1 | Herr I.: «Zum Guten motivieren und vom Schlechten abhalten» | 247 |
| 8.3.2 | Das Bild der Muslim*innen nach aussen regulieren: «Sie müssen ein Vorbildmensch, ein Vorbildmuslim sein» | 253 |
| 8.4 | Die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert | 257 |
| 8.4.1 | Herr F.: «Der Islam in Europa ist eine Wunde» | 257 |
| 8.4.2 | Zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft: «Wir sprechen über einen wahren Islam und einen richtigen Islam» | 265 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 8.5 | Die Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam | 273 |
| 8.5.1 | Herr B.: «Ich habe geforscht und fundierte Kenntnisse erarbeitet» | 273 |
| 8.5.2 | Von der Erwartung zur Selbst-Positionierung: «Durch diese Weiterbildung habe ich viel, viel gelernt» | 277 |
| 8.6 | Die Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt | 281 |
| 8.7 | Zusammenfassend: Selbst-Positionierungen von Imamen in der Schweiz | 286 |
| 9 | Der Umgang der Befragten mit den Subjektpositionen der öffentlichen Debatten der Schweiz | 291 |
| 9.1 | Keine Bezugnahme als Umgangsstrategie? | 292 |
| 9.2 | Der Umgang mit der Subjektposition des Imams als Bedrohung | 294 |
| 9.2.1 | Zurückweisung: «Das stimmt gar nicht» | 296 |
| 9.2.2 | Boundary making: «Die machen Fehler, dann zeigen die Medien alle Imame als böse» | 301 |
| 9.3 | Der Umgang mit der Subjektposition des Modell-Imams | 306 |
| 9.3.1 | Selbst-Positionierung mit Ausdeutung: «Und dann habe ich mal den Dialog einfach starten wollen als deutschsprachiger Imam» | 307 |
| 9.3.2 | Selbst-Positionierung mit gleichzeitiger Dekonstruktion: «Man erwartet in diesem Sinn mehr von Imamen als sie können» | 319 |
| 9.4 | Konsequenzen der dichotomen Strukturierung für die Selbst-Positionierung | 322 |
| 9.5 | Der Umgang mit dem Deutungsmuster des einflussreichen Imams | 329 |
| 9.5.1 | Ambivalenzen im Umgang mit dem Deutungsmuster | 329 |
| 9.5.2 | Dekonstruktion: «Il est au service de la communauté, ce n'est pas la communauté qui est au service de l'imam» | 331 |
| 9.6 | Der Umgang mit der Subjektposition des oder der inklusiven Imam*in | 335 |
| 9.7 | Zusammenfassend: Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen | 344 |

| | |
|---|-----|
| 10 Diskussion und Schlussbetrachtungen | 347 |
| 10.1 Zwischen Super-Imam und Bedrohung | 348 |
| 10.2 Ansätze weiblicher Perspektiven | 353 |
| 10.3 Ausblicke | 357 |
| Bibliographie | 361 |
| Quellenverzeichnis | 397 |

Abkürzungsverzeichnis¹

| | |
|-----------|---|
| AIG | Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und die Integration (in Kraft seit 2008) |
| AIWG | Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, Goethe-Universität Frankfurt am Main |
| ANAG | Bundesgesetz über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer (aufgehoben; in Kraft 1934–2008) |
| BDP | Bürgerlich-Demokratische Partei Schweiz (ab 2021: Die Mitte); politische Partei der Schweiz |
| BFS | Bundesamt für Statistik Schweiz |
| BJ | Bundesamt für Justiz |
| BüG | Bundesgesetz über das Schweizer Bürgerrecht (Bürgerrechtsgesetz) |
| BWIS | Bundesgesetz über Massnahmen zur Wahrung der inneren Sicherheit |
| CVP | Christlichdemokratische Volkspartei der Schweiz (ab 2021: Die Mitte); politische Partei der Schweiz |
| DAIGS | Dachverband der Albanisch-Islamischen Gemeinschaften in der Schweiz |
| Die Mitte | Politische Partei der Schweiz, entstand 2021 aus BDP und CVP |
| DIK | Deutsche Islamkonferenz |

¹ Anmerkung: Arabische Begriffe wurden nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) transliteriert, daneben finden sich auch Begriffe in Türkisch und Bosnisch.

| | |
|----------------|--|
| <i>Diyanet</i> | <i>Diyanet İşleri Başkanlığı</i> , das türkische Präsidium für Religionsangelegenheiten |
| EDA | Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten |
| EDI | Eidgenössisches Departement des Innern |
| EDU | Eidgenössisch-Demokratische Union; politische Partei der Schweiz |
| EJPD | Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement |
| EPFL | <i>École Polytechnique Fédérale de Lausanne</i> , Eidgenössische Technische Hochschule Lausanne |
| ETH | Eidgenössische Technische Hochschule Zürich |
| EVP | Evangelische Volkspartei Schweiz; politische Partei der Schweiz |
| FDP | FDP.Die Liberalen; politische Partei der Schweiz |
| fedpol | Bundesamt für Polizei |
| FINO | Forum Islam und Naher Osten, Universität Bern |
| IZBCH | <i>Islamska zajednica Bošnjaka u Švicarskoj</i> , Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in der Schweiz |
| Lega | <i>Lega dei Ticinesi</i> ; politische Partei der Schweiz |
| NDB | Nachrichtendienst des Bundes; eine mit nachrichtendienstlichen Aufgaben betraute Dienststelle der Schweiz |
| PMT | Bundesgesetz über polizeiliche Massnahmen zur Bekämpfung von Terrorismus |
| Rijaset | <i>Rijaset Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini</i> , das oberste Organ der Islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina |
| RSI | <i>Radio televisione svizzera</i> , Radio und Fernsehen der italienischsprachigen Schweiz; Teil des Medienunternehmens SRG SSR |
| RTS | <i>Radio Télévision Suisse</i> , Radio und Fernsehen der französischsprachigen Schweiz, Teil des Medienunternehmens SRG SSR |
| SBFI | Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation (vor 2013: Staatssekretariat für Bildung und Forschung) |
| SEM | Staatssekretariat für Migration |
| SIG | Schweizerische Islamische Gemeinschaft |
| SiK-S | Sicherheitspolitische Kommission des Ständerats |
| SRF | Schweizer Radio und Fernsehen, Radio und Fernsehen der deutschsprachigen Schweiz, Teil des Medienunternehmens SRG SSR |
| SRG SSR | Schweizer Radio- und Fernsehgesellschaft, Medienunternehmen |
| StGB | Schweizerisches Strafgesetzbuch |
| SVP | Schweizerische Volkspartei; politische Partei der Schweiz |

| | |
|--------|--|
| SZIG | Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg |
| TISS | Türkisch Islamische Stiftung für die Schweiz, <i>İsviçre Türk Diyanet Vakfi</i> |
| UİP | <i>Uluslararası İlahiyat Programı</i> , internationales Theologie-Programm in der Türkei |
| UOMG | <i>Union des Organisations Musulmanes de Genève</i> |
| UVAM | <i>Union Vaudoise des Associations Musulmanes</i> |
| UVEK | Eidgenössisches Departement für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation |
| VBS | Eidgenössisches Departement für Verteidigung, Bevölkerungsschutz und Sport |
| VIKZ | Verband Islamischer Kulturzentren Schweiz |
| VIntA | Verordnung über die Integration von Ausländerinnen und Ausländern |
| VZAE | Verordnung über Zulassung, Aufenthalt und Erwerbstätigkeit |
| WBF | Eidgenössisches Departement für Wirtschaft, Bildung und Forschung |
| WeBiGe | Bundesgesetz über die Weiterbildung |
| ZGB | Schweizerisches Zivilgesetzbuch |

Einleitung

1

«Manchmal entsteht der Eindruck, ja, man [...] erwartet einen Super-Imam und nicht einen normalen Imam.» (Herr B., Zeile 338–339)

Herr B. ist ein in der Schweiz tätiger Imam – ein Vorbeter bzw. ein Vorsteher einer muslimischen Gemeinschaft¹. In der hier zitierten Äusserung verwendet er den Begriff des «Super-Imams». Dieser Begriff erinnert nicht ohne Grund an «Superman», den Comic-Superhelden mit übernatürlichen Fähigkeiten. Herr B. spielt mit der Verwendung des Begriffs auf die unrealistische Idealvorstellung eines Imams an, dem so viel abverlangt wird, dass er übernatürliche Fähigkeiten zu brauchen scheint. Dieses Idealbild wird von Herrn B. kontrastiert mit einem «normalen Imam», ohne dass er diese Normalitätsvorstellung genauer ausführt. Deutlich wird in seiner Äusserung: Imame sind mit hohen Erwartungen und daher auch mit gewissen Vorstellungen konfrontiert, was ein Imam ist und soll. Herr B. ist nicht der einzige Imam, der in einem Interview auf solche Subjektvorstellungen Bezug nimmt. So sagt Herr E. im Interview mit mir: «Wir sind Menschen, wir sind nicht Engel oder unmenschliche Etwas» (Herr E., Zeile 177). Mit «Engel» und «unmenschlichem Etwas» nimmt Herr E. zwei mit äusserst starken Wertungen versehene und im Grunde über das Menschliche hinausgehende Wesensvorstellungen auf. Er weist sowohl die Idealvorstellung des Engels als auch den stark negativ konnotierten Ausdruck des «unmenschlichen Etwas»

¹ Eine muslimische Gemeinschaft soll in dieser Arbeit verstanden werden als «Religionsgemeinschaft» im Sinn eines Personenverbandes, der sich regelmässig an bestimmten Orten versammelt, um dort sinnhafte und rituelle Praktiken sowie weitergehende Beziehungen unter den Anwesenden in mehreren Dimensionen zu pflegen», wobei diese Praktiken «auf übermenschliche Mächte» ausgerichtet sind (Baumann, Schmid, Tunger-Zanetti, Sheikhzadegan, Neubert und Trucco 2021:39).

zurück und setzt stattdessen dagegen: «Wir sind Menschen». Warum bedienen sich Imame in Selbstbeschreibungen solcher Bilder?

Ich gehe von der Annahme aus, dass in beiden Zitaten ein Spannungsfeld von Fremd- und Selbstkonstituierung (Bosančić 2016) sichtbar wird, das auf «Wechselwirkungen zwischen Subjekten und Ordnungen» (Bosančić, Brodersen, Pfahl, Schürmann, Spies und Traue 2022c:4) verweist. Mit Ordnung ist gemeint, was Michel Foucault (2016:525) mit dem Begriff *Diskurs* gefasst hat: «Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen». Die hier vorliegende Arbeit möchte folglich der Frage nachgehen, wie bestimmte Ordnungen auf die Selbstwahrnehmung von Imamen wirken, interessiert sich also für Fragen der Subjektwerdung und Subjektkonstitution von Imamen in der Schweiz.

Als Wissensordnungen oder Diskurse geraten im Hinblick auf Imame in der Schweiz insbesondere die öffentlichen Debatten in den Blick, denn in massenmedialen und politischen Arenen der Schweiz ist seit den 1990er Jahren eine verstärkte Thematisierung von Islam und Muslim*innen zu beobachten (Schranz und Imhof 2002:2). Ähnliche Debatten existieren in der gesamten europäischen Öffentlichkeit, sie sind aber jeweils durch Bedingungen des nationalstaatlichen Kontextes geprägt (vgl. z. B. Peter 2021 für Frankreich). Der Schweizer Kontext weist dabei drei Eigenheiten auf: Erstens sind Bürger*innen durch das direkt-demokratische System der Schweiz stark in die Politik und die entsprechenden Entscheidungsprozesse involviert (Raemy, Hellmueller und Beck 2021:768). Mittel der direkten Demokratie können dabei genutzt werden, um die Rechte von Minderheiten einzuschränken (Skenderovic 2007:171–174; Vatter 2011), wie dies bereits die historisch früheste Initiative zum Schächtverbot 1893 zeigt, die sich gegen die jüdische Minderheit in der Schweiz richtete. Direktdemokratische Mittel können weiter dazu dienen, Regierungs- und Parlamentsentscheidungen zu kippen, wie dies bei der Minarettverbots-Initiative geschah (Schneuwly Purdie und Tunger Zanetti 2018:659). Die Annahme dieser Initiative im November 2009 rückte die Themen Islam und Muslim*innen schlagartig ins Bewusstsein der Schweizer Öffentlichkeit. Zweitens ist der Erwerb der Staatsbürgerschaft und damit auch der Zugang zu politischen Rechten und die Möglichkeit der politischen Partizipation in der Schweiz durch hohe Hürden gekennzeichnet (Cinalli und Giugni 2013:157). Beide Aspekte wirken sich auf die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz aus: Die in der politischen Arena geführten Debatten sind fast ausschliesslich nicht-muslimisch geprägt, während Muslim*innen in der massenmedialen Arena zwar zu Wort kommen, die Debatten aber noch immer von nicht-muslimischen Akteur*innen dominiert werden (Dolezal, Helbling und Hutter 2010:184; Matthes, Kaskeleviute, Schmuck, von Sikorski, Klobasa, Knupfer und Saumer 2020:2147–2148;

vgl. Abschnitt 2.2.2). Drittens sind in der Schweiz gemäss Art. 72 Abs. 1 der Bundesverfassung (1999) die Kantone für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche zuständig und nicht etwa der Bund.² Religionsangelegenheiten werden somit auf kantonaler Ebene oder teilweise sogar in den Gemeinden geregelt. Wie Matteo Gianni (2016:27) aufzeigen kann, wurden Anerkennungsforderungen für bestimmte muslimische Religionspraktiken lange Zeit relativ pragmatisch gehandhabt, was sich jedoch veränderte, als diese in den öffentlichen Debatten auf nationaler Ebene zum Thema wurden. Die öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema auf nationaler Ebene beeinflusst somit auch lokale und kantonale Herangehensweisen erheblich. Der nationalstaatliche Rahmen wird in dieser Arbeit somit nicht gesetzt, weil von Nationalstaaten als natürlichen Untersuchungseinheiten ausgegangen wird (Wimmer und Glick Schiller 2002:302), sondern weil nationalstaatliche Bedingungen die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen auf ganz bestimmte Art und Weise prägen.³

Zudem sind die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen stark versichertheitlicht (vgl. Abschnitt 2.2.1), das heisst, es werden Phänomene der Bedrohung und des Schutzes konstruiert und verhandelt, die auch der Domes-tizierung des Islams dienen (Sunier 2023:98–99). Dies lenkt den Blick auf gesellschaftliche Schliessungsprozesse. Übergeordnete These dieser Arbeit ist folglich, dass in den politischen und massenmedialen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz nicht nur Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» verhandelt wird, sondern diese im Grunde einen konflikthaften Aushandlungsprozess um die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft darstellen und sich darin daher auch Schliessungsprozesse ausdrücken (vgl. Kapitel 4).

Innerhalb der öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen wurden Imame in den letzten Jahren immer häufiger in den Blick genommen, «so dass sie zu einer Art personifiziertem Islam» (Schmid und Trucco 2019:4) wurden. Dabei beherrschten meist einzelne Imame die Schlagzeilen, die keinen

² Mit «Bund» wird in der Schweiz der Schweizer Bundesstaat bezeichnet, der aus 26 teilsouveränen Kantonen besteht.

³ Gleichwohl werden in dieser Arbeit auch transnationale Aspekte mitbedacht, denn obwohl Imame in der Schweiz tätig sind, pflegen die meisten transnationale Beziehungen (Amiti 2022:221). Sie sind oftmals in einem anderen Land als der Schweiz geboren (vgl. Abschnitt 7.2), haben sich in verschiedenen Ländern für ihre Tätigkeit qualifiziert (Schmid und Trucco 2019) und waren zum Teil auch im Ausland als Imam tätig. Transnationale Beziehungen können entsprechend vielfältige Formen annehmen (vgl. Schmid, Trucco und Biasca 2022:14–16). Auch die öffentlichen Debatten reflektieren transnationalen Aspekte im Hinblick auf Imame, jedoch häufig auf negative Art und Weise (vgl. Schmid et al. 2022:19–26 sowie Abschnitt 6.2.3).

Bezug untereinander aufwiesen und in den entsprechenden Medienberichten oftmals auf problematisierende Weise dargestellt wurden (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2021:643–646). Überdies begann die Schweizer Politik Imame als Instanzen zur Steuerung muslimischer Gemeinschaften zu betrachten (Schmid und Trucco 2022:89–93). Wie die Darstellungen von Imamen in den öffentlichen Debatten jedoch genau aussehen, wurde bislang nicht untersucht. Ein erstes Forschungsinteresse dieser Arbeit ist daher herauszuarbeiten, wie Imame in den massenmedialen und politischen Debatten dargestellt, positioniert und adressiert werden, was mit dem Begriff *Subjektposition* gefasst wird.

Die Studie baut auf vorangegangenen empirischen Vorarbeiten zu Imamen in der Schweiz (Schmid und Trucco 2019) und zu massenmedialen Islam-Diskursen in der Deutschschweiz (Trucco 2018, 2021) auf. Aus dieser intensiven Beschäftigung mit dem Untersuchungsfeld ergab sich für mich die Frage, welchen Einfluss die öffentlichen Debatten auf die Imame haben, also wie die spezifischen Imambilder, die darin zirkulieren, auf die Selbstwahrnehmung der Imame wirken. Dies stellt das zweite Forschungsinteresse dieser Arbeit dar, die sich daher der empirischen Subjektivierungsforschung zuordnen lässt (Bosančić, Brodersen, Pfahl, Schürmann, Spies und Traue 2022a, 2022b). Die Subjektivierungsforschung geht von der Prämisse aus, «dass die in diesen Ordnungen kommunizierten Anrufungen, Adressierungen, Zuschreibungen und (Handlungs-)Erwartungen subjektkonstituierend wirken» (Schürmann und Pfahl 2022:4). Die Subjektkonstitution von Imamen wird damit in ständiger wechselseitiger Beziehung und Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Vorstellungen und Anforderungen an Imame gedacht oder anders ausgedrückt: Gesellschaftliche Bilder und Vorstellungen und darüber vermittelte Subjektnormen werden in Beziehung gesetzt mit Selbstwahrnehmungen. Um das untersuchen zu können, habe ich problemzentrierte Interviews mit Imamen in der Schweiz geführt. Über eine Analyse von sogenannten *Selbst-Positionierungen* – also die Frage, wie sich Imame hinsichtlich dieser an sie gestellten Vorstellungen und Anforderungen positionieren –, kann dann «erschlossen werden, wie wirkmächtig gesellschaftliche Positions vorgaben tatsächlich sind und wie sie die subjektive Lebenspraxis und die Diskursteilnahme orientieren» (Schürmann und Pfahl 2022:5).

Die Arbeit ist wie folgt aufgebaut: In Kapitel 2 wird das Untersuchungsfeld näher charakterisiert. Es wird einerseits erläutert, wer die Imame in der Schweiz sind und was sie machen (Abschnitt 2.1) und andererseits dargelegt, wie die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen strukturiert sind (Abschnitt 2.2). Unter letzteres fallen auch die Umgangsweisen von Muslim*innen mit diskursiven Adressierungen und Zuschreibungen in den öffentlichen Debatten, weil diese einen ersten Hinweis für das in dieser Arbeit verfolgte

Forschungsinteresse geben können – nämlich wie Imame mit den an sie gerichteten Adressierungen, Zuschreibungen und Erwartungen in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz umgehen.

In Kapitel 3 wird dann ein sensibilisierendes Konzept erarbeitet, das für den Umgang mit den empirischen Fällen Orientierung bieten soll (Blumer 1954). Die Struktur des Kapitels folgt der von der Subjektivierungsforschung geforderten doppelten Empirie (Bosančić, Pfahl und Traue 2019:143): Da zwei unterschiedliche Datentypen untersucht und im Anschluss miteinander in Beziehung gesetzt werden, erläutert der erste Teil des Kapitels die theoretischen Konzepte, welche die Grundlage für die Analyse der öffentlichen Debatten bilden (Abschnitt 3.1). Dieser Teil baut wesentlich auf der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA, Keller 2011b) auf. In einem zweiten Teil werden diejenigen theoretischen Konzepte dargelegt, die zur Analyse der Selbstdeutungen der Imame nötig sind. So wird auf das Identitätskonzept des interpretativen Paradigmas eingegangen und unter anderem dargelegt, was mit «Subjekt» und «Agency» gemeint ist (Abschnitt 3.2). Das erlaubt im Anschluss, das Forschungsvorhaben und damit auch die Forschungsfragen genauer auszuformulieren (Abschnitt 3.3).

In Kapitel 4 wird die theoretische Perspektive noch einmal erweitert, um der übergeordneten These dieser Arbeit gerecht zu werden. Wenn in öffentlichen Debatten nicht nur Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» verhandelt wird, sondern darin auch Schliessungsprozesse wirksam werden, müssen diese theoretisch gefasst werden. Mit der Theorie sozialer Schliessung (Weber 2010 [1922]), der Etablierten-Aussenseiter*innen-Theorie (Elias und Scotson 2017 [1965]) sowie der klassischen soziologischen Perspektive auf das Fremde (Simmel 1992b [1908]) werden drei konflikt- und schliessungstheoretische Ansätze mit der diskurstheoretischen Perspektive zusammengeführt, um Schliessungsprozesse besser in den Blick nehmen zu können. Durch eine Verhältnisbestimmung zum Fremden im Kontext der Schweiz kann zusätzlich eine Deutungsfigur dargelegt werden, die einen historischen Anknüpfungspunkt bietet für Darstellungen von Imamen in den öffentlichen Debatten, welche diese als Fremde zeichnen (Gonzalez 2015:79–81).

Kapitel 5 widmet sich dann dem methodischen Vorgehen. Auch hier folgt die Struktur des Kapitels der geforderten doppelten Empirie: Für die Untersuchung der diskursiv konstituierten Subjektpositionen wird ein erstes Datenkorpus gebildet. Zunächst werden die methodischen Schritte zur Korpusbildung und Analyse dieses Korpus beschrieben (Abschnitt 5.1), bevor die konkrete Umsetzung dargelegt wird (Abschnitt 5.2). Als Grundlage für die Untersuchung der Selbst-Positionierungen von Imamen dient ein zweites Datenkorpus, das mit dem ersten in Beziehung gesetzt und verknüpft wird. Auch hier wird erst das

methodische Vorgehen beschrieben (Abschnitt 5.3) und danach die Umsetzung (Abschnitt 5.4). Am Schluss des Kapitels reflektiere ich meine Rolle und Positionierung als Forschende. Dies ist einerseits in jeder qualitativen Forschung von Belang, bei der man sich «im Feld» bewegt (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:63–69). Andererseits hat eine solche Reflexion aber gerade in einer Arbeit, die sich innerhalb der wissenschaftlichen Wissensproduktion zu Islam und Muslim*innen bewegt, eine besondere Wichtigkeit: Da mit Forschung zu Islam und Muslim*innen auch Politik betrieben wird, muss diese unter anderem als Regierungstechnik begriffen und daher die darin inhärenten Machtasymmetrien und -verstrickungen besonders reflektiert werden (Amir-Moazami 2018; Sunier 2023:243–254).

Die empirischen Ergebnisse werden in den darauf folgenden Kapitel 6 bis 9 diskutiert. Kapitel 6 beginnt mit einer Darstellung der bisher eher spärlichen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu Imam-Debatten, zu den an Imame adressierten Subjektpositionen und zu dem aus der Versichertheitlichung entstandenen Dispositiv (Abschnitt 6.1). Diese Erkenntnisse fliessen als Vorwissen in die Diskursanalyse ein, deren Ergebnisse in den darauffolgenden Unterkapiteln dargelegt werden: Zunächst werden die dichotomen Subjektpositionen des *Imams als Bedrohung* (Abschnitt 6.2) und des *Modell-Imams* (Abschnitt 6.3) dargestellt. Daraufhin folgt die Beschreibung des Deutungsmusters des *einflussreichen Imams* (Abschnitt 6.4) sowie der dritten Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* (Kapitel 6.5).

Da in den Interviews mit den Imamen grundsätzliche Aspekte des Imamseins aus der Perspektive der Imame zutage traten, die in dieser Art und Weise nicht in den öffentlichen Debatten sichtbar werden, habe ich entschieden, der Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz aus Perspektive der Imame in Kapitel 7 Platz zu geben. Dieses Kapitel stellt damit eine Art Gegenstück zu den in Kapitel 6 dargestellten Ergebnissen dar und bietet gleichzeitig eine Grundlage für das Verständnis der darauffolgenden Selbst-Positionierungen. Zunächst wird die Rolle des Imams aus der Perspektive der Imame dargelegt (Abschnitt 7.1). Dann wird ein weiterer Aspekt aufgenommen, der in beinahe allen Interviews deutlich wird: der Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten, der die transnationale Sicht der Imame widerspiegelt (Abschnitt 7.2). Das letzte Unterkapitel widmet sich schliesslich der genderspezifischen Dimension der Rolle des Imams, denn Imame sind nach verbreiteter Auffassung männlich (Abschnitt 7.3).

In Kapitel 8 stehen dann die Selbst-Positionierungen der interviewten Imame im Zentrum. Hierbei werden allerdings Selbst-Positionierungen dargestellt, die keine Bezüge zu den in Kapitel 6 dargelegten, rekonstruierten Subjektpositionen

aufweisen. Dies ist der Annahme geschuldet, dass die aus den massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz rekonstruierten Subjektpositionen nur einen kleinen Teil aller an Imame gerichteten Adressierungen und Zuschreibungen darstellen. Um kein allzu einseitiges Bild des Imamseins in der Schweiz zu entwerfen, habe ich mich entschieden, auf diese Weise der Vielfalt der Selbst-Positionierungen Raum zu geben. Dabei werden Bezüge zu möglichen anderen Diskursen angedeutet, können aber nicht vollumfänglich plausibilisiert werden. Insgesamt werden sechs unterschiedliche Selbst-Positionierungen von Imamen dargestellt (Abschnitt 8.1 bis 8.6).

In Kapitel 9 geht es schliesslich um die Umgangsweisen der Imame mit den rekonstruierten Subjektpositionen. Hierbei werden die beiden Datenkorpora in Beziehung gesetzt und Verhältnisse und Bezüge ausgelotet. Zunächst geht es anhand eines Falles darum, ob auch eine Nicht-Bezugnahme als (strategische) Umgangsweise gelten kann (Abschnitt 9.1). Anschliessend werden jeweils zwei Umgangsweisen mit der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* (Abschnitt 9.2) sowie der Subjektposition des *Modell-Imams* (Abschnitt 9.3) dargelegt. In der Folge werden anhand eines exemplarischen Beispiels die Konsequenzen dieser dichotomen Strukturierung der beiden Subjektpositionen sichtbar gemacht (Abschnitt 9.4). Dann wird die Umgangsweise mit dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* erläutert (Abschnitt 9.5), bevor abschliessend der Umgang mit der dritten Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* veranschaulicht wird (Abschnitt 9.6).

In Kapitel 10 finden sich die Schlussbetrachtungen, in welchen ein Zusammenhang zwischen allen Ergebnissen hergestellt und insbesondere die erweiterte theoretische Perspektive aus Kapitel 4 noch einmal stärker eingebunden wird. Insgesamt möchte die Arbeit einen Beitrag leisten zur Untersuchung von Subjektivierungsprozessen, indem die Subjektwerdung von Imamen in der Schweiz, die in wechselseitiger Beziehung und Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Vorstellungen, Anforderungen und Zuschreibungen in massenmedialen und politischen Debatten steht, in den Blick genommen wird.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Das Untersuchungsfeld: Imame in der Schweiz und die Debatten zu Islam und Muslim*innen

2

An dieser Stelle wird das Untersuchungsfeld näher charakterisiert: Einerseits wird beleuchtet, wer die Imame in der Schweiz sind und was sie machen, um der Leserschaft einen ersten Einblick in das von Diversität geprägte Feld zu geben. Andererseits werden die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen näher beleuchtet. Gerade Medien und Politik stellen zwei Arenen mit ganz bestimmten Eigenschaften dar, in denen Erwartungen an Imame formuliert werden. Adressierungen von Imamen sind daher in die grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen eingebettet und müssen aus diesem Kontext heraus verstanden werden. Des Weiteren wird auch erarbeitet, wie Muslim*innen mit diskursiven Anrufungen umgehen, weil dies erlaubt, einen ersten Blick auf die Handlungsfähigkeit von Individuen gegenüber den in Diskursen zirkulierenden Vorstellungen und damit auf ein Forschungsinteresse dieser Arbeit zu werfen. Daran anschliessend folgt eine Konkretisierung des Forschungsvorhabens.

Zunächst sind aber ein paar Worte zur wissenschaftlichen Wissensproduktion zu Islam und Muslim*innen nötig, auf die in diesem Kapitel unter anderem zurückgegriffen wird, unter welche diese Arbeit aber selbst auch fällt. Auch die Wissenschaft ist Teil der Produktion und Reproduktion von Diskursen, wenn auch mit spezifischen Praktiken (Keller 2011b:255). In dieser Arena kam es in den letzten zwei Jahrzehnten zu einer «Diskursanreizung», d. h. zu einem zunehmenden Sprechen über sowie zu einem «Beäugen, Archivieren, Beforschen» (Amir-Moazami 2018:92) von Islam und Muslim*innen. Birgitte Johansen und Riem Spielhaus (2012) sowie Shirin Amir-Moazami (2018) weisen darauf hin, dass Forschungsarbeiten durch ihr Quantifizieren und Kategorisieren Muslim*innen oftmals als abweichend markieren und dadurch als spezifische Kategorie erst konstruieren. Auch die unhinterfragte Übertragung westlicher und entsprechend meist christlich geprägter Religionsbegriffe auf «den Islam» muss kritisch reflektiert werden (Amir-Moazami 2018:108; vgl. zu dieser Debatte u. a.

Asad 2003; Behloul 2013; Ahmed 2016). Zusätzlich macht es der *postcolonial turn* in den Sozialwissenschaften erforderlich, die der Forschung inhärenten Machtasymmetrien und -verstrickungen zu hinterfragen und die Art und Weise der Wissensproduktion kritisch zu überdenken (Siouti, Spies, Tuider, von Unger und Yildiz 2022a:11). Dies ist umso wichtiger, weil mit Forschung zu Islam und Muslim*innen Politik betrieben und diese daher auch als Regierungstechnik begriffen werden muss (Amir-Moazami 2018:100; vgl. Tezcan 2012; Sunier 2023:243–254). Es geht in dieser Arbeit daher auch um «das Sichtbarmachen und Infragestellen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, von Prozessen des Ein- und Ausschlusses, des Fremdmachens und Zuschreibens» (Spies und Tuider 2022:57). Dies soll an den gegebenen Stellen geleistet werden. Der Reflexion der eigenen Positionierung sowie des Verhältnisses von Forschender und Beforschten wird unter anderem in Abschnitt 5.5 nachgekommen.

2.1 Imame in der Schweiz

Das arabische Wort *imām* bezeichnet jemanden, den man sich als Vorbild nimmt. Im sunnitischen Islam wird darunter seit den Abbasiden (750–1258 n. Chr.) fast ausschliesslich der Vorsteher einer Moschee verstanden (Schulze 2006: 236–237), der die Funktion des Vorbeters übernimmt (Hashas, de Ruiter, Vinding und Hajji 2018:20). In einem weiten Sinn werden mit «Imam» jedoch auch massgebliche Gelehrte bezeichnet, insbesondere die Begründer der vier sogenannten Rechtsschulen¹ (*madhab*; Pl. *madāhib*; Hashas et al. 2018:21). Im schiitischen Islam wird damit ab den Umayyaden (661–750 n. Chr.) die Nachfolgelinie Alis und dementsprechend das Oberhaupt der Gemeinschaft bzw. der *umma* bezeichnet.² Dies macht die Bedeutungsvielfalt des Begriffs «Imam» deutlich, die so bereits im Koran zu finden ist, in welchem der Begriff ein Dutzend Mal in

¹ Die deutsche Übersetzung «Rechtsschule» bezeichnet unterschiedliche Institutionalisierungen der islamischen Rechtslehre. Im sunnitischen Islam werden vier solche «Schulen» als bedeutsam angesehen. Diese erkennen sich auch gegenseitig an (Rohe 2009:28–29). Rechtsschulen haben hauptsächlich in Bezug auf rituelle Unterschiede, wie z. B. eine andere Gebetszeitenbestimmung oder unterschiedliche Ausführungen des Gebets, einen Einfluss auf die Tätigkeit eines Imams, ansonsten in Europa jedoch kaum.

² Die Zwölfer-Schiit*innen – die grösste Gruppe der Schia, nebst Ismailiten oder Siebner-Schiiten (Rohe 2009:25–26) – anerkennen insgesamt zwölf Imame, die als «divinely appointed spiritual and temporal leaders» (Hashas et al. 2018:21) gelten, wobei der letzte der zwölf, der sogenannte Mahdi, «von Gott entrückt wurde und bis heute im Verborgenen existiert» (Ceylan 2021:29). Ähnlich wie der jüdische und christliche Messias wird der Mahdi in der Endzeit wiederkehren (Ceylan 2021:29–30).

unterschiedlicher Bedeutung gebraucht wird (Calderini 2021:32). Allerdings verwenden schiitische Gemeinschaften die Bezeichnung «Imam» heute ebenfalls für den Vorsteher einer Moschee, der das Gebet leitet (Konsultation Expertin W2, 06.12.2022). In der vorliegenden Studie ist mit «Imam» somit diese, heute gebräuchlichste Verwendung des Begriffs gemeint, also der Vorsteher einer muslimischen Gemeinschaft bzw. der Vorbeter.

Die Funktion des Imams kann im Grunde jeder männliche, geistig gesunde Muslim mit bestimmten religiösen Kompetenzen einnehmen (Ceylan 2021:31). Diese umfassen in etwa Kenntnisse von Koran und Sunna, des Arabischen sowie Grundkenntnisse der Exegese und des islamischen Rechts (Jouanneau 2013:142). Es handelt sich bei Imamen nach verbreiteter Auffassung somit um Männer.³ Die beruflichen Möglichkeiten von Frauen in muslimischen Gemeinschaften lassen sich folglich mit denjenigen in der katholischen Kirche vergleichen (Schmid 2007:26). Demgemäß existieren innerislamisch hegemoniale Diskurse, die es Frauen verwehren, zum Beispiel in gemischtgeschlechtlichen Gemeinden das Gebet zu leiten, die Freitagspredigt (*ḥutba*) zu halten oder ein Freitagsgebet nur für Frauen zu leiten (Petersen 2019a:159).⁴ Konstitutiv für das Imamsein ist aber auch die Gemeinschaft. Dies wird im Grunde bereits im arabischen Begriff deutlich. Jemanden als Vorbild zu nehmen, setzt mindestens zwei Menschen voraus, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen: Der oder die Eine nimmt sich den Anderen zum Vorbild. Auch das Vorbeten, das oft als eine der traditionellen Aufgaben eines Imams beschrieben wird (Schmid 2007:25–26), setzt mehr als einen Menschen voraus, denn um vorbeten zu können, muss es auch jemanden geben, der dem Vorbeter folgt. Zudem ist es Usus, als Vorbeter die fähigste Person auszuwählen (Herr N., Zeile 84–85), d. h. die Zustimmung der Mehrheit der Gemeinschaft, die der Imam leitet, ist entscheidend (Calderini 2021:36). Imame stehen somit in einer bestimmten Beziehung zu ihrer muslimischen Gemeinschaft. Diese ist jedoch nicht nur in die eine Richtung zu denken, denn der Imam wird von seiner Gemeinschaft auch fortlaufend herausgefordert und hinterfragt (Müller

³ Zudem wird eine Schliessung gegenüber Menschen mit geistiger Beeinträchtigung deutlich.

⁴ Es gibt aber durchaus auch andere Auslegungen der Quellen, vgl. dazu Calderini (2021). Sie analysiert unter anderem «*hadiths* that reported that two of the Prophet's wives and one of his female Companions had led women in prayer» (Calderini 2021:191). Durch die Anwendung der von männlichen Exegeten etablierten Methoden kann sie zeigen, dass die weibliche Gebetsleitung auf Grundlage der prophetischen Sunna theoretisch eine akzeptable Praktik sein sollte. In der Folge untersucht sie die «*trajectories these scholarly debates took [...] to establish when, why and where some ideas gained more currency than others*» (Calderini 2021:192).

2017:85). Das bedeutet auch, dass die Rolle und Handlungsfähigkeit der muslimischen Gemeinschaft mit bedacht werden muss, wenngleich im Rahmen dieser Arbeit die Imame im Fokus stehen.

Imame werden in Europa oft als Entsprechung zum Priester, Pfarrer oder Rabbiner gesehen (Hashas et al. 2018:24), obwohl für Muslim*innen keine rituelle Notwendigkeit eines Imams besteht, da von einer Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gläubigen und Gott ausgegangen wird (Eser Davolio, Adili, Rether und Brüesch 2021:15). Ein Imam ist außerdem kein geweihter Amtsträger. Dementsprechend sollte «das christlich geprägte Verständnis einer hierarchisch organisierten Glaubensgemeinschaft mit Weisungsbefugnis» (Eser Davolio et al. 2021:61) nicht auf muslimische Gemeinschaften übertragen werden. Im Übrigen erscheint die Funktion des Imams in der Gleichsetzung mit einem Priester, Pfarrer oder Rabbiner sehr monolithisch, während sie sich in Wirklichkeit durch eine grosse Diversität auszeichnet (Sèze 2013:91). Zu nennen ist hierbei zum Beispiel das Spannungsfeld zwischen Ehrenamt und entlohnter Anstellung oder die höchst unterschiedlichen Bildungswege, die von der autodidaktischen Aneignung bis zum Universitätsabschluss reichen können (Jouanneau 2013:12). Die Vielfalt der Bildungswege liegt darin begründet, dass die Ausbildung von Imamen traditionell individualistischer und weniger formalisiert ist als zum Beispiel im Katholizismus, da kein einheitlicher, islamischer Bildungsweg existiert, der von einer offiziellen Institution sanktioniert ist (Hussain und Tuck 2014:2–3). Auf die hier angedeutete Vielfalt des komplexen und dynamischen Feldes der Imame in der Schweiz wird nun in der Folge näher eingegangen.

2.1.1 In der Schweiz tätige Imame

Die Anzahl der in muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz tätigen Imame ist nicht genau bekannt. Das hängt unter anderem mit der Beschäftigungsstruktur zusammen. So gibt es Vorstandsmitglieder, die in kleinen Gemeinschaften gelegentlich als Imame einspringen, oder Gastimame, die nur während dem Fastenmonat Ramadan in der Schweiz tätig sind, aber auch einen grossen Anteil an ehrenamtlich tätigen oder Teilzeit arbeitenden Imamen, die nebenher einer weiteren Arbeit nachgehen (Baumann et al. 2021:62–63). Die Zahl der Imame in der Schweiz, die durch regelmässige Aktivitäten über einen längeren Zeitraum als religiöse Experten in muslimischen Gemeinschaften tätig sind, wurde 2019 ungefähr auf 130 geschätzt (Schmid und Trucco 2019:7). Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass heute leicht mehr Imame in der Schweiz tätig sind (Schmid et al. 2022:10). Die Zahl scheint niedrig verglichen mit der Anzahl

der Muslim*innen in der Schweiz, die im Jahr 2021 etwa 390'000 betrug (BFS 2023).⁵ Das liegt einerseits darin begründet, dass muslimische Gemeinschaften oft vor der Schwierigkeit stehen, die Anstellung eines Imams zu finanzieren und daher teilweise gar keinen Imam beschäftigen (Schmid und Trucco 2019:9). Andererseits ist nicht genau bekannt, wie viele Muslim*innen in der Schweiz überhaupt einen muslimischen Moscheeverein besuchen. Es gibt eine Erhebung des Bundesamtes für Statistik zu Sprache, Religion und Kultur (ESRK), in der nach der Teilnahme an Gottesdiensten gefragt wird. Diese Frage ist in Bezug auf Muslim*innen eher schwierig zu interpretieren, da ein Gottesdienst im christlichen Sinn nicht existiert. Vermutlich verstehen die Befragten darunter die Teilnahme am Freitagsgebet und der Freitagspredigt, die allerdings nur für Männer verpflichtend ist. Ein Ergebnis der ESRK ist daher, dass nur 13 % der Muslim*innen in der Schweiz regelmässig in die Moschee gehen, d. h. mindestens einmal in der Woche (BFS 2020:11). Dieses Resultat muss allerdings mit der oben genannten Einschränkung interpretiert werden. Es deutet zumindest darauf hin, dass nur ein Teil der Muslim*innen in der Schweiz muslimische Gemeinschaften im Sinne eines Moscheevereins oder Gebetsraums besuchen. In den nach privatem Recht entweder als Verein oder als Stiftung⁶ organisierten muslimischen Gemeinschaften können auch Nicht-Mitglieder beten und an sonstigen rituellen Praktiken und Aktivitäten teilnehmen, ein Besuch ist somit nicht mit einer Mitgliedschaft in einem Moscheeverein gleichzusetzen.

Um sich den in der Schweiz tätigen Imamen weiter anzunähern, werden diese in der Folge anhand sprachlicher Gruppen betrachtet, denn viele muslimische Gemeinschaften in der Schweiz sind aufgrund der Migrationsgeschichte noch immer sprachlich organisiert. Die Betrachtung nach Sprachgruppen stellt nur ein

⁵ Die Zahl bezieht sich auf die ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren. Diese umfasst alle Schweizer Staatsangehörigen sowie alle ausländischen Staatsangehörigen mit einer Anwesenheitsbewilligung für mindestens 12 Monate oder ab einem Aufenthalt von 12 Monaten in der Schweiz (BFS 2024a). Die Zahl wird über eine Selbstidentifikation erhoben, die Frage lautet dabei: «Welcher Kirche oder Religionsgemeinschaft gehören Sie an?» (BFS 2017:7). Bezieht man auch Personen unter 15 Jahren ein, so erhöht sich die Anzahl Muslim*innen in der Schweiz auf etwa 500'000 Personen bzw. auf ca. 5.5 % der Bevölkerung (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2023:677).

⁶ Die Rechtsform des Vereins ist in der Schweiz mit wenig Regeln verbunden und daher die häufigste Organisationsform muslimischer Gemeinschaften (Pahud de Mortanges und Süess 2020:29–33). Stiftungen bedürfen gemäss Art. 80 ZGB (1907) eines Vermögens und müssen sich gemäss Art. 81 Abs. 2 ZGB (1907) ins Handelsregister eintragen lassen (Pahud de Mortanges und Süess 2020:33–34), es bestehen also etwas höhere Hürden. Viele der muslimischen Gemeinschaften, seien es Vereine oder Stiftungen, sind außerdem Dachverbänden angeschlossen.

Hilfsmittel dar, um sich dem sehr heterogenen Feld anzunähern. Die sprachliche Unterscheidung bedeutet nämlich nicht, dass in gewissen Gemeinschaften nicht zumindest teilweise (in einigen Fällen sogar ausschliesslich) eine der Landessprachen der Schweiz gesprochen oder in dieser gepredigt wird (Schmid und Trucco 2019:6–7; Baumann et al. 2021:108). Es heisst weiter auch nicht, dass nur Menschen aus demselben Sprachraum in einer muslimischen Gemeinschaft zusammenkommen (Baumann et al. 2021:56), denn es zeigt sich, dass Gemeinschaften oft vielsprachig sind. Es bestehen zudem verschiedene Formen der Anbindung der Imame an die betreffenden Herkunftskontexte, die sich zum Teil erheblich unterscheiden.

Bosnischsprachige muslimische Gemeinschaften zum Beispiel zeichnen sich durch einen hohen Organisationsgrad und eine starke Institutionalisierung aus. Bosnischsprachige Muslim*innen waren ab den 1950er Jahren als «Gastarbeitende» in der Schweiz tätig, kamen dann aber vor allem in grösseren Zahlen aufgrund des Bosnienkriegs von 1992 bis 1995 in die Schweiz (Iseni, Ruedin, Bader und Efionayi-Mäder 2014:29–32). Die Institutionalisierung des «bosnischen Islams» hat einen historischen Hintergrund: Weil Bosnien-Herzegowina von 1878–1918 unter der Herrschaft Österreich-Ungarns stand und der Islam damit zu einer Religion unter mehreren wurde, wurde ein System zur Verwaltung der islamischen Angelegenheiten aufgebaut. Dies resultierte in der Schaffung des sogenannten *Rijaset*, an dessen Spitze der *Raīs al-^cUlamā* steht (Karčić 1999:539). Heute ist das *Rijaset* das höchste Organ der Islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina (IGBH), die organisatorisch unabhängig vom bosnischen Staat ist, aber sehr eng mit ihm zusammenarbeitet. Das *Rijaset* betreut weltweit bosnischsprachige muslimische Gemeinschaften und autorisiert durch Dekrete deren Imame (Schmid und Trucco 2019:10). In der Schweiz existieren mittlerweile 24 bosnischsprachige Moscheen und Gebetsräume (IZBCH 2024), in denen 18 bosnischsprachige Imame meist in Vollzeit arbeiten (Demic 2022). Die Gemeinschaften sind über den Dachverband Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in der Schweiz (*Islamska zajednica Bošnjaka u Švicarskoj*, IZBCH) zusammengeschlossen. Ihre Imame treffen sich etwa jeden zweiten Monat zu einem fachlichen Austausch (Schmid und Trucco 2019:10).

Albanischsprachige Muslim*innen in der Schweiz stammen hauptsächlich aus dem Kosovo, Nordmazedonien oder Serbien, seltener aus Albanien oder Montenegro. Sie kamen zum Teil ebenfalls als «Gastarbeitende», dann aber auch aufgrund zunehmender staatlicher Repressionen Ende der 1980er Jahre und aufgrund des Kriegs im Kosovo 1998/1999 als Geflüchtete in die Schweiz (Burri Sharani, Efionayi-Mäder, Hammer, Pecoraro, Soland, Tsaka und Wyssmüller

2010:29–32). Die albanischsprachigen Imame sind eher schwach in die jeweilige Struktur des Herkunftslandes eingebunden. Mittlerweile existieren ähnliche Organisationsformen im Kosovo, in Nordmazedonien oder in Albanien wie in Bosnien-Herzegowina, die Imame brauchen jedoch kein Dekret vom jeweiligen Oberhaupt der islamischen Gemeinschaft, um in der Schweiz als Imam tätig sein zu können. Es sind etwa 40 albanischsprachige Imame in der Schweiz beschäftigt, davon arbeiten etwa 30 in Vollzeit. Insgesamt gibt es aber etwa 70 albanischsprachige Moscheen bzw. Gebetsräume in der Schweiz, was darauf hindeutet, dass die Gemeinschaften Schwierigkeiten haben, die Anstellung eines Imams zu finanzieren. Dementsprechend findet sich in albanischsprachigen Gemeinschaften vermutlich eine nennenswerte Anzahl Teilzeit oder sogar ehrenamtlich tätiger Imame sowie auch Personen, welche die Funktion des Imams nur gelegentlich übernehmen (Schmid und Trucco 2019:9). Ein Grossteil der albanischsprachigen Gemeinschaften, etwa 50 Vereine, sind Mitglied des Dachverbands der Albanisch-Islamischen Gemeinschaften in der Schweiz (DAIGS; Amiti 2022:22).

Türkischsprachige muslimische Gemeinschaften in der Schweiz sind sehr heterogen. Erste türkische «Gastarbeitende» kamen ab den 1950er Jahren in die Schweiz, nach dem Putsch 1980 ersuchten vor allem Menschen aus oppositionellen Bewegungen und in den 1990er Jahren dann hauptsächlich Kurd*innen um Asyl (Haab, Bolzman, Kugler und Yilmaz 2010:36–43). Türkischsprachige muslimische Gemeinschaften können daher unterschieden werden nach ihrer Zugehörigkeit zur Türkisch Islamischen Stiftung Schweiz (TISS), zum Verband islamischer Kulturzentren (VIKZ) und zur Schweizerisch Islamischen Gemeinschaft (SIG). Weiter gibt es auch türkischsprachige muslimische Gemeinschaften, die keinem Verband angehören, sowie alevitische Gemeinschaften, die oft nicht nur türkisch-, sondern auch kurdischsprachig sind. Die TISS ist eine in der Schweiz registrierte Stiftung, die mit dem türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*) verbunden ist (Schmid und Trucco 2019:11). Das *Diyanet* ist die staatliche Religionsbehörde der Türkei, die direkt an das Amt des Ministerpräsidenten angebunden ist und das gesamte religiöse Personal ernennt und beschäftigt (Bruce 2019:18–19). Entsprechend werden sogenannte *Diyanet*-Imame in einem Rotationssystem für fünf Jahre vom *Diyanet* aus der Türkei in die Schweiz entsandt sowie bezahlt und in der Schweiz dann durch die TISS koordiniert (Baumann et al. 2021:149). Diese Imame sind daher immer auch türkische Staatsbeamte (Maritato 2015:434). Sie werden also nicht durch den lokalen Moscheeverein bezahlt, was aus der Sicht dieser Imame ihre Unabhängigkeit vom jeweiligen Vorstand des Moscheevereins erhöht (Schmid 2020b:84). Der TISS sind aktuell 47 Vereine angeschlossen

(TISS 2024), in denen ungefähr 35 aus der Türkei entsandte Imame Vollzeit arbeiten.⁷ Hier wird ein hoher Organisationsgrad und eine starke Institutionalisierung sichtbar, die sich auch in einem durch das *Diyanet* stark formalisierten Bildungsweg widerspiegelt. Der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) hingegen ist nicht mit dem türkischen Staat verbunden und vertritt einen mystisch orientierten Islam (vgl. Jonker 2002). VIKZ Schweiz wurde 1979 gegründet und umfasst 13 Gemeinschaften (Schmid und Trucco 2019:12). Sein Fokus liegt auf einer umfassenden religiösen Bildung für Kinder und Jugendliche (Baumann et al. 2021:150). VIKZ bildet seine Imame selbst in einer internen Ausbildung in Deutschland aus (Schmid und Trucco 2019:13), die vorwiegend islamisch-theologische Fächer umfasst (DIK 2020:4–5). Die Schweizerische Islamische Gemeinschaft (SIG) hat ebenfalls keine institutionellen Verbindungen zum türkischen Staat, weist aber eine gewisse Nähe zur türkischen *Millî Görüş*-Bewegung⁸ auf (vgl. Schiffauer 2010). Der Fokus des 1999 gegründeten Verbands liegt ebenfalls auf der religiösen Bildung von Kindern und Jugendlichen. Ihm gehören 16 Gemeinschaften an, es gibt aber nur zwei angestellte Imame, alle weiteren sind Freiwillige (Schmid und Trucco 2019:13).

Arabischsprachige muslimische Gemeinschaften gehören zu den ältesten in der Schweiz (Schmid et al. 2022:9). Arabischsprachige Muslim*innen kamen vor allem aus dem Maghreb und Ägypten in die Schweiz, sowohl aus politischen Gründen als auch als Arbeitssuchende und Studierende (Fibbi, Kaya, Moussa, Pecoraro, Rossy und Steiner 2014:30). Letzter Punkt erklärt, warum Muslim*innen aus dem Maghreb im Schnitt über ein höheres Bildungsniveau verfügen als Schweizer*innen (Gianni, Giugni und Michel 2015:38). Dasselbe gilt vermutlich auch für Muslim*innen aus Ägypten, die in den 1960er Jahren oftmals an den beiden Eidgenössischen Technischen Hochschulen ETH bzw. EPFL studierten. Die Anzahl der arabischsprachigen Moscheen und Gebetsräume in der Schweiz liegt vermutlich bei etwa 35, allerdings beinhaltet diese Schätzung Gemeinschaften, die ursprünglich von arabischsprachigen Muslim*innen gegründet wurden, mittlerweile aber multiethnisch sind (Schmid et al. 2022:10). Diese Moscheen bzw. Gebetsräume sind nicht über einen eigenen ethnischen Dachverband zusammengeschlossen und aufgrund der unterschiedlichen Herkunftsländer

⁷ 2019 lag die Zahl der entsandten Imame bei 34 (Schmid und Trucco 2019:11). Da sie sich im Rotationssystem jedoch alle fünf Jahre ablösen, ändert sich die genaue Anzahl immer wieder.

⁸ Vgl. dazu zusammenfassend Schmid und Trucco (2019:13): Es handelt sich dabei um eine türkische Laienbewegung, die sich aus dem Milieu der *Nakşibendi*-Sufis bildete und aus der heraus auch einige islamische politische Parteien entstanden. Diese bezeichneten ihre Ideologie als *millî görüş* (nationale Sicht).

sehr heterogen (Schmid und Trucco 2019:9). Auch die Anzahl der arabischsprachigen Imame in der Schweiz kann nur geschätzt werden, sie liegt vermutlich bei etwa 30 (Schmid et al. 2022:11). Es muss darauf verwiesen werden, dass hiermit Imame mit Erstsprache Arabisch gemeint sind, denn alle Imame müssen über Arabischkenntnisse verfügen, da der Koran in Arabisch offenbart wurde und Arabisch als liturgische Sprache in allen muslimischen Gemeinschaften eine wichtige Rolle spielt⁹ (Schmid et al. 2022:12).

Des Weiteren gibt es in der Schweiz auch einige kleinere tamilisch-, bengalisch-, somalisch- oder persischsprachige Gemeinschaften. Dabei sind Muslim*innen aus Südosteuropa oder der Türkei stärker in der Deutschschweiz vertreten, während in der Romandie arabischsprachige Muslim*innen überwiegen. Dies ist vor allem auf die Nähe des Maghreb, aber auch des Libanon zur französischen Sprache zurückzuführen (Salzbrunn und Dellwo 2019:18–19). Insgesamt sind etwa 85 % der Muslim*innen in der Schweiz sunnitisch und etwa 7 % schiitisch, wobei diese Zahlen aufgrund von fehlendem Datenmaterial lediglich Schätzungen darstellen (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2023:678).¹⁰ Schiitische Gemeinschaften in der Schweiz sind noch kaum untersucht. Entsprechend ist auch nicht genau bekannt, ob es sich dabei mehrheitlich um Zwölfer-Schiit*innen handelt oder allenfalls auch andere schiitische Strömungen vertreten sind. Betrachtet man die entsprechenden Zahlen des SEM (2024), so stammen Schiit*innen in der Schweiz vermutlich vorwiegend aus dem Iran, Afghanistan und Irak sowie teilweise auch aus Syrien und dem Libanon. Der Anteil an Alevit*innen wird auf ca. 7 % geschätzt, sie kommen mehrheitlich aus der Türkei. Alevitische Glaubensvorstellungen beinhalten schiitisch-islamische, aber auch sufistische, frühchristliche und schamanistische Elemente (Beyeler und Suter Reich 2008:236–237). Alevit*innen begreifen sich daher teilweise als dem Islam zugehörig, zum Teil aber auch als eigenständige Religion (Baumann et al. 2021:79–80). Unter die verbleibenden 2 % fallen andere Strömungen wie die *al-Aḥbāš*¹¹ oder die Ahmadiyya-Bewegung,¹² deren Zugehörigkeit zum Islam

⁹ Mohammed Hashas (2019:296) formuliert dazu pointiert: «Arab Islam will remain a spiritual fountain for European Islam simply because the spiritual origins of this faith and its formative memories are in Arabia. This spiritual loyalty does not mean political loyalty».

¹⁰ In einer Studie wurde festgestellt, dass im Kanton Zürich, in welchem schweizweit am meisten Muslim*innen leben, von 65 muslimischen Organisationen nur fünf schiitisch sind (Baumann et al. 2021:57).

¹¹ Für die *al-Aḥbāš*-Bewegung im Allgemeinen vgl. Hamzeh und Dekmejian (1996); Kabha und Erlich (2006); für die Schweiz: Schmid et al. (2022:67–72).

¹² Siehe z. B. Beyeler (2014).

innermuslimisch teilweise umstritten ist (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2023:678).

Auf der Grundlage dieser Überlegungen geht die Arbeit daher, erstens, vom vorherrschenden Verständnis des männlichen Imams aus. Weibliche Imaminnen oder Frauen mit anverwandten Tätigkeiten wie z. B. Predigerinnen werden dabei im Sinne einer Kontrastdimension mitberücksichtigt, sie stehen jedoch nicht gleichermassen im Fokus der Arbeit. Zweitens werden ausschliesslich sunnitische Imame behandelt. Dies hat verschiedene Gründe: Der Anteil der Schiit*innen in der Schweiz fällt mit geschätzten 7 % relativ gering aus, zudem ist über schiitische Gemeinschaften in der Schweiz wenig bekannt. Darüber hinaus waren schiitische Imame bisher kaum Gegenstand der öffentlichen Debatten. Weiter ist die Vergleichbarkeit von Imamen mit alevitischen *dedes* (religiösen Führern) nicht zwingend gegeben. Die alevitische Glaubenspraxis unterscheidet sich relativ stark von der sunnitischen und der schiitischen, da vor allem sogenannte *cem* (Versammlungen) gefeiert werden, die von einem *dede* geleitet werden und ein bis vier Mal jährlich stattfinden (Beyeler und Suter Reich 2008:237; Baumann et al. 2021:81). Gewisse Elemente der muslimischen Glaubenspraxis wie das tägliche Gebet, das Fasten im Monat Ramadan oder die Pilgerreise nach Mekka werden von Alevit*innen zudem abgelehnt (Beyeler und Suter Reich 2008:237). Ausserdem fällt der Anteil an Alevit*innen mit geschätzten 7 % ebenfalls relativ gering aus. Daher werden für die vorliegende Arbeit nur sunnitische Imame berücksichtigt. Allerdings wurde in diesem Überblick ersichtlich, dass auch die sunnitischen Imame keine homogene Gruppe darstellen, sondern sich zum Beispiel im Hinblick auf eine schwächere oder stärkere Anbindung an die Herkunftsregion unterscheiden, letzteres insbesondere im Falle der bosnischsprachigen sowie der durch die TISS koordinierten *Diyanet*-Imame. Zudem stehen sie in sehr unterschiedlichen Anstellungsverhältnissen.

2.1.2 Tätigkeitsfelder und Stellung der Imame

Zu den hauptsächlichen Aufgaben eines Imams gehört die Leitung des rituellen Gebets, das Halten der Freitagspredigt, die Erteilung von Religionsunterricht, die Durchführung von Riten bei Geburt, Heirat und Tod sowie die Beantwortung religiöser Fragen (Cekin 2004:248–250; Schmid 2007:26). Allerdings lässt sich beobachten, dass sich das Aufgabengebiet der Imame in europäischen Ländern tendenziell erweitert hat, während Imame in muslimischen Ländern heute oft eine eher untergeordnete Rolle im Rahmen der religiösen Kulthandlungen

einnehmen und ihre Autonomie, insbesondere im Hinblick auf die Predigten, oftmals staatlich kontrolliert wird (Frégosi 2004:137). Die Erweiterung der Rolle des Imams hängt einerseits mit dem Fehlen weiterer religiöser Akteure wie *‘ulamā* (Gelehrte) oder Muftis (islamische Rechtsgelehrte) zusammen, wie Solene Jouanneau (2013:13) für Frankreich feststellt. Andererseits ist dabei auch die Umdeutung der Moschee im Kontext der Migration relevant: Während die Moschee in muslimischen Ländern keine Mitgliedschaft kennt und die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft vor allem über religiöse Praktiken vollzogen wird, entsteht in europäischen Ländern auch aufgrund der religionsrechtlichen Situation der Moscheeverein – oft als privatrechtlicher Verein mit Statuten – als einzigartiges Phänomen (Cekin 2004:234; Tezcan 2008:122–124). Moscheen wandeln sich zu einem sozialen Treffpunkt, zu einer Art Gemeindezentrum (Schönig 2012:73). Daraus ergeben sich zusätzliche Aufgaben für den Imam. Er soll nun auch in sozialen Fragen Rat erteilen, was zum Teil das gesamte Spektrum der Problemstellungen der sozialen Arbeit umfasst, d. h. von Problemen familiärer oder finanzieller Art über Drogenprobleme bis hin zu häuslicher Gewalt reichen kann (Hafiz 2015:92; Ali 2018:300; Brekke, Hadi und Kozaric 2022). Weiter kann der Imam als Ansprechperson nach aussen, als Repräsentant einer Organisation verstanden werden (Sunier 2023:75), ganz besonders wenn er als Entsprechung zum christlichen Pfarrer gesehen wird (Schmid 2007:26). Daraus erwachsen Aufgaben wie Medienarbeit, interreligiöser Dialog oder die Zusammenarbeit mit Behörden (Müller 2017:76). Dieses erweiterte Aufgabengebiet führt allerdings dazu, dass Imame ihre Arbeit teilweise als zu wenig professionalisiert beurteilen und fehlende Ausbildungen bemängeln. Professionalisierungsbestrebungen bringen jedoch auch Risiken mit sich, so zum Beispiel, dass damit *Outcome*-orientierte Überprüfungen einhergehen, die dazu führen können, dass transformative Aspekte der Rolle des Imams wie Beratung und Seelsorge verdrängt werden (Hough, Abbott-Halpin, Mahmood und Giles 2021).

Überdies kommt es in mehreren europäischen Ländern zu einer Ausdifferenzierung neuer muslimischer Akteur*innen. Zum einen entsteht mit der muslimischen Seelsorge ein neues Tätigkeitsfeld (Schneuwly Purdie 2011; Khosrokhavar 2014; Ajouaou 2014; Ajouaou und Bernts 2015; Hafiz 2015; Ali 2018). In diesem sind Muslim*innen mit verschiedenen Hintergründen, zum Teil aber auch Imame tätig. In einigen Ländern, wie z. B. Grossbritannien, wo die Anfänge der muslimischen Seelsorge in den 1970er Jahren liegen, hat die muslimische Seelsorge bereits eine relativ institutionalisierte Form als eigene Profession in öffentlichen Institutionen wie Gefängnissen und Krankenhäusern angenommen. Dies widerspiegelt sich zum Beispiel in der Gründung zweier Berufsverbände 2004 und 2007 (Gilliat-Ray 2008:147, 150; Gilliat-Ray, Ali

und Pattinson 2013:5–11). Anders als die Funktion des Imams steht die muslimische Seelsorge auch Frauen offen. Dabei zeigt sich in Grossbritannien, dass durch die gleichberechtigte Zusammenarbeit von Seelsorger*innen aller Geschlechter sowie auch von Sunnit*innen und Schiit*innen Raum entsteht für theologische Reflexionen und Neuinterpretationen (Hafiz 2015:91). Zum anderen werden Moscheevorstände und Vereinspräsident*innen wichtiger. Romain Sèze zum Beispiel zeigt, dass Vereinspräsident*innen bzw. *recteurs* in Frankreich nebst der internen Administration des Vereins vor allem Repräsentationsfunktionen übernehmen, also die Moscheevereine nach aussen vertreten und in Kontakt stehen mit anderen Vereinen, zivilen Institutionen, Politik, Medien oder Schulen. Er deutet diese dementsprechend als wichtige Instanz zur Legitimierung der muslimischen Präsenz im öffentlichen Raum (Sèze 2013:98–109). Ähnlich scheint dies in Deutschland zu sein, wo sich die Moscheevorstände mittlerweile zu einem grossen Teil aus in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Muslim*innen zusammensetzen, die Leitung und Repräsentation nach aussen übernehmen (Schönfeld 2014:404). Die Etablierung des Moscheevereins hatte zur Folge, dass in den allermeisten Fällen Vereinspräsident*innen¹³ sowie der übrige Vereinsvorstand die Vorgesetzten eines Imams sind. Amin El-Yousfi (2019) kann in einer Studie zum Beispiel aufzeigen, dass die religiös-geistliche Autorität des Imams im Prozess eines internen Konflikts in einer Moschee in Grossbritannien durch die bürokratische Autorität des Vorstands kontrolliert wird. Imame stehen je nachdem also in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Vorstand. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn ein Imam durch den Moscheeverein beschäftigt und daher z. B. auch für die Aufenthaltsbewilligung auf diesen angewiesen ist (Sèze 2013:105–106; Aslan, Akkılıç und Kolb 2015:322–323). Gleichzeitig fühlen sich Vorstandsmitglieder in ihren Kompetenzen beschnitten, wenn die Rolle des Imams durch staatliche Weiterbildungsprogramme aufgewertet wird. Dies hat zu einer Öffnung der Weiterbildungen für Moscheevorstände und weitere muslimische Betreuungspersonen¹⁴ geführt (Schönfeld 2014:403–404).

Ein Grossteil der in der Schweiz tätigen Imame ist direkt durch den Moscheeverein angestellt und wird durch diesen bezahlt. Die Ausnahme stellen die

¹³ Zum mindest in den Dachverbänden in der Schweiz sind Frauen in dieser Funktion zu finden: Die beiden kantonalen Dachverbände *Union Vaudoise des Associations Musulmanes* (UVAM) und *Union des Organisations Musulmanes de Genève* (UOMG) haben eine Vize-Präsidentin bzw. Präsidentin (Schmid et al. 2022:93).

¹⁴ Der Begriff «religiöse Betreuungsperson» stammt aus dem Schweizerischen Recht (AIG 2005; VZAE 2007). Er dient der Bezeichnung von «Personen, die im Rahmen und Auftrag der konkreten Religionsgemeinschaft wichtige Aufgaben der religiösen, sozialen oder Educativen Betreuung von Personen der Gemeinschaft wahrnehmen» (Baumann et al. 2021:39).

durch das *Diyanet* entsandten und entlohnnten und von der TISS koordinierten Imame dar. Muslimische Gemeinschaften sind finanziell nicht immer in der Lage, einen Imam vollamtlich einzustellen, weswegen insbesondere in einem Teil der albanischsprachigen, türkischsprachigen oder arabischsprachigen muslimischen Gemeinschaften Imame Teilzeit oder gar ehrenamtlich tätig sind. Vollzeit beschäftigte Imame erhalten außerdem in vielen Fällen einen Minimallohn, da sich die Mehrzahl der muslimischen Gemeinschaften über Spenden und Mitgliederbeiträge finanzieren (Eser Davolio et al. 2021:9). Dementsprechend sind die Arbeitsbedingungen «der meisten Imame in der Schweiz von Prekarität geprägt» (Eser Davolio et al. 2021:9). Diese Situation führt wiederum auch dazu, dass der Beruf des Imams für junge Schweizer Muslime nicht attraktiv ist: «Einerseits müsste die entsprechende Person für das Studium auf eine Bildungsinstitution im Ausland zurückgreifen, andererseits gibt es in der Schweiz zu wenig und zu schlecht bezahlte Vollzeitstellen» (Eser Davolio et al. 2021:13).

2.1.3 Erwartungen an Imame

Mit dem erweiterten Aufgabenbereich der Imame in der Schweiz gehen vielfältige Erwartungen einher. In der Schweiz hat ein Forschungsprojekt von Ulrich Rudolph, Dorothea Lüdeckens und Christoph Uehlinger (2009) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58¹⁵ die Frage der Ausbildung von Imamen und Lehrpersonen für islamischen Religionsunterricht untersucht. Es liefert zur erweiterten Rolle der Imame und die an sie gestellten Erwartungen interessante Anhaltspunkte. In der Studie wurden Muslim*innen, aber auch politische Parteien, staatliche Stellen und Universitäten in der Schweiz befragt (Rudolph et al. 2009:2). Dabei zeigt sich, dass sowohl Muslim*innen als auch Institutionen den Imam als Schlüsselperson betrachten. Die befragten Muslim*innen erwarten von einem Imam, dass dieser ein religiöser Spezialist und ein moralisches Vorbild sei, er solle jedoch auch Kompetenzen in den bereits genannten «neuen» Aufgabenbereichen mitbringen und die Integration fördern. Die Situation zur Zeit der Studie wurde von den Muslim*innen als unbefriedigend empfunden, weil die sprachlichen Kenntnisse der Imame oft nicht genügten, um den erwarteten Aufgaben gerecht zu werden, und ihre Kenntnisse des soziokulturellen Kontextes als mangelhaft empfunden wurden. Die befragten Institutionen hingegen betonten vor

¹⁵ Das NFP 58 hatte das übergeordnete Thema «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft».

allem, dass ein Imam Werte und Normen der Schweizer Gesellschaft vermitteln solle (Rudolph et al. 2009:5–6).

Auch weitere Studien verweisen auf unterschiedliche Anspruchsgruppen und ihre Erwartungen an Imame. Hansjörg Schmid (2020b) zum Beispiel befasst sich mit den Ansprüchen an Imame durch ein breites Spektrum von internen und externen Stakeholdern. Mit internen Stakeholder sind Gemeinschaftsmitglieder gemeint – formelle Mitglieder, Moscheebesucher*innen, Vorstandsmitglieder, aber auch besondere Anspruchsgruppen wie Frauen oder Jugendliche (Schmid 2020b:74–78). Diese haben vielfältige und hohe Erwartungen an Imame. Zum Beispiel sollen diese multifunktional und flexibel sein, den sozialen Kontext kennen und auf die spezifischen Bedürfnisse von Jugendlichen oder Frauen eingehen (Schmid 2020b:78). Die Erwartungen der unterschiedlichen Generationen innerhalb eines Moscheevereins sind aber teilweise gegensätzlich, so dass der Imam «zwischen den Bedürfnissen und Erwartungen der verschiedenen Generationen vermitteln» muss (Eser Davolio et al. 2021:14). Zu externen Stakeholdern rechnet Schmid Akteur*innen in der Politik, der Administration und öffentlichen Institutionen, weiter auch Kirchen, Medien sowie Akteur*innen in Herkunftsländern. Zu letzteren zählen neben möglichen transnationalen Netzwerken aufgrund persönlicher Migrationsgeschichten vor allem Anbindungen an Institutionen wie das türkische *Diyanet* oder das bosnische *Rijaset* (Schmid 2020b:78–85). Auch diese haben vielfältige Erwartungen an die Imame. Dass diese unterschiedlichen Erwartungen der Stakeholder zu Spannungen führen, ist demzufolge struktureller Bestandteil der Profession des Imams (Schmid 2020b:88). Viele Imame versuchen daher, diese Erwartungen in der Balance zu halten, «was auf Dauer jedoch sehr belastend sein kann» (Eser Davolio et al. 2021:15).

Genau an diesem Punkt möchte die vorliegende Arbeit anschliessen, indem zwei der genannten Felder genauer ergründet werden, in welchen Erwartungen an Imame formuliert werden: Medien und Politik in der Schweiz. Beide können im Fall von Imamen äusserst einflussreich sein, weil sie über Macht, Legitimität und Dringlichkeit verfügen (Schmid 2020b:85; vgl. Mitchell, Agle und Wood 1997). In dieser Arbeit sollen daher die massenmedialen und politischen Debatten zu Imamen näher untersucht werden.

2.1.4 Typologien von Imamen

In der bisherigen Forschung finden sich einige Typologien von Imamen. Typenbildung ist ein gängiges Vorgehen innerhalb der qualitativen Sozialforschung, um über Generalisierungen und theoretische Verdichtungen die Komplexität von real

Vorgefundenem besser erfassen, verstehen und erklären zu können (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:447–493). Typologien von Imamen in der bisherigen Forschung sind meist akteurszentriert angelegt, das heisst, sie gehen von der Fallstruktur eines oder einer individuellen oder kollektiven Akteur*in aus, fassen systematisch ähnliche Fälle zusammen und abstrahieren diese zu Typen. Eine Typenbildung geht dabei immer von einer bestimmten Fragestellung aus, welche die Richtung der theoretischen Verdichtung bestimmt (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:472–473). Ein Vergleich von Typologien ist daher immer nur unter Einbezug des spezifischen Forschungsinteresses möglich.

Rauf Ceylan (2021) zum Beispiel unterscheidet in seiner Untersuchung zu Imamen in Deutschland zwischen «traditionell-konservativen», «traditionell-defensiven», «intellektuell-konservativen», «intellektuell-offensiven» und «neosalafitischen» Imamen. In der Benennung klingt an, dass die Typen vermutlich eine bestimmte Weltsicht der Imame widerspiegeln, allerdings scheint die Typologie nicht systematisch konstruiert worden zu sein (Vinding 2018:239). Ceylan gibt selbst einzig an, dass sich in den von ihm geführten Interviews «unterschiedliche Biografien, Einstellungen, religiöse und politische Orientierungen» (Ceylan 2021:57) herauskristallisiert hätten, die er danach zu Mustern verdichtet habe. An was genau sich seine Typenbildung orientiert hat, wird hieraus jedoch nicht deutlich. Ceylan erachtet Typen als wichtig, sowohl als «Systematisierungen für die Praxis» (Ceylan 2021:58), als auch, wie er in der Erstauflage seines Buchs zusätzlich festhielt, «für die Orientierung und Intervenierung in diesem Feld» (Ceylan 2010:50). Damit wird ein bestimmter Verwendungszweck seiner Forschung ange deutet, der nicht weiter ausformuliert wird. Allerdings wurde «Intervenierung» aus der erweiterten Neuauflage des Buchs von 2021 rausgestrichen und es ist nur noch von Orientierung die Rede.

Eine stärker systematisch angelegte Typologie von Imamen in Österreich legen Ednan Aslan, Evrim Erşan Akkılıç und Jonas Kolb (2015) vor. Die Autoren untersuchen die Rolle von Imamen in Moscheevereinen für Integrationsprozesse der Gemeinschaftsmitglieder (Aslan et al. 2015:13), ein Forschungsinteresse, das ein Stück weit «the intertwining of policies on integration and Islam in Western European countries» (Johansen und Spielhaus 2012:109) widerspiegelt. Ihre Typologie ist entsprechend an dieses Erkenntnisinteresse angelegt. Sie unterscheiden «Imame mit *islah*-Mission» (Reform-Mission), «Imame als Brückebauer», «Hüter der religiösen Identität und Tradition» sowie «Imame mit begrenztem Handlungsräum».

Niels Valdemar Vinding (2018) legt die bisher überzeugendste Typologie vor. Er untersucht Imame nicht innerhalb eines bestimmten Nationalstaats, sondern allgemein «den Imam im Westen», d. h. in Europa und Nordamerika (Vinding

2018:244). Die von ihm erstellte Typologie weist zwölf Felder anhand der Achsen Autorität und Bildung auf,¹⁶ wobei er institutionell basierte und wissensbasierte Autorität unterscheidet. Ihm gelingt es, mit dieser Typologie wichtige Faktoren wie die institutionelle Einbettung, die Grundlage der Autorität eines Imams und dessen Bildungsweg einzubeziehen. Gleichzeitig ist er sich der Limitationen seiner Typologie bewusst. Er weist unter anderem darauf hin, dass die Imame im Lauf der Zeit zwischen den Typen wandern bzw. auch gar keinem Typus mehr zugeteilt werden können, wenn sie ihren Arbeitsort wechseln oder sich weiterbilden (Vinding 2018:250). Diese Anmerkung ist im Falle seiner Typologie umso wichtiger, weil er öffentlich bekannte Imame untersucht hat, die er namentlich nennt. Er betont weiter, dass die Typologie idealtypisch bleibe und hauptsächlich einen Rahmen darstelle, um weiter über Imame nachzudenken (Vinding 2018:233).

Thijl Sunier fügt Vindings Typologie nachträglich eine dritte Form von Autorität hinzu: die «erfahrungsbezogene Autorität», die auf Vertrauen, der Position des Imams in der Gemeinschaft und seiner besonderen Auseinandersetzung mit islamischem Wissen beruht. Mit letzterem meint Sunier insbesondere, dass Imame nicht vorrangig ihr islamisches Wissen vermitteln, sondern *durch* ihr islamisches Wissen lehren und führen sollten (Sunier 2023:101).

Nach der einleitenden, kritischen Perspektive auf die Wissensproduktion zu Islam und Muslim*innen in diesem Kapitel, die vor allem auf quantifizierende Untersuchungen fokussierte, muss hier auch eine kritische Bemerkung zu qualitativen Typologien von Imamen angefügt werden. Typen stellen immer vereinfachende Kategorisierungen dar, die genauso wie die in quantitativen Untersuchungen operationalisierte Kategorien «relevant impacts on the realities of individuals and communities» (Johansen und Spielhaus 2012:82) haben können. Dies ist besonders dann der Fall, wenn wissenschaftlich erarbeitete Typologien Eingang in öffentliche Debatten finden, in denen das angestrebte Forschungsinteresse in den Hintergrund tritt und Typen als genuine Abbildung der Realität wahrgenommen werden. Daraus können neue Stereotypen entstehen, insbesondere wenn Typen wie «Imame als Brückenbauer» oder «traditionell-konservative Imame» als Beschreibungen plötzlich in den öffentlichen Debatten verwendet

¹⁶ Die unterschiedlichen Typen sind dabei: «institutionally aligned imams», «legitimized institutional imams», «self-taught chaplain imams», «western-trained ambassador imams», «traditionally trained ambassador imam», «self-taught network imam», «western-trained local mosque imam», «traditionally trained local mosque imam», «self-taught mosque imam», «western-trained independent imam», «traditionally trained independent imam» und «self-taught independent imam» (Vinding 2018:245).

werden, ohne dass dabei das spezifische Forschungsinteresse, das hinter der entsprechenden Typenbildung steht, genannt wird. Qualitative Forschung ist auf Generalisierung angewiesen und eine Typenbildung als theoretische Verdichtung verhilft durchaus dazu, das real Vorgefundene besser zu erfassen, zu verstehen und zu erklären. Es ist dabei aber immer wichtig, die Fragestellung und damit das Forschungsinteresse sowie allfällige Limitationen der jeweiligen Typologien mitzudenken.

2.2 Öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen

Wenn Imame in öffentlichen Debatten thematisiert und auch adressiert werden (siehe Abschnitt 6.1.1), so geschieht dies innerhalb der grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen. Die öffentliche Darstellung von Islam und Muslim*innen rückte insbesondere nach den Anschlägen des 11. September 2001 verstärkt in den Fokus der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit (Poole 2002; Schranz und Imhof 2002; d’Haenens und Bink 2006; Manning 2006; Poole 2006; Ibrahim 2010; Spielhaus 2010; Ettinger und Imhof 2011; Halm 2013). Öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen nehmen zwar je nach nationalem Kontext eine eigene Färbung an, verfügen jedoch auch über gewisse Gemeinsamkeiten. Muslim*innen werden zum Beispiel verstärkt nur über ihre Religion wahrgenommen und weitere Identitätsaspekte ignoriert (Behloul 2007b:294; Spielhaus 2010:15; Halm 2013:457). Oft finden sich auch Essentialisierungen, das heisst, Muslim*innen, aber auch Islam werden so konstruiert, als wären sie ein homogenes Ganzes und als würden sie über die Zeit hinweg über feststehende, unveränderliche Eigenschaften verfügen (Spielhaus 2006:35; Gianni und Clavien 2012:127; Moosavi 2015:656; Behloul 2016:78). Weiter können Debatten zu Islam und Muslim*innen in europäischen Ländern als eine Etablierten-Aussenseiter-Figuration aufgefasst werden, weil in ihnen ein «Ihr» und ein «Wir» konstruiert wird (Spielhaus 2006; Ettinger und Udris 2009; Foner 2015; vgl. dazu Kapitel 4). Studien kommen daher zum Schluss, dass Islam und Muslim*innen in öffentlichen Debatten vorwiegend als fremdes Phänomen und zunehmend negativ dargestellt werden (z. B. Poole 2002:247; Behloul 2007a:30; Dahinden, Koch, Wyss und Keel 2011:203; Ahmed und Matthes 2017:236). Dies scheint nicht nur in den traditionellen Massenmedien der Fall zu sein, sondern auch für soziale Medien zu gelten, die dadurch zu einem Art Verstärker der Darstellungen in den traditionellen Medien werden (Törnberg und Törnberg 2016:140–141). Dabei überwiegt gerade im Hinblick auf die Berichterstattung zu Terrorismus eine undifferenzierte Darstellung, die nicht aktiv zwischen Muslim*innen im Allgemeinen und Terrorismus unterscheidet (von Sikorski, Schmuck, Matthes, Klobasa,

Knupfer und Saumer 2022). Allerdings zeigt eine Langzeit-Untersuchung der deutschen Auslandsberichterstattung von 1955 bis 1994, dass sich bereits in diesem Zeitraum ein negatives Islambild zu etablieren begann (Hafez 2002:296). Das heisst, obwohl die Anschläge des 11. Septembers 2001 ein Schlüsselereignis hinsichtlich der Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen darstellen und der weitere Verlauf der Debatten entscheidend von weiteren ähnlichen Ereignissen wie z. B. den Anschlägen in London 2005 beeinflusst wurde, scheint schon davor ein negatives Bild «des Islam» gezeichnet worden zu sein (Ahmed und Matthes 2017:221–222, 235). Mario Schranz und Kurt Imhof machen «die Problematisierung des Islam und der Moslems in den westlichen Gesellschaften» (Schranz und Imhof 2002:2) unter anderem im Verlust des Ost-West-Dualismus nach dem Kalten Krieg fest, der neue Differenzsemantiken notwendig machte. Diese Problematisierung, so Schranz und Imhof weiter, erhielt dann insbesondere durch Samuel Huntingtons These des «Clash of Civilizations» (Huntington 1993) einen wichtigen Impuls.

2.2.1 Versicherheitlichung als erklärende Perspektive

Folglich ist ein wichtiges Element der gegenwärtigen öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen – sowohl in massenmedialen als auch in politischen Arenen – die Versicherheitlichung (*securitisation*). Der Ansatz der Versicherheitlichung geht auf die Kopenhagener Schule zurück (Wæver 1995; Buzan, Wæver und de Wilde 1998).¹⁷ Diese versteht unter dem Begriff Versicherheitlichung die Rahmung eines Phänomens als Bedrohung, das heisst, Bedrohung wird in einem diskursiven Prozess intersubjektiv konstruiert und stellt keine «objektive» Wahrheit dar (Buzan et al. 1998:21–45). Erst die Benennung von dem, was als Bedrohung, und von dem, was als schützenswert betrachtet wird, konstituiert beide Phänomene (Bosco 2014:14). Viele Studien zu Islam und Versicherheitlichung gehen davon aus, dass «der Islam» als Gesamtes als eine drohende Gefahr für europäische Gesellschaften wahrgenommen und daher versicherheitlich wurde und wird (z. B. Cesari 2012; Fox und Akbaba 2015). Im Gegensatz dazu legt Robert M. Bosco (2014) eine differenziertere Untersuchung zur Versicherheitlichung von Islam und Muslim*innen vor, deren Perspektive diese Arbeit übernehmen möchte. Bosco versucht am Beispiel von Grossbritannien, Frankreich und den USA aufzuzeigen, dass es für die entsprechenden Regierungen

¹⁷ Für eine Kritik am Ansatz der Kopenhagener Schule siehe z. B. McSweeney (1998), Williams (2003); zu einer möglichen Erweiterung siehe Croft (2012).

nach den Anschlägen des 11. September 2001 immanent wichtig war, die von Huntington (1993) etablierte Vorstellung eines «Clash of Civilizations» zu überwinden, unter anderem, weil die Invasionen von Afghanistan und Irak im Rahmen des *War on Terror* nicht als Krieg gegen den Islam oder Muslim*innen im Allgemeinen ausgelegt werden sollten. Das in diesem Zusammenhang etablierte Narrativ unterscheidet einen «radikalen Islam» von einem «moderaten Islam», wobei der «radikale Islam» als Bedrohung gerahmt wurde, während der «moderate Islam» gleichbedeutend ist mit dem, was Islam «wirklich ist und meint». Dahinter steht gemäss Bosco die Annahme, dass Religion eine wahre Essenz hat, die liberal, demokratisch und tolerant ist (Bosco 2014:42). Diese «wahre Religion», verkörpert durch den «moderaten Islam», wurde zum Referenzobjekt des nationalen Sicherheitsdiskurses der jeweiligen Staaten (Bosco 2014:5). Das bedeutet auch, dass im Namen der Sicherheit gewisse Interpretationen des Islams gefördert und Allianzen mit bestimmten religiösen Akteur*innen geformt wurden (Bosco 2014:116; vgl. auch Peter 2008; Rascoff 2012; Moosavi 2015; Frégozi 2018). Wie Bosco zeigen kann, war hierbei aus Sicht der Muslim*innen insbesondere problematisch, dass dabei von Seiten der Regierungen festgelegt wurde, was «moderater Islam» meint. Dies führte zu einem grossen Misstrauen der religiösen Akteur*innen (Haynes 2018:938–939). Bosco kann aufzeigen, dass das, was als Bedrohung gerahmt wird, im Endeffekt die Diversität und Offenheit des Islams gegenüber unterschiedlichen Interpretationen ist, weil diese Interpretationsfreiheit als Bedrohung für den europäischen Staat wahrgenommen wird (Bosco 2014:121).¹⁸ Diese Prozesse sind allerdings nicht nur ein europäisches Phänomen, sondern mittlerweile global zu beobachten (vgl. Fadil 2021; van Es, ter Laan und Meinema 2021), in der vorliegenden Arbeit stehen jedoch vorrangig die Schweizer Debatten im Fokus.

Bereits vor Boscos Studie wurde eine Dichotomisierung zwischen «gutem» und «schlechtem» Islam bzw. «guten» und «schlechten» Muslim*innen in den öffentlichen Debatten festgestellt, die insbesondere von den USA im Rahmen des *War on Terror* vorangetrieben wurde (Mamdani 2002, 2004, 2005; Bonnefoy 2003; Belt 2009). Diese binäre Perspektive auf Muslim*innen und Islam ist vermutlich auch in den öffentlichen Debatten der Schweiz zu finden, obwohl dies bisher noch nicht näher untersucht wurde. Bemerkenswert an Boscos Untersuchung ist, dass er diese Dichotomie in der Versichertheitlichung verortet und damit einen möglichen Erklärungsansatz für ihre Entstehung bietet. An seine Betrachtungen lassen sich in einem weiten Sinn auch die Überlegungen von Alana Lentin und Gavan Titley anschliessen, die etwas allgemeiner beschreiben, dass in

¹⁸ Vgl. zur Vieldeutigkeit «des Islams» auch Bauer (2019:376–388).

Europa zur Überwindung des in Misskredit geratenen Multikulturalismus «gute», in gemeinsamen Werten verankerte Diversität von «schlechter», kommunitaristischer und spaltender Diversität geschieden wird (Lentin und Titley 2011:176, 187).¹⁹

2.2.2 Öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz

Die massenmedialen Debatten in der Schweiz unterscheiden sich nur wenig von den Debatten in anderen europäischen Ländern, denn sie sind ebenfalls geprägt durch eine zunehmende Problematisierung von Islam und Muslim*innen (Ettlinger und Imhof 2011:16). Alexandra Feddersen (2015), die die massenmediale Berichterstattung zu Muslim*innen in der Schweiz im Rahmen dreier direktdemokratischer Kampagnen 2000, 2004 und 2009 untersucht, kann zeigen, dass über Muslim*innen generalisierender berichtet wird als über Ausländer*innen im Allgemeinen und dass diese auch eher problematisiert werden (Feddersen 2015:292). Eine Medienanalyse für die Schweiz, die den Zeitraum 2009 bis Mitte 2017 umfasst, wiederum legt dar, dass die Anzahl Distanz erzeugender Beiträge zu Muslim*innen kontinuierlich ansteigt. Auch der Fokus auf Radikalisierung und Terror nimmt stetig zu, so dass im ersten Halbjahr 2017 jeder zweite Beitrag zu Muslim*innen in der Schweiz diesem Thema gewidmet war (Ettlinger 2018:14–15). Dieser Fokus bedient massenmediale Nachrichtenfaktoren (Galtung und Ruge 1965) bzw. deren Nachrichtenwerte (Kepplinger 2011:61–81), wie z. B. die Möglichkeit zur Dramatisierung oder Skandalisierung (Schetsche 2014:141–144).²⁰ Zusätzlich sind Muslim*innen und Islam in der massenmedialen Darstellung im Vergleich zum Anteil an der Schweizer Bevölkerung überrepräsentiert (Dahinden et al. 2011:204) und die Debatten werden von nicht-muslimischen Akteur*innen dominiert (Dolezal et al. 2010:184). Dies bestätigen

¹⁹ Allerdings, und hier unterscheiden sich Lentin und Titley dann von Bosco, verorten sie deren Ursprünge vor allem in neoliberalen Politiken und machen in der Dichotomie von «guter» und «schlechter» Diversität auch Grenzziehungen zwischen einem rationalen unternehmerischen Bürger*innensubjekt und einem eigenwilligen, abhängigen und ressourcenintensiven Subjekt aus (Lentin und Titley 2011:180).

²⁰ Hans Mathias Kepplinger betont, dass die Vorstellungen der Journalist*innen bei der Selektion eine wichtige Rolle spielen (Kepplinger 2011:61–62). Die Nachrichtenwerte der Nachrichtenfaktoren sind daher die Selektionskriterien dafür, wie gross, prominent und umfangreich eine Meldung publiziert wird (Kepplinger 2011:76–79).

auch neuere Untersuchungen: Eine Studie, welche die Berichterstattung in Österreich, Deutschland und der Schweiz zu Terrorismus untersucht, kann zeigen, dass muslimische Quellen differenzierter zwischen Muslim*innen und Terrorist*innen unterscheiden, muslimische Quellen aber klar unterrepräsentiert sind (Matthes et al. 2020:2147–2148). Weiter haben diejenigen Muslim*innen, die in den Massenmedien zu Wort kommen, oft eher polarisierende, ambiguitäts-intolerante Positionen inne, wodurch sie mehr Aufmerksamkeit erhalten (Trucco 2021:301). Die Schweizer Berichterstattung zu Islam und Muslim*innen ist daher stark von einer versichertheitlichen Perspektive geprägt und es wird eher über Muslim*innen denn mit ihnen gesprochen.

Im Hinblick auf die politische Arena der Schweiz wurde bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, dass die Mittel der direkten Demokratie in der Schweiz spezifische Gelegenheitsstrukturen bieten, die zur Einschränkung der Rechte von Minderheiten genutzt werden können (Skenderovic 2007:171–174; Vatter 2011). Gerade rechtspolitische Parteien wie die Schweizerische Volkspartei (SVP) machen davon zunehmend Gebrauch (Gianni 2016:28). Ein wichtiger Kulminationspunkt der öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz stellte die Annahme der Minarettverbots-Initiative Ende November 2009 dar (Behloul 2011:16; Baumann, Endres, Martens und Tunger-Zanetti 2017:32). Gianni weist darauf hin, dass die öffentliche Debatte rund um die Minarettverbots-Initiative stark zur Vorstellung beigetragen hat, «that Muslims are a problem in Switzerland and that public institutions must put a clear limit on the social and political visibility of their cultural and religious values and practices» (Gianni 2016:28). Jennifer Cheng (2015) zeigt in ihrer Analyse der parlamentarischen Debatten zur Minarettverbots-Initiative auf, dass die Befürworter*innen der Initiative hauptsächlich mit dem Argument des Dammbruchs (*slippery slope*) argumentiert hatten und kaum mit tatsächlich von Minaretten aufgeworfenen Problemen. Daraus leitet sie ab, dass Muslim*innen und Islam in den Debatten zur Initiative als mögliche Bedrohung konstruiert wurden (Cheng 2015:582–583), was aufzeigt, dass sich auch in der politischen Sphäre eine versichertheitliche Perspektive durchgesetzt hat. Die von der Versichertheitlichung geprägten öffentlichen Debatten scheinen die restriktive Haltung von Politik und Institutionen somit zu verstärken (Cinalli und Giugni 2013:157–158). Obwohl nach der Annahme der Minarettverbots-Initiative von staatlicher Seite positive Impulse gesetzt wurden,²¹

²¹ So z. B. mit dem auf die Annahme der Minarettverbots-Initiative folgenden Muslim-Dialog (EJPD 2011), mit der Arbeitsgruppe des Staatssekretariats für Bildung, Forschung und Innovation zu Aus- und Weiterbildungen von Imamen und Islamischen Religionslehrer*innen (2010–2015) sowie dem Bericht des Bundesrates über die Situation der Muslim*innen in der Schweiz (Bundesrat 2013).

hat sich die Problematisierung von Islam und Muslim*innen in den öffentlichen Debatten kaum verändert. Dies wirkt sich auch weiterhin politisch aus: So wurde im März 2021 die sogenannte Burka-Initiative von der Schweizer Stimmbevölkerung angenommen (Bundesrat 2021b). Die Initiative verlangt, dass in der Schweiz niemand sein Gesicht verhüllen darf, die Debatten kreisten aber fast ausschliesslich um die muslimische Frau (vgl. Schulze 2021).

Auch auf kantonaler Ebene zeigt sich ein ähnliches Bild, wie Max Ammann und René Pahud de Mortanges in einer Untersuchung von kantonalen parlamentarischen Vorstössen der Jahre 2010–2018 in 15 Kantonen aufzeigen. Der Islam wird in den Vorstössen von allen Religionen mit Abstand am meisten thematisiert und ist am umstrittensten (Ammann und Pahud de Mortanges 2019:5, 14): «Ein Grossteil der Vorstösse ist sehr kritisch gegenüber dem Islam. Offenkundig bestehen seitens der Legislativpolitiker und -politikerinnen grosse Vorbehalte gegenüber dieser in der Schweiz vergleichsweise neuen Religion und ihren Anhängern und Anhängerinnen» (Ammann und Pahud de Mortanges 2019:18). Die Autoren der Studie verweisen darauf, dass die Politiker*innen «nicht selten recht rasch einen in den Medien portierten Sachverhalt» aufgreifen, um sich damit in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen (Ammann und Pahud de Mortanges 2019:19, Fussnote 110). Dieses Phänomen ist als «riding the wave» bekannt (Ansolabehere und Iyengar 1994; Sides 2006) und wird von Politiker*innen insbesondere dann angewandt, wenn das Thema bereits mit ihrer Partei assoziiert wird (sogenannte *issue ownership*, vgl. z. B. Petrocik 1996) und es zu ihrem Vorteil ist (Dalmus, Häggli und Bernhard 2017:202). Dies zeigt, dass Politiker*innen ein Thema wie Islam und Muslim*innen auch aus strategischen Gründen aufnehmen und bearbeiten können. Das bestätigt eine Studie, welche die Berichterstattung zu einem Imam in der Schweiz untersucht: Im Rahmen von Schlüsselereignissen rund um den Imam nutzen insbesondere politische Akteur*innen die Medienaufmerksamkeit für sich (Häggli und Trucco 2022).

Politische Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz unterscheiden sich von den massenmedialen Debatten insbesondere dadurch, dass die Möglichkeiten für Muslim*innen, sich in diese einzubringen, noch geringer sind als in den Medien (Gianni 2016:32). Dies liegt, wie erwähnt, unter anderem daran, dass die Schweiz relativ hohe Hürden aufweist, was den Erwerb der Staatsbürgerschaft und damit den Zugang zu politischen Rechten betrifft (Cinalli und Giugni 2013:157). Gemäss einem Zeitungsartikel (Häfliger 2024) sind gerade mal zwei Parlamentarier muslimisch.²² Politische Debatten zu Islam und Muslim*innen auf

²² Das wären der Nationalrat Islam Alijaj und der Ständerat Mauro Poggia. Die in einer früheren Berichterstattung (Michel, Zehr und Schmidli 2019) als muslimisch verstandene

der nationalen Ebene sind daher fast ausschliesslich von einer nicht-muslimischen Perspektive geprägt.

2.2.3 Konsequenzen der Versicherheitlichung

Die Versicherheitlichung von Islam und Muslim*innen zeigt Folgen für Muslim*innen. Eine erste Konsequenz der Versicherheitlichung ist, dass europäische Staaten gewisse Interpretationen des Islams fördern und mit bestimmten religiösen Akteur*innen Allianzen eingehen. Robert M. Bosco zeigt am Beispiel von Frankreich und Grossbritannien, dass beide Staaten muslimische Vertretungsorgane zu bilden versuchten, um einen «moderaten» Islam zu fördern, dass dies jedoch nicht zum erhofften Rückhalt in der Zivilgesellschaft führte (Bosco 2014:7). In Frankreich war dies die von Sarkozy initiierte Bildung des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM), der innermuslimisch mit einem Legitimationsdefizit zu kämpfen hat (Bosco 2014:77–81; vgl. auch Zeghal 2005). Grossbritannien hat seine existierenden Beziehungen zu muslimischen Organisationen ausgebaut, z. B. zum *Muslim Council of Britain*, aber auch neue Organisationen wie den *Sufi Muslim Council* gegründet (Bosco 2014:52) und eine Vielzahl von Programmen initiiert (wie z. B. «Prevent»; vgl. dazu z. B. Brown und Saeed 2014). Insgesamt wurden diese Massnahmen aber vor allem als Manipulationsversuche des britischen Staates im Namen der Sicherheit wahrgenommen (Bosco 2014:66–67). Auch Frank Peter (2008:102) untersucht die Entstehung eines «zivilen Islam» in Frankreich und Grossbritannien, d. h. die Inkorporation, Administration und Regulation islamischer Institutionen und Praktiken durch den jeweiligen Staat. Er verwendet dafür das Konzept der «antizipierenden Rationalität», das an Foucaults Begriff des Sicherheitsdispositiv angelegt ist (vgl. Foucault 2004:13–51). Gemeint ist eine Rationalität, die darauf abzielt, bestimmten Bevölkerungsteilen – dem «islamischen Milieu» – entspringende zukünftige Risiken zu erkennen und durch Einbindung zu bekämpfen (Peter 2008:80–81).

«Milieu» ist hierbei ein wichtiger Begriff: Aufgrund der Versicherheitlichung werden präventive Massnahmen und Überwachung wichtiger, weil die Bedrohung als allgegenwärtig und schwer fassbar charakterisiert wird (Eckert 2008:13). Durch die Konstruktion von «Milieus» werden präventive Massnahmen auf

alevitische Nationalrätin Sibel Arslan wird hier nicht mehr unter Muslim*innen gefasst. Insgesamt liegen Daten zur Religionszugehörigkeit von 232 von 246 Parlamentsmitgliedern vor (Häfliiger 2024).

unzählige Menschen ausgedehnt, die keine Verbindung mit der wahrgenommenen Bedrohung haben ausser ihre Zugehörigkeit zu einer Religion oder einen bestimmten regionalen Hintergrund (Eckert 2008:15). Werner Schiffauer (2007b, 2008) erläutert am Beispiel von Deutschland, wie das nicht-intendierte Konsequenzen haben kann: Durch eine Klassifikation des Verfassungsschutzes werden solche «Milieus» ausfindig gemacht, z. B. die *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs* (IGMG) oder die *Islamische Gemeinde Deutschlands* (IGD), die als «Vorstufe» zu radikalem Islamismus betrachtet werden (Schiffauer 2007b:363–364). Eine Mitgliedschaft in diesen vollkommen legalen Vereinen kann aufgrund von veränderten administrativen Praktiken zum Beispiel zu Ablehnungen von Einbürgerungsanträgen führen, ohne dass dafür ein neues Gesetz erlassen werden muss (Schiffauer 2008:60–66). Daraus resultiert gemäss Schiffauer (2008:76) das Gegenteil einer präventiven Massnahme, da viele Betroffene sich dadurch zunehmend von der deutschen Gesellschaft distanzieren und eine Integration durch Partizipation verhindert wird (Schiffauer 2007b:373). Was für «Milieus» gilt, gilt auch für Einzelpersonen: Andrea Kretschmann (2017) untersucht die Konstruktion des «Gefährders», einer Person, die möglicherweise in Zukunft eine terroristische Gefahr darstellen könnte. Als Gefährder wird jemand nicht aufgrund einer strafrechtlich relevanten, begangenen Tat eingestuft, sondern aufgrund von Faktoren, die auf eine (ungewisse) Möglichkeit in der Zukunft hinweisen. Problematisch dabei ist, dass dies über ein klassisches Verständnis liberaler Rechtsstaatlichkeit hinausweist und letztlich ausserrechtliche Massstäbe heranzieht. Mit der Annahme des Bundesgesetz über polizeiliche Massnahmen zur Bekämpfung von Terrorismus (PMT) am 13. Juni 2021 wurde ein solcher Begriff in das Schweizerische Recht eingeführt. Dieses hat Art. 23e des Bundesgesetzes über Massnahmen zur Wahrung der inneren Sicherheit BWIS (1997) neu wie folgt angepasst: «Als terroristische Gefährderin oder terroristischer Gefährder gilt eine Person, wenn aufgrund konkreter und aktueller Anhaltspunkte davon ausgegangen werden muss, dass sie oder er eine terroristische Aktivität ausüben wird». Ein solcher von Subjektivität geprägter Begriff etabliert eine Gefährlichkeitsvermutung, die nun vor Gericht widerlegt werden muss (Offener Brief 2020).²³ Versichertheitlichkeit hat allgemeine gesellschaftliche Folgen, wie aus diesem kurzen Überblick deutlich wurde.

²³ Das Gesetz wurde von Menschenrechtsexpert*innen der UNO sowie Rechtsprofessor*innen scharf kritisiert, da es Grund- und Menschenrechte einschränkt. Siehe Amnesty International (2021).

2.2.4 Umgangsweisen von Muslim*innen mit den öffentlichen Debatten

Nachdem nun aufgezeigt wurde, wie öffentliche Debatten zu Islam und Muslim*innen strukturiert sind und welche möglichen Folgen die Versicherheitlichung zeitigen kann, stellt sich nun die Frage, wie die in den öffentlichen Debatten adressierten Muslim*innen mit diesen Adressierungen umgehen. Junge Muslim*innen in Dänemark, so zeigt Jonas Otterbeck (2015:257), stehen unter sozialem Druck, sich vom Narrativ zu distanzieren, dass «den Islam» als gewalttätig und unvereinbar mit demokratischen Werten zeichnet und greifen deswegen die einzige annehmbare Form von Religion auf, die ihnen zur Verfügung steht: die privatisierte. Weiter stellen sie ihre religiöse Praxis gezielt als persönliche Überzeugung und Entscheidung dar, weil diese Begründung in einer von Individualisierungsprozessen geprägten Gesellschaft akzeptiert wird (Otterbeck 2015:260). Margaretha van Es (2018) legt den Fokus ebenfalls auf die gesellschaftliche Forderung an Muslim*innen, sich von gewalttätigem Extremismus zu distanzieren. Diese lokalisiert sie in der Versicherheitlichung von Islam und Muslim*innen und sieht sie als Anrufung, sich als friedliche*n und loyale*n Mitbürger*in zu präsentieren (van Es 2018:165). In einer Diskursanalyse von relevanten Zeitungsartikeln untersucht sie öffentliche Äusserungen von Muslim*innen in den Niederlanden und stellt fest, dass diese auch unaufgefordert Erklärungen zu gewalttätigem Extremismus abgaben, ohne dass ein unmittelbarer Grund dafür bestanden hätte. Sie macht deutlich, dass in muslimischen Stellungnahmen gegen Extremismus oft eine essentialistische Auffassung von Islam als «Religion des Friedens» sichtbar wird, in welcher «der Islam» als klar abgegrenzte, zeitlich unveränderliche Einheit erscheint. Menschen, Überzeugungen und Praktiken können dadurch ein- oder ausgeschlossen werden (van Es 2018:159–161). Sie nimmt an, dass diese Auffassung von der ebenso essentialistischen Darstellung «des Islams» als gewalttätig begünstigt wird (van Es 2018:165). In einer weiteren Fallstudie kann van Es (2021) anhand von drei öffentlichen Veranstaltungen gegen gewalttätigen Extremismus, die von Muslim*innen in Norwegen organisiert wurden, aufzeigen, dass die muslimischen Organisator*innen der Veranstaltungen eine aktive Rolle spielen bei der Aufrechterhaltung oder Unterminierung der binären Unterscheidung in «moderate» und «radikale» Muslim*innen. Die Art und Weise ihrer Selbst-Positionierungen hatte Auswirkungen auf die Reaktionen anderer Muslim*innen und der norwegischen Gesellschaft insgesamt. Die drei öffentlichen Veranstaltungen stellen für van Es ein Beispiel für eine mehrfache Kritik dar: Einerseits kritisieren sie den gewalttätigen Extremismus, gleichzeitig aber auch die Perspektive der norwegischen

Gesellschaft auf Muslim*innen, wobei es ihnen gelegentlich gelingt, gewisse stereotypen Vorstellungen «zum Islam» aufzubrechen. Sie zeigt damit eine gewisse Handlungsfähigkeit der Muslim*innen auf (van Es 2021:186–187), weil es diesen durch das Aufbrechen gelingt, Deutungen zu verschieben und neue Deutungen in die Debatten einzubringen. Teemu Juhani Pauha (2015) wiederum hat die Handlungsfähigkeit von jungen, in zivilgesellschaftlichen Organisationen aktiven Muslim*innen in Finnland untersucht. Er kann unter anderem zeigen, dass die von ihm interviewten Jugendlichen versuchen, die muslimische Jugend zu den gut integrierten und gebildeten Mitbürger*innen zu machen, die von politischen Entscheidungsträger*innen gewünscht werden. Sie übernehmen zum Teil den offiziellen Diskurs und formen sich selbst zum Subjekt des «guten muslimischen Jugendlichen». Sie regulieren sich selbst, um nicht den negativen öffentlichen Erwartungen zu entsprechen. Pauha legt dabei auch dar, dass Erwartungen sowohl von der breiteren Öffentlichkeit als auch von innermuslimischen Kreisen an sie herangetragen werden. Allerdings zeigt Pauha auch, dass in Diskursen angebotene Subjektpositionen von den Jugendlichen in strategischer Weise sowohl angenommen als auch abgelehnt werden (Pauha 2015:91–92).

Es existieren auch einige Studien zur Schweiz: Samuel Behloul (2007a) hat analysiert, wie sich die öffentlichen Debatten in der Schweiz auf die Selbstpräsentation von bosnisch- und albanischsprachigen Muslim*innen in der Öffentlichkeit ausgewirkt haben. Die von ihm untersuchten bosnischsprachigen Muslim*innen treten als moderate und dezidiert europäische Muslim*innen auf, gleichzeitig grenzen sie sich aber vom «muslimischen Anderen» ab, d. h. von türkisch- oder arabischsprachigen Muslim*innen (Behloul 2007a:31–32). Albanischsprachige Muslim*innen in der Schweiz hingegen differenzieren zwischen «echtem Islam» und von der Schweizerischen Öffentlichkeit als rückständig betrachteten ethno-spezifischen Traditionen. Behloul interpretiert dies als Versuch, sich vom überwiegend negativen Bild der Albaner*innen in der Schweiz zu befreien (Behloul 2010:4). Er zieht die Schlussfolgerung, dass beiden Strategien gemeinsam ist, «dass sich in dem von ihnen etablierten Islam-Bild das im öffentlichen Diskurs der Mehrheitsgesellschaft konstruierte Islam-Bild und vor allem die ihm zugrunde liegenden Erwartungshaltungen und normativer Druck manifestieren» (Behloul 2010:7). Amir Sheikhzadegan (2017) wiederum untersucht, wie sich die Minarettverbots-Initiative auf Identitätskonstruktionen dreier Schweizer Muslim*innen ausgewirkt hat. Er kann zeigen, dass allen drei gemeinsam ist, dass sie sich «gegen die Stigmatisierung des Islam zur Wehr setzen» (Sheikhzadegan 2017:239), unter anderem indem sie sich nach der Annahme der Initiative in einem muslimischen Verein engagieren. Er zieht den Schluss, dass die drei Personen nicht bereit seien, «sich den assimilationistischen Forderungen der

Rechtspopulisten widerstandslos zu fügen, zumal sie in einem gesellschaftlichen System sozialisiert wurden, welches die Autonomie und die Authentizität des Selbst sowie die Pluralität der Lebensstile geradezu zelebriert» (Sheikhzadegan 2017:240). Obwohl es sich hier erst um einige wenige Studien handelt, zeigen diese Beispiele, dass in Debatten adressierte Muslim*innen sich auf verschiedene Arten zu den Anrufungen verhalten und insbesondere, dass Subjekte gegenüber Adressierungen durchaus in einem bestimmten Mass handlungsfähig sind. Dabei darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass auch die Vermeidung einer Reaktion durch die Adressierten eine bestimmte, allenfalls durch die Rahmenbedingungen hervorgerufene Umgangsweise darstellen kann (Trucco 2021:301).

2.3 Zusammenfassend: Untersuchungsfeld und Forschungslücke

Wie gezeigt werden konnte, ist das Feld der Imame in der Schweiz äusserst heterogen und komplex. Imame in Europa sind in den letzten Jahren verstärkt konfrontiert mit einer Erweiterung ihrer Tätigkeitsfelder, zusätzlich findet eine Ausdifferenzierung statt, in deren Rahmen neue muslimische Akteur*innen wie zum Beispiel muslimische Seelsorger*innen wichtiger werden. In diesem Prozess werden von verschiedenen Seiten Erwartungen an Imame formuliert. Diese werden von verschiedene Anspruchsgruppen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft wie dem Vorstand oder Frauen- und Jugendgruppen geäussert, weiter auch von Akteur*innen in Herkunfts- und Bildungsländern wie Universitäten, islamischen Gelehrten oder Institutionen wie *Diyanet* und *Rijaset*, aber auch von Kirchen, öffentlichen Institutionen, der staatlichen Administration, der Politik sowie den Medien in der Schweiz. Dabei sind die letztgenannten beiden Arenen von besonderem Interesse für diese Arbeit, weil sie Effekte erzeugen, das heisst reale Konsequenzen in Form von Massnahmen, Regeln, Gesetzen usw. nach sich ziehen können (vgl. dazu Abschnitt 6.1.2).

Die in diesen beiden Arenen geführten öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz weisen ganz bestimmte Merkmale auf. So wird in ihnen einerseits eine zunehmende Problematisierung und Versichertheitlichung von Islam und Muslim*innen sichtbar. Andererseits sind die politischen Debatten zu Islam und Muslim*innen auf nationaler Ebene fast ausschliesslich nicht-muslimisch geprägt, während in massenmedialen Debatten zwar Muslim*innen zu Wort kommen, allerdings deutlich weniger häufig als nicht-muslimische Akteur*innen. Es wird also eher über Muslim*innen und daher auch über Imame gesprochen als mit ihnen. Die darin eingebetteten Debatten zu Imamen und die

darin zirkulierenden Darstellungen von Imamen wurden bisher aber noch nicht näher untersucht. Das erste Forschungsinteresse dieser Arbeit ist daher die Untersuchung der Frage, wie Imame in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz konstruiert und dadurch auch adressiert werden. *Adressierung* ist hier offener zu verstehen als der differenziert ausgearbeitete Adressierungsbegriff der Adressierungsanalyse (vgl. Rose und Ricken 2018; Lüthi und Leonhard 2022; Leonhard, Güvenç, Leonhard und Müller 2023; Ricken und Rose 2023). Der Begriff wird in der vorliegenden Arbeit vor allem dazu verwendet, ganz grundsätzlich zu beschreiben, *wie* Imame in Diskursen angerufen werden. Konzeptuell werden die unterschiedlichen Adressierungsweisen dann als *Subjektpositionen* gefasst (zur Begriffsdefinition vgl. Abschnitt 3.1.3).

Weiter konnte in diesem Kapitel aufgezeigt werden, dass Muslim*innen unterschiedlich mit den Adressierungen in den Debatten umgehen, obwohl insgesamt noch wenig Studien dazu existieren. Hier wird eine weitere Forschungslücke ersichtlich, aus der sich das zweite Forschungsinteresse dieser Arbeit ergibt. Imame in der Schweiz werden von unterschiedlichen Seiten adressiert, während sie ihre Selbstverständnisse als Imame ausbilden und aufrechterhalten müssen. Es stellt sich daher die Frage, wie sich Imame auf die in öffentlichen Debatten zirkulierenden Adressierungen beziehen, wie sie diese aus- und umdeuten, annehmen oder gar zurückweisen. Dabei steht die Frage nach der Handlungsfähigkeit der Imame im Zentrum. Dies ist gerade deswegen von Wichtigkeit, weil die öffentlichen Debatten in der Schweiz stark nicht-muslimisch geprägt sind und Muslim*innen darin weniger zu Wort kommen als nicht-muslimische Akteur*innen. Dennoch soll eine prinzipielle Offenheit gegenüber der Möglichkeit bewahrt werden, dass Anrufungen in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz für Imame eventuell keine oder eine geringe Bedeutung haben, da diese nur einen Teil aller an sie gerichteten Adressierungen ausmachen. Die konkreten forschungsleitenden Fragen werden in einem nächsten Schritt anhand der Erläuterung der theoretischen Konzepte im nächsten Kapitel genauer ausformuliert.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Subjektpositionen und Selbst-Positionierungen – ein sensibilisierendes Konzept

3

In diesem Kapitel wird ein sensibilisierendes Konzept für das Forschungsvorhaben beschrieben. Mit diesem Begriff versuchte Herbert Blumer (1954) die Notwendigkeit der Offenheit soziologischer Konzepte für die sozialwissenschaftliche Forschung zu fassen. Ein sensibilisierendes Konzept «gives the user a general sense of reference and guidance in approaching empirical instances. Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look» (Blumer 1954:7). Es leitet somit das in dieser Arbeit angestrebte Forschungsvorhaben an, ohne dieses vorab zu stark festzuschreiben.

Das sensibilisierende Konzept, das hier veranschaulicht wird, lässt sich dem Ansatz der empirischen Subjektivierungsforschung zuordnen, der sich in den letzten zwei Jahrzehnten herausgebildet hat (vgl. Keller, Schneider und Viehöver 2012b; Bosančić et al. 2019; Geimer, Amling und Bosančić 2019; Bosančić et al. 2022a, 2022b). Mit dem durch diesen Ansatz zentral gesetzten Begriff der «Subjektivierung» ist ein nie ganz abgeschlossener Prozess der Subjektwerdung gemeint, der im Spannungsfeld von Fremd- und Selbstkonstituierung steht (Bosančić 2016). Subjektivierung beschreibt entsprechend «immer Normen des Subjektseins einerseits und den Prozess der Subjektwerdung andererseits, sowie die Dynamik, die sich aus dem Verhältnis beider ergibt» (Bosančić et al. 2019:148). Im Mittelpunkt der empirischen Subjektivierungsforschung stehen also Fragen nach Selbst- und Weltdeutungsstrategien von Individuen, die in einer gewissen Abhängigkeit von gesellschaftlichen Wissensbeständen stehen (Bosančić 2014:74).

Dieser Grundgedanke verlangt, dass eine empirische Doppelperspektive eingenommen wird, also mindestens zwei verschiedene Datentypen analysiert und aufeinander bezogen werden (Bosančić et al. 2019:143). Es werden demnach

auch im empirischen Teil dieser Arbeit zwei Datenkorpora untersucht: Einerseits die in öffentlichen Debatten zirkulierenden Adressierungen von Imamen und andererseits deren individuelle Aneignungsweisen auf der Ebene tatsächlich lebender Menschen. Bei nur einem Datentyp kann das Verhältnis dieser beiden kaum ausgelotet werden, weil unklar bleibt, ob Diskurse oder aber bereits Aneignungen im Material gefunden werden (Bosančić et al. 2019:146). Diese Doppelperspektive strukturiert auch das Kapitel: Der erste Teil erläutert die richtungsleitenden theoretischen Konzepte für die Analyse der öffentlichen Debatten, während im zweiten Teil auf diejenigen Konzepte eingegangen wird, die zur Analyse der Selbstdeutungsstrategien der Menschen herangezogen werden.

3.1 Theoretische Überlegungen I: Diskurse

Das erste Forschungsinteresse dieser Arbeit ist es herauszuarbeiten, wie Imame in den massenmedialen und politischen Debatten dargestellt, positioniert und adressiert werden. Gefasst werden können die Debatten auch unter dem Begriff des Diskurses, der insbesondere von Michel Foucault massgeblich geprägt wurde. Mit dem Forschungsprogramm der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA) hat Reiner Keller die möglichen Bezüge wissenssoziologischer-interpretativer Ansätze zur Diskursperspektive Focaults erarbeitet und letztere in der Wissenssoziologie verankert (Bosančić 2014:83–84). Damit legt er einen systematischen Vorschlag einer wissenssoziologischen Diskursanalyse vor. Die WDA dient in der Folge als Grundlage für die Untersuchung der Frage, wie Imame in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz konstruiert und adressiert werden. Als erstes werden daher die wichtigsten theoretischen Eckpunkte der WDA behandelt, bevor die für diese Arbeit massgeblichen Begrifflichkeiten erläutert werden. Das methodische Vorgehen wird in Kapitel 5 näher ausgeführt.

3.1.1 Wissenssoziologie als Ausgangspunkt der WDA

Die Wissenssoziologie vereint unterschiedlichste Positionen, denen gemeinsam ist, dass sie sich mit Fragen zur sozialen Entstehung und Verbreitung von Wissen und dessen Effekten befassen (Keller 2011b:21). In der Entstehungsphase der Wissenssoziologie stand vor allem die soziale Bedingtheit des gesellschaftlichen Wissens im Zentrum. Hierbei sind unter anderem Autor*innen wie Marx, Mannheim und Durkheim zu nennen (Keller 2011b:24–37). In den 1960er und 1970er Jahren erfolgte innerhalb der Wissenssoziologie eine Hinwendung zur sozialen

Konstruktion des Wissens, mit der sich Autor*innen wie Berger und Luckmann oder Bourdieu beschäftigten (Keller 2011b:22). In einer dritten Etappe verschob sich der Fokus der Wissenssoziologie hin zu einer kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit. Im Mittelpunkt steht nun, dass Wissensbestände in kommunikativen Prozessen hergestellt und verändert werden (Luckmann 2002a:207–210; Luckmann 2002b:158). Hierzu zählt Keller den systemtheoretischen Konstruktivismus von Niklas Luhmann, die Hermeneutische Wissenssoziologie, Ansätze innerhalb des symbolischen Interaktionismus und die Analyse von Kommunikationskulturen bei Hubert Knoblauch (Keller 2011b:60–88). Die hier beschriebenen drei Etappen sind jedoch nicht so zu verstehen, dass ein neuer Ansatz jeweils das vorhergehende Paradigma ersetzt. Vielmehr handelt es sich um verschiedene Perspektiven, die jeweils einen eigenen Schwerpunkt setzen und weiterhin nebeneinander bestehen (Keller 2011b:93).

Einen ersten wichtigen Ansatzpunkt für die von Keller intendierte Zusammenführung des Diskursbegriffs mit der Wissenssoziologie bietet ihm Peter L. Berger und Thomas Luckmanns Werk «Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit» (2003). Dieses theorieintegrative Werk ist massgeblich für die konstruktivistische Wende der zweiten Etappe der Wissenssoziologie, stützt sich auf verschiedenste Vorläufer und kann innerhalb des interpretativen Paradigmas vertreten werden (Keller 2012a:209–210).¹ Darin untersuchen die beiden Autoren, wie «Wissen» zu «Wirklichkeit» wird, d. h. wie die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit vonstatten geht (Berger und Luckmann 2003:3). Gesellschaft erscheint ihnen gleichzeitig als objektive und subjektive Wirklichkeit, weil die sinnhafte Wirklichkeit der Welt² dem Subjekt durch übersubjektive gesellschaftliche Wissensvorräte zugänglich wird (Keller 2011b:42; Keller 2012a:213). Wissen wird dabei als etwas verstanden, das sozial hergestellt, gesellschaftlich institutionalisiert und über Sozialisationsprozesse von Individuen internalisiert wird (Keller 2011b:41).

¹ Die unterschiedlichen Positionen innerhalb des interpretativen Paradigmas betonen alle «die Rolle sozialer Akteure bei der Herstellung, Stabilisierung und Veränderung sozialer Phänomene» (Keller 2012a:7–8).

² Berger und Luckmann bauen auf der Sozialphänomenologie von Alfred Schütz auf. Dieser interessiert sich insbesondere für die Frage der Konstitution von Sinn im Bewusstsein des Einzelnen, die Max Weber Schütz zufolge nur unzureichend behandelt hatte (Schütz 2004:87–88, 94 [1932]). Schütz analysiert, wie das individuelle Bewusstsein die Bewusstseinsleistungen eines Anderen herleitet und schliesslich eine Sinnstruktur der Sozialwelt entsteht (Keller 2012a:184).

Berger und Luckmann legen damit auch eine Theorie der Institutionenbildung vor. Institutionen sind deswegen wichtig, weil sie über einzelne soziale Situationen hinaus existieren, Verhaltensmuster vorgeben und dadurch eine gewisse Kontrolle ausüben (Berger und Luckmann 2003:58). Sie wirken in der Regel über die Zeit, weil sie gesellschaftlich «als ‹permanente› Lösung eines ‹permanennten› Problems» (Berger und Luckmann 2003:74) anerkannt werden. Voraussetzung für eine Institutionalisierung sind Habitualisierungen, d. h. Wiederholungen bestimmter Handlungen, die sich bewährt haben und Vorteile bieten, indem sie Zeit und Energie sparen (Berger und Luckmann 2003:56–57). Diese verfestigen sich mit der Zeit zu Institutionen, wenn sie «durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden» (Berger und Luckmann 2003:58). Eine solche Typisierung umfasst zunächst einen externalisierenden Schritt, das heißt, «dass das, was zunächst eine innere Erfahrung, eine leibgebundene Tätigkeit war, in eine äußere Gestalt transformiert wird, in ein Ding, ein ‹Zeichen› bzw. einen ‹Zusammenhang von Zeichen›: sprachliche Laute, Bildzeichen, rudimentäre Schriftzeichen» (Keller 2012a:217). Wenn dieses Zeichen oder Ding verschiedenen Menschen gleichermaßen begreiflich wird, ihm also dieselbe Bedeutung zugemessen wird, so findet eine Objektivierung statt. Das Zeichen oder Ding nimmt einen typischen Sinn an (Berger und Luckmann 2003:36).³ Institutionen setzen zudem voraus, dass typisierte Handlungen von Typen von Handelnden vorgenommen werden. Dafür wird der Rollenbegriff herangezogen, denn in Rollen wird Wissen festgeschrieben – wie etwas zu tun ist, wer es tut, welche Attribute damit verbunden sind usw. (Keller 2012a:218). Rollen ermöglichen, «daß Institutionen bestehen und immer wieder neu und gegenwärtig von lebendigen Menschen erlebt werden» (Berger und Luckmann 2003:79).

Über Berger und Luckmanns Theorie der Institutionenbildung (bestehend aus Externalisierung und Objektivierung) und dem damit verbundenen dritten Schritt der Internalisierung von Wissen wird deutlich, wie es möglich ist, die Gesellschaft sowohl als menschliches Produkt als auch als objektive Wirklichkeit zu verstehen. Das Individuum deutet die Welt über den Rückgriff auf gesellschaftliche Wissensvorräte: «Jeder Schritt meiner Auslegung der Welt beruht jeweils auf einem Vorrat früherer Erfahrung: sowohl meiner eigenen unmittelbaren Erfahrungen als auch solcher Erfahrungen, die mir von meinen Mitmenschen, vor allem meinen Eltern, Lehrern usw. übermittelt wurden» (Schütz und Luckmann 1979:29). Die Welt, in

³ In einem Rückgriff auf Alfred Schütz kann Typisierung auch beschrieben werden als Besetzung mit einem Deutungsschema oder, wie Schütz auch schreibt, einem Schema der Erfahrung: «Deutung ist dann nichts anderes als Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes, von in Zuwendungen Erfaßtem auf Schemata der Erfahrung» (Schütz 2004:192).

der andere bereits leben, muss demnach internalisiert werden, um sie zu verstehen. Um zu erklären, wie dies vonstatten geht, stützen sich Berger und Luckmann auf die Sozialisationstheorie von Mead (2002 [1934]): Im Prozess der primären Sozialisation wird dem Kind die Welt durch seine Bezugspersonen vermittelt, die Mead «signifikante Andere» nennt. Diese Welt des signifikanten Anderen wird jedoch nicht als eine Variante von vielen möglichen, sondern als *die* Welt internalisiert.⁴ Durch die Weitergabe an neue Generationen erstarrt die institutionelle Welt zunehmend und wird von diesen nicht mehr als erschaffen wahrgenommen. Die Welt hat eine Geschichte vor dem einzelnen Individuum, entzieht sich seiner persönlichen Erinnerung und wird damit als objektive Wirklichkeit begriffen (Berger und Luckmann 2003:63–64).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Berger und Luckmann die kollektive und die individuelle Ebene gesellschaftlicher Wissensvorräte sowie deren Wechselwirkungen betrachten, aber auch die Bedeutung von Handlungen und Interaktionsprozessen betonen (Keller 2011b:48). Kritisiert wird jedoch, dass sie eine Analyse von Jedermann- bzw. Allerwelts-Wissen fordern und dass ihnen dadurch die Bedeutung von institutionellen Wissensbeständen für die gesellschaftlichen Wirklichkeitsverhältnisse entgeht (Keller 2011b:183). Etwas problematisch ist auch ihr Subjektkonzept, weil Identität darin als relativ stabil und dauerhaft erscheint. In Bezug auf die Begriffe der Wissenskonstruktion und -internalisierung macht Keller ferner einen «Bias des bewussten und kontrollierten Wissensbesitzes» aus, verweist aber darauf, dass dieser «in dieser Form sicherlich von den Autoren nicht beabsichtigt ist» (Keller 2011b:48). Außerdem – und hier wird die nächste Etappe der Wissenssoziologie wichtig – übersehen die Autoren durch ihren starken Fokus auf die Sozialisation andere Formen der Wissensvermittlung, z. B. in Kommunikationsprozessen (Keller 2011b:69).

Folglich rückt in der darauffolgenden Etappe der Wissenssoziologie die Bedeutung von Kommunikationsprozessen ins Zentrum. Entscheidend für die WDA ist insbesondere die «kommunikative Wende» in der Nachfolge von Berger und Luckmann. Hierbei sind insbesondere die unter dem Begriff Hermeneutische Wissenssoziologie zusammengefassten (vor allem deutschen) Positionen zu nennen. Ganz in Berger und Luckmanns Tradition interessieren sie sich anfänglich hauptsächlich für die Analyse von alltäglichen Deutungs- und Handlungsmustern (Keller 2011b:70). Im Unterschied dazu sind sie jedoch als «Teil

⁴ Entsprechend bewerten Berger und Luckmann die primäre Sozialisation als prägender als alles, was danach kommt (Berger und Luckmann 2003:63, 139–148). Dennoch wenden sie sich auch der sekundären Sozialisation in der Schule oder am Arbeitsplatz zu, betonen aber, dass diese immer auf dem Fundament der primären Sozialisation aufbaut (Berger und Luckmann 2003:148–157).

einer *hermeneutisch* die Daten analysierenden, *strukturanalytisch* modellbildenden, interpretativen Sozialforschung» (Hitzler, Reichertz und Schröer 1999:10) stärker empirisch ausgerichtet. Ab den 1990er Jahren lässt sich eine Erweiterung der Hermeneutischen Wissenssoziologie von der Analyse von alltäglichen Deutungs- und Handlungsmustern hin zu kommunikativen Prozessen beobachten (Keller 2011b:70). Dies liegt unter anderem daran, dass die bereits erläuterte gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit als Prozess der Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung von Berger und Luckmann zu abstrakt gefasst wurde, um sie empirisch wirklich greifbar zu machen (Knoblauch, Raab und Schnettler 2002:28–29). Damit rückt die Sprache stärker ins Zentrum, deren Vorrangstellung von Berger und Luckmann bereits in «Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit» unterstrichen worden war. Denn Sprache als

[e]in objektiv zugängliches Zeichensystem verleiht der abgelagerten Erfahrung den Ausgangsstatus wachsender Anonymität, indem es sie von ihrem ursprünglichen Zusammenhang der konkreten Einzelexistenzen löst und für alle, die Anteil an eben dem Zeichensystem haben oder in Zukunft haben werden, allgemein zugänglich macht. Auf diese Weise lassen sich Erfahrungen leicht übertragen. (Berger und Luckmann 2003:72)

Sprache zeichnet sich somit als bedeutsamster Träger und Vermittler gesellschaftlicher Wissensbestände aus. Entsprechend wichtig wird in Luckmanns späteren Arbeiten das kommunikative Handeln (Knoblauch et al. 2002:29; vgl. Luckmann 2002a, 2002b). Das wird auch von weiteren Autor*innen innerhalb der Hermeneutischen Wissenssoziologie aufgenommen, wie z. B. Hubert Knoblauch (1995), der sich über die Analyse von Kommunikationskulturen ebenfalls der kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit zuwendet.

Ebenfalls unter die Etappe der kommunikativen Konstruktion von Wissen bzw. Wirklichkeit fallen Weiterführungen innerhalb des Symbolischen Interaktionismus,⁵ die sich ab den 1960er Jahren mit öffentlichen Konstruktionsprozessen von sozialen Problemen zu beschäftigen beginnen. Diese Ausarbeitungen dienen Keller als Beispiel für Ansätze, die bereits einen Diskursbegriff einführen, denn ab Beginn der 1970er Jahre begreifen diese «die konflikthaften Auseinandersetzungen zwischen kollektiven Akteuren über gültige Wirklichkeitsdefinitionen als öffentliche Diskurse» (Keller 2011b:74). Es finden sich Parallelen zu Foucaults späten Arbeiten, in denen sich dieser ebenfalls «mit Akteuren, Strategien

⁵ Der Symbolische Interaktionismus ist ebenfalls innerhalb des interpretativen Paradigmas zu verorten und steht in der Tradition der *Chicago School of Sociology* (vgl. Keller 2012a:83–174).

und Taktiken der Diskursproduktion» beschäftigt hat (Keller 2011b:187). Ein Beispiel ist das Karrieremodell sozialer Probleme von Stephen Hilgartner und Charles L. Bosk (1988): Soziale Probleme werden nicht als objektive soziale Konditionen betrachtet, sondern als Phänomene, die als problematisch definiert werden und abhängig von der öffentlichen Aufmerksamkeit eine «Karriere» durchlaufen. Hilgartner und Bosk betonen entsprechend die Arenen öffentlicher Diskurse und öffentlichen Handelns, in welchen diese Problemdefinitionen entstehen, sowie die öffentliche Aufmerksamkeit, die sie als knappes Gut ansehen (Hilgartner und Bosk 1988:53–55). Ein weiteres Beispiel ist das «Kokonmodell sozialer Probleme» von Michael Schetsche (2014), in welchem er vorschlägt, zwischen einem sozialen Sachverhalt, seiner Deutung als Problem und dem Prozess zu unterscheiden, in welchem diese Deutung zur öffentlichen Problemwahrnehmung werden kann. Soziale Probleme werden damit als Ergebnisse diskursiver gesellschaftlicher Prozesse verstanden.⁶

Wo kann nun also eine Diskursperspektive sinnvoll in die Wissenssoziologie eingebracht werden? Wie bereits ersichtlich wurde, deutet Keller in seinem Überblick über die Entwicklung der Wissenssoziologie an verschiedenen Stellen Bezüge zu Diskurskonzepten an. Die WDA setzt bei Berger und Luckmanns Verständnis der sozialen Konstruktion des Wissens und dem damit einhergehenden Wissensbegriff an, der alles als Wissen ansieht, «was in einer Gesellschaft als ‹Wissen› gilt» (Berger und Luckmann 2003:3). Weiter nimmt sie die Bedeutung von Sprache für die Wissensgenerierung und -weitergabe auf, die in der Idee der kommunikativen Konstruktion zum Ausdruck kommt (Keller 2011b:95). Für die WDA schlägt Keller vor, den Begriff der kommunikativen Konstruktion durch denjenigen der diskursiven Konstruktion zu ersetzen und dementsprechend die Wissenssoziologie weiter zu präzisieren. Damit stehen nicht mehr alle, sondern ganz spezifische Strukturierungen von Kommunikationsprozessen im Fokus: «[G]esellschaftliche Wissensflüsse in institutionellen Feldern der Gesellschaft in ihrer zeitlich-räumlichen Genese, ihrer Fixierung und ihrem Wandel» (Keller 2011b:95). Die Einführung eines Diskursbegriffs bedingt nun folglich eine Auseinandersetzung mit den für diese Arbeit wichtigsten Punkten von Foucaults Werk. Dabei wird nicht nur auf den Diskursbegriff von Foucault eingegangen, sondern auch auf sein Subjektverständnis, auf dem die anschliessenden Überlegungen (siehe Abschnitt 3.2) unter anderem aufbauen.

⁶ Hierbei kann auch auf das Thomas-Theorem verwiesen werden: «If men define situations as real, they are real in their consequences» (Thomas und Thomas 1928:572).

3.1.2 Diskursbegriff und Subjektkonstitutionen bei Foucault

Foucault selbst hat nie eine einheitliche Diskursanalyse theoretischer oder methodischer Natur ausformuliert (Keller 2011b:123). Seine Beschäftigung war vor allem historisch-empirischer Art (Keller 2008:10), er betrachtet seine Untersuchungsgegenstände aus einer konstruktivistischen Perspektive «als historisch kontingente Erscheinungen, die ihre Existenz unterschiedlichen Wissens- und Praxisformationen verdanken» (Keller 2011b:126). Von ihm untersuchte Themen wie Wahnsinn (Foucault 1973) oder Überwachungs- und Strafpraktiken (Foucault 1977) existieren entsprechend nur in einer historisch kontingenten Form. Den Begriff Diskurs definiert er zum ersten Mal in seinem Werk «Archäologie des Wissens» aus dem Jahr 1969, und zwar als «eine Gesamtheit von *Regeln*, die einer Praxis immanent sind und sie in ihrer Spezifität definieren» (Foucault 2016:522). Sie sind nicht «als Gesamtheiten von Zeichen [...], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen» (Foucault 2016:525). Foucault interessiert sich demnach für die Regeln der Bedeutungserzeugung und die Art und Weise, wie Diskurse produziert werden. Es geht folglich darum, welche Aussagen in einem historischen Moment auftreten und welche nicht (Keller 2011b:133).

In «Die Ordnung des Diskurses» von 1970 thematisiert Foucault dann, dass Diskurse mit Ermächtigungs- und Ausschlusskriterien verbunden sind: «Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann» (Foucault 2017:11 [1974]). Foucault stellt sich davon ausgehend zum Beispiel die Frage, wer in Diskursen spricht, d. h. es geht unter anderem um die Zugänglichkeit und Offenheit bzw. Verknappung von Sprechpositionen (Foucault 2017:26). Hier zeichnet sich bereits Foucaults beginnende Beschäftigung mit der Verbindung von Macht und Wissen ab. Fortan denkt er Diskurse aus einer genealogischen Perspektive stärker prozessual und als Deutungskämpfe und richtet seinen Fokus unter anderem auf Praktiken und Dispositive (Keller 2011b:137–138). Innerhalb solcher Macht-Wissens-Komplexe spielt «Wahrheit» eine bedeutende Rolle:

Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihr [sic!] «allgemeine Politik» der Wahrheit: d.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren läßt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren

zur Wahrheitsfindung; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht. (Foucault 1978:51)

Gemäss Foucault ist also auch «Wahrheit» immer historisch kontingent, ein Ergebnis von bestimmten (politischen) Prozessen und keinesfalls eine «richtige» Abbildung von Realität» (Keller 2011b:139). «Wahrheit» und «Wirklichkeit» werden damit als Ergebnis von Deutungskämpfen begriffen.

Durch Foucaults Beschäftigung mit der Verbindung von Macht und Wissen rückt auch deren Wirkung auf Menschen stärker in den Fokus. Foucault wendet sich der Analyse der «Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang» (Foucault 1978:32) zu, so zum Beispiel in «Wahnsinn und Gesellschaft» (Foucault 1973). Subjekte erscheinen ihm nicht als etwas Statisches, sie werden vielmehr durch Prozesse der Macht geformt (Bosančić 2014:96). In «Überwachen und Strafen» (Foucault 1977) stellt Foucault den Menschen als massgeblicher Gegenstand des Wissens in der Neuzeit und die damit einsetzende Disziplinierung seines Körpers,⁷ die auf die Kontrolle seiner Denk- und Verhaltensweisen abzielt, in den Mittelpunkt (Keller 2008:110–112; Bosančić 2014:96). Auch das Konzept der Gouvernementalität entsteht in dieser Phase der Auseinandersetzung mit Macht-Wissens-Komplexen. Foucault erläutert dieses in seinen Vorlesungen am Collège de France 1977–1978:

Ich verstehe unter «Gouvernementalität» die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe der Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. (Foucault 2004:162)

Es geht ihm also um eine ganz bestimmte Form des Regierens der Bevölkerung durch den modernen Staat. Mit dem Begriff des Regierens bezeichnet Foucault einerseits «die *Regierung der anderen*», andererseits auch «die *Regierung des Selbst*», womit eine Art und Weise der Selbstführung gemeint ist (Bosančić 2014:98). Laut Foucault ist das moderne Selbst zwar den in Diskursen zirkulierenden Subjektpositionen unterworfen. Das bedeutet aber keineswegs, dass dieses machtlos ist, denn «[w]o es Macht gibt, gibt es Widerstand» (Foucault 1979:116). Foucault konzeptualisiert eine «Sorge um sich» bzw. eine bestimmte

⁷ Diese wird von Foucault mit dem Begriff der Disziplinarmacht gefasst (vgl. z. B. Foucault 1977:200–201, 220).

Art der Selbstführung, die durchaus auch widerständig gegen solche diskursiven Adressierungen auftreten kann (Keller 2011b:210). In den drei Bänden⁸ von «Sexualität und Wahrheit» (Foucault 1979; 1986a; 1986b) untersucht Foucault entsprechend Unterwerfungen des Subjekts unter Subjektpositionen, aber auch Selbstführungspraktiken. Foucaults Subjektverständnis, das sich vor allem gegen ein als ahistorig verstandenes Subjekt richtet, hat viele Diskussionen ausgelöst (vgl. dazu Keller 2011b:209–215; Bosančić 2014:86). Laut Keller sind diese Debatten für philosophische Perspektiven aber bedeutsamer als für soziologische, weil sich die empirische Soziologie grundsätzlich immer mit historischen sozialen Akteur*innen beschäftigt und beschäftigt hat (Keller 2011b:214–215).

Gegen Foucaults Werk wurden zudem verschiedenste weitere Kritikpunkte vorgebracht (vgl. Keller 2011b:143–148). Aus soziologischer Perspektive sind insbesondere zwei Punkte erwähnenswert: Erstens hat Foucault nicht überzeugend dargelegt, wie der Zusammenhang zwischen einer beobachteten Regelmässigkeit und der Gesamtstruktur des Diskurses zu denken ist, denn es fehlt ein Kriterium, um zwischen einer zugrundeliegenden Regel und einer zufälligen Regelmässigkeit zu unterscheiden. Dies lässt sich lösen, wenn man die Regelmässigkeit als Ergebnis einer Befolgung von Regeln durch Akteur*innen versteht. Das verweist auch auf den zweiten Kritikpunkt: Das Fehlen einer Kategorie sozialer Akteur*innen. Wird eine solche in Foucaults Werk eingebbracht, «wird deutlich, dass nicht ein Diskurs sich selbst vollzieht, sondern dass er im praktischen Handeln sozialer Akteure produziert, reproduziert und transformiert wird» (Keller 2011b:146).

3.1.3 Die Zusammenführung von Wissenssoziologie und Diskursbegriff

Reiner Keller übernimmt mehrere Grundgedanken aus Foucaults Diskurstheorie,⁹ so zum Beispiel die «Bestimmung von Diskursen als gegenstandskonstituierende Praktiken, denen ein [sic!] gemeinsame Struktur zugrunde liegt; [...] das Verständnis von ‹Wissen› und ‹Wahrheit› als diskursiven Konstruktionen; [...] die Idee der Machtwirkungen von Diskursen» und anderes mehr (Keller 2011b:149; vgl. diese Stelle auch für eine Gesamtübersicht). Er betont jedoch, dass die

⁸ Mittlerweile ist posthum der vierte Band erschienen: vgl. Foucault (2019).

⁹ Er folgt damit einer Aufforderung Foucaults, sein Werk als Werkzeugkasten zu verwenden: «Ich wünschte mir, dass meine Bücher eine Art *tool-box* wären, in der die anderen nach einem Werkzeug kramen können, mit dem sie auf ihrem eigenen Gebiet etwas anfangen können» (Foucault 2014:651).

handlungstheoretischen Elemente, die bei Foucault bereits vorliegen, aber nicht ausgearbeitet sind, stärker hervorgehoben werden müssen (Keller 2011b:150). Erst die Einführung einer Kategorie sozialer Akteur*innen macht Diskurse soziologisch verständlich, denn «Diskurse existieren nur insoweit, wie sie durch *soziale Akteure realisiert werden*» (Keller 2011b:233). Dazu dient ihm das Konzept der Akteur*innen der Hermeneutischen Wissenssoziologie, welche den bzw. die Akteur*in einerseits versteht «als selbstreflexives Subjekt, das in der alltäglichen Aneignung soziale Wissensbestände ausdeutet und sie prüft, sie differenziert oder zusammenfasst», Akteur*innen aber andererseits auch «als Adressaten von Wissensbeständen und darin eingelassenen Wertungen» betrachtet (Hitzler et al. 1999:13).

Wie erwähnt, schlägt Keller vor, den Begriff der kommunikativen Konstruktion durch denjenigen der diskursiven Konstruktion zu ersetzen, um Foucaults Diskursperspektive in die an Berger und Luckmann anschliessende Wissenssoziologie zu übersetzen. Die Konstruktion der Wirklichkeit vollzieht sich damit über Diskurse, d. h. über «relativ dauerhafte und regelhafte, d. h. zeitliche und soziale Strukturierungen von (kollektiven) Prozessen der Bedeutungszuschreibung» (Keller 2011b:236).

An dieser Stelle werden nun noch weitere Begriffe der WDA dargelegt, die für diese Arbeit von Wichtigkeit sind. Um das Regelmäßige von Diskursen herausarbeiten zu können, unterscheidet Keller zwischen Äußerung und Aussage: «Im Anschluss an Michel Foucault nenne ich *Äußerung* das konkrete, für sich genommen je einmalige Aussageereignis. Demgegenüber meint *Aussage* bereits eine Ebene des Typischen und Typisierbaren: die gleiche Aussage kann in ganz unterschiedlichen Äußerungen und situativ-singulären Gestalten getroffen werden» (Keller 2011b:235–236). Ein weiterer wichtiger Begriff ist derjenige des Deutungsmusters. *Deutungsmuster* sind diskursiv erzeugte, typisierte Interpretationsschemata, die individuelle und kollektive Erfahrungen organisieren, die Wahrnehmung und Deutung eines Phänomens inklusive seiner normativen Bewertung lenken und dadurch sinnstiftend wirken (Keller 2011b:240; Keller und Bosančić 2018:898). Sie «organisieren individuelle bzw. kollektive Erfahrungen und sie implizieren meist Vorstellungen (Modelle) angemessenen Handelns» (Keller 2011b:240). Diese werden in Diskursen zu Deutungsarrangements verknüpft, Diskurse können aber auch neue Deutungsmuster hervorbringen. Diese können dann wiederum in öffentlichen Arenen platziert werden (Keller 2011b:243). Da dies durchaus auch strategisch geschehen kann, gibt es hier

einen Anknüpfungspunkt an Ansätze, die sich mit der Mobilisierung von sozialen Bewegungen und sogenanntem Framing¹⁰ beschäftigen und die innerhalb der Politik- und Kommunikationswissenschaften stark rezipiert werden (z. B. Benford und Snow 1988; Snow und Benford 2000).

Die beiden Begriffe von Subjekt- und Sprechposition beziehen sich auf soziale Akteur*innen. *Subjektpositionen* meinen «die in Diskursen [...] vorgenommenen Positionierungen und Adressierungen sozialer Akteure», d. h. «Identifikationsangebote für Subjektivierungen» (Keller 2012b:100).¹¹ Eine Form solcher Subjektpositionen sind *Modell- und Anti-Subjekte* (vgl. auch Trucco und Pokitsch i. E.), die den Adressierten «als Verheißung [...] oder mahnendes Beispiel» dienen und «entlang von Gegensätzen zwischen einem positiv besetzten ‹Wir› und den ‹gegnerischen Anderen›» (Keller 2012b:100) konstruiert werden. Die vorliegende Arbeit nimmt Subjektpositionen in den Blick, indem sie sich dafür interessiert, welche an Imame adressierte Subjektpositionen in massenmedialen und politischen Diskursen der Schweiz konstruiert werden. *Sprechpositionen* hingegen verweisen auf die machttheoretische Perspektive Foucaults, weil sie auf «die institutionellen Regulierungen der Zugänge von Akteuren zum legitimen Vollzug diskursiver Praktiken» verweisen bzw. bezeichnen, von wo aus «ernsthaft» gesprochen werden darf» (Keller 2011b:215). Es geht also um «Orte des legitimen Sprechens innerhalb von Diskursen, die von sozialen Akteuren unter bestimmten Bedingungen (bspw. nach Erwerb spezifischer Qualifikationen)» (Keller 2011b:223) eingenommen werden können. Dabei können Ressourcen bzw. Kapitalsorten eine wichtige Rolle spielen (Keller 2012b:99), was Anschlussmöglichkeiten für Ansätze bietet, die sich mit sozialer Schliessung befassen (vgl. Kapitel 4).

¹⁰ Das Konzept des Framings hat diskurstheoretische Anklänge, der Begriff des Frames ähnelt insbesondere dem Begriff des Deutungsmusters. Erving Goffman z. B. versteht Frames als «Interpretationsschemata», welche «die Lokalisierung, Wahrnehmung, Identifikation und Benennung einer anscheinend unbeschränkten Anzahl konkreter Vorkommnisse, die im Sinne des Rahmens definiert sind», ermöglichen (Goffman 1977:31). Die bekannteste Definition von Framing stammt von Robert M. Entman, der sich unter anderem auf Goffman stützt. Er versteht unter Framing: «to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described» (Entman 1993:52).

¹¹ Hierbei muss erneut darauf hingewiesen werden, dass der Begriff *Adressierung* offener und breiter als in der Adressierungsanalyse verwendet wird (vgl. Abschnitt 2.3). Die vorliegende Arbeit nutzt ihn vor allem, um zu beschreiben, *wie* Imame in Diskursen angerufen werden.

Damit sind die wichtigsten diskurstheoretischen Konzepte sowie deren wesentlichen Begriffe für diese Arbeit erläutert. Da die WDA ihren Fokus hauptsächlich auf die Analyse der diskursiven Konstruktion von Wirklichkeit und damit auf Sprechpositionen gelegt hat, jedoch nicht auf die Aneignung der Subjektpositionen durch Individuen (Bosančić 2014:91), sind weitere theoretische Überlegungen nötig.

3.2 Theoretische Überlegungen II: Subjekte

Es müssen also weitere Konzepte herangezogen werden, um die in der empirischen Subjektivierungsforschung anvisierte Analyse von Prozessen der Selbstverdung und -deutung und deren Abhängigkeit von gesellschaftlichen Subjektnormen auf einer methodologischen Grundlage zu ermöglichen (Bosančić 2014:133). Diese Weiterentwicklung wurde bereits mit Rückgriff auf verschiedene theoretische Konzepte in unterschiedlicher Form vorgenommen (vgl. Spies 2009, 2010; Keller, Schneider und Viehöver 2012a; Spies und Tuider 2017; Bosančić et al. 2019; Geimer et al. 2019; Bosančić et al. 2022a, 2022b) und muss daher nicht von Grund auf neu entworfen werden.

Ein wichtiger Ausgangspunkt für die empirische Subjektivierungsforschung bildet die Vorstellung des dezentrierten Subjekts, das in historisch kontingente gesellschaftliche Ordnungen eingebunden ist. Die «Dezentrierung des Subjekts» bezieht sich auf eine seit dem 19. Jahrhundert stattfindende, kritische Auseinandersetzung verschiedener Denker*innen mit der Annahme der Autonomie des Subjekts der klassischen Subjektphilosophie (vgl. dazu auch Bosančić 2022:45–46). Diese beginnen, das Subjekt anders zu denken, nämlich «in seiner Form als abhängig von gesellschaftlich-kulturellen Strukturen, die ihm nicht äußerlich sind und in deren Rahmen es seine Gestalt jeweils wechselt» (Reckwitz 2008:13). So hat auch Stuart Hall in unterschiedlichen Arbeiten zu Identität und Differenz die Dekonstruktion des «Subjekts der Aufklärung» dargelegt, an dessen Stelle ein «soziologisches» und dezentriertes Subjekt tritt (Spies 2010:115–120). Mit «Subjekt der Aufklärung» bezeichnet Stuart Hall ebenjenes klassisch-philosophische Subjektmodell eines vernünftigen, zentrierten Individuums, das einen «inneren Kern» besitzt, «der mit der Geburt des Subjekts entsteht und sich mit ihm entfaltet, aber im Wesentlichen während der ganzen Existenz des Individuums derselbe bleibt» (Spies 2009:Abs. 7). Diese Idee wirkt teilweise noch heute in Vorstellungen weiter, die alle Veränderungen, die ein Individuum durchlebt, als Abwandlung dieses früh ausgeprägten Wesenskerns verstehen (Strauss

1968:96–97). Sie findet sich zum Beispiel in Erik H. Eriksons entwicklungspsychologischem Stufenmodell der Identitätsbildung, das einen Prozess konzipiert, an dessen Ende eine «abgeschlossene» und damit «gelungene» Identität steht (Erikson 2002 [1966]). Beim «soziologischen Subjekt», das nun gemäss Hall an die Stelle des «Subjekts der Aufklärung» tritt, handelt es sich im Grunde um die klassische, soziologische Identitätskonzeption, die massgeblich auf Autor*innen innerhalb des interpretativen Paradigmas zurückgeht (Spies 2009:Abs. 8). Diese Perspektive betrachtet den Menschen als in symbolische Ordnungen eingebettet, aber nicht vollständig durch diese determiniert (Bosančić 2019:45).¹² An dieser Stelle erfolgt daher zunächst ein Überblick über das Identitätskonzept des interpretativen Paradigmas, bevor weitere massgebliche Konzepte dargelegt werden.

3.2.1 Das Identitätskonzept des interpretativen Paradigmas

Grundlegend für das Identitätskonzept des interpretativen Paradigmas sind die Arbeiten von George Herbert Mead (2002). Er selbst verwendet den Begriff Identität nicht, sondern spricht von «Self». ¹³ Seinen Überlegungen legt er eine Untersuchung des menschlichen Denkens bzw. Bewusstseins («Mind») zugrunde. Dieses entsteht laut Mead «aus der Kommunikation durch Übermittlung von Gesten innerhalb eines gesellschaftlichen Prozesses oder Erfahrungszusammenhangs – nicht die Kommunikation durch den Geist» (Mead 2002:89). Das bedeutet, dass Denken bzw. Bewusstsein nicht etwa gesellschaftlichen Interaktionsprozessen vorgelagert ist, sondern diesen entspringt. «Mind» ist daher eine sekundäre Erscheinung, der soziale Erfahrungs- und Handlungszusammenhänge vorausgehen (Keller 2012a:99). Kommunikation bedingt, wie im vorhergehenden Zitat

¹² Saša Bosančić distanziert sich dabei recht deutlich von der Vorstellung, dass alles von Diskursen bestimmt wird: «Dies bedeutet [...] nicht, dass es keinerlei Bereiche des menschlichen Lebens gibt oder geben kann, die nicht durch andere, nicht-diskursive Ebenen der symbolischen Ordnungen der Gesellschaft beeinflusst sind oder hervorgebracht werden» (Bosančić 2014:163).

¹³ Aus dem Titel des Buchs «Mind, Self and Society» wurde in der deutschen Übersetzung «Geist, Identität und Gesellschaft» (vgl. Bosančić 2014:134, Fussnote 103). Hier wird in der Folge «Self» verwendet und auch weitere Konzepte im Englischen belassen (z. B. «I» und «Me»), um Unklarheiten zu vermeiden. Beachtet werden muss auch, dass es sich bei dem Buch um posthume Vorlesungsnachschriften handelt, d.h. die Texte einen ursprünglich mündlichen Charakter haben und durch den institutionellen Verwendungszusammenhang geprägt sind (Joas 1980:91).

ersichtlich wird, die Verwendung von Gesten in einem gesellschaftlichen Zusammenhang, genauer: der Gebrauch signifikanter Symbole. Damit sind Zeichen gemeint, die auf etwas verweisen und «jeweils in dem die Geste setzenden Individuum wie auch in den auf sie reagierenden Individuen die gleichen Haltungen auslösen» (Mead 2002:86–87). Signifikante Symbole setzen also ein «System gemeinsamer oder gesellschaftlicher Bedeutungen» voraus, damit sie verstanden werden können (Mead 2002:129–130).¹⁴

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass auch das Selbst-Bewusstsein («Self») als Bewusstsein der eigenen Identität mit der Gesellschaft verbunden ist, weil es ebenfalls im Interaktionskontext entsteht (Mead 2002:177). Mead entwirft das «Self» als ein Zusammenspiel zweier Teile, des «I» und des «Me». Das «Me» bezeichnet die Selbstwahrnehmung, die durch den Blick der Anderen geprägt ist, d. h. «[d]ie Haltungen der anderen, die man selbst einnimmt und die das eigene Verhalten beeinflussen» (Mead 2002:219). Oder anders ausgedrückt: ««Me» bezeichnet meine Vorstellung von dem Bild, das der andere von mir hat bzw. auf primitiver Stufe meine Verinnerlichung seiner Erwartungen an mich» (Joas 1980:117). Dieser Blick des Anderen wird in der Sozialisation durch die Übernahme von Rollen signifikanter Anderer eingeübt und später durch die Einnahme der Haltungen der generalisierten Anderen¹⁵ weiter ausgeprägt (Bosančić 2014:134). Das «I» hingegen ist «die Reaktion des Organismus auf die Haltung anderer» (Mead 2002:218). Dabei betont Mead die kreative, spontane und überraschende Seite des «I». Das «I» hat man nicht vollständig unter Kontrolle: «Man ist sich seiner selbst nie sicher und wird durch das eigene Verhalten genauso überrascht wie andere Menschen» (Mead 2002:248). Das «I» ist dem Menschen demzufolge nicht direkt zugänglich. Das Individuum kann zwar sein Verhalten nach eigenen Interessen ausrichten, aber nicht eruieren, wie diese Interessen im «I» zustande gekommen sind. Teile der Identität bleiben

¹⁴ Kritik an Meads Argumentation zur Entstehung und Funktionsweise signifikanter Symbole betrifft laut Keller (2012a:97–98) vor allem den gattungsgeschichtlichen Teil seiner Überlegungen, also die Frage, wie die Entstehung signifikanter Symbole im Übergang vom Tier zum Mensch erklärt werden kann. Sobald jedoch entsprechende Symbolsysteme existieren, beurteilt Keller Meads Ausführungen als plausibel.

¹⁵ Der generalisierte Andere umfasst die Haltungen und Erwartungen einer Gemeinschaft oder Gruppe, die man verinnerlicht und sich auf die eine oder andere Weise daran orientiert. Mead erläutert dies am Beispiel eines Spiels, bei dem die Haltungen der Mitspieler*innen dem oder der einzelnen Spieler*in geläufig sein müssen, damit eine Teilnahme am Spiel überhaupt möglich ist (Mead 2002:196). Anders ausgedrückt: Im Spiel sind die Verhaltenserwartungen des generalisierten Anderen die Spielregeln, im Allgemeinen sind es Normen und Werte einer Gruppe (Joas 1980:118).

damit intransparent. Dies führt dazu, «dass die Beschreibung eigener identitäter Selbstverortungen nur im Modus des Me und somit nur durch den Rückgriff auf gesellschaftlich-symbolische Wissensordnungen erfolgen kann» (Bosančić 2014:136). Durch dieses Zusammenspiel von «Me» und «I» beschreibt Mead das Individuum gleichzeitig als gesellschaftlich konstituiert und einmalig (Keller 2012a:104–105). Hiermit wird auch deutlich, warum sich Berger und Luckmann auf die Sozialisationstheorie von Mead stützen (vgl. Abschnitt 3.1.1).

Ein so beschaffener Identitätsbegriff bedingt zwei Dinge: Erstens gibt es weder für das Individuum selbst noch für äussere Beobachtende eine Möglichkeit, die «tatsächliche» Identität einer Person aufzudecken. Zweitens hat er zur Folge, dass Interaktionen betrachtet werden müssen, wenn man Identität untersuchen will, weil die Identität in Interaktionsprozessen entsteht (Bosančić 2014:137).

Erving Goffman hat Interaktionsprozesse näher untersucht. Er übernimmt von Mead die Konzeptionen der Rollenübernahme und des «Self» und baut sie an verschiedenen Stellen aus (Goffman 1974:367). Er unterscheidet drei Ebenen der Identität: die soziale, die persönliche und die Ich-Identität. Während die ersten beiden «Interessen und Definitionen anderer Personen hinsichtlich des Individuums» (Goffman 1972:132) darstellen, ist die Ich-Identität «das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, das ein Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt» (Goffman 1972:132). Goffman zeigt insbesondere auf, wie sich Menschen in sozialen Situationen gegenüber Anderen selbst erzählen (vgl. Bosančić 2014:137–150) und sich damit als Wesen mit einer gewissen Kontinuität und Kohärenz konstruieren. Er verwendet dafür den Begriff der Karriere (Goffman 1973a:127). Eine solche Karriere legt sich der Mensch selbst im Rückblick in einer Erzählung zurecht (Goffman 1973a:144, 149) und auch «Karriere-Zufälle» werden dabei so eingebaut, dass sich ein kohärenter Zusammenhang ergibt (Goffman 1973a:134). Weil solche Erzählungen das eigene Selbst unterstützen sollen (Goffman 1973a:152), braucht es Zuhörer*innen bzw. ein Publikum, das mit Verständnis, Wertschätzung und Anerkennung reagiert (Goffman 1977:579). Entsprechend folgert Bosančić (2014:156), dass «[i]dentitäre Kontinuität und Kohärenz [...] eine Konstruktionsleistung des Selbst» sind, «die in Interaktionen neben den vorhandenen Identitätsaufhängern durch Erzählungen hergestellt wird».

Bosančić arbeitet im Rückgriff auf Goffmann zwei Tendenzen heraus, die in diesen Selbsterzählungen zum Ausdruck kommen: Die *Tendenz zur Normalität* und die *Tendenz zur Abweichung*. Goffmann versteht die Ich-Identität als «eine veränderliche Formel», die kulturell geprägt ist (Goffman 1977:617). Er geht

dabei von einer ganz bestimmten kulturellen Identitätsvorstellung aus: Der Heiligkeit des Selbst in der Moderne (Bosančić 2014:139). Darunter versteht er, dass «dem Individuum in unserer urbanisierten, säkularisierten Welt eine Art Heiligkeit zugesprochen wird» (Goffman 1973c:54). Diskursanalytisch ausgedrückt handelt es sich um ein Deutungsmuster, «das dem Individuum den höchsten moralischen Wert zuspricht» (Bosančić 2014:139). Goffman untersucht in der Folge Interaktionsrituale, die auf den Schutz des Selbst zielen, weil aus der Heiligkeit des Selbst dessen Verletzlichkeit abgeleitet werden kann. Da der Mensch das Selbst in Interaktionssituationen einbringen muss, ist es Gefahren ausgesetzt und deswegen versucht er fortwährend, das Selbst vor Übergriffen und Verletzungen zu schützen (Bosančić 2014:140). Dies geschieht über die Aufrechterhaltung einer als normal angesehenen Identität. Das heisst, es existiert so etwas wie «Selbstarbeit», also die Bemühung «ein Image von sich zu wahren, das vor den anderen zu bestehen vermag» (Goffman 1974:252). Normalitätsvorstellungen und -erwartungen sind dabei immer historisch kontingent (Bosančić 2014:175–176) und können als diskursive Konstruktionen verstanden werden, an welchen sich Individuen auf die eine oder andere Weise orientieren. Ein Individuum hat somit eine bestimmte Vorstellung von sich, «die es in den Augen anderer anwesender Personen aufrechtzuerhalten wünscht» (Goffman 1974:365).

Bosančić (2014:142) nennt dies die *Tendenz zur Normalität*. Das stellt nun eine der Erweiterungen von Meads Konzepten durch Goffman dar:

Mead hatte nur darin unrecht, daß er glaubte, die einzigen relevanten Anderen wären diejenigen, die dem Individuum anhaltende und besondere Aufmerksamkeit zu schenken bereit seien. Es gibt jedoch noch Andere, nämlich jene, die ein Interesse daran haben, in ihm jemanden zu finden, der nicht alarmierend ist und dem sie keine Aufmerksamkeit zu schenken brauchen, damit sie sich ungestört anderen Angelegenheiten zuwenden können. Das Individuum muß also teilweise für es selbst zu jemandem werden, dessen Erscheinung die ihm gegenüberstehenden Anderen als normal ansehen können. (Goffman 1974:367)

Individuen versuchen demgemäß, in den Augen Anderer als möglichst «normal» zu erscheinen. Dieser Aspekt ist von Wichtigkeit für das zweite Forschungsinteresse dieser Arbeit, also die Frage nach Umgangsweisen der Imame mit den Adressierungen der öffentlichen Debatten. Gerade weil diese Diskurse stark versicherheitlicht sind, kann davon ausgegangen werden, dass im Datenmaterial

sichtbar werden wird, dass Imame versuchen, als «normal» zu gelten und sich daher an Normalitätsvorstellungen anzupassen versuchen.¹⁶

Goffmann hat in seiner Arbeit jedoch auch den Einfluss von Organisationen auf Identitätsbildungsprozesse betrachtet (Bosančić 2014:143). In «Asyle» untersucht er zwar psychiatrische Kliniken, aber diese sind für ihn nur ein Extrembeispiel jeglicher Organisation. Organisationen machen über Handlungserwartungen gewisse Identitätsvorgaben (Goffman 1973a:182–183). Dabei zeigt Goffmann, dass Menschen sich zwar an die Identitätsvorgaben von Organisationen anpassen, indem jemand zum Beispiel «auf kooperative Art und Weise eine verlangte Tätigkeit für eine Organisation leistet» (Goffman 1973a:185). Gleichzeitig, so Goffman (1973a:185), umgehen Menschen die Erwartungen von Organisationen auf die eine oder andere Art, um die eigene Selbstdefinition vor einer Aneignung durch die Organisation zu schützen. Diese Aufrechterhaltung des eigenen Selbst durch Distanzierung macht Goffmann auch in seiner Konzeptualisierung der Rollendistanz deutlich (Goffman 1973b). Er zeigt, dass das tatsächliche Rollenverhalten eines Individuums immer vom typischen Rollenverhalten abweicht (Goffman 1973b:104). Das Individuum lässt sich zwar auf eine Rolle ein, weist jedoch Teile davon zurück oder relativiert sie (Goffman 1973b:120–121). Um zu zeigen, dass man nicht vollständig in der Rolle aufgeht, also das «situative Selbst der Rolle nicht mit dem übereinstimmt, was man darüber hinaus zu sein glaubt» (Bosančić 2014:147), gibt es verschiedene Mittel wie Entschuldigungen, aber auch Ironie oder Scherze (Goffman 1973b:118, 129). Goffman konzipiert Rollendistanz als einen typischen, nicht-normativen Aspekt einer Rolle (Goffman 1973b:160), weil das Individuum als Träger*in mehrerer Rollen verstanden wird und somit gar nicht vollständig in einer einzigen Rolle aufgehen kann. Weiter setzt die kulturell dominante Vorstellung, dass jeder Mensch eine unverwechselbare Identität aufweist, Rollendistanz voraus. Goffmann zeigt somit, dass auch die Abweichung von Identitätsnormen dazu dient, das eigene Selbst aufrechtzuerhalten (Bosančić 2014:147–148). Dies nennt Bosančić die *Tendenz zur Abweichung* (Bosančić 2014:142). Hier zeigt sich nun erneut, dass das Individuum zwar gesellschaftlich geprägt ist, aber «stets Mittel und Wege findet, eine gewisse Distanz [...] zu bewahren» (Goffman 1973a:303). Das bedeutet, dass im Datenmaterial im Hinblick auf den Umgang der Imame mit den Adressierungen in den Debatten vermutlich auch gewisse Umdeutungen, Eingriffe oder Widerstände sichtbar werden.

¹⁶ Wobei es sich im Hinblick auf Imame stets um eine Normalitätsvorstellung innerhalb von rassifizierten Diskursen handelt, in welchen eine Kluft zwischen «wir» und «den Anderen» aufrechterhalten wird (vgl. Trucco und Pokitsch i. E.).

Diese unterschiedlichen «Momente der Eingriffsmöglichkeiten» (Röhrer i. E.) von Subjekten, die sowohl in der *Tendenz zur Normalität* als auch in der *Tendenz zur Abweichung* zum Ausdruck kommen, werden im Folgenden näher behandelt. Dazu ist es notwendig, noch einmal auf den Begriff des Subjekts einzugehen sowie den Begriff der menschlichen Agency einzuführen, um dann auf den für diese Arbeit zentralen Begriff der Selbst-Positionierung zu sprechen zu kommen.

3.2.2 Subjekt, Agency und Selbst-Positionierung

«Ein Subjekt ist man nicht, man wird dazu gemacht und muss sich selbst dazu machen», wie Thomas Alkemeyer und Ulrich Bröckling (2018:17) pointiert formulieren. Dies geschieht in einem Prozess der Subjektwerdung, in dessen Ablauf Individuen mit Normen des Subjektseins in Auseinandersetzung stehen. Dies wird mit dem zu Beginn des Kapitels eingeführten Subjektivierungsbegriff gefasst. Subjekte sind somit am Subjektivierungsprozess beteiligt und in ihn multipel eingebunden (Röhrer i. E.). In Anbindung an das oben dargelegte interpretative Identitätskonzept können Subjekte verstanden werden als prekäre, sich stets im Werden befindende Wesen, die sich selbst mit Kontinuität und Kohärenz erzählen. Noch präziser gefasst sind sie «sozial konstruierte und durch materielle, räumliche und kommunikative Ordnungen konstruierte Entitäten» bzw. «vergemeinschaftete und vergesellschaftete, leiblich positionierte und mit Bewusstheit ausgestattete Akteur*innen [...], die gesellschaftliche Vorgaben mehr oder weniger aktiv interpretieren» (Bosančić et al. 2022c:6). Ein Subjekt zu werden bedeutet also einerseits, sich selbst zu gestalten, andererseits aber auch mit den soziokulturellen Kontexten zu interagieren, auf diese zurückzuwirken und dadurch die Bedingungen der Subjektivierung zu verändern (Brodersen i. E.). Das setzt einen Begriff von menschlicher Agency oder Handlungsfähigkeit voraus.

Eine der bekanntesten Konzeptionen von Agency stammt von Mustafa Emirbayer und Ann Mische. Diese definieren menschliche Agency als einen Prozess sozialer Gestaltung, «der (hinsichtlich habitueller Aspekte) durch die Vergangenheit informiert ist, aber (als Vermögen, unterschiedliche Möglichkeiten zu bedenken) auch auf die Zukunft und (als Vermögen, vergangene Gewohnheiten und zukünftige Projekte unter Rücksichtnahme auf die Begrenzungen des Moments zu kontextualisieren) auf die Gegenwart gerichtet ist» (Emirbayer und Mische 2017:139). Wie deutlich wird, orientieren sich Menschen in ihrem Handeln an Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, so dass Agency in dieser Konzeption einerseits eine temporale Komponente hat (vgl. dazu auch Röhrer i. E.). Andererseits betonen Emirbayer und Mische den sozialen, relationalen und

dialogischen Aspekt von Agency, da «Akteurinnen und Akteure in Beziehung treten zu umgebenden Personen, Orten, Bedeutungen und Ereignissen» und sich «gemeinsam mit anderen in kollektiv organisierten Handlungskontexten engagieren» (Emirbayer und Mische 2017:151–152). Anders ausgedrückt: Agency umfasst «the abilities to participate competently, idiosyncratically, and strategically in social orders, as well as to reject them. Given divergent norms, agency therefore describes the fundamental ability to position oneself and to take action» (Brodersen i. E.). Mit dieser Definition von menschlicher Agency als Fähigkeit sich zu positionieren, muss im Folgenden geklärt werden, was «Positionierung» bzw. «Selbst-Positionierung» meint.

Saša Bosančić versteht unter Selbst-Positionierung

ein tentativer, prekärer, dynamischer und unabschließbarer Prozess der Auseinandersetzung mit den Fremd-Identifizierungen durch diskursiv konstruierte Subjektpositionen, die im weitesten Sinne als Identitätserwartungen und Identitätsmodelle verstanden werden können. (Bosančić 2016:108)

Selbst-Positionierungen finden also, wie in dieser Definition offenkundig wird, immer im Hinblick auf diskursive Adressierungen in Form von Subjektpositionen statt. Diese stellen diskursiv vermittelte Subjektnormen bzw. Normen des Subjektseins oder «Identifikationsangebote für Subjektivierungen» (Keller 2012b:100) dar. Wie im vorhergehenden Kapitel erläutert wurde, positionieren sich Individuen insbesondere in Erzählungen:

Erzählungen sind deshalb von besonderer Bedeutung, da Selbst-Positionierungen zumeist in sozialen Situationen stattfinden und es in diesen, neben den körperlichen, praktischen und sonstigen Ausdrucksmöglichkeiten, in erster Linie die Geschichten sind, die anderen erzählt werden, die etwas darüber aussagen, wie jemand sich selbst sieht. (Bosančić 2016:110)

Dabei geht Bosančić von einem fragmentierten, kontextabhängigen und daher eher «schwachen» Begriff der Selbsterzählung aus und nicht von einer «Gross-Erzählung» mit quasi ontologischem Status (Bosančić 2014:190, 193). Selbsterzählungen werden zudem nicht als Abbild der Wirklichkeit verstanden. Es spielt keine Rolle, ob sie «wahr» sind, denn es finden sich in solchen Erzählungen immer Muster, die Auskunft darüber geben, welche «Positionierungsweisen einem Selbst im Rahmen der gegebenen diskursiv-kulturellen Ordnung» (Bosančić 2014:192) und der entsprechenden Situation als möglich erscheinen.

Die jeweiligen Aneignungen der Subjektpositionen durch tatsächlich lebenden Menschen müssen dabei empirisch untersucht werden. Ein Ergebnis feministischer Kritik an poststrukturalistischen Ansätzen ist, dass Menschen als Schauplatz multipler und konkurrierender Identitäten betrachtet werden (Moore 1994:57). Es muss somit davon ausgegangen werden, dass Menschen meist mehrere Subjektpositionen (oder Teile davon) gleichzeitig aufnehmen oder umdeuten, die sich auch widersprechen können (Moore 1994:55), denn «niemand kann auf nur eine Subjektposition z. B. als Mann oder als Migrantin reduziert werden» (Spies 2017:76). Gleichzeitig bedeutet das, dass sich ein Subjekt nicht nur innerhalb eines Diskurses verortet, sondern «unterschiedliche Subjektpositionen innerhalb verschiedener, intersektionell verschrankter Diskurse» annimmt (Spies 2009:Abs. 46). Ein weiterer wichtiger Punkt, auf den Henrietta Moore in Anlehnung an Wendy Holloway (1984) hinweist, ist, dass Positionierungen immer im Verhältnis zu Anderen stattfinden: «one's interrelations with other individuals – intersubjectivity – will also determine what positions one takes up» (Moore 1994:65). Selbst-Positionierungen sind daher immer relational und situativ. Was bedeuten all diese Aspekte nun für das in dieser Arbeit verfolgte Forschungsinteresse?

3.3 Verknüpfung mit dem Forschungsvorhaben

Diese Arbeit interessiert sich für Subjektivierungsprozesse von Imamen in der Schweiz. Dabei wird, wie dies der Begriff der Subjektivierung voraussetzt, das Verhältnis und die Dynamik zwischen diskursiv vermittelten Subjektnormen und der Auseinandersetzung der tatsächlich lebenden Menschen mit diesen untersucht, also «das kontinuierliche Werden des Subjekts in der Subjektivierung» (Brodersen 2022:116). Dies bedingt zuallererst den bereits erläuterten Diskursbegriff von Keller, der Diskurse als «relativ dauerhafte und regelhafte, d. h. zeitliche und soziale Strukturierungen von (kollektiven) Prozessen der Bedeutungszuschreibung» (Keller 2011b:236) versteht, die durch soziale Akteur*innen «produziert, reproduziert und transformiert» werden (Keller 2011b:146). Hierbei wird jedoch nicht die Phänomenstruktur eines bestimmten Diskurses – zum Beispiel eines «Imam-Diskurses» – betrachtet, denn dies setzt den Nachweis voraus, dass diesem ein Zusammenhang, eine Regel oder Struktur zugrundeliegt (Keller 2011a:83). Vielmehr werden öffentliche Debatten auf an Imame adressierte Subjektpositionen untersucht und daher, wenn der Begriff Diskurs überhaupt verwendet wird, immer von Diskursen im Plural gesprochen. Wie hier bereits deutlich wird, ist der Begriff der Subjektpositionen zentral, also «die in Diskursen

[...] vorgenommenen Positionierungen und Adressierungen» (Keller 2012b:100) von Imamen. Dabei werden nur ganz bestimmte öffentliche Debatten auf solche Subjektpositionen untersucht, nämlich die massenmedialen und politischen Debatten in der Schweiz. Diese werden im vierten Kapitel in einen grösseren theoretischen Zusammenhang gestellt. Die anhand der massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz untersuchte Forschungsfrage lautet somit: *Welche an Imame adressierte Subjektpositionen werden in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz konstruiert?*

Anhand von Selbsterzählungen von Imamen in der Schweiz wird dann herausgearbeitet, welche Selbst-Positionierungen Imame vornehmen und wie sie Subjektpositionen annehmen, umdeuten, transformieren, ablehnen oder ignorieren. Der zweite Fragekomplex lautet dementsprechend: *Welche Selbst-Positionierungen nehmen Imame in Selbsterzählungen ein? Für wen möchten sie gehalten werden? Wie gehen sie dabei mit den in massenmedialen und politischen Debatten zirkulierenden Subjektpositionen um?* Dabei spielt die *Tendenz zur Normalität* und die *Tendenz zur Abweichung* eine wichtige Rolle. So wird davon ausgegangen, dass Imame versuchen, sich an gewissen Normalitätsvorstellungen und Normalitätserwartungen zu orientieren, gleichzeitig aber vermutlich auch gewisse Abweichungen deutlich werden – «der persönlicher Stil des Individuums» (Goffman 1973b:171) –, weil auch das eine Normalitätserwartung ist. Gleichzeitig wurde mit Moore offenkundig, dass Selbst-Positionierungen als relational und situativ zu verstehen sind. Dies bedeutet im Hinblick auf die hier verfolgte Fragestellung, dass die Selbsterzählungen der Imame auch in Beziehung gesetzt werden müssen mit der Interviewsituation (vgl. Abschnitt 5.3.1, 5.4.1 und 5.5). Die Selbsterzählungen der Imame geben jedoch Auskunft darüber, welche Positionierungen im Rahmen der diskursiven Ordnungen überhaupt als möglich erscheinen. Dies hängt mit einem weiteren wichtigen Aspekt zusammen:

In addition, there is the question of the institutional power of dominant or hegemonic discourses, where there are very tangible benefits to be gained from constructing oneself as a particular sort of person and interacting with others in specific sorts of ways. It is important to recognize that investment [in gewisse Positionierungen, Ann. nt] is a matter not just of emotional satisfaction, but of the very real, material social and economic benefits which are the reward of the senior man, the good wife, the powerful mother or the dutiful daughter in many social situations. (Moore 1994:65)

Wie dieses Zitat deutlich macht, sind Subjektpositionen mit Fragen der Macht und Ressourcen verbunden (vgl. dazu auch die weiteren Ausführungen in Kapitel 4). Subjektpositionen können daher sowohl Nutzen bringen als auch mit negativen

Sanktionen verbunden sein (Moore 1994:65). Das heisst, je nachdem auf welche Subjektpositionen Bezug genommen wird, kann dies für tatsächlich lebende Menschen bestimmte Folgen haben. Gerade im Zusammenhang mit den stark versichertheitlichen Debatten, in welchen Imame adressiert werden, spielt diese Perspektive eine wichtige Rolle. Und in Verbindung mit der *Tendenz zur Normalität* bedeutet dies, dass gewisse mit Sanktionen verbundene Subjektpositionen vermutlich deutlich abgelehnt werden (vgl. Kapitel 9).

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Ein erweiterter Blick: Eine Einbettung in konflikt- und schliessungstheoretische Perspektiven

4

Nach der Darlegung des sensibilisierenden Konzepts für die empirische Untersuchung wird in diesem Kapitel der Blick noch einmal weiter gefasst und eine umfassendere Perspektive auf die in der Arbeit untersuchten Diskurse aufgetan. Dies gründet in einer dem Forschungsvorhaben übergeordneten These. Diese lautet, dass die politischen und massenmedialen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz einen konflikthaften Aushandlungsprozess um das gesellschaftliche Wissen zu Islam und Muslim*innen darstellen, dabei gleichzeitig aber die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft verhandelt wird. Das heisst, es findet eine Aushandlung der «Innen-Außen-Unterscheidung einer Gesellschaft» (Bonacker 2007:9) statt, die als Schliessungsprozess aufgefasst werden kann. Während der erste Teil der These klar auf eine wissenssoziologische Betrachtungsweise hinweist, zeigt sich im zweiten Teil eine Ausweitung hin zu konflikt- und schliessungstheoretischen Ansätzen. In diesem Kapitel soll es um diese Ansätze und ihre Anschlussmöglichkeit an diskurstheoretische Zugänge gehen. Dabei wird auch ein historisches Deutungsmuster dargelegt, das damit in Verbindung steht, und gewisse historische Bezüge aufgezeigt. Eine solche umfassendere Perspektive kann auf grössere Zusammenhänge und längere Prozesse verweisen, in welche das Thema der Arbeit eingebettet ist.

4.1 Die Theorie sozialer Schliessung

Einen ersten möglichen theoretischen Blickwinkel auf massenmediale und politische Debatten zu Islam und Muslim*innen bietet die Theorie sozialer Schliessung. Sie gründet auf Max Webers Definition von offenen und geschlossenen sozialen Beziehungen. Offen sind Beziehungen gemäss Weber dann, «wenn und

insoweit die Teilnahme an dem an ihrem Sinngehalt orientierten gegenseitigen sozialen Handeln, welches sie konstituiert, nach ihren geltenden Ordnungen niemandem verwehrt wird, der dazu tatsächlich in der Lage und geneigt ist» (Weber 2010:31). Als nach aussen geschlossen wiederum begreift Weber Beziehungen, «insoweit und in dem Grade, als ihr Sinngehalt und ihre geltenden Ordnungen die Teilnahme ausschließen oder beschränken oder an Bedingungen knüpfen» (Weber 2010:31). Mit einer sozialen Schliessung soll nach Weber die Zahl von Konkurrent*innen um Chancen und Ressourcen verringert werden, wobei er vor allem die ökonomischen Chancen in den Vordergrund rückt. Eine Schliessung muss dabei nicht vollständig sein, sondern kann unterschiedlich weit gehen (Weber 2010:260–261). Weber nimmt dabei an, dass ein äußerlich feststellbares Merkmal wie z. B. «Rasse, Sprache, Konfession, örtliche und soziale Herkunft, Abstammung, Wohnsitz usw.» (Weber 2010:260) als Begründung für einen Ausschluss herhalten muss, wobei das Merkmal als solches keine Rolle spielt, sondern ein Ausschluss nur daran angeknüpft wird.

Max Weber hat den Ansatz der sozialen Schliessung nicht weiter theoretisch ausgearbeitet. Dieser wurde erst zu Beginn der 1970er Jahre – unter anderem von Frank Parkin und Raymond Murphy – wieder aufgegriffen und theoretisch erweitert (Mackert 2004a:9). Insbesondere Frank Parkin vollzieht einen entscheidenden Schritt: Er weitet den Begriff der Schliessung so aus, «dass er auch andere Formen sozialen Konkurrenzhandelns einbezieht, bei denen es um die Maximierung von kollektiven Ansprüchen auf Vorteile und Erfolgsschancen geht» (Parkin 2004b:30). Denn bis zu diesem Zeitpunkt war der Schliessungsansatz im Anschluss an Weber hauptsächlich auf die Maximierung bzw. Monopolisierung ökonomischer Chancen durch soziale Akteur*innen bezogen worden (Mackert 2004a:10). Weiter berücksichtigt Parkin auch die Gegenreaktionen der Ausgeschlossenen. Er versteht den Widerstand gegen Schliessungen ebenfalls als Schliessungsstrategie und nennt diesen *Solidarismus*. Er bezieht dadurch beide Seiten einer Schliessung ein: «[K]ollektives Widerstandsbemühen gegen Herrschaftsansprüche, die vom Prinzip der Ausschließung getragen sind, kann durchaus als die andere Seite der sozialen Schließungsgleichung angesehen werden» (Parkin 2004b:31). Gleichzeitig verweist Parkin auch auf die sogenannte *duale Schliessung*. Er stellt fest, «dass organisierte Arbeiter häufig duale Strategien der Schließung verfolgen: usurpatorische Aktivitäten gegen Arbeitgeber und den Staat einerseits, exkludierende Aktivitäten gegen schwächer organisierte Gruppen von Arbeitern einschließlich ethnischer Gruppen und Frauen andererseits» (Parkin 2004a:48). Er hebt damit hervor, dass auch innerhalb von Gruppen Ausgeschlossener soziale Schliessungen vollzogen werden können. Murphy wiederum versucht, unterschiedliche Schliessungsformen zueinander in

ein Verhältnis zu setzen. Er unterscheidet zwischen primären, abgeleiteten und kontingenten Exklusionsformen, wobei eine primäre Exklusionsform vom Rechtssystem des Staates geschützt wird. Aus primären Exklusionsformen ergeben sich abgeleitete Exklusionsformen, kontingente Exklusionsformen wiederum hängen vom jeweiligen Kontext ab (Murphy 2004:97–99).¹ Aus Murphys Unterscheidung von Exklusionsformen folgt, dass unterschiedliche Schliessungsformen gemeinsam eine Wirkung entfalten, d. h. Gruppen von mehreren unterschiedlichen Schliessungen gleichzeitig betroffen sein können (Mackert 2004a:17–18).²

Hierbei werden drei Aspekte der Theorie sozialer Schliessung deutlich: Der Ansatz ist zugleich ungleichheits-, macht- und konflikttheoretisch. Er schliesst, erstens, an Konzepte der sozialen Ungleichheit an, weil er eine Erklärung für Inklusions- und Exklusionsprozesse von Gruppen sozialer Akteur*innen in und aus sozialen Systemen bieten möchte. Zweitens fokussiert er auf mit unterschiedlichen Ressourcen ausgestattete soziale Akteur*innen sowie auf die zwischen ihnen bestehenden asymmetrischen Machtbeziehungen in Schliessungskämpfen. Dies deutet, drittens, die konflikttheoretische Perspektive an: Schliessung wird als Resultat von Schliessungskämpfen begriffen, «in denen soziale Akteure den Versuch unternehmen, Ressourcen, Privilegien, Macht oder Prestige zu monopolisieren und andere Akteure davon auszuschließen» (Mackert 2004a:11). Es existiert noch ein weiterer soziologischer Ansatz, welcher bestimmte Schliessungsprozesse beschreibt, jedoch etwas andere Schwerpunkte setzt: Die Theorie der Etablierten-Aussenseiter-Beziehungen von Norbert Elias und John L. Scotson (2017). Da Elias und Scotson zusätzliche Aspekte in den Blick rücken, die in dieser Arbeit von Bedeutung sind, wird ihr Konzept hier ebenfalls erläutert.

¹ Als Beispiel für eine primäre Exklusionsform nennt Murphy den Schutz des Privateigentums in kapitalistischen Gesellschaften. Eine davon abgeleitete Exklusionsform wäre z. B. die während langer Zeit in den USA angewandte Praxis, Frauen aus Clubs und Eliteschulen auszuschliessen, die zur Bildung von (kapitalistischen) Netzwerken sehr wichtig waren und sind. Hinsichtlich der kontingenten Exklusionsformen bezieht sich Murphy vor allem auf die zur Zeit der Entstehung des ursprünglichen Textes (1984) noch stets bipolare Unterteilung der Welt in eine kapitalistische und eine kommunistische Sphäre (Murphy 2004:97–99).

² Hierbei besteht im Grunde eine Überschneidung mit dem Konzept der Intersektionalität (als erstes: Crenshaw 1989).

4.2 Etablierte und Aussenseiter*innen: «Wir»-Bilder und «Sie»-Bilder

Norbert Elias und John L. Scotson untersuchten in einer empirischen Studie zu Beginn der 1960er Jahre Nachbarschaftsbeziehungen in einem englischen Vorort, den sie «Winston Parva» nannten. Dabei stellten sie Schliessungsprozesse fest. Interessanterweise wichen die beiden untersuchten Gruppen an Nachbarn jedoch nur in einem Punkt voneinander ab: «Als einziger Unterschied blieb, daß die Bewohner des einen Bezirks Alteingesessene waren, die seit zwei oder drei Generationen in der Nachbarschaft lebten, und die des anderen Neuankömmlinge» (Elias und Scotson 2017:10). Da sich die beiden Gruppen hinsichtlich verschiedener Eigenschaften wie Nationalität, ethnischer Herkunft, sozialer Klasse usw. nicht unterschieden (Elias und Scotson 2017:10), kann man rückgebunden an die Theorie der sozialen Schliessung folgern, dass das einzige Merkmal, welches zum Anlass der Schliessung genommen werden konnte, die Aufenthaltsdauer war. Elias und Scotson führen die beobachtete Machtüberlegenheit der Alteingesessenen auf den höheren Kohäsionsgrad dieser Gruppe zurück.³ Dies gab den Etablierten die Möglichkeit, «soziale Positionen mit einem hohen Machtgewicht für die eigenen Leute zu reservieren, was seinerseits ihren Zusammenhalt verstärkt, und Mitglieder anderer Gruppen von ihnen auszuschließen» (Elias und Scotson 2017:12). Das wiederum bringt gewisse Vorteile, die materieller oder ökonomischer Natur sein können. Wie Parkin weisen Elias und Scotson aber ebenfalls darauf hin, dass auch nicht-ökonomische Aspekte in diesem Prozess von Bedeutung sind und keinesfalls ausser Acht gelassen werden sollten (Elias und Scotson 2017:28–31). Sowohl in der Theorie der sozialen Schliessung als auch in der Etablierten-Aussenseiter-Theorie gilt somit, dass die Erlangung, Maximierung oder Monopolisierung ökonomischer oder materieller Chancen einen wichtigen Stellenwert einnehmen, es aber nicht nur ausschliesslich darum geht. Elias und Scotson (2017:76) betonen außerdem, dass zur Untersuchung einer Etablierten-Aussenseiter-Figuration⁴ unbedingt zeitliche Prozesse miteinbezogen

³ Rudolf Stichweh verweist jedoch darauf, dass die Annahme eines tieferen Kohäsionsgrades der Gruppe der Aussenseiter*innen nicht zwingend in allen Fällen zutreffen muss, «da Gruppen von Fremden im Ausland bei Größenwachstum der Gruppe zu ihrer Schließung nach außen tendieren» (Stichweh 1992:307).

⁴ «Figuration» ist ein von Norbert Elias geprägter Begriff, mit dem er die Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft aufheben will (Elias 1970:153–154). Der Begriff Figuration drückt aus, dass «[d]as Zusammenleben von Menschen in Gesellschaften [...] immer, selbst im Chaos, im Zerfall, in der allergrößten sozialen Unordnung, eine ganz bestimmte Gestalt» hat (Elias 2003:90). Figuration ist aber nicht eine andere Bezeichnung für Gruppe,

werden sollten, denn ansonsten besteht die Gefahr, einen strukturellen Gruppenunterschied wie «neu» und «alt» zu übersehen, wenn Strukturen einzig als Zustände bzw. «Standfotos» wahrgenommen werden.⁵

Stärker als die Theorie sozialer Schliessung fokussieren Elias und Scotson auf die in den Etablierten-Aussenseiter-Figurationen ablaufenden Gruppenprozesse. Sie stellen sich die Frage, «wie und warum Menschen sich als zur selben Gruppe gehörig betrachten und einander in Gruppengrenzen einschließen, die sie aufrichten, wenn sie das Wort ‹Wir› gebrauchen, während sie gleichzeitig andere Menschen als einer anderen Gruppe zugehörig ausschließen, zu der sie kollektiv ‹Sie› sagen» (Elias und Scotson 2017:36). Elias und Scotson sprechen in der Folge vom «Wir-Bild» bzw. «Wir-Ideal», das nebst dem Ich-Bild – das «Bild und Ideal seiner selbst» – als Teil des Selbstbildes einer Person existiert (Elias und Scotson 2017:44). Dieses Wir-Bild, so Elias und Scotson, wird durch Aussenseiter*innen erschüttert, die in der Folge abgelehnt oder stigmatisiert werden (Elias und Scotson 2017:48–49). Dabei stellen die Autoren fest, dass das Selbstbild der Etablierten, das diese auch nach aussen tragen, eine Tendenz zur Idealisierung aufweist, während das Sie-Bild, das die Etablierten den Aussenseiter*innen zuschreiben, eine Tendenz zur Herabsetzung hat. Oder wie es die Autoren formulieren: Ersteres wird «eher nach der ‹Minorität der Besten› geformt», das Zweite «eher nach der ‹Minorität der Schlechtesten›» (Elias und Scotson 2017:71). Leider vertiefen die Autoren den Entstehungsprozess von Wir-Bildern und Wir-Idealen nicht weiter.

Aufschlussreich ist, dass sich Elias und Scotson explizit davon abgrenzen, die von ihnen untersuchten Prozesse als «Vorurteile» zu fassen, weil dieser Begriff einzig die individuelle Dimension in den Blick nimmt, während es ihrer Meinung nach unabdingbar ist, zugleich die kollektive Dimension zu untersuchen (Elias und Scotson 2017:14). Dies soll als Anknüpfungspunkt für einige Bemerkungen zur Vorurteilsforschung dienen. Gegen diese wird Kritik geäussert, die derjenigen von Elias und Scotson nahe kommt, nämlich dass Vorurteilsforschung

vielmehr geht es um Beziehungsgeflechte, um Interdependenzen, durch die Menschen aneinander gebunden sind (Treibel 2008:70). Wie in der empirischen Subjektivierungsforschung (siehe Abschnitt 3.2) werden Menschen damit nicht als vollständig autonom, aber auch nicht als vollständig abhängig von gesellschaftlichen Strukturen verstanden (vgl. Treibel 2008:73).

⁵ Hierin wird deutlich, wie wichtig der Begriff des Prozesses in der Eliasschen Soziologie ist (Treibel 2008:87–94). Es wird hier nur auf Norbert Elias Bezug genommen, weil die theoretischen Teile der Studie zu Etablierten und Aussenseiter*innen hauptsächlich von ihm verfasst wurden (Treibel 2008:80). Für eine Kritik an Elias, insbesondere in Bezug auf die Stellung, die Gewalt in dem von ihm konzeptualisierten Zivilisierungsprozess einnimmt, siehe Malešević und Ryan (2012).

die gesellschaftliche Dimension von Vorurteilen, Diskriminierungen und Abwertungen vernachlässige (Attia 2013:4). Vorurteilsforschung wird in dieser Arbeit daher auch nicht vertieft behandelt. Mark Terkessidis weist jedoch auf einen Aspekt hin, der für die diskurstheoretische Perspektive dieser Arbeit von Wichtigkeit ist: Weil die Vorurteilsforschung zur Feststellung von Vorurteilen häufig Eigenschaften misst, geht sie implizit davon aus, «dass bestimmte Gruppen als Entitäten existieren und solche Eigenschaften besitzen» (Terkessidis 2004:37). Aus diskurstheoretischer Perspektive sind gesellschaftliche Gruppen und ihnen zugeschriebene Eigenschaften jedoch Resultat diskursiver Aushandlungs- und Konstruktionsprozesse. Das ist bereits eine erste Antwort auf die Frage nach dem Entstehungsprozess von «Wir»-Bildern.

An dieser Stelle kann zusätzlich der Sozialanthropologe Fredrik Barth (1998 [1969]) zur Vertiefung beigezogen werden, der sich mit eben solchen Konstruktionsprozessen befasst hat. Eine Gruppe definiert sich seiner Ansicht nach sowohl über eine Selbstidentifikation als auch durch Zuschreibung von aussen und organisiert dadurch die Interaktionen zwischen Menschen (Barth 1998:10). Im Fokus einer Untersuchung von Gruppen müssen aus dieser Perspektive daher die Grenzziehungen (*boundaries*) zwischen Mitglieder und Aussenseiter*innen stehen. Die Zuschreibung einer Person zu einem «Wir» oder «Sie» bedingt gemäss Barth zwei Dinge: Einerseits geteilte Bewertungskriterien innerhalb einer Gruppe, die nicht aus «objektiven» Unterschieden bestehen, sondern aus den sozialen Faktoren, die von der Gruppe als wesentlich betrachtet werden und sich über die Zeit auch verändern können (Barth 1998:14–15). Anders ausgedrückt: Grenzen werden nicht «aufgrund wahrgenommener Unterschiede gezogen, sondern Unterschiede *anhand bereits bestehender Grenzen* beobachtet» beziehungsweise erfunden» (Bauman 2017:43). Andererseits müssen Grenzen aber auch aufrechterhalten werden (Barth 1998:14). Entsprechend schreibt auch Terkessidis: «Tatsächlich wird aber das «Objekt» durch eine bestimmte Praxis und einen bestimmten Diskurs überhaupt erst hervorgebracht» (Terkessidis 2004:37). Die Situation von Minderheiten nimmt dabei eine Sonderstellung innerhalb von Barths Konzept ein: Interaktionen zwischen der Bevölkerungsmehrheit und Minderheiten finden immer innerhalb des Rahmens der Statuspositionen und Institutionen der dominanten Mehrheit statt, in dem die Identität der Minderheit keine Handlungsgrundlage bietet (Barth 1998:30–32). Gruppen – im Falle dieser Arbeit z. B. «Muslim*innen» und «Schweizer*innen» – werden also in diskursiven Prozessen und durch die entsprechenden Praktiken und *boundaries* erst konstruiert und aufrechterhalten. Anzumerken ist, dass es nie nur ein einziges «Wir»- oder «Sie»-Bild gibt, sondern mehrere solche Konstruktionen gleichzeitig in Diskursen zirkulieren. Zusammenfassend können zwei Punkte festgehalten werden: Erstens

betonen Elias und Scotson (2017:14), dass sowohl die individuelle als auch die kollektive Dimension betrachtet werden sollten, was auch der Perspektive der Subjektivierungsforschung entspricht. Zweitens ist es wichtig zu berücksichtigen, dass gesellschaftliche Gruppen das Resultat diskursiver Aushandlungs- und Konstruktionsprozesse sind.

Die in der Studie zu «Winston Parva» gemachten Beobachtungen lassen sich abstrahieren, denn eine Etablierten-Aussenseiter-Figuration kann in vielen Konstellationen und an vielen Orten gefunden werden: «Man kann Varianten derselben Grundfiguration, Zusammenstöße zwischen Gruppen von Neuankömmlingen, Zuwanderern, Ausländern und Gruppen von Alteingesessenen überall auf der Welt entdecken» (Elias und Scotson 2017:247). Diese Beobachtung von Elias und Scotson soll als Ansatzpunkt dienen, den Blickwinkel ein weiteres Mal zu öffnen, bevor die bisher gemachten theoretischen Überlegungen mit einer diskurstheoretischen Perspektive verknüpft werden. Im Grunde geht es in der Etablierten-Aussenseiter-Figuration nämlich um das Fremde in Form des «Neuankömmlings».

4.3 Die klassische soziologische Perspektive auf das Fremde

In der Soziologie kann man von einer klassischen «Theorie und Soziologie des Fremden» sprechen (Stichweh 1992:295). In deren Zentrum steht Georg Simmels Überlegungen «Exkurs über den Fremden» (Simmel 1992b). Darin erläutert Simmel gleich zu Beginn:

Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat. (Simmel 1992b:764)

In dieser Beschreibung des Fremden als Wanderer, der nicht weiterreist, sondern dableibt, drückt sich eine Spannung aus Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit aus (Nassehi 1999:180). Übersetzt in die Gegenwart sind mit Fremden daher vor allem die in unserer Nähe lebenden Fremden gemeint, die «Immigranten im Nachbarhaus» (Angehrn 1994:33). Diese Spannung aus Nähe und Ferne sowie Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit charakterisiert Simmel im folgenden Zitat noch genauer: «Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die

Armen und die mannigfachen ‹inneren Feinde› – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung [sic!] zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt» (Simmel 1992b:765). Fremde sind also Teil und gleichzeitig nicht Teil der Gruppe. Sie werden jedoch erst durch die Zuschreibung der Gruppe, die sie als fremd wahrnimmt, überhaupt als fremd markiert. Diese Wahrnehmung ist dadurch geprägt, dass die Fremden gemäss Simmel «*nicht als Individuen, sondern als die Fremden eines bestimmten Typus überhaupt empfunden*» werden (Simmel 1992b:770). Das heisst, die Fremden werden als eine Art Kategorie wahrgenommen und dabei ihre innere Verschiedenartigkeit und Heterogenität nicht erfasst. Die Beziehung zum Fremden ist daher «*ein klassischer Fall einer Zurechnung von Eigenschaften auf eine andere Person bei Vorhandensein nur minimaler Informationen*» (Stichweh 1992:309). Hierin drückt sich auch aus, dass Fremde vorerst als nicht bekannt, nicht vertraut und überraschend klassifiziert werden, weswegen der Mensch nicht auf gesicherte Routinen des Umgangs zurückgreifen kann (Nassehi 1999:185; Stichweh 2010:75). Denn erscheint uns etwas vertraut, können wir auf typisierte Erfahrungen zurückgreifen, die den Umgang erleichtern und damit Zeit und Energie sparen (Stichweh 2010:75; vgl. Berger und Luckmann 2003:56–57). Fremdes bedeutet daher auch «*eine pragmatische Störung oder Irritation, die erst in noch zu findende Lösungen [...] umgearbeitet werden muß*» (Stichweh 2010:75). Emil Angehrn geht in seiner Deutung des Fremden noch einen Schritt weiter: Fremde bedeuten auch, dass es andere Subjekte gibt, die ebenfalls «*Zentren von Weltbezügen sind*» (Angehrn 1994:32). Dies versteht er unter anderem als Herausforderung an das «*Wir*»-Bild einer Gesellschaft: «*Diese ist [...] mit einem Gegenentwurf, mit einer anderen Möglichkeit ihrer selbst konfrontiert, in der eigenen Festgelegtheit in Frage gestellt. Die Möglichkeit einer anderen Identität demonstriert die Nicht-Notwendigkeit der eigenen*» (Angehrn 1994:34). Fremde stellen in dieser Perspektive mehr dar als eine Störung gesicherter Routinen: ein Infragestellen des eigenen, als selbstverständlich verstandenen «*Wir*»-Bildes.

Zusammenfassend werden Fremde in der klassischen Theorie des Fremden also als nicht bekannt und nicht vertraut qualifiziert und stellen daher eine gewisse Störung gesicherter Routinen dar. Weiter werden sie eher als Typus denn als Individuen wahrgenommen und stehen in einem Spannungsfeld von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Von dieser klassischen Perspektive aus weitergedacht, können Fremde aber auch das Selbstverständnis einer Gesellschaft in Frage stellen, weil sie dieser allein durch ihre Existenz vor Augen halten, dass es andere Möglichkeiten der Konstituierung bzw. der Identität gibt.

Kritisiert werden an Simmels klassischer Darstellung des Fremden verschiedene Punkte: Erstens hat er diesen anhand *eines* bestimmten Beispiels erarbeitet,

nämlich an dem der europäischen Jüdinnen und Juden (Nassehi 1999:183; Terkessidis 2004:14–15). «Fremdheit» wird hier im Grunde nicht allgemein beschrieben, sondern bezieht sich auf bestimmte Erfahrungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Stichweh 1992:299). Die klassische Theorie des Fremden nimmt also einen ganz spezifischen, europäischen Standpunkt ein – es gäbe durchaus auch andere Perspektiven auf das Fremde, wie Thomas Bauer (2001) anhand einer vormodernen arabisch-islamischen Sicht auf das Fremde zeigen kann.⁶ Zweitens versteht Simmel den Fremden als jemanden, der in eine bestehende, stabile gesellschaftliche Struktur eindringt. Armin Nassehi (1999:182) verweist darauf, dass sich diese Konzeption auch in anderen Texten der sogenannten klassischen Soziologie des Fremden wiederfindet.⁷ Er führt dies auf die zugrunde gelegten, erwähnten historischen Erfahrungen zurück: «Die Erfahrung stabiler *In-Groups*, die für *Out-Sider* nur schwer zu betreten sind, mag historisch sowohl für Immigranten in die USA als auch für das emanzipierte Judentum bestimmt gewesen sein» (Nassehi 1999:183). Die Perspektive, dass Gesellschaften stabile, einheitliche Strukturen darstellen, muss aber hinterfragt werden. Simmel vernachlässigt dabei auch die Existenz vertikaler Differenzierungen. Der dritte Kritikpunkt an Simmel bezieht sich darauf, dass die Perspektive des Fremden selbst weitgehend fehlt. So sind für Simmel die Ressourcen, die der Fremde mitbringt, nebensächlich (Nassehi 1999:181).⁸ Ebenso zieht er die Möglichkeit nicht in Betracht, dass jemand, der als fremd markiert wird, diese Zuschreibung eventuell ablegen möchte (Terkessidis 2004:15).

Sowohl Armin Nassehi (1999:189) als auch Rudolf Stichweh (2010:21) weisen darauf hin, dass sich Fremde besonders gut im Verhältnis zur Nation definieren lassen. Hierbei bieten sich Fremde als (oftmals) Nicht-Bürger*innen «außerordentlich gut als negative Identifikationsfolie, als identitätsstiftender Außenhorizont» an (Nassehi 1999:189). Stichweh kritisiert diese Engführung auf die Nation

⁶ Bauer zeigt auf, dass das Fremde in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur ganz anders als in der klassischen soziologischen Theorie des Fremden nicht als fremd empfundene Gruppen bezeichnet, gegen die man sich abgrenzt, sondern vor allem von der Perspektive des sich selbst als fremd empfindenden Subjekts ausgeht. Das Fremde hat «nicht die Abgrenzung eines (mehr oder weniger feindlichen) Außen gegen das Selbst zur Folge, sondern verweist vielmehr auf eine Leerstelle im Innern, d. h. im Selbst des Sprechers» (Bauer 2001:103).

⁷ Nassehi nennt hierbei Robert E. Park (1964) sowie Alfred Schütz Studie *Der Fremde* (Schütz 1972).

⁸ Diese nimmt dann Robert E. Park in seinem Konzept des *marginal man* auf (Park 1964).

jedoch, weil sie ihm zu reduktiv ist (Stichweh 2010:21). Er verweist unter anderem auf die Weltgesellschaft, welche das Fremde möglicherweise als anachronistisch erscheinen lässt (Stichweh 1992:300). Allerdings ist es in den fast dreissig Jahren seit Stichwehs Aussage trotz umfassender Globalisierungsprozesse bislang nicht zur Herausbildung eines «Wir»-Gefüls in der Weltgesellschaft gekommen (Geiselberger 2017:11). Vielmehr zeigt sich in verschiedenen europäischen Ländern eine Perspektive, die im englischsprachigen Raum als Nativismus bezeichnet wird: Dass insbesondere rechtspolitische Parteien die Sichtweise vertreten *«that states should be inhabited exclusively by members of the native group (‘the nation’) and that nonnative elements (persons and ideas) are fundamentally threatening to the homogeneous nation-state»* (Mudde 2007:19). Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass die Auswirkungen der kapitalistischen Marktglobalisierung heute teilweise wieder zu mehr Schliessungstendenzen führen (della Porta 2017:57–76).⁹ Die gegenwärtigen politischen Debatten sind stärker von politischen Tendenzen geprägt, die nationalstaatliches Denken, Protektionismus und Misstrauen gegenüber multilateralen Gebilden betonen. Das wiederum drückt sich auch in Debatten zum Fremden aus, die, wie Arjun Appadurai urteilt, im Endeffekt ein «Paradebeispiel für die Übersetzung von Fragen der ökonomischen Souveränität in Fragen der kulturellen Souveränität» darstellen (Appadurai 2017:32). Anders gesagt: Die Unmöglichkeit, ökonomische Souveränität in einer globalisierten Marktwirtschaft zurückzugewinnen, führt zu einer Abschottungspolitik gegenüber dem Fremden, weil zumindest in diesem Bereich noch Souveränität beansprucht werden kann. Eine andere bzw. ergänzende Perspektive ist, dass sich diese Bewegungen auch aus der Verunsicherung speisen, die aufgrund gelungener Integration entsteht, weil dadurch das Konfliktpotenzial in der Gesellschaft steigt (El-Mafaalani 2020). Man kann also folgern, dass der nationalstaatliche Rahmen ein gewisses Gewicht zurückgewinnt, zumindest in öffentlichen Debatten. Und weil diese Arbeit ein kontingentes empirisches Phänomen innerhalb eines bestimmten Kontextes untersuchen möchte, nämlich Imame in der Schweiz, wird der Frage nach dem spezifischen Verhältnis zum Fremden im Kontext der Schweiz im übernächsten Unterkapitel nachgegangen, nachdem die schliessungstheoretischen Ansätze mit einer diskurstheoretischen Perspektive zusammengeführt worden sind.

⁹ Einige der Autor*innen des Sammelbandes, der sich mit dieser Frage beschäftigt, verweisen dabei auf «The Great Transformation» (Polanyi 2001 [1944]) und eine Art zweiter grosser Transformation (z. B. Geiselberger 2017:10; della Porta 2017:60; Fraser 2017:81).

4.4 Zusammenführung der schliessungstheoretischen Ansätze mit einer diskurstheoretischen Perspektive

An dieser Stelle werden nun die bisher erläuterten theoretischen Ansätze mit einer diskurstheoretischen Perspektive verbunden. Die massenmedialen und politischen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz werden als diskursive Arenen verstanden, in denen «verschiedene Diskurse um die Konstitution bzw. Definition eines Phänomens wetteifern» (Keller 2011b:234).¹⁰ Das heisst, sowohl in der massenmedialen als auch in der politischen Arena der Schweiz konkurrieren unterschiedliche Diskurse um die Definition der Phänomene «Islam» und «Muslim*innen».¹¹ Aufbauend auf der Theorie sozialer Schliessung, die Schliessung als Resultat von Schliessungskämpfen betrachtet und daher konflikttheoretisch ist (Mackert 2004a:11), werden diese Diskurse als konflikthafte, diskursive Aushandlungsprozesse verstanden, aus welchen Schliessungen resultieren können. Zur Konflikthaftigkeit von Diskursen wurde bereits an anderer Stelle einiges gesagt:

Diskurse sind [...] Gegenstand von Konflikten, weil in und mit Diskursen Deutungsvorgaben für politische und soziale Ereignis- und Handlungszusammenhänge produziert werden, die darüber entscheiden, wie diese Ereignis- und Handlungszusammenhänge wahrgenommen und bewertet werden. Diese Deutungsvorgaben sind umstritten, weil sie das Richtige vom Falschen, das Gute vom Bösen, das Angemessene vom Unangemessenen oder das Normale vom Abweichenden trennen und damit soziales und politisches Handeln legitimieren. (Schwab-Trapp 2001:263)

Das heisst, das Wissen um «Islam» und «Muslim*innen», das wiederum zur Legitimierung von sozialem und politischem Handeln herangezogen werden kann, wird in Diskursen auf konflikthafte Art und Weise ausgehandelt. Dieses Wissen wird auch mit Bewertungen verknüpft. Um verständlich zu machen, wie daraus eine Schliessung resultieren kann, muss auf den Dispositivbegriff von Foucault rekurriert werden. Ein Diskurs verfügt über eine «materielle und ideelle Infrastruktur, d. h. die Maßnahmenbündel, Regelwerke, Artefakte, durch die ein Diskurs (re-)produziert wird und Effekte erzeugt» (Keller 2011b:235). Das

¹⁰ Keller benutzt nicht den Begriff Arena, sondern «diskursives Feld».

¹¹ Die einzelnen Diskurse und ihre Strukturierungen (Phänomenstrukturen) werden in dieser Arbeit jedoch nicht ausgearbeitet, da vorrangig die darin zirkulierenden Subjektpositionen im Zentrum stehen.

heisst: Diskurse haben reale Konsequenzen in unterschiedlicher Form. Sie können in Gesetzen, Verhaltensanweisungen und anderem mehr münden, durch die eine Schliessung sodann manifest werden kann. Solche Schliessungen können ökonomische Chancen betreffen, aber auch weitere Ressourcen wie z. B. Macht oder Prestige. Sie müssen nicht zwingend vollständig erfolgen, sondern können auch graduell sein. Schliessungen können aber auch in Diskursen zutage treten.

Hierin wird der bereits genannte macht- und herrschaftstheoretische Aspekt der Theorie sozialer Schliessung sichtbar: Soziale Akteur*innen verfügen über unterschiedliche Ressourcen. In Schliessungskämpfen bestehen zwischen ihnen asymmetrische Machtbeziehungen (Mackert 2004a:11). Wenn Diskurse also als mögliche Schliessungskämpfe begriffen werden, so gilt dieses Verständnis auch für soziale Akteur*innen in diskursiven Aushandlungsprozessen. Soziale Akteur*innen, die in Diskursen das Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» aushandeln, sind unterschiedlich mit Ressourcen ausgestattet und haben daher auch unterschiedlichen Zugang zu Sprechpositionen im Diskurs. Das heisst, asymmetrische Machtbeziehungen und ungleiche Ressourcenausstattungen spielen hinsichtlich der Aussagenproduktion sozialer Akteur*innen in Diskursen eine Rolle. Reiner Keller und Saša Bosančić schlagen dementsprechend vor, danach zu fragen,

wie die Sprechpositionen strukturiert sind und wer die jeweiligen SprecherInnen sind, die an einer Diskursproduktion teilnehmen. Zugleich geht dies mit der Frage einher, wer ausgeschlossen wird oder über welche AkteurInnen und Akteursgruppen ausschließlich gesprochen wird, ohne dass diese selbst zu Wort kommen. (Keller und Bosančić 2018:895–896)

Die Teilnahme an und das «Gehört-werden» in Diskursen hängt somit massgeblich von bestimmten Bedingungen bzw. der Ressourcenausstattung der Akteur*innen ab. Die asymmetrischen Machtbeziehungen und ungleichen Ressourcenausstattungen wurden bereits im Forschungsstand (vgl. Kapitel 2) deutlich: In der massenmedialen Arena der Schweiz wird eher über Muslim*innen gesprochen als mit ihnen und in der politischen Arena fallen die Möglichkeiten für Muslim*innen, sich in diese einzubringen, aufgrund der hohen Hürden zum Erwerb der Staatsbürgerschaft und damit dem Zugang zu politischen Rechten bisher noch geringer aus. Dies gilt im gleichen Masse auch für Imame.

An dieser Stelle kann, wie bereits erwähnt, auch auf mögliche Gegenreaktionen der Ausgeschlossenen verwiesen werden. Parkin versteht die Schliessungsstrategie des *Solidarismus* als eine kollektive Antwort ausgeschlossener Gruppen (Parkin 2004b:31). Diese Strategien «richten politischen Druck *nach*

oben, denn mit ihren Ansprüchen bedrohen sie den Ressourcenanteil der privilegierten Schichten» (Parkin 2004b:32). Eine solche Schliessung als *Solidarismus* kann als eine mögliche Reaktion oder Strategie von (hier: organisierten) Subjekten auf Adressierungen und Positionierungen in Diskursen verstanden werden. Es ist jedoch auch eine *duale Schliessung* denkbar: Nebst «usurpatorischen Aktivitäten» (Parkin 2004a:48) nach oben können von Schliessungen betroffene Gruppen auch soziale Schliessungen gegen als schwächer verstandene Gruppen anstreben (Parkin 2004a). Ob eine Schliessungsstrategie des *Solidarismus* verfolgt wird oder aber eine Schliessung «nach unten» vorliegt, stellt somit eine empirisch zu beantwortende Frage dar, die am vorliegenden Material untersucht werden muss. Wie im Forschungsstand deutlich wurde (vgl. Abschnitt 2.2.4), zeigen Muslim*innen durchaus Ansätze von Kritik «nach oben» (vgl. van Es 2021). Für die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Imame wird jedoch von der Annahme ausgegangen, dass sich im Material eher innermuslimische Schliessungen zeigen werden, denn zumindest eine solche Schliessung wurde bereits angesprochen (vgl. Abschnitt 2.1): Bei Imamen handelt es sich nach verbreiteter Auffassung um Männer, Frauen werden meist von der Leitung des Gebets und der Freitagspredigt ausgeschlossen.

Darüber hinaus bietet die Theorie sozialer Schliessung eine ungleichheitstheoretische Erklärung für Inklusions- und Exklusionsprozesse von Gruppen sozialer Akteur*innen in und aus sozialen Systemen und daher auch für die Lebenschancen der betroffenen Gruppen (Mackert 2004a:11). Letztere stehen nicht im Fokus dieser Arbeit, sondern müssten im Rahmen weiterführender, anderer Fragestellungen untersucht werden. Versteht man Imame jedoch als diskursiv hergestellte Repräsentationsgruppe von Muslim*innen, so kann diese Arbeit eventuell einen Hinweis auf die Beschaffenheit von Lebenschancen von Muslim*innen in der Schweiz geben.

Als nächstes sollen Bezüge zur Theorie von Etablierten-Aussenseiter-Beziehungen hergestellt werden. Elias und Scotson sprechen von einem «Wir-Bild», das eine Gruppe von sich konstruiert, und gegen ein «Sie» abgrenzt (Elias und Scotson 2017:36). Man kann dies auch als *Othering*-Prozess beschreiben (vgl. Siouti, Spies, Tuider, von Unger und Yildiz 2022b). Debatten zu «Islam» und «Muslim*innen» können als eine Etablierten-Aussenseiter-Figuration aufgefasst werden, denn Studien zeigen, wie in diesen in der europäischen Öffentlichkeit ein «Wir» und «die Anderen» konstruiert wird (Brubaker 2017:1200; vgl. Spielhaus 2006; Ettinger und Udris 2009; Foner 2015). Dieses antagonistisch konstruierte Verhältnis zwischen einem essentialisierten «Islam» und einem essentialisierten «Westen» weist historische Dimensionen auf (vgl. Asad 2006), die bis mindestens in die frühe Neuzeit zurückreichen (Naumann 2009:22).

An diese antagonistische Konstruktion schliesst die übergeordnete These dieser Arbeit an, die besagt, dass in politischen und massenmedialen Debatten zu Islam und Muslim*innen nicht nur das gesellschaftliche Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» ausgehandelt wird, sondern es auch um «Schweizer*innen» geht, also auch die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft verhandelt wird. Allerdings werden die Konstruktionen von «Schweizer*innen» und «Schweizer*in-Sein» in dieser Arbeit nicht näher untersucht.

Des Weiteren macht Reiner Keller deutlich, dass die in Diskursen vorgenommenen Positionierungen und Adressierungen sozialer Akteur*innen, also Subjektpositionen, «entlang von Gegensätzen zwischen einem positiv besetzten ‹Wir› und den ‹gegnerischen Anderen›» (Keller 2012b:100) konstruiert werden können. So beschaffene Subjektpositionen in Form eines idealen Modell-Subjekts und eines Anti-Subjekts enthalten daher eine implizite Wertung. Auch Elias und Scotson (2017:71) haben auf solche Wertungen in «Wir»- und «Sie»-Bildern hingewiesen, sie wurden aber auch experimentell in der Sozialpsychologie bestätigt (Tajfel und Turner 1979:40).

Unabhängig davon, ob nun ein *Othering* geschieht oder nicht, finden in den entsprechenden Diskursen Konstruktionen von «Muslim*innen» statt. Wie Foucault an einer berühmten Stelle formuliert, sind Diskurse nicht als «Gesamtheiten von Zeichen» zu behandeln, sondern als Praktiken, «die systematisch die Gegenstände bilden von denen sie sprechen» (Foucault 2016:525). Es wird in Diskursen also soziale Realität hergestellt. Dabei zeigen sich in den öffentlichen Debatten zwei Aspekte, die sich verschränken: Erstens kann empirisch aufgezeigt werden, dass muslimische Zuwanderer*innen seit den Anschlägen vom 11. September 2001 hauptsächlich als Muslim*innen aufgefasst werden. Es kam also zu einer Verschiebung der Kategorisierung von «Zuwanderer*in» bzw. «Ausländer*in» zu «Muslim*in» (Allievi 2006; Schiffauer 2007a:114; Udris, Imhof und Ettinger 2011:382–385; Lüthi und Skenderovic 2019:6–7). Die eher typenartige oder kategoriale Beschaffenheit dieser Konstruktionen könnte auf einen der vorhergehend erläuterten Aspekte des Fremden hinweisen: Dass Fremde eher als Typus denn als Individuum wahrgenommen werden (Simmel 1992b:770). Damit soll nicht gesagt werden, dass Muslim*innen grundsätzlich immer als fremd wahrgenommen werden, es zeigt jedoch, dass bestimmte Verschränkungen und Überlagerungen, z. B. mit Diskursen zum Fremden, bestehen, wie im nächsten Kapitel aufgezeigt werden wird. Zweitens wird hierbei deutlich, dass Menschen durch ihre Religion markiert, auf dieses Merkmal reduziert und weitere Identitätsaspekte ignoriert werden (Behloul 2007b:294; Spielhaus 2010:15; Halm 2013:457). Muslim*innen werden also oftmals als homogene Gruppe verstanden und dadurch die ethnische,

religiöse und kulturelle Verschiedenheit und Pluralität von Muslim*innen vernachlässigt (Behloul 2007b:295–296; Spielhaus 2006:32). Alles in allem finden damit ganz bestimmte Konstruktionen von Muslim*innen statt, die Muslim*innen eher als Typus oder Kategorie wahrnehmen. Das kann auch auf stärker konflikt-hafte Aushandlungsprozesse verweisen, denn die Wahrscheinlichkeit, dass sich Menschen in Bezug auf Gruppenzugehörigkeiten und nicht in Bezug auf individuelle Eigenschaften zueinander verhalten, nimmt zu, je intensiver Konflikte sind, wie Tajfel und Turner (1979:34) experimentell aufzeigen konnten.

Elias und Scotson merken noch zwei weitere wichtige Punkte an, die hier aufgenommen werden sollen. Erstens machen sie darauf aufmerksam, dass sowohl die individuelle als auch die kollektive Dimension eines Phänomens einbezogen werden muss. Diese Überwindung der Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft ist ein grundlegendes Merkmal der Eliasschen Soziologie, das in seinem Figurationsbegriff zum Ausdruck kommt (vgl. Treibel 2008:69–85). Hier kann eine Brücke zur Subjektivierungsanalyse geschlagen werden. Wie bereits erläutert, möchte die Subjektivierungsforschung genau diese Verbindung zwischen Individuum und kollektiven Dimensionen untersuchen, indem sie fragt, wie sich das Verhältnis des Subjekts zu sozialen und kulturellen Ordnungen bzw. Strukturen gestaltet (Bosančić et al. 2019:142). Die von Elias angestrebte Doppelperspektive wird im Rahmen dieses theoretisch-methodischen Werkzeugs also bereits berücksichtigt. Zweitens, so Elias und Scotson (2017:50), sollen bei der Untersuchung von Etablierten-Aussenseiter-Figuren «Gruppen und ihre Beziehungen in der Abfolge der Zeit» betrachtet werden. Dies kann in der Analyse im Hauptteil dieser Arbeit nur in einem kleineren Umfang geleistet werden (vgl. Abschnitt 5.2.1). Allerdings setzt die WDA die methodische Annahme voraus, dass über Zeit und Raum verstreute Ereignisse bzw. Äusserungen zusammenhängen, also einen Diskurs konstituieren (Keller 2011a:83). Diese Voraussetzung hat also bereits einen gewissen prozessualen Charakter. Außerdem bietet der Verweis auf ein historisches Deutungsmuster und dessen mögliche Ver-schränkungen mit Debatten zu Islam und Muslim*innen im nächsten Unterkapitel eine Art der Einbettung in längere zeitliche Abläufe.

4.5 Verhältnisbestimmungen zum diskursiv konstruierten Fremden im Kontext der Schweiz

Als letztes werden nun noch Bezüge zum diskursiv konstruierten «Fremden» hergestellt. Hierbei wird als erstes der bereits erwähnten Frage nach dem Verhältnis der Schweizer*innen zur diskursiven Konstruktion des Fremden nachgegangen. Die Schweiz als Nationalstaat versteht sich als eine Willensnation (Imhof 2006:202).¹² Sie entspricht in dem Sinne Renans Definition der Nation als tägliches Plebisitz (Renan 1882:27), als eine Praxis von Bürger*innen, die ihre demokratischen Rechte ausüben. Das Konstrukt der Willensnation Schweiz wird daher oftmals als Struktur aufgefasst, «die stark genug ist, die ethnischen Spannungen eines multikulturellen Staatsbürgerverbandes auszugleichen» (Habermas 1994:634). Allerdings geriet dieses Verständnis von Nation ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in der Schweiz ernsthaft unter Druck, weil der ethnolinguistische Nationalismus in vielen Teilen Europas erstarkte (Zimmer 2000:198). Als Reaktion auf die ethnonationalistische Deutungshoheit entstanden Diskurse der nationalen Identität in der Schweiz – man könnte auch von «Wir»-Bildern sprechen –, die von Mythen und Narrativen wie dem Gründungsmythos des Rütlischwurs 1291 oder dem Mythos der Befreiung vom Joch der Habsburger in der Figur Wilhelm Tells Gebrauch machten. Dies schlug sich in einer Schweizer Selbstanthropnung als selbstbestimmt, aber ständig bedroht nieder (Imhof 2006:203–207). Ein weiteres Narrativ, das in diesen Diskursen geformt wurde, um der schweizerischen Identität mehr Kontinuität und Einzigartigkeit zu verleihen, war die Darstellung der Alpen als Kraft, welche die nationale Identität und den Charakter der Schweizer*innen bestimmt (Tanner 1994:20–21; Zimmer 1998:645). Zugleich dienten die Alpen auch als Symbol des Schutzes vor externer Bedrohung (Zimmer 1998:653). Nebst diesen Mythen und Narrativen entstand jedoch zusätzlich «eine Selbstdefinition ex-negativo» (Kury 2008:24), eine Selbstbestimmung über eine Abgrenzung zum Fremden. Dabei ist wichtig anzumerken, dass es hierbei nicht darum geht, dieses Verhältnis zum Fremden als einzigartig zu behaupten. Ähnliche Prozesse finden sich vielerorts, allerdings war wohl die Ausgangslage der Schweiz in ihrer Eigenwahrnehmung als Willensnation eine etwas andere als in vielen anderen europäischen Ländern. Die Abgrenzung zum Fremden «diente als Instrument der nationalen Homogenisierung, ohne die

¹² Die Herausbildung des schweizerischen Nationalstaates bzw. seiner Institutionen geschah über mehrere Schritte, deren wichtigste die Helvetik (1798–1803), die Mediationsverfassung von 1803, der Bundesvertrag von 1815 sowie die Bundesverfassungen von 1848 und 1874 sind (Altermatt, Bosshart-Pfluger und Tanner 1998:11).

sprachlich-kulturelle Heterogenität der Schweiz ernsthaft zu gefährden» (Erlanger, Kury und Lüthi 2003:442). Hierin zeigt sich, dass Konflikte – hier eine konflikthafte Abgrenzung – der Etablierung und Aufrechterhaltung der Identität von Gesellschaften und Gruppen dienen (Coser 2009 [1956]:36–41; Simmel 1992a [1908]:288–289).¹³

Diese Abgrenzung geschah massgeblich über den Begriff der «Überfremdung», eine schweizerdeutsche Wortschöpfung, die auch im Französischen und Italienischen gebraucht wurde, weil sich das Wort schlecht übersetzen lässt (Buomberger 2004:29). Diskurstheoretisch gesprochen ist «Überfremdung» ein Deutungsmuster, das im kollektiven Wissensvorrat zur Verfügung steht. Deutungsmuster sind typisierte Interpretationsschemata, die Wahrnehmung und Deutung eines Phänomens lenken und dadurch sinnstiftend wirken (Keller 2011b:240; vgl. Abschnitt 3.1.3). Als nicht genau definierter, schwammiger Terminus wirkt «Überfremdung» über alle Bevölkerungsschichten hinweg verbindend (Kury 2003:75, 80). In ihm kommt ein «Zuviel» zum Ausdruck, gleichzeitig aber auch eine nicht näher definierte imaginäre Normalität (Kury 2003:74).¹⁴ In «Überfremdung» drückt sich eine vermeintliche Gefahr aus, «la crainte d'être débordés («Ueber») par les étrangers»¹⁵ (Garrido 1987:9). Die darin eingeschriebene Angst vor Zuwanderung ist begleitet von der Idee, «ohne dauernde Abwehr, ohne Schutz durch Grenzen würde das ‹Eigene› durch das ‹Andere› überlagert, verdrängt, überstimmt – eben: ‹überfremdet›» (Tanner 1994:17). Hierin wird eine nativistische Sicht deutlich, aus welcher jede*r Ausländer*in potenziell eine Bedrohung für den Nationalstaat Schweiz darstellt (Dahinden und Manser-Egli 2023:144). In diesem Deutungsmuster fallen mehrere Aspekte der drei in diesem Kapitel erläuterten theoretischen Ansätze zusammen. Das Deutungsmuster hatte über die Zeit verschiedene Formen der Schliessung zur Folge, wie aufgezeigt werden wird. Aus diskurstheoretischer Perspektive bringt der Versuch, die eigene Identität über eine Abgrenzung aufrechtzuerhalten, das Fremde im Sinne einer diskursiven Konstruktion erst hervor (vgl. Bauman 1992:86–87). Dieses ganz

¹³ Zur Konfliktsoziologie siehe unter anderem Dahrendorf (1972), Simmel (1992a), Coser (2009); für einen Überblick siehe unter anderem Bonacker (2005), Bonacker und Imbusch (2010).

¹⁴ Hier kann ein Verweis auf die von Foucault mehrfach beschriebene Genese der Normalisierungsgesellschaft gemacht werden (vgl. Foucault 1977, 1979).

¹⁵ Die Studie wurde durchgehend gemäss den Regeln der deutschen Sprache gesetzt, wie sie in der Schweiz gelten, auch wenn sie anderssprachige Zitate beinhaltet. Unter anderem bedeutet das, dass kein scharfes S gebraucht und als Satzzeichen die schweizerischen Guillemets «...» verwendet werden, die auch im Französischen ohne weite Spatierung gesetzt werden.

bestimmte Verhältnis zum Fremden kann daher als eine Konstruktion von «Wir» und «die Anderen» und als eine Etablierten-Aussenseiter-Figuration verstanden werden. Ausserdem zeigen sich gewisse Verschränkungen des Deutungsmusters mit Debatten zu «Islam» und «Muslim*innen», insbesondere in gegenwärtigen rechtspolitischen Diskursen.

Seit seinem ersten Auftauchen um 1900 erscheint das Deutungsmuster «Überfremdung» bis heute wiederholt in öffentlichen Diskursen (Tanner 1994:18).¹⁶ Über die Zeit geht damit ein bestimmtes Dispositiv einher, das aus Amtsstellen, Gesetzgebungen, Weisungen und ähnlichem mehr besteht und durch das Schliessungen vollzogen werden. Den Anfang machte die Gründung der Zentralstelle für die Fremdenpolizei 1917, der späteren eidgenössischen Fremdenpolizei, die eine ihrer Aufgaben in der Bekämpfung der «Überfremdung» sah (Erlanger et al. 2003:438). Ein weiterer Eckpunkt stellt das 1931 verabschiedete Bundesgesetz über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer (ANAG) dar, das die Niederlassung von Ausländer*innen in der Schweiz erschwerte und erst 2008 durch das neue AIG¹⁷ ersetzt wurde (Erlanger et al. 2003:440; D'Amato 2008a:168–173). Die 1933 zum ANAG erlassenen Weisungen verwendeten den Begriff Überfremdung explizit und verlangten von Ausländer*innen, die eine Aufenthaltsbewilligung erhalten, «Assimilierbarkeit», was als eine innere Eingliederung in das Schweizer Volkstum und die Schweizer Verhältnisse erläutert wird (Kury 2003:174).¹⁸ Ein weiterer wichtiger Teil des Dispositivs war das «Gastarbeitenden» oder «Rotationsmodell» nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem auch eine ökonomische Dimension des Deutungsmusters zum Ausdruck kommt.

¹⁶ Für genauere Beschreibungen der historischen Überfremdungsdiskurse in der Schweiz, siehe Garrido (1987), Tanner (1994), Misteli und Gisler (1999), Romano (1999), Erlanger et al. (2003), Kury (2003, 2006, 2008), Buomberger (2004), Skenderovic und D'Amato (2008), Lüthi und Skenderovic (2019).

¹⁷ Das neue Gesetz hieß erst Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer (AuG). Mit den in Kraft tretenden Änderungen am 1. Januar 2019 wurde es in Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration (AIG) umbenannt.

¹⁸ Diese Idee von Integration als Assimilation überdauerte in der Schweiz bis heute. Schweizerische Staatsbürgerschaftsgesetze und Einbürgerungsverfahren verlangen oft noch heute von Einbürgerungswilligen, dass sie nachweisen, dass sie sich an Sitten, Traditionen und Kultur des Landes angepasst haben (Lüthi und Skenderovic 2019:2). Dementsprechend gilt die Schweiz als Land mit hohen Hürden für den Erwerb der Staatsbürgerschaft und daher auch für die Möglichkeit der politischen Partizipation (Cinalli und Giugni 2013:157). Eine neue Studie zeigt, dass die Totalrevidierung des Bürgerrechtsgesetzes von 2018 dazu führte, dass die ordentliche Einbürgerung noch selektiver geworden ist: Weniger gebildete Zugewanderte werden deutlich seltener eingebürgert als zuvor (Fibbi, von Rütte und Wanner 2024). Hieraus wird deutlich, dass Staatsbürgerschaft immer mit Schliessungsprozessen verbunden ist (Mackert und Turner 2017:1; vgl. auch Mackert 2004b).

Die Schweiz verfolgte nach dem Zweiten Weltkrieg einerseits eine restriktive Einwanderungspolitik, andererseits aber eine relativ liberale Arbeitsmarktpolitik (Misteli und Gisler 1999:100). Während der Wirtschaftsaufschwung nach dem Krieg die Nachfrage nach ausländischen Arbeitskräften ansteigen liess, sollte gleichzeitig deren dauerhafte Niederlassung verhindert werden. Im Rotationsmodell, das auch von linkspolitischen Gewerkschaftskreisen verteidigt wurde (Buomberger 2004:35), war die jährliche Aufenthaltsdauer ausländischer Arbeitskräfte auf neun Monate beschränkt und der Familiennachzug sowie Wechsel von Wohnort und Arbeitgeber*in verboten (Senn 2017:31–32). Es diente dadurch auch als Konjunkturpuffer, den die Schweiz insbesondere in der Rezession nach dem Erdölschock in den 1970er Jahren erfolgreich einsetzte (Buomberger 2004:190–191).¹⁹ Die Schweiz wandte sich zwar ab den 1960er Jahren allmählich von diesem Modell ab, allerdings setzt genau in dieser Zeit die Herausbildung von kleinen, zum Teil kurzlebigen Parteien am rechtspolitischen Rand ein, die gegen die «Überfremdung» antraten (Misteli und Gisler 1999:103–104). Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass bei einer erfolgreichen Integration von Minderheiten – in diesem Fall Zugewanderte, dasselbe gilt jedoch auch für andere marginalisierte Gruppen, wie zum Beispiel Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen – auch das Konfliktpotential innerhalb der Gesellschaft steigt, weil soziale Positionen, Ressourcen und Privilegien neu verhandelt werden (El-Mafaalani 2020:79). Hier spielt nun die direkte Demokratie in der Schweiz eine wichtige Rolle, weil Mittel der direkten Demokratie als Gelegenheitsstrukturen dienen können, um Rechte von Minderheiten einzuschränken (Skenderovic 2007:171–174; vgl. auch Vatter 2011).²⁰ Dies zeigte sich bereits 1893 in der historisch frühesten Initiative zum Schächtverbot, das sich im Grunde gegen eine jüdische Minderheit richtete. Über die Zeit kam es zu verschiedenen gegen Ausländer*innen bzw. die «Überfremdung» gerichtete Initiativen, darunter die sogenannte Schwarzenbach-Initiative 1970, die den Anteil an Ausländer*innen in der Schweiz auf 10 % beschränken wollte, und nur relativ knapp abgelehnt wurde (Buomberger 2004:15–28). Initiativen entfalten dabei auch eine Wirkung, wenn sie abgelehnt werden, weil damit Themen auf die Tagesordnung gesetzt werden können. Manchmal scheitern Initiativen auch nur deshalb (oder werden

¹⁹ Die Schweiz hatte in der Rezession im Vergleich mit allen OECD-Ländern am meisten Arbeitsplätze verloren, aber dennoch die geringste Arbeitslosenquote, weil zwei Drittel der verlorenen Arbeitsplätze von Ausländer*innen besetzt gewesen waren. Ca. 250'000 ausländische Arbeitskräfte mussten Mitte der 1970er Jahre die Schweiz verlassen (Buomberger 2004:191).

²⁰ Allerdings gilt das nicht für die Sprachminderheiten in der Schweiz, wie Bolliger (2007) aufzeigen kann.

zurückgezogen), weil das Parlament bereits unter Druck gesetzt wurde, in einer strittigen Frage zu handeln (Albertazzi 2008:108).

Heute verwendet vor allem die SVP – mit fast 28 % Wähleranteil stärkste Partei im Nationalrat (BFS 2024c) – und ihr nahestehende Kreise das Deutungsmuster «Überfremdung». Im Rahmen der Umformung der SVP in den 1990er Jahren unter Christoph Blocher und der Zürcher Kantonalpartei wurde diese immer stärker zum Konkurrenten der rechtspolitischen Randparteien und daher auch zum «Erben» des Deutungsmusters «Überfremdung» (Skenderovic 2007:164–166; vgl. auch Skenderovic und D’Amato 2008). In den Diskursen der SVP und ihr nahestehenden Kreisen kommt es gelegentlich zu Verschränkungen des Deutungsmusters «Überfremdung» und der Thematisierung von Islam und Muslim*innen, indem z. B. mit demographischen Prognosen suggeriert wird, in einigen Jahren werde die Mehrheit der Schweizer Bevölkerung muslimisch sein (D’Amato 2008a:183; Skenderovic 2008b:143). Diese Verschränkungen haben auch damit zu tun, dass die SVP bereits in den 1990er Jahren damit begann, die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen «Islam» und «Schweizer Kultur» aufzugreifen und zu verbreiten (Skenderovic 2007:169–170). Insbesondere nach dem 11. September 2001 wurde dieser Gegensatz im SVP-Diskurs immer wichtiger, weil sich darin «sicherheits-, migrations- und integrationspolitische Diskursstränge überschneiden» (Hildebrand 2017:311). Es muss allerdings angemerkt werden, dass das Deutungsmuster «Überfremdung» über seine langen Wirkungsjahre nicht allein von rechtspolitischen Akteur*innen verwendet wurde. Insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg trugen linkspolitische Gewerkschaftskreise massgeblich zu seiner Verbreitung bei, weil sie in ausländischen Arbeitskräften Konkurrent*innen und Lohndrücker*innen sahen (Buomberger 2004:36–39). Außerdem hatte die fortwährende Thematisierung des Fremden durch rechtspolitische Randparteien in den 1980er Jahren zur Folge, dass das Deutungsmuster «Überfremdung» zunehmend gesellschaftliche Akzeptanz erfuhr und in Diskursen der etablierten Partien Eingang fand. Begriffe der rechtspolitischen Parteien wurden in den offiziellen Diskurs übernommen und nicht in Frage gestellt (Skenderovic 2008a:64, 67; D’Amato 2008b:212). Dies belegt auch eine neuere Studie,²¹ die zum Schluss kommt, dass nativistische Formen von *Othering*, die im Deutungsmuster «Überfremdung» zum Ausdruck kommen, mittlerweile in der Schweizer Gesellschaft institutionalisiert und verankert sind und zu Standardannahmen in alltäglichen Praktiken und Interaktionen wurden (Dahinden und Manser-Egli 2023:155–156).

²¹ Die Studie von Dahinden und Manser-Egli (2023) beschäftigt sich mit *boundary making* gegenüber muslimischen, als Migrantinnen gelesenen Frauen in der Schweiz.

Nebst diesem ganz bestimmten Verhältnis zum Fremden, das im Deutungsmuster «Überfremdung» in Erscheinung tritt, finden sich noch weitere, kleinere Bezüge zum Fremden. Im Zusammenhang mit *Othering* wurde in Abschnitt 4.4 bereits auf die Ähnlichkeit der von Simmel beschriebenen Wahrnehmung des Fremden als Typus und den Konstruktionen von «Muslim*innen» in den massenmedialen und politischen Debatten in der Schweiz hingewiesen. Ein weiterer wichtiger Aspekt erscheint in der Kritik an Simmels Beschreibung des Fremden: Dass die Perspektive des Fremden – man könnte etwas weiter gefasst auch sagen: des konstruierten «Anderen» – in Simmels Theorie weitgehend fehlt. Dies möchte diese Arbeit explizit leisten, indem die Perspektive der Imame ins Zentrum gerückt wird.

4.6 Zusammenfassend: Einbettung in konflikt- und schliessungstheoretische Perspektiven

Dieses Kapitel hat mit einem Überblick über drei konflikt- und schliessungstheoretische Ansätze und deren Zusammenführung mit einer diskurstheoretischen Perspektive einen umfassenderen Blickwinkel eröffnet, der auf grössere Zusammenhänge und längere Prozesse verweist. Damit soll der übergeordneten These Rechnung getragen werden, die lautet, dass politische und massenmediale Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz einen konflikthaften Aushandlungsprozess um das gesellschaftliche Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» darstellen und dabei gleichzeitig auch die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft verhandelt wird. Wie dargelegt wurde, werden gesellschaftliche Gruppen – wie «Muslim*innen» und «Schweizer*innen» – als Resultat diskursiver Aushandlungs- und Konstruktionsprozesse begriffen. Zudem zeitigen Diskurse reale Konsequenzen wie Verhaltensanweisungen oder Gesetze, durch die soziale Schliessungen manifest werden können. Soziale Akteur*innen, die in Diskursen Wissen aushandeln, sind darüber hinaus ungleich mit Ressourcen ausgestattet und haben demzufolge unterschiedlichen Zugang zu Sprechpositionen im Diskurs. Die Teilnahme an und das «Gehört-werden» in Diskursen hängt somit massgeblich von bestimmten Bedingungen bzw. der Ressourcenausstattung der Akteur*innen ab. Die ungleichheits-, macht- und konflikttheoretische Perspektive der Subjektivierungsforschung – die den sozialen Raum versteht als «durch eine ungleiche Verteilung von sowohl materiellen als auch immateriellen Ressourcen wie Rechten, Macht und Anerkennung strukturiert» (Schürmann und Pfahl 2022:11) – wird durch die Auseinandersetzung mit schliessungstheoretischen Ansätzen stärker in den Fokus gerückt.

Zusätzlich wurde das Forschungsvorhaben durch eine Beschreibung des Schweizer Kontextes und des spezifischen historischen Deutungsmuster «Überfremdung» in einem Teil seines direkten Bezugsrahmens adäquater verortet. Wie gezeigt wurde, bringt diese schweizerische Selbstbestimmung über ein *Othering* in Form einer Abgrenzung zum Fremden zum einen das Fremde als diskursive Konstruktion erst hervor. Zum anderen findet sich das Deutungsmuster inzwischen insbesondere in den öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen. Es ist darin fest verankert und wurde zu einer Art institutionalisierter Standardannahme in diesen Diskursen (vgl. Dahinden und Manser-Egli 2023).

Diese Erkenntnisse haben Einfluss auf den empirischen Teil der Arbeit. So stellt sich unter anderem die Frage, ob und wie die übergeordnete These – d. h. der gleichzeitige konflikthafte Aushandlungsprozess von Wissen zu «Islam» und «Muslim*innen» und zur symbolischen Form der Schweizer Gesellschaft, die sich insbesondere über eine Abgrenzung zum «Fremden» definiert und der daher eine soziale Schliessung inhärent ist – einen Einfluss auf die Debatten zu Imamen hat. Weiter ist zu fragen, inwiefern sich das wiederum in den Adressierungen und Positionierungen der Imame in den öffentlichen Debatten niederschlägt. Dies wird an den entsprechenden Stellen der empirischen Ergebnisse (Kapitel 6 bis 10) diskutiert.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Methodisches Vorgehen

5

Wie bereits erläutert, setzt die Subjektivierungsforschung eine empirische Doppelperspektive voraus (Bosančić et al. 2019:143). Das bedeutet, dass diese Arbeit mit zwei verschiedenen Datenkorpora arbeitet: Für die Untersuchung diskursiv konstituierter Subjektpositionen, die Imame adressieren, wird ein erstes Datenkorpus gebildet. Als Grundlage für die Untersuchung der Selbst-Positionierungen von Imamen dient ein zweites Korpus. Die Daten beider Korpora werden dann in Beziehung gesetzt und verknüpft, um die geforderte empirische Doppelperspektive einzulösen. Dies stellt im Grunde ein triangulatives Vorgehen dar (Truschkat 2018:133). Methodisch stützt sich diese Arbeit zunächst auf Vorgehensweisen der WDA, die Reiner Keller allerdings als «orientierende Vorschläge» begreift, die im Laufe einer empirischen Untersuchung «komplettiert und modifiziert werden können und müssen» (Keller 2011b:277). Auch Saša Bosančić beschreibt die von ihm vorgelegte Heuristik einer Subjektivierungsanalyse «als eine Art ‹Suchscheinwerfer› zur Analyse von Subjektivierungsprozessen» (Bosančić 2016:109). Für die Analyse werden Elemente aus der *Grounded Theory* Methodologie (Glaser und Strauss 2005 [1967]; Strauss und Corbin 1996; Strauss 1998)¹ verwendet, die als Hilfsmittel betrachtet und an die Diskurs- bzw. Subjektivierungsforschung

¹ Dabei wird aus der Zitation schon ersichtlich, dass sich diese Arbeit hauptsächlich auf die Weiterführung der *Grounded Theory* Methodologie von Strauss (1998) sowie Strauss und Corbin (1996) stützt. Glaser und Strauss haben nach ihrem gemeinsamen ersten Werk später jeweils einen eigenen Ansatz entwickelt, die sich nebst anderem darin unterscheiden, wie die Rolle des Vorwissens der Forschenden beurteilt wird. Strauss hebt diese positiv hervor (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:245, Fussnote 138, 249). Diese Ausprägung der *Grounded Theory* Methodologie, welche unter anderem die theoretische Sensibilisierung der Forschenden betont und auf einem vieldimensionalen und vielstimmigen Verständnis der sozialen Realität basiert, wird als konstruktivistische Variante bezeichnet (Truschkat 2013:78). Sie wurde insbesondere von Kathy Charmaz (2014) weiterentwickelt.

angepasst werden, wie dies Keller vorschlägt (Keller 2011a: 8–99, Fussnote 83). Die *Grounded Theory* Methodologie eignet sich aus unterschiedlichen Gründen (vgl. dazu Truschkat 2013), insbesondere aber weil sie theoretisch fundiert und gleichzeitig offen genug ist (Truschkat 2013:83). Zudem wird das sequenzanalytische Vorgehen der Hermeneutischen Wissenssoziologie (Reichert und Schröer 1994; Soeffner und Hitzler 1994) als Hilfsmittel betrachtet, an das Forschungsvorhaben angepasst und für die Analyse verwendet. Im Folgenden wird auf die einzelnen Schritte zur Korpusbildung und Analyse genauer eingegangen. Dabei wird erst das methodische Vorgehen und in einem zweiten Schritt die Umsetzung für das jeweilige Datenkorpus genauer beschrieben.

Dieses Kapitel dient insgesamt dazu, den Forschungsprozess intersubjektiv nachvollziehbar darzustellen. Dies ist eines der Gütekriterien qualitativer Forschung, das ermöglichen soll, «die Untersuchung Schritt für Schritt zu verfolgen und den Forschungsprozess und die daraus hervorgegangenen Ergebnisse zu bewerten» (Steinke 2012:324). Eine transparente Ergebnisdarstellung in den Kapiteln 6 bis 9, die hinreichende Textbelege aus dem Datenmaterial enthält, ist ebenfalls Teil der Gütekriterien, ebenso wie die Diskussion der Grenzen der Ergebnisse (Steinke 2012:328–330). Es geht dabei insgesamt um eine «prinzipielle Offenlegung und Nachvollziehbarkeit der Interpretationsschritte» (Keller 2011b:274). Schliesslich wird in diesem Kapitel in einem letzten Unterkapitel auch die Position der Forschenden reflektiert, was ebenfalls als ein Gütekriterium qualitativer Forschung verstanden werden kann (Steinke 2012:330–331).

5.1 Subjektpositionen: Methodische Schritte zur Korpusbildung und Analyse

Die Rede von Diskursen setzt die Annahme voraus, dass zwischen – z. T. auch nur partiellen – Datenfragmenten, die als einzelne Ereignisse bzw. Äusserungen existieren, Beziehungen bestehen, die im Rahmen einer Diskursanalyse aufgespürt werden sollen (Keller 2011a:83). Im Unterschied zu anderen qualitativen Verfahren wird ein Datenfragment – ein Text, ein Video, ein Bild, eine Audioaufnahme – nicht als ein in sich abgeschlossener Fall betrachtet, vielmehr müssen Verbindungen zwischen Einzelereignissen bzw. -äusserungen hergestellt werden, um Aussagen über «den» Diskurs machen zu können. Um etwas über die in verschiedenen Diskursen zirkulierenden Subjektpositionen aussagen zu können, für die sich diese Arbeit interessiert, müssen daher die Analyseergebnisse verschiedener Datenfragmente aufeinander bezogen werden (Keller 2011a:78). Diese

Annahme eines Zusammenhangs stellt den Ausgangspunkt für die Bildung des ersten Datenkorpus dar.

5.1.1 Korpusbildung I: Methodische Schritte

Die Zusammenstellung des ersten Datenkorpus erfordert eine vorausgehende, ausführliche Beschäftigung mit dem Untersuchungsfeld, um Fragestellung und Datengrundlagen präzisieren zu können. Diese Kenntnisse über das Untersuchungsfeld werden während der Korpusbildung fortwährend vertieft (Keller 2011a:86). Hauptbezugspunkt während der Erstellung des Korpus sind die forschungsleitenden Fragen (Keller 2011a:90), hier dementsprechend die Frage nach Subjektpositionen in politischen und massenmedialen Debatten der Schweiz, die Imame adressieren. Aus dem Forschungsinteresse ergab sich die Entscheidung, mit textförmigen Daten zu arbeiten, wie in Abschnitt 5.2 näher begründet werden wird.

Die Auswahl der Texte erfolgt anhand eines theoretischen Samplings (Glaser und Strauss 2005:53–57). Dies entspricht dem Vorgehen der *Grounded Theory* Methodologie (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:252). Theoretisches Sampling heisst, dass dieses auf der Basis von Konzepten erfolgt, die eine theoretische Relevanz für die sich entwickelnde Arbeit haben (Strauss und Corbin 1996:148). Bestimmte Konzepte werden als wichtig erachtet, weil sie im Prozess des Vergleichens immer wieder in Erscheinung treten oder im Gegenteil nicht vorhanden sind, und zu Kategorien zusammengefasst (Strauss und Corbin 1996:149). Immer ausgehend vom Forschungszweck (Glaser und Strauss 2005:59) ist das Ziel des theoretischen Samplings, «Ereignisse, Vorkommnisse usw. auszuwählen, die Indikatoren für Kategorien, ihre Eigenschaften und Dimensionen sind» (Strauss und Corbin 1996:149). Das Sampling wird dementsprechend während der Erhebung permanent angepasst (Glaser und Strauss 2005:56). Dabei dienen die Prinzipien der minimalen und maximalen Kontrastierung (Glaser und Strauss 2005:62–66) zur Auswahl der Texte, d. h. es geht darum, «[s]o viele Unterschiede und Ähnlichkeiten der Daten wie möglich zu vergleichen» (Glaser und Strauss 2005:63). Einfacher ausgedrückt: Bereits während der Datenerhebung findet ein inhaltlicher Vergleich bzw. eine Kategorisierung der Texte in Bezug auf die Forschungsfrage nach Subjektpositionen statt. Dabei wird die Textauswahl für das Datenkorpus von ständigen Vergleichen angeleitet: Wo finden sich Unterschiede? Wo finden sich Ähnlichkeiten? Dadurch wird es möglich, Texte bereits im Erhebungsprozess zu kategorisieren und dabei auch zu entscheiden, ob ein Text Eingang in das

Korpus findet oder nicht. Über das Sammeln ähnlicher Daten (minimale Kontrastierung) können grundlegende Eigenschaften einer Kategorie deutlich gemacht werden. Dadurch dass gleichzeitig auch möglichst grosse Unterschiede zwischen den Kategorien angestrebt werden (maximale Kontrastierung), ist es wahrscheinlicher, dass tatsächlich unterschiedliche Daten gesammelt werden. Außerdem sind Barney Glaser und Anselm Strauss der Meinung, dass der Versuch, die Unterschiede zwischen den Kategorien zu verstehen, dazu führe, dass man die Eigenschaften von Kategorien besser entwickle (Glaser und Strauss 2005:63–64). Diese Methode des permanenten Vergleichs begründet einen Erkenntnisprozess, «der explizit auf eine ergebnisoffene Prozessualität angelegt ist und einer abduktiven Forschungslogik folgt» (Truschkat 2013:80). Abgeschlossen wird die Datenerhebung, wenn eine theoretische Sättigung eintritt. Damit ist gemeint, dass keine neuen oder bedeutsamen Daten mehr auftauchen (Strauss und Corbin 1996:159). Dieses Kriterium wird auf jede einzelne Kategorie angewendet. Abgeschlossen wird die gesamte Datenerhebung, wenn jede Kategorie gesättigt ist (Glaser und Strauss 2005:69). Die *Grounded Theory* Methodologie gibt Forschenden entsprechend einen gewissen Wechsel zwischen Erheben und Analysieren vor. In der Erstellung des Datenkorpus wird bereits in einem bestimmten Mass kategorisiert bzw. kodiert, was als eine Art Grobanalyse verstanden werden kann.

5.1.2 Analyse I: Methodische Schritte

Die Analyse der Daten beginnt mit einem einfachen Lesen (Keller 2011a:98), was in dieser Arbeit bereits bei der Korpusbildung geschieht, weil nur dadurch Vergleiche zwischen den Texten angestellt werden können. Im Erhebungsprozess wird so eine grosse Bandbreite an Material gesichtet, wenn nötig im Korpus erfasst und durch das offene und zum Teil auch axiale Kodieren grob kategorisiert. Mit diesen beiden Begriffen werden in der *Grounded Theory* Methodologie zwei Typen des Kodierens bezeichnet. Es existieren insgesamt drei Formen: das offene, das axiale und das selektive Kodieren (Strauss und Corbin 1996:40). Dabei spielt für die Analyse des ersten Datenkorpus vor allem das offene und das axiale Kodieren eine Rolle.² Beim *offenen Kodieren* werden durch das Stellen von Fragen und das Anstellen von Vergleichen Konzepte identifiziert und

² Das selektive Kodieren dient in der *Grounded Theory* Methodologie vor allem dazu, die sogenannte «Kernkategorie» zu entwickeln, also der rote Faden der Geschichte, die eine Untersuchung erzählen möchte (Strauss und Corbin 1996:94–117). Dies ist hier von untergeordneter Bedeutung, weil die Fragestellung bereits auf ein zentrales Phänomen abzielt

entwickelt (Strauss und Corbin 1996:43–55). Dieses Kategorisieren ist dabei durchaus als provisorisch zu verstehen und gründet sowohl in den Daten als auch im Kontextwissen des oder der Forschenden (Strauss 1998:58). Die wichtigsten zwei Fragen in diesem Prozess lauten: «(1) Was geschieht eigentlich im Text? (2) Auf welche Kategorie weist die Textpassage hin?» (Titscher, Wodak, Meyer und Vetter 1998:97). Dabei hat dieser erste Schritt noch «starken Versuchsrakter» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:265). Es geht darum, Daten durch eine eingehende Untersuchung zu kategorisieren und diese Kategorien gleichzeitig anschaulich, aber in abstrakter Form zu benennen (Strauss und Corbin 1996:43–50). *Axiales Kodieren* richtet im Anschluss daran seinen Fokus stärker auf einzelne Kategorien, indem diese vertieft anhand ihrer Eigenschaften entwickelt werden (Strauss 1998:101). So zählen Anselm Strauss und Juliet Corbin (1996:76) folgende Subkategorien einer Kategorie auf, die beim axialen Kodieren spezifiziert werden sollen: Bedingungen, die das Phänomen verursachen, der Kontext, die Handlungs- und interaktionalen Strategien und die Konsequenzen dieser Strategien. Da die *Grounded Theory* auf die Untersuchung sozialer Handlungs- und Praxiszusammenhänge ausgerichtet ist (Keller 2011a:105, Fussnote 90), können die von Strauss und Corbin angegebenen Subkategorien, die sie mit Beispielen aus der Gesundheitsforschung illustrieren, nicht unmittelbar auf die Diskursforschung und damit das hierbei untersuchte Datenkorpus übertragen werden. Die tatsächlichen Elemente – hier: einer Subjektposition – werden daher aus dem Material erarbeitet. Wird im Rahmen dieser Arbeit axial kodiert, sollen also Dimensionen einer Kategorie sowie auch die «Beziehungen zwischen dieser Kategorie und anderen Kategorien bzw. ihren Subkategorien» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:266) herausgearbeitet werden. Das Kodieren wird im ganzen Forschungsprozess – d. h. ab Beginn der Datenerhebung bis zum Ende der Analyse – begleitet von Memos und Kommentaren, in welchen allgemeine Ideen, Entscheidungen und Überlegungen z. B. hinsichtlich der Kode-Vergabe festgehalten werden (Strauss und Corbin 1996:169–192).

Nach Abschluss der Bildung eines Grobkorpus an Texten, in dessen Verlauf bereits in einem gewissen Rahmen offen und axial kodiert wird, folgt eine Verfeinerung des Korpus sowie die Feinanalyse. Dafür wird eine Textauswahl aus dem Grobkorpus getroffen, die sich an Schlüsseltexten und -passagen orientiert. Das heisst, ein Text oder eine Passage soll ein typisches Beispiel für seine, in der Erhebung bereits grob entwickelte Kategorie darstellen. Als erstes wird ein als bedeutsam erachtetes Dokument ausgewählt und in einem zweiten Schritt

und dieses nicht von Grund auf, wie in der *Grounded Theory* üblich, aus dem Feld heraus entwickelt werden muss.

die maximale und minimale Kontrastierung angewendet, indem stark unterschiedliche oder sehr ähnliche Texte gesucht werden. Um die Eigenschaften der Kategorie voll zu entwickeln, müssen alle dafür relevanten Texte oder Passagen einbezogen werden, bis sie gesättigt wirken (Keller 2011a:90–93). Ausgewählte Schlüsseltexte werden dabei einerseits in Anlehnung an die Hermeneutische Wissenssoziologie sequenzanalytisch erschlossen. Durch das sequenzanalytische Vorgehen möchte die Hermeneutische Wissenssoziologie Selbstverständlichkeit in Frage stellen und eine Haltung entwickeln, «aus der heraus man bereit ist, alte Überzeugungen aufzugeben und neue integrationsfähigere zu entwickeln» (Reichert und Schröer 1994:75). Damit liegt ein Verständnis von Sequenzanalyse vor, das nicht demjenigen der Objektiven Hermeneutik entspricht, es geht also nicht darum, «das Material selbst zum Sprechen [zu] bringen», weil sich «etwas Objektives» über die Welt in Erfahrung bringen liesse (Reichert und Schröer 1994:64). Vielmehr werden in einer Zeile für Zeile vorgenommenen Interpretation möglichst viele Lesarten erzeugt, die erst einmal nebeneinander stehen gelassen werden (Bosančić 2014:296). Dieser Schritt sollte möglichst gemeinsam mit anderen Forschenden durchgeführt werden. Dadurch dass der oder die Interpretierende gezwungen wird, «sein Vorwissen in einem unnatürlich langatmigen ‹Schritt-für-Schritt-Verfahren› [...]» begründet zu überarbeiten und zergliedernd zu explizieren, zerbricht für ihn die Fraglosigkeit des ihm bislang Selbstverständlichen» (Reichert und Schröer 1994:74). Andererseits wird in der Feinanalyse nochmals vertieft offen und axial kodiert. Es handelt sich beim gesamten Kodieren also immer um einen iterativen Prozess (Strauss und Corbin 1996:40), bei dem Arbeitsschritte nicht linear abgearbeitet werden, sondern sich diese auch immer wechselseitig beeinflussen und daher auch immer wieder Überprüfungen und Überarbeitungen stattfinden (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:263). Die Kodierung wird hierbei im Programm MAXQDA vorgenommen, denn das Programm macht es einfacher, einzelne Kategorien und die ihr zugeordneten Textfragmente zusammenzuziehen, zu prüfen und Kodierungen bei Bedarf anzupassen.

Die Anwendung von Aspekten der *Grounded Theory* Methodologie erleichtert Lesenden «eine Kontrolle bzw. den Nachvollzug der Untersuchung» (Steinke 2012:326), weil es dabei um ein regelgeleitetes und systematisches Vorgehen handelt. Sowohl die Anwendung von Aspekten der *Grounded Theory* Methodologie als auch die Interpretation in Gruppen dienen somit der Herstellung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit.

5.2 Subjektpositionen: Umsetzung der skizzierten methodischen Schritte

Das erste Datenkorpus fasst massenmediale und politische Debatten der Schweiz, um darin zirkulierende Subjektpositionen, die Imame adressieren, zu rekonstruieren. Das Datenkorpus besteht aus Texten, genauer: aus Zeitungsartikeln sowie politischen Vorstössen im nationalen Parlament. Wie bereits erwähnt, werden massenmediale und politische Debatten als diskursive Arenen verstanden. Dadurch dass die Medien eine Auswahl treffen und entscheiden, was zur Nachricht wird, bestimmten sie über die Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit bestimmter Themen mit (Keller 2009:52). Politische Vorstösse in der politischen Arena hingegen stellen für Politiker*innen eine Möglichkeit dar, um «die Aufmerksamkeit des Parlamentes, der Medien und der Bevölkerung auf bestimmte Themen und Aspekte zu lenken» (Kepplinger 1998:154), was aus einer Diskursperspektive wichtig ist. Das kann auch aus strategischen Gründen geschehen, z. B. um Wähler*innen-Stimmen zu gewinnen (vgl. Strom 1990). Vorstösse werden heute weit häufiger genutzt als Mitte der 1990er Jahre, wobei die Erfolge eher bescheiden sind. Allerdings haben Vorstösse, auch wenn sie verworfen werden, indirekte Wirkungen (Vatter und Brüschweiler 2019:29), weil sie Themen auf die Agenda setzen. Aus politischen Vorstössen hervorgehende Gesetzeserlasse können überdies als Diskurseffekte aufgefasst werden, d. h. als sogenannte «reale Konsequenzen» von Diskursen (Keller 2011b:237).

Die Beschränkung auf textförmige Daten begründet sich dadurch, dass das Material für den Umfang dieser Arbeit bewältigbar gehalten werden muss. Überdies zeigt sich, dass Zeitungen einen wichtigeren Einfluss auf politische Agenden ausüben als Fernsehen (Walgrave, Soroka und Nuytemans 2008:832). Damit ist ein weiterer wichtiger Punkt angesprochen: Massenmediale und politische Debatten werden in einem gemeinsamen Datenkorpus gefasst, weil Studien zeigen, dass es eine Verflechtung von Massenmedien und politischen Debatten gibt. Studien zu politischem Agenda-Setting versuchen zum Beispiel zu erklären, inwiefern die mediale Berichterstattung die Festlegung politischer Agenden beeinflusst (vgl. z. B. Walgrave und Van Aelst 2006; Walgrave et al. 2008; Helfer 2016) bzw. inwiefern Aktivitäten von Parlamentarier*innen Einfluss auf die Berichterstattung haben (Midtbø, Walgrave, Van Aelst und Christensen 2014). Studien zur Mediatisierung der Politik wiederum untersuchen, inwiefern die Logik der Massenmedien die Gestaltung der Politik prägen (Kepplinger 1998; Strömbäck 2008; Maurer und Pfetsch 2014; van Santen, Helfer und van Aelst 2015). Schliesslich deuten auch Studien zu Framing auf eine gewisse Verflechtung von Massenmedien und Politik hin (Hänggli und Kriesi 2010; Hänggli 2012). Für diese Arbeit ist

ausschlaggebend, dass massenmediale und politische Debatten nicht unabhängig voneinander existieren, sondern aufeinander Bezug nehmen. Nicht entscheidend sind jedoch Richtung und Stärke möglicher Einflüsse, weil in einer qualitativer Studie keine Korrelationen gemessen werden.

5.2.1 Korpusbildung und Grobanalyse

Für die massenmedialen Debatten werden Artikel aus nationalen und regionalen deutsch- und französischsprachigen Zeitungen sowie einzelnen Nachrichtenportalen der Schweiz erhoben.³ Italienischsprachige sowie rätoromanische Zeitungen und Nachrichtenportale stellen hinsichtlich der hier untersuchten Forschungsfrage ein Forschungsdesiderat dar, das in dieser Untersuchung noch nicht berücksichtigt werden konnte. Mit dem deutsch- und dem französischsprachigen Landesteil wurden aber die beiden grossen Sprachregionen der Schweiz einbezogen.⁴ Es werden bewusst auch eher regional ausgerichtete Zeitungen herangezogen, weil davon ausgegangen wird, dass über Imame und muslimische Gemeinschaften insbesondere auch regional berichtet wird. Untersucht wird der Zeitraum der Jahre

³ In der Datenbank *swissdox* für die Stichwortsuche angewählt (aber nicht zwingend alleamt im Datenkorpus für die Feinanalyse enthalten) waren folgende Zeitungen und Nachrichtenportale: 20 Minuten, 20 Minuten online, Aargauer Zeitung, Basellandschaftliche Zeitung, Basler Zeitung, Berner Zeitung, Blick, Blick online, Der Bund, Bündner Tagblatt, bz-Zeitung, Freiburger Nachrichten, Furtaler, Glattaler, Landbote, Limattaler Zeitung, Luzerner Zeitung (ab 2016), Neue Luzerner Zeitung (bis 2016), Nidwaldner Zeitung, NZZ, NZZ online, NZZ am Sonntag, Obersee Nachrichten, Obwaldner Zeitung, Oltner Tagblatt, Rümlanger, Schaffhauser Nachrichten, Seetalner Bote, Solothurner Zeitung, Sonntagsblick, Sonntagszeitung, SRF online, St. Galler Tagblatt, Südostschweiz, Tagblatt der Stadt Zürich, Tages-Anzeiger, Thurgauer Zeitung, Urner Zeitung, Volketswiler, Walliser Bote, watson, Weltwoche, Werdenberger & Obertoggenburger, Willisauer Bote, WOZ, Zentralplus online, Zentralschweiz am Sonntag, Zofinger Tagblatt, Zürcher Oberländer, Zürcher Unterländer, Zürichsee-Zeitung, 20 minutes, 20 minutes online, 24 heures, La Broye, L'Hebdo (bis 2017), Journal du Jura, La Liberté, Le Matin Dimanche, Le Matin (bis 2018), Le Nouvelliste, RTS online, Le Temps, Tribune de Genève.

⁴ In der Strukturbefragung der Schweizer Bevölkerung nannten im Jahr 2020 62.3 % der Befragten Deutsch bzw. Schweizerdeutsch als eine ihrer Hauptsprachen, 22.8 % Französisch, 8 % Italienisch und 0.5 % Rätoromanisch. Die Befragten konnten bis zu drei Hauptsprachen nennen. Nebst den vier Landessprachen gaben 23.1 % auch andere Sprachen an (BFS 2024d).

2016 bis Mitte 2020.⁵ Dies lässt sich einerseits damit begründen, dass aktuelle Debatten betrachtet werden sollen, weil es scheint, als ob auch Imame mit dem zunehmenden Fokus der Berichterstattung auf Radikalisierung und Terror (Ettinger 2018:14, 28; vgl. Abschnitt 2.2.2) immer stärker zum Thema werden. Andererseits will diese Arbeit nicht eine prozessuale Veränderung der Subjektpositionen untersuchen, sondern vielmehr rekonstruieren, welche Subjektpositionen in den Debatten zirkulieren. Ein Fokus auf die letzten Jahre reicht daher aus, eine Längsschnittperspektive über mehrere Jahre bzw. Jahrzehnte ist nicht nötig und das Material bleibt bewältigbar.

Um von den zum Zeitpunkt der Datenerhebung aktuellsten Debatten auszugehen, wurde das Sampling zeitlich rückwärts angegangen, d. h. anfänglich wurden Artikel des ersten Halbjahres 2020 und des Jahres 2019 gesichtet. Im Sinne des theoretischen Samplings wurde die Suche immer weiter zurück bis zum Jahr 2016 ausgeweitet, bis für alle sich entwickelnden Kategorien eine theoretische Sättigung erreicht war. Der Endzeitpunkt 2016 wurde dabei nicht von Anfang an gesetzt, sondern von der theoretischen Sättigung abhängig gemacht. Über die Datenbank *swissdox* wurden so über 7800 Artikel von nationalen und regionalen Zeitungen und relevanten Nachrichtenportalen der Deutschschweiz und der Romandie zum Stichwort «Imam» gesichtet und die als wesentlich befundenen Artikel heruntergeladen. Dabei wurde darauf geachtet, dass die Zeitung bzw. das Nachrichtenportal über einen bestimmten Zeitraum in *swissdox* erfasst ist, da der Zeitraum aufgrund des theoretischen Samplings nicht von Anfang an feststand. Aussortiert wurden Artikel, die Menschen erwähnen, die «Imam» heissen, oder Orte, die «Imam» im Namen tragen, wie z. B. der Imam Khomeini-Flughafen in Teheran. Aufgrund der Medienkonzentration in der Schweiz (MQR-20 2020:16–17) gibt es relativ häufig Mehrfachtreffer mit zum Teil minimalen Unterschieden zwischen den Artikeln sowie Artikel, die eindeutig Textteile von anderen Artikeln übernehmen. In diesen Fällen wurde jeweils der inhaltlich umfassendste Artikel berücksichtigt. Alle Artikel, die Eingang in das Datenkorpus fanden, wurden im Sinne des offenen Kodierens grob kategorisiert und in einer Excel-Liste erfasst.

An dieser Stelle ist eine Reflexion nötig: Die Ergebnisse zweier angewandter Forschungsprojekte (Schmid und Trucco 2019; Baumann et al. 2021), an denen ich mitgewirkt habe, führten zu Medienberichten im entsprechenden Zeitraum. Es muss also eine gewisse Rückwirkung dieser Studien und damit auch von mir auf die massenmedialen Debatten mitbedacht werden. Deswegen wurde in

⁵ Das erste Halbjahr 2020 lässt sich mit dem Zeitpunkt erklären, an welchem mit der Zusammensetzung des Datenkorpus begonnen wurde, nämlich Frühjahr 2020.

der Zusammenstellung des Datenkorpus darauf geachtet, von den entsprechenden Artikeln nur diejenigen einzubeziehen, die für die theoretische Sättigung der einzelnen Aspekte der Subjektpositionen wirklich nötig waren.⁶

Für die politischen Debatten wurden Vorstösse von Schweizer Parlamentarier*innen in der Bundesversammlung zum Stichwort «Imam» erhoben. Vorstösse umfassen alle Instrumente, die National- und Ständerät*innen zur Gesetzesinitiative und zur Regierungskontrolle zur Verfügung stehen, d. h. die parlamentarische Initiative,⁷ die Motion, das Postulat, die Interpellation, die Anfrage sowie die Fragestunde im Nationalrat. Vorstösse können von jedem Mitglied des Bundesparlaments, von jeder Fraktion⁸ und von allen parlamentarischen Kommissionen eingereicht werden (Brüsweiler und Vatter 2018:71). Sie können ausserdem von weiteren Politiker*innen aus derselben, aber auch aus anderen Fraktionen mitunterzeichnet werden. Zur Gesetzesinitiative dienen mit absteigendem Wirkungsgrad die parlamentarische Initiative, die Motion und das Postulat (Brüsweiler und Vatter 2018:72). Mit einer *parlamentarische Initiative* «kann ein Ratsmitglied, eine Fraktion oder eine Kommission den Entwurf zu einem Erlass oder die Grundzüge eines solchen Erlasses vorschlagen» (Parlamentswörterbuch 2024e), während eine *Motion* dem Bundesrat den Auftrag erteilt, «einen Entwurf zu einem Erlass der Bundesversammlung vorzulegen oder eine Massnahme zu treffen» (Parlamentswörterbuch 2024d). Ein *Postulat*, das schwächste Instrument der dreien, «beauftragt den Bundesrat zu prüfen und zu berichten, ob ein Entwurf zu einem Erlass der Bundesversammlung vorzulegen oder eine Massnahme zu treffen ist» (Parlamentswörterbuch 2024f). Während der Motion sowohl National- als auch Ständerat zustimmen müssen, gilt ein Postulat als angenommen, wenn ihm einer der beiden Räte zustimmt (Parlamentswörterbuch 2024d, 2024f). Zur Regierungskontrolle dienen die *Interpellation* und die *Anfrage* bzw. die *Dringliche*

⁶ Insgesamt hatten beide Projekte zusammen über zwanzig Medienberichte zur Folge. Einbezogen in das Datenkorpus wurden nur NZZ (06.11.2019a; 06.11.2019b) und Le Temps (06.11.2019a) für das erste Forschungsprojekt und Tages-Anzeiger (20.11.2019) und Zürcher Oberländer (20.11.2019) für das zweite.

⁷ Streng gesehen ist die parlamentarische Initiative kein Vorstoss im rechtlichen Sinn (Parlamentswörterbuch 2024g), sie wird hier aber dennoch einbezogen, weil sie eine ähnliche Funktion einnimmt wie die übrigen Vorstösse.

⁸ Die Bundesversammlung ist politisch in Fraktionen und nicht in Parteien gegliedert. Fraktionen versuchen, sich auf einheitliche Positionen zu verständigen, die im Rat, aber auch gegenüber der Öffentlichkeit vertreten werden. Eine Fraktionszugehörigkeit ist im Nationalrat eine Voraussetzung, um Einstieg in einer Kommission zu erhalten (Bundesversammlung 2024c).

Anfrage, welche vom Bundesrat Auskunft über wichtige innen- oder aussenpolitische Angelegenheiten verlangen. Während die Interpellation im National- oder Ständerat verhandelt werden kann, ist die Anfrage mit der schriftlichen Antwort des Bundesrates erledigt (Parlamentswörterbuch 2024a, 2024c). Die *Fragestunde* des Nationalrats wiederum erlaubt Ratsmitgliedern Fragen zu stellen, die von der oder dem zuständigen Departementsvorsteher*in beantwortet werden (Parlamentswörterbuch 2024b). Parlamentarische Vorstösse des Schweizer Parlaments sind in der Datenbank *Curia Vista* einsehbar, welche die meisten Geschäfte, die im National- und Ständerat behandelt werden, ab der Wintersession 1995 erfasst. Einzig die Fragestunde ist erst ab 1999 enthalten (Bundesversammlung 2024b).

Bei der Sichtung der politischen Vorstösse zum Stichwort «Imam» wurden wie bei den Artikeln diejenigen ausgeschlossen, die Imame lediglich nebensächlich erwähnen oder den Begriff «Imam» wie im Falle von «Imam Khomeini» als Titel von Personen verwenden. Der berücksichtigte Zeitraum der ausgewählten Vorstösse ist länger als bei den Texten aus den massenmedialen Debatten, weil insgesamt weniger Material vorhanden ist. Berücksichtigt wurden alle politischen Vorstösse ab 2009, die in irgendeiner Art Imame behandeln. Das Jahr 2009 wurde als Anfangspunkt gewählt, weil dann im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 zu «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» ein Forschungsbericht erschien, in welchem Fragen zur Aus- und Weiterbildung von Imamen behandelt wurde (Rudolph et al. 2009). Es wird hierbei davon ausgegangen, dass damit das Thema «Imame» stärker in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung rückte. Des Weiteren wurde Ende November 2009 die Minarettverbots-Initiative angenommen, die einen ersten Kulminationspunkt der Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweizer Öffentlichkeit darstellt (Behloul 2011:16). Der Endpunkt des Zeitraums bildete für die politischen Debatten ursprünglich ebenfalls das erste Halbjahr 2020, aber es wurde nachträglich noch ein politischer Vorstoss des ersten Halbjahres 2021 einbezogen (das Postulat SiK-S), weil dieser – als einer von insgesamt nur zwei Vorstössen im untersuchten Zeitraum – angenommen wurde. Auch die so erhobenen politischen Vorstösse wurden in einem ersten Schritt im Sinne eines offenen Kodierens grob kategorisiert und in einer Excel-Liste erfasst.

5.2.2 Feinanalyse

In einem nächsten Schritt musste eine Feinauswahl aus dem gesamten Textmaterial getroffen werden. Im Verlauf der Auswahl wurde im Sinne des theoretischen

Samplings sowohl auf inhaltliche Ähnlichkeiten als auch möglichst grosse Unterschiede geachtet. Dabei wurden auch die sich entwickelnden Kategorien stetig angepasst, wenn dies nötig schien. Insbesondere bei den Zeitungsartikeln wurden zum Teil nur Ausschnitte ausgewählt, weil sich oft nicht der ganze Artikel um das Thema «Imam» drehte, sondern nur ein Teil. Das Korpus umfasst abschliessend für die massenmedialen Debatten 584 Artikel bzw. Artikelauszüge von 2016 bis Mitte 2020. Dabei wurden Artikel bzw. Artikelauszüge aus der regionalen, nationalen und internationalen Berichterstattung einbezogen, also nicht nach Ressorts oder Ausland-/Inlandteil der Zeitungen unterschieden.

Für die politischen Debatten fanden 36 Vorstösse des Zeitraums 2009 bis 2021 Eingang in das Datenkorpus (für eine Aufschlüsselung nach Fraktionen siehe nachfolgend *Tabelle 5.1*;⁹ für eine Aufschlüsselung nach Art des Vorstosses, siehe nachfolgend *Tabelle 5.2*). Aufgegliedert nach Räten wurden 34 der 36 untersuchten Vorstösse im Nationalrat eingegeben, zwei im Ständerat, davon einer von der Sicherheitspolitischen Kommission des Ständerats (SiK-S).¹⁰ Insgesamt wurden nur zwei Vorstösse angenommen, das Postulat Ingold (2016) und das Postulat SiK-S (2021). Beide Postulate verlangen einen Bericht vom Bundesrat, im Falle des Postulats Ingold wurde dieser im Herbst 2021 vorgelegt (Bundesrat 2021a). Der Bericht fand allerdings aufgrund seines Erscheinungsdatums keinen Eingang mehr in das Datenkorpus.¹¹

⁹ Grundlage für *Tabelle 5.1* war die Fraktion des oder der einreichenden Politiker*in. Die Betrachtung politischer Vorstösse nach Fraktionen ist nicht unüblich, Adrian Vatter und Jonas Brüschiweiler (2019:27) z. B. zeigen eine besonders intensive Nutzung der parlamentarischen Instrumente durch die Polparteien SVP und SP. Diese zeigt sich im vorliegenden Datenmaterial nur einseitig, nämlich anhand der Fraktion der SVP (vgl. *Tabelle 5.1*).

¹⁰ Diese setzt sich zur Zeit der Eingabe des Postulats aus 13 Ständerät*innen zusammen: 3 aus der Fraktion der Schweizerischen Volkspartei, 4 aus der FDP-Liberalen Fraktion, 3 aus der Mitte-Fraktion, 2 aus der Grünen Fraktion sowie 1 Ständerat aus der Sozialdemokratischen Fraktion (Bundesversammlung 2022). Die Mitte-Fraktion besteht aus der Partei Die Mitte, dem Zusammenschluss der Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) und der Bürgerlich-Demokratischen Partei (BDP) seit 1. Januar 2021. Zusätzlich gehört der Fraktion auch die Evangelische Volkspartei (EVP) an (Bundesversammlung 2024c).

¹¹ Ein weiterer Ausschlussgrund ist ausserdem, dass die Autorin als Expertin für den Bericht konsultiert wurde (Bundesrat 2021a:6).

Tabelle 5.1 Politische Vorstösse zum Schlagwort «Imam» im Datenkorpus nach Fraktionen

| Fraktion | Anzahl Vorstösse im Korpus |
|--|----------------------------|
| Fraktion der Schweizerischen Volkspartei ¹² | 23 |
| BDP-Fraktion (ab 2021: Die Mitte-Fraktion) | 2 |
| FDP-Liberale Fraktion | 4 |
| CVP-Fraktion (ab 2021: Die Mitte-Fraktion) | 5 |
| Sozialdemokratische Fraktion | 1 |
| Grüne Fraktion | – |
| Grünliberale Fraktion | – |
| Sicherheitspolitische Kommission Ständerat | 1 |
| Total | 36 |

Tabelle 5.2 Untersuchte Vorstösse nach Art des Vorstosses

| Art des Vorstosses | Anzahl Vorstösse im Korpus |
|------------------------------|----------------------------|
| Parlamentarische Initiative | 1 |
| Motion | 6 |
| Postulat | 3 |
| Interpellation | 15 |
| Anfrage / Dringliche Anfrage | 2 |
| Frage | 9 |
| Total | 36 |

Wichtig ist, dass sich auch die Exekutive in den untersuchten Vorstössen äusserst, allerdings agiert sie reaktiv, weil jeweils dasjenige der sieben Departemente im Namen der entsprechenden Bundesrätin oder des entsprechenden Bundesrats den Vorstoss beantworten muss, unter dessen Zuständigkeit das jeweilige Thema fällt. Im Fall der Vorstösse im Datenkorpus kommt ein grosser Teil der Antworten vom Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartement (EJPD), das sich gemäss Eigendarstellung «mit den Themen Bürgerrecht, innere Sicherheit, Asyl

¹² Diese setzt sich in der Legislaturperiode 2019–2023 aus der Schweizerischen Volkspartei (SVP), der Eidgenössisch-Demokratischen Union (EDU) und der Lega dei Ticinesi (Lega) zusammen. Die Zusammensetzung der Fraktion der Schweizerischen Volkspartei war auch in früheren Legislaturperioden ähnlich: 2015–2019 sowie 2011–2015 gehörten ihr neben der SVP die Lega und das Mouvement Citoyens Genevois an, 2007–2011 bestand sie aus SVP, Lega und EDU (Bundesversammlung 2024a).

und Migration» befasst (Bundesrat 2024).¹³ Am zweithäufigsten folgen Antworten des Eidgenössischen Departements für Verteidigung, Bevölkerungsschutz und Sport (VBS). Weitere Antworten kommen vom Eidgenössischen Departement des Innern (EDI),¹⁴ vom Eidgenössischen Departement für auswärtige Angelegenheiten (EDA) und vom Eidgenössischen Departement für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation (UVEK).¹⁵

Einzelne Schlüsseltexte wurden in Zusammenarbeit mit zwei Assistierenden sowie teilweise in einer Interpretationsgruppe sequenzanalytisch analysiert und diese Analysen schriftlich festgehalten. Alle Texte wurden überdies in MAX-QDA offen und axial kodiert. Dabei wurden die Kategorien und Subkategorien über das ganze Datenkorpus hinweg erstellt, d. h. Artikel und politische Vorstöße gleich behandelt. Artikel wurden nicht im Hinblick auf unterschiedliche Medientypen – wie Boulevardzeitungen, Abonnementszeitungen usw. – hin analysiert. Die tatsächlichen Elemente einer Subjektposition wurden beim axialen Kodieren aus dem Material heraus erarbeitet (vgl. Kapitel 6). Während des ganzen Interpretationsprozesses wurden fortwährend Memos verfasst, die allgemeine Ideen, Fragen, Auffälliges, Überlegungen usw. enthielten. Nach dem Abschluss einer ersten Kodierrunde in MAXQDA wurden alle Kategorien zusammengezogen, ausgedruckt, gesichtet und wenn nötig nochmals umkodiert. Das Kodieren folgte also auch in der Feinanalyse einem iterativen Prozess.

5.3 Selbst-Positionierungen: Methodische Schritte zur Erhebung und Analyse

Das zweite Datenkorpus bildet den Ausgangspunkt der Untersuchung der Selbst-Positionierungen von Imamen in der Schweiz. Das Ins-Verhältnis-Setzen dieses Korpus mit den Ergebnissen der Analyse des ersten Datenkorpus dient zur

¹³ Dem EJPD unterstehen unter anderem das Staatssekretariat für Migration (SEM), das Bundesamt für Polizei (fedpol) und das Bundesamt für Justiz (Bundesrat 2024).

¹⁴ Das EDI beantwortete zwei Vorstöße zum Thema Imam-Ausbildung (Interpellation Hiltbold 2009; Postulat Hiltbold 2009). Hierbei ist anzumerken, dass zur Zeit der Vorstöße das Staatssekretariat für Bildung und Forschung noch dem EDI unterstand. Es wurde 2013 unter dem Namen Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation (SBFI) neu geschaffen und in das ebenfalls neu benannte Eidgenössische Departement für Wirtschaft, Bildung und Forschung (WBF) überführt (Bundesrat 2012).

¹⁵ Das UVEK beantwortet zwei Vorstöße zur Eröffnung des Gotthardtunnels (Frage von Siebenthal 2016; Frage Zuberbühler 2016), zu dessen interreligiösen Segnung auch ein Imam eingeladen worden war (vgl. Hänggli und Trucco 2022).

Ausarbeitung der Umgangsweisen der Imame mit den rekonstruierten Subjektpositionen. Wie in Abschnitt 3.2.2 erläutert wurde, positionieren sich Individuen insbesondere in Erzählungen. Daher bilden sogenannte Selbsterzählungen die Grundlage für die Erarbeitung von Selbst-Positionierungen:

Die Selbst-Erzählungen in Situationen liefern Hinweise auf die identitären Positionierungen des betreffenden Selbst in dem Sinne, dass die Inhalte der Erzählungen und die dabei hergestellten Selbst- und Weltbezüge darauf bezogen sind, wie das Selbst gesehen werden möchte, ohne aber dass das betreffende Individuum dabei bewusst strategisch handeln muss. Selbst-Erzählungen sind also nicht unabhängig von den Vorstellungen, die ein Selbst über sich hegt und diese sind wiederum auch nicht unabhängig von den Subjektpositionen und kulturellen Stereotypen, die erst die Deutungsvorgaben dafür bereitstellen, wie sich ein Individuum in sozialen Situationen selbst begreifen kann und welche Selbstdarstellungsweisen Chancen auf Anerkennung haben. (Bosančić 2014:191)

Ziel ist damit, aus Selbsterzählungen herauszuarbeiten, wie auf Subjektpositionen, die in Diskursen zirkulieren, Bezug genommen wird und welche Transformationen in diesen Prozessen stattfinden (Bosančić 2014:196). Gerade Interviews eignen sich als Datengrundlage, weil sie soziale Situationen darstellen, in welchen Individuen Geschichten erzählen, die zeigen, wie sie sich selbst sehen bzw. wie sie von anderen gesehen werden möchten (Bosančić 2016:110).

5.3.1 **Korpusbildung II: Methodische Schritte**

Für das zweite Datenkorpus werden daher problemzentrierte Interviews mit Imamen geführt. Bei dem von Andreas Witzel (1985, 2000) entwickelten problemzentrierten Interview stehen ähnlich wie beim narrativen Interview¹⁶ Erzählungen von Interviewten im Zentrum, d. h. die Befragten können «ihre Problemsicht [...] zur Geltung bringen» (Witzel 1985:232). Im Sinne einer rekonstruktiven qualitativen Sozialforschung ist es wichtig, den Befragten die Möglichkeit zu geben, «ihre Art und Weise der sprachlichen Gestaltung zu entfalten» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:33). Anders als das narrative Interview stützt sich das problemzentrierte Interview jedoch bewusst auf das Vorwissen des oder der Forschenden – im Sinne von sensibilisierenden Konzepten –, indem diese die Befragten zu Erzählungen anregen, aber auch detailfördernde Nachfragen stellen (Mey 2000:140–141). Günter Mey betrachtet das problemzentrierte Interview

¹⁶ Vgl. für einen Überblick zu dem von Fritz Schütze (z. B. 1983) entwickelten narrativen Interview: Przyborski und Wohlrab-Sahr (2021:106–111).

dementsprechend als eine «dialogische Variante des narrativen Interviews» (Mey 2000:147). Das problemzentrierte Interview weist drei grundsätzliche Eigenschaften auf: Erstens eine Problemzentrierung, das heisst es orientiert sich an einer «gesellschaftlich relevanten Problemstellung» (Witzel 2000:4), die im Zentrum des Interviews steht. Zweitens versteht sich das problemzentrierte Interview als gegenstandsorientiert, das heisst, es zeigt sich «gegenüber unterschiedlichen Anforderungen des untersuchten Gegenstands» (Witzel 2000:4) methodisch flexibel. Und drittens orientiert sich das problemzentrierte Interview am Prozess und stellt sich damit in die Tradition der *Grounded Theory* Methodologie (Glaser und Strauss 2005). Es folgt entsprechend nicht unveränderlichen Phasen, sondern dem Gesprächsverlauf und will bereits während des Interviews Verstehensprozesse bei den Forschenden anregen (Witzel 1985:233–234).

Der im problemzentrierten Interview verwendete Leitfaden gleicht eher einem Gesprächsfaden, in dem Themen zur Orientierung festgehalten werden: «Im Idealfall begleitet der Leitfaden den Kommunikationsprozess als eine Art Hintergrundfolie, die zur Kontrolle dient, inwieweit seine einzelnen Elemente im Laufe des Gesprächs behandelt worden sind» (Witzel 2000:8). Damit kann auch die Vergleichbarkeit der Interviews gesichert werden. Die *Eingangsfrage* muss allgemein und offen genug sein, damit die Befragten sie erzählerisch ausgestalten können. Gleichzeitig soll sie das Gespräch auf das zu untersuchende Problem hin ausrichten (Witzel 1985:245). Eine Erzählaufruforderung (z. B. «Erzählen Sie doch mal!») in der einleitenden Frage, so Witzel (2000:13) «fordert noch einmal explizit zur Abkehr vom traditionellen und von den meisten Interviewten zunächst erwarteten Interviewstil des Frage-Antwort-Spiels auf». Im weiteren Verlauf des Interviews werden erzählungs- undverständnisgenerierende Fragetechniken eingesetzt (Witzel 2000:17). *Allgemeine Sondierungen* sind material- und erzählungsgenerierende Nachfragen, die Aspekte der ersten Erzählsequenz aufgreifen, um diese z. B. mit konkreten Erfahrungsbeispielen zu vertiefen (Witzel 1985:246–247). Erzählungsgenerierend meint hierbei also, dass der oder die Befragte zum vertieften Erzählen angeregt werden soll. Materialgenerierend sind die Nachfragen deswegen, weil durch das Vertiefen im Gespräch mehr Material zur späteren Auswertung generiert wird. *Spezifische Sondierungen* dienen dann dem Verständnis (des oder der Forschenden): Dazu gehört die an die Gesprächspsychotherapie angelehnte Strategie der *Zurückspiegelung* von Aussagen der Befragten, um sie kommunikativ validieren zu lassen, klärende *Verständnisfragen* sowie *Konfrontationen* bei widersprüchlichen Aussagen und Ungereimtheiten des oder der Befragten (Witzel 2000:16). Das heisst, wenn eine befragte Person im Verlauf des Interviews sich widersprechende Aussagen macht, versucht der oder die Forschende den Widerspruch mit einer Konfrontation aufzulösen,

in deren Folge sich die interviewte Person genauer erklärt (Witzel 1985:250). Allerdings ist bei Konfrontationen eine gute Gesprächsatmosphäre unumgänglich und es ist zu beachten, dass nicht zwingend alle Diskrepanzen aufgelöst werden können, wenn diese «objektiv existierenden, gesellschaftlichen Widersprüchen entsprechen» (Witzel 1985:248). Weiter werden erzählgenerierende *Ad-hoc-* bzw. *thematische Fragen* eingesetzt, um Themenbereiche aufzunehmen, die von den Befragten nicht erwähnt wurden, aber für die Untersuchung und die Vergleichbarkeit der Interviews zentral sind (Witzel 2000:15). Wichtig ist, die für eine Untersuchung wesentlichen Begriffe nicht zu nennen, um keine Relevanzen zu setzen und die Befragten nicht zu beeinflussen (Bosančić 2014:291–292), denn das kann «die Aufmerksamkeit der Forschungssubjekte in einer Weise ‹denken›, dass die Forschungsresultate selbst dadurch beeinträchtigt werden» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:63). Auch theoretische Annahmen sollten gegenüber möglichen Interviewpartner*innen nicht offengelegt werden, weil auch diese «das Interview [...] nachhaltig strukturieren» können (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:84). Dennoch müssen die Befragten vor dem Interview angemessen informiert werden (Friedrichs 2014:81–82). Außerdem wird ihnen die Anonymisierung sowie die vertrauliche Behandlung der Daten vor dem Interview zugesichert (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:86).

Das Interview wird aufgezeichnet und ein *Postskriptum* verfasst, das Anmerkungen zu «situativen und nonverbalen Aspekten sowie zu Schwerpunktsetzungen» (Witzel 2000:9) der Befragten enthält. Auch Auffälligkeiten und Interpretationsideen können notiert werden, ähnlich den Memos und Kommentaren der *Grounded Theory* Methodologie (Strauss und Corbin 1996:169–192). Weiter dient ein Kurzfragebogen im Anschluss an das Interview der Ermittlung der wichtigsten Sozialdaten (Witzel 2000:6).

Es gilt auch, das Verhältnis von Forschenden und Beforschten in der Interaktion nachträglich zu reflektieren und, wie bereits erwähnt (vgl. Kapitel 1), auch die eigene Rolle und Position als Forschende*r zu bedenken. Auch wenn ein gutes Vertrauensverhältnis zu den Befragten aufgebaut werden kann, so ist die Interviewsituation doch immer eine asymmetrische, weil der oder die Forschende sich dafür interessiert, wie der oder die Beforschte «die Welt erlebt und deutet» (Hermanns 2012:264) und nicht umgekehrt. Der oder die Forschende muss aber auch überdenken, «als wer» er oder sie in der Situation gesehen wird (Hermanns 2012:264), denn er oder sie tritt «in einen Kommunikationsprozess ein, und in diesen Prozess geht viel von dem ein, was sie als Person mit einem bestimmten Geschlecht, mit sozialen Bindungen, individuellen Eigenschaften, theoretischem Vorwissen, sozialen Ressourcen etc. mitbringt» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:63–64). Überdies ist auch die soziale Rolle als Forschende*r eine ganz

bestimmte. Sie setzt voraus, dass man im Forschungsprozess eine Balance zwischen Nähe und Distanz findet. Ersteres ist in gewissem Mass notwendig im Vertrauensaufbau zu den Beforschten, letzteres in gewissem Umfang unumgänglich für die Interpretation der Forschungsergebnisse, denn: «Nur dann kann man ‹Fälle› interpretieren und wissenschaftliche Konzepte entwickeln – und nicht das Leben von Freunden deuten» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:68). Die Rolle als Forschende*r bedingt zusätzlich auch, dass man das Feld irgendwann wieder verlässt (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:65).

Die Auswahl der Befragten für die Interviews basiert auf einem *purposeful sampling* (Patton 2002:230–242). Dabei soll im Sinne einer maximalen Variation eine möglichst grosse Heterogenität der Fälle erreicht werden. Die Logik einer solchen Sampling-Strategie ist, dass «[a]ny common patterns that emerge from great variation are of particular interest and value in capturing the core experiences and central, shared dimensions of a setting or phenomenon» (Patton 2002:235). Eine Gemeinsamkeit wird dem Sample jedoch zugrunde gelegt: Dass es sich um sunnitische Imame handelt. Ansonsten werden verschiedene Merkmale im Sampling berücksichtigt: Es werden, erstens, sowohl Imame aus der deutschsprachigen als auch aus der französischsprachigen Schweiz einbezogen. Dies ist insofern wichtig, als dass Muslim*innen aus Nordafrika und dem Nahen Osten aus sprachlichen Gründen stärker in der Romandie vertreten sind, während in der Deutschschweiz Muslim*innen aus Osteuropa oder der Türkei überwiegen (Salzbrunn und Dellwo 2019:18–19). Dabei ist eine Grundvoraussetzung für ein Interview, dass die Imame über gewisse lokale Sprachkenntnisse verfügen, denn diese erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass sie mit öffentlichen Debatten in der Schweiz in Berührung kommen. Die befragten Imame müssen also zumindest so gut Deutsch und Französisch sprechen, dass ein (einfaches) Gespräch möglich ist. Zweitens werden sowohl Imame berücksichtigt, die eine Sprechposition innehaben oder in den massenmedialen Debatten zur Sprache kommen,¹⁷ als auch solche, die sich kaum oder nicht öffentlich äussern. Drittens werden die vier häufigsten sprachlichen Gemeinschaften berücksichtigt, also albanischsprachige, türkischsprachige, bosnischsprachige sowie arabischsprachige Imame

¹⁷ Diese Unterscheidung wird hier insofern gemacht, als dass es wenig Imame mit einer längerfristigen Sprechposition gibt (vgl. Keller 2011b:253). Sprechpositionen bezeichnen «Orte des legitimen Sprechens innerhalb von Diskursen, die von sozialen Akteuren unter bestimmten Bedingungen (bspw. nach Erwerb spezifischer Qualifikationen) [...] eingenommen und interpretiert werden können» (Keller 2011b:223). In den massenmedialen Debatten finden sich Artikel, in denen Imame zum Beispiel in einem Interview befragt werden, sie also auch sprechen können – was jedoch noch nicht bedeutet, dass sie längerfristig eine mediale Sprechposition einnehmen.

befragt. Dies ist relevant, weil sich Imame verschiedener sprachlicher Gemeinschaften durch verschiedene Formen der Anbindung an den Herkunftskontext, durch unterschiedliche Verbandszugehörigkeiten mit jeweils anderer Orientierung oder durch verschiedene Beschäftigungsformen und Bildungswege auszeichnen (vgl. Abschnitt 2.1.1). Weitere Merkmale werden also über den Einbezug der unterschiedlichen sprachlichen Gemeinschaften erschlossen und nicht vorab festgelegt, auch um den Feldzugang nicht noch zusätzlich zu erschweren (vgl. Abschnitt 5.4). Die Sample-Grösse wurde bei 14–16 Interviews angesetzt.

Im Anschluss werden die Interviews transkribiert. Dabei ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die der gesprochenen Sprache zugrundeliegenden Regeln andere sind als diejenigen der geschriebenen Sprache (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:215). Es wird selten in ganzen Sätzen gesprochen, zwei oder mehrere Personen sprechen gleichzeitig oder unterbrechen sich, Geschwindigkeit, Intonation und Lautstärke variieren. All das drückt zusätzlich zum Inhalt des Gesagten etwas aus, ist also ebenfalls Bedeutungsträger. Die Transkription verlangt daher eine Entscheidung, «welche Phänomene in die Transkription einfließen sollen» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:215). Dies hängt einerseits vom Forschungsinteresse ab, andererseits jedoch auch von forschungsökonomischen Gründen, da ausführliche Transkriptionen sehr zeitaufwändig sind.

5.3.2 Analyse II: Methodische Schritte

An die Transkription der Interviews schliesst sich die Analyse an. Sie folgt dem bereits in Abschnitt 5.1.2 erläuterten Vorgehen: Einer Mischung aus Sequenzanalyse und offenem und axialem Kodieren der *Grounded Theory* Methodologie, in dessen Verlauf Kategorien und ihre Dimensionen aus den Interviews heraus erarbeitet werden. Die Eingangssequenzen der Interviews werden sequenzanalytisch interpretiert, obwohl das anders als in der Objektiven Hermeneutik nicht als «unabdingbare Voraussetzung für die Identifikation von typischen Aussagen» (Bosančić 2014:299) betrachtet wird.¹⁸ Weitere Passagen aus dem Material, die bei einer ersten Durchsicht im Hinblick auf das Forschungsinteresse wichtig, widersprüchlich oder aber ganz eindeutig erscheinen (Bosančić 2014:303), werden im Sinne einer Feinanalyse ebenfalls sequenzanalytisch interpretiert. Dies geschieht wie beim ersten Datenkorpus wenn möglich gemeinsam mit

¹⁸ Vgl. dazu die vertiefenden Überlegungen Bosančićs (2014:375–376) anhand seines empirischen Materials.

anderen Forschenden, um damit voreilige Deutungen und Voreingenommenheiten aufgrund des unvermeidlichen Vorwissens des oder der Forschenden über das Feld zu umgehen (Bosančić 2014:296). Saša Bosančić (2014:303) gibt in Anbindung an seinen theoretischen Zugang ausserdem einige Anhaltspunkte für Selbst-Positionierungen in Interviews, die der Auswahl von Passagen für die entsprechenden Analysen dienen können: Zum Beispiel, wenn der Befragte «als maßgebendes Subjekt in der von ihm [...] erzählten Geschichte/Anekdote auftaucht» oder «sich in ein positives Licht rückt, indem er entweder eine ‹Erfolgsstory› oder eine ‹traurige Geschichte› erzählt und dies evtl. in den Zusammenhang mit persönlichen Eigenschaften gestellt wird» (Bosančić 2014:303). Weiter nennt er auch die Herstellung von Verknüpfungen und Kontinuitäten, die Erwähnung von Zeiterfahrungen (Vergangenheit/Zukunft) und Normalitätsvorstellungen sowie Distanzierungen von Subjektpositionen. Er macht jedoch klar, dass es sich dabei nicht um eine abgeschlossene Liste an Vorschlägen handelt und dass auch andere Aspekte möglich erscheinen (Bosančić 2014:304). Die hier genannten Elemente werden daher als erste Orientierungspunkte für die Auswahl von Textpassagen verstanden. Der Analyseprozess wird erneut von Memos und Kommentaren begleitet, in welchen stetig Ideen, Beobachtungen und Entscheidungen festgehalten werden. Die Kodierung wird auch für dieses Datenkorpus im Programm MAXQDA vorgenommen.

In seiner empirischen Arbeit hat Saša Bosančić (2014:270–272) anschliessend eine akteurszentrierte Typologie auf Grundlage der empirischen Daten erstellt, was ein fallrekonstruktives Vorgehen darstellt. In einem zweiten Schritt hat er fallübergreifend über die jeweiligen Typen hinweg diskursiv konstituierte Subjektpositionen als Teil der Selbst-Positionierungen rekonstruiert. Das heisst, es muss auch in der Interpretation der Interviews die diskurstheoretische Annahme berücksichtigt werden, dass zwischen verstreuten Datenfragmenten Beziehungen bestehen (Keller 2011a:83) und die Analyseergebnisse verschiedener Datenfragmente aufeinander bezogen werden müssen (Keller 2011a:78). Das Vorgehen hierbei entspricht der eingangs genannten triangulativen Herangehensweise, welche die beiden Datenkorpora zueinander ins Verhältnis setzt und verschränkt. Ferner muss davon ausgegangen werden, dass Menschen meist mehrere Subjektpositionen aufnehmen oder umdeuten, bzw. dass diese auch «nur partiell oder bruchstückhaft auftauchen können» (Bosančić 2014:271).

In dieser Arbeit soll das von Bosančić vorgeschlagene Vorgehen etwas modifiziert werden. Berücksichtigt wird, dass die Herausarbeitung von Selbst-Positionierungen und die Rekonstruktion von Umgangsweisen mit Subjektpositionen (bzw. mit Aspekten davon) als Teil von Selbst-Positionierungen zwei

unterschiedliche Schritte darstellen. Der Analyseprozess bleibt somit ein zweischrittiger. Anders als Bosančić strebt diese Arbeit jedoch keine Typologie von Selbst-Positionierungen an, zumindest nicht in dem Sinne, dass «ein Fall bzw. ein Interview für einen bestimmten Typus» steht und dass das Vorgehen entsprechend darin besteht, «ähnliche Fälle zu einen [sic!] Typus zu gruppieren und dadurch von anderen Typen abzugrenzen» (Bosančić 2014:271). Dies lässt sich durch die im sensibilisierenden Konzept dargelegte Perspektive begründen, dass Menschen mehrere Subjektpositionen oder Teile davon gleichzeitig aufnehmen, umdeuten oder zurückweisen und daher davon ausgegangen wird, dass sie in einem Interview auch verschiedene Selbst-Positionierungen gleichzeitig oder nacheinander einnehmen können (Spies 2010:133; vgl. auch Abschnitt 3.2.2). Eine ausschliessliche Zuordnung eines Falles zu einem Typus der Selbst-Positionierung wird somit nicht als möglich erachtet. Was in dieser Arbeit stattdessen versucht wird, ist eine Erarbeitung einer *Typik*, in welcher Personen bzw. Fälle auch mehreren Positionierungen zugeordnet werden können. Ihre spezifische Art und Form ist aus dem Material heraus zu erarbeiten, kann hier also vorab nicht festgelegt werden. Im Hinblick auf die Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen wird in einem zweiten Schritt jedoch eine Typologie sich ausschliessender Typen erstellt, weil hierbei die Sichtweise vertreten wird, dass in einem Interview insgesamt nur *eine* Umgangsweise einer Person mit einer bestimmten Subjektposition zutage tritt.¹⁹

Methodisch zeigen sich zwei mögliche Vorgehen für die Herausarbeitung von Selbst-Positionierungen und für die Erarbeitung der Umgangsweisen mit den Subjektpositionen: Entweder lässt sich ein entdeckter Zusammenhang an anderen Fällen verifizieren, d. h. man weist nach, «dass ein Zusammenhang nicht nur für einen Einzelfall/eine einzelne Konstellation gilt, sondern bei einer Reihe von Fällen/Konstellationen in strukturell gleicher Art wieder auftaucht» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:256). Oder man verifiziert einen Zusammenhang am Fall selbst, zeigt also auf, dass dieser bei einem Fall oder einer Konstellation nicht zufällig auftritt, «sondern für den Fall/die Konstellation als solche(n) typisch ist» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:256).

¹⁹ Das heisst: Zeigt sich zum Beispiel zunächst eine Zurückweisung von Teilen einer Subjektposition, später im Interview jedoch eine Ausdeutung, dann würde dies insgesamt als eine ambivalente Umgangsweise qualifiziert und nicht als zwei unterschiedliche Umgangsweisen.

5.4 Selbst-Positionierungen: Umsetzung der skizzierten methodischen Schritte

Das zweite Datenkorpus besteht aus Interviews, um Selbst-Positionierungen und Umgangsweisen der Befragten mit den rekonstruierten Subjektpositionen herauszuarbeiten. Die anfängliche Felderschliessung gestaltete sich relativ unkompliziert, da mir das Forschungsfeld bereits aus einer früheren Forschungsarbeit in Ansätzen bekannt war (vgl. Schmid und Trucco 2019).²⁰ Ausschlaggebend war vor allem, Personen für ein Interview zu gewinnen. Das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG), an das ich als Forschende angeschlossen bin, steht in Kontakt mit verschiedenen muslimischen Verbänden, Gemeinschaften und Imamen (vgl. dazu weiterführende Überlegungen in Abschnitt 5.5), so dass meine institutionelle Zugehörigkeit entscheidend war für den Feldzugang. Zunächst wurden Imame aus den unterschiedlichen sprachlichen Gemeinschaften – immer mit Blick auf die angestrebte Heterogenität – per E-Mail angeschrieben, das Forschungsinteresse dargelegt und auf die Zugehörigkeit der Forschenden zum SZIG verwiesen. Bekundet wurde die Absicht, eine Dissertation über Imame in der Schweiz und ihre Tätigkeit zu verfassen. Aufgrund der zu der Zeit herrschenden Covid-19-Pandemie wurde den Angeschriebenen angeboten, das Interview entweder vor Ort, jedoch mit Maske und auf Distanz, oder aber über Skype oder ein ähnliches Videokonferenz-Tool durchzuführen. Nach der Anfrage per E-Mail wurde zum Teil auch telefonisch nachgefragt, falls keine Antwort erfolgte und die entsprechende Telefonnummer bekannt war. Dies führte bereits zu einigen Zusagen.

Dennoch konnten viele angefragte Personen nicht für ein Interview gewonnen werden.²¹ Dafür lassen sich verschiedene mögliche Gründe ausmachen: Erstens sind Personen im Feld stark nachgefragt, es kommt daher häufig zu Interview-Anfragen. Die mit vielen Aufgaben betrauten Imame finden dafür nicht in jedem Fall Zeit. Zweitens ist es auch möglich, dass Imame zur Zeit der Anfrage mit dringlicheren Problemen konfrontiert waren, denn es herrschte

²⁰ Da in der entsprechenden Studie eine Schätzung der Anzahl Imame in der Schweiz vorgenommen wurde, lag auch bereits ein relativ ausführlicher, jedoch nicht abschliessender Überblick über Imame in der Schweiz vor. Zusätzlich informieren viele muslimische Gemeinschaften und Verbände in der Schweiz transparent über die in den Gemeinschaften beschäftigten Imame (inkl. deren E-Mail-Adressen), so dass auch über eine Online-Suche viele Informationen gewonnen werden konnten.

²¹ Es wurden etwas mehr als doppelt so viele Imame angefragt als am Ende interviewt wurden. Wäre das angestrebte Ziel von 14–16 Interviews nicht erreicht worden, so wären die Bemühungen fortgeführt worden.

die Covid-19-Pandemie, welche die Aktivitäten in muslimischen Gemeinschaften fast gänzlich zum Erliegen brachte (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2022:643). Da viele muslimischen Gemeinschaften sich nur durch Spenden und Mitgliederbeiträge finanzieren (vgl. Schmid et al. 2022), brachte die Pandemie einige in finanzielle Schwierigkeiten. Drittens führen die öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen möglicherweise auch zu einer gewissen Müdigkeit, sich «öffentlich» gegenüber einer Forschenden zu äussern. Und viertens begründeten einige angefragte Personen ihre Absage auch dadurch, dass sie nicht über ausreichende Sprachkenntnisse verfügen, was im Zusammenhang mit den versichertheitlichen öffentlichen Debatten und der Möglichkeit, falsch verstanden zu werden, durchaus nachvollziehbar ist. Daher wurde im Anschluss versucht, über Schlüsselpersonen wie Forschende anderer Universitäten, Verbandspräsidenten von muslimischen Vereinen sowie bereits interviewte Imame weitere Personen für Interviews zu gewinnen, um das angestrebte Ziel von 14–16 Interviews zu erreichen.

5.4.1 Korpusbildung: Interviews

Insgesamt wurden 15 Interviews mit Imamen durchgeführt. Es konnten fünf albanischsprachige, fünf türkischsprachige, vier arabischsprachige und ein bosnischsprachiger Imam befragt werden. Leider gelang es trotz grossem Aufwand und mehrfachem Nachfragen nicht, einen weiteren bosnischsprachigen Imam für ein Interview zu gewinnen, was auf Schwierigkeiten des Feldzugangs im Hinblick auf die bosnischsprachigen Imame verweist. Von den fünfzehn befragten Imamen stammen insgesamt fünf aus der Romandie. Darunter sind drei der insgesamt vier arabischsprachigen Imame, was an der stärkeren Vertretung von Muslim*innen aus Nordafrika und dem Nahen Osten in der Romandie liegt. Neun der befragten Imame kommen kaum oder gar nicht in den massenmedialen Debatten zur Sprache, während sich sechs in den öffentlichen Debatten durchaus äussern. Dabei hatten zwei dieser sechs Imame über eine gewisse Zeit eine mediale Sprechposition inne. Einer war gleichzeitig Präsident eines überregionalen muslimischen Dachverbands, während dem zweiten aus der Perspektive der Medien ein Expertenstatus zugeschrieben wurde. Das Alter der Imame zum Zeitpunkt der Interviews reicht von 32 bis 66 Jahren und deckt somit ein breites Altersspektrum ab. Obwohl das Alter kein Auswahlkriterium für das Sampling darstellte, konnte hierbei dennoch eine Heterogenität erreicht werden. Die meisten befragten Imame sind durch ihren Verein angestellt und Vollzeit tätig. Es konnte aber ein Imam, der zu 80 % in einem anderen Berufsfeld arbeitet und

nur 20 % als Imam angestellt ist, ein ehrenamtlich tätiger Imam sowie drei über die TISS angestellte und vom türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten *Diyanet* bezahlte Imame befragt werden. In Bezug auf die Bildung kann man schon fast von einem sich etablierenden Standard sprechen (Schmid und Trucco 2019:50): Die meisten Imame haben mindestens ein Bachelorstudium in Theologie absolviert. Nur drei Imame verfügen über kein Theologie-Studium. Einer wurde durch die persönliche Wissensweitergabe von Lehrer zu Schüler (*iğāza*) ausgebildet, die zwei anderen sind weitgehend Autodidakten, wobei einer dieser beiden in Frankreich eine Weiterbildung in Koranrezitation besucht hat. Weiter konnte auch ein in der Schweiz geborener und aufgewachsener Imam befragt werden, der das UIP-Theologie-Studium in der Türkei absolviert hat, das spezifisch für die im Ausland lebende türkische zweite und dritte Generation angeboten wird (vgl. Abschnitt 6.1.2; Bruce 2020). Er ist über die TISS angestellt und wird vom *Diyanet* bezahlt. Außerdem gelang es, Imame aller drei in der Schweiz wichtigen türkischsprachigen Verbände (TISS, VIKZ und SIG) zu befragen. Das angestrebte Ziel, eine breite Vielfalt an sunnitischen, männlichen Imamen zu interviewen und dadurch eine maximale Variation zu erhalten, konnte somit erreicht werden.

Nebst den fünfzehn Imamen wurden auch zwei Frauen befragt, die in einer ähnlichen Funktion tätig sind: Frau P. und Frau R. Gender kristallisierte sich im Lauf des Forschungsprozesses als eine wichtige Vergleichs- und Kontrastdimension heraus, gerade weil Imame in der Regel männlich sind (vgl. Abschnitt 2.1 und Abschnitt 7.3). Daher wurden zusätzlich zwei Interviews mit Frauen geführt. Frau P. ist eine türkischsprachige Religionsangestellte, die über die Stiftung TISS in die gleiche Organisationsstruktur eingebunden ist wie die entsprechenden Imame und ebenfalls vom *Diyanet* entlohnt wird. Sie ist in der Schweiz aufgewachsen und hat ein UIP-Theologiestudium in der Türkei absolviert. Sie äussert sich nicht in den öffentlichen Debatten. Frau R. ist arabischsprachig und übernimmt ab und zu ehrenamtlich eine Gebetsleitung oder eine Predigt. Sie ist Akademikerin und verfügt über eine Sprechposition in den massenmedialen Debatten der Schweiz.

Insgesamt wurden also 17 Interviews durchgeführt, vier davon über ein Videokonferenz-Tool, die restlichen vor Ort, in fast allen Fällen im Vereinslokal der jeweiligen muslimischen Gemeinschaft. Eine Ausnahme diesbezüglich stellte das Interview mit Frau P. dar, das bei ihr zu Hause geführt wurde. Überdies gestaltete sich eine Interviewsituation ganz anders als die übrigen: Ein Imam, Herr F., bestand zu Beginn des Interviews darauf, auf Türkisch zu antworten, hatte aber den Verbandspräsidenten zum Interview mitgebracht, der seine Antworten simultan auf Schweizerdeutsch übersetzte. Es entstand so eine

Interviewsituation, die aufgrund der Anwesenheit von drei Personen – Befragtem, (nicht-professionellem) Übersetzer und Forschenden – von einer anderen Dynamik geprägt war und sich daher markant von den anderen Interviews unterscheidet. Daraus ergab sich jedoch äusserst reichhaltiges Material, weil sich der Imam als sehr mitteilsam herausstellte, womöglich weil er sich in der von ihm selbst gewählten Sprache wohler fühlte. Wichtig ist an dieser Stelle anzumerken: Dass in die Interviewsituation auf Türkisch eingewilligt wurde, liegt in meinen Türkischkenntnissen begründet. Diese ermöglichen, sowohl die schweizerdeutsche Übersetzung als auch die Originalantwort in Türkisch zu analysieren. In einem weiteren Interview zeigte sich, dass der Befragte schlechter Französisch sprach, als es vorab den Anschein gemacht hatte, so dass das Interview eher kurze und wenig reichhaltige Antworten produzierte. In diesem Interview halfen meine Türkischkenntnisse ebenfalls etwas, weil es mir zumindest möglich machte, spontan einige Stichworte auf Türkisch anzubieten, wenn der Befragte die französische Frage nicht verstand. Hieraus ergibt sich die (bisher nicht abschliessend beantwortete) Frage, ob es allenfalls in weiteren Untersuchungen besser wäre, in der Sprache zu befragen, die eine Person am besten beherrscht, auch wenn dies im Anschluss Probleme für die Analyse und Auswertung mit sich bringt. Dazu hätten zusätzlich vermutlich Bosnisch, Albanisch und verschiedene arabische Dialekte befragt, interpretiert und übersetzt werden müssen, was mit wenig Mitteln sehr schwierig zu leisten ist und allerhand methodische Probleme mit sich bringt.²² Dennoch zeigt das Interview mit Herrn F., dass ein Interview in einer anderen Sprache nicht bedeutet, dass die Landessprache (in seinem Fall Deutsch) nicht ausreichend verstanden wird, um sich auf öffentliche Debatten in der Schweiz beziehen zu können. Wie sich zeigt, finden sich in Herrn F.s Interview durchaus Bezüge (vgl. Abschnitt 8.4.1).

Der Leitfaden für die Interviews wurde anhand des Vorwissens der Forschenden erstellt und nicht anhand der Analyse des ersten Datenkorpus, was ebenfalls eine Möglichkeit darstellen würde. Er wurde vorab in einem Probeinterview mit einem Imam getestet²³ und nochmals leicht angepasst. Die Eingangsfrage – «Was machen Sie als Imam so? Erzählen Sie doch einfach mal!» bzw. «Pouvez-vous me raconter ce que vous faites en tant qu'imam?» – ist offen formuliert, um

²² Wichtig ist an dieser Stelle anzumerken, dass es sich beim Verbandspräsidenten Herrn S. nicht um einen professionellen Dolmetscher handelt und auch meine Türkischkenntnisse alles andere als perfekt sind. Zur Frage von Interviews mit Dolmetscher*innen bzw. den Problemen, die qualitative Interviews in anderen Sprachen mit sich bringen können, siehe z. B. Kruse, Bethmann, Niermann und Schmieder (2012), Bahadir (2020), Nowak und Hornberg (2020) und Uçan (2020).

²³ Dieser wurde später selbstverständlich nicht noch ein zweites Mal befragt.

einen direkten Einstieg in den Alltag eines Imams zu gewährleisten, den Befragten aber gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, selbst Relevanzen zu setzen. Die Eingangsfrage wurde für die Interviews mit den beiden Frauen angepasst.²⁴ Entsprechend den methodischen Überlegungen wurden thematische Fragen formuliert, an welchen sich der Interviewverlauf orientierte, aber auch allgemeine und spezifische Sondierungen sowie Verständnisfragen. Relevanzsetzungen durch Begriffe wie «Debatten», «Diskurs», «Hassprediger» o.ä. wurden im Leitfaden vollumfänglich vermieden. Allerdings wurde versucht, sowohl die Gemeinschaft als auch die Gesellschaft über verschiedene thematische Fragen anklingen zu lassen, zum Beispiel zur möglichen Zusammenarbeit mit bestimmten gesellschaftlichen Akteur*innen oder zum gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Verständnis der Imam-Tätigkeit. Imame, die in den massenmedialen Debatten zur Sprache kommen oder sogar eine Sprechposition einnehmen, wurden zum Schluss des Interviews auch nach ihrer persönlichen Erfahrung mit Schweizer Medien gefragt. Der Leitfaden wurde sowohl in Deutsch als auch in Französisch verfasst. Zusätzlich wurde ein Kurzfragebogen zur Ermittlung der wichtigsten Sozialdaten erstellt.

Den interviewten Personen wurde vor dem Interview noch einmal meine Zugehörigkeit zum SZIG bestätigt (wenn das Interview vor Ort stattgefunden hat zum Beispiel durch das Überreichen einer Visitenkarte). Dann habe ich meine Absicht erläutert, eine Dissertation über die Tätigkeit von Imamen in der Schweiz zu verfassen, in welcher deren Erfahrungen im Mittelpunkt stehen sollen. Weiter wurde den Befragten Anonymität zugesichert, bevor das Aufnahmegerät eingeschaltet wurde. Diese Informationen dienten dazu, eine möglichst grosse Transparenz herzustellen, um eine gewisse Offenheit im Gespräch zu erreichen, was aber nicht immer gleich gut gelang. Zwei der Befragten haben zum Beispiel gleich zu Beginn mir gegenüber gewisse Grenzen abgesteckt. Einer begann das Interview mit der Bemerkung, er habe anfangs eigentlich nicht einwilligen wollen (Herr G., Zeile 2–3), ein zweiter begrenzte die Zeit auf eine Stunde, weil er für die Kinder kochen müsse (Herr B., Zeile 6–7).

²⁴ Sie wurde für die beiden doch sehr unterschiedlichen Fälle spezifisch angepasst. Frau P. wurde zuerst eine Klärungsfrage zur richtigen Bezeichnung ihrer Tätigkeit gestellt und dann gefragt: «Und was machst Du konkret so als Religionsangestellte?» (Interviewerin in Frau P., Zeile 15). Frau R. wurde gefragt: «[I]ch würde mich in diesem Interview jetzt spezifisch darauf beziehen, dass Sie auch schon als Vorbeterin tätig waren. Und ich würde Sie je- oder Dich, Entschuldigung (lacht), man muss sich manchmal ein bisschen gewöhnen- Dich bitten, mir vielleicht einfach mal davon zu erzählen» (Interviewerin in Frau R., Zeile 1–4). Zum informellen «Du», vgl. Abschnitt 5.5.

Das Imamsein wird in der Eingangsfrage als Tätigkeit gerahmt. Beinahe in jedem Fall sind die Antworten auf diese erste Frage auf der inhaltlichen Ebene ähnlich strukturiert, nämlich durch ein Aufzählen verschiedener Tätigkeiten (vgl. dazu Abschnitt 7.1). Möglicherweise ist das ein Hinweis darauf, dass einige der Imame schon öfters Interviews gegeben haben und auf eine Art Standardantwort zurückgreifen. Dies schmälert den analytischen Wert jedoch nicht. Der Ablauf der Interviews orientierte sich grundsätzlich an den thematischen Fragen. Wenn gewisse Themen bereits von den Befragten selbst aufgegriffen wurden, wurden Fragen auch weggelassen, um einen natürlichen Gesprächsverlauf zu ermöglichen. Der angestrebte dialogische Verlauf gelang jedoch nicht immer gleich gut. Vermutlich verweist auch das auf die zum Teil erhebliche Interviewerfahrung einiger Imame, die daher das übliche «Frage-Antwort-Spiel» (Witzel 2000:13) erwarten, welches ein problemzentriertes Interview eigentlich eher vermeiden möchte. Deswegen wäre für zukünftige Untersuchungen allenfalls zu überlegen, ob eine explizitere Erläuterung der Gesprächsart nötig wäre, wenn Befragte bereits Interviewerfahrung mitbringen. Als letztes wurde durchgängig immer die Frage gestellt, ob es noch etwas gäbe, was der oder die Befragte ansprechen möchte, weil es als wichtig erachtet werde oder vergessen gegangen sei. Diese Frage erwies sich als äußerst reichhaltig und wurde von den meisten Befragten als Möglichkeit für längere Antworten und für erneute eigene Schwerpunktsetzungen genutzt.

Grundsätzlich zeigte sich der Leitfaden als vielseitig und gehaltvoll, mit Ausnahme der Frage nach der gesellschaftlichen Zusammenarbeit.²⁵ Befragte haben Zusammenarbeiten, zum Beispiel mit Kirchen oder Behörden, oft selbst angeprochen. Wenn die Frage jedoch gestellt wurde, so hat sie relativ gleichförmige Antworten produziert. Der Grund dafür kann nicht ausgemacht werden, allenfalls liegt es an bestimmten, dahinterstehenden gesellschaftlichen Erwartungen (vgl. dazu Abschnitt 6.3), die solche Zusammenarbeiten als «Öffentlichkeitsarbeit» der muslimischen Vereine bzw. als Integrationsbemühungen der entsprechenden Vereine verstehen (Farman und Merz 2017:45). Die Idee hinter der Frage war, damit lokale Interaktionen und Vernetzungen der muslimischen Gemeinschaften und Imame einzubeziehen, was allerdings, so schien es zumindest in der Analyse, wenig gehaltvolles Material produzierte, zumindest im Hinblick auf das in dieser Studie verfolgte Forschungsinteresse.

Nach Ausschalten des Aufnahmegeräts wurden die Fragen des Kurzfragebogens mit den Befragten durchgegangen. Außerdem wurde nach den Interviews

²⁵ «Mit wem arbeiten Sie zusammen? Also aus der Gesellschaft?» bzw. «Diriez-vous que vous avez des collaborations? Et si oui, avec qui?».

ein Postskriptum verfasst, in welchem ich die Interviewsituation reflektierte und auch erste Auffälligkeiten notierte. Im Anschluss wurden die Interviews transkribiert. Dabei wurden Fallfehler aufgrund der Nicht-Muttersprachlichkeit der meisten Imame leicht geglättet. Ansonsten wurde sehr nahe am Gesprochenen transkribiert, d. h. Wort- und Satzabbrüche, Sprechpausen nach Länge²⁶ sowie non-verbale Äusserungen wie Lachen und Räuspern festgehalten und besonders betonte Wörter durch Unterstreichung gekennzeichnet. Einzig Fülllaute wie «ähm» wurden nicht transkribiert. Fülllaute können bei Nicht-Muttersprachler*innen sehr häufig vorkommen, wenn nach Wörtern gesucht wird, was die Verständlichkeit der jeweiligen Sequenzen stark vermindern kann, weshalb sie weggelassen wurden. Die meisten Befragten sprachen Französisch oder Hochdeutsch, zwei Interviews wurden in Schweizerdeutsch geführt. Diese beiden Interviews wurden in Hochdeutsch transkribiert, wie dies Standard ist, aber gewisse Dialektbegriffe kursiv in eckigen Klammern hinzugefügt, wenn die Übersetzung ins Hochdeutsche nicht ganz alle Nuancen des verwendeten Wortes wiedergibt. Da die Transkription auch Sprechpausen festhält, werden Auslassungen in Interview-Zitaten mit eckigen Klammern dargestellt.

5.4.2 Analyse der Interviews

Das offene und später auch axiale Kodieren der Interviews erfolgte zunächst von Hand, um voreilige Deutungen aufgrund zu schnellen Arbeitens am Computer zu unterbinden. Dabei wurde das transkribierte Interview ausgedruckt, mit Farben unterschiedliche Stellen markiert und die sich langsam aus dem Material herauskristallisierenden Kategorien von Hand herausgeschrieben. Erst dann wurden die Kategorien in MAXQDA erfasst. Nebenbei wurden die Eingangssequenzen und weitere als wichtig, widersprüchlich oder eindeutig wahrgenommene Sequenzen der Interviews entweder in Zusammenarbeit mit einer Assistentin oder in einer Interpretationsgruppe sequenzanalytisch analysiert. Von diesen Interpretationsitzungen wurden Protokolle erstellt, die später als Memos in das Programm MAXQDA übertragen wurden. Nachdem jedes Interview auf diese Weise bearbeitet worden war, wurden alle Kategorien in MAXQDA zusammengezogen, ausgedruckt, gesichtet und wenn nötig nochmals umkodiert. Der Fokus der Interpretation lag dabei gemäss den Forschungsfragen auf Selbst-Positionierungen und

²⁶ Wort- und Satzabbrüche wurden mit Trennstrichen gekennzeichnet (Bsp.: Freita-). Für die Sprechpausen: (.) kennzeichnet eine Pause von einer Sekunde, (..) eine Pause von zwei Sekunden und (...) eine Pause von drei Sekunden. Längere Pausen werden entsprechend angegeben, z. B. (5s) für fünf Sekunden.

den Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen. Die aus dem ersten Datenkorpus herausgearbeiteten Subjektpositionen wurden als Vorwissen in der Analyse immer mitgeführt. Nebenbei wurden in Memos stetig Ideen, Entscheidungen, Überlegungen und Auffälliges festgehalten.

Während dieses Prozesses stellte sich bald heraus, dass die Ergebnisse der Analyse des zweiten Datenkorpus nicht nur den methodischen Schritten folgend eine zweiteilige (vgl. Abschnitt 5.3.2), sondern eine dreiteilige Darstellung nötig machten. Nebst der Herausarbeitung von Selbst-Positionierungen und der Rekonstruktion von Aspekten diskursiv konstituierter Subjektpositionen in den Selbsterzählungen traten in den Interviews grundsätzliche Aspekte des Imamseins aus der Perspektive der Imame zutage. Diese machten eine Darstellung unumgänglich, weil die Rolle und Tätigkeit des Imams und die Probleme, die sich für Imame in der Schweiz ergeben, der Schweizer Gesellschaft wenig bekannt sind, was gleichzeitig auch etwas über die öffentlichen Debatten aussagt. In Kapitel 7 zur Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz wird daher der Sicht der Imame Raum gegeben. Dieses Kapitel stellt eine Art Gegenstück zu den in Kapitel 6 dargestellten Ergebnissen des ersten Datenkorpus dar (den aus den massenmedialen und politischen Debatten herausgearbeiteten Subjektpositionen) und bietet gleichzeitig eine Grundlage für das Verständnis der Selbst-Positionierungen im darauffolgenden Kapitel. In Kapitel 8 werden dann Selbst-Positionierungen dargestellt, ohne Bezüge zu den rekonstruierten Subjektpositionen herzustellen. Allerdings klingen in den Selbst-Positionierungen Bezüge zu einer Vielzahl anderer Debatten und Diskurse an, die nur angedeutet, aber nicht ausreichend plausibilisiert werden können. Dadurch wird deutlich, dass Imame in einer Vielzahl Diskurse adressiert werden, die womöglich für die Selbsterzählungen und Selbst-Positionierungen eine grösitere Rolle spielen als die beiden in dieser Arbeit untersuchten Arenen. Den so gearteten Selbst-Positionierungen wird ausreichend Platz eingeräumt, um nicht voreilig den hier untersuchten massenmedialen und politischen Debatten eine grösitere Wichtigkeit zuzugestehen als diese in der Realität möglicherweise haben. Zugleich kann und soll dieses Kapitel auch Anschlussmöglichkeiten für weitere Analysen bieten, zum Beispiel im Hinblick auf Subjektpositionen in islamisch-theologischen Diskursen. In Kapitel 9 wird dann aufgezeigt, wie die Befragten in ihren Selbsterzählungen mit den rekonstruierten Subjektpositionen umgehen.

Da ein Interview mit einem Imam aufgrund eines Defektes des Aufnahmegerätes nur zur Hälfte aufgezeichnet wurde (Herr H.), wurde dieses Interview nur für Kapitel 7 in die Interpretation einbezogen, da das Material als nicht ausreichend für die Herausarbeitung der Selbst-Positionierungen und der Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen erachtet wurde. Die Interviews mit den

beiden Frauen wurden als Vergleichs- und Kontrasthorizonte verwendet, standen also nicht gleichermassen im Zentrum der Analyse wie die Interviews mit den Imamen. Sie wurden da einbezogen, wo durch ihre Analyse ein Aspekt beleuchtet werden konnte, der ansonsten unbeachtet bleiben würde. Das Interview mit Frau P. wurde infolgedessen für Kapitel 7 und 9 hinzugezogen, das Interview mit Frau R. für Kapitel 9.

Für die Ergebnisdarstellung in Kapitel 8 und 9 wurden, wie in Abschnitt 5.3.2 bereits anskizziert, zwei unterschiedliche Herangehens- und Darstellungsweisen gewählt. In Kapitel 8 ist dies eine Typik unterschiedlicher Selbst-Positionierungen, die keine ausschliessliche Zuordnung von Fällen vornimmt, weil davon ausgegangen wird, dass Menschen mehrere Selbst-Positionierungen einnehmen können. Allerdings wurden der Analyse und Ergebnisdarstellung zwei Kriterien zugrundegelegt: Dass die dargestellten Selbst-Positionierungen in den Interviews eine bestimmte Wichtigkeit einnehmen und dass alle Fälle – mit Ausnahme des bereits für die entsprechende Analyse ausgeschlossenen Interviews mit Herrn H. – mindestens einer Selbst-Positionierung zugeordnet werden können. Die Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen in Kapitel 9 wurden dann fallübergreifend für jede Subjektposition einzeln erarbeitet. Die Befragten wurden diesen Umgangsweisen ausschliesslich zugeteilt, das heisst: Ein*e Befragte*r geht mit einer Subjektposition nur auf *eine* bestimmte Weise um. Dies liegt in der diskurstheoretischen Annahme begründet, dass zwischen verstreuten Datenfragmenten in den jeweiligen Interviews Beziehungen bestehen (Keller 2011a:83) und daher die Ergebnisse verschiedener Fragmente aufeinander bezogen werden müssen (Keller 2011a:78). Der oder die Befragte kann jedoch mit jeder der rekonstruierten Subjektpositionen auf eine andere Art und Weise umgehen, in dieser Hinsicht zeigt eine Person also durchaus verschiedene Umgangsweisen, jedoch jeweils im Hinblick auf unterschiedliche Subjektpositionen.

Hinsichtlich der Anonymisierung wurde versucht, so viele Informationen wie möglich zu anonymisieren – Orte, Institutionen sowie alle weiteren Angaben in den Äusserungen der Befragten, die einen Hinweis auf die Person geben könnten. Gerade in der kleinräumigen Schweiz mit einer geringen Zahl an muslimischen Gemeinschaften und Imamen stellt die Anonymisierung eine gewisse Herausforderung dar. Dennoch gibt es Angaben, die nicht weggelassen werden konnten, wie die Herkunftskontexte und -sprachen (was am Beispiel des auf Türkisch geführten Interviews augenfällig ist) oder die Verbandszugehörigkeit und Anstellungsverhältnisse der Imame. Es wurden aber bewusst keine ausführlichen Einzelfalldarstellungen gemacht, sondern die unterschiedlichen Informationen zu den einzelnen Personen über die Kapitel gestreut, so dass die Personen für die

Lesenden eher zu einem Gesamtbild verschwimmen, denn als Einzelpersonen in den Vordergrund treten. Dies widerspricht zwar in einem gewissen Masse dem Fokus auf Selbst-Positionierungen, wurde aber im Hinblick auf die nötige Anonymisierung als wichtig erachtet. Für die Anonymisierung der Namen wurde entschieden, die Anrede «Herr» bzw. «Frau» und ein Kürzel zu verwenden, weil die oftmals gebräuchlichen Anonymisierungen mit Vornamen wie «Imam Ismail» (Aslan et al. 2015:95), «Imam Zeki» (Amiti 2022:94) oder «Imam Said M.» (Ceylan 2021:61) für die Imame als unpassend empfunden wurde. Die Imame stellten sich mir durchwegs mit Nachnamen vor und blieben mit Ausnahme eines Imams, den ich bereits aus einem anderen Kontext kannte, sowie der beiden Frauen (vgl. dazu Abschnitt 5.5) während dem Interview beim förmlichen «Sie». Daher wurde die Anonymisierung als «Herr A.», «Herr B.» usw. für diese Arbeit als passend erachtet. Sie trägt ausserdem mit dazu bei, dass die Einzelpersonen in der Wahrnehmung verschwimmen, was die Anonymisierung unterstützt.

5.5 Reflexion der eigenen Positionierung

In diesem Kapitel gilt es nun unterschiedliche Aspekte der eigenen Rolle und Positionierung als Forschende und auch das Forschungsanliegen in seinem spezifischen Machtgefüge zu reflektieren (vgl. Spies und Tuider 2022:74). Im Forschungsprozess traten dabei drei verschiedene Charakteristika besonders in den Vordergrund: Die Tatsache, dass ich nicht-muslimisch bin, mein Gender sowie meine Zugehörigkeit zum Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Fribourg (SZIG 2024).

Die Tatsache, dass ich selbst nicht-muslimisch gelesen werde, wurde in bestimmten Interaktionssituationen von den Beforschten aktiv angesprochen. So fragten zwei Imame vor dem Interview, ob ich Christin sei und zwei weitere verwendeten das Christentum als Referenzrahmen für gewisse Erläuterungen, in der impliziten Annahme, dass mir das Christentum vertrauter sei als der Islam (vgl. dazu Fussnote 35, Abschnitt 8.4.1). In einer Selbst-Positionierung spricht ein Imam mich sogar als Nicht-Muslimin an (vgl. Abschnitt 8.4.1). Er erwähnt anschliessend jedoch explizit, dass ihn einmal ein Forschender einer Schweizer Universität in der Moschee besucht habe, der nicht muslimisch sei, aber dennoch sehr viel Wissen über den Islam habe (Herr F., Zeile 558–562). Mit dieser Bemerkung, so wird das hier zumindest interpretiert, relativiert er in gewisser Weise die Adressierung der Forschenden als nicht-muslimisch bzw. versucht damit auszudrücken, dass er diesen Aspekt nicht zwingend als negativ wahrnimmt. Interessanterweise fragten zwei Imame aufgrund meines italienischen

Nachnamens auch nach, ob ich denn «richtige» Schweizerin sei (Postskriptum Interview Herr D., 09.03.2021; Postskriptum Interview Herr G., 18.03.2021). Ich erzählte daraufhin, dass mein Urgrossvater aus Italien in die Schweiz eingewandert war, ich selbst aber in der Schweiz zur Welt kam. Die Frage deutet auf jeden Fall ein bestimmtes Interesse an der Möglichkeit an, dass ich selbst eine «internationale Geschichte» (El-Mafaalani 2020:54)²⁷ mitbringe.

Methodisch gesehen wirkt sich ein «Fremdsein» der Forschenden im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit nicht unbedingt negativ aus, sondern kann in Interviewsituationen auch Vorteile haben: Die Rolle der Fremden ermöglicht es, Nachfragen zu Sachverhalten stellen zu können, die für Angehörige der jeweiligen Gruppe selbstverständlich scheinen (Hermanns 2012:366–367). Die mögliche Kritik, Befragte würden in einer solchen Konstellation nicht «das wahre Selbst» in der Gesprächssituation einbringen, kann dadurch entschärft werden, dass dies einerseits nicht geprüft werden kann (Bosančić 2014:191) und andererseits nur dann ein Problem darstellt, wenn man ein essentielles, wahres Selbst voraussetzt, das verzerrt wiedergegeben oder nicht erfasst werden könnte (Ullrich 2019:42) – was diese Arbeit in ihrem sensibilisierenden Konzept gerade verwirft. Dennoch wurde bei der Analyse festgestellt, dass Imame wenig auf theologische Wissensbestände Bezug nahmen. Ob dies daran lag, dass ich als nicht-muslimisch gelesen wurde, kann nicht abschliessend festgestellt werden. Allenfalls ist es eher darauf zurückzuführen, dass einige Imame Interviewerfahrungen mitbringen, die zu einer bestimmten Art der Selbsterzählung führen (vgl. z. B. die «verfestigte» Selbsterzählung in Abschnitt 9.4). Gleichzeitig kann es auch als eine Anpassung der Selbsterzählung an bestimmte Adressierungen verstanden werden, deren Fokus hauptsächlich auf gesellschaftlich als wichtig erachteten Aspekten wie zum Beispiel Radikalisierungsprävention liegt und Kompetenzen im Hinblick auf rituelle Praktiken und theologisches Wissen nicht als zentral behandeln (vgl. Abschnitt 6.3 und 6.6).

Gender hat sich in der Arbeit insgesamt als eine wichtige Vergleichs- und Kontrastdimension herauskristallisiert, so dass auch zwei Frauen interviewt wurden. Diese beiden Interviews gestalteten sich zu meinem Erstaunen anders als diejenigen mit den männlichen Befragten: Beide Frauen boten mir das Du an,

²⁷ Aladin El-Mafaalani (2020:50–57) problematisiert den Begriff des «Migrationshintergrundes», weil er kein Zugehörigkeitsbegriff ist, sondern eine Fremdzuschreibung darstellt und verwendet stattdessen «eine internationale Geschichte haben». Die Gruppe von Menschen, die mit dem Begriff «Migrationshintergrund» gefasst wird, ist ausserdem so heterogen, dass der Begriff kaum der näheren Beschreibung dieser Gruppe dient. Dies gilt insbesondere für die Schweiz: Das BFS definiert den Begriff so, dass 2022 39,9 % der Schweizer Bevölkerung einen Migrationshintergrund aufweisen (BFS 2024b).

das Interview mit Frau P. wurde auf Einladung der Befragten bei ihr zu Hause geführt und beide Gesprächssituationen wirkten vertrauter und lockerer als mit den männlichen Imamen. Damit soll jedoch keine Wertung der Gesprächssituationen vorgenommen, sondern lediglich eine Andersartigkeit festgestellt werden. Obwohl die beiden interviewten Frauen sehr unterschiedliche Sichtweisen einnehmen, wie noch deutlich werden wird (vgl. Abschnitt 7.3 und 9.6), und ihnen daher auch nicht dasselbe Geschlechterbild unterstellt werden kann, haben beide gleichermassen Nähe zur Forschenden hergestellt. Dies liegt nicht in persönlicheren Erzählungen begründet – auch einige der Imame haben sehr Persönliches wie z. B. Diskriminierungserfahrungen preisgegeben –, sondern vermutlich vielmehr darin, dass Gender bzw. Frau-Sein bei diesen beiden Interviews thematisch zentral war und darüber eine unmittelbare Verbindung zwischen den Befragten und der Forschenden entstand. Die Rolle von Gender in qualitativen Interviewsituationen wird zwar in mancher Hinsicht reflektiert, allerdings oft nur in ganz bestimmten Bereichen wie z. B. der Männlichkeitsforschung (vgl. z. B. Arendell 1997; Jachyra, Atkinson und Gibson 2014; Lefkowich 2019). Inwiefern sich die Interviews mit den männlichen Imamen als Mann anders dargestellt hätten, kann nicht beurteilt werden. Vermutet werden kann aber, dass die Rolle des Imams als religiöser Experte und Vorbild und in dem Sinne als Respektsperson in den Interviewsituationen mit den männlichen Imamen bedeutsamer war als Gender.

Einer der wichtigsten Aspekte für die Interviewsituationen war meine Zugehörigkeit zum Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG). Nicht nur, dass dieses entscheidend war für den Feldzugang. In den Interviews wurde von den Befragten auch mehrfach darauf verwiesen, dass das SZIG und die von ihm durchgeführten Weiterbildungen sehr geschätzt werden. Zusätzlich nahmen mich zwei Imame für Anliegen in Anspruch, die auf meine universitäre Position Bezug nahmen: Der eine fragte mich für eine Textkorrektur an, der andere nutzte die Möglichkeit, mich über universitäre Zulassungsbedingungen zu befragen. Beiden Anliegen wurde im Sinne der Reziprozität eines Gebens und Nehmens entsprochen, weil sie keinen unmittelbaren Einfluss auf die Forschungsarbeit hatten.

Meine Zugehörigkeit zum SZIG hat aber nebst dem vereinfachten Feldzugang auch zwei weitere Implikationen, die an dieser Stelle reflektiert werden müssen. Erstens bin ich durch meine Mitwirkung an insgesamt drei angewandten Forschungsprojekten des SZIG (Schmid und Trucco 2019; Baumann et al. 2021; Schmid et al. 2022) sowie auch durch diese Arbeit Teil der Wissensproduktion zu Islam und Muslim*innen. Die ersten beiden genannten Forschungsprojekte hatten Medienberichte zur Folge, die aufgrund des gewählten Zeitraums teilweise auch in den ersten Datenkorpus einflossen, wie an gegebener Stelle bereits

reflektiert wurde. Ich hatte entsprechend auch Anteil an den massenmedialen Debatten, wenn auch in begrenztem Ausmass. Um diesen Effekt in dieser Arbeit so gering wie möglich zu halten, wurde versucht, nur diejenigen Artikel in das erste hier untersuchte Datenkorpus einzubeziehen, die für die theoretische Sättigung der einzelnen Aspekte der Subjektpositionen wirklich nötig waren (vgl. Abschnitt 5.2.1).²⁸ Ich wurde ausserdem für einen Bundesratsbericht als Expertin konsultiert (Bundesrat 2021a), der als Antwort auf einen politischen Vorstoss konzipiert wurde. Aufgrund seines Erscheinungstums, das mitten in den Analyseprozess fiel, und seines beträchtlichen Umfangs wurde dieser aber aus zeitlichen Gründen nicht mehr in das Datenkorpus aufgenommen, so dass ich keinen Anteil an den in dieser Arbeit untersuchten, politischen Debatten hatte.

Gleichzeitig, und damit kommt der zweite Aspekt zur Sprache, ist die Kommunikation mit der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und die Vermittlung von Forschungsergebnissen in die Öffentlichkeit hinein Teil der Rolle des SZIG. Das SZIG versteht sich gemäss Eigendarstellung als «Kompetenzzentrum für aktuelle gesellschaftliche Fragen unter Einschluss einer islamisch-theologischen Perspektive» (Dehbi, Lang und Sheikhzadegan 2021:127). Es steht somit im Schnittpunkt verschiedener Ansprüche, wie weiter deutlich gemacht wird: «Auf diese Weise nimmt es sowohl gesellschaftliche Anliegen ernst und fördert gleichzeitig die wissenschaftliche Artikulation muslimischer Positionierungen in die schweizerische Gesellschaft hinein» (Dehbi et al. 2021:127). Das SZIG hat somit drei sehr unterschiedliche, aber wichtige Stakeholder-Gruppen: die Wissenschaft, die schweizerische Öffentlichkeit und Muslim*innen in der Schweiz. Diese stellen zum Teil widersprüchliche Ansprüche, so dass man sich als Forschende am SZIG in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Erwartungen befindet, die gegeneinander abgewogen werden müssen. Dies wird noch dadurch verschärft, dass das SZIG selbst Gegenstand der in dieser Arbeit untersuchten Debatten ist: So hat der SVP-Nationalrat Piero Marchesi ein Postulat eingereicht, das einen Bericht des Bundesrates zu den Tätigkeiten des SZIG verlangt. Dieses wurde vom Nationalrat angenommen (Postulat Marchesi 2021). Das SZIG steht damit sehr ähnlich wie die in dieser Arbeit untersuchten Imame unter einer gewissen öffentlichen Beobachtung. Gleichzeitig ist das SZIG das bisher einzige universitäre Zentrum in der Schweiz, das explizit den Anspruch hat, Muslim*innen einzubeziehen. Daher werden auch von muslimischer Seite gewisse Erwartungen deutlich. Und

²⁸ Das letzte Forschungsprojekt (Schmid et al. 2022) wurde erst nach Abschluss der Erstellung des Datenkorpus veröffentlicht und hatte daher keinen Einfluss mehr auf die Zusammensetzung des Datenkorpus.

schliesslich werden auch innerhalb der Wissenschaft bzw. innerhalb der einzelnen Fachbereiche – im Falle dieser Arbeit der empirischen Soziologie – Standards für die wissenschaftliche Arbeit vorausgesetzt, die erfüllt werden müssen. Diese Konstellation hat auch einen gewissen Einfluss auf den Forschungsprozess, da insbesondere die beiden erstgenannten Anspruchsgruppen Bereiche des Nicht-Sagbaren an mich herangetragen haben. Im Falle der Muslim*innen ist das für diese Arbeit von Interesse: Das Bedürfnis einer Kontrolle von Aussagen über «Islam» und «Muslim*innen» in den Bereichen, in welchen diese als realisierbar erscheint, kann auch als ein Effekt der problematisierenden und versicherheitlichen Debatten verstanden werden. Als noch junge Forschende bedeutet das, diese unterschiedlichen Ansprüche im Forschungsprozess fortwährend gegeneinander abzuwägen und zu versuchen, nichtsdestotrotz eine kritisch-distanzierte Forschendenrolle einzunehmen.

Als Forschende positioniere ich mich und meine Arbeit daher wie folgt: Ich interessiere mich grundsätzlich für die Wechselwirkungen zwischen Subjekten und Wissensordnungen, d. h. für Fragen der Subjektwerdung und Subjektkonstitution in wechselseitiger Beziehung und Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Vorstellungen und Anforderungen an das Subjekt. Dabei werden in dieser Arbeit gesellschaftliche Positionsangaben an Imame in den Blick genommen, die in massenmedialen und politischen Debatten zu Islam und Muslim*innen zirkulieren. Diese sehr spezifischen Debatten werden von mir dabei als konflikthafter Aushandlungsprozess um die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft verstanden (vgl. Kapitel 4). Es geht daher aus meiner Perspektive in der Konstruktion des Wissens zu «Islam» und «Muslim*innen» auch um mögliche Schliessungsprozesse. Mit berücksichtigt werden muss dabei, dass der schweizerische Kontext durch das direktdemokratische System und hohe Hürden zum Erwerb der Staatsbürgerschaft auf spezifische Weise strukturiert ist. Mein Forschungsanliegen ist es daher, die in der Öffentlichkeit vorherrschenden Deutungen in diesem Machtgefüge differenziert zu untersuchen und der Perspektive der Imame in dieser Arbeit Raum zu geben. Dabei wird durchgängig eine kritisch-wissenschaftliche Perspektive sowohl im Hinblick auf die Debatten als auch im Hinblick auf die Imame eingenommen, die von einer transparenten Darstellung des Forschungsprozesses und der Ergebnisse im Sinne der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit begleitet wird.

5.6 Zusammenfassend: Methodisches Vorgehen

In diesem Kapitel wurde das methodische Vorgehen zunächst theoretisch dargelegt und dann seine Umsetzung für das jeweilige Datenkorpus und deren Verknüpfung beschrieben. Im Anschluss wurde auch die Rolle und Positionierung als Forschende reflektiert.

Die Zusammenstellung des ersten Datenkorpus der massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz, das der Rekonstruktion der Subjektpositionen dient, orientierte sich vor allem an der *Grounded Theory* Methodologie und folgte einem theoretischen Sampling. Die Prinzipien der minimalen und maximalen Kontrastierung dienten zur Auswahl der textförmigen Daten, die bereits im Erhebungsprozess offen und axial kodiert wurden. Die Erhebung der einzelnen, sich während des Forschungsprozesses herauskristallisierenden Kategorien wurde beim Eintreten einer theoretischen Sättigung abgeschlossen. Das Korpus umfasst abschliessend für die massenmedialen Debatten 584 Artikel bzw. Artikelauszüge aus deutsch- und französischsprachigen Schweizer Zeitungen und einzelnen Nachrichtenportalen von 2016 bis Mitte 2020. Für die politischen Debatten fanden 36 Vorstösse des Zeitraums 2009 bis 2021 Eingang in das Datenkorpus. Einzelne Schlüsseltexte wurden in Zusammenarbeit mit zwei Assistierenden sowie teilweise in einer Interpretationsgruppe sequenzanalytisch analysiert. Alle Texte wurden überdies in MAXQDA offen und axial kodiert.

Für das zweite Datenkorpus zur Untersuchung der Selbst-Positionierungen von Imamen wurden problemzentrierte Interviews erhoben. Die Auswahl der Befragten für die Interviews basierte auf einem *purposeful sampling*, d. h. es wurde eine möglichst grossen Heterogenität der Fälle angestrebt. Eine Gemeinsamkeit wurde dem Sample zugrunde gelegt: Dass es sich um sunnitische Imame handelt, die über Grundkenntnisse der lokalen Sprache verfügen. Ansonsten wurden Imame aus den vier häufigsten sprachlichen Gemeinschaften – albanisch-, türkisch-, bosnisch- sowie arabischsprachige Gemeinschaften – aus der deutsch- wie auch der französischsprachigen Schweiz in das Sample einbezogen. Diese haben teilweise eine Sprechposition in den medialen Diskursen inne, zum Teil äussern sie sich aber kaum oder gar nicht öffentlich. Insgesamt wurden 15 Interviews mit Imamen durchgeführt. Zusätzlich wurden auch zwei Frauen befragt, da sich Gender im Laufe der Arbeit als wichtige Vergleichs- und Kontrastdimension herauskristallisierte. Das angestrebte Ziel, eine breite Vielfalt an sunnitischen, männlichen Imamen zu interviewen und dadurch eine maximale Variation zu erhalten, wurde erreicht. Die Analyse der transkribierten Interviews folgte demselben Vorgehen wie beim ersten Datenkorpus: Einer Mischung aus Sequenzanalyse und offenem und axialem Kodieren. Die aus dem ersten

Datenkorpus herausgearbeiteten Subjektpositionen wurden als Vorwissen in der Analyse mitgeführt. Während des Analyseprozesses stellte sich heraus, dass die Ergebnisse eine dreiteilige Darstellung nötig machen: Nebst der Herausarbeitung von Selbst-Positionierungen und der Rekonstruktion von Aspekten diskursiv konstituierter Subjektpositionen in den Selbsterzählungen traten in den Interviews grundsätzliche Aspekte des Imamseins aus der Perspektive der Imame zutage. Diese machen eine Darstellung unumgänglich: Offensichtlich sind die Rolle und Tätigkeit des Imams der Schweizer Gesellschaft wenig bekannt, was gleichzeitig auch zeigt, dass Muslim*innen in der Konstruktion des Wissens in den untersuchten Diskursen weniger Geltung beanspruchen können.

Für die Reflexion der Rolle und Positionierung als Forschende stellten sich drei Charakteristika als massgeblich heraus: Die Tatsache, dass ich nicht-muslimisch bin, mein Gender sowie meine Zugehörigkeit zum Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Fribourg. Insbesondere letztere war nicht nur entscheidend für den Feldzugang, sondern hatte auch zur Folge, dass verschiedene Erwartungen von unterschiedlichen Stakeholdern des SZIG an mich herangetragen wurden, so dass ich mich in einem Spannungsfeld widersprüchlicher Erwartungen wiederfand. Als Nachwuchsforchende bedeutet das, diese unterschiedlichen Ansprüche im Forschungsprozess fortwährend gegeneinander abzuwagen und zu versuchen, nichtsdestotrotz eine kritisch-distanzierte Forschendenrolle einzunehmen.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



An Imame adressierte Subjektpositionen in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz

6

Dieses Kapitel beginnt zunächst mit einem Unterkapitel (6.1), das die bisher eher spärlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu Imam-Debatten und Subjektpositionen sowie das aus der Versichertheitlichung entstandene Dispositiv und seine Konsequenzen für Imame beschreibt. Diese wurden nicht als Datenmaterial in das Datenkorpus miteinbezogen, weil in dieser Arbeit primär die in öffentlichen Debatten zirkulierenden Vorstellungen von Imamen im Fokus stehen und nicht die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit. Diese Entscheidung hat auch forschungspragmatische Gründe. Allerdings habe ich die bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnisse ausgehend von der Darstellung des grösseren Untersuchungsfelds (Kapitel 2) aus kritischer Perspektive gelesen und lege sie aus diesem Blickwinkel vorab dar. Sie fliessen folglich als Vorwissen in die Diskursanalyse mit ein, da man sich den Daten immer «bereits in theoretisch inspirierter Weise nähert» (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:245, Fussnote 138).

In den danach folgenden Unterkapitel (6.2 bis 6.5) werden die Ergebnisse der eigentlichen Diskursanalyse dargestellt, das heisst, welche an Imame adressierte Subjektpositionen in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz konstruiert werden und welche Zuschreibungen damit verbunden sind. Demgemäss liegt das Forschungsinteresse vorrangig auf einer Rekonstruktion der Subjektpositionen. Folglich bleiben Veränderungen im Zeitverlauf in der Darstellung der Ergebnisse unberücksichtigt, obwohl die in das Datenkorpus einbezogenen politischen Vorstösse einen Zeitraum von 13 Jahren (2009 bis 2021) umfassen und sich aus der Analyse auch Anhaltspunkte ergaben, dass Veränderungen im Zeitverlauf stattgefunden haben.¹ Da die Textmenge der politischen Vorstösse eher gering

¹ In der Analyse der politischen Vorstösse zeigt sich ab 2015 ein Wandel: Alle Vorstösse zu Imamen nehmen nun die nachgehend in Abschnitt 6.2 als erstes beschriebene Subjektposition des *Imams als Bedrohung* auf. Ein Teil zwar noch immer vorsichtig oder indirekt,

ist, würde eine Analyse der Veränderungen nicht auskommen ohne eine Erweiterung des Datenmaterials im Hinblick auf die massenmedialen Debatten. Eine solche vertiefte Untersuchung der Veränderungen des Imam-Bildes über einen längeren Zeitraum – ähnlich wie dies z. B. Kai Hafez (2002) für das Nahost- und Islambild in der deutschen Presse geleistet hat – wäre sicherlich lohnenswert. Dies entspricht jedoch nicht der Forschungsfrage und kann daher an dieser Stelle nicht geleistet werden.

6.1 Befunde zu Imam-Debatten, Subjektpositionen und Dispositiven

Debatten zu Imamen innerhalb der grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen in der europäischen Öffentlichkeit sind noch relativ wenig erforscht, insbesondere was die darin zirkulierenden und an Imame adressierten Subjektpositionen betrifft. Dargelegt werden entsprechend die wenigen bisherigen Erkenntnisse im Hinblick auf Debatten und Subjektpositionen, bevor auf das spezifische Dispositiv eingegangen wird, das aus der Versicherheitlichung der Debatten (siehe Abschnitt 2.2.1) hervorgegangen ist und an die allgemeinen Konsequenzen der Versicherheitlichung (siehe Abschnitt 2.2.3) anschliesst.

6.1.1 Öffentliche Debatten zu Imamen und daraus gewonnene Erkenntnisse zu Subjektpositionen

Welmoet Boender, die unter anderem die öffentliche Wahrnehmung von Imamen in den Niederlanden von den 1980er Jahren bis 2004 untersucht hat, stellt fest, dass Imame als zentrale Autoritätspersonen verstanden werden, die das soziale Handeln und die moralischen Ansichten der Muslim*innen beeinflussen (Boender 2007:107–108). Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Dominik Müller: Er macht als gemeinsamer Nenner der massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz die Annahme aus, «dass die Vorbeter aufgrund ihres Amtes einen Einfluss auf die jeweilige Gemeinschaft ausüben können und eine gewisse Autorität in Bezug auf die Praxis und das Denken der Gemeindemitglieder besitzen» (Müller 2017:68). Imamen wird in öffentlichen Debatten somit Autorität

aber zuvor war dies so noch nicht der Fall. Vermutlich sind dafür bestimmte katalysierende Ereignisse verantwortlich (Keller und Bosančić 2018:887, 900): Die Annahme der Minarettverbots-Initiative 2009, verschiedene Anschläge in Europa ab 2015 und ein Rechtsruck im Parlament 2015.

und eine Position mit einem gewissen Einfluss zugeschrieben. Welmoet Boender (2007:108) macht zudem deutlich, dass die Fokussierung der öffentlichen Debatten auf den Imam zur Folge hat, dass die religiöse Welt der Frau praktisch unsichtbar bleibt. Ausserdem konstatiert sie, dass die Sicht der Imame selbst zu wenig aufgegriffen wird, was diese Arbeit explizit leisten will.

Cora Døving (2014) wiederum hat unter anderem die Darstellung von Imamen in der norwegischen Presse von 2000 bis 2010 untersucht. Sie zeigt, dass Imame oft als homogene Gruppe behandelt werden und sich generalisierende, oftmals auch negative Darstellungen finden. Diese Ergebnisse stimmen mit den allgemeinen Befunden zur Darstellung von Muslim*innen in öffentlichen Debatten überein (vgl. Abschnitt 2.2). Døving stellt weiter fest, dass die norwegische Presse Imamen ein beträchtliches Mass an Macht zuschreibt, ganz ähnlich wie dies auch Boender (2007) und Müller (2017) festgehalten haben. Paradoxerweise ist die norwegische Presse gleichzeitig der Meinung, dass Imame mehr Einfluss ausüben sollten, weil ihnen Verantwortung für die Devianz von Muslim*innen zugeschrieben wird, und dass sie ihre Führungsrolle nicht genügend wahrnehmen (Døving 2014:224–228).

In ihrer Studie hat Døving zudem Interviews mit Imamen geführt und stellt eine Diskrepanz zwischen deren Selbstverständnis im Hinblick auf Arbeit, Position und Einfluss und der Darstellung in den Medien fest (Døving 2014:210). Auch die bereits erwähnte Studie von Hansjörg Schmid (2020b) gibt dahingehend Hinweise. Die Studie spricht zwar nicht von Adressierungen, sondern von Erwartungen. Schmid kann aber zeigen, dass Imame grundsätzlich drei Umgangsweisen als Reaktion auf die vielfältigen Erwartungen zeigen: Erstens die Integration der verschiedenen Rollen-Segmente innerhalb der Rolle des Imams, zweitens eine Differenzierung und mögliche Trennung zwischen verschiedenen Rollen wie z. B. Imam und Seelsorger und drittens eine Veränderung des Rollenprofils (Schmid 2020b:86–88). Auch wenn beide Studien keine Subjektpositionen herausarbeiten, so geben diese Befunde bereits einen ersten Hinweis auf mögliche Aneignungen, Umdeutungen oder Umwendungen diskursiver Adressierungen, Zuschreibungen und Erwartungen durch Imame.

Cora Døving weist überdies darauf hin, dass die norwegische Presse auch definiert, was ein «guter» Imam ist (Døving 2014:227). Das schliesst zunächst an den Befund an, dass in den öffentlichen Debatten eine Unterscheidung zwischen «guten» und «schlechten» Muslim*innen sichtbar wird (Mamdani 2002, 2004, 2005; Bonnefoy 2003; Belt 2009; van Es 2021; vgl. Abschnitt 2.2.1). Tatsächlich zeigen auch weitere Studien, dass zwischen «guten» und «schlechten» Imamen unterschieden wird (Birt 2006:692; Jouanneau 2009:154; Boender

2014:36; Lewis 2014:237). Dies ist ein Hinweis darauf, dass an Imame adressierte Subjektpositionen in öffentlichen Debatten womöglich auf ganz bestimmte Weise – nämlich dichotom – strukturiert sind. Der «gute» und der «schlechte» Imam stellen «Modellsubjekte idealer oder abzulehnender Handelnder» (Keller und Bosančić 2018:896) dar, die Normalitätsvorstellungen entlang von Gegensätzen konstruieren. Es handelt sich dabei um Identifikationsangebote in Form einer ganz bestimmten Art von Subjektpositionen (vgl. Trucco und Pokitsch i. E.). Etabliert wird eine Dichotomie zwischen dem radikalen Prediger und dem Imam als Schlüsselfigur der Integration und des Kampfes gegen Extremismus (Schönenfeld 2014:399), die vermutlich auf der von Bosco (2014) aufgezeigten und in der Versicherheitlichung verorteten Dichotomisierung des Islam in «modern» und «radikal» beruht. Der «gute» Imam verkörpert staatsbürgerliche Werte, interreligiöse Toleranz, besitzt Führungskompetenzen sowie seelsorgerische Fähigkeit, fördert die Integration und bekämpft Extremismus. Der «schlechte» Imam verkörpert den spaltenden «Anderen», dem versucht wird, durch bürokratische Hürden oder Deportation Herr zu werden (Birt 2006:687). Bereits die erste Sichtung des Materialkorpus zeigte, dass die hier erwähnte Unterscheidung zwischen «gutem» und «schlechtem» Imam auch im empirischen Material zu finden ist. Diese dichotome Strukturierung diente daher als erster Ausgangspunkt der Analyse (vgl. Abschnitt 6.2 und 6.3). Bevor die Analyseergebnisse aufgegriffen werden, muss aber zunächst auf die Konsequenzen der Versicherheitlichung für Imame eingegangen werden, die bereits in der Beschreibung des «schlechten» Imams anklingen. Es wird nämlich versucht, diesem durch unterschiedliche Massnahmen beizukommen.

6.1.2 Dispositiv von Massnahmen als Konsequenz der Versicherheitlichung

Die Versicherheitlichung der Debatten hat – nebst der Dichotomie zwischen «gutem» und «schlechtem» Imam – weiterführende Konsequenzen in Form eines Dispositivs unterschiedlicher Massnahmen. Nebst Überwachungen wird vor allem die Ausweisung von Imamen, die als «radikal» gelten, praktiziert (Yazbeck Hadad und Balz 2008:215; Kamp 2014:245; Lewis 2014:239; Peter 2014:243). Dies ist aber nur möglich, wenn Imame nicht über die Staatsbürgerschaft des ausweisenden Landes verfügen. Darüber hinaus gibt es verschiedene weitere staatliche Versuche der Kontrolle und Steuerung von Imamen. Solenne Jouanneau legt solche Versuche des französischen Staates dar. So zeigt sie, dass ab

Anfang der 1990er Jahre die sogenannten *imams consulaires* durch zwischenstaatliche Abkommen gefördert werden. Diese Imame werden von einem anderen Staat ausgewählt, gesandt und zum Teil auch bezahlt. Die Idee dahinter ist, dass bürokratische Prozesse von Botschaften und Konsulaten übernommen werden, diese gleichzeitig aber auch garantieren, dass die Imame den Interessen der Regierungen der entsendenden Staaten entsprechen und keine extremistischen Ansichten vertreten. Im Fall von Problemen kann dann ebenfalls auf ein diplomatisches Dispositiv zurückgegriffen werden (Jouanneau 2013:271–272). Eine weitere Möglichkeit der Steuerung stellt die Instrumentalisierung des Aufenthaltsrechts dar (Jouanneau 2013:305), an anderer Stelle auch «bürokratische Hürden» genannt (Birt 2006:687). Durch eine Analyse interner Dokumente verschiedener Behörden des Innenministeriums zeigt Jouanneau (2009:166), dass die verschiedenen Behörden des französischen Innenministeriums durch den Entzug des Aufenthaltsrechts oder die Ausstellung eines nur temporären Aufenthaltsrechts ausländischen Imamen eine gewisse Interpretation der Funktion eines Imams in Frankreich auferlegen können.

Die Schweiz kennt ebenfalls verschiedene Möglichkeiten der Kontrolle und Steuerung von Imamen. Es besteht die Möglichkeit, Einreiseverbote oder Ausweisungen zu erlassen, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind (AIG 2005:Art. 67, Art. 68). Weiter gibt es in der Schweiz auch eine Form der *imams consulaires*. Wie bereits erwähnt, arbeiten in der Schweiz im Schnitt 34 Imame, die durch das *Diyanet* aus der Türkei entsandt werden (Schmid und Trucco 2019:11). Darüber hinaus sieht das Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration (AIG), das für Drittstaatangehörige², nicht aber für EU-Bürger*innen gilt, mit Art. 26a einen spezifischen Paragraphen für religiöse Betreuungs- oder Lehrpersonen vor. Für diese gelten zusätzliche Voraussetzungen, ergänzend zu den sonst schon geltenden Bedingungen für die Zulassung zu einem Aufenthalt mit Erwerbstätigkeit. Sie sollen sich einerseits in der am Arbeitsort gesprochenen Landessprache verständigen können, andererseits werden sie nur zugelassen, wenn sie «mit dem gesellschaftlichen und rechtlichen Wertesystem in der Schweiz vertraut sind und fähig sind, diese Kenntnisse den von ihnen betreuten Ausländerinnen und Ausländern zu vermitteln», wie in Art. 26a Abs. 1 Buchstabe a des AIG (2005) formuliert wird. Die von Rudolph et al. (2009:6) befragten Schweizer Institutionen gaben an, hinsichtlich des Wertesystems genau dies von Imamen zu erwarten. Der Gesetzesartikel stellt dementsprechend eine Verpflichtung der religiösen Betreuungspersonen durch den

² «Drittstaaten» ist ein Begriff aus dem EU-Recht, der von der Schweiz übernommen wurde, und meint Staaten ausserhalb des EU-/EFTA-Raumes.

Schweizer Staat dar, eine Brückenfunktion zwischen der Schweizer Gesellschaft und ihrer Gemeinschaft einzunehmen (Müller 2017:76). Diese Verpflichtung kann jedoch als lückenhaft betrachtet werden, weil der Gesetzesartikel nur Drittstaatangehörige regelt, jedoch nicht für religiöse Betreuungs- oder Lehrpersonen aus der Schweiz oder der EU gilt. Interessant ist auch der zweite Teilsatz von Art. 26a Abs. 2 des AIG (2005): Religiöse Betreuungspersonen sollen fähig sein, den von ihnen betreuten Ausländer*innen Kenntnisse des gesellschaftlichen und rechtlichen Wertesystems zu vermitteln. Darin wird ein ganz bestimmtes Bild von religiösen Betreuungspersonen und ihren Gemeinschaften gezeichnet: «Hier vermittelt die Gesetzgebung das veraltete Bild, dass die Einheimischen Christinnen und Christen sind, während die Zugelassenen nur Hindus, Muslime oder Buddhistinnen betreuen, die nicht über den Schweizer Pass verfügen» (Achermann 2016:101). Dabei kann die Situation durchaus konträr ausfallen, nämlich dass soeben in die Schweiz gekommene religiöse Betreuungspersonen in ihrer Gemeinschaft vor allem Schweizer*innen betreuen. Da der Anteil Schweizer Bürger*innen unter den Muslim*innen in der Schweiz mittlerweile bei etwas mehr als 36 % liegt (BFS 2023), kann das durchaus der Fall sein. Wichtig ist ausserdem, dass die Formulierung «fähig sein, Kenntnisse zu vermitteln» in der Verwaltungspraxis bedeutet, dass Imame aus Drittstaaten darauf überprüft werden, ob sie ein Theologiestudium absolviert haben (SEM-Mitarbeiter*in, persönliche Mitteilung, 26.04.2021).

Die Entsendungspolitik (und damit die sogenannten *imams consulaires*) wird europaweit schon länger kritisiert, wobei insbesondere die begrenzte Zeit, in der sich die Imame in einem Land aufzuhalten, und die dadurch oftmals geringen Kenntnisse der Landessprache und der Lebenswelt als problematisch angeführt werden (Schönenfeld 2014:401). Dies ist auch einer der Kritikpunkte von Muslim*innen am Rotationsprinzip (Schmid und Trucco 2019:11; Schmid 2020b:77). Allerdings hat das *Diyanet* auf solche Kritik reagiert und verpflichtet die entsendeten Imame mittlerweile, Sprach- und Länderkurse sowie zum Teil auch Weiterbildungen zu besuchen (Bruce 2019:195–197; Schmid und Trucco 2019:11). Ausserdem hat das *Diyanet* 2006 das Internationale Theologie-Programm (*Uluslararası İlahiyat Programı*, UIP) etabliert, das ausländische Studierende der zweiten und dritten Generation anziehen soll (Bruce 2020:1167). Diese können seit einer türkischen Gesetzesänderung im Jahr 2010 vom *Diyanet* nach Abschluss ihres Studiums im Land ihres Wohnsitzes beschäftigt werden, was deutliche Vorteile für das *Diyanet* mit sich bringt: Diese Beschäftigten kennen die lokalen Gegebenheiten und die Sprache(n), ausserdem besitzen sie bereits eine Aufenthaltsbewilligung oder sogar eine Staatsbürgerschaft, so dass die administrativen Hürden für das *Diyanet* bei einer Anstellung geringer sind (Bruce

2020:1173).³ Auch die 2019 in Kraft getretenen Bestimmungen in Art. 26a des AIG (2005) können als Versuch gesehen werden, die Kritik hinsichtlich mangelnder Kenntnisse der Landessprache sowie der lokalen Gegebenheiten zu entschärfen. Ausserdem wird die Entsendungspolitik mittlerweile zum Teil auch als Möglichkeit der Einflussnahme ausländischer Staaten auf muslimische Gemeinschaften im Inland betrachtet (Schönfeld 2014:402; Müller 2017:80), im Hinblick auf die Türkei vor allem seit dem gescheiterten Putsch 2016 (Jacobs und Lipowsky 2019:6). Diese Wahrnehmungsverschiebung hat stark mit veränderten geopolitischen Umständen im Vergleich zu den frühen Entsendungsjahren zu tun. Deutschland hat zudem Ende 2023 entschieden, die Entsendung aus der Türkei schrittweise zu beenden, indem vermehrt Imame im Inland ausgebildet werden (Tagesschau 2023).

Dies leitet über zum wohl am meisten diskutierten Vorschlag der Steuerung: Der Etablierung von Imam-Ausbildungen oder -Weiterbildungen in Europa, auch bezeichnet als «politics of imam training» (Sunier 2023:74). Wie Frank Peter (2018:342–343) aufzeigen kann, existierten Debatten zu Imam-Ausbildungen in einigen Ländern schon bevor diese in den 2000er Jahren europaweit zu einem Thema wurden. In den Niederlanden wurde beispielsweise bereits 1982 der Vorschlag gemacht, eine staatlich finanzierte Imam-Ausbildung zu etablieren. Begründet wurde dies hauptsächlich mit der Rolle des Imams, die sich geändert habe und andere Kompetenzen verlange. Die heutigen europaweiten Debatten zu und Versuche der Etablierung von Imam-Ausbildungen sind aber eng verknüpft mit der Versichertheitlichung der öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen und deren Verschränkung mit Integrations- und Radikalisierungsdiskursen (Larsson 2018:134). Nebst Radikalisierungsprävention und dem Einbezug von Imamen in die Integrationsziele der entsprechenden Regierung sieht Thijl Sunier (2023:85, 98) ein drittes Motiv: Religiöse Aktivitäten mit dem säkular-liberalen Staat in Einklang zu bringen, wobei der Staat für ihn ein kultureller Akteur darstellt, welcher die Religion mit dem Ziel der Reproduktion eines bestimmten nationalen Narrativs domestiziert.

Grundsätzlich können zwei Modelle der Imam-Ausbildungen in Europa unterschieden werden, die vom religionsrechtlichen Modell des jeweiligen Landes abhängig sind. Länder, die keine theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten haben – wie dies aufgrund der *laïcité* der Fall in Frankreich ist –, setzen auf eine Art staatsbürgerliche Bildung (Ferrari 2012:108–109). In Frankreich werden sogenannte *Diplômes Universitaires* in Religion und Laizität angeboten,

³ Mittlerweile sind auch eine Handvoll ehemaliger UfP-Studierenden in der Schweiz beschäftigt (Mufid 2024).

in welchen vor allem Staatsbürgerkunde, Recht und Geschichte vermittelt werden (Messner 2013:23–24). Diese werden allerdings gemäss einer Studie nur bedingt als ausreichend betrachtet, weil sie weder theologische noch religionspädagogische Elemente beinhalten (Jacobs und Lipowsky 2019:10). Deutschland hingegen, das theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten kennt, begann ab 2010/2011 Institute für Islamische Theologie an verschiedenen Universitäten zu etablieren (Schmid und Trucco 2019:41; Dreier und Wagner 2020:13). Jan Felix Engelhardt (2017) hat die Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption dieser neuen Wissenschaftsdisziplin umfassend untersucht und kommt unter anderem zum Schluss, dass die Etablierung der Islamischen Theologie sowohl politisch als auch gesellschaftlich als Instrument zur Integration des Islams betrachtet wird, das sich «vor allem aus dem Zähmungsinteresse gegenüber der Religion des Islams und der muslimischen Glaubensgemeinschaft begründet» (Engelhardt 2017:327). Ertuğrul Şahin (2011:8) urteilt dementsprechend, dass die Islamische Theologie mit überzogenen Erwartungshaltungen überfrachtet werde. Er nennt zum Beispiel «die Pflichtaufgabe [...], mit der Lehre eines aufgeklärten Islams den extremistischen Tendenzen entgegenzuwirken» (Şahin 2011:11). Allerdings beinhaltet die universitäre Islamische Theologie in Deutschland keine praktische Imam-Ausbildung. Wie eine Studierendenbefragung zeigt, werden gewisse für Imame notwendige Kenntnisse im Theologie-Studium nicht vermittelt (Ceylan 2019:24–26). Infolgedessen hat die deutsche Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) eine Expertise erstellt, die Handlungsempfehlungen für den Modellversuch eines «Imamseminars» macht (Ceylan 2019). Ein solches «Imamseminar» ist dabei an das Beispiel christlicher Priesterseminare angelehnt, die von Theologie-Studierenden nach Abschluss ihres Studiums besucht werden können, denn die Ausbildung und Einstellung religiöser Betreuungspersonen ist Angelegenheit der jeweiligen Religionsgemeinschaft in Deutschland (Ceylan 2019:2). Die entsprechende Studie gibt sowohl strukturelle als auch inhaltliche Empfehlungen für einen solchen Modellversuch (Ceylan 2019:27–31).

Grundsätzlich können verschiedene Herausforderungen in der Etablierung von Imam-Ausbildungen und -Weiterbildungen genannt werden. Ein Bericht, der sich mit Beispielen aus elf Ländern – zehn europäischen Ländern und den USA – befasst, nennt als Herausforderungen die Akkreditierung, Anerkennung und institutionelle Einbettung der Aus- und Weiterbildungen, der Umgang mit Einheit und Vielfalt in Fragen der Theologie, die Frage nach muslimischer Autorität, die fehlende Finanzierung, die Frage der Rekrutierung und die schlechten Arbeitsbedingungen für Absolvent*innen sowie die Frage des Gleichgewichts zwischen gesellschaftlichen Erwartungen und gemeinsamer Verantwortung (Vinding und Chbib 2020:41–48). Auch Frank Peter (2018:345) sieht ein Grundproblem im

niedrigen Gehalt, das zukünftige Imame erwarten können, weil dieses in grossem Widerspruch zu den erheblichen Bildungsinvestitionen steht. Weiter glaubt er, dass Ausbildungen in Europa von Muslim*innen weiterhin nur als zweitbeste Option im Vergleich zu den Ausbildungen in muslimischen Ländern betrachtet werden. Insbesondere die enge Verknüpfung mit Sicherheits- und Integrationsdiskursen scheint die Attraktivität europäischer Ausbildungen zu schwächen und dadurch zum Nachteil zu werden (Peter 2018:345; Sözeri, Altinyelken und Volman 2018). Es wird auch davor gewarnt, die gesellschaftliche und politische Bedeutung der Imame zu überhöhen und eine Ausbildung in Europa als Garantie für den Einsatz für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu sehen, denn dies muss keineswegs der Fall sein (Jacobs und Lipowsky 2019:12). Imam-Ausbildungen bzw. -Weiterbildungen werden daher breit diskutiert, sowohl in wissenschaftlichen als auch in öffentlichen Debatten. Sie mögen als eine im Vergleich mit Ausweisungen oder Nicht-Verlängerungen von Aufenthaltsbewilligungen «sanfte» Variante der Steuerung und Kontrolle betrachtet werden, spielen aber genauso in die «guter Imam – schlechter Imam»-Dichotomie hinein wie erstere.

Wie diese dichotom strukturierten Modell-Subjekte – als spezifische Art von Subjektpositionen (vgl. Trucco und Pokitsch i. E.) – in den massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz ausgestaltet sind, wird nun im Folgenden in den nächsten beiden Unterkapiteln (6.2 und 6.3) dargestellt. Darauf folgt die Darstellung eines Deutungsmusters (6.4) sowie einer dritten Subjektposition (6.5) in zwei weiteren Unterkapiteln. Die Ergebnisse sind aus dem Datenmaterial erarbeitet, orientieren sich am Material und unterscheiden sich daher in ihrer Struktur und Darstellung. Während beim Anti-Subjekt unterschiedliche Facetten näher beschrieben werden, sind es beim idealen Modell-Subjekt verschiedene Kompetenzfelder. Und auch das Deutungsmuster und die dritte Subjektposition weisen eine eigene Struktur auf.

6.2 Die Subjektposition des Imams als Bedrohung

Die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* ist das Anti-Subjekt des abzulehnnenden Imams, der in verschiedener Hinsicht als Bedrohung für die Ordnung der Gesellschaft wahrgenommen wird. In den Texten und Textfragmenten zum *Imam als Bedrohung* finden sich zahlreiche Verdachtsmomente, von denen nicht immer sicher auf etwas geschlossen werden kann, die aber so konstruiert werden, dass sie auf eine mögliche Bedrohung hinweisen. Der *Imam als Bedrohung* wird oftmals als «radikal» (Weltwoche 03.05.2018) oder salafistisch (Tribune de Genève 19.02.2018) beschrieben. Der Begriff «radikal» wird als Gegensatz

zu «moderat» oder «gemässigt» verwendet und ist ein relativer Begriff, denn er beschreibt jemanden, der eine extreme Richtung vertritt (Duden 2024a). Im Zusammenhang mit Imamen entspringt der Gegensatz radikal/gemässigt der Versichertheitlichung von Islam und Muslim*innen und der Rahmung des «radikalen Islams» als Bedrohung (Bosco 2014). Die Normalitätsvorstellung, zu welcher der Begriff «radikal» in einem bestimmten Kontext in Beziehung gesetzt wird, wird jedoch meist nicht genannt oder explizit gemacht, so dass es zu einer absoluten Verwendung des Begriffs «radikal» kommt (Sedgwick 2010:481–482).⁴ Es wird dadurch unklar, auf was er sich überhaupt bezieht. Auch der Begriff «salafistisch», eine neuere Wortschöpfung im Deutschen, wird in Artikeln oft nicht erläutert,⁵ scheint aber mit Engstirnigkeit und Antimodernismus assoziiert zu werden (Schneiders 2014:11–12) und ist daher stark negativ konnotiert. Beide Begriffe funktionieren als Signalwörter, die ganz bestimmte, negativ bewertete Assoziationen auslösen.

Es können verschiedene Facetten des *Imams als Bedrohung* differenziert werden. Zum Teil sind es gewisse Handlungen, die einen Imam zu einer Bedrohung werden lassen, zum Teil sind es ganz bestimmte Zuschreibungen. Nachfolgend werden sechs solche Facetten näher beschrieben, weil sich so die verschiedenen Aspekte der wahrgenommenen Bedrohung besser fassen lassen. Diese Unterscheidung ist ein analytisches Hilfsmittel, denn in den Textfragmenten sind die verschiedenen Facetten oftmals in vermischter Form vorzufinden. Daher wird hier auch von einer Subjektposition gesprochen und nicht von mehreren. Der *Imam als Bedrohung* wird ausserdem teilweise über Differenzen zum Modell-Subjekt des idealen Imams konstruiert, Beispiele dafür werden jedoch im nächsten Unterkapitel zum *Modell-Imam* erläutert, weil die Bezüge zwischen den beiden dann besser hergestellt werden können.

⁴ Sedgwick (2010) zeigt in seinem Artikel auf, dass sich der Begriff in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Referenzpunkte bezieht. Er untersucht Sicherheits-, Integrations- und aussenpolitische Kontexte.

⁵ Tatsächlich definiert der Duden (2024b) den Begriff «Salafismus» als «ultrakonservative Strömung des Islam, die eine Rückkehr zu den Wurzeln des Islam anstrebt». Ähnlich die Definition von Schneiders (2014:11–12): «Der Salafismus, wie man ihn heute in wissenschaftlichen Kreisen versteht, gehört zum fundamentalistischen Spektrum des Islams [...]. Das heißt, seine Auffassungen sind rückwärtsgewandt, streng, wenig kompromissbereit».

6.2.1 Der Hassprediger

Der *Hassprediger* wird in Artikeln beschrieben als ein Imam, der Hasspredigten hält (NZZ 06.11.2019b), radikale Botschaften propagiert (Luzerner Zeitung 18.10.2019), zu Gewalttaten (Blick online 19.07.2019) oder zum Jihad aufruft (Basler Zeitung 04.12.2019), gegen Andersgläubige hetzt (Bund 15.12.2017) oder schwulenfeindliche und antisemitische Predigten hält (SRF online 26.01.2018). Diese Handlungen, die einem Hassprediger zugeschrieben werden, können einen Straftatbestand darstellen, falls ein Nachweis dafür erbracht werden kann: Eine Person kann gemäss Artikel 259 StGB (1937) wegen öffentlicher Aufforderung zu Gewalt oder Verbrechen oder gemäss Artikel 261bis wegen öffentlichen Aufrufs zu Hass oder Diskriminierung gegen eine Person oder eine Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie, Religion oder sexuellen Orientierung verurteilt werden. Das kann entsprechend in einem aufgenommenen Strafverfahren, Ermittlungen, einer Festnahme (Luzerner Zeitung 18.10.2019), einer Verurteilung und, wenn es sich um einen Imam ohne Schweizer Staatsbürgerschaft handelt, sogar in einer Ausschaffung münden (Tages-Anzeiger 06.05.2019). Es finden sich ausserdem Texte, welche die Zuschreibung Hassprediger auch dann aufrechterhalten, wenn sich der Vorwurf nicht erhärtet und keine Straftat nachgewiesen werden kann. Dies wird hier nun anhand eines Artikels des St. Galler Tagblatts exemplarisch aufgezeigt. Dieser beschreibt im Text die Einstellung eines Strafverfahrens gegen einen zu Unrecht verdächtigten Imam. Dennoch titelt die Zeitung: «Dschihad-Aufruf ist erlaubt: Kritisierte Imam bleibt straffrei» (St. Galler Tagblatt 18.11.2019). Es kann davon ausgegangen werden, dass der Begriff Dschihad/Jihad von Leser*innen in der heute in der Öffentlichkeit gebräuchlichsten Deutung verstanden wird, nämlich einer ultraislamischen⁶ (FINO 2018a:3). Das heisst: als «Aufruf zum bewaffneten Kampf» (St. Galler Tagblatt 18.11.2019).⁷ Mit dem Titel wird kolportiert, dass ein Jihad-Aufruf gemäss dieser Deutung stattgefunden hat, der Imam aber dennoch straffrei bleibt. Dementsprechend wird die Zuschreibung Hassprediger über den Titel aufrechterhalten, obwohl der Artikeltext diese Zuschreibung eigentlich ausräumt.

In den politischen Vorstössen wird der Hassprediger an verschiedenen Stellen entworfen. Die Fraktion der SVP verwendet den Begriff oft in Vorstössen selbst sowie in den Debatten zu Vorstössen, einmal sogar direkt im Titel (Motion

⁶ Der Begriff «ultraislamisch» wurde entwickelt, um Terrorismus, der von Akteur*innen verübt wird, die sich selbst als Muslim*innen bezeichnen, benennen zu können. Er hat «den Vorteil, dass hier die durch ultraislamische Akteure entwickelte Neudeutung des Islam zur Grundlage gemacht wird» (FINO 2018b:1).

⁷ Für die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Jihad, siehe FINO (2018a).

Reimann 2011). So werden Hassprediger in einem Vorstoss der Fraktion der SVP als «Gefahr für die Sicherheit des Landes und für ein friedliches Zusammenleben» beschrieben (Motion Reimann 2011). Ein Vorstoss der CVP-Fraktion charakterisiert Hassprediger als Imame, die «in ihren Predigten eine radikale, sprich fundamentalistische Sicht des Islam vertreten, die Hass, Gewalt, Drohungen und Intoleranz verbreitet» (Anfrage Romano 2016). Ein weiterer Vorstoss der CVP-Fraktion kann als Beispiel für die Verflechtung von massenmedialen und politischen Diskursen dienen, denn er verwendet ein konkretes Beispiel für einen Hassprediger, nämlich der Imam, «der gemäss übereinstimmenden Medien [sic!] wiederholt in der Bieler Moschee Ar’Rahman zur Zerstörung aller Islamfeinde aufgerufen hat» (Frage Ingold 2017). Ein Vorstoss der Fraktion der BDP thematisiert gemäss Titel illegale Aktivitäten im Umfeld religiöser Gruppierungen. Durch den allgemein gehaltenen Titel wird ein Stück weit kaschiert, dass sich der Vorstoss konkret nur auf Imame bezieht, die als «umstritten» und «streitbar» beschrieben werden. Die Hasspredigt wird als eine Handlung erwähnt, die strafrechtlich verfolgt werden kann, sie bleibt aber das einzige konkrete Beispiel für illegale Aktivitäten im religiösen Umfeld, die im Vorstoss mehrfach erwähnt werden (Interpellation Quadranti 2016). Es gibt auch Vorstösse, die den Begriff «Hassprediger» verwenden, ohne ihn näher zu erläutern, so eine Dringliche Anfrage der Fraktion der SVP (2020), der sich erkundigt, wie viele «sogenannte muslimische Hassprediger» zurzeit in der Schweiz leben sowie eine Interpellation der FDP-Liberalen, die vom Bundesrat wissen will, was dieser über «mögliche Hassprediger in Moscheen» weiss (Interpellation Fiala 2016). Der Begriff scheint also in einem gewissen Mass selbsterklärend zu sein.

Auch in den Antworten des Bundesrates finden sich Konstruktionen des Hasspredigers. So definiert der Bundesrat in der Antwort auf eine Motion, welche die Veröffentlichung eines klassifizierten Berichts zu Imamen verlangt (Motion Baumann 2009), den Hassprediger wie folgt: «Fremdenfeindliche, rassistische oder antisemitische Rhetorik ist das Mittel von Hasspredigern, um Feindseligkeit und Gewalt gegenüber Dritten zu schüren» (Bundesrat in Motion Baumann 2009). Diese Definition nimmt der Bundesrat auch in einer späteren Antwort auf (Bundesrat in Motion Reimann 2011). Dabei fällt auf, dass die Definition allgemein gehalten ist und nicht nur auf Imame abzielt, d. h. im Sinne der Nicht-Diskriminierung gemäss Art. 8 Abs. 2 der Bundesverfassung (1999) vermieden wird, eine bestimmte Bevölkerungsgruppe bzw. Religionsgemeinschaft zu stigmatisieren. Allerdings spricht der Bundesrat in der Antwort auf die Motion Baumann (2009) nach der oben erwähnten, allgemein gehaltenen Definition im darauffolgenden Satz von «islamistischen Hasspredigern» und bezieht die Definition damit auf Imame, da auch die Motion einzig Imame behandelt. Hassprediger werden

in der Antwort des Bundesrates weiter beschrieben als Imame, «die gewalttätige Propaganda betreiben oder bei denen die Gefahr besteht, dass ihre Anwesenheit zu Ausschreitungen führen könnte» (Bundesrat in Motion Baumann 2009; ebenfalls: Bundesrat in Motion Reimann 2011). An anderer Stelle erwähnt der Bundesrat in seiner Antwort auch «sicherheitsgefährdende Hassprediger» (Bundesrat in Interpellation Quadranti 2016). Allerdings ist anzumerken, dass der Bundesrat den Begriff «Hassprediger» nur in Antworten auf Vorstöße verwendet, die diesen Begriff bereits selbst benutzen.

6.2.2 Der Terror-Imam

Für den *Terror-Imam* werden in Artikeln Begriffe wie «terroriste» (Journal du Jura 20.06.2019), «IS-Mitglied» (Bund 15.04.2020) oder «Rekruteur» (20 Minuten online 13.06.2019) verwendet. Die zugeschriebenen Handlungen umfassen Rekrutierungen für den Islamischen Staat (IS), die Planung eines Attentats (Thurgauer Zeitung 17.05.2019), die Teilnahme an Operationen von Al-Qaida im syrischen Bürgerkrieg (20 Minuten online 19.06.2019) oder die Anstiftung zu Selbstmordattentaten (Landbote 16.05.2019). Diese Handlungen können bei entsprechendem Nachweis ebenfalls einen Straftatbestand darstellen und zwar entweder wegen Unterstützung einer kriminellen Organisation gemäss Art. 260ter StGB (1937) oder aufgrund des Verbots von Al-Qaida, IS und verwandter Organisationen gemäss SR 122 (2014).⁸ Dementsprechend kann es wie beim Hassprediger zu einem Strafverfahren, einer Festnahme oder Verurteilung kommen (z. B. NZZ 17.10.2019). Allerdings werden auch Imame in die Nähe des Terror-Imams gerückt, die keine eindeutig strafbaren Handlungen ausführen oder ausgeführt haben. So wird ein Imam beschrieben als «ein in Saudiarabien [sic!] ausgebildeter Imam, der in der Schweiz mit salafistischen Imamen und IS-Unterstützern [...] aufgetreten ist» (Tages-Anzeiger 26.07.2017). Dabei scheinen die Begriffe «Saudi-Arabien», «salafistisch» und «IS-Unterstützer» als Signalwörter zu fungieren, die eine Assoziationskette bilden und den entsprechenden Imam in die Nähe von Terrorismus rücken. Die im entsprechenden Satz tatsächlich erwähnte Handlung des Imams ist ein Auftritt, dessen Umstände nicht näher ausgeführt werden. Hierin zeigt sich das am Anfang des Kapitels erwähnte Verdachtsmoment.

⁸ Letzteres gilt jedoch nur für den Zeitraum 2015–2022, denn das entsprechende Gesetz SR 122 trat am 1. Januar 2015 in Kraft, wurde aber am 1. Dezember 2022 wieder aufgehoben.

Der Terror-Imam erscheint nur in politischen Vorstößen der Fraktion der SVP, allerdings hauptsächlich anhand konkreter Beispiele aus Medienberichten: «[D]er libysche Imam der umstrittenen An’Nur-Moschee in Winterthur» habe in einem Interview zugegeben, Mitglied einer Libyschen Terrororganisation zu sein (Interpellation Keller-Inheder 2017) und bei einem Tessiner Imam vermute «das SEM eine Verbindung zum islamistischen Terrorismus» (Interpellation Quadri 2019). Ansonsten finden sich Aspekte des Terror-Imams in politischen Vorstößen eher verflochten mit weiteren Aspekten, so zum Beispiel mit dem Hassprediger, wenn Imame beschrieben werden als «ausländische Extremisten [...]», die öffentlich [...] zu Gewalt, Mord oder Terror aufrufen» (Motion Reimann 2011). Dasselbe gilt für Antworten des Bundesrates. Auf eine Frage nach der Überwachung von Hasspredigern stellt dieser klar, dass Informationen über Imame nur unter bestimmten gesetzlichen Voraussetzungen bearbeitet werden dürfen: «Erlaubt ist dies beispielsweise, wenn konkrete Hinweise darauf bestehen, dass terroristische oder gewaltextremistische Tätigkeiten durch Predigen religiösen Hasses gutgeheissen, vorbereitet oder beauftragt werden» (Bundesrat in Interpellation Fiala 2016). Auch in diesem Beispiel fallen Aspekte des Hasspredigers («durch Predigen religiösen Hasses») und des Terror-Imams («terroristische [...] Tätigkeiten») zusammen.

6.2.3 Der 5. Kolonne-Imam

Der *5. Kolonne-Imam* ist «der verlängerte Arm» (Tages-Anzeiger 26.07.2017; Sonntagsblick 20.05.2018) einer ausländischen Regierung oder Organisation. Er ist «eingebunden [...] in Organisationen, die sich ausserhalb der Schweiz befinden» (NZZ am Sonntag 27.08.2017) und handelt «auf Geheiss» (Tages-Anzeiger 09.06.2018) der entsprechenden Regierung oder Organisation. Dabei werden auch Formulierungen wie «ferngesteuert» (SonntagsZeitung 20.10.2019) oder «bedingungslos eingeschworen» (Sonntagsblick 05.01.2020) verwendet, die diese Imame als wenig eigenmächtig handelnd darstellen. Dieser Aspekt des passiven Gesteuert-Seins drückt sich auch in der Beschreibung als «importiert» (SonntagsZeitung 22.04.2018) oder «Import-Imame» (NZZ 25.08.2016) aus. Da das Verb «importieren» im Normalfall für Waren verwendet wird, erscheint der «Import-Imam» hier als passives Objekt, das aus dem Ausland in die Schweiz gebracht wird. Dabei wird nicht deutlich gemacht, wer ihn in die Schweiz bringt. In anderen Textfragmenten wird er beschrieben als «entsendet» (Aargauer Zeitung 01.09.2017) oder «geschickt» (Bund 25.03.2017), womit die sendende Einheit im Ausland verortet wird. Allerdings wird der *5. Kolonne-Imam* nicht überall

gleich passiv dargestellt, so ist an einer Stelle davon die Rede, dass diese Imame in der Schweiz «operieren» (Weltwoche 21.11.2019). In eine ähnliche Richtung geht eine Handlung, die dem 5. Kolonne-Imam in einigen Texten zugeschrieben wird: die Betätigung als Spitzel. Damit liegt gemäss Art. 272 StGB (1937) der Straftatbestand des verbotenen politischen Nachrichtendienstes vor, wenn der entsprechende Nachweis erbracht werden kann. Diese Zuschreibung erscheint vor allem im Hinblick auf türkische Imame nach dem Putsch in der Türkei im Juli 2016 vermehrt in den massenmedialen Debatten (20 Minuten online 10.03.2017; NZZ 25.03.2017; Tages-Anzeiger 27.11.2017; Basler Zeitung 17.02.2018). Im 5. Kolonne-Imam scheint sich eine ältere Angst zu manifestieren, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Deutungsmuster «Überfremdung» in öffentlichen Debatten in Erscheinung trat, nämlich die Angst vor dem politisch tätigen Fremden, der eine Bedrohung für die Integrität der Schweiz darstellt (vgl. Abschnitt 4.5).⁹ Diese Angst findet im 5. Kolonne-Imam eine Erneuerung.

Der auf diese Weise entworfene 5. Kolonne-Imam kann durch die internationale Berichterstattung eine zusätzliche Verstärkung erfahren, weil diese Aspekte davon aufruft. So finden sich in der internationalen Berichterstattung einerseits Darstellungen politisch tätiger Imame, wie z. B. des Imams Moktada al-Sadr, der im Irak einer politische Bewegung vorstand, die 2018 die Wahlen gewann (RTS online 10.08.2018), oder des Imams Mahmoud Dicko in Mali, der die Opposition gegen die Regierung anführte (Temps 22.06.2020). Andererseits erscheinen Imame in der internationalen Berichterstattung auch als politisch instrumentalisiert. Die NZZ schildert z. B. 2016 die Kontrolle von Imamen durch den ägyptischen Staat: «Imame wurden entlassen, weil sie mit den falschen politischen Ideen sympathisierten. Die Predigten für das Freitagsgebet wurden standardisiert und mit nationalistischen Elementen versehen» (NZZ 02.02.2016). Drei Jahre später, erneut zu Ägypten, schreibt sie: «Um eine noch stärkere Mobilisierung zu verhindern, hat das Regime die Imame angewiesen, gegen die Protestbewegung zu predigen» (NZZ online 27.09.2019). Imame erscheinen hier

⁹ So riet der erste Adjunkt der Schweizer Fremdenpolizei Max Ruth 1920, dass «Ausländer, von denen eine unerwünschte politische Tätigkeit im Innern der Schweiz oder nach Aussen zu befürchten ist», nicht in die Schweiz gelassen werden sollen (Kury 2003:122). Im Rahmen von Debatten zur Staatsbürgerschaft tauchte zudem die Argumentation immer wieder auf, «dass Ausländer und Ausländerinnen nur darauf warteten, eingebürgert zu werden, um sich anschliessend politisch betätigen zu können mit dem Ziel, der Schweiz zu schaden» (Kury 2003:178). Im Kontext des beginnenden Kalten Krieges kam es 1948 zu einem Bundesratsbeschluss betreffend der politischen Reden von Ausländern (AS 1948 119), der bis 1998 in Kraft war. Dieser Beschluss verbot Ausländer*innen in der Schweiz über politische Themen zu reden (Buomberger 2004:84).

als eine nicht eigenmächtig handelnde Personengruppe, die durch den Staat kontrolliert und instrumentalisiert werden kann. Das bestimmte, auf die Schweiz bezogene Imam-Bild, das im 5. Kolonne-Imam konstruiert wird, kann daher durch die internationale Berichterstattung gestärkt werden, weil sie den politisch tätigen oder durch die Politik instrumentalisierten Imam aufruft.

Der 5. Kolonne-Imam erscheint in politischen Vorstößen der SVP, der FDP-Liberalen sowie in einem Vorstoss der CVP-Fraktion. Letzterer verwendet insbesondere den Begriff «Import-Imam» (Postulat Ingold 2016) und charakterisiert diesen über Differenzen zum *Modell-Imam*, was an späterer Stelle aufgenommen wird (vgl. Abschnitt 6.3.2). Die Vorstösse der SVP-Fraktion sowie der einzelne Vorstoss der Fraktion der FDP-Liberalen greifen den 5. Kolonne-Imam einzig in Bezug zur Türkei auf und dies, wie bereits erwähnt, ab 2016. Die Motion Quadri (2016) schreibt zum Beispiel: «Gemäss Medienberichten soll die türkische Regierung – direkt oder indirekt – 35 Moscheen und islamische Zentren in der Schweiz finanzieren. Ziel dieses finanziellen Engagements sei es oder könnte es sein, in der Schweiz einen radikalen Islam zu propagieren». Der erste Satz bezieht sich auf die jeweils etwa 35 vom türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten *Diyanet* in die Schweiz entsandten und vollumfänglich finanzierten türkischen Imame (vgl. Schmid und Trucco 2019:11). Dieser Sachverhalt erscheint in der Motion leicht skandalisiert, weil unterschwellig suggeriert wird, dass er durch die Medien aufgedeckt wurde. Dabei ist die Tatsache, dass der türkische Staat Imame entsendet und finanziert, den Behörden bekannt, weil gesetzlich geregelt ist, dass Personen aus Drittstaaten wie der Türkei, die in der Schweiz einer Arbeitstätigkeit nachgehen wollen, ein Zulassungsverfahren der Schweizer Behörden durchlaufen müssen.¹⁰ Weiter scheint es für den Motionär Quadri keinen Zweifel zu geben, dass es nur einen Grund für die Finanzierung eines Imams durch einen anderen Staat geben kann, nämlich die Verbreitung eines radikalen Islams.¹¹ Es wird hier also einzig auf die von der Fraktion der SVP wahrgenommene Bedrohung fokussiert. Dieselbe Argumentation taucht auch in weiteren Vorstösse der Fraktion auf: Eine türkische Moschee in Schaffhausen, die einen vom *Diyanet* gesandten und finanzierten Imam beschäftigt, könnte «die Verbreitung in der Schweiz des extremistischen und politischen Islams, in diesem Fall türkischen Ursprungs, fördern» (Interpellation Quadri 2018). Der türkische Staat

¹⁰ Dies ist im Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration AIG (2005) festgelegt.

¹¹ Natürlich sind viele andere Gründe denkbar: Zum Beispiel, dass muslimische Gemeinschaften nicht über die finanziellen Möglichkeiten verfügen, einen Imam zu einem Schweizer Lohn einzustellen. Das ist jedoch gemäss Art. 22 Abs. 1 lit. 1 AIG (2005) eine Zulassungsbedingung für arbeitstätige Drittstaat-Angehörige.

operiere in der Schweiz «als Strippenzieher, Vernetzer, ‹Imam-Exporteur› und Financier erzkonservativer Islam-Auslegungen» (Interpellation Gafner 2020). Ein Vorstoss, der vom Bundesrat Informationen zur Aktivität des türkischen Geheimdienstes in der Schweiz verlangt, fragt sogar, ob «ein Zusammenhang zwischen dem türkischen Geheimdienst MIT und der Finanzierung des türkischen Staats von Moscheen und Imamen in der Schweiz» bestehe (Interpellation Wobmann 2016). Im von der Fraktion der SVP entworfenen 5. Kolonne-Imam drückt sich wie in den massenmedialen Debatten die Bedrohung durch den politisch tätigen Fremden aus. Dieser wird hierbei aber ausschliesslich als türkisch-muslimisch verstanden. Auch eine Interpellation der FDP-Liberalen Fraktion hat den Putschversuch in der Türkei zum Thema und möchte in einer Frage wissen, wie der Bundesrat die Finanzierung von Imamen durch das *Diyanet* beurteilt und ob damit verbotene nachrichtendienstliche Tätigkeiten verbunden sind (Interpellation Dittli 2016). Hier wird pauschal gemutmasst, dass der durch das Ausland finanzierte 5. Kolonne-Imam in der Schweiz einer Spionagetätigkeit für die Türkei nachgehen könnte. Dieser Verdacht steht vermutlich in Zusammenhang mit den vorhergehend erwähnten Medienberichten (z. B. 20 Minuten online 10.03.2017; NZZ 25.03.2017; Tages-Anzeiger 27.11.2017), obwohl in der Interpellation kein Verweis darauf gemacht wird.

Der Bundesrat hingegen drückt in seinen Antworten auf die jeweiligen politischen Vorstösse klar aus, dass er der Deutung der vom türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten *Diyanet* finanzierten türkischen Imame als 5. Kolonne-Imame nicht folgt:

Dem Bundesrat ist bekannt, dass das türkische Präsidium für religiöse Angelegenheiten, *Diyanet Isleri Baskanligi* (DIB), auch in der Schweiz Imame beschäftigt. [...] Den Sicherheitsbehörden des Bundes liegen aktuell keine Indizien vor, wonach zwischen DIB und terroristischen oder gewaltextremistischen Aktivitäten Bezüge bestehen. (Bundesrat in Interpellation Fiala 2016)¹²

Anders als dies die Motion Quadri (2016) anzudeuten versucht, ist die Regierung darüber informiert, dass die türkische Religionsbehörde Imame finanziert. Darüber hinaus erachtet sie diese Finanzierung nicht per se als problematisch, weil sie die existierenden arbeits- und migrationsrechtlichen Massnahmen der Schweiz als ausreichend beurteilt. So spezifiziert der Bundesrat zum Beispiel: «In Bezug auf das Risiko, dass allenfalls radikalierte Imame von der Türkei aus in die Schweiz entsandt werden könnten, ist anzumerken, dass vor einer Bewilligungserteilung die arbeitsmarktlichen Voraussetzungen sowie diejenigen der Integration

¹² Vgl. auch Bundesrat in Interpellation Dittli (2016).

für die Einreise geprüft werden» (Bundesrat in Interpellation Quadri 2018). Es findet sich in einer Antwort allerdings eine Stelle, die sich nicht auf die vom *Diyanet* gesendeten türkischen Imame bezieht, in welcher der 5. Kolonne-Imam vom Bundesrat angedeutet wird. So schreibt der Bundesrat (Interpellation Fiala 2016): «Aus dem Ausland geförderte fundamentalistische Imame können bei sinnsuchenden Jugendlichen eine radikalisierende Wirkung erzielen». Die Beschreibung «aus dem Ausland geförderte» verweist eindeutig auf den 5. Kolonne-Imam, die Verwendung von «können» deutet aber darauf hin, dass ihm nicht eine kausale, sondern eher eine potenziell mögliche radikalisierende Wirkung zugeschrieben wird. Ausserdem schränkt der Bundesrat diese Äusserung bereits in den darauf folgenden Sätzen seiner Antwort wieder ein, indem er sagt, dass in der Schweiz gemäss den Auskünften des Geheimdienstes keine systematische Radikalisierung stattfinde und es sich bei radikalierten Personen höchstens um Einzelpersonen handle (Bundesrat in Interpellation Fiala 2016).

6.2.4 Der Wertekonflikt-Imam

Als viertes kann der *Wertekonflikt-Imam* genannt werden. Seine Werte stehen im Widerspruch zu «den hiesigen Wertvorstellungen» (Blick 16.12.2019), er schätzt «die hiesigen Werte der Freiheit des Denkens und der Gleichstellung» gering (Basler Zeitung 29.12.2018) und vertritt Ansichten, «die nicht mit der Bundesverfassung zu vereinbaren sind» (Blick 17.10.2019). Im Wertekonflikt-Imam wird ein Werte-Antagonismus konstruiert, der in einer Dichotomie von «Wir» und «die Anderen» gründet. Dementsprechend erscheinen in Textfragmenten auch die Begriffe «Parallelgesellschaft» (NZZ am Sonntag 27.08.2017; Tages-Anzeiger 09.06.2018) bzw. «Parallelwelten» (Luzerner Zeitung 03.11.2016). Einige Texte gehen noch einen Schritt weiter und entwerfen Wertekonflikt-Imame als Imame, welche die Mitglieder ihrer Gemeinschaften «gegen die westlichen Gesellschaften aufhetzen» (NZZ 25.08.2017). Damit rückt der Wertekonflikt-Imam auch in die Nähe des subversiven 5. Kolonne-Imams. Der Wertekonflikt-Imam ist daher «eine Gefahr für die innere Sicherheit der Schweiz» (Thurgauer Zeitung 06.04.2018). Wie beim Hassprediger und beim Terror-Imam wird Imamen der Wertekonflikt-Imam zugeschrieben, indem ihnen zum Beispiel «Kontakte zu radikalen Predigern» (Thurgauer Zeitung 06.04.2018) oder «liens [...] avec des milieux salafistes» (Temps 17.02.2018) unterstellt werden. Die Art, Intensität und Dauer dieser Kontakte werden meist nicht näher ausgeführt. Hierin werden erneut die am Anfang des Unterkapitels beschriebenen Verdachtsmomente deutlich. Bedeutend ist in Textfragmenten zum Wertekonflikt-Imam weiter, dass dieser

als jemand dargestellt wird, der «zwei Gesichter» (Basler Zeitung 21.06.2018) oder «un double agenda» (Temps 19.01.2017) hat: «In der Öffentlichkeit präsentiert er sich als gemässigter Vorzeige-Imam, abseits der Öffentlichkeit verkehrt er aber in ganz übeln Kreisen» (20 Minuten online 31.05.2016). Dem Wertekonflikt-Imam wird absichtliche Täuschung oder Doppelzüngigkeit unterstellt, weil er sich öffentlich gemässigt zeige, es im Grunde aber nicht sei. Dieser Täuschungsvorwurf wird dabei zum Teil auch mit scheinbaren Islam-Kenntnissen untermauert:

Doch der Islam kennt eine Besonderheit, die uns zur Vorsicht mahnen sollte: Seit den Anfängen des Islam werden Imame darin geschult, die «Ungläubigen» über die wahren Absichten des Islam bewusst zu täuschen und zu belügen. Täuschung, Hinterlist, Verschwörung, Betrug, Stehlen und Töten sind nichts als Mittel für die Sache Allahs. Diese Lügen werden im Islam «Taqiyya» genannt. Um die wahren Absichten ihrer Religion zu verschleiern, dürfen Muslime mit dem Segen Allahs und Mohammeds die «Ungläubigen» täuschen und gar belügen. Und wenn Bekim Alimi [ein Imam, Anm. nt] dieses Prinzip leugnet, dann handelt es sich gerade um eine praktische Anwendung dieser Taktik. (Leserbrief eines SVP-Kantonsrats, St. Galler Tagblatt 17.03.2018)

In diesem Textfragment wird auf den arabischen Begriff *taqiyya* (wörtl. «Schutz») zurückgegriffen. *Taqiyya* ist ursprünglich mit der Frühgeschichte der schiitischen Gemeinde verbunden,¹³ spielte für Sunnit*innen aber kaum je eine Rolle. Heute ist der Begriff für das islamische Glaubensverständnis insgesamt irrelevant, wird aber gerne von muslim- bzw. islamfeindlichen Kreisen verwendet (FINO 2019). Wie im Textausschnitt ersichtlich wird, münden solche Argumentationen meist in der Behauptung, «dass man Musliminnen und Muslimen aufgrund der Möglichkeit von *taqiyya* auch Bekenntnisse zu Demokratie und westlichen Werten oder die Verurteilung von Gewalt nicht abnehmen könne, da die Lüge quasi integraler Bestandteil ihrer Glaubenspraxis sei» (FINO 2019:3). Diese Art der Argumentation beraubt den Imam (im Textfragment Bekim Alimi) jeglicher Handlungsmöglichkeit, denn egal was er sagt oder tut, er kann immer der Lüge beziehtigt werden. Entsprechend entzieht diese Diskursstrategie den so Bezeichneten jegliche Handlungsfähigkeit.

Der Wertekonflikt-Imam erscheint in politischen Vorstößen der Fraktion der SVP, der FDP-Liberalen und der CVP. Dass die Fraktion der SVP den

¹³ Einerseits sahen sich die schiitischen Gemeinschaften im Besitz einer geheimen Wahrheit, die es zu schützen galt. Andererseits waren sie in der Anfangszeit starken Repressionen ausgesetzt, weshalb *taqiyya* auch religionsdogmatisch als Erlaubnis zur Geheimhaltung des eigenen Glaubens verstanden werden kann (FINO 2019:1).

Wertekonflikt-Imam entwirft, erscheint schlüssig, denn die Fraktion zeichnet allgemein einen starken Gegensatz von «Wir» und einem muslimischen «Anderen».¹⁴ Imame, «welche unseren säkularen Rechtsstaat, die Demokratie, die Religionsfreiheit oder die Menschenrechte ablehnen», sollen ausgewiesen werden, fordert die Motion Reimann (2009) beispielsweise. Hier wird also auf einen Wertekonflikt-Imam verwiesen. Der Wertekonflikt-Imam wird von der Fraktion ausserdem als «islamistisch» (Motion Baumann 2009), «radikalslamisch» (Interpellation Keller 2015), «radikal» (Motion Fraktion der SVP 2017, 2019) und «extremistisch» (Interpellation Quadri 2018) beschrieben. Die Fraktion der SVP fordert in Vorstössen auch, dass Imame bzw. Muslim*innen allgemein die Rechtsordnung einhalten oder die Grundrechte anerkennen (Motion Reimann 2009; Motion Fraktion der SVP 2017, 2019) und unterstellt damit indirekt, dass dies normalerweise nicht der Fall ist. Vergleichbar auch eine Interpellation der CVP-Fraktion, die den Bundesrat fragt, wie bei Bewilligungen für Imame aus

¹⁴ Exemplarisch zeigt sich diese Gegensatz-Konstruktion in den hier untersuchten politischen Vorstössen wie folgt: Die Schweiz hat einen «jüdisch-christlichen Hintergrund» (Frage Zuberbühler 2016) bzw. wird ausschliesslich «christlich-abendländisch» (Motion Baumann 2009) verstanden. Muslim*innen und Islam sind daher *a priori* nicht miteingeschlossen. Die Parlamentarische Initiative Addor (2017) formuliert entsprechend: «Die Schweiz ist ein Land mit christlichen Wurzeln: Ihre Verfassung verkündet es, in ihrer Nationalhymne wird es besungen, ihre Fahne veranschaulicht es». In der Debatte zu dieser parlamentarischen Initiative sagt Initiant Jean-Luc Addor weiter: «l'islam ne fait pas partie de nos racines ni de nos traditions» (Parlamentarische Initiative Addor 2017). Muslim*innen werden als fremd betrachtet und markiert, was sich durch Begriffe wie «Immigranten» (Motion Baumann 2009), «ausländisch», «Einwanderer» (Motion Reimann 2011) oder «Doppelbürger» zeigt (Dringliche Anfrage Fraktion der SVP 2020). Weiter werden «vielfältige Konflikte zwischen dem Islam [...] und den Grundwerten der Schweizerischen Eidgenossenschaft» postuliert (Parlamentarische Initiative Addor 2017). «Der Islam» ist in der Perspektive der Fraktion der SVP «nicht nur Religion, sondern auch eine politische Ideologie mit eigenem Rechtssystem» (Interpellation Arnold 2017) und «eine Gefahr für die Sicherheit des Landes» (Motion Reimann 2011). «Der Islam» wird als Bedrohung dargestellt, die darin besteht, dass der als radikal charakterisierte Islam «sich in unserem Land ungehindert und unbemerkt» ausbreite (Motion Fraktion der SVP 2017), dass ein «Islamisierungsprozess der Schweiz» stattfinde (Interpellation Quadri 2017) und «das Ziel des Islams [...] klar die Weltherrschaft» sei (Parlamentarische Initiative Addor 2017). Wie aus den Beispielen deutlich wird, stellt die Fraktion der SVP Islam und Muslim*innen pauschal als Bedrohung dar. Es wird also ein deutlicher Gegensatz zwischen einem «Wir» und einem muslimischen «Anderen» konstruiert. Rogers Brubaker (2017) beobachtet in populistischen Parteien in Europa eine Verschiebung vom Nationalismus hin zu dem, was er «civilizationalism» nennt. Dabei führt die Beschäftigung mit dem Islam «as an alien and threatening civilization» dazu, dass diese Parteien Christentum, Säkularismus und Liberalismus zusammenbringen und verschmelzen (Brubaker 2017:1204). Die Betonung des Christentums in obigen Zitaten kann daher aus dieser Perspektive verstanden werden.

Drittstaaten sichergestellt werde, «dass diese unsere rechtsstaatlichen Prinzipien und gesellschaftlichen Gepflogenheiten vorbehaltlos respektieren und einhalten» (Interpellation Humbel 2016). Auch hier erscheint die Einhaltung von rechtsstaatlichen Prinzipien durch Imame nicht als Normalzustand, sondern als etwas, was überprüft und überwacht werden muss. Ein weiterer Vorstoss der Fraktion der CVP unterstellt, dass in Schweizer Moscheen eine Version des Islams verbreitet werde, «die kaum mit Schweizer Werten vereinbar ist» (Postulat Ingold 2016), während eine Interpellation der FDP-Liberalen Fraktion von Imamen spricht, «die totalitäres, freiheitsfeindliches Gedankengut» verbreiten (Interpellation Dittli 2016). Hierbei wird deutlich ein Werte-Antagonismus sichtbar, der im bereits erwähnten Gegensatz von einem «Wir» und einem muslimischen «Anderen» gründet.

Auch in einer Antwort der Exekutive erscheint der Wertekonflikt-Imam, wenn der Bundesrat von einzelnen Predigern schreibt, welche «die kulturellen Konflikte» schüren, «indem sie gegen die hier herrschende Rechts- und Gesellschaftsordnung antreten und somit der Integration von Ausländerinnen und Ausländern entgegenwirken» (Bundesrat in Motion Reimann 2009). Die Wortwahl «kultureller Konflikt» ist bemerkenswert, insbesondere weil nicht weiter erläutert wird, was der Bundesrat mit kulturellen Konflikten meint. Im Zusammenhang mit dem Thema des entsprechenden Vorstosses («Bessere Kontrolle von Imamen», Motion Reimann 2009) klingt mit dieser Wortwahl aber fast ein «Kampf der Kulturen» an (Huntington 1993). Allerdings folgt der Bundesrat auch in dieser Antwort dem Gleichbehandlungsgebot und formuliert die Äusserung allgemein («Prediger») und nicht auf Imame bezogen. Dennoch wird sie inhaltlich mit Imamen in Beziehung gesetzt, weil die Motion selbst bereits im Titel nur auf Imame Bezug nimmt. Interessant ist auch, dass dem Wertekonflikt-Imam vom Bundesrat hier zugeschrieben wird, dass er der Integration von Ausländer*innen entgegenwirke, ihm also eine gewisse Verantwortung für mögliche mangelnde Integration übertragen wird. Darin deutet sich eine Deutungsfigur an, die in Abschnitt 6.3 näher erläutert wird.

6.2.5 Der Militär-Imam

Der *Militär-Imam* zeigt zunächst exemplarisch die Verflechtung von Massenmedien und politischen Vorstössen. Im Jahr 2017 löst eine Äusserung des damaligen Chefs der Schweizer Armee Philippe Rebord an einer Pressekonferenz – «Ich hätte nichts gegen einen Militär-Imam einzuwenden» (Bund 11.04.2017) – zwei Interpellationen und eine Parlamentarische Initiative der Fraktion der SVP aus.

Durch die Verwendung der Bezeichnung «Militär-Imam» (Interpellation Quadri 2017; Bund 11.04.2017) oder «Armee-Imam» (Interpellation Arnold 2017; Bund 11.04.2017) wird unterschlagen, dass es im Grunde nicht um Imame, sondern um muslimische Seelsorger*innen im Dienst der Armee geht. Muslimische Seelsorge kann nicht nur von Imamen, sondern von Muslim*innen mit verschiedenen Hintergründen ausgeübt werden (vgl. Abschnitt 2.1.2). Ein «Militär-Imam» in dem Sinne, wie ihn zum Beispiel Frankreich während dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hatte, um die Loyalität der muslimischen Truppen sicherzustellen (Jouanneau 2013:26), war in der Schweiz gar nie angedacht.

In den entsprechenden politischen Vorstössen wird der Militär-Imam ins Narrativ der SVP-Fraktion zu Islam und Muslim*innen eingebettet, in welchem der Islam verstanden wird als «eine politische Ideologie mit eigenem Rechtssystem, der Scharia» (Interpellation Arnold 2017). Dem Militär-Imam werden Radikalisierungs- und Rekrutierungsabsichten unterstellt, gerade weil Armeeangehörige durch die Tatsache, dass sie mit Waffen umzugehen wissen, für diesen besonders interessant seien. Die mögliche Einführung von Militär-Imamen wird daher als «einen weiteren Schritt im Islamisierungsprozess der Schweiz» interpretiert (Interpellation Quadri 2017). Auch die Parlamentarische Initiative Addor (2017) spricht vom Risiko, «dass unsere Armee in eine islamische Missionierungsstätte verwandelt werden könnte oder sogar Dschihadisten rekrutiert werden könnten». Entsprechend wird auch die Loyalität des Militär-Imams angezweifelt (Addor in der Debatte zur Parlamentarischen Initiative Addor 2017). Derselbe Vorstoss fordert, dass das Militärgesetz so geändert werden soll, dass «ausschliesslich evangelisch-reformierte, römisch-katholische und christkatholische Seelsorgerinnen und Seelsorger» (Parlamentarische Initiative Addor 2017) im Dienst der Armee stehen dürfen. Die Interpellation Arnold (2017) wiederum fragt provokativ, wie das im Verteidigungsfall aussehen würde: «Würde dann der Feldprediger wie üblich mit unseren Soldaten einen Feldgottesdienst abhalten, während der Imam mit den muslimischen Soldaten in Richtung des saudi-arabischen Mekka betet und sie anschliessend im Namen des Propheten Mohammed zum Dschihad auffordert?». In der Konstruktion des Militär-Imams werden Aspekte des Terror-Imams, des Wertekonflikt-Imams und des 5. Kolonne-Imams vermischt, allerdings hat er ein ganz konkretes Tätigkeitsfeld: die Schweizer Armee. Die Aufgabe der Armee ist die Landesverteidigung. Die entsprechenden Vorstösse, die den Militär-Imam konstruieren, verstehen die Armee als eine symbolische Verkörperung des Schutzes der Nation, woran wirkmächtige Bilder und Narrative angeknüpft werden können. Die Nation wird im Narrativ der Vorstösse bedroht durch diesen «Fremden», der sie zu unterwandern

versucht. Daher wird der Militär-Imam als eigenständige Facette des *Imams als Bedrohung* dargestellt, der hierbei zudem eine Zuspitzung erfährt.

Die Einführung muslimischer Seelsorger*innen in der Armee¹⁵ wird von der SVP-Fraktion ausserdem als Schritt hin zur Anerkennung des Islam ausgelegt. So fragt die Interpellation Arnold (2017): «Sollte wirklich die Schweizer Armee vorangehen, um den Islam öffentlich-rechtlich anzuerkennen?». Dabei wird die Tatsache, dass die Kompetenz für eine öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Religionsgemeinschaft gemäss Art. 72 Abs. 1 der Bundesverfassung (1999) den Kantonen zusteht, ausser Acht gelassen. Die Parlamentarische Initiative verweist auf «ein Klima der Unsicherheit», das durch die «vermehrten Bestrebungen in fast allen Kantonen, den Islam als offizielle Religion anzuerkennen», ausgelöst wird und «dem ein Ende gesetzt werden sollte» (Parlamentarische Initiative Addor 2017). Dies ist faktisch nicht der Fall, weil es in keinem Kanton Bestrebungen zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung gibt, sondern allerhöchstens zur öffentlichen, sogenannten «kleinen» Anerkennung einzelner Vereine oder Verbände, bei der diese meist ihren privatrechtlichen Status behalten (wie z. B. in Basel-Stadt, vgl. Pahud de Mortanges 2014:193, Fussnote 31). In der Debatte zur Parlamentarischen Initiative wird auch gefragt: «Wenn nun eine Öffnung auf muslimische Armeeseelsorger erfolgen würde, würden Sie dann befürworten, dass der Islam den Status einer Landeskirche mit all den damit verbundenen Pflichten und Vorteilen erhält?» (Keller in der Debatte zur Parlamentarischen Initiative Addor 2017). Es wird hier nebst der Bedrohung, die vom Militär-Imam ausgeht, also eine zweite Bedrohung konstruiert: Dass die Zulassung muslimischer Armee-Seelsorger*innen zu einer Anerkennung des Islams führt und dieser mit den Landeskirchen gleichgesetzt wird. Das wird im Narrativ der Fraktion der SVP, die Islam und Muslim*innen als «Andere» konstruiert hat, entsprechend als starke Bedrohung des Eigenen wahrgenommen.

6.2.6 Der deviante Imam

Dem *devianten Imam* werden kriminelle Handlungen zugeschrieben wie «Vermählungen Minderjähriger» (NZZ online 29.01.2017), «unrechtmässiger Bezug

¹⁵ Mittlerweile hat der erste muslimische Seelsorger die Ausbildung zum Armeeseelsorger abgeschlossen. Vgl. Hartmann (2022), Pfeifer (2022) sowie VIOZ (2022). Der Bericht des Bundesrates (2021a:51) in Erfüllung des Postulats Ingold (2016) verweist darauf, dass Institutionen des Bundes wie die Armee und Bundesasylzentren sich für die Seelsorge nicht öffentlich-rechtlich anerkannter Religionsgemeinschaften öffnen sollten, sagt aber an gleicher Stelle auch, dass die Armee diese bereits getan habe.

von Sozialhilfe» (Tages-Anzeiger 04.12.2019), «physische und sexuelle Gewalt» (NZZ 06.11.2019a) oder Verstösse gegen das Asylgesetz (Tages-Anzeiger 04.12.2019). Ausser der Verheiratung, die Geistliche im Allgemeinen nach einer zivil geschlossenen Ehe vollziehen können und die somit Teil des Tätigkeitsfeldes sein kann, stehen alle anderen Handlungen nicht mit dem Tätigkeitsfeld eines Imams in Beziehung. Aber durch die Erwähnung des Umstandes, dass die entsprechende kriminelle Handlung von einem Imam begangen wurde, werden Imame im Generellen mit Kriminalität in Beziehung gebracht. Im Materialkorporus findet sich nur ein einziger politischer Vorstoss, in welchem der Bundesrat in seiner Antwort auf den devianten Imam verweist. Es handelt sich um einen Vorstoss zum Thema Eheschliessung. Der Bundesrat schreibt: «Das EJPD ist sich bewusst, dass in einzelnen Fällen nach wie vor Ehen unter Nichtbeachtung des schweizerischen Rechts durch Verantwortliche religiöser Gemeinschaften, insbesondere Imame, geschlossen werden» (Bundesrat in Frage Schliuer 2010). Der Bundesrat versucht, die Äusserung allgemein zu halten, indem von Verantwortlichen religiöser Gemeinschaften die Rede ist. Dies wird mit dem Zusatz «insbesondere Imame» allerdings hinfällig. Der devante Imam findet sich im untersuchten Datenmaterial insgesamt selten.

6.2.7 Forderungen nach Massnahmen

Die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* wird oftmals von Forderungen nach Massnahmen oder Erläuterungen bereits ergriffener Massnahmen begleitet. Dies spielt insbesondere in den politischen Vorstössen eine Rolle, ist aber auch in den Massenmedien der Fall. Gerade in politischen Vorstössen, die Gesetzesinitiativen vorsehen, werden oft sicherheitspolitische Massnahmen gefordert, während in Vorstössen, die der Regierungskontrolle dienen, bereits bestehende Massnahmen abgefragt werden. Einer dieser Vorschläge ist die Idee eines Imam-Registers (Blick online 24.07.2016). So fragt eine Interpellation der SP-Fraktion im Zusammenhang mit «islamistisch begründeter Radikalisierung» danach, ob der Bundesrat sich vorstellen kann, «eine verpflichtende Registrierung für Imame und andere religiös tätige Personen zu verlangen, welche in der Schweiz auftreten?» (Interpellation Aebischer 2017). Es wird nicht ganz klar, was mit der Formulierung «in der Schweiz auftreten» gemeint ist. Einerseits könnte das auf Personen hinweisen, die nur temporär aufgrund eines bestimmten Anlasses in die Schweiz einreisen. Andererseits könnten damit aber auch Personen gemeint sein, die sich längerfristig in der Schweiz aufhalten, weil der Satz keine zeitliche Einschränkung enthält. Das Verb «auftreten» evoziert allerdings eher Auftritte an

öffentlichen Anlässen als die Tätigkeit in einer Moschee. Ebenfalls unklar bleibt, wen «andere religiös tätige Personen» meint. Eventuell wurde dieser Zusatz angefügt, weil ein ausschliesslicher Bezug auf Imame gemäss Art. 8 Abs. 2 der Bundesverfassung (1999) diskriminierend wäre und dies dem Interpellanten bewusst war. Auf jeden Fall wird in diesem Vorstoss nach einer möglichen sicherheitspolitischen Massnahme gefragt, nämlich einer Registrierung von Imamen und anderen religiös tätigen Personen. Auch das Postulat SiK-S (2021) verlangt vom Bundesrat, in einem Bericht «Vor- und Nachteile [...] eines öffentlichen Imam-Registers» aufzuzeigen. Aus der Gesamtheit der untersuchten politischen Vorstösse stellt das Postulat SiK-S eines von zwei angenommenen Vorstössen dar, weswegen die Vor- und Nachteile eines solchen Imam-Registers vom Bundesrat in einem Bericht dargelegt werden mussten.¹⁶ Die Frage einer Überwachung von Imamen wird sowohl in politischen Vorstössen (Motion Baumann 2009; Interpellation Fiala 2016; Dringliche Anfrage Fraktion der SVP 2020), als auch in den Massenmedien debattiert (z. B. Basler Zeitung 30.10.2017; Temps 13.04.2018). Weiter werden Eignungstests (NZZ online 01.01.2017) oder eine notwendige Bewilligung durch Behörden (Sonntagsblick 27.08.2017; Postulat SiK-S 2021) gefordert oder «ein Prüfungsorgan für Imame zu schaffen und eine damit verbundene Bewilligungspflicht für deren Berufsausübung [...] einzuführen» (Motion Reimann 2009). Weitere Forderungen umfassen «das Verbot für [...] Imame, Gelder aus dem Ausland anzunehmen» sowie «die Pflicht, die Predigt in der Sprache des Ortes abzuhalten» (Motion Quadri 2016), Hassprediger in den Katalog der Delikte für eine Ausschaffung aufzunehmen (Motion Baumann 2009; Motion Reimann 2011) sowie «keine Visa an ausländische Imame, welche [...] temporär einreisen wollen» auszustellen (Motion Fraktion der SVP 2017, 2019).

Mögliche Straftatbestände wurden in den vorhergehenden Unterkapiteln bereits umrissen. Es werden jedoch auch Massnahmen gegen Imame angewandt, die in den Bereich des Migrations- und Aufenthaltsrechts fallen oder Einreisebestimmungen betreffen, wie zum Beispiel die Aberkennung des Asylstatus (z. B. NZZ online 29.09.2017), ein Nichtausstellen (Bundesrat in Frage Regazzi 2015), eine Nichtverlängerung (Blick 16.12.2019) oder ein Entzug der Einreise- bzw. Aufenthaltsbewilligung (SonntagsZeitung, 20.10.2019) oder eine Ablehnung des Einbürgerungsgesuchs (Temps 06.11.2019b). Auch darauf wird in politischen

¹⁶ Der entsprechende Bericht erschien im Dezember 2023: «Der Bundesrat erachtet die Einführung von Imam-Bewilligungen, Imam-Registern und auch ein Auslandsfinanzierungsverbot für Moscheen weder als sinnvoll noch zielführend» (Bundesrat 2023:46). Diese liessen sich nicht mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit noch mit dem Diskriminierungsverbot vereinbaren. Der Bundesrat ist zudem der Meinung, dass es nicht zielführend ist, Massnahmen auf eine Religion zu reduzieren (Bundesrat 2023:45).

Vorstössen Bezug genommen (z. B. Interpellation Quadranti 2016). Hier wird deutlich, warum es in den Debatten auch zu einer Verschränkung mit Debatten zum «Fremden» kommt: Diese Massnahmen können nur angewandt werden, wenn die entsprechenden Imame keine Schweizer Staatsbürger sind. Zusammengefasst geht es um Kontrollmassnahmen – Vorschriften, Bewilligungen, Prüfung, Beobachtung oder Überwachung von Imamen –, die bereits als eine Form der teilweisen Schliessung verstanden werden können, aber auch um eindeutige Schliessungen wie Ausweisungen, Einreisesperren und Verbote.

Insbesondere die Exekutive listet in ihren Antworten auf die politischen Vorstösse, die den *Imam als Bedrohung* ansprechen, zu einem grossen Teil auf, welche arbeitsmarktlchen, ausländerrechtlichen, strafrechtlichen oder sonstigen gesetzlichen Massnahmen in Bezug auf die in den Vorstössen angesprochenen Probleme bereits existieren und umgesetzt werden. Dadurch drückt sich zum einen das exekutive Handeln aus, das einer Regierung eigen ist. Zum anderen antwortet die Exekutive damit auf die Forderung nach mehr (v. a. sicherheitspolitischen) Massnahmen.

6.3 Die Subjektposition des Modell-Imams

In der Subjektposition des *Modell-Imams* wird das Bild eines idealen Imams entworfen. In der wissenschaftlichen Literatur wird diese Subjektposition als «Super-Imam» bezeichnet, «who is hoped to manage any social issue as a religious authority and bridge builder for integration as well as pastoral care provider» (Aslan 2012:61). Wie in diesem Zitat deutlich wird, gehen damit diverse Kompetenzen einher, die mit hohen Erwartungen verbunden sind. Dies zeigt sich auch im Datenmaterial: In den Texten und Textfragmenten werden verschiedene Kompetenzen genannt. Nachfolgend werden diese Kompetenzfelder des *Modell-Imams* in verschiedenen Unterkapitel beschrieben, wobei auch hier eine rein analytische Trennung zwischen den einzelnen Feldern gemacht wird, da sie in den Textfragmenten oftmals in vermischter Form vorzufinden sind. Viele der Kompetenzen weisen im Hinblick auf die Subjektpositionen eine gegensätzliche Struktur auf, weil sich das ideale Modell-Subjekt durch Differenzmarkierungen gegenüber dem Anti-Subjekt und seinen unerwünschten Eigenschaften konstituiert (Reckwitz 2006:45). Wie genau eine solche dialektische Strukturierung aussieht, wird jeweils in den Erläuterungen zu den einzelnen Kompetenzfeldern dargestellt. In einem letzten Unterkapitel werden schliesslich Massnahmen veranschaulicht, die im Zusammenhang mit der Subjektposition des *Modell-Imams* verhandelt werden.

Im Unterschied zu den Massnahmen, die im Hinblick auf den *Imam als Bedrohung* gefordert werden, handelt es sich vorrangig um Ideen, wie ein *Modell-Imam* möglich gemacht werden könnte.

6.3.1 Kenntnisse des Schweizer Kontexts

Ein *Modell-Imam* soll erstens über *Kenntnisse des Schweizer Kontexts* verfügen. Das bedeutet, dass er über die Lebensverhältnisse (SRF online 17.01.2017; NZZ online 23.10.2019) bzw. über die Gesellschaft in der Schweiz (Journal du Jura 09.10.2017) Bescheid weiss und diese Lebensrealität in seiner Tätigkeit in Betracht zieht (Tribune de Genève 28.02.2017). Er ist vertraut mit «der Funktionsweise der Gesellschaft und der Institutionen in der Schweiz» (Interpellation Hiltbold 2009). Der *Modell-Imam* spricht über aktuelle Themen mit Bezug zur Schweiz in seiner Freitagspredigt (Limmattaler Zeitung 17.12.2016; Thurgauer Zeitung 08.11.2017; Aargauer Zeitung 08.11.2019) oder bezieht sich mit Beispielen in seinem Religionsunterricht auf die schweizerische Lebenswelt der Kinder (Luzerner Zeitung 03.11.2016). Er kennt «die Sitten und Gebräuche des Landes» (Luzerner Zeitung 03.11.2016) und «les institutions politiques, le contexte culturel et les valeurs suisses» (Liberté 17.03.2017) und respektiert «Schweizer Gesetze und Werte» (Luzerner Zeitung 10.06.2020). Gerade diese Bezugnahme auf Werte deutet an, dass Imame implizit als fremd gesehen werden. In der Schweizer Gesetzgebung, sowohl in Art. 58a Abs. 1 des AIG (2005) als auch in Art. 12 Abs. 1 des Bundesgesetzes über das Schweizer Bürgerrecht BüG (2014) ist die «Respektierung der Werte der Bundesverfassung» als Kriterium zur Beurteilung einer erfolgreichen Integration verankert. Verfügt ein *Modell-Imam* über Kenntnisse des Schweizer Kontexts, so kann dies auch als eine Markierung verstanden werden, dass er erfolgreich integriert ist. Ausserdem zeigt sich in diesem Kompetenzfeld die dialektische Strukturierung von Anti-Subjekt und idealem Modell-Subjekt: Der im Wertekonflikt-Imam angelegte Werte-Antagonismus kann vom *Modell-Imam* durch Kenntnisse des Schweizer Kontexts überwunden werden. Der *Modell-Imam* soll also «eine Brücke schlagen vom eigenen Hintergrund hin zu den Schweizer Gepflogenheiten» (NZZ 04.01.2017) oder, anders formuliert, den in der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* angelegten Werte-Antagonismus überwinden.

Dieses Kompetenzfeld dient daher auch als Anknüpfungspunkt für eine der Massnahmen, durch die ein *Modell-Imam* verwirklicht werden soll: die Imam-Ausbildung bzw. Imam-Weiterbildung in der Schweiz (vgl. Abschnitt 6.3.8).

Argumentiert wird, dass eine Aus- oder Weiterbildung in der Schweiz Kenntnisse des Schweizer Kontextes garantiert (Landbote 02.12.2016; Journal du Jura 09.10.2017; SRF online 18.10.2019). Oft wird dieses Kompetenzfeld ausserdem mit dem nachfolgend erläuterten Kompetenzfeld der Sprachkenntnisse verbunden.

6.3.2 Sprachkenntnisse

Ein *Modell-Imam* soll zweitens die lokal vorherrschende Landessprache beherrschen (20 Minuten online 26.10.2018; Tribune de Genève 12.01.2019; Tages-Anzeiger 05.02.2019). Auffallend oft finden sich in Artikeln Beschreibungen der *Sprachkenntnisse* eines Imams¹⁷ und dies auch, wenn nicht zwingend ein Zusammenhang zwischen der Erwähnung von Sprachkenntnissen und dem im Artikel behandelten Thema ersichtlich wird. Ausserdem wird in Artikeln häufig thematisiert, in welcher Sprache der Imam die Predigt hält.¹⁸ An einigen Stellen werden ausserdem Sprachkenntnisse und Integration direkt nacheinander genannt.¹⁹

Für ein besseres Verständnis dieser Stellen ist ein erneuter Verweis auf die Schweizer Gesetzgebung nötig. In Art. 4 Abs. 4 des AIG (2005) wird festgehalten, dass es für die Integration erforderlich ist, «dass sich Ausländerinnen und Ausländer mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und Lebensbedingungen in der Schweiz auseinandersetzen und insbesondere eine Landessprache erlernen». Das heisst, die beiden Kompetenzfelder Kenntnisse des Schweizer Kontextes und Sprachkenntnisse werden als Integrationsbedingungen allen Ausländer*innen in der Schweiz gesetzlich vorgeschrieben. Dass Sprachkenntnisse als entscheidend für den Erfolg der Integration angesehen werden, ist keine nur in der Schweiz vorherrschende Sicht, diese existiert in öffentlichen Debatten in vielen europäischen Ländern (Johansen und Spielhaus 2012:107; vgl. auch Pokitsch 2022). In

¹⁷ Zum Beispiel: «In bestem Hochdeutsch sagt er» (Tages-Anzeiger 18.01.2018), «dans un bon français» (Tribune de Genève 28.02.2017), «in gebrochenem Deutsch» (Oltner Tagblatt 24.11.2017), «l'imam [...] n'a du français qu'une connaissance lacunaire» (Temps 19.01.2017) oder «er spricht, im Gegensatz zum vereinseigenen Imam, sehr gut Deutsch» (Aargauer Zeitung 11.11.2019).

¹⁸ Unter anderem: «Die Ansprache, arabisch Chutba genannt, war auch auf Deutsch» (Basellandschaftliche Zeitung 14.11.2016), «Er rezitiert auf Türkisch und Arabisch. Über die Wand flimmern die Übersetzungen auf Deutsch und Englisch» (Aargauer Zeitung 07.03.2017), «Gepredigt wird zuerst auf Arabisch und dann auf Deutsch» (Zürcher Oberländer 26.10.2019), «Seine Predigten hält er auf Albanisch und auf Deutsch» (Aargauer Zeitung 08.11.2019).

¹⁹ Vgl.: «Schnell integrierte er sich und lernte Deutsch» (Zürcher Oberländer 26.10.2019); «il a appris le français et s'est bien intégré» (Broye 20.12.2018).

inem weiteren Artikel, nämlich Art. 26a des AIG (2005),²⁰ wird die Zulassung von Lehrpersonen und religiösen Betreuungspersonen aus Drittstaaten geregelt. Der Begriff «religiöse Betreuungspersonen» ist ein spezifischer Begriff der Schweizerischen Ausländer*innen-Gesetzgebung (Achermann 2016:100). Darunter versteht das Staatssekretariat für Migration (SEM) «ausschliesslich Personen [...], die für ihre Glaubensgemeinschaft durch ihre Funktion und Orientierung die zentrale spirituelle und rituelle Ausübungs- und Ansprechperson darstellen» (SEM 2021:95). Als Beispiele genannt werden Pfarrer, Rabbiner, Imame, hinduistische Priester sowie buddhistische Mönche und Nonnen (SEM 2021:95). Art. 26a AIG (2005) betrifft entsprechend Imame, die nicht aus dem EU-/EFTA-Raum stammen und zwecks ihrer Tätigkeit als Imam in die Schweiz einreisen möchten. Lehrpersonen und religiöse Betreuungspersonen sollen sich gemäss Art. 26a Abs. 1 lit. b AIG (2005) «in der am Arbeitsort gesprochenen Landessprache verständigen können». Die in diesem Artikel formulierten sprachlichen Anforderungen sind daher höher als die allgemein geforderten in Art. 4, denn Lehrpersonen und religiöse Betreuungspersonen sollen nicht nur eine Landessprache erlernen, sondern sich in dieser verständigen können, was bereits auf eine bestimmte Fähigkeit schliessen lässt. Diese Anforderungen müssen bereits bei der Einreise erfüllt sein (Bundesrat 2021a:25). Entsprechend verweist der Bundesrat in Antworten auf politische Vorstösse gerne auf diese Bestimmungen. So schreibt er in einer Antwort auf die Motion Quadri (2016), die verpflichtend einführen möchte, dass Imame Predigten in der Landessprache halten, dass die Gesetzgebung es bereits vorsehe, «dass Ausländerinnen und Ausländer, die in der Schweiz als religiöse Betreuungspersonen tätig sein wollen, Kenntnisse der am Arbeitsort gesprochenen Landessprache haben müssen» (Bundesrat in Motion Quadri 2016).

Aus diesen Ausführungen zur Schweizer Ausländer*innen-Gesetzgebung kann geschlossen werden, dass die Sprachkenntnisse eines Imams und seine Bereitschaft, die Predigt auch in einer lokalen Landessprache zu halten oder sie zumindest zu übersetzen, in den Texten und Textfragmenten als Markierung dient, wie «ausländisch» oder «fremd» bzw. wie «integriert» ein Imam ist. Das Label «fremd» wiederum scheint die Vermutung nahezulegen, dass es sich dabei eher um einen *Imam als Bedrohung* handelt. Hier wird das spezifische Verhältnis zum Fremden und entsprechende Schliessungsprozesse sichtbar (vgl. Abschnitt 4.5). Entsprechend werden Kenntnisse des Schweizer Kontextes und Sprachkenntnisse

²⁰ Dieser Artikel ist seit 1. Januar 2019 in Kraft. Die darin formulierten Bedingungen fanden sich zuvor an anderer Stelle, z. B. in Art. 7 der alten Fassung der Verordnung über die Integration von Ausländerinnen und Ausländern VIntA (2007).

auch als nicht vorhandene oder mangelhafte Kompetenzen in Bezug auf den *Imam als Bedrohung* verhandelt. Dies verleiht diesen Kompetenzen des *Modell-Imams* zusätzliches Gewicht. Der *Imam als Bedrohung* wird dabei über die Differenzen zum *Modell-Imam* konstruiert, wie im folgenden Beispiel ersichtlich wird: «Viele der Imame in der Schweiz sprechen weder fliessend eine Landessprache, noch kennen sie die Lebensrealitäten ihrer Moscheegänger» (Aargauer Zeitung 01.09.2017). Diese Differenz-Konstruktion wird auch in politischen Vorstössen und den Debatten verwendet, die auf gewisse Vorstösse im Parlament folgen. Das Postulat Ingold (2016) erwähnt zum Beispiel «Import-Imame», welche «die hiesigen Gepflogenheiten» nicht kennen. Es entwirft den *Imam als Bedrohung* nebst der Beschreibung als 5. Kolonne-Imam («importiert») entsprechend, indem ihm mangelnde Kenntnisse des Schweizer Kontexts attestiert werden. In der Debatte zum Postulat betont EVP-Nationalrätin Maja Ingold bei ihrer Erwähnung der «Import-Imame» ausserdem, dass Muslim*innen ihre Sicht teilen würden. Sie zieht ein konkretes Beispiel heran, nämlich «Nusret Sulimani aus Winterthur», der sich eine Imam-Ausbildung in der Schweiz wünsche, «damit sie keine Prediger aus Mazedonien holen müssen, die meist kein Deutsch können und mit den Schweizer Verhältnissen nicht vertraut sind» (Ingold in der Debatte zum Postulat Ingold 2016). In der parlamentarischen Debatte wird der abzulehnende Imam von ihr also nebst mangelhaften Kenntnissen des Schweizer Kontextes auch über fehlende Sprachkenntnisse entworfen.

In den massenmedialen Debatten, jedoch nicht in den politischen Vorstössen, finden sich vereinzelt auch Äusserungen von Imamen zu Sprachkenntnissen oder der Sprache der Predigt, die andere Bezüge herstellen. Diese Äusserungen können als einen ersten Hinweis darauf verstanden werden, auf welche Weise Imame Subjektpositionen ausdeuten können (vgl. Kapitel 9). Gleichzeitig wird sichtbar, dass gewisse Imame ihre Deutungen auch in die massenmedialen Debatten einbringen, wenn sie die Möglichkeit dazu haben. So wird ein Imam zur Tatsache, dass er auf Deutsch predigt, in einem Artikel folgendermassen zitiert:

Unsere Gläubigen kommen aus unterschiedlichen Herkunftsländern. Deutsch bildet für sie eine Art Verbindungssprache. Bei Jugendlichen stelle ich sowieso fest, dass sie Texte auf Deutsch viel besser verstehen als in der Sprache ihrer Eltern. Zudem müssen wir zukunftsorientiert denken. Die Moschee soll den nachfolgenden Generationen zur Verfügung stehen. Das sind Menschen, die in der Schweiz aufwachsen und hier ihren muslimischen Glauben pflegen wollen. (Bekim Alimi, St. Galler Tagblatt 11.05.2017)

In dieser Äusserung wird deutlich, dass dieser Imam die lokal gesprochene Sprache einerseits als Verbindungssprache zwischen Gläubigen verschiedener

Herkunft versteht, diese also innerhalb der muslimischen Gemeinschaft Verbindungen schafft. Andererseits weist er darauf hin, dass Deutsch die Sprache der jungen Generation ist und daher in der Zukunft immer wichtiger werden wird. Im Grunde macht er hier auf die postmigrantische²¹ Verfasstheit der Schweizer Gesellschaft aufmerksam. Seine Beweggründe für eine Predigt in Deutsch werden von ihm mit Bezugnahmen auf seine muslimische Gemeinschaft dargestellt. Dadurch dass er in Deutsch predigt, entspricht er zwar dem *Modell-Imam*, gleichzeitig knüpft er das Predigen in Deutsch aber an die Funktionen, welche die Sprache für ihn innerhalb der muslimischen Gemeinschaft erfüllt. Er deutet daher das Predigen in Deutsch für sich neu aus und schafft sich einen erweiterten Bezugsrahmen dafür.

6.3.3 Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention

Ein drittes Kompetenzfeld betrifft den Bereich Radikalisierung. Ein *Modell-Imam* soll *Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention* mitbringen. Dieses Kompetenzfeld umfasst zwei Aspekte. Erstens versucht ein *Modell-Imam* aktiv, Radikalisierungen vorzubeugen, z. B. durch die Arbeit mit Jugendlichen (20 minutes online 02.03.2017), die Veranstaltung von Seminaren (Thurgauer Zeitung 04.04.2018), den Ausschluss radikalisierter Mitglieder aus der Moschee (St. Galler Tagblatt 24.08.2017) oder die Nutzung von Online-Kanälen, um der Radikalisierung im Internet etwas entgegenzusetzen (Südostschweiz 27.04.2019). Dies wird auch im bereits erwähnten Postulat Ingold (2016) aufgenommen und zeigt sich bereits in dessen Titel: «Gemässigte Imame sind Schlüsselpersonen gegen die Radikalisierung von jugendlichen Muslimen». Der Vorstoss behandelt entsprechend Imame, die «gemässigt» sind, was auf ein ausgewogenes Subjekt verweist, das Mass hält. Gleichzeitig drückt «gemässigt» eine Wertung aus und verweist implizit auf sein Gegenteil: nicht gemässigte Imame. Gemässigte Imame erscheinen im Titel als Disziplinierungsagenten von sich möglicherweise radikalisierenden muslimischen Jugendlichen. Dabei wird vorwiegend ein Bild von sich radikalisierenden jungen Männern gezeichnet, weil nur die männliche Form («Muslime») verwendet wird. Imamen wird daher im Titel eine einzige Funktion

²¹ Gemäss Naika Foroutan (2021:7) wurde dieser Begriff durch Shermin Langhoff geprägt: «Ihr künstlerischer Claim bestand darin, dass sich Gesellschaften nicht mehr in Kategorien von ‹Migranten› und ‹Einheimischen› erzählen und begreifen lassen, wenn die Generationen, die hier sozialisiert werden, nicht nur beanspruchen, ein selbstverständlicher Teil des Ganzen zu sein, sondern ‹das Ganze› neu zusammensetzen».

zugeschrieben: Radikalisierungsprävention. Bereits im Titel des Postulats wird also deutlich, dass dieser Vorstoss den *Modell-Imam* entwirft, der hierbei aber auf seine Kompetenzen im Bereich Radikalisierungsprävention reduziert wird.

Ein zweiter Aspekt dieses Kompetenzfeldes ist, dass sich der *Modell-Imam* öffentlich gegen Extremismus ausspricht und sich davon distanziert (vgl. dazu auch Farman und Merz 2017:41–42). So wird zum Beispiel ein Imam mit den folgenden Worten in einem Artikel zitiert: «Ich lehne jegliche Form von Radikalismus und Extremismus ab und bin offen für alle Muslime» (Zürcher Oberländer 26.10.2019).²² Hierin wird deutlich, wie sich der *Modell-Imam* über die Markierung von Differenzen zum *Imam als Bedrohung* konstituiert, die in diesem Kompetenzfeld noch stärker als in anderen in der Versicherheitlichung von Islam und Muslim*innen wurzelt. Ein Starkmachen eines oder mehrerer Aspekte des *Modell-Imams* dient der Entkräftung des Verdachtsmoments, das durch das Negativmodell des *Imams als Bedrohung* aufgetan wird (vgl. dazu Abschnitt 9.4). Imame berufen sich entsprechend oft auf dieses Kompetenzfeld, wenn sie von einer Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* abgrenzen wollen, wie das folgende Textbeispiel zeigt: «Mais Rijad Aliu rejette tout soupçon de radicalisme dans son établissement: «Nous avons au contraire contribué à déradicaliser certains jeunes», affirme-t-il» (Temps 19.01.2017). Der hier beschriebene Imam weist jeglichen Radikalisierungsverdacht von sich, indem er betont, dass seine Gemeinschaft zur Deradikalisierung gewisser Jugendlicher beigetragen habe. Es scheint, als ob sich die Radikalisierungsprävention als Kompetenzfeld des *Modell-Imams* im Anschluss an das die Berichterstattung dominierende Thema der Radikalisierung (Ettinger 2018:14) besonders gut für eine Differenzmarkierung eignet. In diesem Zusammenhang kann die bereits in Abschnitt 2.2.4 erwähnte Studie herangezogen werden, die zeigt, dass die Verbindung von essentialistischen Aussagen über «den Islam» als gewalttätige Religion mit der Erwartung, dass sich Muslim*innen von Extremismus distanzieren sollen, in den öffentlichen Debatten ebenso essentialistischen Aussagen über «den Islam» als «Religion des Friedens» von Seiten der Muslim*innen begünstigt (van Es 2018). Die durch die Versicherheitlichung geschaffene Dichotomie wird durch öffentlich geäusserte Distanzierungen von Muslim*innen daher nicht überwunden, sondern mitgetragen und mitkonstruiert.

²² Vgl. ebenfalls: «[I]I [...] condamne les exactions de l'Etat islamique» (Temps 20.05.2016); «Greuelaten [sic!] und Attentate des Terrornetzwerks Islamischer Staat verurteilt er aufs schärfste [sic!]» (Thurgauer Zeitung 21.05.2016); «Wir als Gemeinschaft haben es in unseren eigenen Reihen nie zugelassen, dass radikale Ansichten gelehrt werden, und wir kämpfen ständig dagegen an» (Thurgauer Zeitung 27.04.2017); «[II] condamne les «actes barbares» de Barcelone et les déclare «étrangers à l'islam»» (RTS online 21.08.2017).

Dies gilt genauso für Imame, die sich auf Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention berufen, um sich von einer Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* abzugrenzen. Durch entsprechende Äusserungen wird die Dichotomie *Modell-Imam/Imam als Bedrohung* daher gestützt.

6.3.4 Kompetenzen im Bereich Integration

Das vierte Kompetenzfeld betrifft *Kompetenzen im Bereich Integration*, welche der *Modell-Imam* mitbringen soll. Imame gelten als «modèle d'intégration» (RTS online 13.05.2017) und «als Schlüsselfiguren und Multiplikatoren der Integration» (Bund 03.04.2018). Das bereits erwähnte Postulat Ingold (2016) verweist ebenfalls auf das «Integrationspotenzial der Imame», genauso wie eine Interpellation der FDP-Liberalen Fraktion, die davon spricht, dass Imame als «wichtiger Integrationsfaktor für die muslimische Gemeinschaft wahrgenommen» werden (Interpellation Hiltbold 2009). Ein *Modell-Imam* fördert also die Integration seiner Gemeindemitglieder. Dies geschieht zum Beispiel dadurch, dass der Imam in seinen Predigten und in seinem Unterricht bestimmte Werte vermittelt (24 heures 08.10.2016; Temps 01.03.2017; Landbote 26.06.2017). In diesem Kompetenzfeld wird nun zum einen ein weiteres Mal die dialektische Strukturierung der beiden Subjektpositionen sichtbar: Dadurch dass der *Modell-Imam* seinen Gemeindemitgliedern Werte vermittelt, überbrückt er den im Wertekonflikt-Imam konstruierten Werte-Antagonismus und fördert damit die Integration seiner Gemeindemitglieder. Implizit schwingt damit aber auch mit, dass dies nur mit der Vermittlung der «richtigen» Werte zu leisten ist.

Zum andern wird in diesem Kompetenzfeld ein bestimmtes Bild von Integration, aber auch ein bestimmtes Bild der muslimischen Gemeinschaft sichtbar. Beide finden ihre Entsprechung im bereits erwähnten Art. 26a des AIG (2005). Lehrpersonen und religiöse Betreuungspersonen aus Drittstaaten können gemäss Art. 26a Abs. 1 lit. a AIG (2005) zur Ausübung einer Erwerbstätigkeit zugelassen werden, wenn sie «mit dem gesellschaftlichen und rechtlichen Wertesystem in der Schweiz vertraut sind und fähig sind, diese Kenntnisse den von ihnen betreuten Ausländerinnen und Ausländern zu vermitteln». Im Gesetz ebenso wie im hier beschriebenen Kompetenzfeld des *Modell-Imams* wird also implizit verlangt, dass religiöse Betreuungspersonen aus Drittstaaten²³ und damit auch gewisse Imame eine Brückenfunktion zwischen der Schweizer Gesellschaft und ihrer religiösen

²³ Die Differenzierung «aus Drittstaaten» ist, wie bereits erwähnt, wichtig: Das Gesetz kann dies nur für religiöse Betreuungspersonen und Lehrpersonen verlangen, die von ausserhalb der EU/EFTA stammen und zum Zweck der Erwerbstätigkeit einreisen (also nicht etwa als

Gemeinschaft einnehmen und «einen positiven Einfluss auf die Mitglieder ihrer Gemeinschaft ausüben» (Achermann 2016:101). Darauf verweist auch der Bundesrat in Antworten auf hier untersuchte politische Vorstösse, so in folgendem Beispiel:

Der Bundesrat teilt die Auffassung des Motionärs, dass religiösen Betreuungspersonen eine wichtige Rolle bei der Integration von Ausländerinnen und Ausländern zukommt. Sie nehmen eine Brückenkunst zwischen Staat und Glaubensgemeinschaft respektive zwischen Mehrheitsgesellschaft und Glaubensgemeinschaft wahr. (Bundesrat in Motion Reimann 2009)²⁴

An dieser Antwort ist insbesondere interessant, dass der Bundesrat hier «Mehrheitsgesellschaft» und «Glaubensgemeinschaft» als getrennte Einheiten beschreibt, zwischen denen ein Imam eine Verbindung herstellen soll, wobei nicht deutlich wird, wen die «Mehrheitsgesellschaft» genau umfasst. Die «Glaubensgemeinschaft» erscheint in dieser Äusserung als eine noch zu integrierende Entität. Dies entspricht auch dem im Gesetz mitschwingenden Bild, wie es bereits in Abschnitt 6.1.2 erwähnt wurde, dass Einheimische Christ*innen sind, während die zugelassenen religiösen Betreuungspersonen nur Hindus, Muslim*innen oder Buddhist*innen betreuen, die nicht Schweizer*innen sind (Achermann 2016:101). Dabei verfügten 2020 etwas mehr als 36 % der Muslim*innen in der Schweiz über eine Schweizer Staatsbürgerschaft (BFS 2023). Ausserdem waren 55.1 % der zugelassenen religiösen Betreuungspersonen im Zeitraum 2008–2012 römisch-katholisch (Achermann, Achermann, Menet und Mühlemann 2013:36). Dennoch hält sich das oben beschriebene Bild. Exemplarisch zeigt sich dies in einem Postulat der FDP-Liberalen Fraktion, das feststellt, dass in der Schweiz ausgebildete Imame «die Integration muslimischer Neuankömmlinge [...] verbessern» würden (Postulat Hiltbold 2009). Durch den Begriff «Neuankömmlinge» werden Muslim*innen vorrangig als Migrant*innen beschrieben, die als kürzlich zugewanderte Fremde der Integration bedürfen. Der Imam erscheint dabei als Agent der Integration.

Geflüchtete in der Schweiz um Asyl nachzusuchen). Diese Bedingungen betreffen daher nur einen Teil der Imame.

²⁴ Eine sehr ähnliche Antwort gibt auch Bundesrätin Simonetta Sommaruga in der Debatte zum Postulat Ingold (2016): «Der Bundesrat teilt die Auffassung, dass religiöse Betreuungspersonen, welcher Religion auch immer, eine bedeutsame Rolle im Integrationsprozess von Ausländerinnen und Ausländern spielen». Vgl. auch: «[A]ufgrund der Rolle von Imamen und anderen Verantwortlichen für die religiöse Führung und die Integration von Ausländern [...]» (Bundesrat in Interpellation Quadranti 2016).

Diese Aspekte können auch durch das Postulat Ingold (2016) illustriert werden. Gleich im ersten Satz des Postulats wird ein Bericht erbeten, der Ausbildungsvoraussetzungen für Imame aufzeigen soll. Die angestrebte Ausbildung soll «vor islamistischer Missionierung schützen und stattdessen das Integrationspotenzial der Imame nutzen im Umgang mit Jugendlichen in ihren muslimischen Gemeinschaften» (Postulat Ingold 2016). Muslimische Jugendliche erscheinen als Objekte ohne eigene Handlungsfähigkeit, auf die in der einen («islamistische Missionierung») oder anderen Art («Integration») eingewirkt wird und die integrationsbedürftig und daher fremd sind. Weil sich die Integration muslimischer Jugendlicher in dieser Darstellung massgeblich über ihre muslimischen Gemeinschaften zu vollziehen scheint, erweckt die Formulierung ausserdem den Anschein, als ob ihre Sozialbeziehungen einzig durch ihre Religion bestimmt werden. Die Begründung des Vorstosses beginnt dann mit der Tatsache, dass fast eine halbe Million Muslime in der Schweiz lebe, wobei einzig die männliche Form «Muslime» verwendet wird. Dann folgt die Äusserung: «Sie sind Teil der Gesellschaft und werden es bleiben» (Postulat Ingold 2016). Dies erweckt den Eindruck, als ob spezifiziert werden muss, dass auch in Zukunft kein Ausschluss von Muslim*innen realisierbar ist, ihre Existenz in der Schweiz also eine Tatsache ist und bleibt. In der Debatte zum Postulat verwendet Nationalrätin Maja Ingold sogar die Formulierung «sie [...] reisen auch nicht wieder aus» (Ingold in der Debatte zum Postulat Ingold 2016) und betont damit die Verortung von Muslim*innen als Zuwanderer*innen.

Das in diesem Kompetenzfeld des *Modell-Imams* gezeichnete Bild der muslimischen Gemeinschaft stellt diese also als fremd und daher integrationsbedürftig dar. Zusätzlich erscheint die muslimische Gemeinschaft als homogene Gruppe, deren Integration als Ganzes gefördert werden muss, ohne dass mögliche Unterschiede innerhalb der Gruppe in Betracht gezogen werden (wie zum Beispiel, dass ein Teil der Gemeinschaft längst Schweizer*innen sind). Und schliesslich wird die Gemeinschaft als passiv dargestellt, weil die Integration über eine Autoritätsperson von oben vorangetrieben werden muss.

Kompetenzen im Bereich Integration werden sehr oft angeführt, wenn es darum geht, einen Imam als *Modell-Imam* darzustellen. Er wird dann zum Beispiel beschrieben als «quelqu'un d'exemplaire dans son engagement pour l'intégration» (Tribune de Genève 26.03.2018). Imame bedienen sich dieses Kompetenzfeldes ebenfalls, wenn sie sich in den medialen Debatten äussern, um eine solche Eigenzuschreibung vorzunehmen. So wird ein Imam, der sich aufgrund verschiedener Verdachtsmomente in den öffentlichen Debatten gegen die Zuschreibung *Imam als Bedrohung* abgrenzen muss, folgendermassen zitiert:

«Meine Integrationsbemühungen zeigen meine Position deutlich» (20 Minuten online 31.05.2016).²⁵

6.3.5 Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen

Ein fünftes Kompetenzfeld des *Modell-Imams* bezieht sich auf die *Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen*: «Dem Wunschbild entspricht er, wenn er [...] als Seelsorger und Mediator für Familien, Schulen und Behörden bereitsteht, [...] an runden Tischen teilnimmt und für die Medien stets erreichbar ist» (NZZ online 23.10.2019). Der *Modell-Imam* ist «Ansprechpartner» (Tages-Anzeiger 05.07.2016) und «Vermittler» (St. Galler Tagblatt 03.04.2018), der beigezogen wird, «wenn Dialoge mit Behörden auf lokaler oder kantonaler Ebene geführt werden» (SRF online 10.04.2018). Er nimmt auch die Rolle eines Vermittlers ein, wenn es zu einem Konflikt zwischen einer Institution und Muslim*innen kommt, wie das folgende Textfragment zu einem Schwimmunterricht-Konflikt in einer Schule zeigt: «Bevor Anzeige erstattet wurde, haben der Schulleiter und der Schulpräsident mehrere Gespräche mit dem strenggläubigen Moslem geführt. Auch der Imam der albanisch-islamischen Gemeinschaft hat zu vermitteln versucht» (St. Galler Tagblatt 24.06.2017). Wie in vorhergehend beschriebenen Kompetenzfeldern wird der Imam hier zum Intermediär, zur Brücke zwischen einer muslimischen Gemeinschaft und der Schweizer Gesellschaft. Als Vermittler in Konflikten zwischen Institutionen und Muslim*innen versucht er, Kompromisse für unterschiedliche Wertvorstellungen auszuhandeln, zum Beispiel über Ausdeutungen und Klarstellungen religiöser Gebote (20 Minuten online 13.01.2017). Dieses Kompetenzfeld erscheint nur in einem einzigen politischen Vorstoss, der dem Bundesrat Fragen zu einem bestimmten Imam stellt, dem vom Schweizer Staatssekretariat für Migration (SEM) die Schweizer Staatsbürgerschaft entzogen wurde (Interpellation Quadri 2019).²⁶ Der Vorstoss erwähnt, dass der Imam und sein Rechtsvertreter in

²⁵ Vgl. auch: «Nous ne faisons pas que prier, nous parlons de l'intégration en Suisse ainsi que de vie communautaire et sociale» (24 heures 19.01.2019); «Depuis qu'il est en Suisse, il a toujours travaillé en faveur de l'intégration et du dialogue interreligieux, affirme-t-il» (Temps 06.11.2019b).

²⁶ Es handelt sich hierbei um einen einzigartigen Fall, da kein Strafverfahren eingeleitet wurde, dem Imam gestützt auf Auskünfte des Nachrichtendienstes des Bundes (NDB) jedoch die Schweizer Staatsbürgerschaft entzogen worden war (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2021:645–646). Im Dezember 2021 hiess das Bundesverwaltungsgericht die

ihrer Stellungnahme die Zusammenarbeit des Imams «mit öffentlichen Stellen des Bundes und der Kantone im Bereich Bildung und Integration» angebracht hätten (Interpellation Quadri 2019). Es scheint, als ob auch eine Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen angeführt werden kann, um einen Imam als *Modell-Imam* darzustellen. Dies gründet vermutlich in der Wahrnehmung, dass eine solche Zusammenarbeit Brücken von der muslimischen Gemeinschaft in die Gesellschaft schlägt und stellt daher eine Art Integrationsmarker dar,²⁷ ähnlich wie in vorhergehend beschriebenen Kompetenzfeldern. Zusätzlich scheint eine Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen als ein Nachweis der Vertrauenswürdigkeit eines Imams zu gelten.

6.3.6 Interreligiöser Dialog

Das sechste Kompetenzfeld des *Modell-Imams* ist der *interreligiöse Dialog*. Darunter wird grundsätzlich eine organisierte, wiederholte Begegnung von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit verstanden, die sich auf den Austausch religiöser Ideen und Praktiken konzentrieren (Baumann und Tunger-Zanetti 2018:181). An regelmässigen interreligiösen Treffen (Nouvelliste 26.09.2016) werden «verbindende Gespräche geführt» (Zürichsee-Zeitung 04.12.2017), Herausforderungen diskutiert (Werdenberger & Obertoggenburger 12.03.2018) oder Quellentexte verglichen und analysiert (Tages-Anzeiger 30.05.2018). In den Texten und Textfragmenten wird sichtbar, dass interreligiöse Dialogforen oder runde Tische in der Schweiz weitgehend selbstgesteuert sind (vgl. auch Schmid 2020a:267), denn es kommen vor allem religiöse Akteur*innen wie Pfarrer*innen und Imame in Artikeln zur Sprache, wenn dieses Kompetenzfeld behandelt wird. Gleichzeitig sind einige der interreligiösen Dialogforen stark von vor allem kantonalen Erwartungen geprägt,²⁸ die im interreligiösen Dialog ein Instrument der Integration und der sozialen Kohäsion sehen (Schmid 2020c:311), was auch als Regierungspraktik verstanden werden kann (Winkler 2021:467). Religiöse Akteur*innen sprechen in Artikeln von einem besseren gegenseitigen

Beschwerde des Imams gut – das SEM muss die Einbürgerung erneut prüfen, weil einige Schlussfolgerungen zur angeblichen Gefährlichkeit des Imams nicht durch Fakten gestützt worden seien (RSI 2021).

²⁷ Einige Forschungsarbeiten betrachten diesen Aspekt daher unter der Perspektive des Sozialkapitals bzw. des bürgerschaftlichen Engagements (vgl. Endres, Tunger-Zanetti, Behloul und Baumann 2013; Schmid et al. 2022).

²⁸ Dies liegt in Art. 72 Abs. 1 der Bundesverfassung (1999) begründet, der festlegt, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Staat kantonal geregelt wird. Vgl. auch Kapitel 1.

Verständnis (Neue Luzerner Zeitung 19.05.2016; Tages-Anzeiger 30.05.2018), Verbindendem (St. Galler Tagblatt 08.06.2017), Vertrauen (Zürichsee-Zeitung 09.02.2017) und sogar «ähnlichen Erfahrungen des Fremdseins» (Aargauer Zeitung 31.01.2019). Gerade Menschen, für die Religion ein wichtiger Aspekt ihrer Identität darstellt, scheinen den interreligiösen Dialog als wichtig zu erachten (Liedhegner, Pickel, Odermatt, Yendell und Jaeckel 2019:32–33). Insgesamt wird das Bild vermittelt, dass der interreligiöse Dialog das gegenseitige Verständnis der und Vertrauen zwischen den Religionen fördert und daher einen wesentlichen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leistet (vgl. Schmid 2017:95).²⁹ Interreligiöses Engagement kann über reine Treffen zwischen Religionsgemeinschaften hinausgehen und umfasst auch Tagungen (Neue Luzerner Zeitung 19.05.2016; Zürichsee-Zeitung 09.02.2017), ökumenische Gottesdienste (Thurgauer Zeitung 06.06.2018) und interreligiöse Segnungen (NZZ 04.01.2017; Sonntagsblick 26.02.2017; Zentralplus online 30.09.2017). Auch in diesem Kompetenzfeld soll der *Modell-Imam* seiner Brückenfunktion nachkommen, ähnlich wie in vorhergehend beschriebenen Kompetenzfeldern. In der Forschung wird daher zum Teil das Bild vermittelt, dass der interreligiöse Dialog zur «Stärkung der Beziehungen und der Integration ihrer [der muslimischen; Anm. nt] Gemeinschaften in die Gesellschaft» dient (Farman und Merz 2017:45). Ersichtlich wird an den hier zitierten Beispielen auch, dass dieses Kompetenzfeld nur in den Massenmedien diskutiert wird, nicht jedoch in politischen Vorstössen.

Kompetenzen des *Modell-Imams* werden in Texten oft auf additive Weise aufgezählt, um Imame dem *Modell-Imam* zuzuweisen. Ein Imam, der für die interkonfessionelle Segnung des Gotthard-Basistunnels im Rahmen der Eröffnungsfeier 2016 ausgewählt wurde, wird in einem Artikel folgendermassen beschrieben:

[I]l s'est forgé une image de progressiste, voix médiatique d'un islam ouvert et critique de l'extrémisme. Ce n'est pas un hasard si c'est lui qui avait été désigné pour bénir le tunnel du Gothard, en 2016, lors d'une cérémonie interconfessionnelle. (Tribune de Genève 26.03.2018)

Der hier beschriebene Imam wurde gemäss Textausschnitt für die interkonfessionelle Segnung also deswegen ausgewählt, weil er bereits öffentlich als Extremismus-kritisch und offen wahrgenommen wurde – er erfüllt entsprechend

²⁹ Die teilweise starken Machtungleichgewichte zwischen den verschiedenen Parteien werden in dieser Wahrnehmung allerdings ausgeblendet (Baumann und Tunger-Zanetti 2018:203). Vgl. zum interreligiösen Dialog als «Gouvernementalität der Freundschaft»: Winkler (2021).

den Anspruch, über Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention zu verfügen – und ihm daher auch die Mitwirkung an einer interkonfessionellen Zeremonie vor internationalem Publikum zugetraut wird.

6.3.7 Seelsorge

Der siebte Kompetenzbereich ist die *Seelsorge*. Ein *Modell-Imam* soll auch seelsorgerische Funktionen innerhalb seiner muslimischen Gemeinschaft übernehmen (24 heures 08.10.2016; Limmattaler Zeitung 17.12.2016). Allerdings beziehen sich relativ wenig Textfragmente auf diese Seelsorge-Aufgabe innerhalb der Gemeinschaft, vielmehr wird meistens die muslimische Seelsorge im Generellen beschrieben. Diese stellt ein neues Tätigkeitsfeld dar,³⁰ das sich in der Schweiz im Prozess der Ausdifferenzierung und Professionalisierung befindet (vgl. Zürichsee-Zeitung 23.11.2018), während diese Entwicklung in anderen Ländern schon früher vorstattienging (Gilliat-Ray 2008; Gilliat-Ray et al. 2013; Ali 2018; vgl. Abschnitt 2.1.2). Muslimische Seelsorge findet in öffentliche Institutionen wie Krankenhäusern oder Gefängnissen statt und ist daher in einen grösseren gesellschaftlichen Rahmen eingebunden. In der muslimischen Seelsorge sind nicht nur Imame, sondern Muslim*innen mit verschiedenen Hintergründen tätig. Immer wieder werden in massenmedialen Debatten jedoch Imame hervorgehoben, die in diesem Bereich tätig sind und entsprechend eine doppelte Funktion innehaben (Tribune de Genève 19.02.2018; Furttaler 06.04.2018; Zürichsee-Zeitung 28.06.2018; SRF online 18.05.2019). Demzufolge verschwimmen beide Tätigkeitsfelder in der öffentlichen Darstellung. So wird in Bezug auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgeworfene Frage nach muslimischer Seelsorge in der Schweizer Armee geteilt: «Armee denkt über Militär-Imam nach» (Bund 11.04.2017; vgl. Abschnitt 6.2.5).³¹ Es wird hier also nicht von Seelsorger*in, sondern vom Imam gesprochen. Ausserdem wird die Seelsorge in der massenmedialen Darstellung zum Teil sehr stark an Kompetenzen im Bereich

³⁰ Dass es sich tatsächlich um ein eigenes Tätigkeitsfeld handelt, zeigt die folgende Äusserung eines Imams und Seelsorgers: «Ein Imam hat in der Moschee in seiner Rolle immer auch eine normative Funktion in Hinblick auf die Religion. Als Seelsorger in den öffentlichen Institutionen muss er sich bewusst sein, dass er eine andere Rolle innehat und die Normativität nicht immer zur Lösungsfindung gehören kann» (Schmid und Lang 2020:17). Diese Äusserung stammt nicht aus dem Datenkorpus, sondern aus der Sekundärliteratur.

³¹ Wobei der «Militär-Imam» von Seiten der SVP-Fraktion in politischen Vorstössen einzig als *Imam als Bedrohung* verhandelt wurde (vgl. Abschnitt 6.2.5).

Radikalisierung und Prävention gekoppelt, so dass deren Zweck fast ausschliesslich aus Radikalisierungsprävention zu bestehen scheint, besonders wenn es sich um die Gefängnisseelsorge handelt. So betitelte der Furttaler (06.04.2018) einen Artikel zu einem Gefängnisseelsorger mit: «Im Kampf gegen den Extremismus». Ein weiterer Titel zum selben Gefängnisseelsorger lautete: «Imam-aumônier, un «rempart» à la radicalisation» (Temps 17.02.2018). Hier wird das stark symbolische Bild des Gefängnisseelsorgers bzw. Imams als Bollwerk, als Befestigungs- und Verteidigungsanlage gegen Radikalisierung gezeichnet. An den Stellen, wo sich die Tätigkeitsfelder Imam und Seelsorger mit positiver Wertung vermischen, wird das Kompetenzfeld Seelsorge dementsprechend dem *Modell-Imam* zugeordnet. Dieses Kompetenzfeld wird nur in den massenmedialen Debatten diskutiert, erscheint jedoch nicht in den politischen Vorstössen. Aufschlussreich ist jedoch, dass der Bericht des Bundesrats (2021a) als Antwort auf das Postulat Ingold (2016), der hier nicht vertieft analysiert wurde, sehr stark auf die muslimische Seelsorge fokussiert. So wird der Einbezug nicht-anerkannter Religionsgemeinschaften in seelsorgerische Tätigkeiten in öffentlichen Institutionen als Professionalisierungsanreiz verstanden, an welchen staatliche Vorgaben geknüpft werden können (Bundesrat 2021a:50–51).

6.3.8 Diskutierte Massnahmen zur Verwirklichung des Modell-Imams

Während die Subjektposition des Imams als Bedrohung von Forderungen nach Massnahmen begleitet wird, werden im Zusammenhang mit der Subjektposition des *Modell-Imams* oftmals Massnahmen verhandelt, die als Mittel gesehen werden, wie ein *Modell-Imam* möglich gemacht werden kann. Diese können unterschieden werden in Massnahmen, die von muslimischen Gemeinschaften selbst ergriffen werden, und Massnahmen, welche vor allem durch andere Akteur*innen umgesetzt werden sollen. Massnahmen, die von muslimischen Gemeinschaften selbst ergriffen werden, dienen sehr oft dazu, Verdachtsmomente und daher eine Zuschreibung des *Imams* als Bedrohung an den entsprechenden Imam auszuräumen. Dazu gehört die Installation von Kameras (24 heures 30.06.2017; Zürcher Oberländer 26.10.2019) sowie die Predigtaufzeichnung (SRF online 18.10.2019; Liberté 17.10.2019). Die Abgrenzung zum *Imam als Bedrohung* wird dabei in einer Art vorauselendem Gehorsam vollzogen, wie im folgenden Textfragment sichtbar wird:

Der [...] Imam [...] ist erst seit einigen Monaten in der Schweiz und befürwortet solche Filmaufnahmen: «Das könnte sogar in gewissen Moscheen helfen, damit man sieht, was in der Gemeinschaft abgeht», sagt der Imam. Es sei das Recht und die Aufgabe des Staates zu wissen, was im Lande in den Moscheen gepredigt würde. (SRF online 18.10.2019)

Vorsorglich wird eine Massnahme wie die Predigttaufzeichnung ergriffen, um zukünftigen möglichen Anschuldigungen etwas entgegzen zu können. Der Imam wird dabei als jemand dargestellt, der «erst seit einigen Monaten» in der Schweiz ist, daher also noch «fremd». Dennoch rechtfertigt dieser potenziell bedrohliche Imam die starke Versichertheitlichung muslimischer Gemeinschaften durch den Staat, zeigt sich dadurch also als *Modell-Imam*.

Ein weiteres Massnahmenbündel kommt ebenfalls von muslimischer Seite, hier aber hauptsächlich von Seiten der muslimischen Verbände: die Erarbeitung von Leitbildern, Kriterienkatalogen oder einer Qualitätssicherung (Aargauer Zeitung 21.03.2017; SRF online 28.11.2017). 2017 sagt der Präsident des grössten muslimischen Dachverbands der Schweiz, der Föderation Islamischer Dachverbände Schweiz (FIDS):

Nous travaillons sur deux chartes, des imams et des présidents d'associations musulmanes. La première serait une combinaison entre l'éthique et la responsabilité citoyenne. La deuxième rappellerait notamment aux présidents leur responsabilité dans la nomination des imams et dans la gestion de leurs centres. (Montassar BenMrad, Tribune de Genève 22.09.2017)

Hier wird also von der Erarbeitung zweier Leitbilder gesprochen, eines für Imame und eines für Präsident*innen von muslimischen Gemeinschaften, welche die Imame in den meisten Fällen anstellen. Leitbilder, Kriterienkataloge und Qualitätssicherung sind eher als längerfristige Massnahmen zu verstehen, um die Wahrscheinlichkeit eines *Imam als Bedrohung* zu minimieren. Da kaum ein*e Politiker*in in der Schweiz muslimisch ist (vgl. Abschnitt 2.2.2), finden sich diese Massnahmen nicht in politischen Vorstössen.

Weitere Massnahmen werden vor allem durch andere Akteur*innen umgesetzt. Dazu gehört die Verhältnisklärung. Diese Massnahme ist sehr spezifisch, weil sie sich bisher nur auf den Kanton Zürich bezieht: «Zürich will als erster Kanton eine gesetzliche Grundlage für nicht-anerkannte Religionsgemeinschaften prüfen» (Zürcher Oberländer 20.11.2019). Es geht hierbei also nicht nur um Muslim*innen, sondern um alle Religionsgemeinschaften, die bisher nicht öffentlich-rechtlich anerkannt sind. Der Zusammenhang mit Imamen wird in folgendem Textfragment ersichtlich: «Der Kantonsregierung schwert vor, dass sie

künftig zum Beispiel festlegen könnte, was ein Imam bei einer Predigt in einer Zürcher Moschee sagen darf und was nicht» (SRF online 08.12.2017). Hier wird also argumentiert, dass die Kantonsregierung im Austausch für mögliche neue Rechte für die Religionsgemeinschaften z. B. vorschreiben kann, was ein Imam in seiner Predigt sagen darf. Das verweist darauf, dass es Bereiche des Nicht-Sagbaren für Imame gibt, die einen Imam zum *Imam als Bedrohung* machen. In diesem Satz wird daher eine Dichotomie zwischen *Modell-Imam* und *Imam als Bedrohung* etabliert. Die Zürcher Kantonsregierung sieht ihre Aufgabe hierbei unter anderem darin, dass der *Modell-Imam* durch Vorschriften im Austausch mit gewissen Rechten für die Religionsgemeinschaft gefördert wird.

Eine weitere diskutierte, aber bisher kaum³² umgesetzte Massnahme ist die rechtliche Anerkennung. Unter dieser Massnahme werden hier alle Debatten zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung (die sogenannte «grossen» Anerkennung) und der öffentlichen Anerkennung (die «kleinen» Anerkennung) subsumiert, die sich auf den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaft beziehen.³³ Im Zusammenhang damit werden oftmals auch Imame verhandelt:

Konkret will Levrat [Christian Levrat, SP-Präsident von 2008 bis 2020, Anm. nt] die islamischen Vereine verpflichten, sich demokratisch zu organisieren, ihre Finanzen offenzulegen, Imame auszubilden und eine «zeitgemäss» Auslegung ihrer Religion zu vertreten – vor allem was die Gleichberechtigung von Mann und Frau betrifft. Im Gegenzug sollen die Kantone den Islam als offizielle Religion anerkennen, so wie die meisten es mit den christlichen Landeskirchen tun. [...] Mit der Anerkennung, [...] könnten sie [die muslimischen Vereine, Anm. nt] über Steuern Geld eintreiben und damit einheimische Imame ausbilden, statt sie etwa aus der Türkei einzufliegen. (WOZ 23.11.2017)

³² Ausnahme ist der Kanton Basel-Stadt, der unter anderem die Alevit*innen öffentlich anerkannt hat (Pahud de Mortanges 2014:193, Fussnote 31), sowie der Kanton Waadt, in dem zurzeit ein Anerkennungsverfahren für eine muslimische Gemeinschaft läuft (24 heures 11.05.2018).

³³ In der Schweiz sind die Kantone gemäss Art. 72 Abs. 1 der Bundesverfassung (1999) für die «Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche» zuständig, es existieren also 26 verschiedene Rechtsordnungen. In den meisten Kantonen haben die römisch-katholische, die evangelisch-reformierte sowie die christkatholische Kirche öffentlich-rechtlichen Status. Dieser verleiht ihnen unter anderem das Recht, Steuern von ihren Mitgliedern zu erheben. Der Status ist also mit Vorteilen verbunden (Pahud de Mortanges 2014:192). Gleichzeitig erhalten sie damit «faktisch eine Art staatliches «Gütesiegel», eine «Unbedenklichkeitserklärung»» (Pahud de Mortanges 2014:193), was im Zusammenhang mit der Versichertheitlichung von Islam und Muslim*innen nicht unerheblich wäre. Bei einer «kleinen» öffentlichen Anerkennung erhält eine Religionsgemeinschaft nur einen Teil der Privilegien und behält ihren privatrechtlichen Status (Pahud de Mortanges 2014:193).

Dieses Textfragment stammt aus einem Artikel, der sich mit einem Strategiepapier der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz (SP) zum Islam befasst. Hier wird ersichtlich, warum das Massnahmenbündel der rechtlichen Anerkennung für die Subjektposition des *Modell-Imams* relevant ist. Eine Anerkennung soll laut SP unter anderem im Gegenzug für eine «zeitgemäss» Auslegung» des Islams und die Ausbildung von Imamen vergeben werden, d. h. für die Förderung des *Modell-Imams*. Damit wird gleichzeitig postuliert, dass weder eine «zeitgemäss» Auslegung «des Islams» noch der *Modell-Imam* im Moment Realität sind, was unter anderem den *Imam als Bedrohung* evoziert. Der «einheimische» *Modell-Imam* soll dann den aus der Türkei eingeflohenen, implizit als «fremd» verstandenen Imam ersetzen, wie im letzten Satz deutlich gemacht wird.

Ähnlich argumentiert auch die Interpellation Quadranti (2016). Der Vorstoss der BDP-Fraktion umschreibt Imame zunächst vorsichtig als problematisch – deren Aussagen «sorgen für Aufsehen», sie sind «umstritten» oder «streitbar». Mit «Hasspredigten» wird in der Interpellation dann jedoch eine Handlung genannt, die klar auf den *Imam als Bedrohung* verweist. Ansonsten wird blass eine vage Verbindung zum «Migrationsbereich» und zu Imamen im Generellen gezogen (Interpellation Quadranti 2016). Die Interpellantin führt im Folgenden an, auf welchen Ebenen gegen problematische Imame vorgegangen werden kann: Durch die «Wahrung des religiösen Friedens und der öffentlichen Ordnung» auf kantonaler Ebene sowie durch Massnahmen im Bereich des Straf- und Migrationsrechts (Interpellation Quadranti 2016). Das in der Interpellation evozierte Bild ist das eines fremden Imams, der möglicherweise eine Bedrohung darstellt und durch die genannten Massnahmen in Schach gehalten werden muss. Quadranti stellt dem Bundesrat in der Folge fünf Fragen, wovon vier bestehende und zukünftige sicherheitspolitische Massnahmen betreffen. Die fünfte und letzte Frage wechselt dann unerwartet die Perspektive und fragt nach möglichen Vor- und Nachteilen einer Imam-Ausbildung in der Schweiz sowie einer staatlichen Anerkennung des Islam (Interpellation Quadranti 2016). Damit werden nebst sicherheitspolitischen Massnahmen gegen den *Imam als Bedrohung* zwei Ansätze genannt, wie ein *Modell-Imam* möglich gemacht werden kann, nämlich durch eine rechtliche Anerkennung und durch eine Imam-Ausbildung. Ähnliche Argumente einer Vielzahl von unterschiedlichen Akteur*innen finden sich auch an anderen Stellen (zum Beispiel: Bund 23.04.2016; Tribune de Genève 30.01.2017; Bund 11.04.2017; 20 Minuten online 31.05.2017; 24 heures 11.05.2018; Aargauer Zeitung 01.06.2018; NZZ online 11.07.2019).

Der Bundesrat wiederum spricht die Anerkennung in Antworten auf Vorstösse an, welche die Anerkennung muslimischer Gemeinschaften bereits thematisieren oder die Finanzierung muslimischer Gemeinschaften problematisieren, sowie in

der Antwort auf zwei der drei Vorstösse der SVP-Fraktion zum Thema «Militär-Imam». Wie in Abschnitt 6.2.5 aufgezeigt, wird die mögliche Einführung von muslimischen Seelsorger*innen in der Armee von der SVP-Fraktion als Schritt hin zur Anerkennung des Islam ausgelegt (Interpellation Arnold 2017; Interpellation Quadri 2017; Parlamentarischen Initiative Addor 2017). Darauf antwortet der Bundesrat vergleichsweise knapp, dass einzig die Kantone für die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Glaubensgemeinschaft zuständig sind (Bundesrat in Interpellation Arnold 2017 und in Interpellation Quadri 2017). Die gleiche Antwort gibt der Bundesrat auch auf die Frage Quadri (2018) bezüglich der Anerkennung des Islams in der Schweiz,³⁴ fügt da jedoch zusätzlich an: «Der Bund hat keine Kompetenz in diesem Bereich». In der Antwort auf die Interpellation Fiala (2016), welche die Finanzierung muslimischer Gemeinschaften problematisiert, verweist der Bundesrat darauf, dass «Kantone, die eine öffentlich-rechtliche oder eine öffentliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften kennen und deren Voraussetzungen gesetzlich regeln, [...] regelmässig auch finanzielle Transparenz» verlangen (Bundesrat in Interpellation Fiala 2016; ähnlich auch in Interpellation Humbel 2016). Er will damit aufzeigen, dass Vorschriften gemacht werden können, wenn im Gegenzug auch Rechte gewährt werden. Dies entspricht dem Argument des Kanton Zürichs in seiner Verhältnisklärung. Dieses Prinzip betont der Bundesrat auch, wenn Österreich als Beispiel für ein Verbot der Auslandsfinanzierung genannt wird, wie dies die Motion Quadri (2016) und Interpellation Quadri (2018) tun. Der Bundesrat argumentiert in den jeweiligen Antworten damit, dass Österreich im Gegenzug muslimische Gemeinschaften auf nationaler Ebene anerkennt und damit auch gewisse Rechte verbunden sind (Bundesrat in Motion Quadri 2016, Bundesrat in Interpellation Quadri 2018).

Die letzte Massnahme ist die am meisten diskutierte Massnahme im Zusammenhang mit dem *Modell-Imam*, die bereits ganz am Anfang dieses Unterkapitels erwähnt wurde: die Imam-Ausbildung bzw. -Weiterbildung. Sie wird als eine Lösung für alle möglichen Missstände verstanden und soll den *Modell-Imam* möglich machen. Die Imam-Ausbildung bzw. -Weiterbildung soll dem *Imam als Bedrohung* entgegenwirken: «Das beste Mittel gegen eine Radikalisierung sei aber die Ausbildung der Imame» (SRF online 28.11.2017).³⁵ So soll sie zum

³⁴ Nationalrat Lorenzo Quadri möchte wissen, ob die positive Evaluation der muslimischen Seelsorge im Bundesasylzentrum der erste Schritt zur Anerkennung des Islams darstelle (Frage Quadri 2018).

³⁵ Vgl. auch: «Warum das Gleiche [ein Theologiestudium, Anm. nt] – ganz ohne Diskriminierung – nicht auch für muslimische Geistliche fordern? Mit einer solchen Vorbedingung hätten es nur die allerwenigsten Hassprediger jemals auf das Minbar, die Kanzel einer

Beispiel den Wertekonflikt-Imam verhindern bzw. die darin angelegte Werte-Kluft überbrücken, indem sich Imame Kenntnisse des Schweizer Kontextes aneignen: «Wirkungsvoller wäre es, die Imame zu einer Ausbildung in der Schweiz zu verpflichten. Dann hätten wir die Garantie, dass ihre Arbeit im Einklang mit unseren Werten steht» (Nationalrätin Maja Ingold, Blick online 24.07.2016).³⁶ In diesem Zusammenhang wird auch der Begriff der Aufklärung genannt: «[D]ie muslimischen Wortführer müssen die Werte der Aufklärung anerkennen» (NZZ online 06.11.2019).³⁷ Das rekurriert auf die in Debatten zu Islam und Muslim*innen zirkulierende Idee, der Islam habe keine Aufklärung erlebt (vgl. dazu kritisch: Schulze 1996). Mit einer Schweizer Imam-Ausbildung bzw. -Weiterbildung soll auch der 5. Kolonne-Imam verhindert werden, weil die Ausbildung «vom Ausland ganz unabhängig ist» (NZZ am Sonntag, 27.08.2017). Und auch die Sprachkenntnisse der Imame sollen dadurch verbessert werden: «Man müsste in der Schweiz eine Imam-Ausbildung anbieten. So könnte man durchsetzen, dass diese in einer Landessprache predigen» (Bieler Stadtpräsident Erich Fehr, NZZ online 11.07.2019).

Zwei frühe politische Vorstösse aus dem Jahr 2009 haben die Imam-Ausbildung zum Thema. Das Postulat Hiltbold (2009) möchte den Bundesrat beauftragen, einen Bericht auszuarbeiten, der untersuchen soll, ob in der Schweiz eine Ausbildung für Imame geschaffen werden kann. Der Bericht soll einen Studienplan festlegen, der islamische Theologie, Lehrinhalte zur Schweiz sowie eventuell auch Sprachkurse umfasst (Postulat Hiltbold 2009). Damit verweist er auf zwei Kompetenzfelder des *Modell-Imams*: Kenntnisse des Schweizer Kontexts

schweizerischen Moschee, geschafft» (Tages-Anzeiger 01.11.2017); «Deshalb setzt er sich auch für die Ausbildung von Geistlichen in der Schweiz ein. Das sei die beste Prävention gegen Radikalismus» (NZZ 04.01.2017).

³⁶ Vgl. auch: «Es wäre dann klar, dass ein so [in der Schweiz, Anm. nt] ausgebildeter Imam im Einklang mit der Rechtsprechung predigt.» (Önder Güneş, Landbote 02.12.2016); «Sein [Prof. Pahud de Mortanges, Anm. nt] Lösungsansatz wäre, dass man verstärkt in die Ausbildung solcher Imame setzt, damit sie mit den Sitten und Gebräuchen in der Schweiz vertraut werden» (SRF online 18.10.2019); «Eine wichtige Rolle spielt dabei die Ausbildung von Imamen, über die in der Schweiz schon seit mehreren Jahren diskutiert wird. Optimal wäre, wenn dies Schweizer wären, welche mit den Gegebenheiten und den Schweizer Werten vertraut sind», wünscht sich Alimi» (NZZ 17.10.2019); «Die wirksamste Massnahme gegen unerwünschte oder gar strafbare Äusserungen wäre gemäss Regierungsrat die Ausbildung von Imamen an Schweizer Hochschulen «und damit verbunden die Vermittlung von Schweizer Werten bereits in der Ausbildung»» (Urner Zeitung 18.02.2020).

³⁷ Vgl. auch: «Ein solides Wissen ist wichtig», sagt Fehr. Wichtig sei auch, dass die muslimischen Geistlichen dieses im Kanton erwerben können. «Damit sie in unserer Kultur zu Hause sind und diese im Sinne der Aufklärung auch akzeptieren.» (Tages-Anzeiger 20.11.2019).

und Sprachkenntnisse. Das Postulat argumentiert, warum eine Imam-Ausbildung in der Schweiz wichtig ist: «Den Gläubigen in den Moscheen unseres Landes würde ein Islam «aus der Schweiz» [...] vermittelt» (Postulat Hiltbold 2009). Dieser wird definiert als einen Islam, «der sich mit den demokratischen Werten, der Rechtsordnung und dem Geist der Toleranz verträgt, von denen unser Land geprägt ist» (Postulat Hiltbold 2009). In diesem Satz kommen gleichzeitig zwei Dinge zum Ausdruck: Einerseits das Bild einer von Toleranz geprägten Schweiz, andererseits wird mit dieser Äusserung indirekt unterstellt, dass sich «der Islam» normalerweise nicht mit Toleranz verträgt und auch nicht mit demokratischen Werten und der Rechtsordnung übereinstimmt. Es wird also indirekt das Bild eines «schlechten» Islams gezeichnet, dem ein «guter», in der Schweiz geschaffener Islam gegenübergestellt wird. Solche dichotomen Konstruktionen verweisen auf Prozesse der Versicherheitlichung. Mit einer Imam-Ausbildung soll die Schaffung des *Modell-Imams* und gleichzeitig eines «guten» Islams begünstigt werden.

Da der Bundesrat mit der Begründung, die Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms 58 abwarten zu wollen, das Postulat Hiltbold (2009) zur Ablehnung empfiehlt, fasst FDP-Nationalrat Hugues Hiltbold mit einer Interpellation nach, sobald der Schlussbericht des NFP 58 vorliegt. Dessen Ergebnisse zeigen, so die Interpellation, «dass die Schaffung einer Ausbildung für Imame von der Mehrheit der befragten Musliminnen und Muslime in der Schweiz gewünscht wird» (Interpellation Hiltbold 2009; vgl. Rudolph et al. 2009). Weiter werden Imame, «die mit der Funktionsweise der Gesellschaft und der Institutionen in der Schweiz vertraut sind, [...] als wichtiger Integrationsfaktor für die muslimische Gemeinschaft wahrgenommen» (Interpellation Hiltbold 2009). Erneut wird hier der in der Schweiz ausgebildete *Modell-Imam* entworfen, der über Kenntnisse des Schweizer Kontextes und Kompetenzen im Bereich Integration verfügt.

Auch das bereits mehrfach erwähnte Postulat Ingold (2016) stellt die Imam-Ausbildung in den Mittelpunkt, denn es verlangt einen Bericht, der Ausbildungsvoraussetzungen für Imame aufzeigen soll. Die Imam-Ausbildung wird in diesem Postulat mit Kompetenzen im Bereich Integration und Radikalisierung und Prävention verknüpft (vgl. Abschnitt 6.3.4 und 6.3.3). Außerdem wird als weiterer Grund der interreligiöse Dialog angeführt: «[W]eil die Imame Schlüsselfiguren und Multiplikatoren sind für ein gelingendes Zusammenleben zwischen den Religionen» (Postulat Ingold 2016). Zusammengefasst strebt auch dieses Postulat die Schaffung eines *Modell-Imams* über eine Imam-Ausbildung in der Schweiz an, der in erster Linie gewisse Funktionen zuhanden der Schweizer Gesellschaft übernehmen soll. Er soll in der Radikalisierungsprävention wirken, seine Gemeinschaftsmitglieder integrieren und im interreligiösen Dialog tätig sein, um eine

friedliche Koexistenz aller zu gewährleisten. Der Imam wird hierbei also in gewisser Weise funktionalisiert. Dem so gezeichneten *Modell-Imam* wird im Text des Vorstosses der *Imam als Bedrohung* gegenübergestellt.

In Bezug auf die Imam-Ausbildung bzw. -Weiterbildung macht der Bundesrat darauf aufmerksam, dass eine Imam-Ausbildung im Kompetenzbereich der Kantone und der Hochschulen selbst liegt und nicht beim Bund (Bundesrat in Interpellation Hiltbold 2009). Er hält es für wichtig, Weiterbildungsmöglichkeiten für muslimische Betreuungspersonen zu schaffen und hat aus diesem Grund auch die Entstehung und den Aufbau des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Fribourg unterstützt (Bundesrat in Interpellation Quadranti 2016). Er sieht sich selbst jedoch hauptsächlich in einer Vermittlerrolle zur Förderung des Dialogs zwischen verschiedenen Parteien, wie im Falle der Schaffung des SZIG (Bundesrat in Postulat Ingold 2016). Er ist ausserdem der Meinung, dass ein Bericht zu Aus- und Weiterbildungsmöglichkeiten von Imamen, wie er im Falle des Postulates Ingold (2016) gefordert wird, tatsächlich einen Beitrag leisten kann, weswegen der Bundesrat auch beantragt hatte, das Postulat anzunehmen (Sommaruga in der Debatte zum Postulat Ingold 2016). Er argumentiert hierbei also hauptsächlich in seiner exekutiven Rolle.

Der Expert*innen-Diskurs zu Imam-Aus- und Weiterbildungen,³⁸ der nicht Teil dieser Analyse war, findet nur sporadisch Eingang in die massenmedialen und politischen Debatten. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn es um die Probleme von Aus- und Weiterbildungen geht, die in den Massenmedien diskutiert werden (NZZ 06.11.2019b; RTS online 11.01.2019; Tribune de Genève 12.01.2019). Im Falle des hier nicht vertieft analysierten Berichts in Erfüllung des Postulats Ingold (2016) wurden aber durchaus Expert*innen beigezogen (vgl. Bundesrat 2021a). Grundsätzlich findet eine öffentliche Diskussion über die Herausforderungen und Schwierigkeiten von Imam-Ausbildungen bzw. -Weiterbildungen in der Schweiz aber eher selten statt. Vielmehr werden sie konstruiert als die ideale Massnahme, die alle Probleme lösen und einen *Modell-Imam* möglich machen kann.

³⁸ Vgl. unter anderem: Fondation Roi Baudoin (2006), Aslan und Windisch (2012), Boender (2013), Orban (2015), Benzine, Mayeur-Jaouen, Philip-Gay und Pannier (2017), Engelhardt (2017), Messner und Abou Ramadan (2018), Sözeri et al. (2018), Ceylan (2019), Jacobs und Lipowsky (2019), Schmid und Trucco (2019), Vinding und Chbib (2020).

6.4 Das Deutungsmuster des einflussreichen Imams

Beim *einflussreichen Imam* handelt es sich nicht um eine Subjektposition, sondern um ein Deutungsmuster. Ein solches Interpretationsschema ist typisiert, verknüpft unterschiedliche Elemente und kann «in unterschiedlicher manifester Gestalt» auftreten (Keller 2011a:108). Im Fall des *einflussreichen Imams* bedeutet das, dass dieser in Äusserungen sowohl mit der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* als auch mit der Subjektposition des *Modell-Imams* verbunden wird, weswegen er hier auch vor der dritten Subjektposition dargestellt wird. Das Deutungsmuster entwirft einen Imam als jemanden, «der auf seine Gemeinde einen grossen Einfluss hat» (St. Galler Tagblatt 22.03.2018). Eher selten findet sich eine Begründung dafür, wie in der folgenden Äusserung des Staatssekretariats für Migration (SEM): «C'est en effet grâce à son rôle de guide spirituel qu'une relation de confiance s'établit avec ses fidèles, les rendant facilement influençable» (Temps 06.11.2019b). Hier wird der Einfluss des Imams durch das Vertrauensverhältnis zu seinen Gläubigen begründet. Sehr oft erscheint der postulierte Einfluss jedoch als Tatsache, als etablierter Wissensbestand, wie in folgendem Textfragment: «Es ist bekannt, dass Imame einen grossen Einfluss auf Gläubige haben» (NZZ online 02.11.2017).

Das Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* geht mit einem ganz bestimmten Bild der muslimischen Gemeinschaft einher. Diese glaubt gehorsam, was der Imam zu glauben verlangt (Volketswiler 07.09.2018), unterwirft sich ihm und denkt nicht selbstständig (Basellandschaftliche Zeitung 04.10.2018). Der *einflussreiche Imam* formt daher «das Gesellschaftsverständnis und Verhalten eines Teils der hiesigen islamischen Bevölkerung» (Tages-Anzeiger 20.02.2018). Die muslimische Gemeinschaft erscheint – ähnlich wie dies bereits in Abschnitt 6.3.4 zu den Kompetenzen im Bereich Integration beschrieben wurde – als homogene, passive Gruppe ohne Handlungsfähigkeit und eigene Ressourcen, die vom Imam geleitet, geführt und gelenkt wird. Amartya Sen hat in Überlegungen zum Multikulturalismus einige Gedanken zu dieser Sichtweise ausformuliert. Er kritisiert, «daß eine nicht frei gewählte Identität automatisch Vorrang hat vor anderen Zugehörigkeiten» (Sen 2005:104). Sen stellt die identitätsstiftende Rolle von Religion oder Ethnizität nicht in Frage, bemängelt aber die vorrangig vom Staat eingenommene Gemeinschaftsperspektive, die dazu führt, dass Angehörige einer Gemeinschaft (hier: Muslim*innen) «über den Umweg über religiöse Führer» (Sen 2005:106) aufgesucht werden, statt «Bürger verschiedenster Herkunft anzuregen, miteinander in der Zivilgemeinschaft zu interagieren und als Bürger am politischen Leben teilzunehmen» (Sen 2005:106). Auch die im *einflussreichen*

Imam angelegte Perspektive auf die muslimische Gemeinschaft nimmt die Menschen in der jeweiligen Gemeinschaft vor allem als Muslim*innen wahr, die vom jeweiligen Imam geführt werden, statt sie als vielschichtige Bürger*innen mit multiplen Zugehörigkeiten (vgl. dazu auch Nollert 2022:79–80, 84–89) und insbesondere auch eigenen Ressourcen und Handlungsfähigkeit zu verstehen.

Dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* ist keine Wertung inhärent. Es kann daher beliebig eingesetzt und mit einer Wertung verbunden werden. Folglich wird er sowohl mit dem *Imam als Bedrohung* als auch mit dem *Modell-Imam* verknüpft bzw. dient zum Teil als Legitimation für die eine oder andere Zuschreibung. Im Folgenden werden einige Beispiele für solche Verknüpfungen aufgezeigt. Der Kontext des ersten Beispiels ist eine lokale, öffentliche Debatte zu einem Imam, der sich einbürgern lassen möchte. Eine lokale Politikerin äussert sich dazu folgendermassen:

«Bei einem Imam, der viel Einfluss auf seine religiöse Gemeinde hat, reicht es nicht, dass bei Polizei und Nachrichtendienst nichts gegen ihn vorliegt», sagt Häusermann.

«Bei einem Imam ist es zentral, ob er unsere Werte akzeptiert und unterstützt.» (Basler Zeitung 21.06.2018)

Aufgrund des Einflusses eines Imams reiche es nicht, wenn ihm Polizei und Nachrichtendienst einen einwandfreien Leumund bescheinigen, ist die Politikerin überzeugt. Vielmehr dienen die Werte des Imams als Massstab, um festzustellen, ob dem entsprechenden Imam der *Imam als Bedrohung* zugeschrieben wird oder nicht und dementsprechend ob dieser eingebürgert werden soll oder nicht. Das rekurriert auf den Wertekonflikt-Imam, der auf einem Werte-Antagonismus zwischen «Wir» und «den Anderen» aufbaut. Darin wird eine essentialistische Perspektive auf den Islam deutlich, die diesen als ein Wertesystem charakterisiert, das mit dem «europäischen Wertesystem» nicht kompatibel ist (Behloul 2009:61). Dass die Politikerin diese Auffassung vertritt, zeigt sich im allerersten Artikel, in dem sie sich in die Debatten einbringt. Sie will die Werte des entsprechenden Imams nämlich über einen öffentlich von ihr bekannt gemachten Fragekatalog evaluieren, in welchem sie eine Vielzahl von Themen der grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen wie Geschlechterfragen, Sexualität, interreligiöse Beziehungen, das Kopftuch und die Abwendung vom Islam aufgreift (St. Galler Tagblatt 14.03.2018). Diese Überschreitung der Trennung von Rechtsordnung und persönlicher Weltanschauung wird vom Philosophen Michael Rüegg als gefährlich beurteilt, weil sie im Endeffekt in einer Gesinnungsprüfung münde (St. Galler Tagblatt 20.03.2018). Der *einflussreiche Imam* scheint für die Politikerin allerdings eine ausreichende Begründung für ihren ausserordentlichen Umgang

mit dem Imam: «Da Sie als Imam bei einem grossen Teil der muslimischen Bevölkerung die Beziehung zur Schweizer Kultur prägen und damit die Integrationswilligkeit massgeblich beeinflussen können, erachte ich es als zwingend, dass Sie sich zu den nachfolgenden Fragen äussern» (St. Galler Tagblatt 14.03.2018). Sie verknüpft also den *einflussreichen Imam* mit dem *Modell-Imam*, genauer: mit dessen Kompetenzen im Bereich Integration, und bezieht sich dadurch auf den Einfluss des Imams auf die Integration seiner Gemeinschaft. Sie evoziert hier aber noch nicht eindeutig den *Imam als Bedrohung*. Nachdem der Imam ihre Forderung erfüllt und ihre Fragen öffentlich beantwortet hat, beurteilt die Politikerin seine Antworten als «vorbildlich», meint aber, seine Antworten verpflichten ihn nun zu entsprechendem Handeln, weswegen es zu früh sei, über seine Einbürgerung zu entscheiden (St. Galler Tagblatt 22.03.2018). Sobald der Imam ihrer Forderung nachgekommen ist, stellt sie also neue Ansprüche an ihn. Hierbei äussert sie auch zum ersten Mal einen Verdacht:

Aber bei einem Imam, der auf seine Gemeinde grossen Einfluss hat, sollte man genauer hinschauen. Bekim Alimi soll im kleinen Kreis Haltungen vertreten, die seinen Antworten auf meine Fragen widersprechen. Ich habe über ihn immer wieder gehört, dass er zwei Gesichter habe. (Erika Häusermann, St. Galler Tagblatt 22.03.2018)

Sie verbindet hier den *einflussreichen Imam* mit dem Wertekonflikt-Imam, der zwei Gesichter hat. Damit unterstellt sie ihm im Grunde, dass seine öffentlich gemachten, von ihr als «vorbildlich» bezeichneten Antworten nicht seine wirklichen Ansichten widerspiegeln, sondern eine Täuschung sind. Diese Zuschreibung des Wertekonflikt-Imams erhält sie im weiteren Verlauf der Debatten aufrecht (Tribune de Genève 26.03.2018; St. Galler Tagblatt 27.03.2018; Basler Zeitung 13.04.2018; Basler Zeitung 21.06.2018). Der *einflussreiche Imam* dient der Politikerin somit als Legitimierung ihrer Forderungen an den Imam, aber auch zur Begründung der Zuschreibung des Wertekonflikt-Imams.

Wie aus diesem etwas längeren Beispiel ersichtlich wurde, finden sich Verknüpfungen des *einflussreichen Imam* mit dem *Modell-Imam* insbesondere da, wo es um Kompetenzen im Bereich Integration geht. Allgemein kann man postulieren, dass Kompetenzen im Bereich Integration, aber auch Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention eng verschränkt sind mit dem *einflussreichen Imam*, obwohl letzterer darin nicht immer explizit ausformuliert wird. Denn beide Kompetenzfelder setzen einen gewissen Einfluss des Imams auf seine Gemeinschaft voraus, da dieser sowohl Radikalisierung innerhalb der Gemeinschaft verhindern als auch die Integration der Mitglieder seiner Gemeinschaft

erleichtern und ermöglichen soll. Das kommt insbesondere im bisher bereits mehrfach diskutierten Postulat Ingold (2016) zum Ausdruck. Aber auch in Artikeln der internationalen Berichterstattung, die über Entwicklungsprojekte und -initiativen berichten, in welchem Imame als Schlüsselpersonen zum Beispiel zur Deradikalisierung (SRF online 14.05.2016) eingesetzt werden, wird diese Verschränkung deutlich.³⁹

Der *einflussreiche Imam* findet sich in den massenmedialen Debatten auch als Selbstbeschreibung. So wird in einem Artikel ein Imam porträtiert, der eindeutig als *Modell-Imam* gezeichnet wird, da ihm gute Deutschkenntnisse, Kenntnisse des Schweizer Kontextes und Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention sowie Integration zugeschrieben werden. Im Artikel findet sich folgende Stelle: «Die Verständlichkeit der Predigt sei ihm wichtig. Denn: <Die Zuhörer lernen den Islam durch mich und folgen meiner Meinung.»» (Zürcher Oberländer 26.10.2019). Dieser Imam beschreibt sich hier also selbst als *einflussreicher Imam*, der auf das Religionsverständnis der Zuhörenden Einfluss nimmt. Die Frage ist, ob diese Selbstbeschreibung auch auf innermuslimische Diskurse rekurriert und dementsprechend ob das Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* in innermuslimischen Diskursen eine wichtige Stellung einnimmt. Da diese Diskurse aus Kapazitätsgründen in dieser Arbeit nicht untersucht wurden, können sich höchstens aus den Interviews weitere Perspektiven auf diese Frage eröffnen. Eine weitere mögliche Erklärung wäre, dass diese Äusserung eine Rechtfertigung der eigenen Relevanz (vgl. Abschnitt 8.2) oder eine Reaktion auf eine Erwartungshaltung in den öffentlichen Debatten darstellt.

Der *einflussreiche Imam* wird in den massenmedialen Debatten auch teilweise widerlegt. So verweist ein Imam darauf, dass die Gemeinschaft mehr Einfluss auf den Imam hat, als es im *einflussreichen Imam* den Anschein macht: «Si un imam dérape, c'est d'abord la communauté qui intervient, ajout quant à lui Abdelwahed Kort, pour qui les fidèles ne sont pas naïfs face aux ensorceleurs» (24 heures 08.10.2016; vgl. Abschnitt 9.5.2).⁴⁰ Ausser von Muslim*innen bzw. Imamen werden solche Gegendeutungen vor allem von Wissenschaftler*innen geäussert, wie das folgende Textfragment zeigt: «Eigene Familienmitglieder oder auch Religionslehrerinnen in der Moschee haben auf muslimische Jugendliche

³⁹ Vgl. z. B.: «Die <Stiftung für demokratische Kultur> setzt [...] auf eine andere Strategie: Sie will zur Verbreitung demokratischer Prinzipien ausgerechnet mit Imamen zusammenarbeiten. Denn diese haben [...] im heutigen Tunesien einen sehr grossen Einfluss auf breite Teile der Bevölkerung» (NZZ 09.01.2016).

⁴⁰ Vgl. auch: Nouvelliste (20.02.2017), Matin (29.06.2017) sowie Basler Zeitung (20.01.2018).

mindestens genau so viel Einfluss wie der Imam» (Andreas Tunger-Zanetti, Südostschweiz 22.08.2016).⁴¹ Es ist also nicht nur der Imam, der Einfluss auf eine Gemeinschaft oder Teile der Gemeinschaft hat, sondern auch andere Personengruppen. Gegendeutungen stützen sich meist auf empirische Studienergebnisse. Die entsprechenden Studien sind einem Forschungsfeld zuzuordnen, das sich mit der Frage nach islamischer Autorität im europäischen Kontext auseinandersetzt (z. B. Baumann et al. 2017; Sunier 2018; Tunger-Zanetti, Martens und Endres 2019).⁴² Darunter finden sich auch Studien, die sich mit der Herstellung und Aufrechterhaltung von Autorität durch Imame beschäftigen (z. B. Jouanneau 2012, 2013; Müller 2017). Dominik Müller, der die Aushandlung von Autorität in einer türkischen Moschee in der Schweiz untersucht hat, kann zeigen, dass der Imam täglich hinterfragt und fortwährend in seiner Autorität herausgefordert wird und diese deswegen aushandeln muss, «indem er sein Wissen, aber auch seine pädagogischen Kompetenzen einsetzt» (Müller 2017:85). Dieser Befund widerlegt in einem gewissen Masse das Deutungsmuster des *einflussreichen Imams*. Aber sowohl die in den Debatten geäusserten Gegendeutungen als auch wissenschaftliche Erkenntnisse, auf die sich Teile der Gegendeutungen beziehen, werden von anderen Akteur*innen innerhalb der öffentlichen Debatten kaum aufgenommen.

⁴¹ Vgl. auch: «Laut Projektmitarbeiter Andreas Tunger-Zanetti ist das nahe soziale Umfeld, also Eltern, Geschwister und Freunde, für die Jugendlichen enorm wichtig. Eine Anlaufstelle seien aber oft auch Vertrauenspersonen in den Moscheegemeinden. Kleiner sei hingegen der Einfluss von Imamen oder Internetpredigern» (Luzerner Zeitung 18.01.2017); «Généralement, le rôle des imams est sous-estimé. Il n'est pas nécessaire que ces 60 auditeurs soient tous des hommes et leurs femmes doivent se battre» (Andreas Tunger-Zanetti, Luzerner Zeitung, 18.10.2019); «[O]n projette souvent sur la figure de l'imam des attentes démesurées par rapport à son pouvoir réel» (Temps 06.11.2019a).

⁴² Diese Frage stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit der eher schwach ausgeprägten Institutionalisierung «des Islams». In Bezug auf den Imam stellt sich die Frage dadurch, dass seine Funktion im Prinzip jeder männliche Gläubige mit gewissen religiösen Kompetenzen übernehmen kann und er nicht über Autorität verfügt, die durch ein Amt verliehen wird (vgl. Abschnitt 2.1).

6.5 Die Subjektposition des bzw. der inklusiven Imam*in

In der Subjektposition des bzw. der *inklusiven Imam*in* wird die Funktion des Imams von einer Frau⁴³ oder von einem homosexuellen Mann⁴⁴ eingenommen. Oft findet sich daher der Begriff «inklusiv» (Sonntagsblick 13.11.2016; Tages-Anzeiger 08.08.2017; Matin Dimanche 14.04.2019; Temps 28.11.2019), wovon die Bezeichnung inklusive*r Imam*in für die Subjektposition abgeleitet wurde. Allerdings fokussieren die öffentlichen Debatten vor allem auf die zwei Tätigkeitsbereiche der Gebetsleitung und der Freitagspredigt, während «die Tätigkeiten und Kompetenzen eines Imams als Lehrer, Seelsorger, Prediger u. a. kaum im Fokus stehen» (Akça 2020:241). Dies ist insofern von Belang, als dass Frauen in letzteren Bereichen zum Teil seit Längerem tätig sind. Die Verbindung der Merkmale «weiblich» bzw. «homosexuell» mit der Rolle des Imams in der Gebetsleitung oder Freitagspredigt erhält in dieser Subjektposition daher eine symbolisch-aktivistische Bedeutung. Dieses aktivistische Engagement als Aspekt der Subjektposition drückt sich in Beschreibungen wie der folgenden aus: «Es ist eine Bewegung, sie manifestiert sich und beginnt, Netzwerke zu schaffen» (Jasmin El-Sonbati, Basler Zeitung 28.07.2017).⁴⁵ Personen, die sich dieser Bewegung zugehörig fühlen, versuchen ihr Engagement einer grösseren Öffentlichkeit bekannt zu machen, sind aber bislang nicht in der Schweizer Politik tätig. Womöglich liegt diese Subjektposition deswegen auch nur in den massenmedialen Debatten vor. In den Texten und Textfragmenten finden sich entsprechende Äusserungen zum aktivistischen Engagement, wie das folgende:

⁴³ Beispiele für Frauen, die in den untersuchten Diskursen als *inklusive Imaminnen* beschrieben werden, sind Sherin Khankan (z. B. SRF online 23.07.2016; NZZ am Sonntag 21.08.2016; Neue Luzerner Zeitung 26.08.2016) und Salihah Marie Fetteh in Dänemark (z. B. 20 minutes online 27.08.2016), Kahina Bahloul (z. B. Matin Dimanche 17.02.2019), Eva Janadin und Anne-Sophie Monsinay in Frankreich (z. B. watson 10.09.2019), Seyran Ateş in Deutschland (z. B. Temps 17.06.2017; Tages-Anzeiger 18.11.2017) sowie Jasmin El-Sonbati und Elham Manea in der Schweiz (z. B. Sonntagsblick 13.11.2016; Basellandschaftliche Zeitung 14.11.2016).

⁴⁴ Das einzige Beispiel in den massenmedialen Diskursen der Schweiz ist Ludovic-Mohamed Zahed (Matin Dimanche 14.04.2019). Es gäbe weitere Vertreter wie Daayiee Abdullah aus Washington (Brault 2013:239) sowie Muhsin Hendricks aus Kapstadt (Piraino und Zambelli 2018), die in den massenmedialen Diskursen der Schweiz im untersuchten Zeitraum jedoch nicht erwähnt werden.

⁴⁵ Vgl. auch: «Aujourd’hui, de telles mosquées émergent ailleurs et l’islam inclusif est devenu un véritable mouvement» (Ludovic-Mohamed Zahed, Matin Dimanche 14.04.2019).

Il faut ouvrir l'espace liturgique aux femmes, qu'elles y soient égales aux hommes. L'accès à cet espace de prière est aussi un acte politique, car cela permet aux femmes d'entrer dans le discours religieux et de contribuer aux débats. (Jasmin El-Sonbati, Temps 28.11.2019)

Wie dieses Zitat deutlich macht, ist sich Jasmin El-Sonbati bewusst, dass das Vorbeten durch eine Frau explizit als politisch wahrgenommen werden kann, die Bedeutung eines solchen Vorbetens daher über eine religiöse Handlung hinausgeht und eine aktivistische Komponente beinhaltet. Die Betonung dieses Aspekts und der feministischen Haltung, die dieser Subjektposition in den massenmedialen Debatten zugeschrieben wird, ist unter anderem auf das in europäischen Debatten etablierte Bild der unterdrückten muslimischen Frau (Kahf 1999:176–179) zurückzuführen, mit dem diese Subjektposition verbunden wird. Entsprechend nehmen Auseinandersetzungen mit der Rolle der Frau eine wichtige Stellung in Beschreibungen dieser Subjektposition ein. So äussert sich Kahina Bahloul, der die inklusive Imamin zugeschrieben wird, folgendermassen: «[L]a place et le statut de la femme sont un symptôme de tout ce qui ne va pas actuellement dans la façon d'envisager l'islam» (Kahina Bahloul, Matin Dimanche 17.02.2019).⁴⁶ Die inklusive Imamin wird daher als eine Person beschrieben, die in einem innermuslimischen Kampf gegen die Unterdrückung der Frau steht (Petersen 2019a).⁴⁷ Analog wird auch das Bild des inklusiven Imams gezeichnet, der sich gegen die Unterdrückung nicht heteronormativer Sexualität engagiert: «Un imam gay et divorcé qui vient promouvoir l'égalité pour les personnes homosexuelles» (Matin Dimanche 14.04.2019). Die Gleichstellung in jeglicher Hinsicht wird in der öffentlichen Wahrnehmung demnach erst durch den oder die inklusive*n Imam*in und seiner bzw. ihrer Moschee verwirklicht: «[C]ette première <mosquée progressiste> d'Allemagne est ouverte à tous les courants religieux de l'islam, aux chiites comme aux sunnites, aux alévis ou aux soufis. Hommes et femmes y prient côte à côte, les homosexuels y

⁴⁶ Etwas drastischer drückt dies Elham Manea aus: «Wir Frauen haben eine andere Betroffenheit, weil uns die gängigste Lesart des Islam zu Unmenschen macht, zu Objekten degradiert, männlicher Kontrolle unterwirft» (Tages-Anzeiger 08.08.2017).

⁴⁷ Petersen (2019a) weist darauf hin, dass viele der als *inklusive Imaminnen* bezeichneten Frauen, mit welchen er Interviews führte, sich explizit als Teil der muslimischen Gemeinschaft verstehen und diese antagonistische Positionierung ablehnen. Entsprechend beanspruchen auch viele den Titel Imamin gar nicht (Petersen 2019b). Vgl. dazu auch Abschnitt 9.6.

sont explicitement bienvenus» (Temps 17.06.2017).⁴⁸ Die Subjektposition inklusive*r Imam*in schliesst damit an bereits etablierte Wissensbestände an, die das Bild der unterdrückten muslimischen Frau und ein ganz bestimmtes Bild «des Islams» umfassen, das diesen sehr essentialistisch als unaufgeklärt und gegenseitlich zu Demokratie und Geschlechtergleichheit versteht (Gianni 2013:317; Gianni 2016:22–23). Der vorgestellten Gemeinschaft von Schweizer*innen wird dabei gleichzeitig als Gemeinschaft gezeichnet, in der die Geschlechtergleichheit bereits umgesetzt ist (Fischer und Dahinden 2017:458–459).⁴⁹

Auffällig ist, dass das aktivistische Engagement gewisser inklusive*r Imam*innen durch einen Rückbezug auf eine bestimmte Praxis des Islams in deren Kindheit begründet wird: «Jasmin El-Sonbati grandit au Caire dans les années 1960–70. «La pratique de l'islam y était différente. On était plus libre.»» (Temps 28.11.2019).⁵⁰ Dies wird in den entsprechenden Artikeln nicht historisch-politisch kontextualisiert. Sehr oft handelt es sich dabei um den Zeitraum der 1960er bis 1980er Jahre und um Länder des Nahen oder Mittleren Ostens, die zu dieser Zeit von einem säkularen, autoritären Regime regiert wurden. Da entsprechende Einordnungen fehlen, bleibt dieser «Islam der Kindheit» als tolerantere, friedlichere, ja sogar kontrolliertere Variante des Islam, zu der man zurückkehren möchte, unkontextualisiert stehen. Dieses Bild schliesst an die Versichertheitlichkeit an, weil es implizit evoziert, «der Islam» sei heute konfliktueller, wenn nicht bedrohlicher und problematischer als damals.

Dementsprechend werden der oder die inklusive Imam*in, die fragliche Moschee⁵¹ und der dort vertretene Islam als «liberal» (Tages-Anzeiger 08.08.2017; St. Galler Tagblatt 09.10.2017; Matin Dimanche 17.02.2019), «progressiv» (Neue Luzerner Zeitung 26.08.2016; Temps 17.06.2017) bzw.

⁴⁸ Vgl. auch: «Dazu sind alle willkommen, unabhängig von Geschlecht, Nationalität, sexueller Orientierung oder Glaubensauffassung» (Zürcher Oberländer 04.11.2016); «Ates [Seyran Ateş, Anm. nt] will mit der Moschee gezielt ihre Reformideen in die Praxis umsetzen und sie für alle Glaubensrichtungen, aber auch für Lesben und Schwule öffnen» (Tages-Anzeiger 26.06.2017); «Ein Haus, in dem alle zum gemeinsamen Gebet willkommen sind: Freidenker, Skeptiker oder Homosexuelle, in der es auch Frauen als Vorbeteterinnen gibt und Mann und Frau Seite an Seite beten» (Basler Zeitung 28.07.2017).

⁴⁹ Dabei sollte die späte Einführung des Frauenstimmrechts in der Schweiz es eigentlich verunmöglichen, die Geschlechtergleichstellung als ein grundlegendes Prinzip der Schweizerischen Gemeinschaft zu betrachten (Scott 2018:17). Vgl. dazu auch Sara R. Farris (2019) Arbeit zum sogenannten Feminationalismus.

⁵⁰ So auch: «Mon père était Kabyle, j'ai grandi dans sa famille en Algérie. L'islam de mon enfance était plus paisible, plus serein» (Kahina Bahloul, Matin Dimanche 17.02.2019).

⁵¹ Petersen bezeichnet diese oft temporären Moscheen und Gebetsräume als «Pop-up Moscheen» (Petersen 2019b).

«fortschrittlich» (Basellandschaftliche Zeitung 14.11.2016) beschrieben. Diese Zuschreibung wird von Seiten der Medien und Journalist*innen eingebracht, zum Teil aber auch von als inklusive*n Imam*in beschriebenen Personen verwendet. Die Subjektposition inklusive*r Imam*in und seine bzw. ihre Moschee wird damit allen anderen Muslim*innen gegenübergestellt, die dann oft als «konservativ» bezeichnet werden: «Ziel ist ein Moscheeraum, wo Frauen und Männer gemeinsam beten und Frauen als Vorbeterinnen auftreten können – eine Moschee offen für alle, unabhängig vom Geschlecht, von geschlechtlicher oder ethnischer Orientierung und darum ein Gegengewicht zum konservativen politischen Islam» (Tages-Anzeiger 15.11.2018).⁵² Dadurch wird eine Dichotomie von «guten» und «schlechten» Muslim*innen bzw. «gutem» und «schlechtem» Islam aufgetan. Eine Studie, die eine Moschee in Frankreich und ihren Imam untersucht, der als inklusiver Imam verstanden wird, wirft die Frage auf, «si cette posture prônant un islam progressiste ne participe pas à la stigmatisation de la communauté musulmane en France» (Brault 2013:238). Zweifellos stützt eine Selbstbeschreibung als «fortschrittlich» die Einteilung in «gute» und «schlechte» Muslim*innen. Ein ähnliches Muster wurde bereits im Zusammenhang mit den Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention des *Modell-Imams* hinsichtlich der (erwarteten) Distanzierung von Extremismus beschrieben. Für diese Mechanismen scheint jedoch teilweise ein Bewusstsein vorhanden zu sein:

[D]errière ceux qui diffusent cette terreur, on retrouve toujours une orthodoxie, une position traditionnelle dure. A cela nous opposons le terme libéral dans le sens plus tolérant, plus pacifique, et non pas pour nous désigner comme étant les «meilleurs» musulmans. (Seyran Ateş, Liberté 24.06.2017)

Seyran Ateş, der die inklusive Imamin zugeschrieben wird, weist hier die Sichtweise zurück, dass sie sich durch die Verwendung des Begriffs «liberal» als die besseren Muslim*innen charakterisieren wollen. Allerdings zeigt sich im untersuchten Datenmaterial, dass sich gerade diese Perspektive in den massenmedialen Debatten teilweise etabliert hat. «Liberal», «progressiv» und «fortschrittlich» bezeichnen dann nur noch ganz bestimmte Projekte rund um inklusive Imam*innen, die damit zum Massstab für alle anderen werden.⁵³ So

⁵² Vgl. ausserdem: «Die erste Freitagspredigt einer Imamin: Eine neue Moschee stösst in Kopenhagen bei jungen Musliminnen und Muslimen auf Interesse – und ärgert konservative Kreise» (Neue Luzerner Zeitung 26.08.2016); «Eine Frau als Imamin – für konservative Muslime klingt das ungefähr so absurd wie für konservative Katholiken, die man nach der Priesterweihe von Frauen befragt» (Aargauer Zeitung 20.06.2017).

⁵³ Vgl. dazu auch: «Sie [die etablierten Muslim-Verbände, Anm. nt] befürchten, dass durch den einseitigen medialen Fokus eine pauschale Unterscheidung zwischen guten progressiven

stellt die bereits zuvor erwähnte Lokal-Politikerin dem Imam Bekim Alimi in den öffentlichen Debatten um seine Einbürgerung folgende Frage: «In der liberalen Moschee in Berlin dürfen muslimische Frauen Seite an Seite mit den Männern beten. Wären Sie bereit, die Moschee in Wil als liberale Moschee zu führen analog der liberalen Ibn-Rushd-Goethe-Moschee in Berlin?» (Erika Häussermann, St. Galler Tagblatt 21.03.2018). Sichtbar wird hierin ein sehr einseitig festgelegtes Verständnis des Begriffs «liberal», das sich auf die Moschee der vorhergehend zitierten Seyran Ateş bezieht.⁵⁴ Konträr zu Ateş Aussage, dass sie sich und ihr Projekt nicht als «liberal» bezeichnet, um den «guten» bzw. «besseren» Muslim*innen zugerechnet zu werden, wird in der Äusserung dieser Politikerin sichtbar, dass sie die Beschreibung und Positionierung der entsprechenden Moschee genau so versteht.

Anders als der *Modell-Imam* scheint die Subjektposition inklusive*r Imam*in über den engeren Fokus auf den Imam hinaus auf Muslim*innen und Islam im Generellen zu verweisen. Der oder die inklusive Imam*in und die entsprechende Gemeinschaft werden in den massenmedialen Debatten beinahe wie eine soziale Bewegung dargestellt, die in einem innermuslimischen Kampf gegen all das steht, was dem «schlechten» Islam zugeordnet wird. Letzteres kann entsprechend variiert werden, bezieht sich aber fast immer auf ein relativ vereinfachtes, essentialistisches Verständnis «des Islams».

6.6 Zusammenfassend: Subjektpositionen und Deutungsmuster in den untersuchten Debatten

Wie in diesem Kapitel deutlich wurde, werden Imame in den massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz durch dichotom und stellenweise sogar dialektisch strukturierte Subjektpositionen adressiert: den *Imam als Bedrohung* und den

und schlechten konservativen Muslimen gemacht wird.» (Prof. Hansjörg Schmid, Aargauer Zeitung 27.10.2017).

⁵⁴ Diese einseitige Festlegung des Begriffs «liberal» wird in der Antwort von Imam Bekim Alimi offengelegt: «Liberal zu sein heisst für mich, alle Menschen zu respektieren, so wie sie sind, solange sie die Schweizer Gesetze und das friedliche Zusammenleben achten. Die religiöse Praxis in der Ibn-Rushd-Goethe-Moschee GmbH in Berlin ist dafür kein Massstab. Sie haben weder ein Monopol darauf zu bestimmen, was liberal ist, noch sollte man alle Abweichungen von den Ansichten der Gesellschafter dieser GmbH als illiberal bezeichnen. [...] Eine liberale Haltung im aktiven Zusammenleben in einer Gesellschaft in all ihren Facetten auf die Art und Weise einer Gebetspraxis zu reduzieren, empfinde ich als eine Banalisierung der wirklichen Probleme in unserer Gesellschaft» (Bekim Alimi, St. Galler Tagblatt 21.03.2018).

Modell-Imam. Das mahnende Anti-Subjekt des *Imams als Bedrohung* konstruiert Imame als Bedrohung für die Schweiz, verschränkt sich dabei teilweise mit der Abgrenzung vom Fremden und stellt eine Form des *Othering* dar. Die Fremdzuschreibung des *Imams als Bedrohung* an Imame kann verschiedene Folgen zeigen, auch ohne dass eine strafrechtlich relevante Handlung begangen wurde, so zum Beispiel Kontrollmassnahmen in bürokratischer Form. Der *Modell-Imam* als ein an Imame adressiertes Identifikationsangebot hingegen nennt vielfältige Kompetenzen, die von einem Imam erwartet werden. Aufschlussreich ist, dass sich diese Kompetenzen alle in der einen oder anderen Art auf die Schweizer Gesellschaft beziehen. Dem *Modell-Imam* werden in den politischen und massenmedialen Debatten also gewisse gesellschaftliche Funktionen zugewiesen,⁵⁵ etwa im Hinblick auf Aufgaben der Integration, der Radikalisierungsprävention und der Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen. Es kommt daher auch zu Verschränkungen mit Integrations- und Präventionsdiskursen. Interessant ist zudem, dass die für muslimische Gemeinschaften wichtigen religiösen Kompetenzen eines Imams, nämlich sein theologisches Wissen und seine Kenntnisse im Hinblick auf rituelle Praktiken, keine im *Modell-Imam* formulierte Erwartung darstellen.⁵⁶ In der Subjektposition des *Modell-Imams* werden somit gesellschaftliche Machtverhältnisse sichtbar, was offenlegt, dass auch das Modell-Subjekt des *Modell-Imams* im Grunde Teil des *Otherings* ist:⁵⁷ Nur wenn die politisch und massenmedial zugewiesenen gesellschaftlichen Funktionen erfüllt werden, wird einem Imam die nicht-bedrohliche Subjektposition des *Modell-Imams* zugeschrieben. Gleichzeitig kommt darin vermutlich auch ein ganz bestimmtes Verständnis von Religion zum Ausdruck, das spezifisch europäisch ist und diese als säkularisiert und privatisiert versteht (vgl. Behloul 2013; Otterbeck 2015:257). Sowohl

⁵⁵ Religiöse Gemeinschaften können grundsätzlich gesellschaftliche Funktionen übernehmen, das gilt nicht nur für muslimische Gemeinschaften (vgl. z. B. Pollack 1999; Engi 2018). Wichtig an dieser Stelle sind jedoch die Machtverhältnisse, die in den an die Imame gerichteten Erwartungen zum Ausdruck kommen.

⁵⁶ Religiöse Kompetenzen werden nur erwähnt, wenn ganz bestimmte Themen, mit welchen sich Imame beschäftigen, behandelt werden, z. B. Massnahmen gegen den Klimawandel und die entsprechende Auslegung des Korans durch einen Imam (Thurgauer Zeitung 10.09.2019). In den politischen Vorstössen nimmt einzig das Postulat Hiltbold (2009), das die Prüfung eines Ausbildungsgangs für Imame in der Schweiz fordert, religiöse Kompetenzen auf. Es spricht von der Festlegung eines Studienplans, «der ein qualitativ hochstehendes Lehrangebot in islamischer Theologie» umfassen sollte.

⁵⁷ Dies beschreibt Stuart Hall (2019:171 [1992]) mit dem Begriff des «splitting»: Nach einer dichotomen Aufteilung der Welt in «wir» und «die Anderen» wird das Bild des Anderen in sich in ein «gutes» und ein «schlechtes» Bild gespalten. Vgl. dazu auch Trucco und Pokitsch (i. E.).

der *Imam als Bedrohung* als auch der *Modell-Imam* werden zum Teil mit dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* verknüpft, das dem Imam einen gewissen Einfluss über seine als relativ passiv und homogen charakterisierte muslimische Gemeinschaft zuschreibt. Der *einflussreiche Imam* dient dann als Legitimation für die Zuschreibung der entsprechenden Subjektposition. Wie gezeigt werden konnte, findet sich jedoch auch eine dritte Subjektposition in den massenmedialen Debatten: *der oder die inklusive Imam*in*. Dieser konstruiert die weibliche Imamin bzw. den homosexuellen Imam, insbesondere in der Funktion der Gebetsleitung und Freitagspredigt. Die Subjektposition erhält dadurch eine symbolisch-aktivistische Bedeutung. Zusätzlich schliesst sie an bereits etablierte, gegenderte Wissensbestände an, die «den Islam» als unaufgeklärt und gegensätzlich zu Demokratie und Geschlechtergleichheit zeichnen (Gianni 2013:317; Gianni 2016:22–23). Dadurch spricht die Subjektposition vermutlich insbesondere Medienkonsument*innen an, «because this follows well established logics among media consumers» (Petersen 2019a). Ob sich auch der nach verbreiteter Auffassung männliche und heterosexuelle Imam von der Subjektposition angezogen fühlt, diese Frage muss im Folgenden empirisch beantwortet werden (vgl. Kapitel 9).

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Die Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz

7

In den nächsten drei Kapiteln stehen die Erfahrungen der Imame im Vordergrund. Dieses Kapitel bildet die Grundlage für die im nächsten und übernächsten Kapitel untersuchte Frage, wie Imame wahrgenommen werden möchten, also die Betrachtung ihrer Selbst-Positionierungen. Es untersucht zunächst grundsätzliche Aspekte des Imamseins aus der Perspektive der interviewten Imame. Dies ist deswegen notwendig, weil die Rolle und Tätigkeit des Imams der Schweizer Gesellschaft nicht vertraut ist und eine Beschreibung durch die interviewten Imame selbst als Gegenstück zu den Ergebnissen der Analyse der massenmedialen und politischen Debatten sinnvoll ist. Der Fokus liegt dabei aber noch nicht auf Selbst-Positionierungen (Kapitel 8), sondern auf allgemeinen Aspekten, die das Imamsein in der Schweiz aus der Sicht der interviewten Imame prägen. Den Abschluss der drei empirischen Kapitel bildet Kapitel 9, das den Bogen zu den Ergebnissen der Analyse des ersten Datenkorpus schlägt (vgl. Kapitel 6), indem der Umgang mit in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz zirkulierenden Subjektpositionen durch Imame untersucht wird.

7.1 Die Rolle des Imams aus der Perspektive der Imame

Die Eingangsfrage der Interviews («Was machen Sie als Imam so? Erzählen Sie doch einfach mal!» bzw. «Pouvez-vous me raconter ce que vous faites en tant qu'imam?») rahmt das Imamsein als Tätigkeit. Dieser Rahmung wird von den Imamen aufgenommen, indem die Imame in den Antworten ebenfalls von

Tätigkeiten oder Aufgaben¹ sprechen oder teilweise unmittelbar mit einem Tätigkeitsbeschrieb² beginnen. Ein Imam, Herr K., benutzt sogar den Begriff «Beruf», indem er auf die Eingangsfrage die Nachfrage stellt: «Meinen Beruf meinten Sie?» (Herr K., Zeile 4). Die Begriffe «Beruf» oder «Profession» werden auch von einigen anderen Imamen im Verlauf des weiteren Interviews verwendet.³ Die Annahme der Rahmung als Tätigkeit verweist darauf, dass das Imamsein zunächst als eine Berufsrolle bzw. als rollenvermittelte Subjektposition verstanden werden kann. Eine soziale Rolle ist in der klassischen Formulierung «ein Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen» (Dahrendorf 2006:37 [1958]).⁴ Hier wird jedoch nicht eine strukturell-normative Perspektive eingenommen, die den Einzelnen als «mehr oder weniger willenslosen Träger von sozial vorgeformten Rollen» (Gebhardt 2018:373–374) beschreibt. Stattdessen ist die Sichtweise in dieser Arbeit im Einklang mit dem sensibilisierenden Konzept eine interpretative (vgl. Kapitel 3). Goffmans Konzept der Rollendistanz, in welchem er die Rolle und das tatsächliche Rollenverhalten eines Individuums unterscheidet (vgl. Abschnitt 3.2.1), geht davon aus, dass Individuen Teile von Rollen zurückweisen. Er definiert die Rolle als «Tätigkeit, in der sich der Inhaber engagiert, handelte er lediglich im Sinne der normativen Forderungen, die jemandem in seiner Position auferlegt werden» (Goffman 1973b:95). In diesem Kapitel geht es erst einmal um die normativen Ansprüche, die an Imamen in der Schweiz gestellt werden, und zwar aus der Perspektive der Imame selbst. Es werden daher Gemeinsamkeiten in der Beschreibung der Rolle und der damit einhergehenden Erwartungshaltungen von Seiten der Imame nachgezeichnet.

¹ Zum Beispiel: «Also, die Tätigkeiten eines Imams...» (Herr A., Zeile 3), «Vielfältig ist meine Tätigkeit» (Herr B., Zeile 20) sowie «natürlich habe ich viele Aufgaben hier» (Herr C., Zeile 16–17), «D'accord, alors j'ai des tâches» (Herr L., Zeile 3), «ein Imam [...] ist immer beschäftigt mit seinen Aufgaben» (Herr E., Zeile 3–4).

² So zum Beispiel: «Oui, en tant qu'imam, je fais...» (Herr O., Zeile 3), «En tant qu'imam (...) j'enseigne...» (Herr N., Zeile 3), «Also ich kann ja mal vom Morgen anfangen in dem Fall. Ich stehe im Sommer früh auf...» (Herr I., Zeile 3).

³ Unter anderem: «In jedem Beruf ist das notwendig» (Herr I., Zeile 465–466), «viele Imame machen noch einen zweiten Beruf» (Herr J., Zeile 91), «Das war mein Einstieg in diese (...) Profession» (Herr G., Zeile 26–27).

⁴ Eine soziale Position bezeichnet dabei «jeden Ort in einem Feld sozialer Beziehungen» (Dahrendorf 2006:34).

7.1.1 Tätigkeit und Aufgabenbereich: «Die Person, die alles macht»

In der Antwort auf die Eingangsfrage beschreiben sämtliche Imame ihre Tätigkeit. Daher widmet sich dieses erste Unterkapitel dem Aufgabenbereich eines Imams, wie er von den Imamen dargestellt wird. Herr H. beginnt seine Antwort auf die Eingangsfrage mit der Klarstellung, dass es kein festgelegtes Pflichtenheft gäbe, das genau befolgt werden müsse:

Alors, tout d'abord, j'aimerais que vous sachiez que (.) il n'y a pas effectivement pour les imams, tout dépend de (.) des personnes, en fait, avec qui ils sont et aussi de leurs origines et de leurs attentes, c'est-à-dire, il n'y a pas, comment dire, un cahier de charges qui est défini, qu'il faut suivre à la lettre. (Herr H., Zeile 2-5)⁵

Herr H. verweist mit dieser Äusserung auf einen gewissen Spielraum in der Ausgestaltung der Rolle eines Imams, den er von den Erwartungen der Gemeinschaftsmitglieder bzw. deren Herkunft abhängig macht. Er hebt damit die geringe Formalisierung der Imamrolle hervor (vgl. Hussain und Tuck 2014:2-3). Ob und inwiefern unterschiedliche Erwartungen von der Herkunft der Gemeinschaft geprägt sind, wie Herr H. geltend macht, kann diese Arbeit aus dem empirischen Material nicht direkt beantworten, weil das Sample zu vielfältig und die Vergleichsmöglichkeiten mit nur 15 Interviews insgesamt zu gering sind.⁶ Eine Diversität hinsichtlich der beschriebenen Tätigkeit wird in den Interviews aber auf jeden Fall sichtbar. Nicht alle Imame führen exakt die gleichen Tätigkeiten aus. Grösstenteils bestätigen die Interviews insgesamt die im Forschungsstand genannten Aufgaben: die Leitung der täglichen Gebete, das Halten der Freitagspredigt, das Erteilen von Religionsunterricht in der Moschee, die Durchführung von Riten bei Geburt, Heirat und Tod sowie das Beantworten religiöser Fragen. Nebst diesen werden aber weitere Aufgaben genannt, zum Beispiel sozialarbeiterische Beratung, Seelsorge, Jugendarbeit oder Öffentlichkeitsarbeit.

Im Hinblick auf diese weiteren Aufgaben ist die Antwort von Herrn K. auf die Eingangsfrage aufschlussreich. Nachdem die Forschende auf seine bereits

⁵ An dieser Stelle soll darauf verwiesen werden, dass die Äusserungen sprachlich geglättet wurden, um die Lesbarkeit zu erhöhen (vgl. Bosančić 2014:360, Fussnote 170).

⁶ Die 15 Imame sind in insgesamt neun unterschiedlichen Ländern geboren. Die muslimischen Gemeinschaften, denen sie vorstehen, sind aber vermutlich von noch grösserer Pluralität geprägt. Vgl. zum Beispiel Baumann et al. (2021:56-58) zur Pluralität innerhalb der muslimischen Gemeinschaften im Kanton Zürich.

erwähnte Nachfrage («Meinen Beruf meinten Sie?», Herrn K., Zeile 4) mit einem bejahenden «Mhm» antwortet, erläutert er:

Wir sind nicht nur Imame hier. In Bosnien oder im Heimatort, der Imam hat einen bestimmten, ganz bestimmten und begrenzten Beruf oder Aufgaben. Hier zusätzlich zu den Imamaufgaben (lacht) haben wir noch viele Dinge oder Sachen- müssen wir machen. (Herr K., Zeile 4–7)

Interessant an dieser Antwort ist zunächst, dass Herr K. darauf abhebt, dass sie «nicht nur Imame» (Zeile 4) seien. Die Rolle des Imams, so erläutert er, sei in seinem Herkunftskontext «oder Heimatort» (Zeile 5) mit ganz bestimmten Aufgaben verbunden, während in der Schweiz weitere Dinge hinzukommen. Er nimmt einen Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten vor (vgl. dazu Abschnitt 7.2), nämlich «Bosnien» und «hier» (Zeile 6). Diese führen zu einer unterschiedlichen Ausgestaltung der Rolle des Imams. Dabei scheint ihm die Rollendefinition im Herkunftskontext als Massstab zu gelten, denn die Erweiterung der Imamrolle in der Schweiz beschreibt er als eine Art Überschreitung des eigentlichen Aufgabenbereichs («zusätzlich zu den Imamaufgaben», Zeile 6). In anderen Interviews zeigt sich, dass Imame in ähnlicher Weise zuerst verschiedene Aufgaben «als Imam» schildern und dann weitere Rollen nennen. So Herr B.: «[I]ch bin Seelsorger, in verschiedenen Fällen auch Familienberater, manchmal auch Sozialarbeiter (lacht), wenn es um Menschen oder Familien geht, die Streit gehabt haben oder so etwas» (Herr B., Zeile 23–24). Auch Herr A. beschreibt zuerst «die Tätigkeiten eines Imams» (Herr A., Zeile 3), bevor er in Bezug auf sich selbst davon spricht, auch «Kontaktperson für die Moschee» und «Lehrer» zu sein (Herr A., Zeile 13–14). Was als erweiterter Aufgabenbereich wahrgenommen wird, wird von einem Teil der Imame somit als Übernahme zusätzlicher Rollen beschrieben. Eine Rollendifferenzierung scheint gerade im Hinblick auf diejenigen Imame ausgeprägter, die auch als Seelsorger in öffentlichen Institutionen tätig sind,⁷ vermutlich weil in einigen Seelsorge-Weiterbildungen, die in der Schweiz durchgeführt werden, geraten wird, zwischen der Rolle als Imam und der Rolle als muslimischem Seelsorger zu differenzieren (vgl. z. B. Schmid und Lang 2020:17). Diese Auseinandersetzung mit der Imamrolle, die hier offenkundig wird, steht auch im

⁷ Nebst Herr B. erwähnt zum Beispiel Herr O. im Verlauf des Interviews, dass er auch als Seelsorger in einem bestimmten Gefängnis arbeite («je suis aussi l'aumônier à la prison à (Name der Stadt)»; Herr O., Zeile 335). Herr C. differenziert von Anfang an zwischen seiner Anstellung als Imam und seiner Anstellung als muslimischer Seelsorger (Herr C., Zeile 17–21).

Einklang mit der aktuellen Forschung. So zeigt Schmid (2020b:86–87) unterschiedliche Strategien von Imamen in der Schweiz im Umgang mit der Imamrolle auf, sei es eine Integration verschiedener Rollensegmente oder eine Differenzierung verschiedener Rollen. Diese beiden Strategien können im hier untersuchten Material nicht eindeutig voneinander unterschieden werden. Sichtbar wird vor allem die Trennung einer «eigentlichen» Imamrolle von zusätzlichen Aufgaben.

So charakterisiert Herr K. den «eigentlichen» Aufgabenbereich des Imams an späterer Stelle im Interview wie folgt: «[I]n Bosnien ist meine Arbeit sehr begrenzt und bestimmt. Meistens auf religiöse Dinge, hier nicht» (Herr K., Zeile 211–212). Die Aufgaben eines Imams beziehen sich aus dieser Perspektive vor allem auf das Religiöse, d. h. die Gebetsleitung, die Predigt, die Anleitung der religiösen Praxis. Herr I. erläutert das noch etwas ausführlicher:

Also in der Türkei sind die Aufgaben aufgeteilt. Also der Imam ist in der Moschee, tut das Gebet leiten, tut irgendwie die Moschee sauber halten und Ab-, ist wie quasi wie ein Hausmeister [Abwart], oder, tut auch vielleicht seine Predigt halten mehr oder weniger, aber er ist nicht zum Beispiel zuständig für Religionsunterricht. // Interviewerin: Mhm // Er ist nicht zuständig für Bestattungen, er ist nicht zuständig für grosse Predigten, oder. Er ist nicht zuständig für Gefängnisseelsorge oder er ist nicht zuständig für allgemeine Seelsorge, also natürlich, das ist schon erwünscht, aber es ist alles aufgesplittet, oder. Jeder ha- weiss, was seine Aufgabe ist. In der Türkei gibt es Koranschulen, die im- also (.) Religions- Betreuungspersonen dort angestellt werden, aber der Imam ist nicht so intensiv wie hier. Hier ist der Imam die Person, die alles macht eigentlich. Also er tut bestatten, er tut irgendwie auch an besonderen Anlässen mitmachen, alles Mögliche. Sogar natürlich auch mit irgendwie kommunale Beziehungen aufbauen, mit Gemeinden und so, zum Beispiel, das- Integrationsdinger, Prävention und alles Mögliche. (Herr I., Zeile 182–196)

Was in der Äusserung von Herrn I. erstens deutlich wird, ist eine stärkere staatliche Ein- oder Anbindung bzw. Institutionalisierung der Religion in gewissen muslimischen Ländern.⁸ Innerhalb einer Moschee findet eine Aufgabenteilung

⁸ Es sind hierbei vor allem die türkisch- und albanischsprachigen Imame sowie der bosnisch-sprachige Imam, die auf eine solche stärkere staatliche Ein- oder Anbindung verweisen. Dies kann mit den historischen Entwicklungen in den jeweiligen Ländern zu tun haben: Mit der Gründung der laizistischen Republik Türkei gingen Reformen einher, die eine Fortsetzung von Umwälzungen im Osmanischen Reich darstellten. Damit wurde versucht, alle religiösen Aktivitäten unter die direkte Kontrolle des säkularen Staates zu bringen (Ozgur 2012:30–31). Seither unterstehen alle religiösen Institutionen dem türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*; Schmid und Trucco 2019:24) und es kam zur Etablierung eines «staatlichen», ausschliesslich sunnitisch-hanafitisch verstandenen Islams (Öztürk 2018:4). In Kosovo, Nordmazedonien und Albanien existiert jeweils eine übergeordnete Islamische Gemeinschaft mit je nach Land unterschiedlichem rechtlichen

statt, ähnlich wie das in der Schweiz in der reformierten oder katholischen Kirche der Fall ist,⁹ so dass der Imam hauptsächlich für den religiösen Bereich zuständig ist. Er leitet das Gebet und hält die Predigt, während weitere Aufgaben von anderen Personen wahrgenommen werden. In der Darstellung von Herrn I. übernimmt ein Imam zusätzlich Verantwortung für Ordnung und Sauberkeit in der Moschee («quasi wie ein Hausmeister», Zeile 184). Zweitens zählt Herr I. die Aufgaben, die ein Imam in der Türkei nicht ausführt, formelhaft fünf Mal mit «er ist nicht zuständig für» (Zeile 185–188) auf. Durch diese Formulierung wird deutlich, dass die dabei genannten Aufgaben – Religionsunterricht, Bestattungen, grosse Predigten, Gefängnis- bzw. allgemeine Seelsorge – in der Schweiz durchaus in seinen Zuständigkeitsbereich fallen können. Außerdem erweckt er mit einem kurzen, dazwischengeschobenen Satz – «Jeder ha- weiss, was seine Aufgabe ist» (Zeile 190) – implizit den Eindruck, dass die Zuständigkeit für zusätzliche Aufgaben in der Schweiz nicht immer in jedem Fall klar ist. Drittens wird die Rolle des Imams in der Schweiz von Herrn I. als «intensiv» (Zeile 192) bewertet und zusammengefasst als «die Person, die alles macht eigentlich» (Zeile 192–193). In diesen Formulierungen schwingt eine Belastung mit. Herr I. führt im Anschluss noch weitere Aufgaben an: «bestatten», «an besonderen Anlässen mitmachen» (Zeile 193–194), Behördenkontakte aufbauen und «Integrationsdinger, Prävention und alles Mögliche» (Zeile 195–196). Gerade das zwei Mal wiederholte «alles Mögliche» (Zeile 194, 196) kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass noch weitere Aufgaben hinzukommen können. Vergleichbar, nämlich ebenfalls als Aufzählung und in verneinter Form, beschreibt auch Herr A. den Aufgabenbereich des Imams «im Heimatland»:

Im Heimatland [...] man ist frei, man muss sich jetzt nicht um Soziales kümmern als Imam. Man müsste sich jetzt nicht um Moscheebau zum Beispiel kümmern als Imam. Man müsste nicht Zeitungsartikel beantworten als Imam. Man müsste nicht auf- (.) jeder Angriff dort und hier und jedes (..) Attentat rechtfertigen oder vielleicht noch

Status und unterschiedlich ausgestalteten Beziehungen zu den jeweiligen Staaten (Schmid und Trucco 2019:17–21). Die Organisationsform der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina gleicht wohl am stärksten einer Kirche: Aufgrund der Annexion von Bosnien und Herzegowina durch Österreich-Ungarn 1878 kam es in der Folge zur Gründung der Islamischen Gemeinschaft als einer kirchenähnlichen Organisation (Karčić 1999:539; Karčić 2012:41), die jedoch in organisatorischer Hinsicht unabhängig vom Staat ist. Diese arbeitet heute mit dem Staat zusammen (Schmid und Trucco 2019:10).

⁹ Vgl. dazu Klessmann (2012:265–285). In der reformierten und katholischen Kirche gibt es in den Gemeinden neben Pfarrer*innen z. B. auch Diakon*innen, kirchliche Sozialarbeitende oder das Pfarramtssekretariat.

verurteilen, wir haben schon höhere Stellen, die machen das in ihren Kanälen und das ist alles. (Herr A., Zeile 179–184)

Herr A. charakterisiert den Imam im Heimatland als «frei» (Zeile 180) und belegt das mit einer Auflistung an Aufgaben, die dort nicht in den Zuständigkeitsbereich eines Imams fallen. Gleichzeitig wird aus der Verwendung von «muss nicht» (Zeile 180) und «müsste nicht» (Zeile 180, 181, 182) klar, dass diese Aufgaben von einem Imam in der Schweiz erwartet werden. Herr A. nennt andere Aufgaben als Herr I., nämlich «Soziales» (Zeile 180), «um Moscheebau kümmern» (Zeile 181), «Zeitungsaufgaben beantworten» (Zeile 182) sowie die Öffentlichkeitsarbeit nach Attentaten (Zeile 182–183), die von sich als Muslim*innen verstehenden Menschen verübt werden. Er greift damit einen Aspekt der öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen auf (vgl. Abschnitt 2.2). Ausserdem verweist er darauf, dass sich «höhere Stellen» (Zeile 184) um die Öffentlichkeitsarbeit in der Folge von Attentaten kümmern, was ebenfalls eine besser ausgebaute Organisationsstruktur andeutet. Im Anschluss beschreibt Herr A. die Tätigkeit des Imams «im Heimatland» folgendermassen:

Der Imam kommt in die Moschee, schaut, ob ein Grossvater oder eine Grossmutter irgend eine Sorge hat, wenn keine, dann ist es so, dann geht er wieder zurück nach Hause nach seinem fünfzehnminütigen Gebet. (Herr A., Zeile 184–187)

Mit dieser abgekürzten Darstellung des Tätigkeitsbereichs eines Imams in einem muslimischen Land macht Herr A. ein deutliches Gegenbild zur Imamrolle in der Schweiz auf, was die von ihm zuvor angedeutete Überfrachtung mit Aufgaben in der Schweiz noch steigert. Die Äusserung von Herrn A. scheint daher vor allem darauf abzuzielen, die Überlastung zu verdeutlichen (vgl. Abschnitt 8.1). Dennoch finden sich ähnlich reduzierte Beschreibungen der Imamrolle in muslimischen Ländern auch in anderen Interviews. So veranschaulicht Herr J. ebenfalls einen eingeschränkten Aufgabenbereich:

In der Türkei, du musst nur vor der Zeit dort sein, *ezan* rezitieren, also den Gebetsruf rezitieren, danach beten mit den Leuten, dann bist du frei bis zur nächsten Gebetszeit. Am Wochenende hast du dort frei, aber in Europa am Wochenende die meisten Leute haben Zeit, deswegen kannst du nicht am Wochenende frei machen, aber in der Türkei hat jeder Imam am Sonntag frei. (Herr J., Zeile 201–205)

Auch in der Äusserung von Herrn J. werden die «eigentlichen» Aufgaben des Imams sehr reduziert dargestellt: Von ihm wird erwartet, zum Gebet zu rufen und das Gebet zu leiten, mehr Aufgaben werden nicht erwähnt. Auch Herr J. spricht

davon, dass der Imam im von ihm genannten muslimischen Land «frei» sei. Das Freisein bekommt in dieser Äusserung eine zusätzliche temporale Qualität: Nicht nur ist der Imam dort frei von zusätzlichen Aufgaben, er hat auch tatsächlich freie Zeit, nämlich zwischen den fünf täglichen Gebeten sowie am Wochenende.

Aus den hier zitierten Äusserungen wird ersichtlich, dass einige Imame die Rolle des Imams in muslimischen Ländern, die einen eingeschränkten Aufgabenbereich umfasst, als die eigentliche Ausgestaltung der Rolle begreifen. Dieses Verständnis der Imamrolle wird von Muslim*innen in der Schweiz jedoch zum Teil als zu begrenzt kritisiert (Schmid 2020b:76). Festgestellt werden kann auch, dass die zusätzlichen Aufgaben, die in der Schweiz nun ebenfalls in den Zuständigkeitsbereich eines Imams fallen, nicht nur einen bestimmten Bereich betreffen und sich von Imam zu Imam unterscheiden können. Diese weiteren Aufgabenbereiche werden von einigen Imamen als eine Übernahme zusätzlicher Rollen – Lehrer, Seelsorger, Familienberater – beschrieben. Es wird daher deutlich, dass die Rolle des Imams in der Schweiz mehr Tätigkeiten als in muslimischen Ländern umfasst, gleichzeitig aber nur gering formalisiert zu sein scheint.

7.1.2 Erwartungen: «Tout!»

Rollen sind immer mit Erwartungen bzw. normativen Forderungen verbunden, wie in den beiden Definitionen von sozialer Rolle angeführt und auch im vorhergehenden Unterkapitel an gewissen Stellen bereits erkennbar wurde. Deswegen geht es in diesem Unterkapitel um die Erwartungen, welche die Imame in den Interviews zur Sprache bringen. Auch der erweiterte Tätigkeitsbereich des Imams in der Schweiz, den Imame im vorhergehenden Unterkapitel beschrieben haben, kann als Erwartung verstanden werden. Imame nennen freilich nicht alle das exakt gleiche Bündel an Erwartungen, was ein Verweis auf die eher geringe Formalisierung der Imamrolle in der Schweiz ist. Bei den entsprechenden gesellschaftlichen Vorstellungen und Erwartungen handelt es sich im Grunde um Teile von in Diskursen zirkulierenden Subjektpositionen, die hier jedoch nicht plausibilisiert werden können (vgl. Kapitel 8), weil diese Arbeit nur Subjektpositionen aus massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz herausgearbeitet hat. Viele Subjektpositionen, die Imame adressieren, wurden somit gar nicht rekonstruiert, weil sie in anderen Diskurse zirkulieren. Daher wird an dieser Stelle zunächst von Erwartungen gesprochen.

Eine grundlegende Erwartung, die in den Interviews genannt wird, ist, dass ein Imam eine gewisse Bildung oder Ausbildung mitbringen sollte. Einige Imame führen einen bestimmten Bildungsabschluss an, zum Beispiel ein theologisches

Studium¹⁰ oder den Abschluss an einem Gymnasium mit religiösem Schwerpunkt (einer *İmam Hatip*-Schule bzw. einer Medrese).¹¹ Mittlerweile lässt sich eine Akademisierung und Formalisierung der Bildungsangebote in mehreren muslimischen Ländern beobachten (Schmid und Trucco 2019:50), das heisst, in einigen Ländern wird nun ein Universitätsabschluss vorausgesetzt, während früher die Medrese ausreichend war, um als Imam tätig zu sein.¹² Herr H. erläutert als einziger ausdrücklich auch die Möglichkeit einer klassischen Ausbildung. Dies liegt vermutlich in seinem Hintergrund in einem arabischsprachigen Land begründet, da in arabischsprachigen Ländern die Voraussetzungen für Imame nicht überall in gleichem Mass formalisiert sind wie in osteuropäischen Staaten oder in der Türkei – im Sinne zum Beispiel von vereinheitlichten Ausbildungen. Herr H. erklärt:

Alors, il faut une formation. C'est important, soit académique, soit traditionnelle. C'est-à-dire soit académique, avoir suivi un cursus universitaire qui (...) se termine par un diplôme, certifiant que la personne a effectivement réussi, soit une formation traditionnelle, c'est-à-dire, avoir étudié ou suivi des cours de religion qui eux aussi se terminent par un, on appelle ça l'*ijaza*, c'est-à-dire l'imam ou la personne qui forme dit que cette personne a suivi les cours régulièrement et qu'elle est compétente en matière de, des fondements de la jurisprudence, de la jurisprudence islamique, de la théologie, de (...) des fondements de la foi, de l'exégèse du coran, des séances du coran, des séances des hadiths. (Herr H., Zeile 53–61)

¹⁰ So zum Beispiel: «Sicher ein theologisches Studium» (Herr B., Zeile 112), «Wenn man vom sunnitischen Islam spricht, dann sollte man eigentlich (...) einen Uniabschluss mitbringen» (Herr A., Zeile 87–88).

¹¹ Eine *İmam Hatip*-Schule ist ein berufliches Gymnasium mit islamisch-theologischem Schwerpunkt. Es berechtigt in der Türkei als tiefstmögliche Bildungsstufe die Prüfung für Religionsbedienstete abzulegen. Die Einstufung bei dieser Prüfung entscheidet wiederum über eine mögliche Anstellung beim türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten *Diyanet* in der Türkei, nicht jedoch für einen Auslandseinsatz. Für diesen wird ein Studium vorausgesetzt (vgl. Schmid und Trucco 2019:28). Auch in Nordmazedonien, Kosovo oder Bosnien werden Medresen heute meist als Gymnasien mit religiösem Schwerpunkt geführt (vgl. Schmid und Trucco 2019:18). Beispiele aus den Interviews hierzu sind: «Jeder Imam muss die Grundschule, Mittelschule, entweder *İmam Hatip* oder das Gymnasium besuchen, wenn er die *İmam Hatip* besucht vor der Uni, kann er Imam sein» (Herr E., Zeile 93–95). Und: «Maintenant en Turquie, ce n'est pas obligatoire la théologie, ça suffit, lycée des imams, *İmam Hatip*» (Herr M., Zeile 47–48).

¹² Vgl. vorhergehende Fussnote. Auf diesen Wandel verweist auch Herr K.: «Jetzt, bei uns in Bosnien, seit vielleicht 10 Jahren ungefähr man muss einen Bachelor machen, um Imam zu sein. Früher es war genug, das Gymnasium zu machen» (Herr K., Zeile 58–59).

Die hier erläuterte persönliche Wissensweitergabe (*iğāza*, franz. *ijaza*) von Lehrer zu Schüler ist eine klassische Form der Imam-Ausbildung, die bis heute existiert und auch weiterhin als legitim betrachtet wird (vgl. Schmid und Trucco 2019:16). Wie in der Äusserung von Herrn H. deutlich wird, stehen die persönliche Wissensweitergabe und das Universitätsstudium für ihn gleichberechtigt nebeneinander – der ausschlaggebende Punkt ist, dass ein Imam eine Ausbildung mitbringt. Wie Herr H., der die dabei notwendigen Fachkenntnisse aufzählt, erläutern auch einige andere Imame im Detail, welche Kenntnisse ein Imam mitbringen sollte. Wichtig sind ihnen dabei Arabischkenntnisse, um Koran und Sunna im Original lesen zu können, und fundierte Korankenntnisse: «[I]l faut apprendre l’arabe et après lire et comprendre le *Qur’ān*, l’originale» (Herr O., Zeile 103–104). Es wird folglich als unerlässlich gesehen, dass der Koran im arabischen Original gelesen wird. Die in dieser Äusserung ausserdem angesprochene Dimension des Verstehens verweist auf die Wichtigkeit, die einem verdichteten Verständnis beigemessen wird, es geht also nicht um ein blosses Wiedergeben von Inhalten.¹³ Einige Imame sprechen auch *hifz* an, das Auswendiglernen des Korans. Allerdings wird es nicht als Erwartung an oder Pflicht für einen Imam beschrieben, sondern als «Vorteil» (Herr E., Zeile 99; vgl. Herr M., Zeile 47). Nebst einer Nennung von islamisch-theologischen Fächern wie Koranexegese, Hadithwissenschaften oder islamischem Recht (Herr H., Zeile 59–61) werden auch weitere Kenntnisse genannt, die ein Imam mitbringen sollte: Zum Beispiel Kenntnisse der Philosophie, Psychologie (Herr K., Zeile 65), Pädagogik und Anthropologie (Herr F., Zeile 270). Herr B. begründet diese vielfältigen fachlichen Anforderungen wie folgt:

Weil die Erwartungen hier sind höher als unten in Mazedonien, Kosovo und so weiter. Und deswegen sollte man viel, viel mehr vorbereitet sein, also (...) theologisch, aber auch pädagogisch und (...) fachlich, meine ich. Für so viele Tätigkeiten, die man in Anspruch nehmen muss. (Herr B., Zeile 113–116)

Der erweiterte Tätigkeitsbereich des Imams in der Schweiz bedeutet somit auch, dass ein Imam mehr Wissen mitbringen muss, um den zusätzlichen Aufgaben gerecht zu werden. In dieser Äusserung wird erneut eine Überfrachtung sichtbar, womit genau und weswegen wird an dieser Stelle allerdings noch nicht klar (vgl. dazu Abschnitt 8.1).

¹³ Ein weiteres Beispiel dafür wäre: «[D]er Imam [...] sollte den Islam nicht als Info nehmen, sondern auch verstehen» (Herr C., Zeile 114–116).

In Bezug auf Bildung formulieren die meisten der interviewten Imame eine weitere Erwartung: «Man muss auch (...) nach Wissen streben, nach neuem Wissen» (Herr I., Zeile 456–457). Es geht hier also um den Anspruch konstant dazuzulernen. Das gründet vermutlich auch in theologischen Diskursen, denn Wissen wird als wegweisend im Koran bewertet (Akça 2020:34). Entsprechend verort Herr G. den Anspruch in der Theologie, die als Fachbereich kontinuierliches Lernen voraussetze: «[V]ielleicht bei anderen Branchen, ich weiss nicht, oder, mit dem Studium kann man aufhören und so weiter, aber in der Theologie gibt es keine Grenzen» (Herr G., Zeile 193–194). Es wird nicht ganz klar, wie Herr G. die angedeutete Grenzenlosigkeit hier versteht, deutlich wird aber eine Selbst- und Fremdaufforderung zum fortwährenden Lernen. Andere Imame verorten diesen Anspruch in den Herausforderungen der Zeit:

[E]r muss heutzutage immer neue Informationen lernen. Man kann nicht ein Imam sein in der heutigen Welt, wenn man nicht jeden Tag täglich etwas lernt. (Herr E., Zeile 114–115)

[M]an sollte auch separat immer wissen, schauen, lernen über die Gesellschaft, die (...) die zum Beispiel aktuellen Probleme für Jugendliche, für Muslime allgemein und das, das findet man nicht an der Universität. (Herr C., Zeile 162–164)

Ein Imam sollte laut diesen beiden Imamen aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen verfolgen und über gegenwärtige Probleme, zum Beispiel von Jugendlichen, informiert sein, was bedingt, dass er fortlaufend dazulernen muss. Dies wiederum hat auch mit der Erweiterung des Tätigkeitsbereichs in Europa zu tun, weil nun Aufgaben wie Jugendarbeit oder Sozialarbeit in die Zuständigkeit des Imams fallen:

[F]ür andere Tätigkeiten müssen wir selber etwas aneignen. Seelsorge gibt es in der islamischen Welt nicht. Erst jetzt gibt es in der Türkei langsam (...) Ja. Sozialarbeit, ja, aber das machen nicht Imame. Das machen Sozialarbeiter und so weiter (lacht). (...) Da müssen wir selber etwas unternehmen (...) Weiterbildung, Workshops und ähnliches selber studieren. (Herr B., Zeile 138–142)

Gemäss Herr B. wird der Anspruch des kontinuierlichen Lernens also auch deswegen erhoben, weil die Erweiterung des Tätigkeitsbereichs Fähigkeiten verlangt, die in muslimischen Ländern nicht als Teil des Tätigkeitsbereichs eines Imams aufgefasst werden und damit auch nicht Bestandteil einer entsprechenden Ausbildung sind. Weil einschlägige Studiengänge noch stets fast ausschliesslich in

muslimischen Ländern besucht werden,¹⁴ müssen diese Fähigkeiten selbständig erlernt und angeeignet werden. Gleichzeitig wird in dieser Äusserung auch deutlich, dass ein Imam in der Schweiz für seine Gemeinschaft auch Funktionen übernimmt, für die staatliche soziale Dienste existieren würden. Hier stellt sich somit die Frage, aus welchen Gründen die Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft in sozialarbeiterischen Fragen den Imam staatlichen Diensten vorziehen (vgl. Abschnitt 7.2.1). Dies kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vertieft beantwortet werden, weil Mitglieder muslimischer Gemeinschaften für diese Arbeit nicht befragt wurden. Das wäre jedoch, wie Schmid (2020b:74–78) zeigen kann, für weiterführende Forschungen durchaus lohnenswert. Schliesslich muss erwähnt werden, dass Imame in den Interviews auch darlegen, dass sie den Anspruch des kontinuierlichen Lernens erfüllen. Sie positionieren sich somit auch selbst als kontinuierlich lernende Imame. Diese Selbst-Positionierung wird in Abschnitt 8.5 näher betrachtet.

Weiter nennen manche Imame auch die Erwartung, dass sie gesellschaftliche Kenntnisse mitbringen und die Landessprache(n) kennen sollten: «Il faut connaître la culture suisse, connaître les langues» (Herr N., Zeile 161–162).¹⁵ Diese Erwartung ist Teil der Subjektposition des *Modell-Imams* (vgl. Abschnitt 6.3.1 und 6.3.2) und weist daher einen Bezug zu massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz auf. Solche Bezüge auf Subjektpositionen und der Umgang der Imame damit werden in Kapitel 9 rekonstruiert und näher betrachtet. Nur wenige Imame erwähnen weitere Erwartungen, die klar von Teilen der Schweizer Gesellschaft ausgehen. Ein Beispiel dafür ist die folgende Äusserung von Herr B., der als einer der wenigen darauf verweist:

¹⁴ Das wird im Sample deutlich: Von den 12 Imamen mit einem entsprechenden Studium – drei der Imame bringen kein universitäres Studium in Theologie oder einem verwandten Bereich mit –, haben sechs Imame in der Türkei studiert, die übrigen in Ägypten, Syrien, Saudi-Arabien, Tunesien, Jordanien und Bosnien-Herzegowina. Viele der Imame nahmen in der Schweiz zusätzlich an Weiterbildungen oder umfangreichen Weiterbildungsstudiengängen (CAS) teil, einer absolvierte zum Zeitpunkt des Interviews einen Masterstudiengang in der Schweiz. Auch die vier porträtierten albanischsprachigen Imame aus der Schweiz in der Arbeit von Arlinda Amiti (2022) haben allesamt in einem muslimischen Land studiert.

¹⁵ Weitere Beispiele umfassen unter anderem: «[A]uch die Gesellschaft gut lernen und kennenlernen und die Sprache auch gut verstehen, gut sprechen» (Herr C., Zeile 119–121); «Das heisst, ein Imam hier in der Schweiz muss unbedingt die Werte dieser geografischen Position kennen» (Herr G., Zeile 327–329), «[D]anach musste ich langsam beginnen einen Teil meiner Predigten auf Deutsch zu halten» (Herr B., Zeile 165–166).

Und dann die Umgebung, die Kirchen, die politischen Gemeinden, Schulen und so weiter wollen die Moschee besuchen und so weiter, mit uns in Kontakt treten, Pfarrer, Schulen oder Klassenlehrpersonen wollen mit Kindern die Moschee besuchen und dann interreligiösen Dialog, das, jenes, ja, das habe ich schon vergessen, der interreligiöse Dialog, der ist auch Teil meiner Tätigkeit. (Herr B., Zeile 150–154)

In dieser Äusserung wird deutlich, dass es auch Anspruchsgruppen ausserhalb eines Moscheevereins gibt, wie zum Beispiel Schulen, Kirchen oder Gemeindeverwaltungen. Auch diesen muss ein Imam gerecht werden, da er oft der einzige bezahlte Angestellte einer muslimischen Gemeinschaft ist (Schmid 2020b:76). Der hierbei erwähnte interreligiöse Dialog ist ebenfalls Teil der Subjektposition des *Modell-Imams* (vgl. Abschnitt 6.3.6). Für die seltene Erwähnung von Erwartungen der Schweizer Gesellschaft in den Interviews können drei Gründe ausgemacht werden: Erstens wurde keine darauf ausgerichtet thematische Frage gestellt und somit auch keine Relevanz gesetzt. Daher kann die seltene Nennung von Erwartungen der Schweizer Gesellschaft, zweitens, auch so ausgelegt werden, dass diese von den Imamen nicht unbedingt als verpflichtende Erwartungen wahrgenommen werden. Es scheint somit, als ob andere Anspruchsgruppen für die Imame einen höheren Stellenwert einnehmen, was in Anbetracht ihrer Position innerhalb von muslimischen Gemeinschaften durchaus logisch erscheint. Entsprechend werden Kontakte nach aussen, drittens, teilweise als Erwartung der muslimischen Gemeinschaft beschrieben. Herr D. zum Beispiel sagt, seine Gemeinschaft erwarte von ihm, dass er erarbeite, wie die Gemeinschaft «mit der anderen Gesellschaft oder mit der ganzen Gesellschaft zusammenarbeiten» könne (Herr D., Zeile 149–150).¹⁶ Dies ist ein interessanter Befund, weil dadurch deutlich wird, dass die im Gesetz verankerte Brückenfunktion religiöser Betreuungspersonen (AIG 2005, vgl. Abschnitt 6.3.4) auch eine Erwartung der muslimischen Gemeinschaften darstellt. Ob dies eine Konsequenz bzw. ein Effekt des Integrationsdiskurses ist, muss offengelassen werden. Die muslimische Gemeinschaft erscheint somit als erste und wichtigste Anspruchsgruppe der Imame, auch in Bezug auf Kontakte der muslimischen Gemeinschaft nach aussen und auf die Zusammenarbeit mit Teilen der Gesellschaft.

Um deren Erwartungen geht es nun in den folgenden Abschnitten. Die Imame sprechen aufgrund einer thematischen Nachfrage über die Erwartungen ihrer Gemeinschaft in den Interviews. Zunächst wird in den Antworten deutlich, dass

¹⁶ Weitere Beispiele wären: Die Gemeinschaft «[e]rwartet organisieren. Zuerst hier Administration, Kontakt aufnehmen mit Gemeinden, Kontakt aufnehmen mit Schulen» (Herr J., Zeile 218–219) sowie «die Gemeinde erwartet, dass ich mehr aktiv für die Öffentlichkeit bin» (Herr B., Zeile 205–206).

der Imam für die muslimische Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielt. Herr B. zum Beispiel erzählt, dass seine Gemeinschaft erwarte, «dass ich mit ihnen unterwegs bin, dass ich sie sozusagen zu Gott führe» (Herr B., Zeile 232), er begleite sie auf diesem Weg (Herr B., Zeile 235). Herr C. wiederum beschreibt, dass seine Gemeinschaft unter anderem erwarte, dass in der Moschee «Ruhe und Zufriedenheit» (Herr C., Zeile 339) herrsche – «meine Stimme sollte auch sehr schön sein, sehr beruhigen» (Herr C., Zeile 341). Herr L. erzählt, seine Gemeinschaft wolle, dass er ihnen helfe, «à s'identifier à l'islam» (Herr L., Zeile 140). Der Imam, der in einer Person religiöses Expertentum, spirituelle Führungspersönlichkeit und moralische Instanz vereint, nimmt also einen wichtigen Platz ein. Entsprechend erstaunt es nicht, dass die Vermittlung von religiösem Wissen in den Antworten auf die thematische Nachfrage nach den Erwartungen der muslimischen Gemeinschaft mehrfach genannt wird. Herr E. knüpft diese Vermittlung spezifisch an die Lebensumstände in der Schweiz an: «[D]ie Familie erwarten, dass wir ihrem Kind eine wichtige Information über Islam geben, danach später in ihrem Leben, die Kinder sind (.) ohne Probleme, wie können sie hier leben, Geld verdienen, heiraten» (Herr E., Zeile 238–241).¹⁷ Gemeinschaftsmitglieder erwarten von Herrn E. folglich, dass er ihren Kindern solide Kenntnisse der Religion vermittelt, damit diese später ein Leben «ohne Probleme» (Zeile 240) in der Schweiz («hier», Zeile 240) führen können. Dies lässt den Schluss zu, dass die Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft, in der Herr E. als Imam tätig ist, ihre Religionspraxis und die Anforderungen des Alltags in der Schweiz in Übereinstimmung bringen möchten. Gewisse Gemeinschaftsmitglieder erwarten aber scheinbar nicht nur eine einfache Wissensweitergabe, wie Herr I. erläutert:

Also die Menschen erwarten, wollen Antworten auf alltägliche Fragen haben, es ist nicht irgendwie so, dass sie einfach zuhören und, ja, dann waren sie da und fertig, sondern einfach, sie wollen einen Dialog führen, fragen und Antworten bekommen und das sollten nicht klassische Antworten sein, die gültig sind vor 500 Jahren, sondern heutige Antworten wollen sie haben. (Herr I., Zeile 73–77)

Menschen, die mit Fragen zum Imam kommen, wollen gemäss Herr I. nicht nur mit einer Antwort abgefertigt werden, sondern mit dem Imam in einen Dialog treten. Das verweist auf ein Verständnis von Wissen, das dialogisch-diskursiv

¹⁷ Weitere Beispiele für die Vermittlung von religiösem Wissen wären: «Dass ich, dass ich Kinder gut ausbilden tue» (Herr I., Zeile 221); «Und erwarten auch von jemandem über den Islam informiert zu werden» (Herr J., Zeile 223–224), «[T]out ce qui est éducation» (Herr L., Zeile 138).

angelegt ist. Aufschlussreich ist, dass Herr I. das hier anspricht, was ein Hinweis darauf sein kann, dass er auch eine gegenteilige Art der Wissensvermittlung kennt und ihn dieses Verständnis von Wissen allenfalls ein Stück weit überrascht. Die Gemeinschaftsmitglieder erwarten laut ihm ausserdem, dass seine Antworten auf ihre Fragen zeitgemäss seien. Daraus lässt sich schliessen, dass ein Imam aktuelle Entwicklungen und Problemstellungen kennen und sich theologisch adäquat damit auseinandersetzen muss. Analog dazu wird in einigen Interviews auch gesagt, dass Gemeinschaften von einem Imam erwarten, «Erleichterung zu geben» (Herr C., Zeile 125). Damit gemeint ist eine Befreiung oder Lockerung normativer Pflichten unter bestimmten Umständen, so zum Beispiel die Lockerung der Pflicht, die fünf täglichen Gebete zu verrichten oder während des Ramadans zu fasten (Herr C., Zeile 347–363). Herr G. führt dazu folgendes Beispiel an:

Kommt eine Frau, sie will sich irgendwie bewerben für eine Stelle, und so weiter, aber mit dem Kopftuch geht es nicht. Dann der Imam als Schlüsselfigur, er kann einen wichtigen Beitrag leisten hier. Alternativen anbieten. (Herr G., Zeile 502–504)

Die muslimische Gemeinschaft, in der Herr G. tätig ist, erwartet von ihm somit, dass er in der Lage ist, theologisch fundierte Alternativen für Probleme anzubieten, vor die Muslim*innen in der Schweiz gestellt sind, wenn sie die normativen Anforderungen ihrer Religion erfüllen, aber gleichzeitig auch den Anforderungen des gesellschaftlichen Alltags gerecht werden möchten. Er führt jedoch nicht weiter aus, welche Alternativen er denn anbietet. Herr H. bringt ebenfalls ein Beispiel, das sehr spezifisch für die Romandie ist: «les personnes qui ne travaillent que dans les vignes, donc qui n'ont pas d'autre métier» (Herr H., Zeile 151–152), die sich fragen, wie sie eine Tätigkeit in den Weinbergen in Übereinstimmung mit ihrer Religionspraxis ausüben können. Für diese müssen die Antworten des Imams an die Realität und den Kontext angepasst werden, meint Herr H.: «[I]l faut adapter les réponses en fonction de la réalité et du contexte» (Herr H., Zeile 157). In den hier zitierten Äusserungen wird somit offenkundig, dass Imame über fundierte theologische Kenntnisse verfügen müssen, um diese Erwartung erfüllen zu können. Dazu müssen sie auch fortwährend Dazulernen, wie obenstehend erläutert wurde, um solche kontextgebundene Fragen beantworten zu können.

Was in einigen Interviews in Bezug auf die Erwartungen der muslimischen Gemeinschaften an einen Imam weiter deutlich wird, ist, dass diese als sehr hoch und eher ausufernd wahrgenommen werden. Auf die Frage der Forschenden, was die Gemeinschaft von ihm erwarte, antwortet Herr K. zum Beispiel:

«Alles (lacht). Von A bis Z» (Herr K., Zeile 232). Analog dazu sagen Herr A. und Herr L.:

Les gens attendent beaucoup des imams. // Interviewerin: Mhm // (...) Tout! (Herr L., Zeile 137)

Alles (...) Alles. Wenn ein Brief kommt zu einem alten Mann, auf Deutsch, der nicht versteht, dass ich übersetze. Und wenn jemand (...) auf die Welt kommt, ihn zu empfangen und wenn er die Welt verlässt, ihn zu beerdigen. Und alles, was zwischen diesen zwei Stationen ist. (Herr A., Zeile 287–290)

Ein Imam ist laut den hier zitierten Imamen aus Sicht ihrer Gemeinschaften also für «alles» zuständig. Hierin wird erneut eine Überfrachtung sichtbar (vgl. Abschnitt 8.1). Herr A. präzisiert: Er sei zuständig für alles, was zwischen Geburt und Tod im Leben eines Menschen geschehe. Oder wie er selbst an späterer Stelle nochmals zusammenfasst: «[W]as erwartet man, alles, was man braucht» (Herr A., Zeile 301–302). Das ermöglicht, stets neue Erwartungen an den Imam zu formulieren, weil sich die Wahrnehmung davon, was man braucht, stetig verschieben kann. Dass dies ein Ideal verkörpert, das vom Imam kaum erfüllt werden kann, wird offenkundig, wenn Imame den an Superman angelehnten Begriff des «Super-Imams» verwenden (vgl. Kapitel 1): «[M]an erwartet auch einen Super-Imam sozusagen» (Herr I., Zeile 144–145). Herr A. führt diese grenzenlosen Ansprüche an die Imame auf die Tatsache zurück, dass niemand «definiert, wann die hundertprozentige Tätigkeit für einen Imam» erreicht sei (Herr A., Zeile 292–293), also dass oftmals keine Vereinbarung über den Aufgabenbereich eines Imams geschlossen wird oder gar eine übergeordnete Instanz besteht, die festlegt, was die Tätigkeit des Imams genau umfasst. Dass eine solche Vereinbarung fehlt, betrifft vor allem Imame, die direkt von ihrer Gemeinschaft angestellt werden, und nicht die Imame, die über die Stiftung TISS vom *Diyanet* beschäftigt sind.¹⁸ Welche Auswirkungen diese hohen Erwartungen der Gemeinschaften auf die Imame haben können, wird in Abschnitt 8.1 näher betrachtet.

Zusammengefasst werden in den Interviews verschiedenste Erwartungen an die Imame deutlich, die auch als Aspekte von Subjektpositionen verstanden werden können. Übereinstimmend nennen die Imame die Erwartung, dass ein Imam eine Ausbildung mitbringen sollte. Auch besteht der Anspruch fortwährender Bildung und kontinuierlichen Lernens sowie die Erwartung, dass sich ein Imam mit der Gesellschaft in der Schweiz auseinandersetzen und eine Landessprache lernen sollte. Die spezifischen Erwartungen der muslimischen Gemeinschaften

¹⁸ Diese sind an die Bestimmungen zur Zulassung zu einem Aufenthalt mit Erwerbstätigkeit im AIG (2005) gebunden, weil die Türkei ein Drittstaat ist (vgl. dazu Abschnitt 6.1.3).

sind vielfältig, wobei sie von einigen Imamen als sehr hoch und eher überzogen wahrgenommen werden. Von Belang ist für eine muslimische Gemeinschaft zudem, dass ein Imam in der Lage sein sollte, theologisch fundierte Handlungsmöglichkeiten für Probleme anzubieten, vor die Muslim*innen in der Schweiz gestellt sind, wenn sie die normativen Anforderungen ihrer Religion erfüllen und den Anforderungen des gesellschaftlichen Alltags in der Schweiz gerecht werden möchten.

7.2 Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten: Eine transnationale Sicht

Ein Aspekt, der in fast allen Interviews ins Auge fällt, ist die Tatsache, dass die Imame an verschiedenen Stellen einen Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten vornehmen. Dies ist nicht weiter erstaunlich, denn: «Kontextualität ist im europäischen Islam oft stärker bewusst wegen der Einwanderungssituation, die einen Kontextwechsel mit sich bringt, der wiederum Anlass zur Kontextreflexion bietet» (Schmid 2013:277). Dies wird im Sample sichtbar: Alle Imame – und im Übrigen auch die beiden interviewten Frauen – bringen in verschiedener Hinsicht eine «internationale Geschichte» (El-Mafaalani 2020:54)¹⁹ mit. Ein Imam ist als Sohn migrierter Eltern in der Schweiz geboren, gehört also der zweiten Generation an. Alle übrigen Imame sind selbst in die Schweiz migriert. Dabei liegt die Aufenthaltsdauer der interviewten Imame in der Schweiz zur Zeit der Interviews zwischen 4 und 32 Jahren, wobei die vom *Diyanet* im Rotationssystem beschäftigten Imame, die verpflichtet sind, nach fünf Jahren in die Türkei zurückzukehren (Schmid und Trucco 2019:11), am kürzesten in der Schweiz sind. Die Imame haben ausserdem in beinahe allen Fällen eine internationale Bildungsbiografie, weil einschlägige Studiengänge noch stets fast ausschliesslich in muslimischen Ländern besucht werden.²⁰ Sie verfügen dadurch über Erfahrungen mit dem gesellschaftlichen Kontext der Schweiz sowie mit mindestens einem, zum Teil auch mehreren anderen gesellschaftlichen Kontexten, je nachdem, wo sie studiert, gelebt und gearbeitet haben. Sie verfügen daher alle über eine transnationale Perspektive.

¹⁹ Wie bereits erwähnt (vgl. Fussnote 27, Abschnitt 5.5) problematisiert El-Mafaalani (2020:50–57) den Begriff des «Migrationshintergrundes und verwendet stattdessen «eine internationale Geschichte haben».

²⁰ Vgl. dazu Fussnote 14 in Abschnitt 7.1.2.

Einzig Herr L. und Herr N. nehmen im Verlauf ihres Interviews keinen Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten vor. Sie sind zwar beide in den 1990er Jahren aus dem Maghreb in die Schweiz migriert, ziehen ihr jeweiliges Herkunftsland jedoch nicht als Vergleichskontext heran. Dies liegt vermutlich darin begründet, dass beide kein theologisches Studium absolviert haben und beide auch nie als Imam ausserhalb der Schweiz tätig waren. Herr N. ist zudem ehrenamtlich als Imam tätig und arbeitete hauptamtlich in einem anderen Bereich. Ein Vergleich von gesellschaftlichen Kontexten scheint also nur dann vorgenommen zu werden, wenn ein anderes Land im Hinblick auf das Imamsein eine Relevanz hat, d. h. dort eine entsprechende Ausbildung – zum Beispiel eine Medrese oder ein Theologie-Studium – absolviert, als Imam oder in einem ähnlichen Bereich, z. B. als Religionslehrer, gearbeitet wurde. Die Imame ziehen also persönliches Erfahrungswissen für die Vergleiche heran. Dies kann am Beispiel von Herr H. verdeutlicht werden: Obwohl er wie Herr L. und Herr N. kein einschlägiges Studium absolviert hat, nimmt er gesellschaftliche Vergleiche vor, was vermutlich in der Erfahrung gründet, im Herkunftscontext Religionsunterricht im informellen Rahmen erteilt zu haben (Herr H., Zeile 93–95).

Da in den Interviews nicht nach dem theologischen Verständnis der Imame gefragt wurde, sprechen sie nicht in erster Linie über eine kontextualisierende Theologie, obwohl Ansätze von theologischen Verweisen durchaus vorkommen. In den Kontextvergleichen wird vor allem ausgeführt, wie Religion gelebt, praktiziert und organisiert wird, wie sich die gesellschaftlichen Kontexte dabei unterscheiden und wo sich Gemeinsamkeiten finden, aber auch, wie die Rolle des Imams in unterschiedlichen Kontexten ausgestaltet ist. Wichtig scheint dabei nicht zwingend ein Vergleich bestimmter Länder zu sein, sondern eher, dass dabei «muslimische Länder und nicht-muslimische Länder» (Herr A., Zeile 175) verglichen werden. Diese Vergleiche scheinen insbesondere durch die spezifische Situation der Muslim*innen in europäischen Ländern angeregt zu werden: «Gerade die Erfahrung, als Minderheit in einem fremden und nicht selbstverständlichen Kontext zu leben, kann die aktive Kontextualisierung begünstigen» (Schmid 2013:272). Dies bestätigt sich in einer Äusserung von Herrn D.: «[D]ie Mehrheit sind Muslime dort und da ist (.) die Minderheit sind Muslime da. Das, das ist schon ein grosser Unterschied» (Herr D., Zeile 133–135). In den folgenden Unterkapiteln werden verschiedene Aspekte beleuchtet, die in den Kontextvergleichen von den Imamen aufgegriffen werden.

7.2.1 Kontextvergleich I: «En Suisse, les mosquées, c'est des centres culturels»

Ein wichtiger Vergleich wurde bereits in Abschnitt 7.1.1 dargestellt: Die Gegenüberstellung der Aufgabenbereiche eines Imams in einem muslimischen Land und in der Schweiz. Dieser Vergleich kann an dieser Stelle noch ergänzt werden durch die Perspektive, dass es sich bei der Schweiz für einen Teil der Muslim*innen um einen Einwanderungskontext handelt, was hilfreich für das Verständnis der erläuterten Unterschiede ist. Denn daraus ergibt sich teilweise die Erweiterung des Aufgabenbereichs eines Imams in der Schweiz:

Leute finden in Bosnien andere Stellen zum Besprechen, spezialisierte Stellen oder Freundeskreis oder so, Familienkreis, aber hier kommen sie zu mir. (Herr K., Zeile 40–42)

Wie in dieser Äusserung von Herrn K. deutlich wird, wenden sich Mitglieder seiner Gemeinschaft bei Schwierigkeiten an ihn, während sie sich im Herkunftskontext in seiner Darstellung entweder an spezialisierte Fachstellen oder den Familien- und Freundeskreis richten. Die Moschee scheint den Menschen in einer Migrationssituation, in der sie die Sprache des Landes noch nicht gut sprechen, ihnen die fachliche Infrastruktur noch nicht bekannt ist und ihr Familien- und Freundeskreis auch (noch) nicht zwingend gleich gross ist wie im Herkunftsland, somit als Orientierungshilfe zu dienen. In diesen Zusammenhang kann auch die Umdeutung oder Erweiterung der Funktion der Moschee in Europa bzw. in der Schweiz gestellt werden, die in einigen Äusserungen angedeutet wird:

[H]ier nicht einfach eine Moschee, sondern wie ein Verein. // Interviewerin: Ja // In der Türkei ist eine Moschee bisschen mehr klassisch. (Herr E., Zeile 203–204)

Hier, Moscheen sind wie ein Lokal, wie ein Kulturzentrum. Deswegen viele Vereine haben diesen Namen, islamisches Kulturzentrum, albanisches Kulturzentrum und so weiter. (Herr J., Zeile 197–199)

Normalement, en Turquie les mosquées ouvrent cinq fois par jour. Mais en Europe, en Suisse, les mosquées, c'est des centres culturels // Interviewerin: Oui // pour- Par exemple, on regarde le match ici, on fait la prière là-bas, on mange ici. En Turquie, ce n'est pas possible. (Herr M., Zeile 84–87)

Muslimische Gemeinschaften in Europa dienen somit nicht nur als Ort der Orientierung, sondern wandeln sich auch zu kulturellen Zentren und sozialen Treffpunkten, in denen nebst dem Gebet auch weitere Aktivitäten stattfinden,

während Moscheen in muslimischen Ländern vorrangig als Gebetsstätte dienen. Ausserdem sind muslimische Gemeinschaften aufgrund der religionsrechtlichen Situation in Europa oftmals als Verein organisiert. Dies bestätigt den bestehenden Forschungsstand zu diesem Punkt (vgl. Abschnitt 2.1). Herr K. geht im Interview noch etwas näher auf die spezifische Migrationsgeschichte seiner Gemeinschaft und diesen Wandel ein:

[E]rste Imame kommen hierher vor vielleicht 32 Jahren // Interviewerin: Mhm // und unsere Leute leben hier ohne Familien, nur die Männer. // Interviewerin: Ja // Aber wenn Krieg passiert dort, viele Familien kommen hierher, ja. Und dieser Imam organisiert erste Treffpunkte in der Schweiz für diese Familien, für diese Leute und beginnt etwas zu bauen. (.) Objekte oder (lacht) direkt und indirekt bauen. Baut Freundeskreise und auch diese Objekte oder Treffpunkte, wo man Bosnisch sprechen kann, bosnisches Essen essen, dieses und jenes und so. Und auch viele humanitäre Aktionen, oder ja, führen wir durch hier in dieser Zeit damals. Für Bosnien, für Aus- oder für Migranten oder so. Und auf der anderen Seite, Imame helfen den Leuten auch hier zu- richtig zu integrieren. Was erlaubt ist für Muslime hier, was nicht erlaubt ist. Was sollen wir machen in dieser Gesellschaft, nicht nur in unserer Moschee sitzen. (Herr K., Zeile 255–266)

In dieser kurzen Erzählung von Herrn K. wird deutlich, dass die ersten Bosnier*innen als Gastarbeiter*innen in die Schweiz kamen und es sich anfänglich vor allem um Männer handelte (vgl. Abschnitt 2.1). Zu Beginn des Bosnienkriegs 1992 folgten dann oftmals die Familien nach. In seiner Beschreibung haben die ersten bosnischen Imame in der Schweiz einen wesentlichen Beitrag für die in der Schweiz ankommenden bosnischen Kriegsflüchtlinge geleistet. Für die Umdeutung der Moschee im Zusammenhang mit den Kriegsereignissen und der Ankunft der Frauen und Kinder findet Herr K. ein ausdrucksstarkes Bild: Der von ihm erwähnte Imam «[b]aut Freundeskreise und auch diese Objekte oder Treffpunkte» (Zeile 260–261). Moscheevereine als soziale Treffpunkte sind folglich Orte, wo soziale Beziehungen entstehen, gepflegt und gestärkt werden, was gerade in einer erzwungenen Migrationssituation Halt, Orientierung und Sicherheit bietet. Gleichzeitig dienen sie auch als Orte, wo Kulturelles gelebt und bewahrt wird («wo man Bosnisch sprechen kann, bosnisches Essen essen, dieses und jenes», Zeile 261). Herr K. betont ausserdem, dass Imame eine wichtige Rolle für die Integration der Bosnier*innen in der Schweiz spielten und immer noch spielen, in dem sie aufzeigen, wie die normativen Pflichten der Religion in der Schweiz eingehalten werden können («Was erlaubt ist für Muslime hier, was nicht erlaubt ist», Zeile 264–265), aber auch, wie mit der Schweizer Gesellschaft ein Austausch und ein Zusammenleben stattfinden kann («nicht nur in unserer Moschee

sitzen», Zeile 266). Die Umdeutung der Moschee zu einem sozialen und kulturellen Treffpunkt bietet eine zusätzliche Erklärung, warum sich das Aufgabengebiet der Imame in Europa bzw. der Schweiz erweitert hat. Wie Herr I. und Herr K. erläutern:

Beispielsweise (...) als türkische Vereine hier will man gerne auch, dass die Kinder auch kulturelle Sachen mitnehmen, also die mit Religion vermischt sind. Das ist zum Beispiel, wie die *Bayrams* gefeiert werden so, die Festtage. (Herr I., Zeile 264–266)

Und auch, wir haben hier kulturelle und sportliche und- Aktivitäten, das gibt es in Bosnien nicht. [...] Ich mache das hier, weil wir nennen uns bosnischer Kulturverein, nicht nur religiöse, auch kulturelle und ja, andere Sachen machen wir hier auch. (Herr K., Zeile 44–48)

In den Moscheevereinen werden auch Festtage gefeiert, kulturelle Bräuche gepflegt und sportliche Aktivitäten durchgeführt, wie in diesen beiden Äusserungen sichtbar wird. Damit gehen neue Erwartungen einher: Der Imam soll nun zum Beispiel der zweiten und dritten Generation auch Geschichte und Kultur der eigenen Gemeinschaft vermitteln oder sportliche Aktivitäten organisieren. Dies hat zur Folge, dass sich sein Aufgabenbereich unweigerlich erweitert.

Wie in diesem Unterkapitel offenkundig wird, spielen unterschiedliche Einwanderungssituationen – im Falle der Bosnier*innen häufig eine Fluchtmigration – für die Gründung und Bedeutung der muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz eine wichtige Rolle. Diese Perspektive ist daher hilfreich, um Veränderungen und Neuerungen innerhalb von muslimischen Gemeinschaften im Vergleich mit den Herkunftskontexten zu verstehen, auf welche Imame in den Interviews hinweisen. So muss die Umdeutung der Moscheen zu kulturellen Zentren und sozialen Treffpunkten im Kontext dieser unterschiedlichen Einwanderungssituationen verstanden werden. Dies hat wiederum zur Folge, dass sich das Aufgabengebiet der Imame unweigerlich erweitert hat und Imame in der Schweiz mit neuen Erwartungen konfrontiert sind. Allerdings muss auch in Betracht gezogen werden, dass mittlerweile etwas mehr als 36 % der Muslim*innen Schweizer Staatsbürger*innen sind und zunehmend mehr Muslim*innen der zweiten und dritten Generation angehören. Das Bild, dass Muslim*innen noch immer vorrangig Zugewanderte sind, ist daher nicht ganz richtig (vgl. Johansen und Spielhaus 2012:83).

7.2.2 Kontextvergleich II: «Europa ist nicht wie ein kleines Dorf»

Einige Imame stellen in den von ihnen angestellten Vergleichen fest, dass sich die Tätigkeit als Imam in Europa von der Tätigkeit in muslimischen Ländern insbesondere aufgrund der Vielfalt der Menschen unterscheidet, die hier auseinandertreffen:

[I]n Europa in der Moschee, eine Gesellschaft (...) sind unterschiedliche Kulturen. Araber kommen, Bosnier kommen, Mazedonier kommen, Türken kommen, Kurden kommen. (Herr E., Zeile 161–163)

[U]nd hier ist die Herausforderung für einen Imam, weil die Leute zum Beispiel kommen zu dir, die sind nicht gehörend, gehören nicht zu bestimmten Farben und Sprachen. Zum Beispiel bei mir hier und unsere Moschee zum Beispiel hier in (Name einer Institution) in der letzten Periode, sie ist extrem vielfältig geworden, oder. Weil die Leute kommen aus verschiedenen Ethnien und Kulturen und Glaubensrichtungen, und so weiter. (Herr G., Zeile 482–487)

Und auch in Bosnien alle Leute sind eine *Mezheb*, kennen Sie *Mezheb*? // Interviewerin: Ja // Das ist (...) // Interviewerin: Rechtsschule // Rechtsschule im Islam, ja. Hier nicht. Am- meistens eine, aber vielleicht kommen die Leute zufällig hierher, haben eine andere *Mezheb* und sehen so, wie beten wir, wir machen das so, warum. (Herr K., Zeile 219–222)

Bon au début, c’était la découverte, parce qu’on n’avait pas affaire à des musulmans de la même origine que moi. Donc il fallait pouvoir- connaître un petit peu les traditions des autres ethnies, traditions religieuses et leurs attentes aussi. (Herr H., Zeile 103–106)

Das Zusammentreffen verschiedenster Menschen innerhalb einer Moschee in der Schweiz stellt laut diesen Imamen ein Unterschied in der Arbeit als Imam im Vergleich zum Herkunftscontext dar. Dies kann heißen, dass die Gläubigen unterschiedlicher Herkunft sind, verschiedene Sprachen sprechen, verschiedene Traditionen gewohnt sind, aber auch, dass sie unterschiedlichen Rechtsschulen (Arabisch *madhab*, Bosnisch *mezheb*²¹) angehören. Diese Faktoren stellen für die Imame eine neue Herausforderung in ihrer Arbeit dar. Direkt im Anschluss an die obenstehend zitierte Äusserung führt das Herr E. noch etwas näher aus:

²¹ Wie von Herrn K. in der entsprechenden Äusserung angesprochen, geht es dabei hauptsächlich um rituelle Unterschiede, die vom Imam entsprechend erläutert werden müssen («wie beten wir, wir machen das so, warum», Herr K., Zeile 222).

Wenn nur eine Kultur, kein Problem in einem kleinen Dorf, man kann die richtige Perspektive ganz einfach, man kann eine Aufgabe erzählen, ein Thema erzählen, aber es kommt ein Professor, es kommt ein Ingenieur (.) einfach die Leute kommen und unterschiedliche Kulturen kommen, das ist für uns ein wichtiges Problem, in der Moschee bei der Konferenz, das ist für uns ein grosses Problem, wir können nicht über ein Thema einfach erzählen. (Herr E., Zeile 163–168)

Herr E. erläutert hier, dass die Diversität der Zielgruppe Imame in Vorträgen oder Predigten in der Moschee vor Herausforderungen stellt. Er bringt in dieser Äusserung eine Vergleichsperspektive ein: Auf dem Land in einem Dorf existiert laut ihm «nur eine Kultur» (Zeile 163), deswegen ist es für den Imam leichter, eine Predigt oder einen Vortrag zu einem bestimmten Thema zu halten («man kann die richtige Perspektive ganz einfach [...] erzählen», Zeile 164). Andernorts – er spezifiziert das hier nicht, womöglich ist aber die Schweiz gemeint – ist die Zielgruppe divers, was sich einerseits auf unterschiedliche kulturelle Hintergründe («unterschiedliche Kulturen kommen», Zeile 166), andererseits auch auf unterschiedliche Bildungsabschlüsse bezieht («es kommt ein Professor, es kommt ein Ingenieur (.) einfach die Leute kommen», Zeile 165).²² Eine sehr diverse Zielgruppe bedeutet für einen Imam also, dass er in seinen Vorträgen oder Predigten einen Mittelweg finden muss, um alle Leute anzusprechen. Das wird als Herausforderung begriffen («das ist für uns ein wichtiges Problem», Zeile 166). Der Imam muss also sicherstellen, dass ein Vortrag oder eine Predigt nicht zu einfach oder zu komplex ist, damit er verstanden wird und ihm alle Gläubigen folgen können. Den Vergleich mit dem Dorf nimmt Herr E. noch an zwei weiteren Stellen auf:

Vor der Europa-Aufgabe hatten uns die Leute ein Seminar gegeben: «Sie gehen in da eine multikulturelle Gesellschaft. Europa ist nicht wie ein kleines Dorf». (Herr E., Zeile 190–191)

In der Türkei Ankara, Izmir, Istanbul oder Grossstadt Konya und grosse Moscheen haben viele Imame auch viele Aufgaben. Aber kleine Moscheen sind nicht wie hier, nur in den Sommerferien Kinder kommen für Koranunterricht [...]. Aber in Europa kleine Moschee oder grosse Moschee (.), hier (..) Schweiz oder Europa egal, alle Moscheen haben viel Organisation. (Herr E., Zeile 204–211)

Herr E. bezieht sich in der ersten hier zitierten Äusserung auf einen vom *Diyanet* organisierten Kurs, den Imame in der Türkei besuchen müssen, bevor sie ins

²² Dass hier nur Männer («Professor», «Ingenieur») genannt werden, hat einerseits sicherlich mit den Sprachkenntnissen zu tun. Andererseits besteht nur für Männer, nicht aber für Frauen die Pflicht, am Freitagsgebet und der Freitagspredigt teilzunehmen.

Ausland geschickt werden (vgl. Bruce 2019:195–196). In diesem sind die Imame gemäss seiner Erzählung bereits darauf vorbereitet worden, dass Gesellschaften in Europa pluralistisch sind. Das bezieht sich nun vermutlich nicht nur auf die mögliche Diversität einer muslimischen Gemeinschaft in Europa, sondern auch darauf, dass europäische Gesellschaften prinzipiell als vielfältiger gesehen werden, als sich das die Imame vielleicht gewohnt sind.²³ Das Dorf dient dabei als maximales Kontrastbild («Europa ist nicht wie ein kleines Dorf», Zeile 191). In der zweiten hier zitierten Äusserung stellt Herr E. die Arbeit als Imam in einer türkischen Grossstadt der Arbeit auf dem Land gegenüber, wo ein Imam weniger Aufgaben hat. Dies vergleicht er dann wiederum mit Europa, wo sowohl in kleinen als auch in grossen Moscheen viele Aufgaben für den Imam anfallen, in dem Sinne also kein «Dorfimam» existiert. Die Rolle eines Imams in Europa, unabhängig davon, wo er tätig ist, liegt folglich näher an der Rolle eines Imams in einer türkischen Grossstadt. Entsprechend wird deutlich, dass die Rolle, die ein Dorfimam einnimmt, eine typische, aber vermutlich eher unzeitgemäss Form des Imamseins darstellt.

Zusammengefasst wird aus den hier zitierten Äusserungen sichtbar, dass die pluralistische Gesellschaft in Europa von einigen Imamen als Spezifikum begriffen wird. Der Einwanderungskontext Europas führt innerhalb der Moscheen zu einer vielfältigen Gemeinschaft, was die Imame vor neue Herausforderungen stellen kann.

7.2.3 Verbindungen herstellen: «Nicht ein Islam dort und wir leben hier»

Zum Abschluss des Kapitels zu den Vergleichen gesellschaftlicher Kontexte in den Interviews geht es in diesem Unterkapitel um die Stellen, in denen Imame ausdrücken, dass sie Verbindungen zwischen den gesellschaftlichen Kontexten anstreben. Dies geschieht auf zwei unterschiedliche Weisen. Erstens finden sich Imame, die betonen, dass aus ihrer Perspektive in der Schweiz vieles in Übereinstimmung steht mit «dem Islam» oder grundsätzlich «islamisch» ist. Ein Beispiel ist die folgende Äusserung von Herrn I.:

²³ Wobei dies eine Perceptionsfrage ist. Die Türkei wurde im letzten Jahrzehnt zu dem Land, das weltweit am meisten Geflüchtete aufgenommen hat, unter anderem aus Syrien, Irak und Afghanistan (UNHCR 2022). Diese sind zu einem grossen Teil muslimisch, allerdings nicht zwingend sunnitisch-hanafitisch geprägt. Allenfalls wird diese innermuslimische Diversität in der Türkei (noch) nicht wahrgenommen. Oder aber Herr E. hat diese Pluralität in der Türkei noch nicht erlebt, weil er die letzten Jahre in der Schweiz verbracht hat.

Es gibt vieles eigentlich in der Schweiz, das identisch ist mit dem Islam. So, man sagt, Schweizer Werte, die ich eigentlich als Menschenwerte betrachten tue, zum Beispiel, dass man irgendwie ehrlich ist, dass man zeitlich pünktlich ist, dass man irgendwie nicht lügen tut, dass man nicht tut Leute verarschen, dass man nicht irgendwie stehlen tut, dass man ehrlich ist, dass man der Wirtschaft beitragen tut, dass man sich integriert, dass man nicht ein schwarzes Schaf ist sozusagen einfach, ja, dass man halt mithält, mitmacht und nicht irgendwie Probleme macht, dass man mit Nachbarschäften gut umgeht, Gesetze tut einhalten. Sind eigentlich Werte, die global sind, oder. (Herr I., Zeile 274–282)

Herr I. zählt eine Reihe an Werten auf, die er als «Schweizer Werte» (Zeile 275) bzw. «Menschenwerte» (Zeile 275) bezeichnet, so zum Beispiel nicht zu lügen und nicht zu stehlen, Ehrlichkeit oder Pünktlichkeit. Da diese Werte laut ihm auch Werte der Schweizer Gesellschaft sind, urteilt er, es gäbe vieles in der Schweiz, «das identisch ist mit dem Islam» (Zeile 274–275). Was «Islam» dabei meint und umfasst, führt er nicht weiter aus. Auch Herr F. zieht Parallelen: Dass Polizisten in der Schweiz immer zu zweit unterwegs seien, sei im Grunde etwas Islamisches, weil im Islam zum Beispiel bei der Heirat oder Scheidung zwei Zeugen verlangt werden (Herr F., Zeile 519–527). Auch er erläutert nicht weiter, was er unter «islamisch» versteht. Sein Beispiel mutet etwas kurios an, zeigt aber, wie einige Imame versuchen, Gemeinsamkeiten zwischen den gesellschaftlichen Kontexten zu finden. Durch die Betonung, dass Werte der Schweizer Gesellschaft und in der Schweiz praktizierte Handlungsweisen eigentlich in sich bereits «islamisch» sind, versuchen diese beiden Imame aufzuzeigen, dass gesellschaftliche Unterschiede womöglich kleiner sind, als sie erscheinen. Es kann auch so gedeutet werden, dass Mitglieder ihrer muslimischen Gemeinschaften dadurch angeregt werden, sich mit Unterschieden zwischen dem jeweiligen Herkunftskontext und der Schweiz auszusöhnen und diese nicht als Problem zu betrachten. Gleichzeitig bieten diese Imame ihrer muslimischen Gemeinschaft durch die Bekundung, dass vor Ort vorherrschende Handlungspraxen, Verhaltensweisen oder Werte im Grunde «islamisch» sind, eine normative Absicherung.

Zweitens gibt es auch Imame, die in den Interviews darlegen, wie sie Verbindungen zwischen muslimischen Kontexten und der Schweiz anstreben, also «dass man halt die Überbrückung machen kann» (Herr I., Zeile 267–268). Das verdeutlicht auch Arlinda Amiti (2022) in ihrer Dissertation zu albanischsprachigen Imamen in der Schweiz. Laut ihr halten die Imame «weiterhin an ihren transnationalen Beziehungen fest» (Amiti 2022:221), während sie in der Schweiz tätig sind, was auf eine Brückenfunktion zwischen den beiden Kontexten verweist. Dass versucht wird, eine Verbindung zwischen den Kontexten herzustellen, wird auch im folgenden Zitat sichtbar:

Nicht ein Islam dort und wir leben hier, so geht's nicht, dann leben wir parallel, mit parallelen Identitäten, wenn ich das so sagen darf, obwohl das Wort Identität nicht so einfach ist. Aber trotzdem, ich versuche nicht parallel, in zwei Parallelwelten zu leben, das ist mühsam. // Interviewerin: Ja // Ich versuche die beiden zu fusionieren, vor allem wenn es um die Gemeinsamkeiten geht. (Herr B., Zeile 179–183)

Herr B. verdeutlicht in dieser Äusserung, dass er versucht, beide Welten zu verbinden, «zu fusionieren» (Zeile 183). Denn, so urteilt er, «in zwei Parallelwelten zu leben, das ist mühsam» (Zeile 182). Es kann also nicht sein, dass die Religion im Herkunftscontext verortet und entsprechend praktiziert wird, man aber längst in einem anderen gesellschaftlichen Umfeld lebt («Nicht ein Islam dort und wir leben hier, so geht es nicht», Zeile 179–180). Er nimmt also für seine muslimische Gemeinschaft eine Brückenfunktion zwischen der Schweiz und dem Herkunftscontext ein. Herr B. führt nicht im Detail aus, wie genau er das leistet und was das alles umfasst, aber er gibt vor der oben zitierten Äusserung einen Hinweis darauf: «Ich benenne das nicht so, Aufklärung, Renaissance usw., aber diese Werte versuche ich zu kombinieren mit islamischen Werten, damit der Islam auch hier aktuell ist» (Herr B., Zeile 177–179). Auch hier gibt die Arbeit von Amiti (2022) einen Anhaltspunkt, wie das umgesetzt werden könnte. Sie untersucht drei theologische Publikationen von in der Schweiz tätigen Imamen, die auf die Schweiz Bezug nehmen, und zeigt unter anderem, wie ein Imam das Konzept der «Menschenwürde» sowohl aus einer europäisch-intellektuellen als auch einer islamisch-theologischen Tradition herleitet, in letzterer verankert (Amiti 2022:188) und dadurch in der Lage ist, eine Verbindung zwischen den beiden Kontexten herzustellen. Herr O. wiederum nimmt den Punkt der historischen Kontextualisierung auf, die laut ihm nötig ist:

On est en Suisse, on est en Allemagne, on est en Autriche, on est au Kosovo, on n'est pas en Arabie, en Egypte, même le monde arabe, ce n'est pas la même chose ce que les imams donnent dans les prêches, parce que ça dépend de la société, toujours. Et c'est ça, si l'imam comprend ça, il a compris où il est, c'est bien. S'il- sa tête est en Arabie, il fait une catastrophe. (Herr O., Zeile 392–397)

In dieser Äusserung spricht sich Herr O. dafür aus, dass ein Imam die Gesellschaft, in der er bzw. seine Gemeinschaft lebt, in seiner Predigt berücksichtigen müsse («parce que ça dépend de la société, toujours», Zeile 395). Damit bezieht er sich auf eine kontextualisierende theologische Auslegung, die sich auf die gesellschaftliche Umgebung bezieht. Ein Imam sollte also verstehen, in welchem gesellschaftlichen Kontext er sich befindet, urteilt Herr O. («si l'imam comprend

ça, il a compris où il est, c'est bien», Zeile 395–396), denn wenn er mit seinem Kopf in einem arabischen Land sei, aber in der Schweiz predige, so richte er Unheil an («S'il- sa tête est en Arabie, il fait une catastrophe», Zeile 396–397). Vermutlich meint er damit, dass ein Imam eine auf ein arabisches Land ausgerichtete Auslegung nicht einfach auf die Schweiz übertragen kann, weil es notwendig ist, sich des gesellschaftlichen Kontextes bewusst zu sein. Hier wird zum ersten Mal in den bisher zitierten Äusserungen eine Abgrenzung zu einer Subjektvorstellung eines «schlechten» Imams erkennbar – nämlich derjenige, der mit seinem Kopf in Arabien ist –, in der Aspekte der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* anklingen (vgl. dazu Abschnitt 9.2).

Aus den hier zitierten Äusserungen wird offenkundig, dass einige Imame nicht nur Kontextvergleiche vornehmen, sondern auch Verbindungen zwischen den gesellschaftlichen Kontexten anstreben. Dies geschieht einerseits dadurch, dass hervorgehoben wird, was in der Schweiz bereits an Werten oder Handlungsweisen vorhanden ist, die als «islamisch» angesehen werden – ohne jedoch «islamisch» oder «Islam» näher zu definieren. Diese Bekundung erleichtert es der muslimischen Gemeinschaft, über gesellschaftliche Differenzen hinwegzusehen. Andererseits streben einige Imame auch eine Verbindung über eine kontextbewusste, kontextualisierende Theologie an. Dabei ist es wichtig an dieser Stelle zu betonen, dass eine solche Kontextgebundenheit der Theologie notwendigerweise fragmentarisch bleibt und keinen Allgemeinheitsanspruch erheben kann (Schmid 2013:272). Deutlich wird hieraus aber, dass Imame für Muslim*innen eine wichtige Brückenfunktion zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten einnehmen können, was gleichzeitig von muslimischen Gemeinschaften auch erwartet wird (vgl. Abschnitt 7.1.2).

7.3 Das Ungesagte: Genderspezifische Dimension der Rolle des Imams

Die Rolle des Imams weist zusätzlich ein Merkmal auf, das in keinem Interview von den männlichen Imamen angesprochen wird: Sie ist genderspezifisch, denn Imame sind nach verbreiteter Auffassung männlich (vgl. Abschnitt 2.1). Daher widmet sich dieses Unterkapitel der genderspezifischen Dimension der Rolle des Imams. Dass diese Tatsache von den Imamen überhaupt nicht erwähnt wird, verweist darauf, dass sich die Imame damit in der Regel nicht befassen. An einer einzigen Interviewstelle scheint diese Dimension auf. Auf die Frage, was man mitbringen muss, um Imam zu werden, fragt Herr E. nach: «Meinen Sie, wie kann ein Mann ein Imam sein?» (Herr E., Zeile 84). Er führt diesen

Aspekt aber nicht weiter aus. Im Unterschied dazu spielt Gender in den Interviews mit den beiden Frauen eine grosse Rolle, was die Wichtigkeit der beiden Interviews als Vergleichshorizont unterstreicht (vgl. Abschnitt 5.4.1). Weil Frau P. über die Stiftung TISS in die gleiche Organisationsstruktur eingebunden ist wie entsprechend angestellte Imame und dieselbe Ausbildung absolviert hat (ein UİP-Studium in der Türkei, vgl. Abschnitt 5.4.1), kann davon ausgegangen werden, dass sie mit diesen Deutungs- und Handlungswissen teilt. Ihr Interview bietet daher einen interessanten Vergleichshorizont im Hinblick auf Gender. Das Interview mit Frau R. hingegen hat insgesamt eine maximale Kontrastfunktion, wie noch deutlich werden wird (vgl. Abschnitt 9.6). Daher wird zur näheren Betrachtung der genderspezifischen Dimension der Imamrolle hier das Interview mit Frau P. herangezogen.

Das Interview mit Frau P. beginnt mit einer Klärungsfrage hinsichtlich der richtigen Bezeichnung ihrer Tätigkeit. Sie erläutert, dass sie eine *din görevlisi* (Religionsangestellte*r bzw. Religionsbeamtin/-beamter; Pl.: *din görevlileri*) sei, genauso wie ein Imam oder ein Koranlehrer (Frau P., Zeile 3–14).²⁴ Die Bezeichnung *din görevlileri* ist charakteristisch für die vom *Diyanet* beschäftigten Religionsangestellten, die immer auch Staatsbeamte sind (vgl. Maritato 2015:434). Auf eine Nachfrage im Verlauf des Interviews bestätigt Frau P., dass weibliche Religionsangestellte einige Tätigkeiten nicht ausführen, die den Imamen vorbehalten sind. Sie führt die Gebetsleitung, Bestattungen und Festtagsgebete an (Frau P., Zeile 103–110, Zeile 120–122). Zusätzlich wäre eigentlich auch die Freitagspredigt zu nennen, die sie jedoch nicht erwähnt. Eventuell liegt dies darin begründet, dass für Frauen keine Verpflichtung besteht, am Freitagsgebet teilzunehmen und die Freitagspredigt von ihr daher als Teil der männlichen Religionspraxis wahrgenommen wird. Im Anschluss betont sie:

[A]lso sonst gibt es eigentlich keine grossen Unterschiede in dem Sinn. // Interviewerin: Ja // Mhm. Also der Imam ist natürlich (.) so ein wenig gebunden, also der ist quasi wie fix in der Moschee, also er kann nicht einfach, ja, heute da sein, morgen irgendwo anders, oder, muss immer wieder dort sein natürlich. (.) Also bei uns ist das eben nicht so. Wir tun eigentlich von einer Moschee zur anderen pendeln, quasi, ja. (Frau P., Zeile 123–127)

Nebst einigen den Imamen vorbehaltenen Tätigkeiten nennt Frau P. als Hauptunterschied zwischen ihrer Tätigkeit und derjenigen eines Imams, dass dieser an eine Moschee gebunden sei, während sie in den von ihr betreuten muslimischen Gemeinschaften zirkuliere. Die Betreuung mehrerer Moscheen durch eine

²⁴ Die türkische Sprache unterscheidet nicht zwischen den Geschlechtern.

weibliche Religionsangestellte hat in der Schweiz vor allem mit den Gemeinschaftsgrössen zu tun, die im Vergleich zu anderen Ländern sehr klein sind.²⁵ Dass die vom *Diyanet* beschäftigten Religionsangestellten ansonsten aber alle die gleichen Aufgaben übernehmen können, macht sie an einer weiteren Stelle im Interview deutlich:

[A]Iso wenn jetzt zum Beispiel die Schulen (Name einer Gemeinde) zum Beispiel sagen würden, «Du, wir suchen jemand, der über- der tätig ist bei *Diyanet* jetzt zum Beispiel und die Person soll zum Beispiel in die Schule kommen und uns einen Vortrag halten über den Islam», dann kann ich im Prinzip auch gehen, also das, das macht jetzt überhaupt nichts, also da kann der (Name eines Imams) *Hoca* gehen und auch ich, also es-, also da gibt es jetzt keinen Unterschied. Oder zum Beispiel Moscheeführungen machen wir auch und das machen auch die Imame, je nachdem wer Zeit hat. (Frau P., Zeile 609–616)

Sie unterstreicht hier somit, dass weibliche *Diyanet*-Religionsangestellte im Ausland grundsätzlich die gleichen Aufgaben übernehmen können wie Imame. Das kann als ein Ausdruck einer Organisationsstruktur verstanden werden, in welcher alle Angestellten unter der gleichen Bezeichnung (*din görevlileri*) gefasst werden und in die gleiche Organisation eingebunden sind. Dies drückt sich auch dadurch aus, dass die in der Schweiz tätigen *din görevlileri* miteinander im Austausch stehen, so zum Beispiel über eine gemeinsame WhatsApp-Gruppe (Frau P., Zeile 693–712).

Allerdings, und das wird aus den bisher zitierten Äusserungen nicht deutlich, ist ein wichtiger Unterschied die Zielgruppe der unterschiedlichen Religionsangestellten. Frau P. predigt und gibt Unterricht, der verschiedene Fächer – Koranlesen, Grundlagen des Islams, islamische Ethik, Hadith, *sīra* (Prophetenbiografie), Koranexegese usw. – umfasst (Frau P., Zeile 16–62). Sie unterrichtet aber nur Kinder sowie Frauengruppen verschiedenen Alters: «wenn es dann ältere Buben sind, die gehen eben zum Imam» (Frau P., Zeile 65). Frauen können und dürfen sich durchaus an den Imam wenden, betont Frau P. (Zeile 153–155), sie suchen aber in den von ihr betreuten muslimischen Gemeinschaften lieber eine Frau auf. Sie begründet dies folgendermassen:

[J]a, ich meine (.) wir kennen ja das, also Männer sind halt ein wenig anders und die Frauen sind anders, oder, das, ja (.), was zum Beispiel eben Sachen anbelangt wie- in der, innerhalb der Familie oder einfach Kindererziehung oder einfach, ja,

²⁵ Maritato (2018) z. B. untersucht weibliche *Diyanet*-Religionsangestellte in Österreich und Schweden, die in derselben Moschee wie ihr Ehemann arbeiten und nicht mehrere Moscheen betreuen.

sonst Sachen, dann kann man sich ein wenig besser austauschen, wie gesagt, und verständigen. (Frau P., Zeile 168–172)

In dieser Äusserung wird ein ganz bestimmtes, heteronormatives Geschlechterbild deutlich, das Frau und Mann unterschiedliche Rollen zuweist. Aus diesem Grund könne ein Mann – zum Beispiel der männliche Imam – auch nur bedingt Ratschläge geben: «[A]lso ein Mann kann natürlich bis zu einem gewissen Punkt gewisse Sachen vielleicht erklären. Aber wenn es, wenn dann eine Frau da ist, dann kann man einfach offener reden vielleicht» (Frau P., Zeile 132–135). Es soll hierbei nun nicht darum gehen, diese in einem Interview gemachten Äusserungen auf muslimische Gemeinschaften in der Schweiz zu übertragen und etwa zu behaupten, dieses Geschlechterbild sei für alle muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz gleichermassen relevant. Es geht hier vielmehr darum, dass hier eine Normalitätsvorstellung («wir kennen ja das», Zeile 169) hinsichtlich Mann und Frau deutlich wird. Diese Normalitätsvorstellung wird im Interview mit einer weiblichen Religionsangestellten zwangsläufig angesprochen, weil ihre Tätigkeit auf Frauen ausgerichtet ist, während sie in den Interviews mit den männlichen Imamen nicht zur Sprache gebracht werden muss. Entsprechend treten Geschlechterbilder in den Interviews mit den Imamen nur en passant in Erscheinung, zum Beispiel wenn von «Brüder» gesprochen wird («wir sind Brüder», Herr E., Zeile 264) oder wenn die Zielgruppe des Religionsunterrichts charakterisiert wird als «von Spielgruppe bis Papi und bis Grosspapi» (Herr F., Zeile 92–93). Dies zeigt, dass einige Moscheen in der Schweiz noch immer in einem gewissen Ausmass gegenderte Räume sind (vgl. dazu für Deutschland: Akça 2020:191–240), dass dies aber von vielen Imamen noch wenig reflektiert wird – zumindest nicht im Gespräch mit der Forschenden.

Einige Imame scheinen aber ein Bewusstsein dafür zu haben, dass ein gewisses Geschlechterbild und insbesondere eine (räumliche und soziale) Geschlechtertrennung aus Perspektive der Schweizer Gesellschaft, als deren Vertreterin die Forschende vermutlich wahrgenommen wird, zum Teil als problematisch gesehen wird. Denn wie Ayşe Almila Akça zeigen kann, müssen genderseparierte Räume im öffentlichen Raum in Europa «mit Verweis auf besondere Bedürfnisse und Reglementierungen des jeweiligen Geschlechts begründet werden» (Akça 2020:199). Sie nennt hierfür als Beispiele Physik für Mädchen oder Vätertreffs. Wie sie weiter ausführt: «Ohne die Begründung eines *Schutzraums* fallen genderseparierte Bereiche dem Vorwurf einer Ungleichbehandlung anheim – gerade auch im religiösen Bereich» (Akça 2020:200). Dementsprechend wird gemischter Religionsunterricht, also eine Inklusion der Frauen in den Unterricht, sowie ein gemischtgeschlechtlicher Austausch in zwei Interviews betont. So hebt Herr C.

hervor: «Ich unterrichte nur auf Deutsch, für alle, Männer, Frauen, Kinder» (Herr C., Zeile 30–31). Und Herr L. erwähnt, dass er sich mit Frauen und Männern über die Themen der Freitagspredigt austausche: «Jeudi, j'ai une méditation donc avec des sœurs et des frères, des échanges sur le sujet du vendredi» (Herr L., Zeile 23–24). Herr G. wiederum ist der einzige Imam, der das Thema Geschlechterrollen im Interview explizit anspricht:

[K]lassisch, oder, die Frauen irgendwie aus verschiedenen Gründen, ich denke nicht theologisch, sondern mehr historisch und kulturell, die Frau wurde irgendwie im Hintergrund gelassen, oder. (Herr G., Zeile 340–343)

Er ist der Meinung, dass die Frage der Stellung der Frau von Muslim*innen in der Schweiz in Zukunft bearbeitet werden müsse (Herr G., Zeile 335–339). Aber auch er spricht die genderspezifische Dimension der Rolle des Imams in diesem Zusammenhang und auch im weiteren Interview nicht an.

Es kann und soll hier keine generalisierende Aussage darüber gemacht werden, inwiefern und in welchem Ausmass muslimische Gemeinschaften in der Schweiz gegenderte Räume sind, denn dies wurde in den Interviews nicht erfragt, in der Arbeit auch nicht erforscht und stellt somit eine Forschungslücke dar. Klar wird aus den Interviews aber, dass Imame die genderspezifische Dimension ihrer Rolle und Tätigkeit gegenüber der Forschenden nicht erwähnen oder reflektieren und auch Geschlechterbilder in den Interviews kaum angesprochen werden. Dass ein Imam männlich ist, stellt daher noch stets eine Normalitätserwartung dar. Deutlich wird das in den Interviews der Imame insbesondere dadurch, dass diese nicht zur Sprache gebracht wird.

7.4 Zusammenfassend: Die Rolle und Tätigkeit des Imams in der Schweiz

Aus den Erzählungen der Imame in den Interviews wird sichtbar, dass die Gründung muslimischer Gemeinschaften als Moscheevereine oder Stiftungen in der Schweiz aus unterschiedlichen Einwanderungssituationen heraus geschah. Die Moscheen wurden in diesem Zusammenhang zu kulturellen Zentren und sozialen Treffpunkten umgedeutet. Dies hatte unter anderem zur Folge, dass sich das Aufgabengebiet der Imame erweitert hat und Imame in der Schweiz mit neuen Erwartungen konfrontiert sind. Entsprechend weicht die Rolle des Imams in der Schweiz von der Rolle eines Imams in einem muslimischen Land ab. Der erweiterte Tätigkeitsbereich eines Imams in der Schweiz ist bisher jedoch wenig

formalisiert und unterscheidet sich entsprechend von Imam zu Imam. Im Weiteren ist die Rolle des Imams genderspezifisch, weil sie Männern vorbehalten ist. Diese Normalitätsvorstellung tritt in den Interviews insbesondere dadurch zutage, dass sie überhaupt nicht zur Sprache gebracht wird. Diese Befunde aus den Interviews bestätigen im Wesentlichen den bereits bestehenden Forschungsstand (vgl. Kapitel 2).

Deutlich wird auch, dass die interviewten Imame eine transnationale Perspektive einbringen.²⁶ Anders vielleicht als die muslimischen Gemeinschaften, denen sie vorstehen und die zum Teil schon aus der zweiten oder dritten Generation bestehen, bringen die Imame tatsächlich alle eine eigene «internationale Geschichte» mit. Dass sie verschiedene gesellschaftliche Kontexte kennen und sie vergleichen können, kommt in den Interviews immer wieder zum Ausdruck. So wird die unterschiedliche Ausgestaltung der Rolle des Imams in verschiedenen Kontexten oder die Umdeutung der Moschee in Europa in solchen Vergleichen veranschaulicht. Aber auch die Vielfalt muslimischer Gemeinschaften, die sich aus den postmigrantischen Gesellschaften in Europa ergeben und sie vor neue Herausforderungen stellt, wird von ihnen auf diese Weise verdeutlicht. Die Perspektive dient ihnen jedoch auch als Instrument, denn einige Imame verweisen darauf, dass sie anstreben, die gesellschaftlichen Kontexte zu verbinden. Durch eine solche Herstellung von Verbindungen zwischen den Kontexten, z. B. indem sie eine europäisch geprägte Perspektive und eine islamisch-theologische Perspektive zu vereinen versuchen, nehmen sie eine Brückenfunktion bzw. eine hybride Position ein, die als genuin eigene und neue verstanden werden kann.

Imame nennen verschiedene Erwartungen an einen Imam: Er sollte eine Ausbildung mitbringen, sich fortwährend bilden und kontinuierlich weiterlernen, über Kenntnisse zur Schweizer Gesellschaft verfügen und eine Landessprache erlernen. Die Interviews deuten darauf hin, dass die muslimische Gemeinschaft, der ein Imam vorsteht, die wichtigste Anspruchsgruppe eines Imams ist. Deren Erwartungen an einen Imam sind laut den Imamen vielfältig, unter anderem sollte er in der Lage sein, Handlungsmöglichkeiten für Probleme anzubieten, vor die Muslim*innen in der Schweiz gestellt sind, wenn sie die normativen Anforderungen ihrer Religion erfüllen, aber gleichzeitig auch den Anforderungen des gesellschaftlichen Alltags gerecht werden möchten. Dies erfordert, dass Imame ihre theologischen Kenntnisse auf aktuelle Problemstellungen anwenden und die

²⁶ Samim Akgönül spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Strategie der «ewigen ersten Generation»: «La stratégie de «première génération perpétuelle» consiste à faire en sorte que les enfants nés sur le sol français ressentent les mêmes choses à l'égard de la Turquie que leurs parents, épousent le même type de comportements conformes à l'identité turque» (Akgönül 2009:43). Vgl. auch Akgönül (2016).

Quellen zeitgemäß und kontextgeleitet auslegen können. Die Erwartungen der muslimischen Gemeinschaften werden von den Imamen zum Teil als sehr hoch wahrgenommen, was bei einem Teil der Imame in eine Belastung umschlagen kann (vgl. Abschnitt 8.1). Die Sicht der Imame auf ihre Situation in der Schweiz, auf ihre Rolle und Tätigkeit sowie auf die damit einhergehenden Erwartungen in diesem Kapitel dient nun in einem weiteren Schritt als Grundlage für die Untersuchung ihrer Selbst-Positionierungen im nächsten Kapitel.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Selbst-Positionierungen von Imamen

8

In diesem Kapitel stehen nun die Selbst-Positionierungen der interviewten Imame im Zentrum. Wie in Abschnitt 3.2 bereits dargelegt wurde, finden Selbst-Positionierungen meist in sozialen Situationen statt. Durch Selbst-Positionierungen drücken Menschen gegenüber anderen Menschen aus, für wen sie gehalten werden möchten (Bosančić 2016:110). Dementsprechend sind sie relational und situativ und müssen daher auch in Beziehung gesetzt werden mit der jeweiligen Interviewsituation. Da Menschen außerdem Schauplatz multipler und auch konkurrierender Identitäten sind (Moore 1994:57), beziehen sie sich in ihren Selbst-Positionierungen immer in vielfältiger Weise auf unterschiedliche Subjektpositionen bzw. Teile davon und nie nur auf eine einzige (vgl. Abschnitt 3.2). Dementsprechend kann davon ausgegangen werden, dass die Selbst-Positionierungen im untersuchten Interviewmaterial ganz unterschiedliche Bezüge zu einer Vielzahl von Diskursen aufweisen.

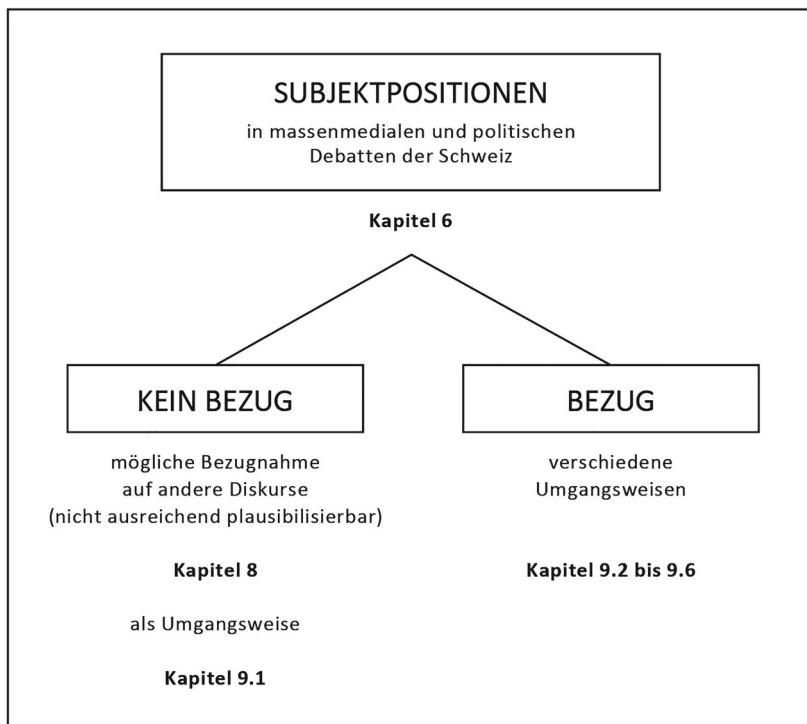


Abb. 8.1 Selbst-Positionierungen im Hinblick auf die rekonstruierten Subjektpositionen

Wie in Abb. 8.1 sichtbar wird, können Selbst-Positionierungen von Imamen im Hinblick auf die in Kapitel 6 rekonstruierten Subjektpositionen zwei Formen annehmen: Sie können auf diese Bezug nehmen oder nicht.¹ In diesem Kapitel werden zunächst Selbst-Positionierungen von Imamen beschrieben, ohne Bezüge zu den rekonstruierten Subjektpositionen herzustellen. Diese Darstellung ist der Annahme geschuldet, dass die rekonstruierten Subjektpositionen nur einen kleinen Teil aller an Imame gerichteten Adressierungen und Zuschreibungen darstellen (siehe Abb. 8.2). Würden einzig die Selbst-Positionierungen dargestellt, die sich auf irgendeine Art und Weise auf die Subjektpositionen

¹ An dieser Stelle sei Nina Jany herzlich gedankt, die mich an diese Betrachtungsweise herangeführt hat.

in den massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz beziehen, entstünde ein einseitiges Bild des Imamseins in der Schweiz. Womöglich würde den massenmedialen und politischen Debatten auch mehr Bedeutung für die Imame zugemessen als diesen zukommen sollte. Die Darstellung in diesem Kapitel möchte daher der Vielfalt möglicher Selbst-Positionierungen von Imamen Rechnung tragen. Allerdings muss an dieser Stelle auf die Grenzen der Darstellung in diesem Kapitel hingewiesen werden: Bezüge zu Adressierungen in anderen Diskursen können höchstens angedeutet, aber nicht ausreichend plausibilisiert werden, weil nebst den rekonstruierten Subjektpositionen (vgl. Kapitel 6) keine weiteren Subjektpositionen empirisch erarbeitet wurden.²

Aus dem Interviewmaterial wurden sechs unterschiedliche Selbst-Positionierungen für dieses Kapitel herausgearbeitet (siehe Abb. 8.2). Als erstes werden in den folgenden Unterkapiteln die fünf in Abb. 8.2 **fett** gedruckten Selbst-Positionierungen dargestellt: Die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam (Abschnitt 8.1), die statusbezogene Selbst-Positionierung (Abschnitt 8.2), die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam (Abschnitt 8.3), die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert (Abschnitt 8.4) sowie die Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam (Abschnitt 8.5). Dreizehn der vierzehn Imame³ nehmen eine oder mehrere dieser fünf Selbst-Positionierungen ein. Es handelt sich bei den Selbst-Positionierungen somit um eine Typik, in welcher eine Person bzw. ein Fall mindestens einem Typus zugeordnet wird, aber teilweise auch mehreren (vgl. Abschnitt 5.3.2 und 5.4.2). Die genannten fünf Selbst-Positionierungen werden, wie in Abschnitt 5.3.2 erläutert, mittels mehrerer Fälle verifiziert (Przyborski und Wohlrab-Saar 2021:256). Die sechste Selbst-Positionierung – die Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt (in Abb. 8.2 nicht **fett**) – wird nur von einem einzigen Imam eingenommen. Diese Positionierung wird als anders gelagerter Fall am Ende des Kapitels behandelt und diskutiert (Abschnitt 8.6). Sie verweist über die fünf davor dargestellten Selbst-Positionierungsweisen hinaus auf die Möglichkeiten anderer Subjektverhältnisse.

² Dies liegt vor allem darin begründet, dass es nicht möglich ist, alle in Frage kommenden Debatten zu untersuchen. Zusätzlich müsste eine solche Analyse im Hinblick auf die Imame in einer Vielzahl an Sprachen geleistet werden.

³ Für die Analyse der in diesem Kapitel dargestellten Selbst-Positionierungen wurden 14 der 15 Interviews mit männlichen Imamen ausgewertet, da eines aufgrund eines Defekts des Aufnahmegeräts nur zur Hälfte aufgezeichnet wurde und das Material infolgedessen zur Herausarbeitung von Selbst-Positionierungen nicht als ausreichend erachtet wurde (vgl. Abschnitt 5.4.2).

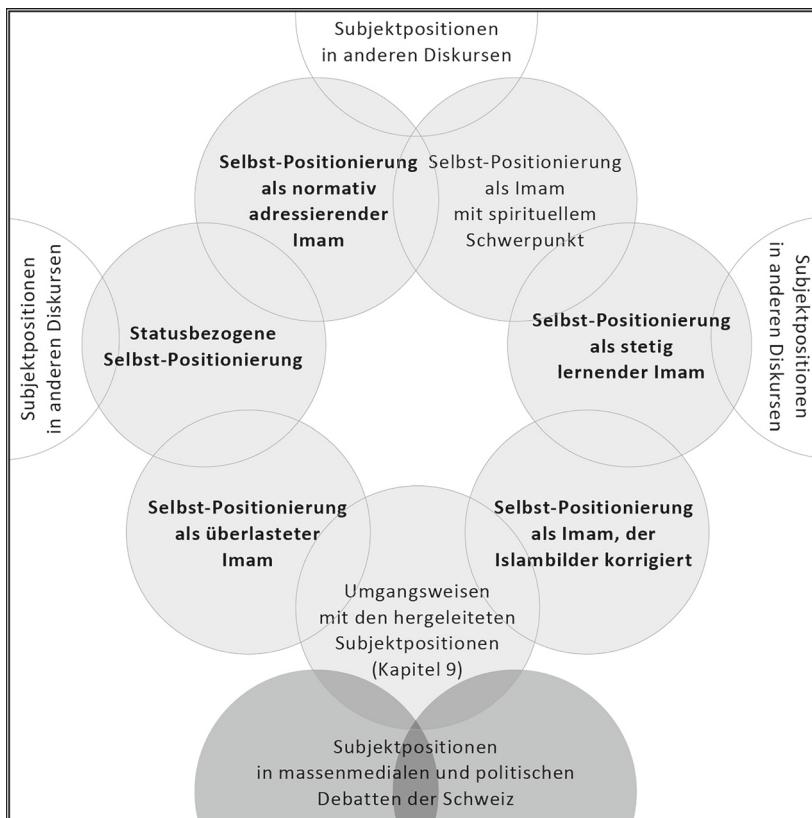


Abb. 8.2 Selbst-Positionierungen von Imamen in der Schweiz. (Anm.: Es sind viel mehr Subjektpositionen in weiteren Diskursen denkbar; die Überschneidungen der Selbst-Positionierungen sind auch anders vorstellbar und dienen hier nur der Veranschaulichung des Prinzips)

Die Selbst-Positionierungen werden jeweils in einem ersten Unterkapitel anhand eines Falles dargestellt, in welchem sich die Selbst-Positionierung prägnant erschliesst, allerdings darf diese nicht als die einzige oder massgebliche Selbst-Positionierung des jeweiligen Imams verstanden werden. In einem oder mehreren Unterkapiteln werden dann Äusserungen weiterer Imame einbezogen,

um zusätzliche Aspekte oder unterschiedliche Ausprägungsweisen der entsprechenden Selbst-Positionierungen aufzuzeigen. Selbst-Positionierungen mit Bezügen zu den aus den Diskursen rekonstruierten Subjektpositionen (vgl. Kapitel 6) werden wie zuvor erläutert in Kapitel 9 behandelt.

8.1 Die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam

8.1.1 Herr K.: «Immer Imam»

Herr K. ist zur Zeit des Interviews 50 Jahre alt und seit 11 Jahren in der Schweiz als Imam tätig. Er ist von seinem Verein angestellt und bringt einen Bachelor-Abschluss in Theologie mit. Es existieren einige Zeitungsartikel, in denen er zur Sprache kommt, er tritt ansonsten in den massenmedialen Debatten aber nicht weiter in Erscheinung.

Wie in Kapitel 7 veranschaulicht wurde, sind Imame in der Schweiz mit einer Erweiterung ihres Aufgabenbereichs und einer Umdeutung der Moschee im Kontext unterschiedlicher Einwanderungssituationen konfrontiert. Dies kann zu verschiedenen Herausforderungen für Imame führen, die zum Teil in eine Belastung umschlagen können.⁴ Dies wird in den Selbsterzählungen mehrerer Imame deutlich. Herr K. ist einer der Imame, der sich selbst als überlastet erzählt:

[A]ndere Schwierigkeiten, ich bin älter, ich bin- meine Nerven sind nicht so stark, und ja, die Energie ist nicht wie früher und kommen die Pflichten und diese Zeit von vierzig bis sechzig oder bis zur Pensionierung ist sehr schwer. (Herr K., Zeile 121–123)

Wir brauchen, ich merke das, wir brauchen einen (.) Therapeuten (Interviewerin seufzt). Ja. Aber unser-, dieses Management merkt das nicht und auch unser Budget ist sehr begrenzt, aber unbedingt Imame brauchen einen Therapeuten, dann könnte

⁴ Die Situation eines Imams darf hierbei nicht als besonders verstanden werden, ähnliche Belastungssituationen existieren auch in sozialen Berufen oder zum Beispiel für Pfarrer*innen. So schreibt Klessmann (2012:111): «Menschen in Berufen, die persönliche Motivation und Engagement erfordern, stehen besonders in Gefahr, sich zu überfordern und Symptome eines burn-out zu erleiden. [...] Die Ursachen im Pfarrberuf sind immer in einem Zusammenwirken zweier Ebenen zu sehen: Die unabgegrenzte Verantwortlichkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer, die unklaren und mangelnden Strukturen der pfarramtlichen Arbeit, die geradezu zur Überlastung einladen einerseits, das persönliche Engagement der Pfarrerinnen und Pfarrer, ihr Wunsch, wirksam zu helfen und Menschen in ihren Lebensproblemen hilfreich anzusprechen andererseits».

ich zu ihm gehen, mit ihm sprechen und Lösungen finden. Und das- mein Stress oder meine- (lacht), ja, was innerlich hier ist, entlassen. (Herr K., Zeile 127–132)

In beiden Äusserungen kommt eine Belastung zur Sprache. In der ersten Äusserung spricht Herr K. davon, über weniger gute Nerven und weniger Energie zu verfügen als früher («meine Nerven sind nicht so stark, und, ja, die Energie ist nicht wie früher», Zeile 122). Seine Pflichten scheinen ihn zu beanspruchen und er beschreibt die Zeit bis zur Pensionierung als «sehr schwer» (Zeile 123). Auch in der zweiten Äusserung, die im Interview kurz darauf folgt, erzählt er sich noch einmal auf dieselbe Weise, indem er Stress und innere Belastung anspricht («mein Stress oder meine- [...], ja, was innerlich hier ist», Zeile 131). Er schlägt auch einen möglichen Lösungsweg vor, nämlich zu einem Therapeuten zu gehen («wir brauchen einen (.) Therapeuten», Zeile 127–128), was sowohl als Psychotherapie als auch als Supervision mit einer Fachperson verstanden werden kann. Diesen Vorschlag äussert er nicht für sich, sondern für alle Imame («wir brauchen», Zeile 127). Das heisst, er sieht seinen Zustand nicht als etwas für ihn Spezifisches an, sondern als etwas, was alle Imame betreffen kann. Herr K. ist der Meinung, dass ihm ein Therapeut helfen würde («dann könnte ich zu ihm gehen, mit ihm sprechen und Lösungen finden», Zeile 130–131). Er nennt jedoch zwei Gründe, warum dieser Vorschlag nicht umsetzbar ist: Weil das «Management» – damit ist entweder der Vorstand seines Vereins gemeint oder aber der Dachverband – das Problem nicht wahrnehme und die Finanzierung dafür nicht vorhanden sei («dieses Management merkt das nicht und auch unser Budget ist sehr begrenzt», Zeile 128–129). Dies verweist einerseits auf die finanziellen Schwierigkeiten muslimischer Vereine in der Schweiz (vgl. Abschnitt 2.1.1 und 2.1.2). Andererseits drückt Herr K. hiermit implizit auch aus, dass nicht wahrgenommen wird, wie beansprucht er ist und daher gar nicht über mögliche Entlastungen nachgedacht wird. Das deutet aber gleichzeitig darauf hin, dass er vermutlich nicht das Gespräch gesucht hat, um über seine Situation zu sprechen. In beiden Äusserungen wird, ausser einem Verweis auf «Pflichten» (Zeile 123), nicht klar, wodurch seine Belastung oder Beanspruchung entstanden ist. Das spricht er kurz zuvor im Interview an:

[M]eine Arbeitszeit ist nicht bestimmte Zeit, das ist offene Zeit, 24 Stunden, sieben Tage in der Woche (lacht). Das ist das ganze Leben so, // Interviewerin: Ja // du bist Imam jetzt und in der Strasse, in den Bergen, zu Hause, immer Imam. Und unsere Leute schauen auf uns, auf meine Kinder, meine Frau, mich, mein Auto, mein Haus, meine Kleidung, mein Gespräch, mein Aussehen, alles, aufpassen (trommelt auf den Tisch). Das ist auch eine Schwierigkeit, ja. (Herr K., Zeile 102–107)

In dieser Passage werden drei Aspekte sichtbar, die zur Überbeanspruchung und Belastung eines Imams führen können. Erstens ist die Tätigkeit als Imam nicht zeitlich festgelegt, wie Herr K. erläutert («meine Arbeitszeit ist nicht bestimmte Zeit, das ist offene Zeit, 24 Stunden, 7 Tage in der Woche», Zeile 102–103). Hier wird ein erstes Leitmotiv in der Selbsterzählung als überlasteter Imam erkennbar: Die zeitliche Entgrenzung der Arbeitszeit (vgl. dazu auch Abschnitt 8.1.2). Die Arbeitszeit eines Imams ist unter anderem deswegen flexibel ausgelegt, weil sich die Gebetszeiten, die aus astronomischen Erscheinungen wie dem Sonnenstand abgeleitet werden (Wiedemann und Frank 1926/1927:3), über das Jahr verändern.⁵ Was in dieser Äusserung von Herr K. zweitens zum Ausdruck kommt, ist, dass er in jeder Situation immer als Imam gesehen wird, die Rolle also auch im Privatleben nicht ablegen kann («du bist Imam jetzt und in der Strasse, in den Bergen, zu Hause, immer Imam», Zeile 104). Die mangelnde Trennung zwischen Berufsrolle und Privatleben ist ein zweites Leitmotiv der Selbst-Positionierung als überlasteter Imam. Drittens wird deutlich, dass die Rolle als Imam mit Verhaltenserwartungen einhergehen, die sich auch auf seine Familie und seine Umgebung erstrecken. Diese Verhaltenserwartungen verweisen auf innermuslimische Diskurse und spezifische Adressierungen von Imamen, die nicht weiter plausibilisiert werden können. Der Druck, der durch diese Erwartungen entstehen kann, wird insbesondere durch seine Aufzählung deutlich, die nicht zu enden scheint («Und unsere Leute schauen auf uns, auf meine Kinder, meine Frau, mich, mein Auto, mein Haus, meine Kleidung, mein Gespräch, mein Aussehen, alles, aufpassen», Zeile 104–106). Durch das etwas isoliert am Ende stehende «aufpassen» (Zeile 106) drückt Herr K. dann aus, dass er stets auf all dies achtgeben muss. Er nimmt das auch an anderer Stelle noch einmal auf:

Ich wohne hier. Das ist auch eine Schwierigkeit. // Interviewerin: Ja // Die Leute sitzen hier und schauen, was mache ich draussen oder was machen meine Kinder oder so. Das ist auch- vielleicht kommt im Gespräch, «Ja, *Hodža, Hodžas* Kinder machen so oder so». Das ist auch schwierig und ja, ich, vielleicht wollte ich sportliche Kleider anziehen, ab-, anziehen he? // Interviewerin: Anziehen, ja // anziehen, ja. Aber das geht nicht, in unserem Kopf, das geht nicht, nur auf einer Wanderung geht es, hier nicht. Ich muss immer (lacht), ja, mit bestimmter Kleidung. (Herr K., Zeile 242–248)

In dieser Äusserung wird offenkundig, dass die Verhaltenserwartungen an den Imam und seine Familie mit einer gewissen sozialen Kontrolle einhergehen («Die

⁵ Das erläutert z. B. Herr J.: «[N]icht im Winter, aber im Sommer sind die Gebetszeiten sehr unterschiedlich. Zum Beispiel um 5 Uhr machen wir heutzutage Morgengebet, 1 Uhr 30 ist Mittagsgebet, Abendgebet ist ungefähr 9 Uhr 15, dann Nachtgebet um 11 Uhr momentan» (Herr J., Zeile 108–111).

Leute sitzen hier und schauen, was mache ich draussen oder was machen meine Kinder oder so», Zeile 242–243). Der Imam soll durch sein Verhalten Vorbild sein, was auch die Erziehung seiner Kinder miteinschliesst und sich daher aus der Perspektive seiner Gemeinschaft auch im Verhalten seiner Kinder spiegelt («vielleicht kommt im Gespräch, Ja, *Hodža, Hodžas* Kinder machen so oder so», Zeile 244). Herr K. bezeichnet dies als «schwierig» (Zeile 245). Auch in dieser Äusserung nimmt Herr K. den Punkt der Kleidung noch einmal auf, der einzig auf einer Wanderung weniger streng gesehen werde («nur auf einer Wanderung geht es, hier nicht. Ich muss immer [...] mit bestimmter Kleidung», Zeile 247–248). Aufschlussreich ist, dass er sich in dieser Sichtweise miteinschliesst («Das geht nicht, in unserem Kopf», Zeile 246) und damit, so könnte es zumindest interpretiert werden, auch ein gewisses Verständnis für die Perspektive seiner Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Die mangelnde Trennung von Berufsrolle und Privatleben drückt sich durchaus auch räumlich aus, wie Herr K. in dieser Passage klarmacht: Er wohne im Gebäude des Vereinslokals («Ich wohne hier. Das ist auch eine Schwierigkeit», Zeile 242). Dies ist bei einigen Imamen der Fall, weil ihnen die Wohnung von der muslimischen Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wird.⁶ Die mangelnde räumliche Trennung verstärkt entsprechend die schon vorherrschende mangelnde Trennung von Berufsrolle und Privatleben des Imams.

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass sich Herr K. als überlasteter Imam positioniert, der gestresst und belastet ist. Dies scheint in seinem Fall vor allem durch die vielfältigen Verhaltenserwartungen an einen Imam und die konstante soziale Kontrolle ausgelöst zu werden sowie auch durch die Tatsache, dass es sich um eine umfassende Rolle handelt, die nicht abgelegt werden kann. Hierbei wurden zwei Leitmotive der Selbst-Positionierung als überlasteter Imam deutlich: die zeitliche Entgrenzung sowie die mangelnde Trennung von Berufsrolle und Privatleben. Die zeitliche Entgrenzung wird im nächsten Unterkapitel durch Äusserungen anderer Imame noch weiter ausgeführt und dann ein drittes Leitmotiv der Selbst-Positionierung dargelegt, das bei Herrn K. noch nicht zum Ausdruck kam: die Vereinbarkeit von Beruf und Familie.

⁶ So erklärt Herr I.: «[D]Ju bekommst vielleicht nicht brutto so viel Geld, wie es gewöhnlich ist hier, aber du hast dafür eine Wohnung von der Gemeinde» (Herr I., Zeile 495–496).

8.1.2 Zeitliche Entgrenzung und Vereinbarkeit von Beruf und Familie: «Wie ein Call-Center»

Die zeitliche Entgrenzung der Tätigkeit als Imam wird von weiteren Imamen als herausfordernd bezeichnet. So sagt Herr I.: «[D]as Arbeitspensum ist für mich schon- (.) manchmal, also meistens eine Herausforderung» (Herr I., Zeile 149). Und Herr L. meint: «Des fois (lacht), je dis, je préfère avoir des tâches comme une caissière à la Migros. Tack tack tack, j'ai congé, voilà» (Herr L., Zeile 80–81). Herr L. wünscht sich also manchmal, dass sein Aufgabenbereich sowie auch das Arbeitsende klarer definiert wären. Die zeitliche Entgrenzung der Tätigkeit als Imam liegt einerseits in den sich verändernden Gebetszeiten begründet, andererseits aber auch in der Erwartung der Gemeinschaft, dass ihr ein Imam rund um die Uhr zur Verfügung stehen sollte. Diese von der Gemeinschaft erwartete permanente Erreichbarkeit – als Teil der hohen Erwartungen an den Imam (vgl. Abschnitt 7.1.2) – wird von verschiedenen Imamen angesprochen:

Imam (...) wie ein Call-Center. [...] 24 Stunden das Telefon ist offen. (Herr F., Zeile 231–233)

[U]nd dass es ein Tag pro Woche frei ist, wäre lieber null Tage noch, dass der Imam immer da ist und immer Tag und Nacht und so weiter und dass er erreichbar ist, telefonisch, bis ein Uhr oder zwei Uhr nach Mitternacht und so weiter. (Herr A., Zeile 298–301)

[U]nd das macht manchmal auch Probleme, dass meine Arbeit als Imam immer Stress ist, immer streng. Weil ich arbeite 70%, aber ich muss jederzeit erreichbar sein, die Leute rufen mich an, manchmal in der Nacht, wenn jemand stirbt, manchmal auch wenn es Streit gibt zu Hause zwischen Mann und Frau. (Herr C., Zeile 72–75)

Wie hier anschaulich dargelegt wird, soll ein Imam der Gemeinschaft 24 Stunden zur Verfügung stehen («24 Stunden das Telefon ist offen», Herr F., Zeile 232–233), weil es zum Beispiel zu familiären Streitigkeiten kommen kann, in welchen Mitglieder der Gemeinschaft eine Schlichtung wünschen, oder weil eine Sterbegleitung nötig wird («wenn jemand stirbt, manchmal auch wenn es Streit gibt zu Hause», Herr C., Zeile 75). Solche Notsituationen sind zeitlich nicht planbar und setzen daher voraus, dass der Imam erreichbar ist. Dennoch scheinen die muslimischen Gemeinschaften in der Darstellung der Imame wenig Verständnis für die Belastung der Imame aufzubringen, denn gemäss der Äusserung von Herrn A. hätten sie am liebsten, dass der Imam keinen freien Tag hat («und dass es ein Tag pro Woche frei ist, wäre lieber null Tage noch», Herr A., Zeile 298–299). Laut Herr C. bestehe sogar der Anspruch, dass er durchgehend zu erreichen ist,

obwohl er nicht Vollzeit in der Moschee angestellt ist («Weil ich arbeite 70 %, aber ich muss jederzeit erreichbar sein», Herr C., Zeile 73–74), was ihm seiner Äusserung zufolge Stress bereitet («immer Stress», Herr C., Zeile 73). Die immerwährende Verfügbarkeit ist heute auch stark an die telefonische Erreichbarkeit gekoppelt, wie in den Äusserungen erkennbar wird («24 Stunden das Telefon ist offen», Herr F., Zeile 232–233; «dass er erreichbar ist, telefonisch», Herr A., Zeile 300).⁷ Herr C. erwähnt zudem an späterer Stelle im Interview, dass er an die zweitausend Kontakte in seinem Mobiltelefon gespeichert habe und er jeden Tag von vielen Menschen angeschrieben werde (Herr C., Zeile 271–273). Allerdings scheint ein Imam nicht nur in Notsituationen kontaktiert zu werden, wie Herr C. erzählt:

[M]anchmal bekomme ich Anrufe, die, finde ich, nicht wichtig sind. Zum Beispiel, ein Mann hat mich um zwei Uhr in der Nacht angerufen und sagt, «Scheich, bitte unser Imam, neben mir eine Freundin und wir möchten jetzt Sex haben und das ist *harām*, verboten, kannst du zu uns kommen und uns verheiraten?». Um zwei Uhr, ich war am Schlafen, bitte, was machst du? Das ist Dumme Sachen. (Herr C., Zeile 264–268)

Wie in dieser doch eher ungewöhnlichen Anekdote deutlich wird, wird der Imam hier tatsächlich als eine Art 24-Stunden-Hotline behandelt, den man bei diversen Anliegen – auch profaner Art – konsultieren kann. Natürlich geht es in dieser Erzählung im Grunde um eine normative Anfrage, nämlich um die Frage von Sexualität ausserhalb einer ehelichen Beziehung, allerdings erfolgt der Anruf mitten in der Nacht, was zum Ausdruck bringt, dass der Imam als immer zur Verfügung stehender Leistungserbringer behandelt wird. Die vorausgesetzte konstante Erreichbarkeit des Imams kann also von einigen Gemeinschaftsmitgliedern in bestimmten Situationen auch ausgenutzt werden, was die Belastung des Imams vermutlich zusätzlich erhöht.⁸ Gerade die flexiblen Arbeitszeiten und die dadurch

⁷ Dies bestätigt auch eine Studie zur Familienberatung durch Imame in Norwegen: «Many imams have broad experience of working with families, and all the interviewees said that they spend a lot of time and effort on this type of work. For many of them, it is common for conversations to take place via cellphone» (Brekke et al. 2022:185).

⁸ Allerdings zeigt sich in der Anekdote auch, dass der entsprechende Gläubige eine religiöse Eheschliessung ohne eine vorgängige zivile Eheschliessung als Möglichkeit in Betracht zieht, was laut Art. 97 Abs. 3 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (ZGB 1907) nicht erlaubt ist. Herr C. ist sich dieser gesetzlichen Regelung jedoch bewusst, wie er sehr früh im Interview betont (Herr C., Zeile 55–57).

beförderte Entgrenzung der Arbeit scheint die Tätigkeit als Imam besonders herausfordernd zu machen. So erläutert Herr C., dass die Erwartung, dass der Imam fortwährend verfügbar ist, mitunter zusätzlichen Stress auslösen kann:

[Z]um Beispiel letzte Woche ein Patient, eine Familie sagt, «Ja, unser Vater ist im Spital und er wird sterben, bitte komm schnell». Und ich konnte nicht schnell kommen. Und dieser Patient ist gestorben. Sie sagten, «Was für ein Imam, du, du (.) bist nicht gekommen», ich sagte, «Bitte, ich konnte nicht», sie verstehen das nicht, das macht auch Stress, meine ich. (Herr C., Zeile 276–280)

Wie in dieser kurzen Erzählung von Herrn C. offenkundig wird, kann die Erwartung der fortwährenden Verfügbarkeit den Imam auch zusätzlich belasten, wenn er ihr nicht entsprechen kann, weil er verhindert ist. Das dies geschehen kann, ist insbesondere im Fall von Herrn C. nachvollziehbar, weil er in seiner Gemeinschaft nicht Vollzeit angestellt ist und in einem zweiten Arbeitsverhältnis als muslimischer Seelsorger steht. Herr C. erzählt sich in den hier bisher zitierten Äusserungen als überlasteter Imam. Durch die von ihm nicht immer erfüllbare Erwartung seiner Gemeinschaft, sofort vor Ort zu sein, wird sein bereits vorhandener Stress verstärkt.

Ob ein Imam auch im Herkunftskontext fortwährend erreichbar sein muss, wird aus den Interviews nicht deutlich. Gegebenenfalls ist es tatsächlich so, dass die permanente Erreichbarkeit eine Erwartung der muslimischen Gemeinschaft darstellt, die erst in Europa einsetzt, und womöglich damit zusammenhängt, dass der Imam denjenigen Muslim*innen, die sich in einer Einwanderungssituation befinden, als Orientierungshilfe und wichtigste Anlaufstelle dient (vgl. Abschnitt 7.1.2 und 7.2.1). Herr A. verortet die Erwartung, dass der Imam durchgehend verfügbar ist, in der Tatsache, dass oftmals keine Vereinbarung über den Aufgabenbereich eines Imams besteht:

Man hat nicht sozusagen eine Abmachung, was man erwartet, sondern (..) jedes von unseren Mitgliedern, die schon über 600 Familien sind, jeder, der eine Not hat und denkt, dass der Imam helfen kann, dann ruft er an. (Herr A., Zeile 302–304)

In diesen Äusserungen von Herrn A. wird deutlich, dass sich jedes Gemeinschaftsmitglied an den Imam wendet, wenn er oder sie denkt, die Situation mache es nötig, weil kein Pflichtenheft festgelegt wurde («Man hat nicht sozusagen eine Abmachung, was man erwartet», Zeile 302). Herr A. erzählt sich in der Folge als überlasteter Imam, der das bis heute erduldet hat:

Bis heute, seit 22 Jahren, ich habe alles auf mich genommen. Und zum Teil auch heute ist es, es gibt nicht eine Zeit, wo ich ein Telefonat nicht abnehme und schnell reagiere. Es gibt nicht eine Zeit, wo der Seelsorgedienst vom Kantonsspital anruft, auch wenn es um Mitternacht ist, dass ich nicht schnell noch reagiere. Jetzt entweder, wie gesagt, ich habe langsam die Energie verloren oder ich bin zu alt geworden oder irgend etwas oder die Stelle ist eigentlich zu viel für mich oder ich weiß es nicht, aber jetzt langsam versuche ich mal auch mit dem Vorstand zu reden, diese Tätigkeiten müssten definiert werden, müssten eine Pos-, einen Punkt haben, denn so überlässt man den Imam den Händen von 500, 600, 700 Familien. Und diese 700 Familien wissen nicht, wer vor einer Stunde den Imam um was gebeten hat, sondern sie, sie sind dran. Wir haben nicht eine zentrale Stelle, wo alle Anfragen geschrieben, gesucht und verteilt werden, sondern diese Stelle bin ich dann und meine Telefonnummer und dann ist es erledigt. (Herr A., Zeile 310–322)

In dieser Äusserung erzählt sich Herr A. zwar als überlastet, aber in der Art und Weise seiner Formulierung kommt gleichzeitig ein Suchen zum Ausdruck, das deutlich werden lässt, dass er selbst nicht ganz versteht, warum er sich belastet fühlt («ich habe langsam die Energie verloren oder ich bin zu alt geworden oder irgend etwas oder die Stelle ist eigentlich zu viel für mich oder ich weiß es nicht», Zeile 313–315). Dies ist insofern aufschlussreich, als dass er gegen Ende der Passage durchaus erläutert, wie es seiner Meinung nach zur Belastungssituation kommt. Dass er sich hier auf diese Weise als überbeansprucht erzählt, muss für ein besseres Verständnis daher mit dem Beginn seiner Äusserung in Verbindung gebracht werden. Zu Beginn positioniert er sich nämlich als Imam, der immer zur Verfügung steht und damit die Erwartung der permanenten Verfügbarkeit vollenfänglich erfüllt («seit 22 Jahren, ich habe alles auf mich genommen. Und zum Teil auch heute ist es- es gibt nicht eine Zeit, wo ich ein Telefonat nicht abnehme und schnell reagiere», Zeile 310–312). Die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam geht hier mit einer Erzählung der Hingabe und Aufopferung einher, die auch dann nicht in Frage gestellt wird, wenn der Imam wie hier Herr A. eine Belastungssituation feststellt.⁹

Herr A. deutet in dieser Äusserung jedoch auch an, dass er eine Veränderung anstrebt («jetzt langsam versuche ich mal auch mit dem Vorstand zu reden», Zeile 316). Er erläutert die Ursachen für die Belastungssituation aus seiner Perspektive: Die Mitglieder der Gemeinschaft hätten keine Übersicht, welchen Aufgaben der Imam gerade nachgehe oder bereits nachgegangen sei und würden daher immer davon ausgehen, dass er sofort Zeit für sie habe («sie sind dran», Zeile 319). In

⁹ Dass persönliches Engagement die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass Belastungssituationen von Beschäftigten als legitim betrachtet werden, darauf verweist nicht nur Klessmann (2012:111; vgl. Fussnote 4, Abschnitt 8.1.1), diese Annahme wird auch durch weitere Studien gestützt (vgl. z. B. Kim, Campbell, Shepherd und Kay 2020).

Herr A.s Beschreibung scheint der Imam den Ansprüchen der Gemeinschaft ausgeliefert zu sein, insbesondere, weil er direkt kontaktiert wird und keine anderen Personen involviert sind («Wir haben nicht eine zentrale Stelle [...], diese Stelle bin ich dann», Zeile 320–321). Herr A. strebt entsprechend eine Vereinbarung über die Tätigkeitsbereiche und ihren Umfang zur Verhinderung solch entgrenzter Arbeitsbedingungen an («diese Tätigkeiten müssten definiert werden, müssten eine Pos-, einen Punkt haben», Zeile 316–317). Allenfalls wäre auch eine wechselseitige Vertretung von Imamen mit entsprechenden Dienstplänen denkbar, die Herr A. hier jedoch nicht anspricht. Das würde allerdings bedingen, dass eine Gemeinschaft mehr als einen Imam bezahlen muss, was im Moment vermutlich aufgrund der schwierigen finanziellen Lage der Mehrheit der muslimischen Vereine kaum umzusetzen wäre (Eser Davolio et al. 2021:9).

Wie bereits angedeutet wurde, wirken sich die flexiblen Arbeitszeiten eines Imams auch auf die Vereinbarkeit von Beruf und Familie aus. Hiermit wird ein drittes Leitmotiv der Selbst-Positionierung als überlasteter Imam erkennbar. So erzählt Herr I.:

Also meine Herausforderung ist (...) die Balance zwischen Beruf und Familie. Die Balance zwischen Beruf und Familie und die Zeit (...) Zeit richtig einstellen, also regulieren. Das ist nicht einfach, weil Gebetszeiten sind nicht immer gleich, oder, die spielen je nach Sonnenstand, oder, Winter ist anders, Sommer ist anders. Und dann ist man meistens auch vielleicht mehr als 100% angestellt, sozusagen, man muss überall hinrennen, wenn es sein muss, oder. Und da kann es schnell sein, dass man Familie, Kinder vernachlässigt, wenn man verheiratet ist. Oder man kann sich auch schnell überschreiten, Grenzen überschreiten, oder, ohne dass man irgendwie das merkt. Das ist, ich finde, das ist eine Herausforderung. (Herr I., Zeile 131–139)

Herr I. spricht hier von der Vereinbarkeit seiner Tätigkeit und seiner Familie («die Balance zwischen Beruf und Familie», Zeile 131), die für ihn herausfordernd ist. Er verwendet in der Äusserung hauptsächlich das generalisierende «man» und scheint damit die von ihm gemachten Erfahrungen auf ein Kollektiv der Imame zu beziehen, sich aber auch ein Stück weit davon zu distanzieren. Herr I. sieht eine Ursache dieser Herausforderung in der Arbeitszeit, die sich aufgrund der Gebetszeiten ständig verändert, aber auch in der erwarteten permanenten Erreichbarkeit («man muss überall hinrennen, wenn es sein muss», Zeile 135–136). Er beschreibt die belastende Arbeitssituation mit «mehr als 100 % angestellt, sozusagen» (Zeile 135). Als ein von der TISS angestellter *Diyanet*-Imam verfügt er

über einen Arbeitsvertrag und ein offizielles Penum von 100 %.¹⁰ Er gehört damit gerade nicht zu den Imamen, die keine Vereinbarung abgeschlossen haben. Allerdings verweist seine Äusserung darauf, dass die Tätigkeit als Imam keine genau festgelegte und abgegrenzte Arbeitszeit zulässt. Diese Interpretation wird durch eine weitere Äusserung im Interview gestützt, in welcher er sagt: «Ich finde, in unserem Job ist der ehrenamtliche Anteil auch sehr gross [...] über 100 % arbeite ich auch ehrenamtlich sozusagen» (Herr I., Zeile 503–505). Herr I. stellt als Folge der Entgrenzung seiner Arbeit einerseits fest, dass ihm die Zeit für seine Familie fehle («dass man Familie, Kinder vernachlässigt», Zeile 137), andererseits, dass man seine Belastungsgrenzen auch relativ schnell überschreiten könne, ohne dass man dies selbst wahrnehme. Dies scheint auf persönliche Erfahrungen zu verweisen. Auch Herr L. beschreibt die Vereinbarkeit von Imamsein und Familie als herausfordernd:

C'est un travail, je ne sais pas, je n'ai pas fait un autre travail comme un imam, mais c'est un travail très humain qui absorbe beaucoup d'énergie et c'est au détriment de la famille (lacht). // Interviewerin: Oui // Donc ma femme, elle me dit toujours: «Mais qu'est-ce que tu fais là-bas? Tu fais rien, tu prêches, tu fais des entretiens, c'est rien ça, tu as de l'expérience!». Je dis, c'est- oui, à l'extérieur, c'est facile, mais ça demande beaucoup d'énergie (lacht) [...] Tous les imams, tous les gens qui travaillent dans le domaine de l'imam, ils souffrent de ça. Donc, on n'a pas de temps pour nos enfants, pour nos familles, pour nos femmes. (Herr L., Zeile 234–243)

Herr L. betont in dieser Äusserung, dass seine Arbeit sehr viel Energie brauche und auf Kosten der Familie gehe («c'est un travail très humain qui absorbe beaucoup d'énergie et c'est au détriment de la famille», Zeile 235–236). Anders gesagt: Er erzählt sich hier als jemand, der so viel arbeite, dass er keine Zeit für seine Familie habe. Er weist ausserdem darauf hin, dass die Arbeit nach aussen leicht aussehe, aber sie es im Grunde nicht sei,¹¹ weil sie viel Energie absorbiere («à l'extérieur, c'est facile, mais ça demande beaucoup d'énergie», Zeile 239).

¹⁰ *Diyanet*-Imame sind türkische Staatsbeamte (vgl. Abschnitt 2.1.1). Das Arbeitsrecht ist in der Türkei wesentlich im Gesetz Nr. 4857, dem *İş Kanunu* (2003), festgelegt, das in Art. 41 unter anderem die wöchentliche Maximalarbeitszeit auf 45 Stunden begrenzt.

¹¹ Sehr ähnlich auch Herr E.: «Unsere Aufgabe (.) ist sehr schwer, sehr schwer. Wenn Leute draussen gucken, einfach Imam ist sehr (.) wenig Arbeit, ein Imam arbeitet fünf Tage, pro Tag fünf Mal maximal 20 Minuten oder 30 Minuten. Was ich erzählt habe vor zehn Minuten, manche Probleme- sie kommen hierher, die Leute wissen nicht, sie kommen am Abend, sie kommen am Morgen früh, sie kommen gegen Nacht oder rufen an, bis eine Stunde erzählen sie ihre Probleme» (Herr E., Zeile 144–149).

Herr L. ist der Meinung, dass die Schwierigkeit, Tätigkeit und Familie zu vereinbaren, unter Imamen eine verbreitete Erfahrung sei («Tous les imams [...] ils souffrent de ça», Zeile 241–242). Gerade die Tatsache, dass sie zu wenig Zeit für ihre Kinder haben, scheint für einige Imame dabei besonders belastend zu sein:

Du hast viel Zeit, aber du hast keine Zeit. Ich habe frei am Montag. Was soll ich am Montag mit den Kindern. // Interviewerin: Die sind in der Schule, ja. // Und ich habe drei Kinder, zwei haben am Nachmittag Schule. Und nachher Aufgabenhilfe. Sie werden ungefähr 4 Uhr 30 in der-, nach Hause kommen. Dann sind sie müde, ja, manchmal wenn das Wetter gut ist, dann gehe ich bisschen zwei oder drei Stunden nach draussen, aber das reicht nicht aus. (Herr J., Zeile 124–129)

[Il] n'y a pas- le congé: un jour. // Interviewerin: Oui // C'est mercredi, je n'ai pas fait d'activité avec ma famille, parce que le congé pour les enfants est de samedi à dimanche. Samedi et dimanche, je fais les cours de coran à la mosquée. (Herr M., Zeile 197–199)

Beide Imame bringen hier zur Sprache, dass sie kaum mit ihren Kindern etwas unternehmen können, was sie zu bedrücken scheint («das reicht nicht aus», Herr J., Zeile 129; «je n'ai pas fait d'activité avec ma famille», Herr M., Zeile 197–198). Sobald die Kinder eines Imams schulpflichtig sind, beschränkt sich ihre freie Zeit vorrangig auf das Wochenende, doch am Wochenende sind Imame in der Schweiz oftmals stark in ihrer Gemeinschaft eingespannt, weil sie zum Beispiel Religionsunterricht geben («Samedi et dimanche, je fais les cours de coran à la mosquée», Herr M., Zeile 199). Die Imame haben ihren freien Tag deswegen unter der Woche. Dann können sie aber mit den Kindern nichts unternehmen, weil diese dann in der Schule sind («Was soll ich am Montag mit den Kindern», Herr J., Zeile 125). Dass die Gemeinschaft am Wochenende für bestimmte Aktivitäten über die Gebete hinaus in der Moschee zusammenkommt, ist in den Herkunftsländern oft nicht der Fall, sondern charakteristisch für Moscheevereine in Europa.¹² Vermutlich wird die Vereinbarkeit von Beruf und Familie von Imamen besonders dann als Problem und als Belastung wahrgenommen, wenn ihre Kinder schulpflichtig sind, und hängt somit vom Alter der Kinder ab. Andererseits ist auch denkbar, dass die Vereinbarkeit von Imamsein und Familie eher für jüngere Imame zu einem Problem wird, da diese den Anspruch haben, ausreichend Zeit mit ihren Kindern zu verbringen, und daher möglicherweise ein etwas anderes Rollenverständnis und Geschlechterbild mitbringen als ältere Imame. Das

¹² So erklärt Herr O.: «[Au] Kosovo [...] chez nous, c'est un peu traditionnel, il n'y a pas de dimanche, il n'y a pas de samedi, il n'y a pas- juste le vendredi (lacht). Après, les autres jours, ils s'en foutent» (Herr O., Zeile 91–95).

Alter der Kinder der Imame wurde nicht erfragt, daher kann das an dieser Stelle nicht abschliessend beantwortet werden.

Zusammengefasst kann hier für beide Unterkapitel festgehalten werden, dass sich die Imame aus unterschiedlichen Gründen als stark beansprucht, ja sogar überlastet erzählen.

8.2 Die statusbezogene Selbst-Positionierung

8.2.1 Herr A.: «Diese Stelle ist etwas Wichtigeres»

Herr A. ist zur Zeit des Interviews 48 Jahre alt, seit mehr als 20 Jahren in der Schweiz als Imam tätig und von seinem Verein angestellt. Er hat einen Lizentiatsabschluss in Theologie und Philosophie. Aufgrund eines Amtes in einem muslimischen Dachverband, das er nebst seiner Imam-Tätigkeit bekleidete, hatte Herr A. während einiger Jahre eine Sprechposition in den massenmedialen Debatten der Schweiz inne.

Der statusbezogenen Selbst-Positionierung liegt bei Herr A. ein ganz bestimmtes Imam-Verständnis zugrunde:

Und bei einigen, sag ich jetzt mal, die Imam-Stelle ist eine Stelle so wie irgendeine andere Stelle, ja? Und ich denke, diese Stelle ist etwas Wichtigeres, etwas Positionierteres, weil es (.) nicht nur mit einer Tätigkeit zu tun hat, nicht nur mit fünf Gebeten zu tun hat und das ist alles, sondern er sollte immer dranbleiben, um für die Gemeinschaft Lösungen zu finden, Vorteile zu finden, Motivationen zu wecken, am Geburtstag einem kleinen Kind noch zu wünschen, damit es sich freut, «Der Imam hat mich begrüsst und mir gratuliert sogar», ja. (Herr A., Zeile 350–356)

Imamen gebührt gemäss Herr A. grundsätzlich eine wichtige Stellung («diese Stelle ist etwas Wichtigeres, etwas Positionierteres», Zeile 351–352). Herr A. spricht in dieser Passage nicht von sich, sondern nutzt ein Personalpronomen in der 3. Person Singular («er», Zeile 353), bleibt also in einem allgemeinen Modus, der unterstreicht, dass es hier um Imame im Generellen geht. Er grenzt sich in dieser Äusserung von einem eingeschränkten Tätigkeitsbereich eines Imams ab und verweist auf die Erweiterung der Rolle («weil es (.) nicht nur mit einer Tätigkeit zu tun hat, nicht nur mit fünf Gebeten zu tun hat und das ist alles», Zeile 352–353). Im Anschluss daran zählt Herr A. verschiedene Aufgaben auf, die der Tätigkeitsbereich eines Imams umfassen sollte, in welchen aber auch ein bestimmtes Engagement zum Ausdruck kommt («er sollte immer dranbleiben, um für die Gemeinschaft Lösungen zu finden, Vorteile zu finden, Motivationen

zu wecken», Zeile 353–355). Damit begründet er, weswegen einem Imam eine höhere Stellung zukommen sollte. Er schliesst die Antwort mit dem Beispiel einer Geburtstagsgratulation ab, in welchem er den Stellenwert eines Imams noch einmal indirekt verdeutlicht, indem er das Kind, dem der Imam gratuliert, sagen lässt «Der Imam hat mich begrüßt und mir gratuliert sogar» (Zeile 365). In dieser Passage wird offenkundig, dass Herr A. der Meinung ist, dass Imamen ein gewisser Status bzw. ein gewisses Prestige¹³ zukommen sollte – das Leitmotiv der statusbezogenen Selbst-Positionierung. Dieses Motiv erscheint entsprechend in den Selbsterzählungen von Herrn A., wie am Ende einer Erzählung deutlich wird, in welcher er seinen Bildungsweg und seinen Werdegang als Imam schildert. Die Selbsterzählung endet mit folgender Passage:

Also ich bin als Student hierher gekommen zu meinen Eltern im Ramadan und dann hab ich das Praktikum hier abgeschlossen, bin wieder zurück und somit kannte ich diese Leute mehr oder weniger. Und als ich das abgeschlossen habe, war mein Glück, dass meine Stelle schon offen war beziehungsweise schon seit 92 bis 98, 99, wo ich gekommen bin, die hatten immer nur kurzzeitig einen Imam gehabt, die haben nie einen Regelimal gehabt (unverständlich). Und dann mit meinem Kommen für sie wie auch für mich war eigentlich-, eine Sonne ging (.) auf, oder wie sagt man, ein Licht ist an. (Herr A., Zeile 125–132)

Herr A. beendet die Erzählung seines Werdegangs als Imam mit seiner Anstellung in der Schweiz. Ein Moscheeverein in der Schweiz, in welchem er bereits ein Praktikum absolviert hatte, verfügte längere Zeit über keinen festen Imam und so wurde er nach Abschluss seines Studiums eingestellt. Seine Anstellung beschreibt Herr A. mit der Metapher einer aufgehenden Sonne bzw. eines angehenden Lichts («mit meinem Kommen für sie wie auch für mich war eigentlich-, eine Sonne ging (.) auf, oder wie sagt man, ein Licht ist an», Zeile 130–132). Das lässt sich verschieden deuten. Herr A. könnte mit dieser Äusserung zum Ausdruck bringen, dass die Anstellung für ihn Erfolg und persönliches Glück bedeutete oder dass seine Verpflichtung der Gemeinschaft Stabilität brachte. Interessant ist jedoch, dass er das Bild des Lichts verwendet: Licht kann eine Metapher für Erkenntnis darstellen, sowohl in der Philosophie (vgl. z. B. Kreuzer 2016) als auch im Koran, in welchem Nichtwissen mit Finsternis identifiziert wird (Karimi

¹³ In der Sozialstrukturanalyse wird mit «Prestige» die gesellschaftliche Wertschätzung bezeichnet, die einer beruflichen Position zukommt, während «Status» zwar ähnlich verwendet wird, jedoch oft als der objektivere Begriff gilt, weil er sich auf sogenannte «objektive» Merkmale wie Einkommen oder Bildung bezieht (Groß 2015:44). In dieser Arbeit werden die beiden Begriffe synonym verwendet, da es an dieser Stelle nicht um eine Messung von Status oder Prestige geht.

2021:187). Dann liesse sich interpretieren, dass sich Herr A. als jemand versteht, der seiner Gemeinschaft Wissen ermöglicht. Unabhängig davon, welcher Lesart man an dieser Stelle folgt, Herr A. schreibt sich in dieser Äusserung eine bestimmte Bedeutung zu.

Eine Betonung des eigenen Werts findet sich auch an anderen Stellen in seinem Interview. Die folgende Äusserung handelt von verschiedenen Kooperationen, unter anderem mit der politischen Gemeinde:

Und die dritte Stelle ist dann die Stadt (Name der Stadt), mit der ich (.) eigentlich vieles offen, viele Arbeiten zusammen geführt habe, selbst bei der Gründung vom Integrationsbüro in (Name der Stadt) war ich im Beirat mitwirkend und ähnliches, selbst bei der Einführung von Gemeinde (Name) in (Name der Stadt) und der Zusammenstellung der zwei Gemeinden war mein Votum auch mit dabei, selbst bei einigen grossen politisch-sozialen Themen in der Stadt (Name der Stadt) ist mein Name auch grossgeschrieben. (Herr A., Zeile 375–381)

Diese Äusserung besteht aus einer Aufzählung von politischen Entscheidungen bzw. Prozessen in seiner Stadt, in deren Rahmen er konsultiert wurde. Seine Verwendung von «selbst» im Sinne von «sogar» («selbst bei», Zeile 376–377, Zeile 378, Zeile 379–380) drückt hierbei ein überraschendes Moment aus, nämlich dass eigentlich nicht zu erwarten wäre, dass er konsultiert wird. Dass er als Imam dennoch in all diese Prozesse einbezogen wurde, weist darauf hin, dass er eine bestimmte Position einnimmt. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die von ihm am Ende der Passage gewählten Formulierung, sein Name sei «auch grossgeschrieben» (Zeile 380–381).

An anderer Stelle im Interview wird sichtbar, wie Herr A. die Stellung, die er für sich selbst in Anspruch nimmt, auch mit seinen spezifischen Kompetenzen und Fähigkeiten verknüpft. Er diskutiert in der nachfolgenden Passage die Kompetenzen, welche er sich auf seinem Bildungsweg angeeignet hat:

Diese Imam-Stelle, wir haben, also selbst ich, was ich, die Kompetenzen und die Fähigkeiten, die ich brauche für meine Stelle, sind die schon von der Mittelstufe, also vom islamischen Gymnasium in (Name einer Stadt), also von diesem Gymnasium da brauche ich vielleicht achtzig Prozent meiner Kompetenzen und Fähigkeiten für meine Imam-Stelle. Eigentlich, als ich dann später Philosophie studiert habe, alte griechische Philosophie und islamische Philosophie und europäische und danach auch weiterging in diese Richtung so, da, wenn ich sowas gebrauche, dann ist es manchmal in den Diskussionen, in den öffentlichen Debatten, in der Führung meiner Gemeinschaft mehr oder weniger in welche Richtung es geht, um- in die Islam Verstehensrichtung und Anpassung in meiner Moschee und Anpassung in meiner Umgebung, da vielleicht hätte ich mein Studium gebraucht und das hat natürlich bei uns auch Früchte

gegeben. Allerdings, die allgemeinen Tätigkeiten, von denen ich erzählt habe, von einem Imam, die sind jetzt wirklich nicht auf dieser Stufe. (Herr A., Zeile 142–154)

Interessant an dieser Äusserung ist in Bezug auf die statusbezogene Selbst-Positionierung zunächst die Formulierung «selbst ich» (Zeile 142). Selbst er greife hauptsächlich auf die Kompetenzen zurück, die er sich im islamischen Gymnasium angeeignet habe, erzählt Herr A. Das könnte darauf hindeuten, dass er sich aus seiner Perspektive durch seinen Abschluss und das dadurch angeeignete Wissen von anderen Imamen abhebt. Er scheint dieses Wissen nur bedingt in die Gemeinschaft einbringen zu können, denn er fährt fort, dass sein Philosophie-Studium in anderer Hinsicht nützlich war, zum Beispiel «in den öffentlichen Debatten, in der Führung meiner Gemeinschaft» (Zeile 149–150). Sein Studium hat sich somit ausgezahlt, wie er mit der Formulierung «das hat natürlich bei uns auch Früchte gegeben» (Zeile 152–153) verdeutlicht. Hier ist insbesondere die Verwendung von «natürlich» augenfällig, durch die er eine bestimmte Selbstverständlichkeit ausdrückt. Es scheint ihm fraglos, dass sein Wissen aus dem Studium, da wo er es umsetzen konnte, eine positive Wirkung zeigte. Zuletzt folgt eine Abgrenzung von den «allgemeinen Tätigkeiten» eines Imams, «die [...] jetzt wirklich nicht auf dieser Stufe» sind (Zeile 153–154). Die allgemeinen Tätigkeiten eines Imams werden in diesem Satz vor allem durch die eher umgangssprachlich verwendeten Füllwörter «jetzt wirklich» (Zeile 154) in Verbindung mit «nicht» abgewertet. Herr A. grenzt sich in diesem Satz im Grunde von einem eingeschränkten Aufgabenbereich des Imams ab (vgl. Abschnitt 7.1.1). Er präsentiert sich damit gleichzeitig implizit als jemand, der seine Tätigkeit als Imam über diese «allgemeinen Tätigkeiten» hinaus erfüllt bzw. mehr Qualifikationen mitbringt, als für diese Tätigkeiten nötig sind. Insgesamt wird in obenstehend zitiertter Passage sein Stellenwert als Imam deutlich, der jedoch nicht an seine Arbeitsstelle geknüpft ist, sondern von seinen Kompetenzen abhängt. Dazu zählt zum Beispiel sein persönlicher Bildungsweg, der ein Philosophie-Studium umfasst («alte griechische Philosophie und islamische Philosophie und europäische und danach auch weiterging in diese Richtung so», Zeile 147–148).

Seine statusbezogene Selbst-Positionierung wird nicht nur in inhaltlichen Äusserungen sichtbar, sondern kommt auch in einer bestimmten Interaktionssituation während des Interviews zum Ausdruck. Als Herr A. nach Herausforderungen und Schwierigkeiten seiner Tätigkeit gefragt wird, geht er nicht auf den Erzählstimulus ein, sondern antwortet darauf mit einer Gegenfrage: «Immer wieder muss ich Ihnen die Frage stellen, wo, hier oder im Heimatland?» (Herr A., Zeile 173). Er nimmt also eine inhaltliche Präzisierung vor, die ihm wichtig ist. Gleichzeitig weist er mich als Forschende durch seine Formulierung («immer wieder muss

ich», Zeile 173) auch zurecht. Als ich darauf antworten will, unterbricht er mich und konkretisiert seine Unterscheidung in «hier» und «Heimatland» noch einmal.¹⁴ Es gelingt mir in der Folge, die Interviewsituation stabil zu halten, indem ich auf seine Unterscheidung eingehe.¹⁵ Dieser Moment im Interview zeigt, dass Herr A. durchaus gewillt ist, die durch die Interviewsituation gegebene asymmetrische Beziehung zwischen Befragtem und Interviewerin (vgl. Abschnitt 5.3.1) herauszufordern, wenn er es für notwendig erachtet. Man könnte interpretieren: Er nimmt in seinen Augen eine bestimmte Stellung ein, die ihm das erlaubt. Er zeigt sich somit auch in der Interviewsituation in einem gewissen Mass als selbstbewusst und handlungsfähig.

Zusammengefasst nimmt Herr A. durch das ganze Interview hindurch immer wieder eine statusbezogenen Selbst-Positionierung ein, d. h. er erzählt sich als jemand in einer bestimmten Stellung. Er zeigt sich selbstbewusst und handlungsfähig, auch in der Interviewsituation selbst. Herr A. fordert aber auch ganz allgemein einen gewissen Status für Imame ein, wie er in der ersten in diesem Unterkapitel zitierten Äusserung klarmacht («Und ich denke, diese Stelle ist etwas Wichtigeres, etwas Positionierteres», Herr A., Zeile 351–352). Die statusbezogene Selbst-Positionierung kann durchaus auch als eine Strategie verstanden werden, weil die gesellschaftliche Stellung eines Imams in der Schweiz nicht zwingend mit Wertschätzung und Ansehen verbunden ist (vgl. Abschnitt 8.2.3) und eine bestimmte berufliche Belastung besteht (vgl. Abschnitt 8.1).

8.2.2 Herr N.: «Et moi, je suis docteur»

Herr N. ist zur Zeit des Interviews 66 Jahre alt, lebt schon seit mehr als 30 Jahren in der Schweiz und ist etwas mehr als 20 Jahre ehrenamtlich im gleichen Moscheeverein als Imam tätig. Er bringt kein Studium in Theologie oder in einem verwandten Bereich mit, sondern hat ein naturwissenschaftliches Studium absolviert. Es existieren einzelne Zeitungsartikel, in welchen er erwähnt wird und zur Sprache kommt.

Der Antwortstil von Herrn N. ist eher sprunghaft. Er streut im Interview immer wieder Äusserungen ein, die auf seinen Stellenwert und seine Fähigkeiten verweisen. Seine spezifische Art der statusbezogenen Selbst-Positionierung kann mit der

¹⁴ «// Interviewerin: Vielleicht- // Herr A.: Also Heimatland heisst schon muslimische Länder oder nicht-muslimische Länder» (Herr A., Zeile 174–175).

¹⁵ Und zwar wie folgt: «Vielleicht können Sie es zuerst für hier sagen und mir dann sagen, was denn anders wäre in muslimischen Ländern» (Interviewerin in Herr A., Zeile 176–177).

folgenden Passage verdeutlicht werden, mit der er seine Antwort auf die Frage damit beginnt, was es braucht, um Imam zu werden:

Moi, j'ai dans un article que j'ai une fois publié, il faut, j'exige maintenant, je souhaite, mais ça fait longtemps que je n'ai pas- qu'il faut avoir un niveau supérieur ici en Suisse. J'exige au moins le Master, vous avez le Master pour le doctorat, au moins un Master, qu'il connaît beaucoup de langues, il est intégré, il connaît le système suisse, plus le côté théologique, le côté. Et moi, j'ai- sur la tâche, je n'ai pas de formation d'imam, *imām*, mais avec le temps, avec l'expérience, avec ma- moi aussi, je suis docteur en (Name eines Fachs). Vous avez la méthodologique de travailler, voilà la même chose, on n'a pas besoin de quelqu'un qui nous apprenne. (Herr N., Zeile 61–68)

Herr N. leitet seine Antwort mit einem Verweis auf einen Artikel ein, den er zu dieser Frage publiziert habe («Moi, j'ai dans un article que j'ai une fois publié», Zeile 61), und demonstriert damit gleich zu Beginn der Antwort gewisse Kompetenzen. Im Zusammenhang mit dem Inhalt der darauffolgenden Passage – der Forderung nach einem bestimmten Bildungsabschluss sowie der Erwähnung seines eigenen Abschlusses – liesse sich womöglich sogar schlussfolgern, dass er sich mit dem Hinweis auf eine Publikation im Wissenschaftsbetrieb verortet. Publikationen gelten als Nachweis einer erfolgreichen wissenschaftlichen Tätigkeit, was bereits einen bestimmten Status andeuten würde. Auffällig ist im Vergleich zu anderen Äusserungen auch die Anzahl der Selbstbezüge im ersten Satz: Er spricht gleich fünf Mal von sich selbst («j'ai [...] j'ai publié [...] j'exige [...] je souhaite [...] je n'ai pas», Zeile 61–62). Als Herr N. anmerkt, dass ihm eine Imam-Ausbildung fehle («je n'ai pas de formation d'imam, *imām*, mais avec le temps, avec l'expérience, avec ma-», Zeile 65–66), bricht er mitten im Satz ab und fügt an, dass er einen Doktortitel habe («moi aussi, je suis docteur en (Name eines Fachs)», Zeile 66–67). Er kontrastiert die zuvor genannte «Schwäche» also mit einem Fakt, der auf den höchsten akademischen Grad und damit auf eine bestimmte gesellschaftliche Position verweist. Gleichzeitig drückt er damit auch aus, dass er die von ihm zuvor allgemein an Imame gestellte Forderung eines hohen Bildungsniveaus («un niveau supérieur ici en Suisse. J'exige au moins le Master», Zeile 62–63) selbst erfüllt. Dabei ist aufschlussreich, dass er zuvor nicht gefordert hat, dass der entsprechende Abschluss in einem für Imame relevanten Bereich absolviert werden muss. Er spricht einzig relativ vage davon, dass ein Imam «le côté théologique» (Zeile 65), also die theologische Seite, kennen sollte. Auch an anderer Stelle im Interview verweist er nochmals explizit auf seinen Doktortitel und die damit einhergehenden Kompetenzen: «[E]t moi, je suis docteur, je sais un petit peu de la méthodologie avec laquelle je travaille» (Herr N., Zeile 173–174). Da Bildungsabschlüsse im Grunde rechtlich

abgesicherte Formen von Schliessungen darstellen, knüpfen sie immer auch an bestimmte gesellschaftliche Positionen an. Der Doktorgrad scheint daher in seiner statusbezogenen Selbst-Positionierung auf die gesellschaftliche Stellung zu verweisen, die er für sich selbst in Anspruch nimmt.

Ausserdem von Belang in oben zitierter Äusserung ist, dass sich darin eine bestimmte Interaktionssituation abbildet. Herr N. nimmt zwei Mal direkt auf mich als Forschende Bezug. Zuerst bezieht er sich auf meinen akademischen Grad («vous avez le Master pour le doctorat», Zeile 63), dann betont er die damit einhergehenden Fähigkeiten («Vous avez la méthodologie de travailler», Zeile 67). Beides könnte als Ausdruck einer gewissen Wertschätzung gelesen werden, aber auch als einen Versuch, eine Verbindung zur oder zumindest Annäherung an die Forschende herzustellen. Auf die zweite Bezugnahme folgt ein Satz, in dem er «on» bzw. «nous» (wir) verwendet. Dadurch sowie über den Inhalt des Gesagten stellt er eine Verbindung mit mir als Forschender her: Er spricht davon, dass wir beide niemanden bräuchten, der uns etwas beibringe («on n'a pas besoin de quelqu'un qui nous apprenne», Zeile 68). Es findet also eine Art Gleichstellung mit mir statt, was auch als eine statusbezogene Selbst-Positionierung verstanden werden kann, weil eine bestimmte Position (wieder?) hergestellt werden muss. Objektiv betrachtet verfügt er im Moment des Interviews über einen höheren Abschluss als ich – den Doktortitel, den er explizit erwähnt. Die Interviewsituation und die dadurch gegebene asymmetrische Beziehung zwischen Befragtem und Forschender scheint sich für ihn aber so darzustellen, dass er eine Gleichstellung mit mir oder zumindest eine Annäherung an mich herstellen muss. Diese Interpretation ist die Folge des Eindrucks, den er im ganzen Interview erweckt, aber insbesondere einer vorhergehenden Interaktion, in welcher er sehr aufgewühlt erscheint:

Parce que l'Islam, c'est la paix, la prospérité et il est compatible avec la société. Moi, ça fait 31 ans que je suis en Suisse et il est compatible (schlägt auf den Tisch). Même plus, l'Islam s'applique ici en Suisse, je parle- peux faire avec vous le débat après (Interviewerin lacht), je vous démontre si vous voulez toute à l'heure. (Herr N., Zeile 45–49)

An dieser Stelle des Interviews nimmt Herr N. die grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen auf. Er bringt hier eine zum Bild des «schlechten Islams» gegensätzliche Vorstellung zur Sprache, die «den Islam» als Frieden und Wohlstand zeichnet («l'Islam, c'est la paix, la prosperité et il est compatible avec la société», Zeile 45–46). Dies entspricht den bereits erwähnten Studienergebnissen

(van Es 2018), dass essentialistische Darstellungen «des Islams» als gewalttägige Religion ebenso essentialistische Darstellungen von Seiten der Muslim*innen begünstigt (vgl. Abschnitt 2.2.4 und 6.3.3). Herr N. betont mehrere Begriffe («compatible», Zeile 45, 46; «Même plus», Zeile 47) und schlägt auf den Tisch, was als Ausdruck davon verstanden werden kann, wie sehr ihm die Sache nahegeht. Womöglich hält er die von diesen zwei sehr konträren Vorstellungen «des Islams» hervorgerufene Dissonanz schlecht aus. Zusätzlich, und das ist für die vorhergehend interpretierte Stelle von Belang, scheint er mich in dieser Situation als imaginäre Gegnerin bzw. Vertreterin der von ihm hier gekonterten Vorstellung anzusprechen, denn er bietet mir an, darüber nach dem Interview mit mir zu debattieren und mir den Nachweis zu erbringen, dass er recht hat («je [...] peux faire avec vous le débat après [...], je vous le démontre si vous voulez toute à l'heure», Zeile 47–49). Aus dieser Positionierung von mir durch Herr N. folgt, so soll das an dieser Stelle zumindest interpretiert werden, dann womöglich die Annäherung in der späteren Interaktion, in der er mir gegenüber eine gewisse Wertschätzung ausdrückt.

Direkt vor der obenstehend zitierten Sequenz findet sich ein weiterer Hinweis auf die statusbezogene Selbst-Positionierung. Vor der eher emotionalen Passage sagt Herr N. nämlich Folgendes:

Je suis président, bien si vous voulez, président de (Name einer Organisation) en tant qu'administrateur. Mais on essaie d'organiser cela au niveau de la Suisse, pour que les gens connaissent bien l'islam. (Herr N., Zeile 42–45)

Er präsentiert sich in dieser Äusserung als Präsident und Administrator einer Vereinigung, die sich auf nationaler Ebene organisieren will, um «den Islam» bekannter zu machen. Allerdings handelt es sich bei der von ihm genannten Vereinigung nicht um eine einschlägig bekannte Organisation, die eine öffentliche Ausstrahlung, Bekanntheit oder Vernetzung aufweist, so dass sich keine weiteren Informationen dazu finden.¹⁶ Während es vor und nach dieser kurzen Passage wie bereits dargestellt um das Bild von Islam und Muslim*innen geht, nennt er an dieser Stelle einerseits seine Position als Präsident und Administrator («Je suis président [...] en tant qu'administrateur», Zeile 42–43), hebt aber andererseits auch hervor, dass die Vereinigung auf nationaler Ebene agiert («au niveau de la Suisse», Zeile 44). Beides deutet eine gewisse Wichtigkeit an. Ähnlich auch an einer anderen Stelle:

¹⁶ Eine Internetsuche zu dieser Organisation ergibt keine Ergebnisse.

[J]’ai plein d’articles dans des journaux suisses, surtout à (Name des Kantons), au canton, parce que c’est ça, c’est plein, plein, plein d’articles, vous pouvez demander si vous voulez, et aussi avec (Name einer Stadt) au niveau bilingue ou bien, je ne sais pas, une petite vidéo, vous pouvez tout trouver sur notre site, voilà. On a des soirées pour les vidéos et cetera, un interview, donc, ça c’est bon. Et aussi avec- on avait suivi une formation avec Madame (.) comment s’appelle-t-elle, une fois, la communication. Avec une journaliste. On avait suivi un petit quoi, mais moi, je suis renseignant, j’ai un petit peu, j’ai plein de – comment dire – de séminaires sur la communication et cetera. (Herr N., Zeile 299–308)

In dieser Äusserung spricht Herr N. zunächst über seine Medienpräsenz («j’ai plein d’articles dans des journaux suisses, surtout de (Name des Kantons), du canton», Zeile 299–300). Ins Auge fällt insbesondere die Wortwiederholung «plein, plein, plein» (Zeile 301), durch die er die Menge an Artikeln betont, in welchen er erwähnt wird, die als Wortwiederholung aber wie eine Übertreibung anmutet. Im ersten Teil der Passage scheint es vorrangig darum zu gehen, mich von seiner Medienpräsenz zu überzeugen, denn er legt mir nahe, hinsichtlich der Artikel anzufragen – wobei unklar ist, ob bei ihm selbst oder bei den entsprechenden Zeitungen – und auch die Webseite seines Moscheevereins zu konsultieren («vous pouvez demander si vous voulez [...] vous pouvez tout trouver sur notre site», Zeile 301–303). In der Folge nimmt er eine Schulung zum Umgang mit Medien auf («on avait suivi une formation», Zeile 305) und erwähnt, dass er jemand ist, der (Medien) Auskunft gibt («je suis renseignant», Zeile 306–307), um dann anzufügen, dass er viele Kommunikationsseminare besucht habe («j’ai plein [...] de séminaires sur la communication», Zeile 307–308). Hierin wird ein Muster deutlich, das ähnlich auch bei vorhergehend zitierten Stellen auftaucht: Die Verbindung von «je suis [...]» («Je suis président», Zeile 42; «je suis docteur», Zeile 67, 173; «je suis renseignant», Zeile 306–307) und einer Erwähnung von damit einhergehenden Kompetenzen («je suis docteur, je sais un petit peu de la méthodologie avec laquelle je travaille», Zeile 173–174; «je suis renseignant [...] j’ai plein [...] de séminaires sur la communication», Zeile 306–308). Herr N. erzählt sich also wiederkehrend als jemand mit bestimmten Kenntnissen und Fähigkeiten. Auch gegen Ende des Interviews nimmt Herr N. noch einmal die statusbezogene Selbst-Positionierung ein, indem er sich als erfahrener Imam positioniert:

[M]Joi, je suis prêt à transmettre mon expérience à (Name des Kantons) aux autres imams, comment on pourrait organ- disséminer et cetera, pour que les gens (.) les choses se passent de la meilleure façon et qu’on soit accepté, bien intégré, qu’aucun problème se passe en Suisse [...]. (Herr N., Zeile 334–337)

Herr N. sieht sich selbst als jemanden, der über eine grosse Erfahrung verfügt, von der andere Imame profitieren können. Er sei bereit, seine Erfahrung weiterzugeben, meint er («moi je suis prêt à transmettre mon expérience à (Name des Kantons) aux autres imams», Zeile 334–335). Auch damit betont er erneut seinen Stellenwert. Eine solche Vermittlung von Erfahrungen würde der Integration und Anerkennung der Muslim*innen in der Schweiz dienen, glaubt Herr N. Damit nimmt er Bezug auf Themen, die in den öffentlichen Debatten stark diskutiert werden (vgl. dazu Abschnitt 6.3.4 und 6.3.8) und auf Aspekte des *Modell-Imams* verweisen (vgl. Abschnitt 6.3 und 9.3). Herr N. scheint sich somit, wie bereits in der obenstehend zitierten Äusserung deutlich wurde, in welcher er sagt, Islam sei Frieden und Wohlstand, mit den Vorstellungen von Islam in den öffentlichen Debatten auseinanderzusetzen.

Zusammengefasst erwecken die zitierten Passagen insgesamt den Eindruck eines äusserst ausgeprägten Bedürfnisses, gegenüber der Forschenden den eigenen Stellenwert hervorzuheben, so dass es teilweise fast wie eine Überbetonung wirkt. Herr N. erzählt sich als jemand, der ausreichend Fähigkeiten und Wissen mitbringt. Dies hängt womöglich damit zusammen, dass er kein theologisches Studium absolviert hat und er sich allenfalls in bestimmten Situationen deswegen rechtfertigen muss. Wie stark die statusbezogene Selbst-Positionierung jedoch damit in Verbindung steht, kann nicht ausgemacht werden, denn die beiden anderen Imame ohne theologisches Studium positionieren sich nicht auf diese Weise.

8.2.3 Hoher Stellenwert versus Statusverlust: «Weil es nur ein Imam ist, der sowieso nichts versteht»

Wodurch die statusbezogene Selbst-Positionierung insgesamt erklärt werden kann, lässt sich nur vermuten. Es ist nicht die Absicht oder das Ziel dieser Arbeit, verborgene Motive oder Beweggründe der Personen «aufzudecken», da dies soziologisch nicht geleistet werden kann. Festgestellt werden kann jedoch, dass Imame in muslimischen Gesellschaften gemeinhin einen hohen Stellenwert haben (Norris und Inglehart 2011:143–144), der in der schweizerischen Gesellschaft nicht automatisch gegeben ist. Statusbezogene Selbst-Positionierungen rufen daher vermutlich auch Aspekte aus Diskursen muslimischer Kontexte auf, die hier nicht eindeutig plausibilisiert werden können. In diesem Unterkapitel geht es daher um den Gegensatz von hohem Stellenwert, der in statusbezogenen Selbst-Positionierungen sichtbar wird, und möglichem Statusverlust in der Schweiz, der auch an einigen Stellen in den Interviews angesprochen wird. So

erwähnen einige Imame, dass sie einen hohen Stellenwert innerhalb von muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz geniessen, wie folgende Äusserungen zeigen:

Ich sehe es so, alle Menschen in unserer Gemeinschaft respektieren mich. Wegen meinem Titel, nicht meiner Persönlichkeit. // Interviewerin: Oh // Meine Persönlichkeit unterstützt den Titel, deswegen geniesse ich zwei Mal Respekt. (Herr J., Zeile 247–249)

Ein Vorteil ist auch natürlich, dass man geehrt wird (..) das ist schön dran, oder, respektiert von vielen. (Herr I., Zeile 168–170)

[J]’aime beaucoup le respect pour moi. (Herr M., Zeile 81)

[W]as schön ist oder was gut ist vielleicht, nicht schön, Muslime oder die Leute schauen zum Imam mit Respekt. // Interviewerin: Ja // Wir haben eine bestimmte, bestimmte Bedeutung und bestimmte Position in der Gesellschaft. (Herr K., Zeile 168–170)

[W]enn wir zu den *Süleymani*-Brüdern gehen, lassen sie mich sofort nach vorne treten, wenn ich in eine *Diyanet*-Moschee gehe, lassen Sie mich nach vorne treten, wohin ich auch gehe, das ist in unserer Gemeinschaft anerkannt. (Herr F., Zeile 673–675; Übersetzung nt)

Während die Imame in den ersten vier Äusserungen direkt von Respekt sprechen, erläutert Herr F. in der letzten Äusserung, dass er in verschiedenen muslimischen Gemeinschaften zum Vorbeten nach vorne gebeten wird, weil er überall Anerkennung geniesse. Dabei streicht er durch die von ihm genannten Beispiele heraus, dass die Verbandszugehörigkeit der türkischsprachigen muslimischen Gemeinschaften für die ihm entgegengebrachte Wertschätzung nebensächlich ist: Er werde sowohl in den Moscheen des Verbandes Islamischer Kulturzentren (VIKZ; im Türkischen *Süleymancılar*¹⁷), als auch in denjenigen, die an die mit *Diyanet* verbundene TISS-Stiftung angeschlossen sind, zum Vorbeten gebeten. Herr F. ist selbst in einer Moschee der Schweizerischen Islamischen Glaubensgemeinschaft (SIG) tätig, dem dritten türkischsprachigen Verband. Die Anerkennung, die er geniesst, überschreitet somit die Verbandsgrenzen. Grammatikalisch sprechen Herr J., Herr M. und Herr F. von sich selbst, während Herr I. «man»

¹⁷ Der türkische Begriff *Süleymancılar* ist etwas abschätzig und verweist auf den Begründer des VIKZ, Süleyman Hilmi Tunahan, ein Scheich des Sufi-Ordens der Nakschibendi. Dieser begründete die Organisation als eine Laiengemeinschaft, «löste dafür seinen Ordenszweig auf und autorisierte stattdessen all seine Schüler, dessen Inhalt zu verbürgen. Das bedeutete einen Bruch mit dem herkömmlichen Orden» (Jonker 2002:19–20).

und Herr K. «wir» verwendet, sich also beide generalisierend auf das Kollektiv der Imame beziehen. Obwohl hier sprachlich nicht eindeutig immer «ich» verwendet wird, scheinen doch alle Imame von ihrer eigenen Erfahrung zu erzählen. Sie positionieren sich entsprechend als Imame, denen von muslimischen Gemeinschaften Respekt oder Anerkennung entgegengebracht wird und die dadurch eine bestimmte Stellung einnehmen – also mit einer statusbezogenen Selbst-Positionierung.

Es finden sich jedoch auch Interviewpassagen, in denen zum Ausdruck gebracht wird, dass in der Schweiz mit der Tätigkeit als Imam ein Statusverlust einhergehen kann. Interessanterweise beziehen sich beide nachfolgend erläuterten Beispiele auf den Religionsunterricht für Kinder in der Moschee. So erzählt Herr J.:

Ich bin ja aus der Türkei gekommen, es gibt schon (.) Unterschiede. Ich kann nicht sagen, das ist gleich. Dort sind die Kinder noch ein bisschen, wie sagt man, sie hören dem Imam zu, aber hier nicht. // Interviewerin: Oh // Und in der Türkei, wir sind auch Islamlehrer, nicht nur Imame, wenn jemand in die Moschee kommt, dann muss er dem Imam zuhören, wie in der Schule. Aber hier ist es freiwillig am Wochenende. Manchmal kommen sie, manchmal nicht, manchmal kommen sie später, Disziplinproblem, kann ich das so nennen, mit den Kindern. (Herr J., Zeile 150–154)

In dieser Passage werden der Herkunftskontext und die Schweiz miteinander verglichen (vgl. Abschnitt 7.2). Herr J. beklagt, dass der Unterricht in der Schweiz freiwillig ist und am Wochenende stattfindet, so dass die Kinder nicht immer kommen, während in der Türkei mehr Disziplin herrsche («in der Türkei [...] wenn jemand in die Moschee kommt, dann muss er dem Imam zuhören», Zeile 151–152). Herr J. macht deutlich, dass der Religionsunterricht in der Moschee im Vergleich zum Herkunftskontext in der Schweiz nicht mehr die gleiche Wertschätzung geniesse, was auch eine Abwertung der Rolle des Imams und damit einhergehend einen Statusverlust mit sich bringt («sie hören dem Imam zu, aber hier nicht», Zeile 150–151). Die von ihm erwähnte Freiwilligkeit («hier ist es freiwillig», Zeile 153) muss jedoch eingeordnet werden: Die Freiwilligkeit der Teilnahme am Religionsunterricht in der Schweiz hängt nicht nur mit dem Status der muslimischen Gemeinschaften als religiöse Minderheit und als nicht-anerkannte Religionsgemeinschaft zusammen, auch der konfessionelle Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in der Schweiz ist freiwillig. Dies ist in Abs. 4 Art. 15 der Bundesverfassung (1999) verankert (Stiess und Pahud de Mortanges 2017:37, Fussnote 2). Herr J. führt weiter aus:

Viele Eltern hier in der Schweiz haben keine Ahnung vom Islam, obwohl sie Muslime sind. Sie sagen nur, «Ich bin Muslim», fertig. Sie machen gar nichts für den Islam, deswegen schicken sie ihre Kinder. Ihre Kinder sehen gar nicht ein Vorbild zu Hause. Müssen dann von Anfang an lernen. Auch beten. Sie können gar nicht beten. [...] Imame können so nicht lehren. Es hat keine Disziplin, es hat keine Bewertung. // Interviewerin: Ja // Hier ist nicht die Schule, kein offizielles Zentrum wie die Schule. Wir geben keine Zeugnisse. Und die Kinder wollen nicht mehr lernen. Einfach die Basisdaten, aber mehr nicht. Und die Eltern sagen, «Ja, ich schicke seit vier Jahren, fünf Jahren meine Kinder in die Moschee, aber sie haben noch nicht *Yā-Sīn*» – also *Yā-Sīn* ist eine Sure, ein Vers, ein grosser Vers¹⁸ – «noch nicht auswendig gelernt». In der Türkei das dauert nur zwei, drei Monate oder nur die Sommerferien. Weil dort musst du, wenn du in die Moschee gehst, dann musst du die Aufgabe erfüllen, fertig. Aber hier ist es freiwillig. Wer will. Das ist generell das Problem. (Herr J., Zeile 163–180)

In dieser Äusserung wird erkennbar, dass Herr J. mit den von ihm erläuterten Umständen wohl nur schwer zurechtkommt. Er bemängelt einen Verlust an Disziplin in der Schweiz («Es hat keine Disziplin», Zeile 172), der laut ihm damit zusammenhängt, dass den Kindern zu Hause keine Religionspraktik vorgelebt werde und dass der Unterricht freiwillig sei. In der Türkei hingegen bestehe eine Verpflichtung zum Lernen («Weil dort musst du, wenn du in die Moschee gehst, dann musst du die Aufgabe erfüllen», Zeile 178–179).¹⁹ Diese Passage erweckt den Eindruck, als ob es Herrn J. schwerfällt, in einem freiwilligen Lernumfeld zu lehren. Deutlich wird in Herr J.s Darstellung auch, dass für einen Imam mit einem Wechsel in die Schweiz ein Statusverlust einhergehen kann. Dies wird sichtbar, wenn er davon spricht, dass sie kein «offizielles Zentrum» (Zeile 173) sind und dass dem Unterricht in der Moschee dadurch auch keine Wichtigkeit zugemessen wird («es hat keine Bewertung», Zeile 172–173).

Auch Herr A. äussert sich zum Religionsunterricht in der Moschee:

Man sollte schauen, dass selbst der Unterricht für diese Kinder noch auf demselben Niveau und auf derselben Höhe, mit derselben Methodik geführt wird, wie sie es in der Schule bekommen. Man sollte schauen, dass die Räumlichkeiten, wo sie lernen, denselben Standard haben wie die Schule hat, also da rede ich jetzt von hier und wer sollte das schauen, der Imam, oder nicht? Also er versteht die Sache. Und wenn es nicht dieselben Qualitäten sind, für das Auge eines Kindes ist es so, dort ist wichtiger, weil es auch heller ist und weil es auch sauber ist und hier ist es halbwichtig, weil

¹⁸ Die Sure *Yā-Sīn* ist die 36. Sure des Korans, die 83 Verse umfasst.

¹⁹ Es ist allerdings fraglich, ob Herr J.s Bild des Religionsunterrichts in der Türkei tatsächlich noch dem aktuellen Stand des Unterrichts entspricht, da er doch schon seit einigen Jahren in der Schweiz tätig ist. Eine Expertin beurteilt seine Unterrichtsvorstellung als eher veraltet (Konsultation Expertin W1, 01.02.2021).

es dunkel ist, weil es unsauber ist, weil es nur ein Imam ist, der sowieso nichts versteht, der sowieso kein Deutsch versteht, oder nicht? Dann haben wir automatisch so Positionierungen da. In den Heimatländern das-, darum kümmert sich eine Institution, wenn überhaupt. (Herr A., Zeile 191–201)

Hier werden Probleme sichtbar, vor denen eine muslimische Gemeinschaft in der Schweiz stehen kann: Anders als im muslimischen Herkunftskontext fehlen in der Schweiz übergeordnete Institutionen, die sich zum Beispiel um die Infrastruktur für den Religionsunterricht in der Moschee kümmern («In den Heimatländern das-, darum kümmert sich eine Institution, wenn überhaupt», Zeile 200–201). Es gibt durchaus kantonale und nationale muslimische Dachverbände in der Schweiz, aber diese sehen es nicht zwingend als ihre Aufgabe an, den Religionsunterricht zu organisieren (vgl. dazu z. B. für den Kanton Zürich: Schmid, Pahud de Mortanges, Tunger-Zanetti und Roveri 2023:56–59). Folglich ist der jeweilige Imam zuständig («und wer sollte das schauen, der Imam, oder nicht? Also er versteht die Sache», Zeile 195–196), denn zusätzliche Beschäftigte sind für muslimische Gemeinschaften immer auch eine Ressourcenfrage, entweder im Hinblick auf zusätzliche Kosten oder auf ehrenamtliche Arbeit. Gemäss Herr A. ziehen Kinder unweigerlich einen Vergleich zum öffentlichen Schulunterricht in der Schweiz, bei dem die Moscheevereine Gefahr laufen, als weniger wichtig abgetan zu werden («dort ist wichtiger, weil es auch heller ist und weil es auch sauber ist und hier ist es halbwichtig, weil es dunkel ist, weil es unsauber ist», Zeile 197–199). Falls eine muslimische Gemeinschaft nicht den gleichen Standard wie die öffentlichen Schulen erreiche, komme es zu einer Abwertung des Religionsunterrichts in der Moschee («Dann haben wir automatisch so Positionierungen da», Zeile 200).

In dieser Passage werden bestimmte Subjektvorstellungen deutlich. Während Herr A. zwar etwas ambivalent scheint, was die Erwartung an den Imam betrifft, den Religionsunterricht und dessen Infrastruktur entsprechend zu organisieren, scheint er diese doch anzunehmen («wer sollte das schauen, der Imam, oder nicht? Also er versteht die Sache», Zeile 195–196). Das nachfolgende Bild eines Imams allerdings gibt er in eher zynischem Ton wieder («weil es nur ein Imam ist, der sowieso nichts versteht, der sowieso kein Deutsch versteht, oder nicht?», Zeile 199–200). Wie zuvor gezeigt wurde, ist Herr A. der Meinung, dass Imamen ein gewisser Status zukommen sollte und nimmt selbst eine statusbezogene Selbst-Positionierung ein (vgl. Abschnitt 8.2.1). Die verminderte oder ausbleibende Wertschätzung des Religionsunterrichts in der Moschee ergänzt er mit einer Darstellung des Imams als minderwertig, die er eindeutig zurückweist. Diesem Imambild wohnt implizit ein Statusverlust inne. Es wirkt ein wenig so,

als ob er an dieser Stelle eine insgesamt negative Wahrnehmung sowohl des Unterrichts in der Moschee als auch des Imams wiedergibt. Es wird in seiner Äusserung jedoch nicht klar, inwiefern dieses Bild des Imams und die Abwertung des Religionsunterrichts in der Moschee zusammenhängen.

Nebst diesen beiden Beispielen, die sich auf den Religionsunterricht in der Moschee beziehen, findet sich auch ein Beispiel, das auf einen wahrgenommenen Statusverlust in der breiteren Gesellschaft hindeutet:

Si un imam- où s'adresse-t-il, s'il y a un problème, où s'adresse-t-il? La police. La police, ils l'acceptent comme une personne normale, un Suisse, en Suisse, mais pas plus. Pour directe avec l'état officiellement, ce n'est pas- (Herr O., Zeile 426–429)

Diese kurze Passage stammt aus einer längeren Antwort, in der Herr O. über die Beziehung zwischen den muslimischen Gemeinschaften und der Gesellschaft spricht. Er erläutert hier, dass sich ein Imam bei Problemen an die Polizei wenden könne («s'il y a un problème, où s'adresse-t-il? La police», Zeile 427). Aus dem vorhergehenden Abschnitt der Antwort, der hier nicht wiedergegeben wird, ist ersichtlich, dass er mit Problemen zum Beispiel eine Radikalisierung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft meint.²⁰ Die Polizei behandle den Imam aber wie jede andere Person, so Herr O. weiter («ils l'acceptent comme une personne normale, un Suisse, en Suisse, mais pas plus», Zeile 427–428). Aufschlussreich ist insbesondere, dass er von «mais pas plus» (Zeile 428) spricht, womit er andeutet, dass einem Imam eigentlich eine andere Stellung zusteünde. Herr O. bemängelt folglich, dass einem Imam im Kontakt mit der Polizei keine aussergewöhnliche Position zukomme. Dass dies für ihn überraschend zu sein scheint, deutet darauf hin, dass in dieser Erwartung eine gewisse Erfahrung aus einem muslimischen Kontext zum Ausdruck kommt. Den nächsten Satz bricht Herr O. ab, daher ist nicht klar, was er damit genau meint. Es kann jedoch vermutet werden, dass er sich eine direktere Verbindung zu staatlichen Behörden für die Imame wünscht («Pour directe avec l'état officiellement, c'est pas-», Zeile 428–429). In dieser ganzen Passage wird also ein Statusverlust von Imamen in der Schweiz erkennbar.

²⁰ Er verweist dort auf die Problematik, dass ein Imam die Gemeinschaft anleiten sollte, aber gleichzeitig von dieser bezahlt wird und nimmt dabei das Problem der Radikalisierung auf: «[M]oi, je suis payé par les salaires et bien les cotisations des fidèles, après il y a un don des fidèles qui-, s'il est, s'il pense à l'extrémité ou radicalité, c'est lui qui paie l'imam» (Herr O., Zeile 420–422).

Zusammengefasst kann hier für alle drei Unterkapitel festgehalten werden, dass sich die Imame hier als jemand positionieren, dem ein bestimmter Stellenwert zukommen sollte, sei es innerhalb der muslimischen Gemeinschaft oder in der breiteren Gesellschaft.

8.3 Die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam

8.3.1 Herr I.: «Zum Guten motivieren und vom Schlechten abhalten»

Herr I. ist mit 32 Jahren einer der jüngeren Imame. Er arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews seit vier Jahren in einer muslimischen Gemeinschaft, ist über die Stiftung TISS vom *Diyanet* angestellt und erscheint als Imam nicht in den öffentlichen Debatten.²¹ Das Interview wurde auf Schweizerdeutsch geführt, da er in der Schweiz aufgewachsen ist. Herr I. hat ein Bachelorstudium in Theologie absolviert.

Das Leitmotiv der hier dargestellten Selbst-Positionierung, die normative Adressierung der muslimischen Gemeinschaft, erscheint zunächst in der Antwort von Herrn I. auf die Frage, was die Bedeutung der Tätigkeit eines Imams für die Gemeinschaft sei:

Ich finde, sie ist sehr gross, sehr gross. Also Imam heisst ja der Vorstehende, oder, und er vertritt eigentlich auch die Stelle des Propheten Mohammed *sallā ʻllāhu ʻalayhi was-sallam*²², er hat auch die ehrwürdige Aufgabe, dass er die Gemeinde, die muslimische Gemeinschaft, *Community*, tut zum Guten (..) rüberbringen, zum Guten motivieren und vom Schlechten abhalten. Dass er die Kinder halt gut, die Jugendlichen motiviert und auch nicht nur religiös, sondern auch kulturell, dass er die Werte mitgibt oder weitergibt. Moscheen sind nicht nur als religiöse Orte zu betrachten, sondern auch als kulturelle. Und (...) von demher ist es eine ganz grosse (.) grosse Stelle, die ich habe, auch grosse Last. Verantwortung würde ich dann lieber sagen, keine Last, sondern Verantwortung eher. (Herr I., Zeile 249–258)

Herr I. ist der Meinung, die Bedeutung des Imams für die Gemeinschaft sei «sehr gross, sehr gross» (Zeile 249). Er nimmt zunächst die Bedeutung des arabischen

²¹ Herr I. weist im Interview darauf hin, dass Imamen, die vom *Diyanet* entlohnt werden, vertraglich untersagt sei, Medienschaffenden Interviews zu geben (Herr I., Zeile 351–352).

²² Ein Segensspruch in Arabisch, der nach der Nennung des Propheten Mohammed ausgesprochen wird.

Begriffs Imam auf («Also Imam heisst ja der Vorstehende», Zeile 249) und führt dann eine mögliche Interpretation davon an, nämlich dass ein Imam als Stellvertreter des Propheten Mohammed gelte. Anschliessend spricht er davon, dass ein Imam seine Gemeinschaft «zum Guten motivieren und vom Schlechten abhalten» (Zeile 252–253) soll,²³ was er als «ehrwürdige Aufgabe» (Zeile 251) bewertet. Dies kann als eine normative Adressierung der muslimischen Gemeinschaft durch den Imam verstanden werden. Mit der Bezeichnung des Leitmotivs als «normative Adressierung» soll hier keine Wertung vorgenommen werden, mit Normen sind vielmehr bestimmte soziale Verhaltensregeln gemeint, die Wertvorstellungen beinhalten (vgl. Schäfers 2008) – die Herr I. in der Folge auch erwähnt («dass er die Werte mitgibt», Zeile 254). Die normative Adressierung der Gemeinschaft wird von Herrn I. eher bedachtsam und reflektiert als Ansporn («Dass er [...] motiviert», Zeile 253) und als Vermittlung von Werten («dass er die Werte mitgibt», Zeile 254) beschrieben, er vertieft das an dieser Stelle aber nicht weiter. Deutlich wird, dass er vor allem Haltungen zu vermitteln scheint und an dieser Stelle keine richtig/falsch-Setzungen vornimmt. Bis zu diesem Punkt bleibt die Äusserung allgemein, erst gegen Ende der Passage verwendet er ein Personalpronomen der 1. Person Singular («ich»). Dennoch wird offenkundig, dass dieser von ihm generell beschriebene Aspekt der Tätigkeit eines Imams auch auf seine Tätigkeit zutrifft, denn es führt ihn zu einer Umschreibung seiner Tätigkeit als «ganz grosse (.) grosse Stelle, die ich habe» (Zeile 256–257). Diese qualifiziert er erst als «grosse Last» (Zeile 257), nur um sich sogleich zu korrigieren und stattdessen von Verantwortung zu sprechen («Verantwortung würde ich dann lieber sagen, keine Last, sondern Verantwortung eher», Zeile 257–258). Hierin kommt eine gewisse Gewichtigkeit, aber auch eine bestimmte Herausforderung und Verpflichtung zum Ausdruck, die mit der normativen Adressierung seiner Gemeinschaft einhergeht.

Auf Nachfrage der Forschenden, ob er «zum Guten motivieren und vom Schlechten abhalten» näher erklären könne, erläutert Herr I. dann Folgendes:

[Z]um Beispiel, dass man irgendwie ehrlich ist, dass man zeitlich pünktlich ist, dass man irgendwie nicht lügen tut, dass man nicht tut Leute verarschen, dass man nicht irgendwie stehlen tut, dass man ehrlich ist, dass man der Wirtschaft beitragen tut, dass man sich integriert, dass man nicht ein schwarzes Schaf ist sozusagen einfach, ja, dass man halt mithält, mitmacht und nicht irgendwie Probleme macht, dass man mit Nachbarschaften gut umgeht, Gesetze tut einhalten. [...] Das, was er selber individuell machen tut, also das Gebet fünf Mal am Tag, fasten, das interessiert ihn selbst, also zwischen ihm und Gott ist das. // Interviewerin: Mhm // Aber Allah will von uns eher,

²³ Diese Pflicht ist im Koran 3:104 formuliert (Thielmann 2013:206).

dass wir nebst diesen Aufgaben, Routineaufgaben sozusagen, dass wir das ausstrahlen tun. Oder dass- Wenn wir- Weil es heisst im *Ayet* [Türkisch, Vers einer Sure, Ann. nt], das Pflichtgebet tut die Gläubigen von schlechten Sachen abhalten. Das heisst, wir tun quasi uns da energisch aufladen und auch mit dem schönen Charakter dann ausstrahlen, dass man irgendwie nicht auf den Boden irgendwie etwas fallen lässt, die Zigarette runterwirft oder irgendwie dass man Leute begrüßt, dass man höflich ist, dass man einfach versucht, ein glücklicher Mensch in der Gesellschaft zu sein und auch beitragen tut, ja. (Herr I., Zeile 276–293)

Was an dieser Äusserung zunächst auffällt, ist die häufige Wiederholung von «irgendwie» (z. B. Zeile 276, 277, 278, 280). Da Herr I. das Wort jedoch im ganzen Interview durchgängig verwendet, wird es hier als Füllwort qualifiziert, das ihm beim Sprechen über Unsicherheiten hinweghilft und daher nicht vertieft gedeutet. Der erste Teil dieser Äusserung bis zur Auslassungsklammer wurde bereits an anderer Stelle zitiert (vgl. Abschnitt 7.2.3).²⁴ Was dort noch nicht im Detail besprochen wurde, ist, dass aus dieser Passage eine ganze Reihe von normativen Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen hervorgehen, mit welchen ein Imam seine Gemeinschaft anruft: Dass man ehrlich und pünktlich sein, nicht lügen, sich integrieren, Gesetze einhalten soll usw. (Zeile 276–281). Das heisst, hier wird «das gute und richtige, gebotene und notwendige Handeln» beschrieben, also: «was das Subjekt tun soll» (Brodersen 2022:121). Es geht um bestimmte soziale Normen und darin enthaltene Werte, die der Gemeinschaft durch den Imam vermittelt werden. Eine solche Adressierung der muslimischen Gemeinschaft durch den Imam hat daher eine subjektivierende Wirkung. Folke Brodersen nennt diesen Aspekt einer Subjektivierung «Ethiken»: «In Form von rechtlichen, moralischen und religiösen Geboten oder gesellschaftlichen Konventionen stellen Ethiken Leitlinien dar und verbinden dabei Aussagen, ob, mit welchem Ziel und aus welchem Grund das Subjekt handeln soll. Sie verschränken Aufforderungen und Begründungen» (Brodersen 2022:122). Hierbei wird deutlich, dass Imame nicht nur als Subjekte adressiert werden, sondern selbst Vorstellungen und Anforderungen an andere Subjekte – ihre Gemeinschaft – kommunizieren und damit subjektivierend auf diese einwirken.

Wenn man nun weiter den zweiten Teil der oben zitierten Äusserung betrachtet, so erklärt Herr I. in der Folge, dass es in der normativen Anrufung der

²⁴ Die Passage beginnt mit einem hier ausgelassenen Verweis darauf, dass es in der Schweiz vieles gäbe, was mit dem Islam identisch ist (Herr I., Zeile 274–276). Die danach zitierten normativen Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen bezeichnet Herr I. als «Schweizer Werte», die auch «Menschenwerte» seien (Herr I., Zeile 275). Damit betont er die Gemeinsamkeiten zwischen der Schweizer Gesellschaft und dem Herkunftskontext (vgl. Abschnitt 7.2.3).

Gemeinschaft weniger um die Ermutigung zum Gebet oder zum Fasten während des Ramadans gehe, die er als «Routineaufgaben sozusagen» (Zeile 286) qualifiziert. Damit meint er vermutlich nicht, dass diese Pflichten nicht wichtig sind, sie bilden vielmehr die Grundlage, auf deren Basis der Imam die Gemeinschaft normativ adressiert. An dieser Stelle muss mitbedacht werden, dass ein Imam eine Gemeinschaft anspricht, die sich zum Gebet oder zur Freitagspredigt in eine Moschee begeben hat und daher gewissen Grundpflichten bereits nachkommt. Wie Herr I. weiter erläutert, konstituieren die von ihm genannten religiösen Pflichten eine direkte persönliche Beziehung des oder der Gläubigen zu Gott («also zwischen ihm und Gott ist das», Zeile 285), in welcher der Imam keine vermittelnde Rolle einnimmt. Der Fokus der normativen Adressierungen eines Imams liegt damit eher auf den Handlungen bzw. Haltungen, die den individuellen Pflichten wie dem Gebet nachfolgen und die Gott gebietet («Aber Allah will von uns eher, dass wir nebst diesen Aufgaben, [...] dass wir das ausstrahlen tun», Zeile 285–287). Durch die Erwähnung von Gottes Willen liefert Herr I. auch die Begründung für die Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen. Er verweist auf eine Koranstelle, ohne sie der Forschenden jedoch zu nennen, die sagt, dass das Pflichtgebet die Befolgung des von Gott erwarteten Verhaltens unterstützt («Weil es heisst im *Ayet*, das Pflichtgebet tut die Gläubigen von schlechten Sachen abhalten. Das heisst, wir tun quasi uns da energisch aufladen und auch mit dem schönen Charakter dann ausstrahlen», Zeile 287–289). Die dann genannten Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen («dass man irgendwie nicht auf den Boden irgendwie etwas fallen lässt, die Zigarette runterwirft, oder irgendwie dass man Leute begrüßt, dass man höflich ist», Zeile 290–293) werden von Herrn I. als «schöner Charakter» (Zeile 289) und damit als Tugend umschrieben. Das richtige Verhalten wird von ihm zusätzlich an einen emotionalen Zustand gekoppelt, nämlich glücklich zu sein («dass man einfach versucht, ein glücklicher Mensch in der Gesellschaft zu sein», Zeile 292).

Interessant ist, dass Herr I. in dieser Äusserung zuerst ein generalisierendes «man» und dann ein «wir» verwendet («Allah will von uns», Zeile 285–286), sich also auf ein Kollektiv bezieht. Gottes Gebote, wie sich die Menschen verhalten sollten, schliessen somit alle ein, auch den Imam, der sich nicht von den übrigen Gläubigen unterscheidet. Dies kann untermauert werden durch die Tatsache, dass «commanding the right, forbidding the wrong [...] one of the most important individual and collective duties of Muslims» (Thielmann 2013:206) darstellt. Darin wird die religiöse Autonomie des oder der muslimischen Gläubigen offenkundig, die nicht in einer rituellen Abhängigkeit zum Imam oder einer anderen Instanz stehen, wobei diese durchaus eine Orientierungsfunktion einnehmen können. Dies bedeutet unter anderem, dass religiöse Unterweisung, Beratung, aber

auch Disziplinierung – gerade jenes «Gute gebieten und vom Schlechten abhalten» – auch unter den Gemeinschaftsmitgliedern selbst stattfinden, ohne dass der Imam involviert ist (Müller 2017). Die von Herrn I. genannten Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen gelten somit gleichermassen für den Imam. Der Imam erscheint in Herrn I.s Äusserung daher als Gläubiger wie jede*r andere, wird von ihm aber gleichzeitig als Stellvertreter des Propheten gedeutet. Diese ambige Stellung wird im Zusammenhang mit dem *einflussreichen Imam* näher beleuchtet (vgl. Abschnitt 9.5). In oben zitiert Äusserung führt Herr I. die von ihm angesprochenen normativen Adressierungen auf Nachfrage weiter aus, er erscheint selbst in der Äusserung jedoch nicht als massgebliches Subjekt. Es handelt sich bei dieser Äusserung deshalb nur implizit um eine Selbst-Positionierung, die allenfalls in Verbindung mit weiteren Äusserungen abgeleitet werden kann. Das Leitmotiv der normativen Adressierung wird darin aber deutlich sichtbar. An anderen Stellen positioniert sich Herr I. eindeutiger als Imam, der seine Gemeinschaft normativ adressiert. Allerdings geht es hierbei weniger um das von ihm zuvor erläuterte ethisch-moralische Verhalten, sondern um andere Erwartungen an seine Gemeinschaft:

Ich meine die Jungen, die hier aufgewachsen sind, die werden zu 90 % hier weiterleben. Zu neu-, die werden nicht zurückkehren und die müssen auch für das friedliche Zusammenleben und für ihre Zu-, Religionszukunft etwas beitragen. (Herr I., Zeile 420–423)

Herr I. erwartet von den Jugendlichen bzw. den jüngeren Erwachsenen seiner Gemeinschaft, dass sie einen Beitrag «für das friedliche Zusammenleben» (Zeile 422) leisten. Zusätzlich erwähnt er auch ein Beitrag an die «Religionszukunft» (Zeile 422), ein Kompositum, das sich aus einer Korrektur («für ihre Zu-, Religionszukunft», Zeile 422) ergibt. Anfänglich will er vermutlich von der Zukunft der Jugendlichen reden, korrigiert sich dann aber, weil es ihm vorrangig um die Zukunft der Religion geht, also um die Zukunft der Jugendlichen innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft sowie auch um die Zukunft der religiösen Gemeinschaft. Er fährt folgendermassen fort:

Ich meine beispielsweise die Anerkennung der Muslime kann nicht irgendwie vom Staat angeboten werden und wir nehmen sie an oder nicht, sondern es muss etwas vorgeleistet werden, damit Muslime überhaupt Anerkennung bekommen können. Und das ist eine Grundvoraussetzung, dass mindestens die Jugendlichen aktiv sind, die hier aufgewachsen sind. (Herr I., Zeile 423–427)

Herr I. nimmt mit der Anerkennung der Muslim*innen eines der Themen aus den öffentlichen Diskursen auf (vgl. Abschnitt 6.2.5 und 6.3.8). Er ist der Meinung, dass Muslim*innen eine Leistung erbringen, sich einsetzen müssen, damit sowas wie eine Anerkennung von Seiten des Staates überhaupt angeboten würde («es muss etwas vorgeleistet werden», Zeile 424–425). Damit liefert er die Begründung für die Aufforderung an die muslimischen Jugendlichen seiner Gemeinschaft, sich zu engagieren («das ist eine Grundvoraussetzung, dass mindestens die Jugendlichen aktiv sind», Zeile 425–426). Nur Bemühungen von muslimischer Seite werden seiner Ansicht nach dazu führen, dass muslimische Gemeinschaften stärker in die Schweizer Gesellschaft integriert werden. Ohne dass diese spezifischen Diskurse hier näher untersucht worden wären, scheint er hier ein Deutungsmuster aus bestimmten Integrationsdiskursen aufzunehmen, nämlich, dass die zu integrierenden Subjekte einen Beitrag für ihre Integration leisten müssen (vgl. Gianni 2013). An späterer Stelle wiederholt er dann:

Ja, ich finde das sehr wichtig. Und die Jugendlichen müssen da etwas beitragen, finde ich, oder. Ich sage das immer wieder, «Hey Jungs, kommt». (Herr I., Zeile 437–438)

In dieser Äusserung betont Herr I. noch einmal, dass er von den Jugendlichen einen Beitrag erwartet. Durch die hier eingebaute direkte Rede («Hey Jungs, kommt», Zeile 438) macht er klar, dass er die Jugendlichen damit durchaus im persönlichen Kontakt normativ adressiert und damit auch selbst einen bestimmten Beitrag leistet, indem er die Jugendlichen zu mehr gesellschaftlicher Partizipation motiviert. Deutlich wird hier auch, dass es sich dabei offenbar nur um männliche Jugendliche handelt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich Herr I. als Imam positioniert, der seine Gemeinschaft normativ adressiert. Seine Ausführungen zu ethisch-moralischen Adressierungen sind eher generell gehalten. Als er sich auf ein konkretes Beispiel einer Erwartung an seine Gemeinschaft bezieht, nämlich dass sich Jugendliche engagieren und damit gesellschaftlich partizipieren sollen, wird deutlich, dass er eine ethisch-moralische Orientierung mit einem Bezug zur Schweiz verbindet. Damit macht er im Grunde ein Gegenbild zum Wertekonflikt-Imam auf, in welchem ein Werte-Antagonismus zwischen einem «Wir» und «den Anderen» konstruiert wird. Er wird dadurch aber gleichzeitig auch gewissen gesellschaftlichen Erwartungen gerecht (vgl. dazu ausführlicher Kapitel 9), was sich bereits in seinen generellen Erläuterung ethisch-moralischer Gebote andeutet («dass man sich integriert, dass man nicht ein schwarzes Schaf ist sozusagen einfach», Zeile 279–280). Der Bezug zum Schweizer Kontext ist ein interessanter Befund, der auch in Äusserungen weiterer Imame zutage tritt.

8.3.2 Das Bild der Muslim*innen nach aussen regulieren: «Sie müssen ein Vorbildmensch, ein Vorbildmuslim sein»

Weitere Beispiele von normativen Adressierungen der Gemeinschaft aus dem Alltag der Imame beziehen sich selten auf Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen ethisch-moralischer Art, wie sie Herr I. im vorhergehenden Kapitel allgemein geschildert hat.²⁵ Worin dies genau begründet liegt, kann nicht festgemacht werden. Dagegen finden sich Beschreibungen von Momenten der Adressierung der muslimischen Gemeinschaft, die sich um das Bild der Muslim*innen in der Schweizer Gesellschaft drehen. Es ist gut möglich, dass vermehrt solche Beispiele in den Interviews angesprochen werden, weil die Befragten mir als Forschender allenfalls die entsprechenden Wissensbestände der öffentlichen Debatten der Schweiz und damit auch die entsprechenden Bilder von Muslim*innen zuschreiben. Die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam in dieser Form hängt dann auch situativ von der bestimmten Interviewsituation ab. Ein Beispiel für eine solche Adressierung ist die folgende Äusserung von Herr N., der erläutert, was er von seiner Gemeinschaft erwartet:

[M]ais je souhaite qu'ils soient à la hauteur de ce qu'on leur demande au niveau de l'islam, qu'ils soient des gens exemplaires, qu'ils donnent la bonne image de l'islam, ce ne sont pas les gens qui profitent ou les gens qui se passent (unverständlich), on est des êtres humains, on peut faire des choses bien, on peut faire des choses mauvaises, mais mon attente- ce que je souhaite, c'est que la communauté soit à la hauteur. Dans notre communauté, il y a de tout, il y a des gens qui sont des cadres, des médecins, des ingénieurs, des docteurs, des (.), des apprentis, il y a des artisans, il y a tout on représente là. Mais ils doivent être à la hauteur. La bienfaisance, c'est de montrer la bonne image de l'islam pour qu'il n'y ait pas de conflit, parce qu'ils savent que je souhaite que l'amour règne, et l'amour et la paix et la tolérance, c'est ce que je souhaite et la confiance, que les gens fassent confiance aux musulmans qui sont ici en Suisse. (Herr N., Zeile 125–136)

Herr N. nennt in dieser Äusserung zuerst eine sehr allgemein gehaltenen normativen Handlungsaufforderung, die nur gestreift und nicht weiter ausgeführt wird («qu'ils soient à la hauteur de ce qu'on leur demande au niveau de l'islam», Zeile

²⁵ Eines der wenigen Beispiele wäre: «On est obligé d'être calme, on est obligé d'être- de respecter les gens, non-musulmans et musulmans et tout, et c'est ça l'islam» (Herr O., Zeile 507–508). Herr O. spricht hier ähnlich wie Herr I. von «on» (man/wir), das heisst, die von ihm erläuterten Handlungs- und Unterlassungsaufforderungen schliessen ihn als Imam mit ein.

125–126). Im Grunde könnte dies den ethisch-moralischen Grundsätzen entsprechen, die Herr I. vorhergehend ausgeführt hat (vgl. Abschnitt 8.3.1), allerdings gibt Herr N. keine weiteren Hinweise, was er mit Ansprüchen «auf der Ebene des Islams» («au niveau de l’islam», Zeile 125–126) meint. Weiter erwartet er, dass die Mitglieder seiner Gemeinschaft vorbildliche Menschen seien («qu’ils soient des gens exemplaires», Zeile 126) und das gute Bild des Islams vermitteln («qu’ils donnent la bonne image de l’islam», Zeile 126–127). Das beinhaltet gemäss ihm auch ein bestimmtes Verhalten, nämlich nicht zu profitieren («ce ne sont pas les gens qui profitent», Zeile 127), wobei er auch hier vage bleibt und nicht sagt, wovon nicht profitiert werden solle. Das vermittelte Bild des Islams steht damit in einem direkten Zusammenhang mit einem vorbildlichen Verhalten und liegt damit in der Verantwortung des Individuums. Das zweite Beispiel, das er nennt, ist leider akustisch nicht verständlich. Obwohl Herr N. einräumt, dass Menschen sowohl gut wie schlecht handeln können («on est des êtres humains, on peut faire des choses bien, on peut faire des choses mauvaises», Zeile 128–129), wünscht er sich von seiner Gemeinschaft dennoch, dass sie seinem (hierbei unklar formulierten) Anspruch gerecht werde («ce que je souhaite, c’est que la communauté soit à la hauteur», Zeile 129–130). Er verweist darauf, dass seine Gemeinschaft vielfältig sei («il y a du tout, il y a des gens qui sont des cadres, des médecins, des ingénieurs, des docteurs, des (.), des apprentis, il y a des artisans», Zeile 130–132), betont jedoch, dass sie den Anforderungen trotz dieser Vielfalt gerecht werden müssten («Mais ils doivent être à la hauteur», Zeile 132). Erst am Schluss der Äusserung wird klar, worum es ihm geht: Seine Gemeinschaft solle ein gutes Bild «des Islams» nach aussen tragen, damit es keine Konflikte gibt («La bienfaisance, c’est de montrer la bonne image de l’islam pour qu’il n’y ait pas de conflit», Zeile 132–133) und die Schweizer*innen den Muslim*innen vertrauen («que les gens fassent confiance aux musulmans qui sont ici dans la Suisse», Zeile 135–136). Dazwischen flieht er zusätzlich noch drei sehr grosse, symbolisch aufgeladene Begriffe ein: Er wünsche sich Liebe («l’amour», Zeile 134), Frieden («la paix», Zeile 134) und Toleranz («la tolérance», Zeile 135). Deutlich wird aus dieser Passage, wie stark Herr N. seine Gemeinschaft im Hinblick auf das Bild adressiert, das sie nach aussen abgibt. Es scheint ein grosser Druck seinerseits zu bestehen, der Schweizer Gesellschaft ein gutes Bild der muslimischen Gemeinschaft zu präsentieren, um jeglichen Konflikt zu vermeiden. Hier stellt sich die Frage, ob er damit allenfalls Druck weitergibt, der in den öffentlichen Debatten an Imame herangetragen wird (vgl. Abschnitt 2.2.1 und 2.2.3). Gleichzeitig erzählt sich Herr N. durch diese Äusserung als ein Imam, der seine Gemeinschaft normativ adressiert. Ganz ähnlich zeigt sich das auch in einer Äusserung von Herrn E.:

[J]eden Tag, wenn die Kinder hierher kamen, [...] sagte ich immer, sie leben hier. Ich gehe wieder in die Türkei, aber sie bleiben hier. Sie müssen ein Vorbildmensch, ein Vorbildmuslim sein. Sie arbeiten hier, sie können nicht, sie dürfen nicht lügen. Sie können einfach nicht wie eine einfache Person Fehler machen, sie müssen ein Vorbildmensch sein, deswegen (.) eine wichtige Information ist die Kultur und sie müssen einen schönen Beruf lernen, um hier (...) wie ein schöner Muslim, wie ein schöner Mensch zu leben. (Herr E., Zeile 241–249)

Betrachtet man diese Äusserung, so wird hier noch einmal zugespitzt eine ähnliche normative Adressierung im Hinblick auf das Bild nach aussen deutlich wie bei Herrn N.: Laut Herr E. müssen Muslim*innen nicht weniger als «ein Vorbildmensch, ein Vorbildmuslim» (Zeile 245) sein. Das bedeutet, nicht zu lügen, wie Herr E. erläutert, aber auch – und hierin wird ein besonders grosser Druck spürbar –, dass sie «nicht wie eine einfache Person Fehler machen» können (Zeile 246–247). Dies ist ein enorm hoher Anspruch, der noch gesteigert wird, wenn man sich vor Augen führt, dass es in diesem Beispiel um Kinder geht («jeden Tag, wenn die Kinder hierher kamen [...] sagte ich immer», Zeile 241–244). Um ein «Vorbildmensch» zu sein, sei es wichtig, so fährt er fort, dass die Kinder über die Schweizer Kultur Bescheid wissen («eine wichtige Information ist die Kultur», Zeile 247). Hierin kommt ein Aspekt des *Modell-Imams* zum Ausdruck, der auf ihn selbst verweist, nämlich dass ein Imam über Kenntnisse des Schweizer Kontexts verfügen und diese an seine Gemeinschaft vermitteln soll, was er offensichtlich tut. Ähnlich wie bei ihm als Imam werden Kenntnisse des Schweizer Kontexts hier für die von ihm adressierten Kinder zu einer Markierung einer erfolgreichen Integration (vgl. Abschnitt 6.3.1). Weiter ist Herr E. der Meinung, dass das Erlernen eines Berufs die Kinder dazu befähige, «wie ein schöner Muslim, wie ein schöner Mensch zu leben» (Zeile 248–249). Die berufliche Eingliederung wird damit zu einem weiteren Aspekt einer erfolgreichen Integration und trägt dadurch auch zu einem positiven Bild nach aussen bei, das er sehr deutlich mit dem Begriff «schön» umschreibt, der hier gleich zwei Mal nacheinander erscheint («ein schöner Muslim, [...] ein schöner Mensch», Zeile 248–249). Auch an dieser Stelle spricht er von «müssen» («sie müssen einen schönen Beruf lernen», Zeile 248), es geht daher auch hier um eine normative Erwartung, mit welcher er die Kinder adressiert.

Die beiden Beispiele von Adressierungen der muslimischen Gemeinschaft aus dem Alltag von Herrn N. und Herrn E. beziehen sich auf das Bild der Muslim*innen in der Schweizer Gesellschaft. Beide Imame scheinen durch diese Art der Adressierung zu versuchen, das Bild ihrer Gemeinschaft nach aussen zu regulieren. Der hohe Druck, der sichtbar wird («ein Vorbildmensch, ein Vorbildmuslim», Herr E., Zeile 245), kann vermutlich auf die Dichtomie der «guten»

und «schlechten» Muslim*innen (vgl. Abschnitt 2.2.1 und 2.2.3) in den Diskursen zurückgeführt werden, die ausschliesslich eine Positionierung als «gute» Muslim*innen erlaubt – also als ebenenjenen «Vorbildmuslim» (Herr E., Zeile 245) –, weil der oder die «schlechte» Muslim*in gesellschaftlich sanktioniert wird. In diesen Äusserungen werden somit aufgerufene Aspekte aus den Debatten zu Islam und Muslim*innen, aber auch aus Integrationsdiskursen sichtbar, allerdings im Hinblick auf Muslim*innen und nicht Imame.

An dieser Stelle wird nun eine Äusserung von Herrn O. herangezogen, weil sich diese in einem Punkt von den bisher zitierten unterscheidet. Auch Herr O. adressiert seine Gemeinschaft normativ, allerdings geht es dabei nicht um Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen im positiven Sinn, sondern um einen Hinweis auf problematisches Verhalten:

«Je suis sûr que vous n'êtes pas comme à la mosquée à l'extérieur». Après, les gens disent: «Non, pourquoi tu dis ça, imam, c'est direct». Oui, parce que je suis là pour dire la vérité, pour le dire directement. Pour- Parce que pourquoi on a des problèmes à la maison? Pourquoi on a des problèmes avec- (...) Je suis aussi l'aumônier à la prison à (Name der Stadt), moitié, presque moitié musulmans. Pourquoi? Parce qu'ils ne sont pas comme à la mosquée. Quand ils sortent, ils font des (...) des problèmes et des-contre l'islam, ils font. (Herr O., Zeile 331–337)

Anders als die Imame in den bisherigen Beispielen verweist er darauf, dass sich seine Gemeinschaft möglicherweise ausserhalb der Moschee nicht so verhalte wie in der Moschee («Je suis sûr que vous n'êtes pas comme à la mosquée à l'extérieur», Zeile 331–332). Dies begründet er einerseits mit dem Fortbestehen familiärer Probleme, andererseits auch mit seiner Erfahrung als Gefängnisseelsorger, weil über die Hälfte der Insassen im Gefängnis muslimisch sei. Seine Gemeinschaft scheint seine Adressierung laut seiner Erzählung zwar unangenehm zu finden («Après, les gens disent: «Non, pourquoi tu dis ça, imam, c'est direct»», Zeile 332–333), er aber sieht seine Aufgabe darin, direkt zu sein und ihnen die Wahrheit zu sagen («je suis là pour dire la vérité, pour le dire directement», Zeile 333–334). Er positioniert sich hier als normativ adressierender Imam, der seine Gemeinschaft auf mögliche problematische Seiten ihres eigenen Verhaltens hinweist. Er bewertet ihre Handlungsweisen sogar als «gegen den Islam» («contre l'Islam, ils font», Zeile 337). Die angedeuteten Probleme werden von ihm allerdings einzig im Verhalten und damit in der Verantwortung der Subjekte selbst verortet. Gesellschaftlich-strukturelle Dimensionen, die zum Beispiel zur Erklärung der hohen Zahl muslimischer Häftlinge herangezogen werden könnten, spricht er nicht an. Aufschlussreich ist hierbei, dass Herr O. der einzige Imam ist, der im Interview explizit aufnimmt, dass er seine Gemeinschaft auf

möglicherweise problematische Seiten ihres Verhaltens anspricht. Darin kommt eine gewisse Kritik an seiner Gemeinschaft zum Ausdruck. Dass die interviewten Imame eine solche Kritik ansonsten kaum zur Sprache bringen, liegt womöglich darin begründet, dass aufgrund der bereits erwähnten Dichotomie der «guten» und «schlechten» Muslim*innen in den öffentlichen Debatten ein bestimmter Anpassungsdruck entsteht, sich auf eine gewisse Art zu positionieren. Das kann zu einer Selbstregulierung führen, bei welcher alles, was gegebenenfalls gegen Muslim*innen verwendet werden könnte, nicht angesprochen wird. Andererseits besteht auch die Möglichkeit, dass Imame, die oft durch die Gemeinschaft bezahlt werden, die sie anleiten sollen, aufgrund ihres Anstellungsverhältnisses Kritik an ihrer Gemeinschaft zurückhalten (vgl. Abschnitt 2.1.2). Allerdings wird auch Herr O. von seiner Gemeinschaft bezahlt, was diese Erklärung weniger plausibel macht.

Zusammengefasst kann für beide Unterkapitel festgehalten werden, dass sich die Imame als jemand positionieren, der die muslimische Gemeinschaft normativ anruft, wobei sich die konkreten Beispiele vor allem auf das Bild der Muslim*innen in der Gesellschaft beziehen.

8.4 Die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert

8.4.1 Herr F.: «Der Islam in Europa ist eine Wunde»

Herr F. ist 48 Jahre alt, lebt seit 27 Jahren in der Schweiz und hat erst kurz vor dem Interview mit seiner Tätigkeit als Imam begonnen. Zuvor war er lange Jahre hauptsächlich als Koranlehrer in derselben Gemeinschaft tätig, von welcher er jetzt als Imam angestellt ist. Herr F. erscheint nicht in den öffentlichen Debatten und bringt einen Bachelor-Abschluss in Theologie mit. Anders als die übrigen Imame antwortet er im Interview auf Türkisch, hat aber eine zweite Person, den Verbandspräsidenten Herrn S., zum Interview mitgebracht, der übersetzt. Eigentlich wäre ein Interview auf Deutsch vorgesehen gewesen, Herr F. entscheidet sich aber spontan vor Ort, auf Türkisch zu antworten. Daher stellt sich die Interviewsituation etwas anders dar als in den übrigen Interviews (vgl. Abschnitt 5.4.1). Die hier zitierten Äusserungen wurden von mir aus dem türkischen Original übersetzt und entsprechen nicht den Übersetzungen von Herrn S. im Interview, da diese zum Teil leicht vom türkischen Original abweichen. Die Übersetzungen waren jedoch sehr hilfreich, um das korrekte Verständnis der jeweiligen Stellen zu überprüfen.

Durch das ganze Interview hindurch nimmt Herr F. mir als Forschender gegenüber immer wieder eine Position ein, in welcher er das Islambild, das er mir zuschreibt, zu berichtigen versucht, wie noch gezeigt werden wird. Die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, kommt daher hauptsächlich in den Interaktionen im Interview und in den an mich gerichteten Äusserungen zum Ausdruck. Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass Herr F. etwa dreissig Jahre als Lehrer und Imam-Ausbildner tätig war²⁶ und sein Habitus²⁷ auch der eines Lehrers zu sein scheint.²⁸ Ich werde von ihm immer wieder in die Position einer Schülerin versetzt, ich stelle diese Positionierung aber nicht in Frage, weil sie in der Interviewsituation materialgenerierend ist (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021:81). Die asymmetrische Beziehung zwischen Befragtem und Interviewerin wird dadurch teilweise aufgelöst, allerdings verändert das den Fluss des Interviews nicht massgeblich, denn mit Herrn S. ist eine dritte Person im Interview anwesend, die einen wesentlichen Einfluss auf die Interaktionen hat. Nebst seiner fortwährenden Übersetzung bekräftigt Herr S. den Befragten mit Einwürfen²⁹ und stellt sogar selbst Nachfragen. Die Dynamik ist daher von Anfang an eine andere als in den übrigen Interviews.

An einer Stelle des Interviews kommt es zu einer besonderen Interaktion. Herr F. erklärt mir ungefähr in der achtzehnten Minute des Interviews – noch

²⁶ Dass er auch Imame ausgebildet hat, wird an einer Stelle im Interview *en passant* angesprochen: «Denn es gibt auch *Hocas*, die ich ausgebildet habe, *Hocas*, die aus der Türkei kommen. Im Moment gibt es auch in der Türkei *Hocas*, von mir ausgebildete *Hocas*» (Herr F., Zeile 586–587; Übersetzung nt). *Hoca* (Lehrer) ist im Türkischen die gebräuchliche Bezeichnung für Imame, aber auch allgemein für Lehrer*innen.

²⁷ Der Habitus «als ein vielschichtiges System von Denk- Wahrnehmungs- und Handlungsmustern» (Liebsch 2002:74) versucht ebenso wie der Begriff Subjektivierung den Zusammenhang von Gesellschaft und Individuum zu fassen. Es existieren bereits auch erste Ausarbeitungen zum Habitus-Begriff innerhalb der Subjektivierungsforschung (vgl. Uhendorf und Parade i. E.).

²⁸ Dies wird durch das ganze Interview in seinem Antwortverhalten deutlich. Er beginnt zum Beispiel seine Antwort auf die Eingangsfrage damit, dass er die Frage noch einmal aufnimmt: «Was ist ein Imam? Wenn wir das sagen...» (im türkischen Original: «Bir imam nedir? Dediğimiz zaman...»), Herr F., Zeile 16 – 17). Außerdem verwendet er sehr oft die wir-Form im türkischen Verbmodus des Optativs, zum Beispiel: «lassst uns erst...» (Herr F., Zeile 95–96). Auch sein Tonfall und die von ihm gesetzten Pausen verweisen auf einen Lehrer-Habitus und verdeutlichen, dass er sich gewohnt ist, Wissen zu vermitteln.

²⁹ Zum Beispiel: «Eyyallah hocam!» (Herr S. in Herr F., Zeile 117). *Hocam* (mein Lehrer) ist im Türkischen die gebräuchliche, an Imame gerichtete Anrede, «eyvallah» drückt einen Zuspruch aus. Oder: «Doğru haklısunız» («Richtig, Sie haben recht», Herr S. in Herr F., Zeile 439; Übersetzung nt).

immer auf die Eingangsfrage des Interviews antwortend³⁰ – die verschiedenen Rechtsschulen im Islam. Er erläutert, dass ein Grossteil der Menschen in der Türkei hanafitisch sei und spricht im Anschluss davon, dass sie entsprechend konstruktiv bzw. aufbauend seien (Herr F., Zeile 206–212). Dabei geht es ihm vermutlich weniger um die Rechtsschule selbst, die für Imame grundsätzlich keine gewichtige Rolle spielt, als um eine wertschätzende Beurteilung seiner türkischsprachigen Gemeinschaft, denn er weist Herrn S. an, mich zu fragen, ob ich die türkischen Gemeinschaften in der Schweiz auch als konstruktiv – womöglich im Sinne von anpassungs- und anschlussfähig – wahrnehme.³¹ Ich entziehe mich der von Herrn F. implizit vorgegebenen positiven Bewertung mit der Antwort, dass ich erst noch einige Interviews machen müsse, bevor ich Schlüsse ziehen könne. Nach der Rückübersetzung dieser Antwort auf Türkisch äussert Herr F. eine Kritik: Das Ergebnis werde besser, wenn ich die Imame nach Glauben einteile, bevor ich sie als Muslime kategorisiere, also ihnen das Label Muslim zuschreibe. Die Äusserung ist in gesprochenem Türkisch relativ komplex und schwer verständlich.³² Sie kann jedoch dahingehend interpretiert werden, dass er, seinen Erläuterungen zu den Rechtsschulen nachfolgend, darauf hinweisen möchte, dass Imame nicht gleich Imame sind und eine Vielfalt besteht, die in Betracht gezogen werden muss. Dabei wird jedoch keine eindeutige Wertung im Sinne von «besser/schlechter» sichtbar, es scheint ihm vielmehr um die Heterogenität zu gehen. Inwiefern diese Kritik mit seiner Nachfrage zur Wahrnehmung der türkischen Gemeinschaften als konstruktiv zusammenhängt, wird jedoch nicht klar. Aufschlussreich ist nun vor allem, dass diese Äusserung von Herrn S. nicht ins Deutsche übersetzt wird, so dass ich in der Situation aussen vor gelassen werde. Stattdessen entgegnet er Herrn F. auf Türkisch: «*Hocam*, meiner Meinung nach geht die Dame aber schon konstruktiv auf uns zu» (Herr S. in Herr F., Zeile

³⁰ Da Herr S. zwischenzeitlich immer wieder übersetzt, fallen die Antworten in Herrn F.s Interview im Schnitt länger aus als diejenigen der anderen Imame.

³¹ Die ganze Stelle übersetzt (die kursiven Stellen sind im Original Türkisch): «*Würden Sie sie fragen, ob sie das nicht beobachtet hat, dies ge-* // Herr S.: Ob // *die hiesigen* // Herr S.: Ob, ob Sie, ob Sie ähnliche Schlüsse gezogen haben, wenn Sie die muslimische Gemeinschaft anschauen. Bei den Hanefiten verglichen zu Schafi- *gegenüber den Schafiten?* // Nein, nein, ob sie nicht gesehen hat, dass die Türken hier, dass wir konstruktiv sind. // Herr S.: Dass die türkische Gemeinschaft aufbauend ist, ob Sie auch in dieser Richtung das Gefühl haben oder ob Sie, wie Sie das empfinden, ist die Frage von ihm» (Herr F., Zeile 215–220; Übersetzung nt).

³² Die Stelle wird hier aufgrund der schweren Verständlichkeit im türkischen Original wiedergegeben: «*Şimdi görüştüğü zaman ilk önce bir inanç bakımından da hani müslümanları kategorize etmeden önce yani bunlar müslüman diye bir yere yapıştırmadan önce bunlar bir kategorize ederse o nasıl sonucu daha iyi çıkaracaktır Avrupa'da*» (Herr F., Zeile 225–227).

228–229; Übersetzung nt). Daraufhin antwortet Herr F., ebenfalls auf Türkisch: «Okay, lass uns hierzu etwas tun. Ihnen zu erklären, dass wir auch morgen konstruktiv sind» (Herr F., Zeile 229–230; Übersetzung nt). Anschliessend beendet er die Diskussion mit Herrn S., noch immer, ohne dass ich einbezogen wurde, und nimmt in der Folge einen weiteren Aspekt auf, der ihm in Hinblick auf die erste Frage wichtig erscheint.

In dieser Interaktion werden zwei Dinge erkennbar: Einerseits scheint Herr F. mit dem Interview eine bestimmte Absicht zu verfolgen, nämlich ein gewisses Wissen und damit auch ein gewisses Bild «des Islams» zu vermitteln. Dies legt er am Ende des Interviews offen (siehe Ausführungen am Ende dieses Unterkapitels). Andererseits, so kann interpretiert werden, zeigt sich in der Interaktion die Befürchtung von Herrn F., dass ich als Forschende ein falsches Bild habe bzw. zu wenig «richtiges» Wissen zum Islam mitbringe. Womöglich nehme ich für ihn eine Art Stellvertreterfunktion für die breitere Gesellschaft ein, denn Herr F. verweist im Interview mehrfach auf die falsche Wahrnehmung des Islams in Europa, wie noch gezeigt werden wird. Er versucht daher, die Vorstellungen, die er mir zuschreibt, zu berichtigen. Das Leitmotiv dieser Selbst-Positionierung ist entsprechend die Richtigstellung bestimmter Islambilder. Diese beinhalten auch falsche Vorstellungen bezüglich Imamen. So erklärt Herr F. relativ früh im Interview:

Weil der Islam, wenn Sie etwas zum Islam recherchiert haben, unsere Beziehung ist nicht so, wie es von aussen scheint. Denn in unserer Beziehung zwischen Gott und Mensch gibt es keinen Imam. (Herr F., Zeile 24–26; Übersetzung nt)³³

In dieser Äusserung nimmt Herr F. direkt Bezug auf mich, indem er einen Nebensatz im realen Konditional einschiebt («wenn Sie etwas [...] recherchiert haben», Zeile 24; im Türkischen «eğer biraz araştırdıysanız»). Der reale Konditional kann im Türkischen anders als im Deutschen auch in der Vergangenheit verwendet werden.³⁴ Herr F. verweist damit auf eine Bedingung, die möglicherweise von mir als Forschender in der Vergangenheit erfüllt wurde, nämlich zum Islam zu recherchieren. Durch die Verwendung der entsprechenden grammatischen Verbform

³³ Im türkischen Original verwendet er in dieser Äusserung den Begriff *kul* für «Mensch». *Kul* bedeutet wörtlich Sklave bzw. Mensch im Verhältnis zu Gott (Redhouse Yeni 1968:682).

³⁴ Die Übersetzung «falls Sie etwas [...] recherchiert haben» steht hier in der Vergangenheit, stellt im Deutschen aber keinen realen Konditionalsatz dar. Dieser kann im Deutschen nur in Präsens oder Futur formuliert werden («Wenn Sie etwas recherchieren/Wenn Sie etwas recherchieren werden, dann...»). In der Vergangenheit wird ein Konditionalsatz im Deutschen automatisch unreal: «Wenn Sie etwas [...] recherchiert hätten, dann...».

drückt er aus, dass er das nicht sicher weiss, aber diese Möglichkeit nicht grundsätzlich anzweifelt (ansonsten hätte er einen irrealen Konditional verwendet). Er nimmt damit Bezug auf das vorhandene oder allenfalls nicht vorhandene Wissen der Forschenden. Die mit der Bedingung in einem Konditionalsatz verknüpfte Handlung oder Aussage fehlt, sie ist aber implizit klar: Wenn Sie recherchiert haben, dann wissen Sie bereits, was ich Ihnen jetzt erzähle. Indirekt kommt damit auch seine Hoffnung zum Ausdruck, dass ich mir vorab Wissen angeeignet habe. Herr F. versucht in dieser Passage das Bild zu korrigieren, dass der Imam ein Vermittler zwischen den Gläubigen und Gott ist («Denn in unserer Beziehung zwischen Gott und Mensch gibt es keinen Imam», Zeile 25–26). Es herrsche eine falsche Vorstellung davon («unsere Beziehung ist nicht so, wie es von aussen scheint», Zeile 25). Diese Vorstellung geht möglicherweise aus dem in der Öffentlichkeit sehr präsenten Vergleich mit einem Pfarrer hervor.³⁵ Gestützt werden kann diese Deutung durch zwei weitere Äusserungen von Herrn F.:

Nun haben Imame hier etwas, eine Funktion, zusammen mit der europäischen Kultur existiert eine Sichtweise, als ob sie näher bei Gott sind. So etwas gibt es im Islam nicht. [...] kurz, im Islam gibt es keine Macht. (Herr F., Zeile 35–40; Übersetzung nt)

[I]ch kann mich nicht in Entscheidungen einmischen, ich kann nicht Sünden vergeben. (Herr F., Zeile 51–52; Übersetzung nt)

Dass Herr F. in der zweiten kurzen Passage unterstreicht, dass er keine Sünden vergebe, macht deutlich, dass er sich von einem Vergleich mit einem Pfarrer disanziiert, denn die Vergebung von Sünden bezieht sich eindeutig auf die Rolle eines katholischen Priesters bei der Beichte. In der ersten Äusserung hingegen betont er, dass der Imam keine näher bei Gott liegende oder machtvollere Position einnehme als der oder die gewöhnliche Gläubige («als ob sie näher bei Gott sind.

³⁵ Darauf verweist z. B. die NZZ online (23.10.2019): «Die Öffentlichkeit und viele Moscheemitglieder erwarten hier trotz allem einen «muslimischen Pfarrer». Der Vergleich findet sich weiter auch in zwei Interviews: «Also, die Tätigkeiten eines Imams sind Ihnen mehr oder weniger durch die Tätigkeit eines Pfarrers bekannt, wenn wir dann einen indirekten Vergleich machen wollen» (Herr A., Zeile 3–4); «[W]ir sind wie Pfarrer einfach in der Kirche» (Herr D., Zeile 81). Dabei geht es Herr A. und Herr D. vermutlich vor allem darum, mir ihre Tätigkeit näherzubringen, in der impliziten Annahme, dass das Christentum mein Referenzrahmen ist. Herr L. wiederum verweist darauf, dass dieser Vergleich die Vorstellung der Schweizer Gesellschaft ist: «Bon, ils ont une image des fois médiatique souvent de l'imam, c'est- comme l'image des pasteurs dans les médias ou bien du curé un peu-» (Herr L., Zeile 205–206). Auch die Literatur nimmt diesen Punkt auf: Der Imam «is perhaps incorrectly seen as a Muslim equivalent of a rabbi or priest» (Hashas et al. 2018:24).

[...] im Islam gibt es keine Macht», Zeile 36 – 40; vgl. dazu Abschnitt 9.5.1). Damit weist er eine kirchenähnliche Hierarchie zurück, aus der sich Machtansprüche ableiten könnten. Er berichtigt in den zitierten drei Äusserungen folglich das Bild, der Imam sei einem christlichen Pfarrer ähnlich, indem er auf die Unterschiede hinweist. Die Frage der Hierarchie und der Stellung eines Imams nimmt er an anderer Stelle wieder auf, allerdings auf eine ganz andere Art und Weise. Es geht dabei um eine Erläuterung zum Begriff *takva* (türk., Hingabe, Gottesfurcht):

Jetzt lasst uns zuerst unseren Glauben darlegen. Gemäss Islam ist Allah der einzige und alleinige Gott und der Imam kann anderen Menschen nur durch seine Hingabe überlegen sein. Manchmal bete ich und eine Person hinter mir, ganz hinter mir, die in Arbeitskleidern gekommen ist, kann vielleicht in der Präsenz Allahs wertvoller sein als ich. (Herr F., Zeile 95–99; Übersetzung nt)

Auf diese Äusserung folgt eine längere Abhandlung zum Begriff *takva*, um ihn – ganz im Lehrer-Habitus – der Forschenden schlüssig zu erklären. Was Herr F. in oben zitiert Äusserung erneut bekräftigt, ist die Gleichstellung des Imams mit dem oder der gewöhnlichen Gläubigen, den oder die er hier umschreibt als jemand, der oder die «in Arbeitskleidern» (Zeile 98) zum Gebet kommt. Er macht klar, dass der einzige mögliche Unterschied zwischen einem Imam und einem Gläubigen im Ausmass der Hingabe liegen kann («der Imam kann anderen Menschen nur durch seine Hingabe überlegen sein», Zeile 96–97). Dabei geht er nicht davon aus, dass der Imam automatisch mit mehr Hingabe betet, wie das von ihm genannte Beispiel zeigt. Dass der Imam aber durchaus eine wichtige Rolle einnehmen kann, betont er an einer anderen Stelle:

Anders gesagt, der Imam ist im Grunde genommen eine Figur. Er ist nichts weiter als das. Ein Imam, der wichtig ist, muss die islamische Struktur hier in schönster Form erklären, nämlich als genaues Gegenteil von dem, was in Europa ist. Denn der Islam wird in Europa leider falsch verstanden. (Herr F., Zeile 183–185; Übersetzung nt)

Hier wird klar, dass Herr F. die Wichtigkeit des Imams in Europa vorrangig in der Vermittlung des «richtigen» Wissens festmacht. Das von ihm als «richtig» gesetzte Wissen steht seiner Meinung nach im Gegensatz zu dem in Europa zirkulierenden Wissen («Der Imam [...] muss die islamische Struktur hier in schönster Form erklären, nämlich als genaues Gegenteil von dem, was in Europa ist», Zeile 183–185). Das könnte sich sowohl auf Wissensbestände in muslimischen Gemeinschaften in Europa als auch auf das breitere gesellschaftliche Wissen beziehen, er macht dies an dieser Stelle nicht klar. Aus diesem Imamverständnis folgt eine implizite Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, denn Herr

F. erfüllt die von ihm geäusserte Anforderung an einen «Imam, der wichtig ist» (Zeile 183), wenn er das «richtige» Wissen zum Islam vermittelt. Entsprechend gibt er mir als Forschenden im weiteren Interviewverlauf Hinweise, wie ich zum «richtigen» Wissen gelangen kann:

Wir haben jetzt im Grunde genommen etwas nicht unterschieden. Muslime und Islam sind unterschiedliche Dinge. (.) Wenn wir auf Muslime schauen und versuchen den Islam zu verstehen, geben wir auf. (Herr F., Zeile 534–536; Übersetzung nt)

Deswegen müssen wir den Islam anschauen, wenn man zu einem Ergebnis kommen will. Wenn Sie in der wahren Bedeutung den Islam verstehen können, müssen auch Sie Muslimin werden, denn so ist das Ding, die Regel. (Herr F., Zeile 545–547; Übersetzung nt)

Herr F. weist die Forschende in der ersten Äusserung darauf hin, dass Muslim*innen und Islam getrennt untersucht werden müssen. Eine Untersuchung von Muslim*innen verhilft seines Erachtens noch keineswegs zu einem richtigen Verständnis des Islams. Hierin wird offenkundig, wie wichtig ihm die Vermittlung des «richtigen» Wissens zum Islam ist, denn ich habe an keiner Stelle die Absicht bekundet, «den Islam» richtig verstehen zu wollen. Es scheint für ihn aber unabdingbar, dass ich über das «richtige» Wissen verfügen sollte. In der zweiten Passage kurz danach meint er, der Islam selbst müsse betrachtet werden («Deswegen müssen wir den Islam anschauen», Zeile 545–546). Was eine solche Betrachtung genau meint – ein Studium des Korans zum Beispiel? –, führt er nicht weiter aus. Er spricht mich hier als Forschende direkt an und erläutert, dass ein wahres Verständnis dazu führe, dass ich Muslimin werden müsse («Wenn Sie in der wahren Bedeutung den Islam verstehen können, müssen auch Sie Muslimin werden», Zeile 546–547). An dieser Stelle wird nun die Übersetzung von Herrn S. beigezogen, da er eine kleine, aber bedeutsame Verschiebung vornimmt, indem er im Deutschen den Konjunktiv verwendet: «[W]enn Sie wirklich den Islam auch richtig sehen würden, dann wären Sie auch Muslimin, sagt er» (Herr S. in Herr F., Zeile 549–550). Auf diese Weise übersetzt, weist der Satz darauf hin, dass ich noch kein «richtiges» Verständnis mitbringe, denn sonst wäre ich bereits Muslimin. Unabhängig von der Übersetzung wird im Satz erkennbar, dass ein «wahres» Verständnis nicht nur ein rational zu erfassendes und erlernendes Wissen darstellt, sondern darüber hinausgeht. Das «wahre» Verständnis führt zwangsläufig zum Glauben, «so ist [...] die Regel» (Herr F., Zeile 547), was fast einen missionierenden Anklang hat. In beiden oben zitierten Äusserungen wird offenkundig, wie Herr F. versucht, mir als Forschenden den «richtigen» Blickwinkel zu vermitteln. Seine Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder

korrigiert, drückt sich somit vor allem in den an mich als Forschende persönlich gerichteten Äusserungen und den Interaktionen im Interview aus. Seine allerletzte Äusserung im Interview ist in dieser Hinsicht ebenfalls aussagekräftig. Auf die Frage, ob es noch etwas gäbe, das er ansprechen wolle, antwortet er wie folgt:

Nun, wir haben die Dinge gesagt, die allgemein erforderlich sind. [...] Denn ich (unverständlich) dieses Gespräch, dieses Interview muss einen Nutzen bringen. Denn es gibt eine Wunde hier. (..) Sie finden für diese Wunde zwei verschiedene Lösungen. Der sich in Europa befindliche Islam ist eine Wunde, entweder reiben Sie Salz rein oder Sie behandeln sie. (Herr F., Zeile 814–818; Übersetzung nt)

In dieser Äusserung legt Herr F. offen, dass das Interview nützlich sein sollte («Denn ich (unverständlich) dieses Gespräch, dieses Interview muss einen Nutzen bringen», Zeile 817). Darin schwingt indirekt auch die Hoffnung mit, dass das Interview für den von ihm anvisierten Zweck hilfreich ist,³⁶ den er in der Folge erläutert. Er beschreibt den «sich in Europa befindliche Islam» (Zeile 819) mit der Metapher einer Wunde. Dafür werden folgende Lesarten vorgeschlagen: Eine Wunde ist eine Verletzung oder eine Beschädigung an einem grösseren Ganzen. Das wiederum verweist auf die Vorstellung eines ganzheitlichen, gesunden Körpers, der hier je nach Lesart entweder als die europäische Gemeinschaft oder aber als global verstandener «Islam» aufgefasst werden kann, die oder der verwundet wurde. Ersteres greift eher die öffentlichen Debatten auf, zweites den Wissensstand muslimischer Gemeinschaften in Europa. In beiden Lesarten ist dies ein ausdrucksstarkes Bild. Herr F. fährt fort, dass man eine Wunde zusätzlich verschlimmern kann («entweder reiben sie Salz rein», Zeile 819) oder aber man versucht, das Problem konstruktiv anzugehen und sie zu verarzten («oder Sie behandeln sie», Zeile 819). Es ist klar, dass er die zweite Lösung anstrebt, obwohl er an dieser Stelle nicht darlegt, welchen Weg er dafür wählt. Seine Bestrebungen im ganzen Interview, die der Forschenden attestierten falschen Vorstellungen zu berichtigen, legen seine Vorgehensweise jedoch offen und lässt ihn im Interview durchgängig eine Experten- bzw. Lehrer-Rolle einnehmen. Damit drückt sich indirekt auch der Wunsch aus, dass diese Arbeit zu einem anderen Islambild beiträgt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Herr F. im Interview das Anliegen verfolgt, das falsche Islambild zu korrigieren, welches er mir als Forschenden zuschreibt. Damit projiziert er wohl seine Erfahrung, dass «der Islam»

³⁶ Das wird in der Übersetzung von Herrn S. deutlich: «Er ist gekommen, weil er-, sein Bedürfnis oder seine Hoffnung ist, dass das Interview hilfreich ist» (Herr S. in Herr F., Zeile 820–821).

in Europa oft falsch verstanden wird, auf mich. Dass das Interview in dieser Hinsicht einen Nutzen bringt, diese Hoffnung legt er am Ende offen. Des Weiteren bezeichnet er die Berichtigung falscher Vorstellungen als eine der Hauptaufgaben eines Imams in Europa. Dies lässt durchaus die Auslegung zu, dass die Richtigstellung falscher Vorstellungen auch Vorstellungen der muslimischen Gemeinschaften meint, obwohl er im Interview keine Beispiele dafür nennt. Stützen würde diese Deutung, dass er hauptsächlich innerhalb seiner Gemeinschaft tätig ist und nicht in den öffentlichen Debatten in Erscheinung tritt. Dennoch zeigt sich seine Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, im Interview vor allem in der direkten Handlung, nämlich in berichtigenden Äußerungen, die an mich gerichtet sind. Das Leitmotiv dieser Selbst-Positionierung ist, wie bereits erläutert, entsprechend die Richtigstellung bestimmter Islambilder. Die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, findet sich auch bei weiteren Imamen, wie im Folgenden gezeigt wird.

8.4.2 Zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft: «Wir sprechen über einen wahren Islam und einen richtigen Islam»

Das Berichtigen von falschen Vorstellungen kann sich durchaus stärker auf die eigene muslimische Gemeinschaft richten, als dies bei Herrn F. sichtbar wurde. So erzählt Herr C.:

Ich unterrichte Musliminnen und Muslime über Islam, Jugendliche, Erwachsene und manchmal auch Kinder, und ich beantworte auch ihre Fragen. Wenn sie zum Beispiel Fragen zum Islam haben, wenn sie auch etwas Probleme haben zu verstehen. Sie hören manchmal auch Meinungen durch das Internet und sie kommen zu mir, sie wollen auch verstehen, ist das richtig oder falsch, manchmal lesen sie über Google zum Beispiel radikale Meinungen oder schwierige Meinungen und sie müssen hier auch etwas klar wissen oder die Wahrheit wissen durch mich als Imam. (Herr C., Zeile 46–53)

Ich muss auch klar sein, weil es gibt auch viele falsche, falsche (.) wie sagt man, falschen Islam, zum Beispiel oder falsche- die Leute verstehen den Islam nicht gut, zum Beispiel. (Herr C., Zeile 69–71)

In der ersten Passage beschreibt Herr C., dass er Islam-Unterricht für Muslim*innen gibt und dabei auch Fragen beantwortet. Diese Fragen ergeben sich unter anderem aus mangelndem Verstehen («wenn sie auch etwas Probleme haben zu verstehen», Zeile 49). Er verwendet das Verb «verstehen» auch in der zweiten

Äusserung: «[D]ie Leute verstehen den Islam nicht gut» (Zeile 71). Verstehen oder Verständnis scheinen für ihn zentral zu sein, leider führt er an den beiden Stellen nicht vertieft aus, was er damit meint. Allenfalls bezieht sich Verstehen auf ein individuelles, vertieftes Nachvollziehen des Vermittelten, sehr deutlich wird dies jedoch nicht. Hierbei ist das Heranziehen einer weiteren Äusserung hilfreich bei der Interpretation, denn Herr C. nimmt «verstehen» an einer anderen Stelle in Bezug auf Imame nochmals auf: Ein Imam «sollte den Islam nicht als Info nehmen, sondern auch verstehen» (Herr C., Zeile 115–116). Er unterscheidet also die reine Information von einem tieferen Verständnis und führt das weiter aus: «Das heisst, es gibt Sachen in Islamtexten, das sind verschiedene Meinungen. Er [der Imam, Anm. nt] sollte diese Texte als Meinung betrachten, nicht als Info» (Herr C., Zeile 116–118). Hieraus kann man ableiten, dass «verstehen», wie Herr C. es verwendet, auch meint, zu kontextualisieren und sich zum Beispiel bewusst zu sein, dass ein Korankommentar eine Perspektive bzw. eine Auslegung wiedergibt («als Meinung betrachten», Zeile 117) und nicht einfach eine Tatsache darstellt («nicht als Info», Zeile 118). «Verstehen» umfasst damit implizit auch das Bewusstsein einer Pluralität an Auslegungsmöglichkeiten.

In der zitierten Äusserung erklärt Herr C. weiter, dass Muslim*innen manchmal auch falsche Vorstellungen haben, was er mit einer negativen Wertung versieht («zum Beispiel radikale Meinungen oder schwierige Meinungen», Zeile 51–52). In der zweiten Äusserung hingegen spricht er vom «falschen Islam» (Zeile 70), wobei er erst nach einem anderen Begriff zu suchen scheint («es gibt auch viele falsche, falsche (.) wie sagt man», Zeile 69–70). Seine Aufgabe als Imam ist es daher, «die Wahrheit» zu vermitteln («sie müssen hier auch etwas klar wissen oder die Wahrheit wissen durch mich als Imam», Zeile 52–53). Er positioniert sich hier als Imam, der Islamvorstellungen berichtigt. Er erläutert inhaltlich nicht, was «die Wahrheit» ausmacht, sondern definiert sie darüber, was sie nicht ist: nicht radikal, nicht schwierig, nicht zwingend über Google zu finden. In Verbindung mit der vorhergehenden Interpretation seiner Verwendung von «verstehen» kann vermutet werden, dass seinem Verständnis des als richtig gesetzten Wissens eine gewisse Kontextualisierung inhärent ist. Das würde bedeuten, dass der Imam bei der Vermittlung von Wissen zum Beispiel offenlegt, wenn es sich um eine Perspektive bzw. eine Auslegung handelt, wirklich klar macht er dies in seiner Äusserung jedoch nicht. Die Vermittlung des von ihm als richtig gesetzten Wissens erscheint in seiner Äusserung durchaus nicht nur als eine *top-down* Angelegenheit, denn seine Gemeinschaft scheint sich aktiv an ihn zu wenden («sie kommen zu mir», Zeile 50). Offenkundig wird in seiner Äusserung auch, dass es eine normative Einteilung in richtig und falsch gibt («sie wollen auch verstehen, ist das richtig oder falsch», Zeile 51), über die er Auskunft geben

kann. Wichtig ist an dieser Stelle eine Bemerkung zur Normativität von islamischem Wissen: Diese «erwächst eben nicht einfach allein aus seinem Status als religiöses Wissen, da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt» (Akça 2020:12), sondern wird «in gesellschaftlichen Situationen entwickelt, vermittelt und bewahrt» (Berger und Luckmann 2003:3).

Etwas später im Interview nimmt Herr C. noch einmal Bezug auf die falschen Vorstellungen seiner Gemeinschaft und bringt ein konkretes Beispiel dafür. Es geht an dieser Stelle um die Erwartungen der Gemeinschaft an den Imam:

Aber sie erwarten, wie gesagt, die Wahrheit des Islams zu wissen, weil es gibt jetzt leider auf dieser Welt falschen Islam und es gibt wahren Islam. Ich muss den wahren Islam sprechen und zeigen und ich muss auch die Erleichterung-, wenn sie Probleme haben, weil einige haben nur eine Info oder eine Meinung über eine Sache und sie denken- Zum Beispiel im Ramadan, im Ramadan im Sommer fasten, so schwierig zu fasten, und es gibt einige, die dachten, dass sie fasten müssen auf jeden Fall, egal in welcher Situation, auch wenn es schwierig ist, auch wenn sie krank sind, auch wenn sie- Ich gebe immer Erleichterung: «Nein, das ist nicht korrekt, nur Erwachsene, Gesunde, sie können fasten, diese Leute sollten fasten, sonst nicht». Kinder dürfen nicht fasten zum Beispiel. Wenn man arbeitet und eine schwierige Arbeit hat, darf man auch das Fasten brechen, nicht fasten, Reisende sollten nicht fasten und so weiter, diese Erleichterungen. (Herr C., Zeile 343–354)

In dieser Äusserung nimmt Herr C. nun Bezug auf den «falschen Islam» und den «wahren Islam» («es gibt jetzt leider auf dieser Welt falschen Islam und es gibt wahren Islam», Zeile 344–345). Dies ist nicht als aussergewöhnlich zu betrachten, beobachtet doch Akça in Moscheegemeinden in Deutschland, «dass alle religiösen Akteur*innen nach festen Wahrheiten suchen und dementsprechend Inhalte im Glauben identifizieren, die ihrer Ansicht nach einen *falschen* Islam ausmachen» (Akça 2020:251).³⁷ Seine Gemeinschaft erwarte von ihm als Imam, dass

³⁷ Sie beschreibt weiter: «Konstruktionen von wahrem und falschem Islam rufen immer auch Gegenstimmen hervor, denn die Klientel des jeweils so benannten falschen Islams ist meist nicht abstrakt, sondern inmitten der Gemeinden und Expert*innen zu finden. So beobachtete ich auch, dass in derselben Gemeinde unterschiedliche Vorstellungen von wahrem und falschem Islam herrschen können sowie verschiedene Islamvorstellungen von unterschiedlichen Personen als dominant wahrgenommen werden. Dementsprechend verlaufen Fraktionierungen zwischen religiösen Expert*innen einer Moschee, zwischen Expert*innen und (Teilen) der Gemeinde, innerhalb der internen Gruppen und Treffs sowie innerhalb der Gemeinde» (Akça 2020:252). Deutlich wird hierin die diskursive Aushandlung davon, was «richtiger Islam» ist.

er «die Wahrheit» vermitte, so Herr C. («Aber sie erwarten, wie gesagt, die Wahrheit des Islams zu wissen», Zeile 343–344). Auch hier folgt keine Erläuterung, was inhaltlich damit gemeint ist. Er bringt jedoch im Anschluss ein Beispiel für eine falsche Vorstellung, nämlich mangelndes Wissen, was das Fasten während des Ramadans betrifft («es gibt einige, die dachten, dass sie fasten müssen auf jeden Fall», Zeile 348–349). Dies berichtigt er in den darauffolgenden Zeilen ausführlich. Daraus kann geschlossen werden, dass «Wahrheit» sich hier vor allem auf die Aufgabe des Imams bezieht, falsche Vorstellungen seiner Gemeinschaft zum Beispiel hinsichtlich der religiösen Pflichten zu korrigieren. Es geht hier also um die Richtigstellung von Handlungs- bzw. Unterlassungsnormen. Daraus ergibt sich folgerichtig auch eine Einteilung in «richtiges» und «falsches» Handeln bzw. Wissen, was allerdings auch eine Flexibilität hinsichtlich der Auslegung dieser Normen beinhalten kann. Ausserdem wird hier deutlich, wie nahe die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, und die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam beieinanderliegen können. Die eine kann in die andere übergehen bzw. die Positionierungen können sich verschränken, wenn die Berichtigungen normativen Gehalt haben.

Auch Herr D. bezieht sich auf innermuslimische Islamvorstellungen, die aus seiner Sicht teilweise mangelhaft sind, was er inhaltlich aber nicht weiter ausführt. Er stellt dabei einen Bezug zum gesellschaftlichen Kontext her:

[D]ie Mehrheit sind Muslime dort und da ist (.) die Minderheit sind Muslime da. Das, das ist schon ein grosser Unterschied. Und dort gibt es auch eine Mehrheit oder viele Leute, die etwas mehr über Islam wissen und die Leute, die hier leben, wissen weniger über Islam. // Interviewerin: Also müssen Sie mehr- // Einfach da wir müssen, müssen mehr (..) (lacht) einfach mehr machen und versuchen, immer einfach den Leuten so den richtigen Islam beibringen, ja. (Herr D., Zeile 133–140)

Herr D. verortet die mangelhaften religiösen Kenntnisse der Muslim*innen im gesellschaftlichen Kontext in Europa («Und dort gibt es auch eine Mehrheit oder viele Leute, die etwas mehr über Islam wissen und die Leute, die hier leben, wissen weniger über Islam», Zeile 135–137). Dieser zeichnet sich laut ihm dadurch aus, dass Muslim*innen in der Minderheit sind («die Mehrheit sind Muslime dort und da ist (.) die Minderheit sind Muslime da», Zeile 133–134). Daher müssen sich Imame in der Schweiz stärker engagieren («einfach mehr machen», Zeile

139³⁸ und «den richtigen Islam» (Zeile 140) vermitteln. Auch Herr D. erläutert nicht, was diesen «richtigen Islam» ausmacht, denn seine Äusserung bricht an dieser Stelle ab. Er spricht in dieser Äusserung von einem kollektiven «wir», das sich vermutlich auf «wir Imame» bezieht, deren Aufgabe es ist, «richtiges» Wissen zu vermitteln. Als Teil dieses Kollektivs positioniert er sich damit als Imam, der Islambilder korrigiert. Die Selbst-Positionierung wird hier zusätzlich in den Umständen des gesellschaftlichen Kontexts verankert: Muslim*innen bringen hier weniger Wissen mit, vermutlich weil, so kann das interpretiert werden, in muslimischen Mehrheitskontexten durch die Sozialisierung mehr implizit «islamisches» Alltagswissen erlernt wird. Daher muss sich ein Imam in Europa noch stärker engagieren, das «richtige» Wissen zu vermitteln.

Herr D. bezieht sich jedoch nicht nur auf falsche Vorstellungen der muslimischen Gemeinschaft, sondern auch auf Bilder, die in der breiteren Gesellschaft zirkulieren, wie in der folgenden Äusserung erkennbar wird:

Leider einfach heute werden viele Sachen falsch verstanden einfach und (...) wie einfach heute von vielen Leuten einfach, wir werden einfach wie Extremisten oder so dargestellt und deswegen wir müssen sehr aufmerksam sein einfach und schauen mal und dann mit einfach, für uns oder bei uns braucht man einfach mehr (.) Bemühungen, um den Leuten einfach zu sagen, was wir wirklich sind und was wir wollen und was für eine Religion wir interpretieren und das, die sind so, so, heutzutage das sind so, so Schwierigkeiten. Und Medien, ich denke auch Medien machen uns viel (.) einfach, wie kann man das sagen, viel kaputt (lacht) oder so, weil es wird einfach viel über Islam und Imame einfach geredet und manchmal es gibt auch Vorurteile, die zeigen einfach, alle Imame sind irgendwo so wie Terroristen oder Extremisten oder so, aber das, das stimmt gar nicht. Wir sind wie Pfarrer einfach in der Kirche, wir sprechen über (.) einen wahren Islam und einen richtigen Islam und dann interpretieren wir das im Kontext von (.) heutzutage einfach. Das ist das, was wir machen und sagen. (Herr D., Zeile 70–83)

Als erstes fällt in dieser Äusserung auf, wie oft Herr D. das Füllwort «einfach» verwendet. Allerdings sollte dem wohl nicht zu viel Bedeutung zugemessen werden, da sich aus einer Betrachtung des ganzen Interviews zeigt, dass es ein von ihm häufig verwendetes Füllwort ist, das ihm über mögliche Sprachunsicherheiten hinweghilft. Er beginnt seine Äusserung damit, dass «viele Sachen falsch verstanden» (Zeile 71) und «wir [...] einfach wie Extremisten oder so dargestellt» werden (Zeile 72), womit er eindeutig die öffentlichen Debatten aufnimmt.

³⁸ Hier muss angemerkt werden, dass dieser Teil seiner Antwort fast suggestiv von mir vorgegeben wurde – ein Beispiel für den Versuch einer Nachfrage, die nicht zu Ende ausformuliert werden konnte und dadurch zu einer suggestiven Bemerkung wurde.

Es ist dabei nicht ganz klar, ob das «wir» hier «wir Imame» oder eher allgemein «wir Muslim*innen» meint. Er erläutert, dass diese negative Darstellung sie dazu zwinge, umsichtig zu sein («deswegen wir müssen sehr aufmerksam sein», Zeile 73) und sich stärker zu engagieren («bei uns braucht man einfach mehr (.) Bemühungen», Zeile 74). Das Engagement, das er anspricht, bezieht sich auf die Richtigstellung gewisser Vorstellungen, es geht um die Deutungsmacht über das eigene Bild und das Bild ihrer Religion («was wir wirklich sind und was wir wollen und was für eine Religion wir interpretieren», Zeile 75–76). Hierbei ist der Ausdruck «wirklich» aussagekräftig: Es geht um das «richtige» Bild im Gegensatz zur «falschen» Vorstellung. In der Folge nimmt Herr D. auch Bezug auf die Medien, die seines Erachtens «viel kaputt» machen (Zeile 78). Das mediale Bild der Imame, das er dann wiedergibt, ist dasjenige des *Imams als Bedrohung* («es gibt auch Vorurteile, die zeigen einfach, alle Imame sind irgendwo so wie Terroristen oder Extremisten oder so», Zeile 79–80), das er eindeutig zurückweist («das stimmt gar nicht», Zeile 80–81; vgl. Abschnitt 9.2.1). Im Anschluss daran folgt die Berichtigung dieses Imambildes: «Wir sind wie Pfarrer einfach in der Kirche» (Zeile 81). Das ist eindeutig an mich als Forschende gerichtet, da er vor dem Interview fragte, ob ich katholisch sei und mit dem Pfarrervergleich somit an ein vermutetes Vorverständnis der Forschenden anknüpft. Er berichtigt das mediale Imambild des *Imams als Bedrohung* mit einem Gegenbild: Der Imam sei wie ein Pfarrer. Daraus könnte man schliessen, dass dieser daher keine Bedrohung darstellt und zudem nicht aussergewöhnlich ist. Weiter erläutert er, dass ein Imam über den «wahren» und «richtigen» Islam (Zeile 82) spreche. Hier ist «wahr» und «richtig» wohl im Gegensatz zu «Terroristen oder Extremisten» (Zeile 80) zu verstehen, die falsche Vorstellungen verbreiten. Den «wahren» und «richtigen» Islam beschreibt Herr D. dann weiter mit «dann interpretieren wir das im Kontext von (.) heutzutage einfach» (Zeile 82–83), was als eine kontextualisierende und historisierende theologische Auslegung verstanden werden kann. Mit dem letzten Satz setzt Herr D. anschliessend einen klaren Schlusspunkt und macht deutlich, dass das Gesagte die Haupthandlungen der Imame umfasst: «Das ist das, was wir machen und sagen» (Zeile 83). Er berichtigt in dieser Passage somit Vorstellungen, die an Darstellungen in den öffentlichen Debatten anschliessen.

Ähnlich wie Herr F. verknüpft auch Herr D. die Wichtigkeit eines Imams mit der Vermittlung des «richtigen» Wissens bzw. eines «richtigen» Islambildes:

Ein Imam ist in unserer- (.) einfach für eine Moschee oder Gemeinschaft ist er sehr wichtig, weil er spielt eine sehr wichtige Rolle, weil wenn es ein richtiger oder guter Imam ist, der sich sehr viel Mühe gibt und für unsere Ges-, einfach für unsere

Moschee und für unsere Mitglieder und auch für unsere Religion und unseren Glauben, das ist sehr wichtig, weil wir müssen einfach einen richtigen Islam und modernen Islam präsentieren für unsere Leute und für die andere Gesellschaft auch und das ist sehr wichtig. (Herr D., Zeile 170–176)

In dieser Äusserung kommen bestimmte Subjektvorstellungen zum Ausdruck. Herr D. spricht hier von einem positiven Modell-Subjekt eines Imams («ein richtiger oder guter Imam», Zeile 172), der sich für die muslimische Gemeinschaft, aber auch für ihre Religion und ihren Glauben einsetze («der sich sehr viel Mühe gibt [...] einfach für unsere Moschee und für unsere Mitglieder und auch für unsere Religion und unseren Glauben, das ist sehr wichtig», Zeile 172–174). Der ausschlaggebende Punkt dieser Bemühungen ist die Vermittlung eines «richtigen» Islams, der in dieser Äusserung von Herrn D. noch einmal anders qualifiziert wird, nämlich als «moderner» Islam («weil wir müssen einfach einen richtigen Islam und modernen Islam präsentieren», Zeile 174–175). «Modern» wird von ihm nicht vertieft erklärt, womöglich meint er damit eine kontextualisierende und historisierende theologische Auslegung. Diese Deutung kann durch eine weitere Äusserung von Herrn D. gestützt werden: «Heutzutage einfach wir müssen den Islam im Hinblick auf, auf unsere Zeit oder unser Leben, das wir jetzt momentan leben, oder Modernität einfach irgendwo- [...] auf heutzutage einfach interpretieren» (Herr D., Zeile 118–121). Es geht also darum, den zeitlichen bzw. lebensweltlichen Kontext in die Interpretation miteinzubeziehen. Herr D. fährt in oben zitiert Äusserung fort, dass die Vermittlung dieses «richtigen» Islam sowohl innermuslimisch als auch gesellschaftlich stattfinde («für unsere Leute und für die andere Gesellschaft auch», Zeile 175–176), wobei er stark zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zu unterscheiden scheint und auch eine Identifikation mit seiner Gemeinschaft («unsere Leute», Zeile 175) deutlich wird. Dies könnte auch auf ein fehlendes gesellschaftliches Zugehörigkeitsgefühl und damit auf die bereits mehrfach genannte Brückenfunktion von Imamen verweisen (vgl. Abschnitt 6.3.4, 6.3.5 und 6.3.6). Er spricht hier von «wir müssen» (Zeile 118), was sich in dieser Äusserung eindeutig auf ein Kollektiv der Imame bezieht. Das positiv bewertete Modell-Subjekt eines Imams trägt somit laut Herr D. ein «richtiges» und «modernes» Bild «des Islams» nach innen in die Gemeinschaft, aber auch nach aussen in die Gesellschaft. Durch seine Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, verortet er sich selbst als dieses positiv markierte Subjekt. Das wird auch in seiner Antwort auf die letzte Frage, ob es noch etwas gäbe, das er ansprechen möchte, noch einmal deutlich. Herr D. beginnt seine Antwort folgendermassen:

Ok, das, was ich noch sagen kann, es ist einfach wichtig (.) diese Zusammenarbeit und das (.) gute Verstehen in der Gesellschaft, das ist sehr wichtig und wir geben uns immer sehr viel Mühe, dass wir einen wahren Islam für die ganze Gesellschaft zeigen. (Herr D., Zeile 290–292)³⁹

In dieser Äusserung stellt Herr D. klar, dass er die Zusammenarbeit, die sein Moscheeverein zum Beispiel mit Kirchen und Schulen initiiert hat und die er im Interview näher erläutert (z. B. Herr D., Zeile 220–231), und das daraus hervorgehende gegenseitige Verständnis als sehr wichtig erachtet. Daran schliesst er an, dass sie sich sehr bemühen, das «richtige» Bild des Islams in die Gesellschaft zu tragen («wir geben uns immer sehr viel Mühe, dass wir einen wahren Islam für die ganze Gesellschaft zeigen», Zeile 292). Hierbei geht es vermutlich nicht nur um eine direkte Wissensvermittlung, sondern auch um das durch Handlungen nach aussen getragene Bild, da der Ausgangspunkt der Äusserung die Zusammenarbeit ist. Es bleibt an dieser Stelle unklar, ob er mit «wir» «wir Imame» meint oder eher das Kollektiv der Gemeinschaft, welcher er angehört. Offenkundig wird jedoch, dass in der Logik seiner Äusserung eine «richtige» Vorstellung des Islams in der Gesellschaft zu mehr Verständnis für Muslim*innen führen würde. Damit ist auch ein möglicher Beweggrund für die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, angedeutet.⁴⁰ Gleichzeitig stützt diese Art des Gegendiskurses auch die sehr dichotomen öffentlichen Debatten, weil darin ein ähnlich essentialistisches Verständnis erkennbar wird.

Zusammengefasst kann hier festgehalten werden, dass sich die Imame in beiden Unterkapiteln als jemand positionieren, der Islambilder berichtigt, sei es innermuslimisch oder in der breiteren Gesellschaft.

³⁹ Ganz ähnlich auch Herr K.: «[I]n dieser Zeit der Islamophobie und verschiedener Medienattacken auf Muslime oder auf Islam, [...] ich spiele eine Rolle, den Islam richtig zu präsentieren. [...] Das ist sehr wichtig für mich.» (Herr K. Zeile 155–158).

⁴⁰ Wobei diese Arbeit nicht das Ziel verfolgt, verborgene Motive aufzudecken, da dies soziologisch nicht geleistet werden kann.

8.5 Die Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam

8.5.1 Herr B.: «Ich habe geforscht und fundierte Kenntnisse erarbeitet»

Herr B. ist zur Zeit des Interviews 49 Jahre alt, seit fast 20 Jahren in der Schweiz als Imam tätig und von seinem Verein angestellt. Er bringt einen Masterabschluss in Theologie mit und kommt regelmässig in Artikeln regionaler Zeitungen zur Sprache. Herr B. ist einer der Imame, der seine Tätigkeit als Imam durch die Einnahme verschiedener Rollen charakterisiert (vgl. Abschnitt 7.1.1). Er schildert verschiedene Aufgaben als Imam und nennt dann weitere Rollen: «[I]ch bin Seelsorger, in verschiedenen Fällen auch Familienberater, manchmal auch Sozialarbeiter» (Herr B., Zeile 23–24). Dass er als Imam verschiedene Rollen einnimmt, bringe höhere Erwartungen mit sich, erläutert er an späterer Stelle im Interview und ergänzt: «Und deswegen sollte man viel, viel mehr vorbereitet sein, also (...) theologisch, aber auch pädagogisch und (...) fachlich» (Herr B., Zeile 114–115; vgl. Abschnitt 7.1.2). Genau hierin verortet sich seine Selbst-Positionierung als stets lernender Imam, denn er versucht dem von ihm hier formulierten Anspruch gerecht zu werden. Es zeigt sich also eine Verschränkung von geäusserter Erwartung und Selbst-Positionierung.

Obwohl Herr B. seine Tätigkeit als Imam als Erfüllung eines Spektrums an Rollen beschreibt, wünscht er sich doch auch eine stärkere Differenzierung. Dies macht er gegen Ende des Interviews folgendermassen deutlich:

Ich (...) würde in der Moschee einen Sozialarbeiter, Sozialarbeiterin brauchen. Jemand, der sich mit Jugendlichen beschäftigt, jemand, der sich, professionell mein ich, nicht nur amateurhaft im Sinne- (...) Buchhaltung und Finanzen, das bräuchten wir, haben wir aber leider nicht. (Herr B., Zeile 319–322)

Herr B. wünscht sich also einerseits eine*n Sozialarbeiter*in, andererseits eine*n Buchhalter*in für seinen Moscheeverein. Aufschlussreich ist dabei insbesondere die Beschreibung der Sozialarbeiterin bzw. des Sozialarbeiters als «professionell» (Zeile 321). Im Anschluss folgt der Halbsatz «nicht nur amateurhaft im Sinne-» (Zeile 321), der mit einem Abbruch endet. Er macht hier keinen eindeutigen Bezug zu sich, «amateurhaft» könnte aber durchaus als Verweis auf ihn oder weitere in seinem Moscheeverein tätige Personen verstanden werden, die in Bereichen wie der Sozialarbeit tätig sind, für die sie nicht spezifisch ausgebildet wurden. Hierin zeigt sich ein Bewusstsein für die Professionalisierung anderer

Berufsfelder. Dies lässt auch die Interpretation zu, dass er sich bewusst ist, dass er in dem Teil seiner Tätigkeit, in welchem er Aufgaben erfüllt, die in den Bereich anderer Berufsfelder übergehen, den entsprechenden Standards nicht volumnäglich gerecht wird. Allerdings scheint er sich gewisse Kompetenzen aus anderen Berufsfelder angeeignet zu haben, wie in weiteren Äusserungen sichtbar wird. So erzählt er das Folgende zu seiner Beratungstätigkeit:

Ich versuche (.) nicht nur aus der islamischen Perspektive, sondern bin sehr interessiert auch an der psychosozialen Perspektive, psychosozialen Perspektive auf die Probleme zu schauen. Es gibt Momente, wo die Familien oder die Ehepartner gestritten haben usw. und sie wissen nicht, wie es weiter geht. Viele von denen denken, dass etwas Mystisches da ist, also, dass Magie in der Frage ist und und und. Sie kommen zu mir, oder zu einem Imam, und wollen, dass man ihnen aus dem Koran etwas vorliest und dass es ihnen wohl geht oder also eine, wie sagt man, zauberhafte Heilung, so etwas hoffen sie, aber das mach ich ihnen nicht. // Interviewerin: Ja // Und ich versuche mit ihnen ins Gespräch zu kommen, (.) sachlich zu sein, worum es geht, und versuche die Ursachen zu verstehen, was dazu geführt hat und zeige ihnen Wege, nicht ein Weg, mehrere Wege. Es gibt immer wieder. // Interviewerin: Ja // Ja, da habe ich (.) Erfolg, also in den meisten Fällen, manchmal eben auch nicht, weil einfach, sie verstehen sich nicht. (Herr B., Zeile 53–65)

In dieser Äusserung verweist Herr B. gleich zu Beginn darauf, dass er an der «psychosozialen Perspektive, psychosozialen Perspektive» (Zeile 54–55) interessiert ist. Diese Begriffsverwendung ist ein erster Hinweis darauf, dass er versucht, sich zusätzliche Wissensbestände anzueignen, die für den erweiterten Tätigkeitsbereich eines Imams nützlich sind. Er erläutert, seine Gesprächspartner*innen hätten oft eine eher mystisch-magische Sicht und wünschten «eine zauberhafte Heilung» (Zeile 60). Davon grenzt er sich jedoch klar ab («das mache ich ihnen nicht», Zeile 60). Darauf folgt eine Beschreibung der Art und Weise seiner Beratung, die einen Hinweis auf das von ihm erwähnte psychosozialen Wissen gibt: Er spricht von einem «Gespräch» (Zeile 61), in welchem er versuche «sachlich zu sein» (Zeile 61) und «Ursachen zu verstehen» (Zeile 62), um danach verschiedene Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen («zeige ihnen Wege, nicht ein Weg, mehrere Wege», Zeile 62–63). Abschliessend bewertet er sein Vorgehen als häufig, aber nicht immer erfolgreich, denn gewisse Menschen verstünden sich einfach nicht, was auf eine pragmatische Einstellung hindeutet, aber auch zeigt, dass er sich der Grenzen seiner Beratungstätigkeit bewusst ist. Es wird hierin deutlich, dass Herr B. Konzepte und Herangehensweisen aus anderen Berufsfeldern übernommen und in seine Tätigkeit integriert hat. Diese Deutung kann durch eine weitere Äusserung von Herrn B. gestützt werden:

Und ich habe das auch, das Thema Familie usw., immer wieder in meinen Predigten behandelt und habe mich bereit erklärt, also öffentlich, dass ich- meine Bereitschaft erklärt, dass ich da wäre, falls jemand mich braucht. // Interviewerin: Mhm // Und unter der Schweigepflicht immer. (Herr B., Zeile 88–91)

In dieser Äusserung fällt auf, dass Herr B. auf die Schweigepflicht hinweist. Die Schweigepflicht ist in der Schweiz in Artikel 321 StGB (1937) geregelt und listet in Absatz 1 als erstes «Geistliche», entsprechend sind Imame tatsächlich gesetzlich zur Verschwiegenheit verpflichtet. Allerdings spricht kein anderer Imam die Schweigepflicht im Interview an. Herr B. erzählt, dass er sich öffentlich bereit erklärt habe, Menschen in Notsituationen zu beraten und sie dabei auch auf seine Schweigepflicht hingewiesen habe. Dies unterstreicht seine Erfahrung und Kompetenz in der Beratungstätigkeit als Imam. Auch in anderen Bereichen zeigt er ein ähnlich sachgemäßes Verständnis seiner Aufgaben, so zum Beispiel im Unterricht. Er gibt sowohl in der Moschee als auch an der öffentlichen Schule islamischen Religionsunterricht. Dazu finden sich drei besonders prägnante Äusserungen:

Und in der Moschee findet das jeweils drei Mal pro Woche statt, Mittwoch-Nachmittag, Samstag und sonntags am Vormittag mit den Kindern von 1. bis 9. Klasse. Ich (..) habe es wiederum in drei Stufen geteilt. In der ersten Stufe lernt man die Grundkenntnisse über den Islam, welches sind die fünf Säulen des Islams, Glaubensprinzipien, die rituelle Waschung, das rituelle Gebet, die kürzeren Bittgebete auf Arabisch auswendig lernen. Und dann in der zweiten Stufe, dann lernen die Kinder die arabischen Buchstaben, das arabische Alphabet. In der dritten Stufe dann lesen sie den ganzen Koran durch auf Arabisch. // Interviewerin: Ja // Somit ist das Ganze abgeschlossen und am Schluss gibt es dann eine Feierlichkeit. (Herr B., Zeile 36–44)

[I]ch habe vergessen zu erwähnen, dass wir zusätzlich noch mit zwei Heften arbeiten, die ich selber vorbereitet habe. Verschiedene Themen auf Albanisch, wir übersetzen das gemeinsam mit den Kindern und dann sprechen wir darüber. (Herr B., Zeile 190–193)

Dieser Unterricht unterstützt den Unterricht, den ich in den öffentlichen Schulen anbiete. Beide vervollständigen sich und etwa 70% der Kinder besuchen beide Unterrichte, den in der Moschee, aber auch den in den öffentlichen Schulen. (Herr B., Zeile 202–205)

In der ersten Äusserung erläutert Herr B. den Unterricht in der Moschee, den er dreistufig aufgebaut hat («in drei Stufen geteilt», Zeile 38), mit entsprechenden Lehrinhalten auf jeder Stufe. Mit der zweiten Äusserung ergänzt er an späterer Stelle im Interview, dass er im Religionsunterricht in der Moschee mit selbst entworfenem Unterrichtsmaterial arbeite («dass wir zusätzlich noch

mit zwei Heften arbeiten, die ich selber vorbereitet habe», Zeile 191–192). In der dritten Äusserung verweist er dann darauf, dass er den islamischen Religionsunterricht in der Moschee komplementär zum Unterricht an den öffentlichen Schulen konzipiert habe. Insgesamt zeigt sich hier ein Bild einer durchdachten, strukturierten Unterrichtsplanung und eine Fach- und Methodenkompetenz, die bis zur Erarbeitung eigener Hefte geht. Er gibt in allen drei Äusserungen jedoch keinen Hinweis darauf, wo er sich die entsprechenden didaktischen Kompetenzen angeeignet hat – dies wurde im Interview jedoch auch nicht nachgefragt. Nebst diesem sachkundigen Verständnis seiner Beratungs- und Lehrtätigkeit erläutert er im Interview an anderer Stelle, wie er sich in weiterer Hinsicht Kompetenzen erarbeitet hat:

Selber habe ich geforscht und gemeinsam mit anderen Kollegen haben wir Seminare, Workshops, Angebot für unsere Jugendliche, sogar ein Buch auf Albanisch geschrieben, (Titel des Buchs). (Herr B., Zeile 332–335)

Als diese Terrorattacken, in Frankreich Charlie Hebdo usw. (.), öfter stattgefunden haben, dann habe ich überlegt selber, ich, ok, ich muss diesen Prozess verstehen. Wie kommt ein Jugendlicher hier, der in der Schweiz und in Europa geboren und aufgewachsen ist, dazu, dass er eine so grosse Sympathie für den IS hat und solche Attacken ausübt? Ich wollte diesen Prozess verstehen, wie, wie entsteht das. Ich habe geforscht selber (.), aus der psychosozialen Perspektive geforscht und fundierte Kenntnisse erarbeitet und auch Forschung gelesen. Studien. (Herr B., Zeile 343–349)

In diesen beiden Äusserungen spricht Herr B. davon, wie er zum Thema Extremismus und Radikalisierung «geforscht und fundierte Kenntnisse erarbeitet» habe (Zeile 348–349), dies sowohl im Selbststudium («Selber habe ich geforscht», Zeile 332–333) als auch in Zusammenarbeit mit Kollegen («gemeinsam mit anderen Kollegen», Zeile 333). Beweggrund sei gewesen, dass er den Prozess der Radikalisierung habe verstehen wollen (Zeile 344–345, Zeile 347). Damit nimmt er ein Kompetenzfeld des *Modell-Imams* auf (vgl. Abschnitt 9.3). In beiden Äusserungen betont Herr B., dass er sich forschen Wissen angeeignet habe («geforscht», Zeile 333, 347 und 348). Während er hier erzählt, dass er sich die entsprechenden Kenntnisse vorrangig selbst angeeignet habe, verweist er an späterer Stelle darauf, dass er von anderen Personen unterstützt und angeleitet wurde:

Vor Ort hatte ich die ersten Begegnungen mit den Medien durch den katholischen Pfarrer gehabt. Also, er hat mir da viel geholfen, weil er vorher Kommunikationswissenschaften studiert hatte, neben Theologie. Und von ihm habe ich sehr viel gelernt,

er hat mir auch die Wege gezeigt und die Kontakte aufgebaut. Also er hat meinen Weg so geebnet sozusagen. (Herr B., Zeile 368–372)

In dieser Äusserung erläutert Herr B., dass der katholische Pfarrer im gleichen Ort, der entsprechende Kenntnisse mitbrachte («weil er vorher Kommunikationswissenschaften studiert hatte, neben Theologie», Zeile 369–370), für ihn im Umgang mit Journalist*innen ein wegweisender Mentor gewesen sei. Von ihm habe er «sehr viel gelernt» (Zeile 370–371). In allen zitierten Äusserungen wird deutlich, wie Herr B. sich als stets lernender und sich fortwährend Kenntnisse aneignender Imam erzählt. Damit entspricht er seinem eigenen Anspruch, fachlich breiter vorbereitet zu sein, weil ein Imam in der Schweiz verschiedene Rollen erfüllen muss. Herr B. scheint sich in den verschiedenen Bereichen seiner Tätigkeit Kompetenzen anzueignen, indem er von anderen Personen lernt, sich Dinge aber auch selbst erarbeitet. Diese Kompetenzen integriert er anschliessend in den entsprechenden Tätigkeitsbereich.

Im folgenden Unterkapitel werden nun noch Äusserungen weiterer Imame betrachtet, die sich ebenfalls als stetig lernender Imam positionieren. Wichtig ist, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass eine fehlende Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam nicht heisst, dass ein Imam sich keine Kompetenzen aneignet und fachlich nicht vorbereitet ist. Es bedeutet vielmehr, dass eine andere Selbst-Positionierung, ein anderes Selbstbild im Vordergrund steht und der entsprechende Imam auf eine andere Art und Weise wahrgenommen werden möchte.

8.5.2 Von der Erwartung zur Selbst-Positionierung: «Durch diese Weiterbildung habe ich viel, viel gelernt»

Auch in den Äusserungen weiterer Imame wird deutlich, dass die Erwartung an einen Imam, dass er kontinuierlich lernt und sich fortwährend bildet (vgl. Abschnitt 7.1.2), das Leitmotiv der entsprechenden Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam darstellt. So sollte ein Imam gemäss Herr C. aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen verfolgen, was bedingt, dass er fortlaufend dazulernen muss (Herr C., Zeile 162–164; vgl. Abschnitt 7.1.2). An späterer Stelle im Interview macht Herr C. dann deutlich, dass er diese Erwartung selbst erfüllt:

Aber im Umgang, vielleicht, ich habe viel gelernt, weil ich habe an der Universität (Name einer Stadt 1), an der Universität (Name einer Stadt 2), an der Universität

(Name einer Stadt 3) verschiedene Weiterbildungen gemacht und durch diese Weiterbildungen habe ich viel, viel gelernt. Auch als Seelsorger, als Imam, wie kann ich mit Leuten (.) umgehen und sprechen. Zum Beispiel, in Syrien war es eine wichtige Sache, wenn ich als Imam einen Patienten besuchte, sollte ich auf seinem Bett sitzen. Und hier geht das nicht (lacht), das habe ich zum Beispiel gelernt. So, in Syrien, wenn wir als Imam mit älteren Menschen sprechen, sollte ich ihnen nicht in die Augen schauen, sollte ich so machen (schaut zu Boden), aber hier geht das nicht. Es gibt solche Sachen, die habe ich hier gelernt, und das hilft mir immer. Und ich lerne noch immer, weil ich finde, ein Imam sollte immer lernen und immer Weiterbildung machen und das ist wichtig und ich werde auch so bleiben. Immer lernen, ich darf nicht (.) stehen bleiben, ich darf nicht sagen, ja, ich habe alles oder ich kann alles. Das ist falsch. Das ist Unwissenheit. (Herr C., Zeile 284–297)

In dieser Äusserung zählt Herr C. mehrere Schweizer Universitäten auf, an welchen er Weiterbildungen absolviert und «viel, viel gelernt» (Zeile 287–288) habe, insbesondere in der Gesprächsführung und im Umgang mit Menschen («wie kann ich mit Leuten (.) umgehen und sprechen», Zeile 288–289). Er erzählt von zwei Situationen, die Unterschiede in den Umgangsformen in seinem Herkunftscontext, in welchem er ebenfalls als Imam tätig gewesen ist, und in der Schweiz aufzeigen. Im Anschluss daran bekräftigt er die Erwartung bzw. den normativen Anspruch des kontinuierlichen Lernens an sich selbst: «[I]ch darf nicht (.) stehen bleiben, ich darf nicht sagen, ja, [...] ich kann alles» (Zeile 296–297). Ein Nicht-Erfüllen dieser Erwartung qualifiziert er sogar als «Unwissenheit» und «falsch» (Zeile 297). Davon grenzt er sich durch die vorhergehende Nennung von absolvierten Weiterbildungen unverkennbar ab. Hierin deutet sich allenfalls ein Bezug zum «Imperativ einer permanenten Selbstoptimierung» (Bosančić 2014:230) als Arbeitskraft an, der in Diskursen der wissensbasierten Ökonomie zirkuliert, und den Hannah Zoller (i. E.) als ein dem Subjekt eingeschriebener «Wille zur konstanten Weiterentwicklung» beschreibt. Etwas abgeschwächt kann dies auch als Bezug auf das Paradigma des «lebenslangen Lernens» verstanden werden, das sich in der Schweiz ab den 1990er Jahren unter anderem aufgrund einer Weiterbildungsoffensive des Bundes durchzusetzen begann und 2014 im Bundesgesetz über die Weiterbildung (WeBiGe 2014) mündete (Schläfli und Sgier 2014:11–27). Dieser «Weiterbildungsimperativ» scheint in der Schweiz besonders ausgeprägt zu sein.⁴¹ Es ist durchaus möglich, dass in der Selbst-Positionierung als stetig dazulernender Imam insbesondere Aspekte dieses

⁴¹ So bilden sich jährlich mehr als drei Viertel der Schweizer Bevölkerung zwischen 25 und 64 weiter (Schläfli und Sgier 2014:84). Damit weist die Schweiz eine der höchsten Teilnahmequoten an Weiterbildungen überhaupt auf (Schläfli und Sgier 2014:95). Gleichzeitig hat der Bund mit dem WeBiGe (2014) den expliziten Auftrag, die Weiterbildung zu fördern (Schläfli und Sgier 2014:120–121).

Weiterbildungsimperativs aufgenommen und ausgedeutet werden, allerdings können die entsprechenden Bezüge hier nicht weiter plausibilisiert werden, da sie einer näheren Untersuchung bedürften.

Wie hier erkennbar wird, ist die von den Imamen angeführte Erwartung eng gekoppelt an die Selbst-Positionierung. Dies zeigt sich auch bei weiteren Imamen. So erzählt Herr E.:

Deswegen zuerst musste ich Imam sein, danach konnte ich studieren. Und wenn ein Imam vor der Uni Imam ist, Imam sein kann, er kann noch studieren. Oder er studiert nicht, aber er muss heutzutage immer neue Informationen lernen. Man kann nicht ein Imam sein in der heutigen Welt, wenn man nicht jeden Tag täglich etwas lernt, man kann nicht eine schöne Aufgabe geben oder machen. Danach konnte ich eine- 2007 eine Prüfung bestehen, um in Deutschland zu arbeiten. [...] Ich kam für zwei Jahre, aber wenn ein Imam nach Deutschland oder nach Europa für zwei Jahren kommt, kann er noch an einer Prüfung teilnehmen. Ich hatte mich angemeldet und ich konnte bestehen, dann wurde meine Aufgabe verlängert, danach habe ich an der Uni (Name einer Stadt) in Deutschland eine Masterarbeit gemacht, bei Professor (Name), (Titel der Masterarbeit). Danach konnte ich für eine Doktorarbeit anmelden, (.) aber ich musste wieder zurück in die Türkei gehen. Als ich in der Türkei war, habe ich eine schöne Antwort bekommen, meine Doktorarbeit-Anmeldung wurde angenommen und ich kann wieder zurück nach Deutschland. (Herr E., Zeile 111–127)

Diese Passage ist ein Ausschnitt aus einer längeren Erzählung, die daher mit einem Anschluss beginnt («deswegen», Zeile 111). Herr E. hatte vor dieser Passage erläutert, dass er direkt nach seinem *İmam-Hatip*-Abschluss – dem beruflichen Gymnasium mit islamisch-theologischem Schwerpunkt in der Türkei – Imam wurde, weil seine Familie arm und dies daher ethisch-moralisch das richtige Vorgehen gewesen sei (Herr E., Zeile 105–111). Die hier zitierte Äusserung beginnt somit mit der Tatsache, dass er zuerst als Imam tätig gewesen sei und erst danach ein Studium aufgenommen habe. Danach folgt eine Erklärung, dass Imame, die wie er vor einem Studium als Imam tätig sind, studieren können. Wenn sie es nicht tun, so erläutert er weiter, so seien sie dennoch dazu angehalten, stetig dazuzulernen («immer neue Informationen lernen», Zeile 114). Diese Erwartung wiederholt er im nächsten Satz noch einmal («Man kann nicht ein Imam sein in der heutigen Welt, wenn man nicht jeden Tag täglich etwas lernt», Zeile 114–115). Auf den ersten Blick irritiert dann etwas, dass er an die Erwartung mit einem «danach» (Zeile 116) und einer Selbsterzählung anschliesst. Da es sich bei oben zitierter Passage jedoch wie bereits erwähnt um einen Ausschnitt aus einer viel längeren Antwort handelt, in der Herr E. zwischen der Erzählung seiner Bildungsbiographie, Erwartungen an Imamen und Erklärungen an die Forschende hin- und herspringt, knüpft er mit «danach» wieder an seine

biographische Selbsterzählung an: Er berichtet nun von der Entsendung nach Deutschland, für die er eine entsprechende Prüfung ablegen musste, von der darauffolgenden Prüfung, damit er länger als zwei Jahre in Deutschland tätig sein durfte, von seiner Masterarbeit an einer deutschen Universität und seiner Zulassung als Doktorand. Er erzählt sich in dieser Passage als jemand mit hohen Bildungsaspirationen, der diese auch umsetzt, und der damit dem zuvor von ihm geäusserten Anspruch an Imame, sich fortwährend zu bilden, gerecht wird.

Im Interview von Herrn G. wiederum findet sich ein Hinweis darauf, dass die Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam und die damit verknüpfte Erwartung allenfalls Bezüge zu innerislamischen Diskursen aufweisen und daher auch theologische Grundlagen haben. Herr G. erzählt vom Gründer der malikitischen Rechtsschule Mälik ibn Anas und verweist auf ein «authentliches Wort des Propheten» (Herr G., Zeile 202), um den Anspruch des fortwährenden Lernens zu untermauern, ohne jedoch den entsprechenden Hadith wiederzugeben. Im Anschluss betont er: «Und das heisst, die Imam müssen sich weiter ausbilden, auch zum Beispiel hier in der Schweiz» (Herr G., Zeile 202–203). Er fährt folgendermassen fort:

Und was ich auch gemerkt habe, zum Beispiel, die meisten Imame, und ich versteh das überhaupt nicht, ich kenne viele Imame, meine Kollegen, oder, die sind vor mehr als 20 oder 25 Jahren sind sie hier in der Schweiz eingewandert und heute sie haben überhaupt nicht vorwärts gemacht. Nicht nur in der Sprache, sondern auch zum Beispiel beim (...) Horizont, oder, überhaupt nicht verbreitet, oder. Und dann ist-, ich sehe, das ist eigentlich (...) als negatives Phänomen, weil ein Imam, er muss versuchen regelmässig, oder, sich zu verändern. [...] Ja und dann ist-, dann kommt Master und Doktorat, genauso wie Sie das machen, und so weiter, und weitere Ausbildungen und so und dann- ich finde gut, oder, zum Beispiel, ich habe mich vor zwei Jahren hier an der Uni (Name der Stadt) ausgebildet an der theologischen Fakultät in (...) (Name der Weiterbildung). (Herr G., Zeile 203–216)

In dieser Äusserung grenzt sich Herr G. von den «meisten» (Zeile 204) seiner Kollegen ab, die laut ihm «überhaupt nicht vorwärts gemacht» hätten (Zeile 206) und seiner Meinung nach dem Anspruch des kontinuierlichen Lernens nicht gerecht würden. Er qualifiziert das auch klar als «negatives Phänomen» (Zeile 209), bevor er den bereits zuvor formulierten Anspruch ein zweites Mal wiederholt, aber etwas anders umschreibt: Ein Imam müsse sich regelmässig verändern (Zeile 209). Im Anschluss nennt er Studienabschlüsse («dann kommt Master und Doktorat», Zeile 212–213), und stellt darüber einen positiven Bezug zu mir als Forschender her («genauso wie Sie das machen», Zeile 213). Anschliessend fügt er auch noch Weiterbildungen hinzu («und weitere Ausbildungen», Zeile 213).

Darauf folgt ein Satz, in welchem er sich selbst als Imam erzählt, der erst vor Kurzem («vor zwei Jahren», Zeile 214) eine Weiterbildung besucht habe. Dies wertet er selbst positiv («ich finde gut», Zeile 214). Auch er erzählt sich somit als jemand, der dem von ihm formulierten Anspruch gerecht wird.

Aus den hier dargelegten Äusserungen wird deutlich, wie Imame an die von ihnen genannte Erwartung des fortwährenden Lernens eine Selbst-Positionierung anschliessen. Sie erzählen sich als Imame, die ebenjenem Anspruch gerecht werden und sich kontinuierlich bilden. Dies tun sie hauptsächlich über eine Aufzählung der verschiedenen, von ihnen absolvierten Aus- und Weiterbildungen oder einer Wiedergabe der gelernten Inhalte, im Unterschied zu Herr B., der sich als jemand erzählt, der die gelernten Kompetenzen in seine Tätigkeitsbereiche integriert hat.

8.6 Die Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt

Zum Schluss dieses Kapitels wird schliesslich eine Selbst-Positionierung dargestellt, die anders als die bisherigen nicht anhand mehrerer Fälle beleuchtet wird, sondern anhand eines anders gelagerten Falles (vgl. Przyborski und Wohlrab-Saar 2021:256–257). Herr L. ist der einzige Imam, der sich durch das ganze Interview auf diese Weise positioniert, so dass sich die Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt nur schwer von seiner Person abstrahieren lässt. Die Selbst-Positionierung soll jedoch nicht als «Spezialfall» verstanden werden, insbesondere weil sich eine kurze Stelle in einem anderen Interview findet, die einen Anhaltspunkt dafür bietet, dass diese Selbst-Positionierung unter Imamen allenfalls nicht ganz so singulär ist.⁴²

Herr L. ist zum Zeitpunkt des Interviews 49 Jahre alt, lebt seit 23 Jahren in der Schweiz und ist seit 13 Jahren als Imam in seiner Gemeinschaft angestellt. Herr L. hat eine EFZ/CFC-Lehre⁴³ als Maschinenbauer absolviert. Er erzählt

⁴² Herr B. scheint sich an einer einzigen Stelle im Interview ähnlich zu positionieren: «Und ich begleite sie [die Gemeinschaft, Anm. nt] auf diesem Weg [zu Gott, Anm. nt]. Aber sie müssen diesen Weg selbst finden. Ich zeige nur, sie müssen die Schritte selber machen» (Herr B., Zeile 235–236). Allerdings wechselt Herr B. nach diesen drei Sätzen das Thema und geht in seinem Interview an keiner Stelle weiter darauf ein. Vgl. dazu auch die Diskussion am Ende des Unterkapitels.

⁴³ In der Schweiz gibt es zwei verschiedene Arten von Berufslehrern: Die 3- bis 4-jährigen Lehren, die zu einem Eidgenössischen Fähigkeitszeugnis (EFZ, franz. CFC) führen, sowie die 2-jährigen Lehren mit Eidgenössischem Berufsattest (EBA, franz. AFP).

im Interview, dass er sich die Kompetenzen als Imam in der Praxis angeeignet habe («Je suis formé sur le champs», Zeile 103), und kann daher als Autodidakt bezeichnet werden. Es finden sich eine Handvoll Artikel, in welchen Herr L. zitiert wird, er also auch als sich äusserndes Subjekt in den öffentlichen Debatten in Erscheinung tritt.

Die folgende Passage verdeutlicht Herr L.s Auseinandersetzung mit Fragen des Glaubens, die ihn schliesslich Imam hat werden lassen:

Alors c'était un hasard, ou un hasard, c'est le destin, pas de hasard (lacht). Alors moi, j'ai fini mon CFC en tant que constructeur de machines. Ça n'a rien à voir (lacht) avec-, alors c'était en 2004, et à la fin, (...) c'était comme si j'avais une intuition: «Ce travail n'est pas pour toi, tu n'es pas fait pour le faire». Au début j'étais très motivé, mais à la fin quand j'ai obtenu mon CFC, non, je ne vais jamais travailler ça. Et je me suis orienté vers- J'ai fait une petite retraite spirituelle, j'ai médité moi, ça c'était mon souci depuis- je pense jusqu'à maintenant sur la vie et tout. Et j'ai cherché à fond dans la poésie, la philosophie et tout. À la fin de mon CFC, je me suis orienté vers le coran pour chercher des réponses et tout, et là, je me suis approché, j'ai appris le coran par cœur et (.) voilà. C'était ça mon objectif, je n'ai jamais pensé être imam. (Herr L., Zeile 87–97)

In dieser Äusserung wird offenkundig, dass Herr L. nicht das Ziel verfolgt hat, Imam zu werden, weswegen er seine Tätigkeit als Imam als Schicksal bezeichnet («c'est le destin», Zeile 87). Er erzählt sich selbst als jemand, der sich bis heute mit existenziellen Fragen auseinandersetze («c'était mon souci depuis- je pense jusqu'à maintenant sur la vie et tout», Zeile 93–94). Er sei seiner Intuition gefolgt, seinen gelernten Beruf nicht auszuüben («c'était comme si j'avais une intuition», Zeile 90), und habe sich auf eine spirituelle Suche begeben («j'ai cherché à fond dans la poésie, la philosophie et tout [...] je me suis orienté vers le coran pour chercher des réponses», Zeile 94–96). Auf diesem Weg habe er den Koran auswendig gelernt («j'ai appris le coran par cœur», Zeile 96), ist also *Hāfiẓ* geworden. Die Erfahrung dieser spirituellen Suche scheint ihn massgeblich geprägt zu haben. Hier zeigt sich bereits ein erstes Leitmotiv der Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt, nämlich die Spiritualität. «Spiritualität» wird hierbei nicht als Gegensatz zu «Religion» verstanden (Huss 2014:47), wie dies manchmal der Fall ist, wenn diese als improvisiert und individualisiert beschrieben wird, während «Religion» als organisiert, traditionell und gemeinschaftlich

gilt (Ammerman 2013:259).⁴⁴ Grundsätzlich lässt sich Spiritualität fassen als «individuelle Ausdrucksweisen, die eine starke Bindung [...] an eine transzendenten Realität» (Stoltz und Senn 2022:9) aufweisen. Die spezifischen Elemente von Herrn L.s Spiritualität müssen jedoch aus seinen Äusserungen herausgearbeitet werden. In oben zitierter Äusserung wären dies seine spirituelle Suche sowie das Auswendiglernen des Korans als Annäherung an und Kommunikation mit Gott.⁴⁵ Herr L. scheint sich grundsätzlich als spiritueller Mensch zu verstehen, denn seine Selbsterzählungen und die Beschreibungen seiner Tätigkeit als Imam sind von Verweisen auf Spiritualität durchdrungen. Dies wird unter anderem in der folgenden Antwort auf die Frage, wie er mit möglichen Schwierigkeiten umgeht, sichtbar:

Il y a le travail spirituel. Beaucoup de spiritualité. // Interviewerin: Mhm // (4s) Donc je dois toujours être prêt. Alors ce que je disais des entretiens, ce n'est pas facile les entretiens. Je n'ai pas fait une formation de psychologue, je collabore avec les psychiatres et psychologues, mais je prends le côté spirituel, juste ce côté spirituel. Mais pour écouter, se protéger de soi, ce n'est pas facile. Donc j'ai ma manière, je n'ai pas un psychologue, chez qui je vais pour l'expliquer qu'est-ce que j'ai entendu (lacht). Donc il y a que Dieu pour moi qui peut m'aider, voilà la spiritualité, ça c'est une vocation, voilà, // Interviewerin: Mhm // ça m'aide beaucoup. C'est indispensable pour moi. (Herr L., Zeile 112–120)

In dieser Äusserung nimmt Herr L. Bezug auf Beratungsgespräche, in welchen er die spirituelle Seite abdeckt, während er für psychologische Aspekte Psycholog*innen oder Psychiater*innen zuzieht. Dies zeigt, dass er seine eigenen Grenzen in der Tätigkeit als Imam gut kennt. Möglichen Belastungen beugt er nicht etwa durch Supervision vor, sondern durch seine persönliche Zwiesprache und Beziehung mit Gott («il y a que Dieu pour moi qui peut m'aider», Zeile 118). Hier tritt eine persönliche, individuelle Gottesbeziehung hervor, die ebenfalls ein

⁴⁴ Eine Studie zur Schweiz kann dabei zeigen, dass der Begriff «Spiritualität» zunehmend von Menschen übernommen wird, «die eine Religion mehr oder weniger intensiv praktizieren» (Becci und Robert 2022:61). Die Autorinnen konstruieren entsprechend eine Kategorie der religiös *und* spirituellen Menschen aus ihren Umfrageergebnissen und folgern aufgrund «der hohen Präsenz von Evangelikalen und Muslimen in dieser Kategorie», dass es möglich sei, dass «spirituell sein» für diese Gruppe eine intensive religiöse Praxis und starke religiöse Überzeugungen bedeutet» (Becci und Robert 2022:51).

⁴⁵ Hier kann auf die Ausführungen von Esma Isis-Arnautović (2024:221–234) zur Rezitation des Korans als spezifische Kommunikation zwischen Gott und Mensch verwiesen werden. Der Rezitation geht «ein Memorisierungsakt voraus, der eine persönliche und – im wahrsten Sinne des Wortes – verinnerlichende Aneignung der Rede [Gottes, Anm. nt] darstellt und sie intrinsisch im Menschen verortet» (Isis-Arnautović 2022:44).

Element seiner Spiritualität darstellt («voilà la spiritualité», Zeile 118–119). Entsprechend bezeichnet er seine Tätigkeit als Imam auch als Berufung («c'est une vocation», Zeile 119) und umschreibt sie etwas später im Interview als wunderbar («C'est formidable», Herr L., Zeile 122). In den beiden bisher zitierten Passagen spricht Herr L. Spiritualität direkt an und scheint ihr einen hohen Wert beizumessen, weswegen für seine Selbst-Positionierung die Bezeichnung «mit spirituellem Schwerpunkt» gewählt wurde. Grundsätzlich kann Spiritualität durchaus als eine Voraussetzung für die Tätigkeit als Imam verstanden werden,⁴⁶ allerdings ist Herr L. der einzige Imam, der seine Spiritualität im Interview so sehr hervorhebt.

Herr L. scheint seine persönlichen Erfahrungen in der Hinwendung zu und Begegnung mit Gott an seine Gemeinschaft weitergeben zu wollen, wie in den nachfolgenden Beispielen von Erläuterungen seiner Tätigkeit sichtbar wird. Wie die meisten Imame unterrichtet er, erläutert das Unterrichtsprogramm aber ausführlicher als die anderen Imame. Die folgende Passage stellt nur einen Ausschnitt aus seinen Erläuterungen dazu dar:

Le mercredi, j'ai un cours sur l'ostentation, la maladie du cœur, la spiritualité donc. [...] Jeudi, j'ai une méditation donc avec des sœurs et des frères, des échanges sur le sujet du vendredi. Comme demain – je vais faire sur les secrets du jour du 'Arafāt, 'Arafāt, c'est le jour qui précède le jour de l'Aïd. C'est un jour très, très, très important [...] Alors, le samedi matin à dix heures et quart, dix heures et demi, ça dépend si c'est des vacances ou si c'est au cours de l'année, je fais un cours sur l'amour de Dieu, la gratitude et des fois de l'exégèse du coran. (Herr L., Zeile 21–31)

Er sagt in diesem Ausschnitt einerseits, dass er sich am Donnerstag mit den Gläubigen zum Thema seiner Freitagspredigt austausche («Jeudi j'ai méditation donc avec des sœurs et des frères, des échanges sur le sujet du vendredi», Zeile 23–24). Ein solcher Austausch mit der Gemeinschaft wird nur von wenigen Imamen erwähnt und betrifft in keinem weiteren Fall die Freitagspredigt.⁴⁷ Herr L. schildert allerdings nicht weiter, wozu er sich im Detail austauscht und inwiefern das seine Freitagspredigt beeinflusst. Dennoch deutet dieser kurze Hinweis an, dass ihm die Beziehung zu seiner Gemeinschaft wichtig ist und macht daher seine

⁴⁶ Dies zeigt ein Vergleich mit dem Pfarramt: «Pfarrer und Pfarrerinnen sollen [...] eine *persönliche Spiritualität* haben und pflegen. Sie sollen in der Lage sein, ihre persönliche Frömmigkeit rituell zu gestalten und andere Menschen auf der Suche nach ihrer Spiritualität anzuregen und zu begleiten» (Klessmann 2012:100).

⁴⁷ Herr O. zum Beispiel legt sehr viel Wert auf eine Wissensvermittlung im Dialog mit seiner Gemeinschaft. Er lässt seine Gemeinschaft Themen für den Unterricht vorschlagen («je donne des cours éducatifs avec des thèmes que les fidèles choissent eux-mêmes», Herr O., Zeile 36–37). Die Freitagspredigt erwähnt er dabei jedoch nicht.

gemeindeorientierte Haltung deutlich. Die Gemeindeorientierung ist entsprechend ein weiteres Leitmotiv dieser Selbst-Positionierung. Andererseits erwähnt Herr L. verschiedene Kursinhalte: Mittwochs halte er einen Kurs über die «Krankheit des Herzens», die Prahlgerei ab («un cours sur l'ostentation, la maladie du cœur», Zeile 21–22), was er mit «also Spiritualität» zusammenfasst («spiritualité donc», Zeile 22). Am Samstag führt er einen Kurs zur Liebe Gottes⁴⁸ und zu Dankbarkeit durch, manchmal aber auch zur Koranexegese («Alors le samedi [...] un cours sur l'amour de Dieu, la gratitude et des fois de l'exégèse du coran», Zeile 28–31). Herr L. erwähnt als einziger befragter Imam die von ihm in den Kursen behandelten Themen wie Gottesliebe oder Dankbarkeit. Es wird hierbei nicht davon ausgegangen, dass er der einzige Imam ist, der solche Themen behandelt, aber es ist auffällig, dass er als Einziger im Interview darüber spricht. In der Erläuterung seiner Tätigkeit tritt seine durch persönliche Erfahrungen der Begegnung mit Gott geprägte Grundmotivation auch an anderer Stelle hervor:

J'ai des séances de spiritualité, ce sont des invocations pour l'apaisement du cœur, pour le bien-être, donc ça, c'est chaque jeudi, une séance d'invocation avant l'aube-avant le coucher du soleil. J'ai aussi une séance spirituelle si je peux dire, c'est (unverständlich) une demi-heure avant l'aube le dimanche, donc le dimanche matin, avant la prière du matin. (Herr L., Zeile 53–57)

Herr L. hält vor Sonnenaufgang am Sonntag und nach Sonnenuntergang am Donnerstag spirituelle Sitzungen ab, die Bittgebete zur Besänftigung des Herzens und für das Wohlbefinden beinhalten («des invocations pour l'apaisement du cœur, pour le bien-être», Zeile 53–54). Dies kann als Hinführung der Gemeinschaft zum Gebet ausgelegt werden, zur Zwiesprache mit Gott. Hier werden noch einmal die beiden Leit motive deutlich: die Gemeindeorientierung, die sich in der Begleitung der muslimischen Gemeinschaft auf dem Weg zu Gott ausdrückt, sowie Spiritualität, hier verstanden als Zwiesprache oder Kommunikation mit Gott im Gebet (vgl. dazu Isis-Arnautović 2024:221–234). Herr L.s Tätigkeit ist jedoch nicht nur auf die Gemeinschaft ausgerichtet, er begleitet auch Einzelpersonen:

Et après j'ai des fois des entretiens d'ordre culturel. Il y a des gens qui cherchent leur voie, spiritualité, voilà. Quel chemin prendre dans leur vie, comme aujourd'hui j'ai

⁴⁸ Seine vorhergehend erwähnte persönliche, individuelle Gottesbeziehung und das Thema dieses Kurses («l'amour de Dieu», Zeile 30) deuten womöglich auf Sufismus hin (vgl. dazu Sedgwick 2001; Geoffroy 2010, 2015). Sein Religionsverständnis kann und soll hier jedoch nicht weiter qualifiziert werden, unter anderem weil mit den Interviews nicht das Ziel verfolgt wurde, ein Religionsverständnis herauszuarbeiten.

des gens qui sont dans la quête spirituelle, philosophique si je peux dire. (Herr L., Zeile 61–64)

In dieser Äusserung legt Herr L. dar, dass er auch Menschen berate, die, wie er es beschreibt, auf einer spirituellen, philosophischen Suche sind («qui sont dans la quête spirituelle, philosophique», Zeile 64). Hier tritt noch einmal das Element der Suche hervor. Herr L. führt daher sowohl seine Gemeinschaft als auch Einzelne an das Gebet und somit an eine Zwiesprache mit Gott heran. Dies spiegelt seine persönlichen Erfahrungen wider: Die beiden zu Beginn dieses Unterkapitels zitierten Passagen zeigen seine stete Hinwendung zum Gebet, aber auch seine Suche nach Antworten. Aus all den bisher erläuterten Passagen wird deutlich, wie sich Herr L. als Imam mit spirituellem Schwerpunkt erzählt.

Herr L. ist jedoch der einzige befragte Imam, der sich auf diese Weise positioniert. Seine Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt scheint dabei nicht nur situativ der Interviewsituation zu entspringen, denn es findet sich ein Artikel einer Schweizer Journalistin im Datenkorpus, in welchem er sich ebenso positioniert.⁴⁹ Es scheint sich daher in seinem Fall um eine eher dauerhafte Selbst-Positionierung zu handeln. Es kann durchaus sein und ist vermutlich sogar wahrscheinlich, dass andere Imame ihre Gemeinschaft auf ähnliche Weise begleiten, ein Hinweis darauf gibt die bereits erwähnte, kurze Stelle im Interview von Herrn B. (vgl. Fussnote 42 in diesem Kapitel). Mit Ausnahme dieses kurzen flüchtigen Einblicks von Herrn B. teilen sie diese Perspektive jedoch nicht mit mir und erzählen sich selbst auch nicht ausführlicher in dieser Form.

8.7 Zusammenfassend: Selbst-Positionierungen von Imamen in der Schweiz

In diesem Kapitel wurden sechs verschiedene Selbst-Positionierungen dargestellt, welche die befragten Imame gegenüber der Forschenden einnahmen. In der *Selbst-Positionierung als überlasteter Imam* erzählen sich die Imame als stark beansprucht und belastet. Die Selbst-Positionierung hat drei Leitmotive: Erstens die von der Gemeinschaft erwartete permanente Erreichbarkeit, die von den Imamen als schwierig und belastend wahrgenommen wird. Dass ein Imam konstant verfügbar sein soll, hängt unter anderem mit Notsituationen zusammen, die zum Beispiel Seelsorge oder eine Sterbegleitung notwendig machen, aber

⁴⁹ Aufgrund der Anonymisierung der Interviews kann hier kein Beleg und kein Zitat dafür angeführt werden, da er im entsprechenden Artikel namentlich genannt wird.

nicht planbar sind. Allerdings kommt es auch vor, dass ein Imam für weniger Dringliches angefragt wird, wie aus einer Anekdote zu einem nächtlichen Telefonanruf deutlich wird. Zweitens zeigt sich, dass es einige Imame als belastend empfinden, dass sie ihre Tätigkeit und ihr Familienleben kaum in Einklang bringen können. Insbesondere dass sie wenig Zeit für ihre Kinder haben, nehmen sie als grosse Schwierigkeit wahr. Drittens kann auch die zeitliche Entgrenzung der Tätigkeit als ein Leitmotiv der Selbst-Positionierung genannt werden. Diese hängt mit der von der Gemeinschaft erwarteten permanenten Verfügbarkeit zusammen, gleichzeitig spielt jedoch auch die Tatsache eine Rolle, dass nicht alle Imame eine schriftliche Vereinbarung über ihre Aufgabenbereiche und den zeitlichen Umfang ihrer Tätigkeit abgeschlossen haben. Schliesslich wurde auch sichtbar, dass die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam mit einer Aufopferungserzählung einhergehen kann, die trotz Überlastung nicht in Frage gestellt wird.

Die *statusbezogene Selbst-Positionierung* wiederum dreht sich im Grunde um Wertschätzung und Anerkennung. Erzählen sich Imame auf diese Weise, so betonen sie den Status und Stellenwert, den ihnen ihrer Meinung nach zusteht. Damit rekurrieren sie zunächst auf den Stellenwert innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, im Weiteren jedoch auch auf den Status in der breiteren Gesellschaft. An zwei Beispielen wurden zwei unterschiedliche Weisen dieser Selbst-Positionierung dargelegt: Während sich der eine Imam im Interview selbstbewusst und handlungsfähig zeigt und ganz allgemein einen gewissen Status für Imame einfordert, erzählt sich der zweite vorrangig als jemand, der einen Doktortitel und viele Fähigkeiten mitbringt. Eine der möglichen Erklärungen für diese Selbst-Positionierung insgesamt bietet der Einwanderungskontext, in dem innermuslimisch der Status des Imams zwar teilweise erhalten bleibt, mit dem gleichzeitig aber auch ein Statusverlust – sowohl in der muslimischen Gemeinschaft als auch gesamtgesellschaftlich – einhergehen kann, wie gezeigt wurde.

In der *Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam* positionieren sich die Imame als jemand, der die muslimische Gemeinschaft normativ anruft. Imame verfügen über eine gewisse Autorität,⁵⁰ die aber nicht über ein Weiheamt verliehen wird, sondern hauptsächlich im direkten Kontakt mit ihrer Gemeinschaft zum Ausdruck kommt und sich unter anderem in der Vermittlung ethisch-moralischer bzw. theologischer Wissensbestände manifestiert (Hashas 2018:80; vgl. auch Müller 2017). Dabei findet eine Auseinandersetzung mit der Welt über

⁵⁰ Zur Debatte zu Imamen und Autorität, siehe u. a. Peter (2006), Jouanneau (2012, 2013), Baumann et al. (2017), Müller (2017), Hashas (2018), Tunger-Zanetti et al. (2019).

diese Wissensbestände statt, welche die Imame dann zitierend aufrufen, allenfalls umdeuten und (partiell) an ihre Gemeinschaft weitergeben und damit auf diese auch subjektivierend einwirken. Die normative Adressierung der muslimischen Gemeinschaft ist daher das Leitmotiv dieser Selbst-Positionierung. Konkrete Beispiele einer normativen Anrufung der Gemeinschaft in den Erzählungen der Imame beziehen sich vorrangig auf Adressierungen, die sich um das Bild der Muslim*innen in europäischen Gesellschaften drehen. Dass Imame versuchen, dieses Bild nach aussen zu regulieren, ist womöglich ein Resultat der öffentlichen Debatten, in welchen nur eine Positionierung als «gute» Muslim*innen gebilligt wird. Gleichzeitig könnte die häufigere Nennung solcher Beispiele auch darauf hinweisen, dass die Befragten der Forschenden die in diesen Wissensbeständen zirkulierenden Bilder zuschreiben. Dies wäre dann als charakteristisch für die spezifische Interviewsituation zu verstehen. An dieser Stelle muss auf eine Einschränkung verwiesen werden: Der subjektivierende Aspekt der Imam-Rolle kann nicht in ihrem ganzen Umfang dargestellt werden, weil die aufgerufenen, spezifischen – unter anderem theologischen – Wissensbestände nicht näher untersucht wurden.

Positioniert sich ein Imam als *Imam, der Islambilder* korrigiert, so geht es um die Richtigstellung «falscher» Vorstellungen zum «Islam», sei es von muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz oder der breiteren Gesellschaft. Dies stellt auch das Leitmotiv der Selbst-Positionierung dar. Ein wichtiger Aspekt ist dabei, dass der Imam, der sich selbst auf diese Weise erzählt, davon ausgehen muss, dass er selbst über das «richtige» Wissen verfügt, um eine solche Berichtigung überhaupt vornehmen zu können. Die Rede vom «wahren» und «richtigen» Islam in den Äusserungen der Imame kann den Eindruck eines essentialistischen Verständnisses vermitteln. Dabei sind einzelne Formulierungen womöglich auf sprachliche Schwierigkeiten zurückzuführen, wie die im entsprechenden Unterkapitel dargelegten Interpretationen unter Einbezug weiterer Äusserungen der jeweiligen Imame zeigen. Gedeutet werden kann die Rede vom «wahren» und «richtigen» Islam weiter auf unterschiedliche Weisen, die sich nicht zwingend ausschliessen müssen: Einerseits verweist sie wahrscheinlich auf diskursive Aushandlungsprozesse, die innerhalb der Moscheevereine zwischen unterschiedlichen Akteur*innen stattfinden und in welchen verhandelt wird, was innerhalb eines Moscheevereins als «richtig» und was als «falsch» verstanden wird (vgl. Akça 2020:252). Entsprechend muss sich ein Imam als einer von vielen Akteur*innen als jemand positionieren, der über das «richtige» Wissen und Verständnis verfügt, auch um seine Autorität aufrechtzuerhalten (Müller 2017:85, 90). Andererseits könnte dies auch eine Folge der essentialistischen Darstellungen «des Islams» in den öffentlichen Debatten darstellen, die ebenso essentialistische Darstellungen

von Seiten der Muslim*innen begünstigen (van Es 2018). Wie dargelegt wurde, geht es bei der Berichtigung von in der Gesellschaft zirkulierenden Islambildern an erster Stelle um die Deutungsmacht über das eigene Bild und das Bild der Religion. Konkrete Beispiele innermuslimischer falscher Vorstellungen, deren Vorhandensein ein Imam mit dem Einwanderungskontext zu erklären versucht, in welchem Muslim*innen in der Minderheit sind, finden sich in den Interviews wenige. Ein Imam bezieht sich auf das Fasten im Ramadan, also auf eine religiöse Pflicht, bei der durchaus von «richtigem» und «falschem» Handeln ausgegangen werden kann. Deutlich wird an diesem Beispiel, dass sich die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert, mit der Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam verschränken kann.

Die *Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam* wiederum ist eng gekopelt an die Erwartung des kontinuierlichen Lernens. Imame positionieren sich als jemand, der dem von ihnen formulierten Anspruch der fortwährenden Bildung gerecht wird, indem sie darauf verweisen, welche Aus- und Weiterbildungen sie absolviert haben oder welche Inhalte sie sich angeeignet haben. Eine etwas andere Ausprägung derselben Selbst-Positionierung wurde am Beispiel eines Imams sichtbar, der sich als jemand erzählt, der sich Kompetenzen anderer Berufsfelder angeeignet und in seine Tätigkeitsbereiche integriert hat, was ebenfalls auf das Bestreben hinweist, stetig dazuzulernen. Es lassen sich zwei mögliche diskursive Bezüge dieser Selbst-Positionierung vermuten, die allerdings vertieft untersucht und ausgearbeitet werden müssten: Einerseits zu innerislamischen bzw. theologischen Diskursen, wie ein Verweis auf einen nicht weiter spezifizierten Hadith durch einen Imam deutlich macht. Andererseits wurden mögliche Bezüge zum «Imperativ einer permanenten Selbstoptimierung» (Bosančić 2014:230) als Arbeitskraft bzw. zum in der Schweiz sehr ausgeprägten «Imperativ des lebenslangen Lernens» dargelegt (Schläfli und Sgier 2014).

Als *Imam mit spirituellem Schwerpunkt* schliesslich positioniert sich nur ein einziger Imam. Die Leitmotive dieser Selbst-Positionierung sind einerseits Spiritualität, die sich in den Selbsterzählungen von Herrn L. durch eine spirituelle Suche, eine persönliche Gottesbeziehung und durch seine Zwiesprache mit Gott im Gebet ausdrückt, andererseits die starke Gemeindeorientierung, d. h. die Wichtigkeit der Beziehung zur Gemeinschaft und eine Begleitung dieser auf dem Weg zu Gott. Es ist durchaus möglich, dass andere Imame ihre Gemeinschaft auf ähnliche Weise begleiten, jedoch teilen sie das nicht mit der Forschenden und positionieren sich auch nicht entsprechend. Allenfalls kann das ähnlich wie die eher seltenen Bezüge auf theologische Wissensbestände darauf zurückgeführt werden, dass Religion in Europa als etwas Privatisiertes verstanden wird (vgl. Behloul 2013), Imame hauptsächlich im Hinblick auf gesellschaftlich als wichtig

erachtete Aspekte wie zum Beispiel Radikalisierungsprävention adressiert werden und sich daher nur in Bezug auf Letzteres äussern und selbst positionieren. Herr L. setzt somit einen etwas anderen Fokus in seiner Selbst-Positionierung in der Interviewsituation als die restlichen Imame. Dadurch können allenfalls andere Dinge in den Hintergrund treten: So ist Herr L. der Einzige, der sich in keiner Weise auf die aus den Diskursen rekonstruierten Subjektpositionen bezieht. Dies ist ein durchaus erstaunlicher Befund, der im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden wird (vgl. Abschnitt 9.1).

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Der Umgang der Befragten mit den Subjektpositionen der öffentlichen Debatten der Schweiz

9

In diesem Kapitel geht es nun darum, wie die Befragten mit den aus den massenmedialen und politischen Debatten rekonstruierten Subjektpositionen in ihren Selbsterzählungen und daher auch in ihren Selbst-Positionierungen umgehen. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass die Subjektpositionen in den Interviews «nur partiell und bruchstückhaft auftauchen können» (Bosančić 2014:271), da die Subjektpositionen, wie in Kapitel 6 dargestellt, aus verschiedenen Elementen bestehen, die in den jeweiligen diskursiven Äusserungen in den öffentlichen Debatten auf unterschiedliche Art miteinander verbunden werden. Daher werden sich auch die interviewten Personen in vielfältiger Weise auf einzelne Aspekte beziehen und diese unterschiedlich verknüpfen.

Wie zu Beginn von Kapitel 8 erläutert, können in einem ersten Schritt zwei Formen des Umgangs unterschieden werden: Ein Bezug oder ein Nicht-Bezug auf die Subjektpositionen in den Selbsterzählungen. Nur ein Imam, Herr L., nimmt in seinem Interview keinen Bezug auf die rekonstruierten Subjektpositionen. Die Kategorie des ausnahmslosen Nicht-Bezugs wird daher zu Beginn dieses Kapitels anhand seines Falles diskutiert (vgl. Abschnitt 9.1). Alle anderen männlichen Imame nehmen entweder den *Imam als Bedrohung* oder den *Modell-Imam* oder sogar beide auf unterschiedliche Art und Weise auf. Dabei zeigt sich kein Unterschied zwischen Imamen, die sich öffentlich äussern und solchen, die das nicht tun. Auf die Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* beziehen sie sich nicht, denn sie scheinen keinen Beweggrund zu haben, sich im Interview im Hinblick darauf positionieren zu müssen.¹ Es kann davon ausgegangen werden, dass

¹ Es findet sich jedoch ein Artikel im Datenkorpus zu den öffentlichen Debatten, in welchem ein Imam mit dieser Subjektposition konfrontiert wird und dazu Stellung nehmen muss (St. Galler Tagblatt 21.03.2018; vgl. Abschnitt 6.4 sowie Fussnote 54, Abschnitt 6.5).

sie sich von der Subjektposition nicht adressiert fühlen und auch nicht mittels dieser fremdpositioniert werden. Frau P. und Frau R. wiederum nehmen nicht auf den *Imam als Bedrohung* Bezug und je nur an einer einzigen Stelle auf den *Modell-Imam*, vermutlich weil beide Subjektpositionen den nach verbreiteter Auffassung männlichen Imam adressieren. Die einzelne Bezugnahme auf den *Modell-Imam* und mögliche Gründe dafür werden an der entsprechenden Stelle diskutiert (vgl. Abschnitt 9.3.1). Frau R. bezieht sich auf den oder die *inklusive Imam*in*, für Frau P. jedoch scheint es keinen Beweggrund zu geben, sich in irgendeiner Art und Weise dazu verhalten zu müssen. Auch das wird an der entsprechenden Stelle diskutiert (vgl. Abschnitt 9.6).

In diesem Kapitel wird zunächst der ausnahmslose Nicht-Bezug von Herrn L. aufgenommen (Abschnitt 9.1), bevor für jede rekonstruierte Subjektposition sowie für das rekonstruierte Deutungsmuster einzeln die verschiedenen, aus dem Datenmaterial herausgearbeiteten Umgangsweisen dargelegt werden. Allerdings muss angemerkt werden, dass Bezüge zum *Imam als Bedrohung* eng an Bezüge zum *Modell-Imam* gekoppelt sind, was durch die dichotome bzw. teilweise auch dialektische Strukturierung als Modell- und Anti-Subjekt – als «Blaupause» oder mahnendes Beispiel» (Keller 2012b:100) – hervorgerufen wird: Um das Anti-Subjekt zu entkräften, werden Aspekte des idealen Modell-Subjekts in Anspruch genommen. Das kann als eine spezifische Form von Subjektpositionen in auf ganz bestimmte Weise strukturierten Diskursen verstanden werden (vgl. dazu Trucco und Pokitsch i. E.). Die Umgangsweisen mit dem *Imam als Bedrohung* und dem *Modell-Imam* werden zunächst getrennt dargestellt (Abschnitt 9.2 und 9.3), bevor anhand eines exemplarischen Beispiels die Konsequenzen der dichotomen bzw. dialektischen Strukturierung sichtbar gemacht wird (Abschnitt 9.4). Im Anschluss wird der Umgang mit dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* (Abschnitt 9.5) sowie der dritten Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* (Abschnitt 9.6) veranschaulicht.

9.1 Keine Bezugnahme als Umgangsstrategie?

Herr L. ist der einzige männliche Imam aus dem Sample, der sich an keiner Stelle im Interview auf die rekonstruierten Subjektpositionen des *Modell-Imams*, des *Imams als Bedrohung* und des oder der *inklusiven Imam*in* bezieht. Daher wird an dieser Stelle anhand seines Beispiels kurz diskutiert, inwiefern eine gänzliche Nicht-Bezugnahme als ein strategischer Umgang mit diskursiven Adressierungen verstanden werden kann (vgl. auch Trucco 2021:301). Herr L. wurde im Rahmen

der Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt in Abschnitt 8.6 bereits näher beschrieben.

Es finden sich einige Anhaltspunkte im Interview mit Herr L., weswegen die Nicht-Bezugnahme in seinem Fall als eine bewusste Umgangsstrategie mit den in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz zirkulierenden Subjektpositionen ausgelegt werden kann. Herr L. verfügt über eine gewisse Erfahrung im Umgang mit Journalist*innen, da er in einer Handvoll Zeitungsartikel zu Wort kommt. Ganz am Ende des Interviews auf seine persönlichen Erfahrungen mit Medien angesprochen, erwähnt er nebst guten Erlebnissen auch eine schlechte Erfahrung, will diese jedoch nicht weiter ausführen: «Je ne vais pas entrer dans les détails» (Herr L., Zeile 217–218). Herr L. scheint dem Erlebten also keinen Raum geben zu wollen, zumindest nicht im Interview mit mir. Nach Abschluss des Interviews merkt er an, dass er bewusst keine Medien mehr konsumiere, «pour la paix intérieure» (Postskriptum Interview Herr L., 14.07.2021). Dieser bewusste mediale Verzicht passt zu seiner Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt, die Spiritualität und Gemeindeorientierung ins Zentrum rückt und deren Fokus hauptsächlich darauf liegt (vgl. Abschnitt 8.6 und Fussnote 48 in demselben Kapitel).

Inwiefern die in den massenmedialen und politischen Debatten zirkulierenden Subjektpositionen dessen ungeachtet an ihn herangetragen werden, kann nicht festgestellt werden. Vermutlich sind ihm gewisse Vorstellungen von Imamen in den öffentlichen Debatten nicht gänzlich unvertraut. In seinem Interview findet sich nämlich eine Stelle, in welcher er über mediale Bilder von Imamen spricht, ohne dass jedoch ein Bezug zu den rekonstruierten Subjektpositionen deutlich wird:

Bon, ils ont une image des fois médiatique souvent de l'imam, c'est- Comme l'image des pasteurs dans les médias ou bien du curé un peu- J'imagine hein à ce que- Je me vois dans les médias, je dis, «Ce n'est pas moi ça», hein (beide lachen). Un imam qui pousse les gens «Allez!» vers l'air (lacht), je dis, «Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi du tout», voilà. (Herr L., Zeile 205–209)

In dieser Äusserung scheint Herr L. etwas nach Formulierungen zu suchen, es kommt zu einigen Abbrüchen. Im ersten Satz spricht er von «sie» («ils», Zeile 205). Aufgrund der vorausgehenden Frage, welche die Schweizer Gesellschaft

aufgreift,² kann davon ausgegangen werden, dass er damit die Schweizer Gesellschaft meint. Herr L. ist der Meinung, dass diese ein medial vermitteltes Bild eines Imams habe, das mit medialen Darstellungen von Pfarrpersonen vergleichbar sei. Er weist dieses Bild eines Imams, «der seine Gemeinschaftsmitglieder in die Luft stösst» («qui pousse les gens <Allez!> vers l'air», Zeile 208) für sich zurück («Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi du tout», Zeile 208–209). Für die Interpretation dieser Stelle soll folgende Lesart vorgeschlagen werden: Vermutlich meint er damit, der Imam werde in einer Funktion dargestellt, in welcher er die Gemeinschaftsmitglieder näher zu Gott bringe. Dieses Bild weist er zurück. Diese Deutung erscheint umso wahrscheinlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass für Muslim*innen keine rituelle Notwendigkeit eines Imams besteht, da von einer Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gläubigen und Gott ausgegangen wird (Eser Davolio et al. 2021:15). Allerdings verweist das Wort «stossen» («pousser») auf eine Bewegung, die mit Druck ausgeübt wird, und vermittelt daher nicht eine wohlwollende Begleitung, sondern eher ein nötigendes Drängen (vgl. dazu auch die Richtigstellung falscher Vorstellungen zu Imamen von Herrn F. in Abschnitt 8.4.1). Herr L. betont mit einer Wiederholung, dass er nicht so sei («Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi du tout», Zeile 208–209).

In diesem, von ihm wiedergegebenen medialen Bild des Imams findet sich jedoch kein Bezug zu den rekonstruierten Subjektpositionen. In seinem Interview wird somit vor allem deutlich, dass er in keiner Weise auf die Subjektpositionen Bezug nimmt. Es soll hier daher vorgeschlagen werden, dass eine solche Nicht-Bezugnahme als eine mögliche Strategie im Umgang mit den in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz zirkulierenden Subjektpositionen verstanden werden kann, gerade weil sich Herr L. gewisser medialer Bilder bewusst zu sein scheint.

9.2 Der Umgang mit der Subjektposition des Imams als Bedrohung

Insgesamt nehmen zehn der vierzehn Imame den *Imam als Bedrohung* im Interview in irgendeiner Art und Weise auf, d. h. nebst Herrn L. nehmen drei weitere Imame nicht auf die Subjektposition Bezug. Es scheint somit, als ob die Mehrheit der Imame eine Bezugnahme nicht vermeiden kann. Frau P. und Frau R.

² Die Frage lautete: «À votre avis comment est-ce que la société suisse comprend-elle votre activité?». Auf Deutsch: «Wie versteht Ihrer Meinung nach die Schweizer Gesellschaft Ihre Tätigkeit?».

beziehen sich, wie bereits erwähnt, nicht auf den *Imam als Bedrohung*. Dies liegt vermutlich in der bereits genannten Tatsache begründet, dass diese Subjektposition den nach verbreiteter Auffassung männlichen Imam adressiert und sich die beiden Frauen daher gar nicht davon angesprochen fühlen.

Imame werden durch den *Imam als Bedrohung* als ein für die Ordnung der Gesellschaft in verschiedener Hinsicht bedrohliches Subjekt adressiert (vgl. Abschnitt 6.2). Dies nehmen die Imame durchaus so wahr: «[V]ielleicht sehen sie in uns eine Gefahr für die Schweiz, vielleicht» (Herr K., Zeile 320–321). Es handelt sich beim *Imam als Bedrohung* vornehmlich um eine Fremdpositionierung, deren Zuschreibung mit Nachteilen für die jeweiligen Betroffenen in Form verschiedener Schliessungen verbunden ist (vgl. Kapitel 4 und 6.2.7). Ein Beispiel dafür findet sich in folgender Äusserung von Herrn M.:

Et puis, à cause de ce journal, ma prolongation a été prolongée de huit mois. // Interviewer: Oh // Et puis, j'ai reçu une convocation par le service de migration. C'est une heure, il y a beaucoup de questions, [...] c'est très, très difficile. (Herr M., Zeile 140–143)

Herr M. wurde von einer Zeitung aufgrund einer bestimmten Handlung als 5. Kolonne-Imam dargestellt und erläutert in dieser Äusserung, welche Konsequenzen diese Berichterstattung für ihn hatte. Ihm wurde die Aufenthaltsbewilligung zwar verlängert, allerdings nicht für das übliche Jahr, sondern für acht Monate («huit mois», Zeile 141), also einen kürzeren Zeitraum. Ausserdem hatte ihn die zuständige Migrationsbehörde zu einem Gespräch geladen, das er als schwierig beschreibt («très, très difficile», Zeile 143). Eine öffentliche Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* kann also zu gewissen Kontrollmassnahmen führen, ohne dass der Imam strafrechtlich relevante Handlungen begangen hätte.

Auch losgelöst von einer konkreten Zuschreibung müssen Imame im Allgemeinen die Verdachtsmomente, die im *Imam als Bedrohung* zum Ausdruck kommen, entkräften und den Nachweis erbringen, nicht bedrohlich zu sein (vgl. dazu ähnlich auch Schürmann 2022:188). Hierin wird die von Goffman beschriebene *Tendenz zur Normalität* sichtbar: Als Imam besteht ein Interesse, als jemand zu erscheinen, «der nicht alarmierend ist» und dem man «keine Aufmerksamkeit» schenken muss (Goffman 1974:367). Wie gezeigt werden wird, geschieht dies durch eine Zurückweisung des *Imams als Bedrohung* und einer oft im Anschluss folgenden Einnahme verschiedener Aspekte des *Modell-Imams*.

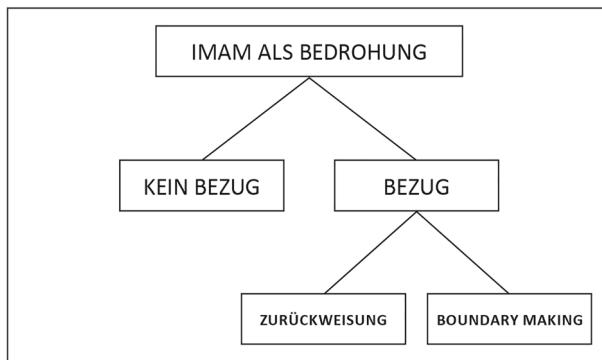


Abb. 9.1 Umgangsweisen mit dem Imam als Bedrohung

Es können zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* ausgemacht werden: (1) Eine Zurückweisung der Adressierung sowie (2) eine Externalisierung über Grenzziehungen (*boundary making*) und eine sich daraus ergebende Distanzierung von der Zuschreibung (siehe Abb. 9.1). Diese werden in den folgenden beiden Unterkapiteln veranschaulicht.

9.2.1 Zurückweisung: «Das stimmt gar nicht»

Die erste Umgangsweise mit dem *Imam als Bedrohung* ist eine Zurückweisung der Subjektposition und der darin enthaltenen Zuschreibungen. Diese wird in einem Ausschnitt aus einer bereits zitierten Passage von Herrn D. (vgl. Abschnitt 8.4.2) deutlich, die hier noch einmal aufgenommen werden soll. Herr D. sagt Folgendes:

Und die Medien, ich denke auch, die Medien machen uns viel (.) einfach, wie kann man das sagen, viel kaputt (lacht) oder so, weil es wird einfach viel über Islam und Imame einfach geredet und manchmal gibt es auch Vorurteile, die zeigen einfach, alle Imame sind irgendwo so wie Terroristen oder Extremisten oder so, aber das, das stimmt gar nicht. (Herr D., Zeile 77–81)

In dieser Äusserung nimmt Herr D. den *Imam als Bedrohung* auf («wie Terroristen oder Extremisten», Zeile 80) und bezeichnet Rückgriffe auf diesen als vorurteilsbehaftet. Er ist der Meinung, dass unter anderem die Medien für dessen

Verbreitung verantwortlich seien («ich denke auch, die Medien machen uns viel [...] kaputt», Zeile 77–78). Er nimmt somit eine Verantwortungszuschreibung vor. Die Folgen der Adressierung als *Imam als Bedrohung* umschreibt er als «machen uns [...] viel kaputt» (Zeile 77–78), was ein Verunmöglichen, Hindern oder Fragilisieren andeutet, ohne jedoch genau zu sagen, auf welche Konsequenzen verwiesen wird. Deutlich wird nur, dass dadurch eine Menge («viel», Zeile 77) in Mitleidenschaft gezogen wird und dass das entsprechende Kollektiv («uns», Zeile 77) davon betroffen ist. Hierbei bleibt unklar, wie in Abschnitt 8.4.2 bereits erläutert, ob er sich auf ein Kollektiv der Imame oder ein muslimisches Kollektiv – seine Gemeinschaft – bezieht. Herr D. weist die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* zurück, da sie laut ihm nicht den Tatsachen entspricht («das stimmt gar nicht», Zeile 80–81). Im Anschluss entkräftet Herr D. die Zuschreibung noch mit einem Gegenbild, das die Gewöhnlichkeit der Imame betont (vgl. dazu Abschnitt 8.4.2). In der Passage erscheint auch ein kurzer Hinweis auf die grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen («es wird einfach viel über Islam [...] geredet», Zeile 78–79), was deutlich macht, dass die an Imame adressierten Subjektpositionen in breitere Debatten eingebettet sind. Auch in einer zweiten Passage von Herrn D. nur wenig später im Interview zeigt sich ein ähnliches Muster:

[W]ir wollen einfach sagen, wir sind keine Extremisten, wir sind nicht irgendwo so wie von einer anderen Welt gekommen, wir sind auch Menschen und wir haben einfach unseren Glauben, aber das, (..) wie kann ich das sagen, einfach, das meint nicht, dass wir andere Leute (..) hassen oder so, das stimmt gar nicht. Wir können einfach zusammenleben und jeder kann die eigene Religion oder den eigenen Glauben glauben. Ja. (Herr D., Zeile 92–97)

Auch in dieser Äusserung weist Herr D. die Subjektposition zurück («wir sind keine Extremisten», Zeile 93). Hier nimmt er eine Selbst-Positionierung vor, da er in dieser Äusserung als Subjekt in Erscheinung tritt, jedoch erneut als Teil eines Kollektivs («wir sind», Zeile 93 und 94). Deutlich wird aus dieser Passage eine Betonung des Kollektivs. Das kann allenfalls die konflikttheoretische Annahme stützen, dass die konflikthaften Aushandlungsprozesse der öffentlichen Debatten «zur Schaffung und zur Festigung der Gruppenidentität» beitragen (Coser 2009:43). Es bleibt jedoch erneut unklar, ob sich das verwendete «wir» auf ein Kollektiv von Imamen oder eher auf ein muslimisches Kollektiv und damit auf Adressierungen in den grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen bezieht. In der hier dargelegten Interpretation kann daher der *Imam als Bedrohung* nicht eindeutig von der Fremdpositionierung als «schlechte Muslim*innen» getrennt werden. Herr D. charakterisiert den *Imam als Bedrohung* bzw. die «schlechten

Muslim*innen» als «von einer anderen Welt gekommen» (Zeile 93). Dies kann als ein Versuch verstanden werden, eine Maximaldistanz zwischen sich und der Zuschreibung zu etablieren. Anschliessend positioniert er das Kollektiv, von dem er selbst ein Teil ist, als Menschen, die glauben (Zeile 94), und versucht, der Vorstellung entgegenzutreten, Glaube habe etwas mit Hass zu tun («das meint nicht, dass wir andere Leute (...) hassen», Zeile 95–96). Auch hier verwendet er denselben Ausdruck für die Zurückweisung der Zuschreibung wie in der zuvor zitierten Äusserung: «[D]as stimmt gar nicht» (Zeile 96). An diese Passage schliesst dann eine Art Leitsatz an, der die Antwort abschliesst, in welchem das Bild einer von Toleranz geprägten Schweiz mitschwingt (vgl. Postulat Hiltbold 2009, Abschnitt 6.3.8): «Wir können einfach zusammenleben und jeder kann die eigene Religion oder den eigenen Glauben glauben» (Zeile 96–97). Diese Bekundung zu einem friedlichen Zusammenleben entkräftet noch einmal den Vorwurf, Glaube sei irgendwie mit Hass verbunden.

Auch Herr A. weist die Adressierung als *Imam als Bedrohung* zurück. Er holt jedoch zusätzlich etwas aus und erläutert mir als Forschender die Etablierung dieser Subjektposition (ohne dass ich die öffentlichen Debatten oder Subjektpositionen erwähnt habe):

[B]is 2003 gab es sozusagen keine Veränderung in der Schweizer Gesellschaft bezüglich 9/11. Jeder von uns hat das mitbekommen, jeder hat, alle haben wir uns schlecht gefühlt und ähnliches. Aber so eine Veränderung politisch hat es nicht gegeben. [...] Natürlich dieser Anschlag in den USA hat weltweit einiges verändert, wie auch bei uns hier und ich muss sagen, dass dann ab dieser Zeit und wenn nicht, dann später noch bei weiteren Angriffen, man hat schon das Bild eines Imams, obwohl man den Imam nicht kennt, schon gewisse Vorurteile da (...) geschaffen und auch gewisse Schwierigkeiten ins Spiel gebracht. (Herr A., Zeile 439–450)

Herr A. setzt die Entstehung der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* in den Kontext der Anschläge vom 11. September 2001 (vgl. Abschnitt 2.2). Seine Einschätzung bezüglich des Zeitpunkts der Veränderung der Debatten in der Schweiz («bis 2003 gab es sozusagen keine Veränderung», Zeile 439–440) stimmt dabei mit wissenschaftlichen Studien überein, die eine zunehmende Problematisierung von Muslim*innen in den öffentlichen Debatten der Schweiz ab 2003 feststellen (vgl. zusammenfassend Trucco 2021:284). Herr A. umschreibt den *Imam als Bedrohung* als Konstruktion («man hat [...] das Bild eines Imams [...] geschaffen», Zeile 448–449) und als «Vorurteile», die «gewisse Schwierigkeiten» (Zeile 449) mit sich bringen, wobei er die Schwierigkeiten nicht weiter ausführt. Interessant ist, dass er dezidiert darauf hinweist, dass Zuschreibungen vorgenommen werden, «obwohl man den Imam nicht kennt» (Zeile 448–449). Damit deutet

er an, dass die direkte Begegnung zwischen Menschen die Wirkungen polarisierter Adressierungen, wie sie im *Imam als Bedrohung* und im *Modell-Imam* deutlich werden, entschärfen könnte.³ Die adressierende Entität bleibt in seiner Formulierung («man», Zeile 448) jedoch unscharf, er schreibt niemandem die Verantwortung dafür zu. Im Anschluss weist er die Adressierung als bedrohlich zurück:

[W]ir sagen zu den Leuten immer wieder, «He hallo, ich bin seit 99 in der Schweiz und meine Eltern seit den 70er Jahren und (.) wir waren hier, bevor es überhaupt eine Al-Qaida gegeben hat und bevor es überhaupt eine ISIS gegeben hat. Wir haben uns nicht verändert, wir waren immer eure Nachbarn, das sind wir immer noch und wir wurden dann nicht böser als wir es waren», vielleicht. Oder nicht? Eben, man schaut, dass man all diese Vorurteile abbaut und das ist aber (..) fast unmöglich. (Herr A., Zeile 453–458)

Wie Herr D. entkräftet auch Herr A. hier die Zuschreibung nicht nur an sich selbst, sondern, wie durch die Erwähnung seiner Eltern deutlich wird, an ein grösseres muslimisches Kollektiv. Hier kommt erneut ein starkes Gruppenbewusstsein zum Ausdruck. Auch in dieser Äusserung vermischt sich der *Imam als Bedrohung* dementsprechend mit weiteren Zuschreibungen an Muslim*innen. Herr A. positioniert das muslimische Kollektiv als Teil der Gesellschaft («eure Nachbarn», Zeile 456) und weist darauf hin, dass dies schon seit geraumer Zeit so sei («ich bin seit 99 in der Schweiz und meine Eltern seit den 70er Jahren», Zeile 453–454). Dass Muslim*innen ab einem gewissen Zeitpunkt in den Debatten als «schlechte Muslim*innen» adressiert werden, dekonstruiert er, indem er dies leicht ironisch mit einer Persönlichkeitsveränderung gleichsetzt: «[W]ir wurden dann nicht böser als wir es waren» (Zeile 456–457). Am Ende der Äusserung weist er auf Bemühungen hin, diesen Vorurteilen zu begegnen, beurteilt dies aber als sehr schwierig («das ist aber (..) fast unmöglich», Zeile 458). Darin wird eine gewisse Dauerhaftigkeit und Zähheit dieser Adressierungen deutlich.

Nebst der Subjektposition als Ganzes wird insbesondere eine bestimmte Facette des *Imams als Bedrohung* zurückgewiesen: der 5. Kolonne-Imam, in welchem die Angst vor dem politisch tätigen Fremden eine Erneuerung findet (vgl. Abschnitt 6.2.3). Herr C. zum Beispiel spricht an einer Stelle im Interview über die Kenntnisse des gesellschaftlichen Umfelds, die ein Imam seiner Meinung

³ Auch Herr E. verweist in Zusammenhang mit einer Zurückweisung des *Imams als Bedrohung* auf mangelnde Begegnungen: «Die Leute können uns leider nicht richtig kennenlernen» (Herr E., Zeile 175).

nach mitbringen sollte, und fügt sogleich an: «[E]s gibt keine Politik, keine politischen Sachen in meiner Predigt» (Herr C., Zeile 170–171). Herr C. nimmt damit einen möglichen Verdacht vorweg und räumt ihn aus, bevor er – zum Beispiel von Seiten der Forschenden – überhaupt formuliert werden kann. Dies kann im Fall von Herrn C. auf persönliche Erfahrungen zurückgeführt werden (vgl. Abschnitt 9.4), es verweist aber auch darauf, dass der *Imam als Bedrohung* durch verschiedene Verdachtsmomente die Adressierten so situiert, dass ihnen die Beweislast zukommt. Auch Herr O. betont im Interview, dass er nicht über Politik spricht:

[J]’ai dit tout au début de ma présence ici, en 2008, je ne vais pas (unverständlich, allenfalls: évoquer) la politique. [...] Toujours, ils profitent de la politique, il faut l’opinion de l’imam, «Quelle est votre opinion publique?», par rapport à tel mouvement ou tel parti, comme ça. Au début, [...] j’ai dit non. S’il s’agit de l’islam et de la vie quotidienne chez nous, je pourrais en parler. [...] Même si des fois ils insistent, «Imam, tu as entendu aujourd’hui ce qui s’est passé à Paris ou en Arabie saoudite?», comme ça, non, ça ne m’intéresse pas, parce que ce n’est pas le moment, ce n’est pas le- Parce que il y a des- plusieurs, toutes les générations dans la salle de prière. Après, il y en a peut-être un qui comprend bien, mais l’autre peut-être le contraire. Après, quand ils sortent: «L’imam a dit comme ça», mais je n’ai pas dit comme ça. Et c’est pourquoi je n’y entre pas. (Herr O., Zeile 65–85)

In dieser Äusserung erläutert Herr O., dass er zu Beginn seiner Anstellung entschieden habe, nicht über Politik zu sprechen, auch wenn seine Gemeinschaft ihn manchmal zu einer Meinungsäusserung drängen wolle. Er spreche nur vom Islam und dem täglichen Leben («S’il s’agit de l’islam et de la vie quotidienne chez nous, je pourrais en parler», Zeile 73–74). Er erklärt in der Folge auch, warum er nicht über Politik sprechen will: Es bestehe das Risiko, dass er missverstanden oder falsch wiedergegeben werde (««L’imam a dit comme ça», mais je n’ai pas dit comme ça», Zeile 84–85). Dies macht er unter anderem an der Diversität seiner Zielgruppe fest («toutes les générations dans la salle de prière», Zeile 82–83; vgl. Abschnitt 7.2.2). Herr O. scheint es somit vorzuziehen, nicht über Politik zu sprechen, um die Möglichkeit eines falschen Verständnisses in seiner Gemeinschaft von vornherein auszuschliessen. Er führt dies zwar nicht weiter aus, allerdings lässt sich vermuten, dass ein solches Missverständnis auf ihn und seine Gemeinschaft zurückfallen könnte. Hier wird klar, wie wirkmächtig das «mahnende Beispiel» (Keller 2012b:100) eines Anti-Subjekts sein kann: Adressierte Subjekte müssen ihre Handlungen bzw. ihr Verhalten anpassen, um nicht das Risiko einzugehen, als Anti-Subjekt fremdpositioniert zu werden, in diesem

Fall als *Imam als Bedrohung* bzw. im Hinblick auf die muslimische Gemeinschaft als «schlechte Muslim*innen».⁴

9.2.2 Boundary making: «Die machen Fehler, dann zeigen die Medien alle Imame als böse»

Im Material zeigt sich auch noch eine zweite Weise, wie mit dem *Imam als Bedrohung* verfahren wird. Hierbei wird die Subjektposition nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern einer bestimmten Gruppe zugeschrieben und dann eine Grenzziehung zwischen sich und diesen «Anderen» vorgenommen (vgl. Abschnitt 4.2). Ein solches *boundary making* (Barth 1998) externalisiert die entsprechende Zuschreibung und dient damit auch der eigenen Distanzierung vom *Imam als Bedrohung*. Das spiegelt im Grunde die Versichertheitlichung der grösseren Debatten, die zwischen einem «radikalen Islam» und einem «moderaten Islam» unterscheidet, ersteren als Bedrohung konstruiert und entsprechende soziale Schliessungsbestrebungen zur Folge hat (vgl. Abschnitt 2.2.1). So erklärt Herr N.:

On essaie un petit peu de s'organiser pour qu'il n'y ait pas d'imams intégristes (unverständlich) qui pourrissent les autres imams et qui donnent une mauvaise image de l'islam. On veut nous- s'organiser au sein de la Suisse pour qu'il y ait des imams qui connaissent le milieu suisse et qui ne disent pas n'importe quoi. (Herr N., Zeile 93–97)

Herr N. verwendet in dieser Äusserung generalisierend ein kollektives «on», bei dem nicht ganz klar wird, ob es für ein allgemeines muslimisches Kollektiv oder für ein Imame-Kollektiv steht. Er erzählt, dass sie sich organisieren wollen, damit fundamentalistische Imame an Bedeutung verlieren («pour qu'il n'y ait pas d'imams intégristes», Zeile 94). Er zeichnet in diesem Zusammenhang das Bild eines Anti-Subjekts, das die anderen Imame verderbe und ein schlechtes Bild des Islams vermittele («qui pourrissent les autres imams et qui donnent une mauvaise image de l'islam», Zeile 95–96). Das gegensätzliche, ideale Modell-Subjekt, das die Schweiz kenne und nicht irgendeinen Unsinn rede («qui ne disent

⁴ Vgl. dazu die von Lena Schürmann (2022) beschriebene diskursive Wissensproduktion in der Reinigungsbranche, welche eine Subjektposition konstruiert, die «entlang von Differenz- und Defizitkonstruktionen die Respektabilität der Personengruppe, ihre Gleichheit und soziale Zugehörigkeit in Frage stellt, sie unlauteren Handlungen verdächtig und ihr eine randständige soziale Position zuweist» (Schürmann 2022:181). Sie qualifiziert diesen Diskurs entsprechend als «hochgradig ambivalente Bedingung» für die Selbstwahrnehmung der in der Reinigungsbranche Beschäftigten (Schürmann 2022:181).

pas n’importe quoi», Zeile 97), soll dabei ebenfalls aus dem angestrebten Zusammenschluss auf nationaler Ebene hervorgehen, wobei er nicht weiter erläutert, wie das geschehen soll. Er macht an dieser Stelle also sowohl Bezüge zum *Imam als Bedrohung* als auch zum *Modell-Imam*. Allerdings wird in dieser Äusserung noch nicht deutlich, wem er die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* zuschreibt. Klar wird jedoch, dass er sich selbst bzw. das von ihm angedeutete Kollektiv als positiv konnotierte *Modell-Imame* bzw. «gute Muslim*innen» situiert, indem er sich und das Kollektiv als aktiv handelnde, sich gegen den *Imam als Bedrohung* organisierende Subjekte erzählt. Erst später im Interview nennt er Beispiele von Imamen, die er als *Imam als Bedrohung* positioniert:

Mais c'est clair, il y a un imam, je ne sais pas si vous le connaissez, à (Name einer Stadt) qui a- voilà c'est quelqu'un- voilà. Et il y a aussi un problème avec un autre qui est à (Name einer zweiten Stadt), on a certains imams, il ne faut pas généraliser. // Interviewerin: Mhm // C'est ça, malheureusement. Il ne faut pas généraliser. (Herr N., Zeile 282–286)

Auffällig ist, dass Herr N. in dieser Äusserung zwar zwei bestimmte Imame nennt, dass ihm die Beschreibung, was an ihnen problematisch ist, jedoch schwerzufallen scheint, wie anhand seiner Abbrüche sichtbar wird («qui a- voilà c'est quelqu'un- voilà», Zeile 283–284). Letztendlich weist er nur darauf hin, dass es ein Problem mit ihnen gibt («il y a [...] un problème», Zeile 284). Im Anschluss betont er zwei Mal, dass man nicht generalisieren solle («il ne faut pas généraliser», Zeile 285, 286). Damit bekräftigt er, dass auf keinen Fall allen Imamen die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* zugeschrieben werden darf, was eine Zurückweisung der Subjektposition für ihn selbst andeutet. Wie aus seinen beiden bisher zitierten Äusserungen aber deutlich wird, lehnt er die Subjektposition und die damit vermischte Zuschreibung der «schlechten Muslim*innen» nicht grundsätzlich ab. Entsprechend findet sich in seinem Interview auch folgende Normalitätsvorstellung:

Parce que c'est normal (unverständlich), toutes les mosquées en Suisse ou même en Europe, elles sont surveillées et cetera. (Herr N., Zeile 235–236)

Diese kurze Äusserung streut Herr N. in eine Antwort ein, in welcher es um die Zusammenarbeit mit den Behörden geht. Dass er die Überwachung von Moscheen als Normalzustand darstellt, zeigt auf, dass er eine versichertheitlichende Sichtweise eingenommen hat (vgl. Abschnitt 2.2.1). Begreift man Versichertheitlichkeit als eine Perspektive, die sich in den meisten europäischen Gesellschaften etabliert hat, so drückt er mit seiner Äusserung einerseits aus, dass

er diese gesellschaftliche Normalitätsvorstellung teilt. Andererseits wird in dieser Äusserung sichtbar, dass er die Zuschreibung der «schlechten Muslim*innen» externalisiert, indem er sie anderen zuschreibt. Denn die staatliche Überwachung von Moscheen erscheint gerechtfertigt, wenn dadurch diejenigen Muslim*innen ausgemacht und in der Folge ausgeschlossen werden können, die ein schlechtes Bild auf alle anderen Muslim*innen werfen.

Stärker noch als bei Herrn N. wird in Äusserungen von Herrn J. ein *boundary making* durch eine Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* an ganz bestimmte Gruppen deutlich:

Es gibt viele inoffizielle Imame in der Schweiz. Gastimame meine ich. Die machen Fehler, dann zeigen die Medien alle Imame als böse. Man muss sie kontrollieren. Die Tätigkeiten müssen kontrolliert werden. (Herr J., Zeile 307–309)

Wie hier offenkundig wird, verortet Herr J. das Problem bei den «Gastimamen» (Zeile 307).⁵ Diese von ihm als «inoffizielle Imame» (Zeile 307) bezeichneten Imame machen laut ihm Fehler, die dann zu Zuschreibungen an alle Imame führen («dann zeigen die Medien alle Imame als böse», Zeile 308). Aufschlussreich ist in seiner Formulierung der Sprung von einem noch nicht gleichermassen wertenden «Fehler machen» zu einem moralisch stark wertenden «böse» (Zeile 308). Wenn die Medien die Fehler der Gastimame aufgreifen, so kann seine Äusserung verstanden werden, verstärkt sich die negative Wertung der Zuschreibung. Hier werden asymmetrische Machtbeziehungen innerhalb der Debatten sichtbar (vgl. Abschnitt 4.4): Es gibt wenig Sprechmöglichkeiten für Muslim*innen und Imame in der massenmedialen Arena der Schweiz, um ihre Perspektive einzubringen und negativen Bildern etwas entgegenzusetzen. Diesen Zuschreibungen kann somit laut Herr J. einzig entgegengewirkt werden, indem Gastimame kontrolliert werden («Man muss sie kontrollieren», Zeile 308–309). Es wären jedoch auch andere Wege denkbar, um entsprechende Zuschreibungen an alle Imame zu verhindern, zum Beispiel eine differenziertere Darstellung in den Debatten einzufordern.⁶

⁵ Gastimame bzw. Gastprediger sind in der Schweiz insbesondere während des Ramadans in manchen Gemeinden tätig (Schmid und Trucco 2019:6). Sie werden in den öffentlichen Debatten oftmals als *Imam als Bedrohung* gerahmt (z. B. Tagesanzeiger 04.06.2016, 05.07.2016, 24.10.2016), auch durch Muslim*innen selbst (z. B. Luzerner Zeitung 03.11.2016). Der kantonale Dachverband des Kantons Waadt, UVAM, bietet seit 2021 für die ihm angeschlossenen Vereine die Möglichkeit einer Sicherheitsprüfung von Gastpredigern durch eine Bundesstelle (Pescatore 2021).

⁶ Vgl. z. B. zur medialen Differenzierung im Hinblick auf Muslim*innen und Terrorismus: von Sikorski et al. 2022.

Von Gastimamen grenzt sich Herr J. schon ganz zu Beginn des Interviews ab. Dort spricht er über seinen Verein und erklärt, dass sein Dachverband «berühmt und bekannt» sei (Herr J., Zeile 21) und «strengere Voraussetzungen als andere» habe (Herr J., Zeile 22–23). Dazu zähle auch, dass sie keine Gastimame einladen würden («wir bringen gar keinen Gastimam», Herr J., Zeile 27). Auch am Ende des Interviews, als er gefragt wird, ob er noch etwas ansprechen möchte, nimmt er die Gastimame nochmals auf:

Einfach ein erster Wunsch: Nicht jede Gruppe kann sich Moschee nennen. Und nicht jeder kann als Imam kommen. Und man muss die Gastimame kontrollieren (klopft mit jedem Wort des Satzes einmal auf den Tisch). Weil die Gastimame, da kommen pro Monat tausend Franken, wir müssen im Minimum fünftausend pro Monat bekommen. Wegen diesen Gastimamen haben wir immer finanzielle Probleme. Wenn ein Imam wie ich offizieller Imam in einer Moschee ist, dieser Verein muss im Minimum sechstausend für einen Imam ausgeben. Aber wenn diese Moscheevereine Schwierigkeiten haben, dann sagen sie, «Imam Ciao», dann bringen sie einen Gastimam aus der Türkei oder aus Bosnien oder aus Mazedonien, nur drei Monate, sie dürfen als Gast nur drei Monate hier bleiben. Sie dürfen eigentlich nicht als Imam tätig sein, aber die Schweiz kontrolliert das gar nicht, obwohl sie das wissen (redet lauter und mit Nachdruck). Ich habe schon mit der Polizei darüber gesprochen. Alle wissen das schon, aber Sie kontrollieren schon, aber machen gar nichts. (Herr J., Zeile 362–375)

In dieser Äusserung grenzt sich Herr J. erneut gegen Gastimame ab. Nun schreibt er ihnen jedoch zusätzlich die Verantwortung dafür zu, dass Imame finanzielle Probleme haben («Wegen diesen Gastimamen haben wir immer finanzielle Probleme», Zeile 365–366). Er macht sie also im Grunde für Lohndumping verantwortlich («Weil die Gastimame, da kommen pro Monat tausend Franken, wir müssen im Minimum fünftausend pro Monat bekommen», Zeile 364–365) und beschreibt in der Folge, wie Vereine Imame entlassen, weil ein Gastimam sie weniger kostet («Aber wenn diese Moscheevereine Schwierigkeiten haben, dann sagen sie, «Imam Ciao», dann bringen sie einen Gastimam», Zeile 367–369). Herr J. positioniert Vereine, die Gastimame beschäftigen, damit als potenziell kriminell («Sie dürfen eigentlich nicht als Imam tätig sein, aber die Schweiz kontrolliert das gar nicht», Zeile 370–371) und rückt damit gleichzeitig die Gastimame in die Nähe des devianten Imams (vgl. Abschnitt 6.2.6). Gleichzeitig nimmt er die Behörden in die Pflicht, die laut ihm «gar nichts» (Zeile 375) machen, obwohl sie über die Situation Bescheid wissen («obwohl sie das wissen», Zeile 371). Er erzählt sich damit selbst als handelndes Subjekt, das aktiv etwas gegen dieses Problem unternimmt («Ich habe schon mit der Polizei darüber gesprochen», Zeile 372), und positioniert sich auf diese Weise als *Modell-Imam*.

Im ersten Satz der Äusserung deutet er zusätzlich an, dass es auch andere Gruppen gibt, gegen die er sich abgrenzt, denn offensichtlich möchte er nicht, dass sich jede Gruppe Moschee nennen darf (Zeile 356). Sein *boundary making* gegenüber weiteren Gruppen wird noch an einer anderen Stelle deutlich:

Also wie gesagt, es gibt keine zentrale Imamstelle in der Schweiz. Es gibt mehr als 20 oder 30 Gruppen Muslime in der Schweiz, jede hat ihre eigene Mentalität, deswegen jeder Imam hat seine eigene Mentalität, // Interviewerin: Ja // die sich an andere nicht anpasst. Besonders, ich finde, die Schlimmsten sind die Imame, die hier geboren, aufgewachsen sind, danach in die (...) was soll ich sagen, also, in arabische Länder gehen zum Studieren, vier Jahre oder fünf Jahre oder noch länger bleiben, dann nicht als Imam, sondern (.) militant, sage ich, wieder zurückkommen. Sie müssen sicher kontrolliert werden. Der Staat muss solche Imame kontrollieren, sonst organisieren sie etwas. Zuerst gegen andere Muslime. Sie werden sicher politisiert in diesen Ländern. (...) Irgendwie haben sie Kontakt mit den Salafisten, mit den Extremisten, solche Imame. Deswegen haben wir als Imame einen schlechten Ruf in der Schweiz. (Herr J., Zeile 314–325)

Seine Äusserung beginnt mit der Feststellung der Tatsache, dass es in der Schweiz keine Stelle gebe, über die Imame zentral organisiert würden («keine zentrale Imamstelle», Zeile 314–315), was andeutet, dass er dies als eine mögliche Lösung in Betracht zieht. Stattdessen würden 20 bis 30 unterschiedliche «Gruppen Muslime» (Zeile 316) existieren, so Herr J., die eine «eigene Mentalität» (Zeile 316) hätten. Aufschlussreich ist an dieser Stelle nun, dass Herr J. in der Folge die entsprechende Mentalität auch den jeweiligen Imamen zuschreibt und «Mentalität» darüber hinaus als etwas Statisches und Unveränderbares schildert («jeder Imam hat seine eigene Mentalität, [...] die sich an andere nicht anpasst», Zeile 316–317). Das lässt auf ein essentialistisches Verständnis schliessen, das Imamen wenig Entwicklungs-, Veränderungs- und Anpassungspotenzial zugesteht. Da er allgemein von Imamen spricht, bleibt unklar, ob das für ihn auch gilt, also ob er sich selbst auch eine relativ unwandelbare «Mentalität» zuschreibt. Ausserdem bleibt offen, ob er das allenfalls sogar als etwas Positives wertet. Anschliessend schreibt er einer bestimmten Gruppe den *Imam als Bedrohung* zu – Imame, die in der Schweiz aufgewachsen sind und dann in arabischsprachigen Ländern studieren. In seiner Beschreibung erscheinen einige Aspekte des *Imams als Bedrohung*: «militant» (Zeile 320), «politisiert» (Zeile 323) sowie «Kontakt mit den Salafisten, mit den Extremisten» (Zeile 323–324). Er spricht sich erneut für Massnahmen von staatlicher Seite aus («Der Staat muss solche Imame kontrollieren», Zeile 321–322), weist aber gleichzeitig darauf hin, dass es besonders Muslim*innen seien, die unter *Imamen als Bedrohung* leiden («sonst organisieren sie etwas. Zuerst gegen andere Muslime», Zeile 322). Auch hier schreibt er der

von ihm herausgegriffenen Gruppe die Verantwortung für das schlechte Bild der Imame in der Öffentlichkeit zu («Deswegen haben wir als Imame einen schlechten Ruf in der Schweiz», Zeile 324–325). Mit dieser zweiten Äusserung wird das *boundary making* als Umgangsweise mit dem *Imam als Bedrohung* deutlich: Herr J. schreibt den *Imam als Bedrohung* bestimmten Gruppen zu, lastet ihnen die Verantwortung für das schlechte Bild der Imame in der Öffentlichkeit an und grenzt sich von diesen ab, um sich damit selbst von der Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* zu distanzieren.

9.3 Der Umgang mit der Subjektposition des Modell-Imams

In der Subjektposition des *Modell-Imams* wird das Bild eines idealen Imams entworfen. Diese Subjektposition wird sowohl in der Literatur (z. B. Aslan 2012:61) als auch von den Imamen selbst oft als «Super-Imam» umschrieben, wie bereits in der Einleitung deutlich wurde. Wie in Abschnitt 6.3 erläutert, soll dieser Kompetenzen in den verschiedensten Bereichen mitbringen, was hohe Erwartungen und beinahe übernatürliche Fähigkeiten impliziert, um diesen zu entsprechen: «Und (..) man erwartet auch einen Super-Imam sozusagen, oder, das ist eine Herausforderung» (Herr I., Zeile 144–145). Die dialektische Strukturierung der Adressierungen in den Debatten – *Modell-Imam* und *Imam als Bedrohung* – lässt Imamen wenig Spielraum: Um das Anti-Subjekt zu entkräften, müssen sie sich oftmals Aspekten des idealen Modell-Subjekts bedienen. Eine Aneignung und Einnahme von Aspekten des *Modell-Imams* kann jedoch auch andere Beweggründe haben: «[T]here are very tangible benefits to be gained from constructing oneself as a particular sort of person» (Moore 1994:65). Sich selbst als einen *Modell-Imam* zu erzählen, ist mit Vorteilen verbunden: die Verhinderung einer Markierung als «fremd», die Vermeidung von sozialen Schliessungen (vgl. Kapitel 4), allenfalls auch ein gewisses Mass an Anerkennung, Einbindung und Vernetzung (vgl. Abschnitt 6.3). Entsprechend findet sich im Datenmaterial keine Zurückweisung des *Modell-Imams*. Dennoch können zwei Formen des Umgangs mit der Subjektposition unterschieden werden: (1) Eine Selbst-Positionierung als *Modell-Imam*, die von eigenen Ausdeutungen begleitet ist, sowie (2) eine Selbst-Positionierung als *Modell-Imam*, die mit einer gewissen Dekonstruktion einhergeht (siehe Abb. 9.2).

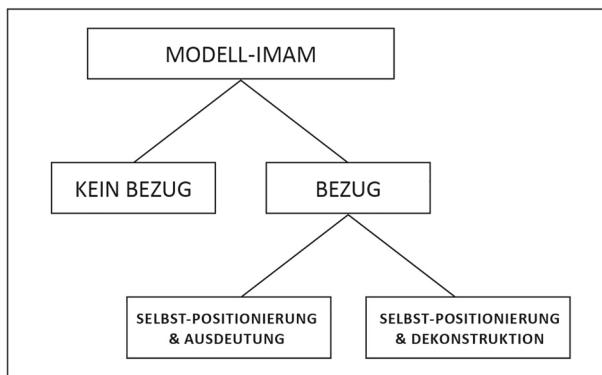


Abb. 9.2 Umgangsweisen mit dem Modell-Imam

Insgesamt nehmen zwölf der vierzehn Imame eine dieser beiden Umgangsweisen mit dem *Modell-Imam* auf. Nebst Herrn L. verweist also ein weiterer Imam nicht auf diese Subjektposition. Frau P. und Frau R. nehmen je an einer einzigen Stelle im Interview darauf Bezug, vermutlich weil auch diese Subjektposition den nach verbreiteter Auffassung männlichen Imam adressiert und sie sich deswegen nur dann dazu verhalten müssen, wenn ein Aspekt angesprochen wird, der sie in irgendeiner Art und Weise auch betrifft. Dies wird an der entsprechenden Stelle diskutiert.

9.3.1 **Selbst-Positionierung mit Ausdeutung: «Und dann habe ich mal den Dialog einfach starten wollen als deutschsprachiger Imam»**

Als erste Umgangsweise zeigt sich, dass sich Imame als *Modell-Imame* positionieren, diese Selbst-Positionierungen aber von eigenen Ausdeutungen der entsprechenden Aspekte begleitet werden. Bei einer Betrachtung des Materials wird erkennbar, dass in den Selbsterzählungen insbesondere drei Kompetenzfelder des *Modell-Imams* herangezogen werden: Sprachkenntnisse, Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention sowie die Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen. Zusätzlich findet sich eine ganz bestimmte Differenzmarkierung gegenüber dem *Imam als Bedrohung*, über welche sich die Imame

ebenfalls als *Modell-Imam* positionieren. Sie wird am Ende des Unterkapitels dargelegt.

Das Kompetenzfeld Sprachkenntnisse wird in einigen Interviews herangezogen, so zum Beispiel von Herrn I., der sich als deutschsprachiger Imam erzählt. Er beginnt seine Äusserung mit der folgenden Passage:

[A]Iso in der Gemeinde hat eine Dame mal mitgehört, dass ich Imam bin, vom Integrationsamt, und ist sehr interessiert gewesen, ist auf mich zugekommen, hat meine Nummer haben wollen und alles. Sie hat es interessant gefunden, dass diese Moschee zum ersten Mal einen deutschsprachigen Imam hat. (Herr I., Zeile 323–327)

In dieser Äusserung erzählt Herr I., wie seine Sprachkenntnisse von aussen («eine Dame [...] vom Integrationsamt», Zeile 323–324) bemerkt und als etwas an ihn herangetragen werden, das ihn auszeichnet. Die ihm dadurch zuteil gewordene Aufmerksamkeit ermöglicht ihm eine Vernetzung («hat meine Nummer haben wollen», Zeile 325). Das Verb «interessant finden», mit welchem er die Reaktion der Dame vom Integrationsamt wiedergibt («Sie hat es interessant gefunden, dass diese Moschee zum ersten Mal einen deutschsprachigen Imam hat», Zeile 325–327), scheint dabei zwischen den Bedeutungen «etwas aufschlussreich, als Interesse erweckend beurteilen» und «etwas als faszinierend empfinden» zu oszillieren. Folgt man dieser Lesart, so werden seine Sprachkenntnisse nicht als die Regel, sondern als Ausnahme wahrgenommen. Dies wird zusätzlich unterstrichen durch die Feststellung, dass die Moschee «zum ersten Mal» (Zeile 326) einen deutschsprachigen Imam beschäftigte. Herr I. fährt fort:

Ich bin am Anfang, wo ich hier neu gewesen bin, auch im Quartier herumspaziert, klopfen gegangen, mich vorstellen gegangen. // Interviewerin: Ah // Genau, «habe mich nur kurz vorstellen wollen, dass ich der neue Imam bin hier» und so. Weil es hat eine grosse Schlagzeile gegeben, wo die Moschee hier gebaut werden sollte und das haben viele nicht gewollt. Und dann habe ich mal den Dialog einfach starten wollen als deutschsprachiger Imam. Sehr viele haben das positiv empfunden, so wie ich das gesehen habe. (Herr I., Zeile 329–335)

Hier spricht Herr I. dann davon, wie er im Viertel, in welchem sein Moscheeverein liegt, Kontakt zur Nachbarschaft aufgenommen habe («bin [...] im Quartier herumspaziert, klopfen gegangen, mich vorstellen gegangen», Zeile 329–330), was er mit der negativen Berichterstattung zum Moscheeverein begründet («es hat eine grosse Schlagzeile gegeben», Zeile 332). Er habe «den Dialog einfach starten wollen» (Zeile 333), was positiv aufgefasst worden sei. Auf die

anfängliche Erzählung der Zuschreibung von aussen in der vorhergehenden Äusserung folgt nun auch eine Selbstbeschreibung «als deutschsprachiger Imam» (Zeile 333–334). Damit weist er darauf hin, dass ihm seine Sprachkenntnis im Dialog Vorteile bringen. Er erzählt sich in dieser Passage als jemand, der Handlungsfähigkeit besitzt und Begegnungen mit Teilen der Schweizer Gesellschaft initiiert. Damit erfüllt er neben den erwarteten Sprachkenntnissen auch den in verschiedenen Kompetenzfeldern des *Modell-Imams* deutlich werdenden Anspruch der Brückefunktion zwischen der Schweizer Gesellschaft und der muslimischen Gemeinschaft. Sprachkenntnisse und Brückefunktion sind dabei eng verschränkt, weil Begegnungen vorrangig über die Sprache initiiert werden. Herr I. erzählt sich damit als *Modell-Imam*.

Auch Herr C. hebt die Bedeutung der Sprachkenntnisse hervor:

[I]ch halte die Predigt auf Arabisch und Deutsch, weil Arabisch ist die Sprache des Korans und es gibt viele Araber hier neu auch in der Schweiz, sie verstehen nicht gut Deutsch. Und ich halte auch die gleiche Predigt auf Deutsch. Unsere Sprache in diesem Zentrum ist Deutsch und das ist ein Grund auch, dass viele zu uns kommen, weil alle Unterrichte werden hier auf Deutsch gehalten. Ich unterrichte nur auf Deutsch, für alle, Männer, Frauen, Kinder und das ist auch ein Grund, weil es gibt-, wie ich weiss, viele Moscheen sprechen nicht Deutsch, sondern die türkischen Moscheen zum Beispiel reden nur Türkisch, die albanischen Moscheen nur Albanisch, es gibt auch arabische Moscheen, nur Arabisch, und das finde ich nicht gut, natürlich, weil ein Imam sollte, vielleicht ist das eine andere Frage, sollte die Sprache dieser Gesellschaft auch gut kennen und verstehen und sprechen können. Natürlich mein Deutsch ist nicht perfekt, Sie (lacht) merken das (Interviewerin lacht). Weil ich bin seit sieben Jahren hier in der Schweiz, ich habe hier Deutsch gelernt und ich lerne immer noch. Deutsch ist nicht einfach // Interviewerin: Nein // wie Arabisch, auch nicht einfach (beide lachen). (Herr C., Zeile 25–39)

In dieser Äusserung erläutert Herr C., dass er die Freitagspredigt sowohl in Arabisch als auch in Deutsch halte. Er rechtfertigt das Arabische darüber, dass es die Sprache des Korans sei und es auch viele arabischsprechende Neuan-kömmlinge in der Schweiz gäbe, die noch nicht gut Deutsch sprächen.⁷ Dann wiederholt er, dass er die Predigt auch in Deutsch halte. Er betont an dieser Stelle zusätzlich, dass der Inhalt der Predigt in beiden Sprachen derselbe ist («die gleiche Predigt», Zeile 27–28). Für die Interpretation dieser Stelle soll daher folgende Lesart vorgeschlagen werden: Mit der Betonung, dass der Inhalt der Predigt derselbe ist, erweckt er den Eindruck, als wolle er einen möglichen

⁷ Vermutlich meint er damit vorrangig neu zugewanderte syrische oder algerische Geflüchtete. Vgl. dazu die Schweizer Asylstatistik 2021 (SEM 2022).

Täuschungsvorwurf – also dass er womöglich in Arabisch etwas anderes predigt – im Voraus ausräumen (vgl. Abschnitt 6.2.4). Das verweist auf einen Aspekt des Wertekonflikt-Imams, dem absichtliche Täuschung oder Doppelzüngigkeit unterstellt wird. Diese Zuschreibung scheint Herr C. hier ausräumen zu wollen. Herr C. fährt fort, die Hauptsprache seines Moscheevereins sei Deutsch und führt dafür auch einen Beweggrund an: Weil der Moscheeverein dadurch mehr Menschen anspreche («und das ist ein Grund auch, dass viele zu uns kommen», Zeile 29). Es scheint also eine bestimmte Nachfrage nach Predigten und Religionsunterricht in der lokalen Sprache zu geben, von der ein Moscheeverein profitieren kann. Herr C. positioniert sich hier als Imam, der die im *Modell-Imam* zum Ausdruck kommende Anforderung der Sprachkenntnisse erfüllt, gleichzeitig deutet er den Unterricht und die Predigt in Deutsch auch als innermuslimischen Wunsch, dem sein Moscheeverein nachkommt. Sehr ähnlich ist auch die Ausdeutung der Sprachkenntnisse im dargelegten Beispiel in Abschnitt 6.3.2, das Eingang in die massenmedialen Debatten gefunden hat (St. Galler Tagblatt 11.05.2017): In der Äusserung deutet der Imam die Sprachkenntnisse sowohl als Verbindungssprache zwischen den Gläubigen als auch als Sprache der jungen Generation und positioniert sich gleichzeitig selbst als *Modell-Imam*, weil er in Deutsch predigt.

In den darauffolgenden Sätzen der oben zitierten Äusserung erläutert Herr C., dass es noch viele Moscheen gäbe, in welchen die jeweiligen Herkunftssprachen gesprochen würden, was er negativ bewertet («das finde ich nicht gut, natürlich», Zeile 34). In seiner Bewertung klingt mit dem Begriff «natürlich» eine Normativitätsvorstellung an, die das Erlernen einer Landessprache hochhält. Darin klingt die im Schweizer Gesetz verankerte und durch die Gesetzgebung zur Bedingung gemachte Idee an, dass eine erfolgreiche Integration vom Spracherwerb abhängt.⁸ In der Folge kommt Herr C. auf allgemeine Erwartungen an Imame zu sprechen (vgl. Abschnitt 7.1.2) und antizipiert, dass das eine weitere Frage der Forschenden sein könnte («vielleicht ist das eine andere Frage», Zeile 34–35). Er formuliert den Anspruch, dass Imame über lokale Sprachkenntnisse verfügen müssen («weil ein Imam sollte [...] die Sprache dieser Gesellschaft auch gut kennen und verstehen und sprechen können», Zeile 35–36) und nimmt damit ein Kompetenzfeld des *Modell-Imams* auf. Im Anschluss positioniert er sich selbst hinsichtlich dieser Erwartung, indem er seine noch nicht perfekten Sprachkenntnisse durch seine Aufenthaltsdauer in der Schweiz rechtfertigt («Weil ich bin seit sieben Jahren hier

⁸ Johansen und Spielhaus (2012:107) zeigen im Hinblick auf den hergestellten Zusammenhang zwischen Sprachkenntnissen und Integration in einer Untersuchung von Umfragen, die unter Muslim*innen in Westeuropa durchgeführt wurden, dass es in diesen nur um die Sprache des Wohnsitzlandes und die «Herkunftssprache» geht, so dass «not language knowledge as such but matters of loyalty, contact, and adaptation to a national norm are at the core».

in der Schweiz, ich habe hier Deutsch gelernt», Zeile 37–38). Er beteuert jedoch sogleich, immer noch Deutsch zu lernen («und ich lerne immer noch», Zeile 38). Sein Lachen an der entsprechenden Stelle weist darauf hin, dass er den Erwartungsdruck abzuschwächen und etwas die Spannung zu lösen versucht. Zudem spricht er mich als Forschende direkt an («Natürlich mein Deutsch ist nicht perfekt, Sie (lacht) merken das», Zeile 36–37). Am Ende der Äusserung zieht er eine Parallele zum Arabischen, vermutlich um anhand eines für mich nachvollziehbaren Beispiels die Schwierigkeiten des Spracherwerbs aufzuzeigen («wie Arabisch, auch nicht einfach», Zeile 39). Das gemeinsame Lachen am Ende der zitierten Äusserung deutet daraufhin, dass an dieser Stelle ein gemeinsames Verständnis erreicht wurde. An diesem Beispiel wird deutlich, wie eine Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* mit Ausdeutungen, Rechtfertigungen, Vorwegnahmen und Entschuldigungen einhergehen kann, was sowohl auf die *Tendenz zur Normalität* als auch auf die *Tendenz zur Abweichung* verweist (vgl. Abschnitt 3.1.2). Imame möchten nicht auffallen und als «normal» wahrgenommen werden und erzählen sich daher als *Modell-Imam*. Zugleich erfolgende Abweichungen vom vorgegebenen Schema der Subjektposition in den Selbsterzählungen dienen dazu, eigene Selbstvorstellungen zu schützen, einen persönlichen Stil auszudrücken und der kulturellen Vorstellung der unverwechselbaren Identität zu entsprechen.

Auch Frau P. nimmt die Sprachkenntnisse an einer Stelle im Interview mit ihr auf:

Die Sprache ist natürlich wichtig, also bei uns jetzt, in unserem Fall ist es so, dass (.) es ist einfach vorteilhaft und einfach wünschenswert, sag ich jetzt mal, wenn man auch die lokale, sag ich jetzt mal, Sprache beherrscht. Also jetzt in unserem Fall eben zum Beispiel Deutsch, oder, // Interviewerin: Ja // das ist, auf das tun sie auch sehr viel Wert legen, weil es ist jetzt wichtig, vor allem jetzt bei den kommenden Generationen, sag ich jetzt mal, dass sie auch, dass man sich auch mit denen verständigen kann, weil das Problem haben wir immer wieder, vor allem jetzt eben mit den Kindern am Wochenende, es kommt immer wieder vor, ich tue den Kindern etwas erzählen und dann verstehen sie es gar nicht. // Interviewerin: Ja // Und dann muss ich es auf Deutsch noch einmal sagen. (Frau P., Zeile 209–218)

In dieser Äusserung betont Frau P., wie «wichtig» (Zeile 210), «vorteilhaft» und «wünschenswert» (Zeile 211) lokale Sprachkenntnisse in ihrer Tätigkeit sind. Sie fügt dann an, dass «sie [...] sehr viel Wert legen» (Zeile 213) darauf. Hier stellt sich die Frage, wer damit gemeint ist. Aus dem grösseren Kontext der obenstehend zitierten Äusserung kann abgeleitet werden, dass sie damit das *Diyanet* meint, denn sie spricht zuvor länger über die Inhalte, in welchen man geprüft wird, wenn man als Religionsangestellte*r für das *Diyanet* arbeiten möchte. Dies

würde bedeuten, dass auch die türkische Religionsbehörde die Wichtigkeit der lokal vorherrschenden Sprachen erkannt hat. Darauf deutet eine Gesetzesänderung in der Türkei von 2010 hin, die es dem *Diyanet* nun unter bestimmten Bedingungen erlaubt, auch Menschen türkischer Herkunft im Ausland anzustellen (Bruce 2020:1173). Dadurch kann das *Diyanet* auch Generationen ansprechen, deren Bindungen an die Türkei aufgrund mangelnder Türkisch-Kenntnisse allenfalls nur noch schwach ausgeprägt sind (vgl. dazu Schmid und Trucco 2019:27 sowie Abschnitt 6.1.2). Frau P. scheint sich daher mit der Formulierung «in unserem Fall» (Zeile 210, 212) auf die Religionsangestellten des *Diyanet* zu beziehen. Sie führt jedoch auch eine eigene Ausdeutung der Wichtigkeit der Sprachkenntnisse an, die in ihrer Erfahrung gründet: dass es die Sprache der nachkommenden Generationen sei («weil es ist jetzt wichtig, vor allem jetzt bei den kommenden Generationen», Zeile 214). Sie bringt im Anschluss auch ein Belegbeispiel: Dass die Kinder oft nicht verstünden, wenn sie etwas in Türkisch erzähle und sie es dann auf Deutsch wiederholen müsse. Hierin wird zweierlei sichtbar: Einerseits ist die Erstsprache in den von ihr betreuten Moscheen noch immer Türkisch, Türkisch-Kenntnisse werden also selbstverständlich vorausgesetzt und von ihr, anders als Kenntnisse der lokalen Sprache, im Interview auch nicht spezifisch angesprochen. Andererseits zeigt sich hier auch, dass ihr wichtig ist, dass die von ihr vermittelten Inhalte verstanden werden. Sie erzählt sich in dieser Passage nicht ausdrücklich als jemand, der die Anforderung der Sprachkenntnisse erfüllt. Sie gibt das Interview jedoch in Schweizerdeutsch, diese Tatsache benötigt daher keine Erklärung.

Allerdings stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob Frau P.s Äusserung wirklich als Bezugnahme auf den *Modell-Imam* verstanden werden sollte oder ob hieraus nicht ein anderer Schluss gezogen werden muss: Dass Sprachkenntnisse dadurch, dass sie unmissverständlich in Art. 4 Abs. 4 des AIG (2005) als Integrationsbedingung festgehalten sind, vielmehr auf einen bestimmten, gesellschaftlich hegemonialen Integrationsdiskurs verweisen, der in die Schweiz zugewanderte Personen und ihre Nachkommen adressiert (vgl. auch Pokitsch 2022). In diesem Integrationsdiskurs scheint ein bestimmter Assimilationsdruck zum Ausdruck zu kommen, der auch auf das Verhältnis der Schweiz zum Fremden hindeutet (vgl. Gianni 2013 sowie Abschnitt 4.5). Frau P. muss sich offensichtlich auch als Angehörige der in der Schweiz aufgewachsenen zweiten Generation noch immer auf eine bestimmte Art und Weise zu den Adressierungen dieses Integrationsdiskurses positionieren, was sie in dieser Passage entsprechend tut. Ihre Äusserung nimmt vermutlich vielmehr darauf Bezug als auf den *Modell-Imam*, der den nach verbreiteter Auffassung männlichen Imam adressiert. Zugleich wird

dadurch sichtbar, dass sich dieser schweizerische Integrationsdiskurs mit dem Kompetenzfeld Sprachkenntnisse des *Modell-Imams* verschränkt.

Das zweite Kompetenzfeld des *Modell-Imams*, das in den Interviews aufgenommen wird, sind Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention. So erzählt zum Beispiel der bereits zu Beginn dieses Unterkapitels angeführte Herr I. die persönliche Erfolgsgeschichte einer Radikalisierungsprävention:

Ich bin so, so froh, es ist mein grösster Erfolg, kann ich sagen, dass ich zum Beispiel einem Jungen hier habe helfen können, der ganz verwirrt war, der irgendwie von Medien, von sozialen Medien irgendwie zu (...) so ein wenig zu den Predigern dazugestossen ist und sich schlecht gefühlt hat, einfach weil er das Gefühl gehabt hat, er muss sich von heute auf morgen ändern, ändern so, und ich bin so froh, dass ich ihm eine Hand habe geben können und helfen, dass es ihm gut geht. Und er ist mein Stamm-, Stammgemeinde, Stammkunde sozusagen, oder *elhamdilillah* ich bin sehr zufrieden, dass ich diesem Job nachgehen kann, *elhamdilillah*. Ja, und es ist sehr gut natürlich, dass, es sollte auch mot- es ist sehr gut, dass deutschsprachige Jugendliche dem Job nachgehen können, die hier aufgewachsen sind, die die Gesellschaft gut kennen. (Herr I., Zeile 372–382)

In dieser Äusserung schildert Herr I., wie er einem Jungen, «der ganz verwirrt war» (Zeile 374) habe helfen können («ihm eine Hand habe geben können und helfen», Zeile 377–378). Er verwendet dabei das Wort Radikalisierung nicht, sondern umschreibt den Prozess («der [...] von sozialen Medien irgendwie zu (...) so ein wenig zu den Predigern dazugestossen ist und sich schlecht gefühlt hat», Zeile 374–376). Einen Hinweis, dass er damit einen Radikalisierungsprozess meint, gibt seine Verwendung des Begriffs «Präventionsmassnahmen» (Zeile 372) direkt vor der hier zitierten Stelle.⁹ Die Radikalisierungstendenz des Jungen beschreibt Herr I. in der Folge weiter als dessen Gefühl, er müsse sich aufgrund der von ihm gehörten Prediger «von heute auf morgen ändern» (Zeile 376–377). Nachdem er einen erfolgreichen Ausgang andeutet («dass es ihm gut geht», Zeile 378), schliesst er mit einer Bekundung an, dass er mit seiner Tätigkeit als Imam («diesem Job», Zeile 379) sehr zufrieden sei. Dies könnte als Ausdruck dafür gedeutet werden, dass er seine Tätigkeit im Hinblick auf solche Interventionen als sinnvoll erachtet. Den letzten Satz beginnt er mit «es ist sehr gut natürlich, dass» (Zeile 380), worauf ein Abbruch folgt («es sollte auch mot-», Zeile 380–381) sowie eine Wiederaufnahme («es ist sehr gut, dass», Zeile 381). Vermutlich wollte er an dieser Stelle erst von motivieren oder Motivation sprechen (er verwendet das

⁹ «Ich finde, das ist auch sehr gut zum Beispiel was in (Name einer Stadt) geschaffen wird, Imamweiterbildung, was könnte man zusammen machen, Präventionsmassnahmen zum Beispiel» (Herr I., Zeile 370–372).

Wort auch an anderer Stelle im Interview), entscheidet sich dann aber anders und erklärt, dass es gut sei, dass «deutschsprachige Jugendliche» (Zeile 381) Imam werden können, «die hier aufgewachsen sind, die die Gesellschaft gut kennen» (Zeile 381–382). Er spricht in diesem Schlussatz der Antwort nicht mehr von sich, sondern allgemein von deutschsprachigen Jugendlichen. Es ist jedoch offenkundig, dass er hier von sich ausgehend verallgemeinert, denn er ist als in der Schweiz aufgewachsener und sozialisierter Imam unter den Imamen in der Schweiz noch in der Minderheit (vgl. dazu Mufid 2024). In diesem Abschlussatz nimmt er zwei weitere Kompetenzfelder des *Modell-Imams* auf: Sprachkenntnis («deutschsprachige», Zeile 381) und Kenntnisse des Schweizer Kontexts («die die Gesellschaft gut kennen», Zeile 382), die er sich damit indirekt selbst zuschreibt. Auf eine Nachfrage von mir nimmt er die erzählte Geschichte nochmals auf und beschreibt noch etwas genauer, wie er auf schwierige Situationen von Menschen aufmerksam wird:

Also das ist eigentlich ganz spontan gewesen. Ich bin sehr menschenfreundlich, wenn ich neue Gesichter sehe, bin ich umso mehr motiviert, auf sie zuzugehen, weil es ist etwas Neues für mich, ich will eine neue Erfahrung machen, neue Leute kennenlernen und ich bin auf den Jungen zugegangen, habe ihn angesprochen und habe Kaffee offeriert und er hat sich schon geöffnet, schon am ersten Tag. Also ich merke es, es ist Berufserfahrung. Wenn jetzt einer kommt, ich weiss, an welchen Gebetszeiten er vorbeikommt. Weil zum Beispiel gestern Abend um elf habe ich einen Jungen gesehen, der eigentlich unter der Woche noch nie gekommen ist. Und er ist plötzlich hier und da habe ich gedacht, «Hey, da ist etwas irgendwie wahrscheinlich hat er etwas, ein Anliegen und ist gekommen». Aber ich habe ihm natürlich nichts gesagt, ich habe das nicht irgendwie provoziert und gesagt, «Hey, was ist los» und so. Er hat ein Bedürfnis, das habe ich gespürt, und tatsächlich, wo ich-, wo wir mit dem Gebet fertig gewesen sind und ich die Tür schliessen wollte um halb zwölf, um elf zum Beispiel, habe ich geschen, er ist immer noch drinnen am Tun, am Machen und so und dann habe ich gesagt, da ist etwas bei ihm wahrscheinlich- entweder familiär etwas nicht gut oder irgendwie etwas anderes. Und auf solche Leute gehe ich speziell drauf, oder. Ich spreche sie an, ob sie irgendwie ein Problem haben. (Herr I., Zeile 387–404)

In dieser Passage beginnt Herr I. mit einer Darlegung seiner Motivation: Er sei «menschenfreundlich» (Zeile 388), motiviert auf Leute zuzugehen und er wolle «eine neue Erfahrung machen, neue Leute kennenlernen» (Zeile 389–390). Er erläutert, wie er auf den entsprechenden Jungen zugegangen ist («habe ihn angesprochen und habe Kaffee offeriert», Zeile 390–391) und dass sich dieser «schon geöffnet» habe, «schon am ersten Tag» (Zeile 391). Dieses Vorgehen und sein Gespür für die Situation qualifiziert er als Berufserfahrung (Zeile 392).

Damit positioniert er sich als jemand, der über eine gewisse Menschenkenntnis und Erfahrung verfügt («Wenn jetzt einer kommt, ich weiss, an welchen Gebetszeiten er vorbeikommt», Zeile 392–393). Es folgt ein zweites Beispiel von «gestern Abend» (Zeile 393), in dessen Verlauf er beschreibt, welches Verhalten eines Jugendlichen ihm aufgefallen ist («der eigentlich unter der Woche noch nie gekommen ist», Zeile 394; «er ist immer noch drinnen am Tun, am Machen und so», Zeile 400–401) und wie er in der Folge handelte («ich habe ihm natürlich nichts gesagt, ich habe das nicht irgendwie provoziert», Zeile 397). Dieses Beispiel schliesst noch nicht mit einem erfolgreichen Ende, vermutlich weil er das Problem des Jugendlichen noch nicht ausmachen konnte («entweder familiär etwas nicht gut oder irgendwie etwas anderes», Zeile 402). Es geht in dieser Passage um sein Gespür für problematische Lebenssituationen, die ihn, im Rückschluss auf die vorhergehend zitierte Äusserung, auch für Radikalisierungsprozesse zu sensibilisieren scheint. Daher endet die Erzählung an dieser Stelle mit einer allgemeinen Erklärung, dass er solchen Menschen besondere Aufmerksamkeit schenke («auf solche Leute gehe ich speziell drauf», Zeile 403) und sie anspreche, ob sie ein Problem hätten. Ausgehend von zwei Beispielgeschichten positioniert er sich hier als Imam mit Fertigkeiten hinsichtlich Beratung und Seelsorge sowie mit Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention und damit auch als *Modell-Imam*.

Auch Herr O. nimmt das Thema der Radikalisierung auf:

[C]’est le natel qui fait ça, les vidéos, il y a tout. Il y a des gens qui sont, qui donnent, qui partagent cette-, ces idées, voilà, à mon avis. Idéologies extrémistes, idéologies radicalistes, à mon avis, c’-est- Mais j’étais dès le début, j’étais très contre des personnes qui insistent sur-, comment dire, parce que ce n’est pas lui qui l’a étudié, c’-est lui qui l’a écouté. Ça et directement à la mosquée, il dit aux gens, «Non, c’-est pas comme l’imam le dit, il faut comme ça», après, j’étais très rigoureux hein, comment dire, ce n’est pas contre ma modestie, mais j’ai senti, si on laissait les gens- Même si des fois je-, les proches, les personnes proches de moi, ils pensaient un peu, ils n’étaient pas tout à fait-, ils m’ont dit «imam, peut-être il a raison», «non», j’ai dit, «il n’ a pas raison». (Herr O., Zeile 378–388)

Wenngleich es in dieser Äusserung zu einigen Abbrüchen kommt, die vermutlich auf sprachliche Schwierigkeiten zurückzuführen sind, so wird doch deutlich, dass Herr O. den Ursprung von Radikalisierung im Internet und den sozialen Medien verortet («c’-est le natel qui fait ça, les vidéos», Zeile 378). Er spricht von extremistischen und radikalen Ideologien («Idéologies extrémistes, idéologies radicalistes», Zeile 380–381), die verbreitet würden. Dann folgt eine Selbsterzählung. Auch in diesem Teil kommt es zu einigen Abbrüchen, abgeleitet werden

kann jedoch, dass er sich gegen eine Person ausgesprochen hat, die in der Moschee Ansichten verbreitete, die seinen Aussagen entgegenstanden («directement à la mosquée, il dit aux gens, <Non, c'est pas comme l'imam le dit, il faut comme ça>», Zeile 383–384). Die Auffassungen dieser Person erscheinen in der Darstellung von Herrn O. als normative Anleitungen («il faut comme ça», Zeile 384). Er charakterisiert die entsprechende Person als jemand, der die Sache nicht studiert, sondern nur Dinge gehört habe («ce n'est pas lui qui l'a étudié, c'est lui qui l'a écouté», Zeile 383). Es handelt sich hierbei um ein wiederkehrendes Motiv in Herrn O.s Interview: Er setzt sich sehr dafür ein, dass Theologie studiert werden muss, das heisst auch entsprechende Texte gelesen werden müssen, wobei er auf ihrer Kontextualisierung besteht (vgl. Abschnitt 7.2.3). Wichtig ist ihm insbesondere, dass theologische Inhalte nicht nur durch Zuhören gelernt werden. Er bezieht sich dabei auf Menschen, die einer Person zuhören und dann die von dieser Person präsentierten Ansichten als islamische Grundsätze wiedergeben.¹⁰ Herr O. erzählt weiter, dass er in dieser Sache sehr gründlich bzw. streng gewesen sei («j'étais très rigoureux», Zeile 385), was seiner Bescheidenheit nicht entgegenstünde («ce n'est pas contre ma modestie», Zeile 385). Er fügt an, er habe das Gefühl gehabt, wenn man diese Leute gewähren liesse («j'ai senti, si on laissait des gens», Zeile 386), expliziert dann aber nicht, was im Anschluss hätte passieren können. Aus der ganzen Passage erschliesst sich jedoch, dass sich daraus nur negative Konsequenzen hätten ergeben können, beispielsweise die Verbreitung bestimmter Vorstellungen in seiner Gemeinschaft, die er als falsch ansieht. Es ist aussagekräftig, dass er diese Konsequenzen nicht ausformuliert – es erinnert an Herrn N., der bei der Erwähnung von konkreten Imamen, denen er den *Imam als Bedrohung* zuweist, ebenfalls Schwierigkeiten hat, zu beschreiben, was an ihnen problematisch ist (vgl. Abschnitt 9.2.2). Im weiteren Verlauf der Äusserung erläutert Herr O., dass sogar ihm nahestehende Personen eingewandt hätten, vielleicht habe diese Person recht («les personnes proches de moi [...] m'ont dit <imam, peut-être il a raison>», Zeile 386–388), er aber dabei geblieben sei, dass dies nicht der Fall sei («<non>, j'ai dit, <il n'a pas raison>», Zeile 388). Er

¹⁰ Vgl. dazu die folgenden zwei Äusserungen von Herrn O.: «[O]k, tu veux apprendre l'islam, mais c'est là. Prends la littérature, lis tout d'abord, après tu viens vers moi, tout ce que tu n'as pas compris j'essaie de t'expliquer, mais pas- tu regardes quelqu'un, après tu appelaies ça l'islam à travers lui. Il faut lire quand même, c'est très important de lire.» (Herr O., Zeile 312–315). Sowie: «Ils écoutent un imam, après ça dépend l'imam, sa parole de prêche. [...] après il me raconte, <Un imam, j'ai entendu un imam aujourd'hui, tu le connais, (unverständlich), cette personne oui. Et il a dit comme ça.» J'ai dit, «Oui, mais où il a dit ça? Kosovo, Pristina, il ne l'a pas dit à (Name der Stadt).. «Mais c'est l'islam, la même->, <Non! Ce n'est pas la même chose!»» (Herr O., Zeile 271–279).

positioniert sich damit als Imam, der gegen mögliche Radikalisierungstendenzen Massnahmen ergriffen hat und folglich als *Modell-Imam*.

Das dritte Kompetenzfeld des *Modell-Imams*, das in den Interviews zu finden ist, sind Verweise auf die Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen. Herr C. zum Beispiel erzählt:

[Z]um Beispiel (...) Polizei oder (Bezeichnung der spezifischen Abteilung der Polizei), wir haben ja monatlich eine Sitzung und – mit mir natürlich, nur mit mir –, wir tauschen uns aus über meine Arbeit und sie finden, dass meine Arbeit gut ist. [...]. Es gibt auch Universitäten, die uns besuchen, Gruppen, wie Sie zum Beispiel heute. Das finde ich gut, positiver und guter Kontakt, dass wir hier nicht in diesem Gebäude, nicht getrennt sind von anderen, dass wir hier offen sind und die Leute kommen. Und das macht Imame auch gut, dass die Imame, wie gesagt, im Kontakt mit Behörden sind. (Herr C., Zeile 391–398)

Herr C. schildert in dieser Äusserung, dass er sich jeden Monat mit der Polizei in einer Sitzung über seine Arbeit austausche (vgl. dazu auch Schmid et al. 2022:57, 62). Das zeigt, dass Imame aufgrund der im *Imam als Bedrohung* angelegten Verdachtsgesichtspunkte so situiert werden, dass eine Zusammenarbeit mit der Polizei als Normalzustand betrachtet wird.¹¹ Mit der Formulierung «sie finden, dass meine Arbeit gut ist» (Zeile 393–394) schreibt Herr C. der Polizei eine positive Bewertung seiner Tätigkeit zu. Damit positioniert er sich als *Modell-Imam*, denn wenn die Polizei die Tätigkeit eines Imams als «gut» bewertet, so kann dieser kein *Imam als Bedrohung* darstellen. Eine positiv gewertete Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen, insbesondere der Polizei, scheint somit eine Art Nachweis für Vertrauenswürdigkeit darzustellen und dient gleichzeitig der Distanzierung vom *Imam als Bedrohung*. Im Weiteren erwähnt Herr C., dass sein Moscheeverein auch Besuch von Angehörigen der Universität bekomme und bezieht sich dabei auch auf mich («wie Sie zum Beispiel heute», Zeile 395). Dann folgt eine Bewertung dieser Formen der Zusammenarbeit: Er finde gut, dass seine muslimische Gesellschaft, von der er Teil ist («wir», Zeile 396), offen sei, besucht werde und ein «positiver und guter Kontakt» (Zeile 395–396) stattfinde.¹²

¹¹ In dieser Fremdpositionierung wird auch das spezifische Verhältnis zum Fremden sichtbar, wie in der folgenden Beschreibung der Stadtpolizei Zürich zu den Zielen einer entsprechenden Fachstelle deutlich wird: «Durch Kontakte zwischen der Polizei und den Menschen und Institutionen aus anderen Kulturen und Religionen Aufklärungsarbeit leisten und so das gegenseitige Verständnis fördern. Wissen über die Aufgaben und Arbeiten der Polizei sowie über den Rechtsstaat, die Gesetze, unsere Kultur und Bräuche vermitteln» (Stadt Zürich Sicherheitsdepartement 2022).

¹² Ähnliche Positionierungen ihrer muslimischen Gemeinschaft finden sich auch bei anderen Imamen, so zum Beispiel bei Herr B.: «Und ich hoffe, dass wir in (Name der Stadt) eine gute,

An dieser Stelle vermischen sich Bezüge zu Adressierungen an Muslim*innen und Adressierungen an Imame, wie dies bereits in den bisherigen Erläuterungen dieses Kapitels zum Ausdruck kam. Es zeigt sich, dass sich die Imame sowohl im Hinblick auf die Adressierungen an Imame als auch auf die Adressierungen an Muslim*innen auf eine ähnliche Weise positionieren, nämlich als *Modell-Imam* bzw. als «gute Muslim*innen», weil die Adressierungen in beiden Fällen dieselbe dichotome Struktur aufweisen. So erzählt Herr C. seine muslimische Gemeinschaft hier als offen und transparent. Der letzte Satz der obenstehend zitierten Äusserung kann dann eindeutig als Verweis auf den normativen Gehalt des *Modell-Imams* gelesen werden: Der Behördenkontakt «macht Imame auch gut» (Zeile 397), so Herr C. Es ist an dieser Stelle nicht klar, ob Herr C. damit meint, dass Imame davon profitieren oder ob er darauf abzielt, dass Imame dadurch von aussen als gut angesehen werden, ihnen also ein positives Bild zugeschrieben wird. Es ist beides denkbar, denn in der Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen nimmt ein Imam automatisch eine Brückenfunktion ein, die ihn als *Modell-Imam* zeichnet, die ihm aber auch eine stärkere Vernetzung und allenfalls die Aneignung neuer Fähigkeiten ermöglicht (vgl. Winkler 2021:469–470, 474). Insgesamt wird in dieser Passage deutlich, wie der Bezug auf dieses Kompetenzfeld eine Art Nachweis für Vertrauenswürdigkeit darstellt (vgl. dazu auch Abschnitt 9.4).

Zum Schluss des Kapitels wird nun eine Form der Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* dargelegt, die über eine Differenzmarkierung zum devianten Imam (vgl. Abschnitt 6.2.6) hergestellt wird. Es finden sich drei sehr ähnliche Stellen in den Interviews, deren Thema die Eheschliessung ist:

Als Imam hier verrichte ich oder schliesse ich auch die Hochzeit, islamische Hochzeit, natürlich wenn wir eine Bestätigung vom Standesamt bekommen, dass diese Ehe schon Schweizer Ehe, die zivile Ehe hier schon abgeschlossen wurde. Dann darf ich als Imam hier auch eine islamische Ehe abschliessen. (Herr C., Zeile 55–58)

Also Eheschliessung kommt auch dazu, also nachdem die Familien schon beim Zivilstandesamt eine Eheschliessung gemacht haben, dann wollen sie das auch religiös oder islamisch machen und das ist dann auch eine Aufgabe von uns. (Herr A., Zeile 66–68)

[S]ie hat mich angerufen und gesagt, «Es gibt dieses Paar und die wollen einfach (.) heiraten in einer Kirche, eine interreligiöse Ehe schliessen», oder. (.) Und ich habe die erste Frage gestellt, «Gibt es eine Zivilehe?» (Frau R., Zeile 275–277)

aufgeschlossene, offene Gemeinde gebildet haben in diesen 18 Jahren. Wir sind nicht eine in sich isolierte Gemeinde, sondern wir sind sehr aktiv» (Herr B., Zeile 236–238).

In allen drei Äusserungen zeigt sich eine Abgrenzung zum devianten Imam, indem betont wird, dass eine islamische Eheschliessung erst durchgeföhrt wird, wenn bereits eine zivilrechtliche Ehe geschlossen wurde (vgl. dazu Bundesrat in Frage Schlüter 2010 sowie Abschnitt 6.2.6). Ohne dass ein konkreter Anlass dazu bestünde, erwähnen Herr C., Herr A. und Frau R. die Zivilehe als Bedingung. Das zeigt auf, wie die in den öffentlichen Debatten und den entsprechenden Adressierungen mitschwingenden Verdachtsmomente ausgeräumt werden müssen. Wenngleich diese Regelungen auch christliche Ehen betreffen, würden Pfarrpersonen dies wohl weniger betonen – weil sie vermutlich im Hinblick auf die Einhaltung von Schweizer Gesetzen nicht als verdächtig situiert werden. Aufschlussreich ist, dass an dieser Stelle nun auch eine Äusserung von Frau R. erscheint. Hier überschneidet sich ein Aspekt ihrer Tätigkeit mit derjenigen der Imame, nämlich dass sie für eine interreligiöse Eheschliessung angefragt wurde. Daher nimmt sie sehr ähnlich wie die Imame dazu Stellung und positioniert sich ebenfalls als jemand, der die Schweizer Gesetze kennt und respektiert. Gleichzeitig macht das aber auch deutlich, dass gewisse Zuschreibungen in den Adressierungen an die Imame ebenso Teil der Adressierungen an Muslim*innen sein können, in diesem Fall dass ihnen unterstellt wird, sich nicht an Schweizer Gesetze zu halten (vgl. dazu z. B. Motion Fraktion der SVP 2017).

9.3.2 Selbst-Positionierung mit gleichzeitiger Dekonstruktion: «Man erwartet in diesem Sinn mehr von Imamen als sie können»

Auch die zweite Umgangsweise mit dem *Modell-Imam* ist eine Selbst-Positionierung als *Modell-Imam*. Auch sie ist von gewissen Ausdeutungen begleitet, allerdings geht sie zusätzlich einher mit einer teilweisen Dekonstruktion der Subjektposition. Diese Umgangsstrategie findet sich weniger häufig in den Interviews als die erste. In der folgenden Äusserung greift Herr B. Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention auf. Es wird darin sichtbar, wie es hierbei auch zu einer teilweisen Dekonstruktion kommt:

Jetzt, wenn es um Extremismus geht und so weiter, man verlangt von Moscheen Präventionsstellen zu sein. Das können wir nicht – wir tun das, unsere Tätigkeit als Imam ist vorwiegend eben präventiv –, aber wir sind keine Experten von Extremismus und wie das entsteht. Selber habe ich geforscht und gemeinsam mit anderen Kollegen haben wir Seminare, Workshops, Angebot für unsere Jugendliche, sogar ein Buch auf Albanisch geschrieben, (Titel des Buchs), aber nicht alle Imame sind dazu fähig und nicht alle haben die Zeit und Bereitschaft und ich weiss nicht, das zu machen.

Nicht alle Imame sind bereit. Deswegen, man erwartet in diesem Sinne mehr von Imamen als sie können. // Interviewerin: Ja // Manchmal entsteht der Eindruck, ja, man braucht oder man will, erwartet einen Super-Imam und nicht einen normalen Imam. // Interviewerin: Ja // Oder Moschee, wenn es um Moschee geht. (Herr B., Zeile 329–340)

Herr B. beginnt mit der Feststellung, dass von Moscheen verlangt werde, Präventionsstellen zu sein. Er spricht damit eine gesellschaftliche Erwartung an. Der nächste Satz ist aufschlussreich, da er darin abrupt hin- und herspringt zwischen zwei sehr gegensätzlichen Aussagen: Dass sie diese Anforderungen nicht erfüllen können, da sie keine Extremismus-Experten seien («Das können wir nicht, [...] wir sind keine Experten von Extremismus und wie das entsteht», Zeile 330–332) und dass sie bereits präventiv tätig seien («wir tun das, unsere Tätigkeit als Imam ist vorwiegend eben präventiv», Zeile 331–332). Die zweite Aussage schiebt er in die erste ein. Die Stelle erweckt den Eindruck, als könne er die Aussage «[d]as können wir nicht» (Zeile 330–331) nicht so stehen lassen, sondern müsse sogleich versichern, dass Imame sehr wohl in der Extremismusprävention tätig sind («Das können wir nicht – wir tun das», Zeile 330–331), bevor er weiter erläutern kann, weswegen er der Meinung ist, dass es nicht möglich sei («wir sind keine Experten von Extremismus», Zeile 332). Im Anschluss positioniert er sich selbst als jemand, der zu Extremismus geforscht und Workshops geleitet habe, zeigt sich also als Imam, der diesen Anforderungen nachkommt, nur um sogleich zu betonen, dass nicht alle Imame dazu in der Lage seien («aber nicht alle Imame sind dazu fähig und nicht alle haben die Zeit und Bereitschaft», Zeile 335–336). Er dekonstruiert diesen Kompetenzbereich des *Modell-Imams* insofern, als dass er deutlich macht, dass die darin zum Ausdruck kommenden Erwartungen an die Imame seiner Meinung nach zu hoch sind: «[M]an erwartet in diesem Sinn mehr von Imamen als sie können» (Zeile 337). An dieser Passage ist insbesondere die Ambivalenz interessant: Er nimmt selbst eine Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* ein, indem er zeigt, wie er diesen Kompetenzbereich erfüllt (vgl. Abschnitt 8.5.1), macht gleichzeitig aber deutlich, dass dies nicht von allen Imamen erwartet werden kann. Im nächsten Satz nimmt er den Begriff des Super-Imams auf. Er bezeichnet mit dem Begriff eindeutig ein unrealistisches Imambild, dem er den «normalen Imam» (Zeile 339) gegenüberstellt. Er erläutert diese Normalitätsvorstellung aber nicht weiter. Herr B. beendet die Äusserung mit einem Verweis auf die Moschee, von der dasselbe – also Präventionsarbeit – erwartet werde, und schliesst damit wieder an den Beginn seiner Äusserung an. Auch hierin werden Überschneidungen von Adressierungen an Imame und an Muslim*innen bzw. an Moscheevereine deutlich. Die Dekonstruktion wird in dieser

Passage insbesondere über eine Infragestellung der im *Modell-Imam* enthaltenen Erwartungen vorgenommen.

Eine Dekonstruktion kann jedoch auch als Emanzipation in Erscheinung treten. So sagt Herr A. folgendes:

Wir hatten dann die anderen Herausforderungen, die politisch sind. Seien sie jetzt mal politisch von innen oder politisch von der ganzen Welt. Von innen, sobald der Imam versucht etwas, eine Brücke zu schlagen, eine Brücke zu bauen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in seiner Gegend, dann kommt eine Minarett-Initiative, dann kommt irgendeine Initiative und diese ganze Brücke bricht zusammen. Und all diese Bemühungen brechen zusammen. Also ein Fall ist bei mir, wo ich letztes Mal, also vor zwei, drei Wochen bei dem Integrationsamt in (Name der Stadt) war, wo wir dann viele Projekte machen zusammen, wo sie mir dann gesagt haben, ja wir haben jetzt einen neuen Pfarrer von der katholischen Seite und eine neue Pfarrerin von evangelischer Seite. Und dann haben wir da diskutiert, was ist das Motto für das nächste Jahr, was ist wichtig. Dann haben wir alle beziehungsweise sie auf den Dialogpunkt noch gesetzt. Ich habe gesagt, «Mein lieber Gott, wir sprechen in (Name der Stadt) seit 20 Jahren, seit 20 Jahren haben wir Dialog. Aber bis heute wurde gar nicht mal definiert, wir reden um was, haben wir ein Ziel oder wollen wir nur reden?», oder nicht. Also, das ist jetzt einmal so, wenn wir irgendeine Initiative haben, die eine kräftige Wahlpropaganda macht, und was auch immer, und alles, was im Schatten von dem ist, geht einfach verloren und das tut weh natürlich, wenn wir so viel gemacht haben und nur eine Initiative, alles bricht zusammen. (Herr A., Zeile 215–232)

In dieser längeren Äusserung bezieht sich Herr A. auf innen- und aussenpolitische Herausforderungen, die einen Einfluss auf die Tätigkeit als Imam haben. Zu Beginn nimmt er Bezug auf die Brückenfunktion («sobald der Imam versucht etwas, eine Brücke zu schlagen, eine Brücke zu bauen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen», Zeile 217–218), die in verschiedenen Kompetenzfeldern des *Modell-Imams* zum Ausdruck kommt. Er erläutert weiter, wie diese Bemühungen zusammenbrechen, sobald eine politische Initiative wie die Minarettverbots-Initiative initiiert werde. Bis zu diesem Punkt spricht er allgemein über einen generalisierten Imam («der Imam», Zeile 217), nun wechselt er zu einem persönlichen Beispiel, das sich um den interreligiösen Dialog in seiner Stadt dreht. Aufgrund des Stellenantritts zweier neuer Pfarrpersonen hätten sie diskutiert, was das Motto des interreligiösen Dialogs des nächsten Jahres sei, nur um sich dann lediglich auf den Dialog zu beschränken. In der Folge positioniert er sich als kritischen Imam, der anspricht, dass seit 20 Jahren Dialog geführt, aber nie ein Ziel definiert werde («Ich habe gesagt, ‹Mein lieber Gott, wir sprechen in (Name der Stadt) seit 20 Jahren, seit 20 Jahren haben wir Dialog. Aber bis heute wurde gar nicht mal definiert, wir reden um was, haben wir ein Ziel oder wollen wir nur reden?›», Zeile 226–229). Er macht nicht klar, warum er dieses Beispiel

im Anschluss an die innenpolitischen Herausforderungen anspricht. Womöglich erhofft er sich mehr Rückhalt von interreligiösen Dialogpartner*innen bzw. eine Zielsetzung interreligiöser Dialogformate, die zu einer stärkeren Einbindung muslimischer Partner*innen und einer solideren Basis führen, damit bei kommenden politischen Initiativen nicht erneut bei Null begonnen werden muss. Gestützt werden kann diese Deutung allenfalls dadurch, dass er nach diesem Beispiel noch einmal die Initiativen aufnimmt. Hier wird klar, dass er vermutlich auch am Anfang der Passage aus eigener Erfahrung gesprochen hat, denn er bezieht sich hier nun auf ein «wir» (Zeile 231), das sich womöglich auf seine muslimische Gemeinschaft bezieht. Alles, was im Schatten der Initiative stehe, ginge verloren, meint Herr A. Darauf folgt eine subjektive Wahrnehmung der Situation, in der alles wegbreche: «[D]as tut weh natürlich, wenn wir so viel gemacht haben» (Zeile 231–232).

In dieser Passage wird nun eine ganz andere Art der Dekonstruktion deutlich als zuvor bei Herrn B. Herr A. erzählt sich hier zwar als Imam, der im interreligiösen Dialog tätig ist und somit einem Kompetenzfeld des *Modell-Imams* entspricht. Gleichzeitig tritt er in seiner Beispielserzählung als prüfende Stimme auf, die auch Kritik übt am Format und sich dadurch auch ein Stück weit davon emanzipiert. Es scheint somit, als ob er sich nicht dem Machtungleichgewicht, das dem Format des interreligiösen Dialogs inhärent ist, unterwirft (vgl. Baumann und Tunger-Zanetti 2018:203; Winkler 2021 sowie Abschnitt 6.3.6). Dies entspricht im Endeffekt dem von Aladdin El-Mafaalani (2020) postulierten Integrationsparadox: Eine gelungene Integration heisst gerade nicht Anpassung und Assimilation, sondern kann zu mehr Partizipation und daher auch zu mehr Teilnahme im Sinne eines aktiven Einbringens und daher auch zu mehr Konflikten in der Gesellschaft führen.

9.4 Konsequenzen der dichotomen Strukturierung für die Selbst-Positionierung

Nun wird anhand des Beispiels von Herrn C. aufgezeigt, wie sich die dichotome und teilweise auch dialektische Strukturierung der beiden Subjektpositionen als Anti-Subjekt und ideales Modell-Subjekt auf die Selbst-Positionierung auswirken können. Dafür wird auf eine längere Selbsterzählung von Herrn C. zurückgegriffen, die den Anschein einer verfestigten Selbsterzählung macht, da sich Elemente davon auch in einem Interview finden, das Herr C. für eine andere Arbeit gegeben

hat (Schenardi 2021).¹³ Um die Interpretation zu vereinfachen, werden einzelne Abschnitte der längeren Erzählung nacheinander erläutert. Ausgelöst wird die Selbsterzählung durch die Frage nach Herausforderungen und Schwierigkeiten in der Tätigkeit als Imam. Herr C. bezieht sich zu Beginn seiner Antwort auf seine Beanspruchung und Belastung durch die Erwartungen seiner Gemeinschaft (vgl. Abschnitt 8.1), bevor er die spezifische Erzählung wie folgt einleitet:

[D]a ist das gleiche Problem, diese Vorurteile, oder auch, ich spüre manchmal auch Rassismus, das (...) auch finde ich von einigen (...) kann sagen, ja, Medien, dass sie-weil ich hatte einen Fall vor drei Jahren und diesen Fall kann ich nicht vergessen. Oder auch konnte (lacht) ich nicht vergessen. Weil eine Journalistin, sie war (...) von (Name einer Zeitung), sie war dort und jetzt bei (Name einer anderen Zeitung), sie hat mich ein Jahr begleitet. (Herr C., Zeile 183–189)

Herr C. beginnt mit einer generalisierten Setzung: «da ist das gleiche Problem, diese Vorurteile» (Zeile 183–184). Die Rede vom gleichen Problem deutet einen Zusammenhang der Vorurteile mit der zuvor erläuterten Belastung an, es wird jedoch nicht klar inwiefern, denn er spricht zuvor nicht von Vorurteilen seiner Gemeinschaft. Allenfalls ist die Verbindung der zuvor erläuterten Situation und der hier beginnenden Erzählung im Stress zu sehen, den er empfindet, deutlich wird das jedoch nicht. Ohne weiter darauf einzugehen, schliesst Herr C. mit einer subjektiven Aussage an: «[I]ch spüre manchmal auch Rassismus» (Zeile 184). Er benennt hierbei Rassismus als etwas, was ihn persönlich betrifft («ich spüre», Zeile 184), das er mit der Verwendung von «manchmal» (Zeile 284) gleichzeitig aber ein Stück weit relativiert. In der Folge wird deutlich, dass es ihm schwier-fällt, davon zu erzählen, weil es zu einigen Pausen und einem Abbruch kommt («das (...) auch finde ich von einigen (...) kann sagen, ja, Medien, dass sie-», Zeile 184–185). Abgeleitet werden kann aus dieser Sequenz einzig, dass er die Medien ansprechen will. Nach dem Abbruch wird er konkret: Es gehe um ein bestimmtes Erlebnis («weil ich hatte einen Fall vor drei Jahren», Zeile 186), das er nicht ver-gessen könne. Er scheint hier also eine persönliche Erfahrung im Zusammenhang mit Rassismus anzusprechen, die in Verbindung mit den Medien steht. Dann fügt er an: «Oder auch konnte (lacht) ich nicht vergessen» (Zeile 186–187). Diese Stelle ist sehr interessant, weil sich zuvor abzeichnet, dass es sich um ein für ihn sehr prägendes Erlebnis handelt, er mit dieser Aussage jedoch andeutet – so

¹³ Claudio Schenardi (2021:25, Fussnote 42) schreibt an der entsprechenden Stelle: «(Herr C.) kommt während des ganzen Interviews immer wieder auf ein prägendes Erlebnis zu spre-chen, das er mit einer Journalistin einer grossen deutschen Wochenzeitung hatte» und gibt in der Folge das Erlebnis so wieder, wie es Herr C. im Interview mit ihm erläuterte.

könnte man diesen Satz zumindest interpretieren –, dass das Erlebnis keine Deutungsmacht mehr über ihn habe. Allerdings weist gerade die Tatsache, dass er davon erzählt, darauf hin, dass er sich noch nicht davon gelöst hat, womit ein gewisser Zwiespalt zum Ausdruck kommt. Womöglich drückt sich hierin auch nur der Wunsch aus, Deutungsmacht zurückzuerlangen. Dann folgt eine Konkretisierung: Es geht um ein bestimmtes Erlebnis mit einer Journalistin, die ihn ein Jahr lang begleitet habe. Damit erzählt sich Herr C. auch als jemand, der bereit ist, Brücken zur Gesellschaft zu schlagen, indem er sich ein Jahr lang von einer Journalistin begleiten lässt. Er legt offen, wer die Journalistin ist, indem er sowohl die Zeitung nennt, bei der sie gearbeitet hat, als auch diejenige, bei der sie jetzt arbeitet, und mir damit Fakten liefert, um seine Erfahrung nachprüfen zu können. Zusammengefasst geht es hier also um ein persönliches Erlebnis mit einer Journalistin, das für Herr C. dem Anschein nach sehr prägend war. Er fährt folgendermassen weiter:

[U]nd sie hat nur positiv gehört, nur positiv geschaut, sie hat mich hier drei Mal besucht, zu Hause, in (einer öffentlichen Institution), überall, wo ich war, ein Jahr begleitet mit viel Kontakt und auch vielen Fragen, ich habe die Wahrheit gezeigt, was ich- ich war ehrlich oft. Und im Anschluss hat sie einen schlechten Artikel geschrieben. Sie hat geschrieben über so Vorurteile, dass Imam (sein Name), ja, ein moderater Imam ist, sehr guter Imam, lieb, nett, aber jemand sagt, das kann sein, vielleicht war er in Syrien nicht so. Jemand sagt, das kann sein, dass dieser Imam vielleicht radikal ist oder so. Und das ist eine grosse Lüge gegen mich und ich konnte nichts machen, als ich zum Beispiel, als ich zu einem Anwalt gegangen bin, er hat mir gesagt, ja, es gibt hier Freiheit, die Presse darf das ja auch so behaupten, auch ohne Beweise. (Herr C. Zeile 189–198)

Hier beschreibt Herr C. nun, wie er die Begleitung der Journalistin während eines Jahres erlebt hat. Sie habe ihn «hier» drei Mal besucht (womit die Moschee gemeint ist, in der das Interview stattfindet), sowie zu Hause und in der öffentlichen Institution, in welcher er als Seelsorger tätig ist, und habe ihn ein Jahr lang begleitet und befragt. In diesem Zusammenhang verwendet er die Formulierungen «nur positiv gehört, nur positiv geschaut» (Zeile 189) sowie «ich habe die Wahrheit gezeigt» (Zeile 191). Ausdrücken möchte Herr C. damit vermutlich, dass er sie offen hat an seinem Alltag teilhaben lassen und sich so gezeigt hat, wie er ist («die Wahrheit gezeigt», Zeile 191). Hierin klingt an, wie Imame stetig dem Druck ausgesetzt sind, Verdachtselemente entkräften zu müssen, die im *Imam als Bedrohung* zum Ausdruck kommen. Dass seine Formulierungen etwas essentialistisch klingen, könnte mit seinen nicht perfekten Sprachkenntnissen zu tun haben.

Sie könnten allerdings auch durch die dichotome Strukturierung der Adressierungen hervorgerufen worden sein, die Essentialisierungen auch auf Seiten der Adressierten begünstigt (vgl. van Es 2018) – oder aber er hat tatsächlich ein essentialistisches Verständnis von «Wahrheit». Durch den daran anschliessenden Satz «ich war ehrlich oft» (Zeile 192) vermittelt er zusätzlich Authentizität, weil durch die Einschränkung («oft») seine Ehrlichkeit realistischer erscheint.¹⁴ Dann folgt der Satz, der den Vertrauensbruch der Journalistin beschreibt: Im Anschluss habe sie einen problematisierenden Artikel geschrieben. Was nach dieser Bewertung des Artikels durch Herr C. folgt, ist eine Beschreibung der Mechanismen der dichotom strukturierten Adressierung durch den *Imam als Bedrohung* und den *Modell-Imam*. Herr C. beginnt nämlich damit, dass die Journalistin geschrieben habe, dass er «ein moderater Imam ist, sehr guter Imam, lieb, nett» (Zeile 193–194). Dies ist kein Beginn einer optimalen Belegerzählung für ein rassistisches Erlebnis. Gerade darin wird aber die subtile Funktionsweise der spezifischen Mechanismen deutlich: Die Journalistin zeichnet hier ein Bild von ihm, das positiv ist. Darauf folgt aber das Verdachtsmoment einer möglichen Bedrohung: «[A]ber jemand sagt, das kann sein, vielleicht war er in Syrien nicht so. Jemand sagt, das kann sein, dass dieser Imam vielleicht radikal ist» (Zeile 194–195). Die sprachliche Formulierung «jemand sagt, das kann sein», die Herr C. hier nutzt, ist eine akkurate Wiedergabe der Sprache im Artikel, für welche die Journalistin vom Schweizer Presserat im Hinblick auf die Unterschlagung wichtiger Informationselemente und auf das ungerechtfertigte Anonymhalten von Quellen gerügt wurde.¹⁵ Die Journalistin nutzt im Artikel den Vorwurf der Täuschung oder Doppelzüngigkeit, eine Diskursstrategie, die dem so Bezeichneten jegliche Handlungsfähigkeit entzieht, weil ihm in der Folge bei jeder Reaktion auf den Vorwurf eine Lüge unterstellt werden kann (vgl. Abschnitt 6.2.4). Diese Diskursstrategie wird von Expert*innen als eine Strategie islamophober Kreise beschrieben

¹⁴ Es kann allerdings auch sein, dass er hier eigentlich «sehr» statt «oft» meint, da ein häufig benutztes arabisches Wort *kaṭīr* bzw. *kaṭīran*, das «oft» heisst, gleichzeitig auch die Bedeutung «sehr» hat (Wehr 1979:954).

¹⁵ Um die Anonymität des Imams zu gewährleisten, kann hier weder auf den entsprechenden Artikel noch auf die Beschwerde und die Stellungnahme des Presserats verwiesen werden. Die Beschwerde wurde teilweise gutgeheissen.

(FINO 2019:2–3).¹⁶ Herrn C. wird von der Journalistin somit der *Imam als Bedrohung* zugeschrieben, es kommt zu einer Fremdpositionierung. Diese weist Herr C. zurück («Das ist eine grosse Lüge gegen mich», Zeile 196). Im Anschluss nimmt er den Entzug der Handlungsfähigkeit auf: «[I]ch konnte nichts machen» (Zeile 196). Auch ein von ihm konsulterter Anwalt habe ihm erläutert, dass sei die Pressefreiheit, gegen die er nichts unternehmen könne. Im weiteren Verlauf erzählt Herr C. noch detaillierter, was die Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* mit ihm gemacht hat:

Das macht mir Probleme, weil ich mache es gut, immer gut, und wenn ich solche Artikel gegen mich sehe und so eine grosse Lüge, dass ich, ein liberaler Imam, moderater Imam- Und sie sagt, natürlich indirekt, dass ich radikal bin, das ist eine Lüge. Wie kann ich das akzeptieren? Ich kann das nicht akzeptieren. Und dieser Anwalt sagt mir- Ja, ich wollte vor Gericht gehen, aber sie hat mir gesagt, das kostet viel vielleicht und es gibt keine Garantie am Schluss. (Herr C., Zeile 199–204)

Herr C. beschreibt, dass ihm die Zuschreibung Probleme bereite. Er «mache es gut, immer gut» (Zeile 199–200), beteuert Herr C. und beschreibt sich in der Folge selbst als einen liberalen und moderaten Imam (Zeile 200–201). In den Begriffen «liberal» und «moderat» klingt ein Bezug zu den öffentlichen Debatten an, weil durch die beiden Begriffe ein Gegenbild zum «radikalen» *Imam als Bedrohung* aufgemacht wird (vgl. Abschnitt 6.2). Das deutet an, dass Herr C. sich der Adressierungen in den öffentlichen Debatten vermutlich zumindest teilweise bewusst ist. Er wiederholt, dass die Journalistin ihn als *Imam als Bedrohung* dargestellt habe («sie sagt, natürlich indirekt, dass ich radikal bin», Zeile 201–202) und weist diese Zuschreibung erneut zurück («das ist eine Lüge», Zeile 202). Dann folgt eine Formulierung, die als ein Auflehnern gegen die Machtlosigkeit gedeutet werden kann: «Wie kann ich das akzeptieren? Ich kann das nicht akzeptieren» (Zeile 202). Er signalisiert hier, dass er trotz der Umstände versucht, seine Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten und die Deutungsmacht zurückzugewinnen. Gleich im Anschluss wird jedoch klar, dass ihm dies nicht möglich ist («ich wollte vor Gericht gehen, aber sie hat mir gesagt, das kostet viel vielleicht und es gibt keine Garantie am Schluss», Zeile 203–204).¹⁷ An dieser Stelle wird nun

¹⁶ Ein geeigneterer Begriff als «Islamophobie» wäre «antimuslimischer Rassismus», weil dieser rassismustheoretische Analyseinstrumente zur Verfügung stellt, die es erlauben, historische, strukturelle und unintentionale Dimensionen der Diskriminierung gegenüber Muslim*innen in den Blick zu nehmen (z. B. Attia 2009; Shooman 2014). Vgl. dazu auch kritisch Biskamp (2016).

¹⁷ Schenardi (2021:25, Fussnote 42) beschreibt dies als «verstörende Erfahrung» für Herrn C.

offenkundig, dass in den öffentlichen Debatten die asymmetrischen Machtbeziehungen und die damit einhergehenden Ressourcen (hier: finanzielle Ressourcen und eine gute Rechtsvertretung) eine wichtige Rolle spielen (vgl. Abschnitt 4.4). Herr C. versucht zwar, seine Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten und gegen die Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* vorzugehen, scheitert aber. Er weist in der Folge seiner Antwort auf die Problematik hin, dass der Artikel online noch immer abrufbar sei (Zeile 213–214), sagt aber auch, dass dies das einzige Erlebnis dieser Art sei (Zeile 207) und macht damit klar, dass er diese Erfahrung nicht generalisiert.

Zwei weitere, anschliessende Passagen aus dem Interview sind aufschlussreich, in welchen Herr C. in seiner Selbst-Positionierung auf Aspekte des *Modell-Imams* zurückgreift:

[S]ie haben schon Vorurteile gegen Imame und auch, was ich positiv mache, diese Vorurteile bleiben. Und das ist nicht gut als Gesellschaft, in der wir hier zusammenleben, ich respektiere alle Leute, ich bin immer in Ordnung, ich folge dem Schweizer Gesetz, ich bin hier (.), ich bin klar, offen, ich arbeite unter der Sonne, nicht im Keller, meine Meinung ist klar. Und alle Leute sind willkommen, und trotzdem bekomme ich einen solchen Artikel, das finde ich nicht gut, auch, vielleicht ist das auch schon passiert mit anderen Imamen. Und das hat schon etwas mit mir gemacht. (Herr C., Zeile 216–223)

Herr C. nimmt hier zu Beginn der Äusserung noch einmal auf, dass Vorurteile gegen Imame bestünden. Auch positive Handlungen von seiner Seite würden diese Vorurteile nicht abbauen («was ich positiv mache, diese Vorurteile bleiben», Zeile 216–217). Dies sei nicht gut für die Gesellschaft, urteilt Herr C. Er verortet sich hierbei als Teil der Gesellschaft («als Gesellschaft, in der wir hier zusammenleben», Zeile 217–218). Darauf folgt eine Selbst-Positionierung in Form einer Aufzählung verschiedener Aspekte: Er bringe allen Achtung entgegen («ich respektiere alle Leute», Zeile 218) und versichert, Schweizer Gesetze einzuhalten («ich folge dem Schweizer Gesetz», Zeile 219) sowie transparent und offen in jeglicher Hinsicht zu sein («ich bin klar, offen, ich arbeite unter der Sonne, nicht im Keller, meine Meinung ist klar. Und alle Leute sind willkommen», Zeile 219–221). Die hier vorgenommene Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* kann eindeutig als Reaktion auf die zuvor geschilderte Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* verstanden werden. Herr C. versucht, den Verdacht, der dem *Imam als Bedrohung* inhärent ist, auszuräumen und den Nachweis zu erbringen, dass er nicht bedrohlich ist. Herr C. drückt auch ein Stück weit sein Unverständnis aus, dass er sich vorbildlich verhalten habe, aber «trotzdem» (Zeile 221) ein solcher

Artikel über ihn geschrieben wurde. Im Grunde zeigt sich darin die Prekarität der Positionierung als *Modell-Imam*, weil Handlungen, die dem *Modell-Imam* zugerechnet werden, bei einer Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* letztlich nicht ins Gewicht fallen. Damit wiederholt Herr C. letzten Endes, worauf er bereits zu Beginn der Passage hingewiesen hat («was ich positiv mache, diese Vorurteile bleiben», Zeile 216–217). Dennoch scheint sich Herr C. hier einzig als *Modell-Imam* positionieren zu können, um die Fremdzuschreibung des *Imams als Bedrohung* explizit zurückzuweisen. Am Ende der Passage macht sich Herr C. ausserdem Gedanken darüber, dass er womöglich nicht der einzige Imam mit einem solchen Erlebnis sei («vielleicht ist das auch schon passiert mit anderen Imam(en)», Zeile 222) und erwähnt noch einmal, dass dies etwas in ihm ausgelöst habe («Und das hat schon etwas mit mir gemacht», Zeile 222–223). Dies wird auch dadurch deutlich, dass das Erlebnis im Interview eindeutig als prägend beschrieben wird. Ausserdem bringt er es offensichtlich auch in anderen Interviews zur Sprache (Schenardi 2021).

In der zweiten Passage nimmt er Bezug auf seine Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen (vgl. Abschnitt 9.3.1):

Ich habe auch viele positive Kontakte aufgebaut mit der- Zum Beispiel auch Bund, Universität, Staatssekretariat für Migration, Polizei, ich bin immer in Kontakt mit Behörden und sie schätzen meine Arbeit, sie senden immer Feedback, dass ich gut arbeite, dass ich sehr gut bin, dass sie auch sehr froh sind, dass ich als Imam hier bin. (Herr C., Zeile 230–234)

Herr C. beendet mit dieser Passage die relativ lange Selbsterzählung. Er verweist darauf, dass er «viele positive Kontakte» (Zeile 230–231) aufgebaut habe und zählt den Bund, die Universität, das Staatssekretariat für Migration (SEM) sowie die Polizei auf. Genau wie im Beispiel, das in Abschnitt 9.3.1 besprochen wurde, schreibt er diesen eine positive Bewertung seiner Tätigkeit zu («sie schätzen meine Arbeit, sie senden immer Feedback, dass ich gut arbeite», Zeile 233) und positioniert sich damit als *Modell-Imam*. Er nennt dabei auch einen Aspekt, der unterschiedlich ausgelegt werden kann: «[D]ass ich sehr gut bin» (Zeile 233–234). Dies könnte sich auf seine Fähigkeiten als Imam beziehen (gut sein in etwas), worunter auch die Zusammenarbeit mit den genannten Institutionen fällt, aber es könnte auch tatsächlich seine Person gemeint sein (eine gute Person sein). Wäre letzteres der Fall, so würde er damit noch einmal unmissverständlich ausdrücken, ein «guter Muslim» bzw. ein *Modell-Imam* zu sein. Schliesslich gibt er mit einer letzten Bewertung wieder, dass die von ihm genannten Institutionen und Behörden froh seien, «dass ich als Imam hier bin» (Zeile 234). Dies verankert

ihn als Imam in der Schweiz («hier», Zeile 234) und bringt zum Ausdruck, dass seine Tätigkeit in der Schweiz als sinnvoll erachtet wird. In dieser Passage wird noch einmal sichtbar, dass eine Beschreibung der Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen einerseits auf die Erfüllung eines Kompetenzfelds des *Modell-Imams* verweist, andererseits aber auch ein Nachweis für Vertrauenswürdigkeit darzustellen scheint, der zur Distanzierung vom *Imam als Bedrohung* herangezogen wird. In der hier dargestellten Selbsterzählung von Herrn C. wird deutlich, dass die dichotome und teilweise dialektische Strukturierung als Anti-Subjekt und ideales Modell-Subjekt der beiden Subjektpositionen zur Folge hat, dass zur Entkräftigung einer Zuschreibung und Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* der *Modell-Imam* herangezogen werden muss.

9.5 Der Umgang mit dem Deutungsmuster des einflussreichen Imams

Das aus den massenmedialen und politischen Debatten rekonstruierte Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* wird sowohl mit dem *Imam als Bedrohung* als auch mit dem *Modell-Imam* verknüpft und dient zum Teil als Legitimation für die jeweilige Zuschreibung (vgl. Abschnitt 6.4). Es entwirft den Imam als jemanden, der auf die muslimische Gemeinschaft grossen Einfluss hat und kontrastiert dieses Bild mit einer Vorstellung der Gemeinschaft als homogene, passive Gruppe ohne Handlungsfähigkeit und eigene Ressourcen. Dieses Unterkapitel behandelt die Bezüge der interviewten Imame auf das Deutungsmuster. Frau P. und Frau R. beziehen sich beide nicht darauf, vermutlich aufgrund seiner Verknüpfung mit dem *Imam als Bedrohung* oder dem *Modell-Imam*, die beide, wie bereits erwähnt, den nach verbreiteter Auffassung männlichen Imam adressieren. Zunächst werden Bezüge zum *einflussreichen Imam* in den vorausgegangenen Kapiteln reflektiert, die bisher noch nicht so klar hervorgehoben wurden. Dann wird aufgezeigt, dass sich im Datenmaterial eine Dekonstruktion des *einflussreichen Imams* durch eine Betonung der Handlungsfähigkeit der muslimischen Gemeinschaft findet.

9.5.1 Ambivalenzen im Umgang mit dem Deutungsmuster

Wenn man die Darstellungen in den bisherigen Kapiteln betrachtet, so finden sich darin an verschiedenen Stellen Bezüge zum *einflussreichen Imam*, die unterschiedlich ausfallen, wie nun in der Folge dargestellt wird. Abschnitt 8.1 zur

Selbst-Positionierung als überlasteter Imam zeigt, wie die Imame insbesondere die von der Gemeinschaft erwartete, permanente Erreichbarkeit als schwierig wahrnehmen. Hieraus wird eine bestimmte Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft gegenüber dem Imam deutlich (vgl. Abschnitt 9.5.2 für eine nähere Erläuterung), die eher auf eine Zurückweisung des *einflussreichen Imams* hinweist.

Abschnitt 8.2 behandelt die statusbezogene Selbst-Positionierung, deren Leitmotiv der Status und Stellenwert eines Imams ist. Im Mittelpunkt steht dabei vor allem die Wertschätzung, die einem Imam laut einigen Befragten entgegengebracht werden sollte. Ein gewisser Status kann durchaus mit einer gewissen Machtposition verbunden sein, Wertschätzung allein führt jedoch nicht zwangsläufig dazu, dass eine entsprechend positionierte Person auch tatsächlich Einfluss nehmen kann. Daraus lässt sich somit weder eine Annahme noch eine Zurückweisung, sondern allerhöchstens eine Ambivalenz hinsichtlich dem *einflussreichen Imam* ableiten. Allerdings kann die statusbezogene Selbst-Positionierung auch so verstanden werden, dass die Imame, die sich auf diese Weise positionieren, die entsprechende Wertschätzung und den entsprechenden Status in Europa gerade vermissen und daher letztendlich wenig Einfluss haben, was den *einflussreichen Imam* widerlegen würde.

Abschnitt 8.3 stellt die Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam dar. Imame rufen ihre Gemeinschaften durch normative Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen an und machen damit einen gewissen Einfluss geltend. Dies könnte als Annahme des Deutungsmusters ausgelegt werden. Allerdings wird beispielsweise anhand der Äusserungen von Herrn I. deutlich, dass Gottes Gebote, wie sich die Menschen verhalten sollten, auch den Imam miteinschliessen, der sich dabei nicht von den übrigen Gläubigen unterscheidet. Der Imam erscheint in den Äusserungen von Herrn I. somit in einer ambivalenten Position: Er ist ein Gläubiger wie jede*r andere, weil er dieselben Gebote befolgen soll, wird von Herrn I. aber gleichzeitig als Stellvertreter des Propheten gedeutet. Hieraus kann weder eine Annahme noch eine Zurückweisung des *einflussreichen Imams* abgeleitet werden, es zeigt sich erneut eine gewisse Ambivalenz. Hinzu kommt, dass subjektivierende Adressierungen durch normative Unterlassungs- und Handlungsaufforderungen, die an Gemeindemitglieder gerichtet sind, kein Privileg des Imams sind (Thielmann 2013:206), sondern sich Gläubige auch untereinander adressieren. Es «findet nicht nur eine religiöse Unterweisung zwischen den Mitgliedern statt, sondern das Verhalten der anderen wird auch kontinuierlich beobachtet und evaluiert» (Müller 2017:88).

Abschnitt 8.4 behandelt die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert. In einigen Äusserungen von Herrn F. wird noch einmal deutlich, dass

der Imam ein Gläubiger wie jede*r andere ist. Herr F. berichtigt die Vorstellung, dass der Imam eine näher bei Gott liegende oder machtvollere Position einnehme als der oder die gewöhnliche Gläubige und weist damit den *einflussreichen Imam* zurück. In den Äusserungen weiterer Imame in Abschnitt 8.4.2 wird dann aber eine Ressource deutlich, durch die ein Imam einen bestimmten Einfluss geltend machen kann: Wissen. Ein Imam wird von den Befragten als jemand positioniert, der das «richtige» Wissen besitzt und vermittelt. Da ein Imam kein geweihter Amtsträger ist und auch keine hierarchisch organisierte Glaubensgemeinschaft mit Weisungsbefugnis existiert, wird islamisches Wissen innerhalb von Moscheen ausgehandelt. Ayşe Almila Akça, die solche Aushandlungsprozesse in Moscheen in Deutschland untersucht hat, beobachtete, «dass in derselben Gemeinde unterschiedliche Vorstellungen von wahrem und falschem Islam herrschen können sowie verschiedene Islamvorstellungen von unterschiedlichen Personen als dominant wahrgenommen werden» (Akça 2020:252). Folglich ist nachvollziehbar, dass Imame den Imam – also sich selbst – als denjenigen positionieren, der das «richtige» Wissen besitzt, denn Wissen dient als Grundlage für ihre Autorität: «It is fair to hold that ‘ilm as Islamic knowledge is one of the most important sources of Islamic authority for the imam» (Vinding 2018:243).¹⁸ Daher spricht Vinding (2018:244) auch von «epistemic authority» und beschreibt diese als «the degree to which imams have expert knowledge and how aptly it is applied in their work». Man könnte an dieser Stelle geltend machen, dass damit auch die Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam in Abschnitt 8.5 verknüpft ist, denn fortwährendes Dazulernen sichert diese Autoritätsgrundlage ab. Wissen ist womöglich die Ressource, auf die sich ein Imam stützen kann, um einen möglichen Einfluss geltend zu machen. Hierin findet sich somit eine Bestätigung des *einflussreichen Imams*. Es kommt jedoch auch zu einer Präzisierung: Der mögliche Einfluss des Imams liegt hauptsächlich in dessen Wissen begründet und im Unfang, in dem er dieses geltend machen kann.

9.5.2 Dekonstruktion: «Il est au service de la communauté, ce n'est pas la communauté qui est au service de l'imam»

In diesem Unterkapitel wird nun aufgezeigt, wie einige Imame die Handlungsfähigkeit ihrer Gemeinschaft gegenüber dem Imam betonen. Das kommt einer Dekonstruktion des *einflussreichen Imams* gleich, weil es das darin mitgeführte

¹⁸ Für einen Überblick, was islamisches Wissen meinen kann, siehe Akça (2020:31–50).

Bild der passiven Gemeinschaft ohne Handlungsfähigkeit widerlegt. Ihre dahinterliegenden Motive können soziologisch nicht aufgedeckt werden, es kann also nur die Art und Weise der Dekonstruktion beschrieben werden. Imame heben die Handlungsfähigkeit der muslimischen Gemeinschaft auf unterschiedliche Art hervor: Erstens finden sich Äusserungen von Imamen, die aufzeigen, wie sie auf einen Dialog und Austausch mit ihrer Gemeinschaft bauen. Das zeigt, dass Imame keineswegs einfach über die Gemeinschaft bestimmen, wie dies teilweise im Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* dargestellt wird. Herr O. bezieht seine Gemeinschaft zum Beispiel bei der Unterrichtsgestaltung mit ein:

Mais il y a aussi le samedi, samedi soir, deux fois par mois, un samedi oui, un- non, un samedi sur deux, je fais ça, je donne des cours éducatifs (räuspert sich) avec les thèmes que les fidèles choisissent eux-mêmes // Interviewerin: Ah // les fidèles. Juste, il me faut par exemple deux, trois semaines avant que- «Imam, si c'est possible pour tel date, tu nous parles de (unverständlich)», des thèmes comme ça. (Herr O., Zeile 34–39)

Tout au début, j'ai dit, «Dimanche sera pour vous et l'imam, il donne des réponses». (Herr O., Zeile 96–97)

In der ersten Äusserung erläutert Herr O., dass er ein bestimmtes Unterrichtsformat eingeführt habe, in welchem er seine Gemeinschaft Themen vorschlagen lasse, die er dann jeden zweiten Samstag behandle. In der zweiten Äusserung nimmt er das noch einmal auf, indem er in direkter Rede wiedergibt, wie er seiner Gemeinschaft mitgeteilt habe, der Sonntag sei für sie und der Imam gäbe Antworten (Zeile 96–97), er spricht hier also in der dritten Person über sich selbst. Herr O. bezieht seine Gemeinschaft also insbesondere über deren Mitgestaltung des Unterrichtsinhalts mit ein. Auch Herr L. beschreibt an einer Stelle (vgl. Abschnitt 8.6) eine ähnliche Form des Austauschs: Er tausche sich mit seiner Gemeinschaft jeweils am Donnerstag zum Thema seiner Freitagspredigt aus (Herr L., Zeile 23–24). Und Herr G. weist auf ein bestimmtes Format hin, das seiner Gemeinschaft erlaubt, sich einzubringen:

Bei freiwilligen Vorträgen und Diskursen gibt es Dialogmöglichkeiten, Dialog, das heisst die Anwesenden können irgendwie ihre Blicke machen oder intervenieren oder abklären oder ihre eigene Meinung darstellen und so weiter. (Herr G., Zeile 71–73)

Herr G. erläutert hier, dass es ein Vortragsformat gibt, «freiwillige Vorträge» oder «Diskurse», bei denen der Imam in einen Dialog mit seiner Gemeinschaft tritt. Die dialogische Debatte in diesem Vortragsformat beschreibt Herr G. vielfältig mit «Blicke machen», «intervenieren» (Zeile 72), «abklären» und «ihre eigene

Meinung darstellen» (Zeile 73). In den bisher zitierten Äusserungen wird deutlich wie Imame ihre Gemeinschaft auf unterschiedliche Weise in den Unterricht, in ihre Predigten oder Vorträge einbeziehen und in einen Dialog mit ihr treten. Es findet also keineswegs nur eine *top-down* Vermittlung von Wissen statt. Es scheint den Imamen auch wichtig, das in den Interviews darzulegen.

Eine stärkere Dekonstruktion des *einflussreichen Imams* zeigt sich in den Äusserungen, in welchen Imame darauf verweisen, dass die muslimische Gemeinschaft den jeweiligen Imam kontrollieren müsse:

Non, c'est- J'ai répété plusieurs fois, «Si l'imam ne fait pas son travail vraiment, sincèrement ou avec le savoir complet, comme ça, pourquoi vous, comment dire, ne vous organisez-vous pas pour changer l'imam?». C'est très important. (Herr O., Zeile 216–218)

In dieser Äusserung betont Herr O., dass er seiner Gemeinschaft gesagt habe, dass sie sich organisieren sollen, um den Imam abzusetzen, falls dieser seine Arbeit nicht wirklich, aufrichtig oder mit umfassendem Wissen erledige («vraiment, sincèrement ou avec le savoir complet», Zeile 217). Er ruft die Gemeinschaft damit auf, ihn abzusetzen, sollte sie das Gefühl haben, dass er seiner Tätigkeit nicht richtig nachkomme. Tatsächlich sollten muslimische Gemeinschaften, die in der Schweiz mehrheitlich als Vereine organisiert sind (Pahud de Mortanges und Süess 2020:29–33), grundsätzlich über ein demokratisches Mitspracherecht der Gemeinschaftsmitglieder im Rahmen der Vereinsversammlung verfügen, wie dies in Art. 64 bis 68 des ZGB (1907) zum Vereinsrecht geregelt ist. Ausserdem zeigen Forschungsergebnisse, dass das von Herrn O. formulierte Anliegen in vielen Fällen Realität ist: Der Vorstand eines Moscheevereins ist oft Arbeitgeber eines Imams und kontrolliert diesen entsprechend (Sèze 2013:105–106; Aslan et al. 2015:322–323; El-Yousfi 2019; vgl. Abschnitt 2.1.2). Auch Herr O. ist durch seinen Verein angestellt. Herr N. ist ebenfalls der Meinung, dass die Gemeinschaft den Imam kontrollieren soll:

L'imam doit se former et cetera – et la communauté doit contrôler l'imam pour qu'il ne l'évite pas. (Herr N., Zeile 174–175)

D'ailleurs, dans notre statut, dans le statut interne ou bien dans le règlement interne de la mosquée, l'imam, ce n'est pas quelqu'un qui est l'autorité suprême, mais c'est le comité de la mosquée et les fidèles de la mosquée qui contrôlent l'imam, ils peuvent l'éjecter. // Interviewerin: Mhm // Moi, j'ai mon message, j'ai insisté qu'on mette ça à l'interne de la (unverständlich) [...] il est- doit être sur un siège éjectable, voilà. [...] on leur donne un avertissement, sinon il faut les éjecter, voilà, parce qu'il est au service de la communauté, ce n'est pas la communauté qui est au service d'imam.

L'imam, c'est clairement quelqu'un qui doit être respecté, c'est ça, il doit être à la hauteur, mais s'il fait quoi que ce soit, il voit vraiment l'écart. On n'est pas- L'image, c'est ça, c'est- Certains imams malheureusement polluent l'image des musulmans. Soit en Suisse, soit en Europe. (Herr N., Zeile 353–371)

In der ersten Äusserung geht es um die Erwartung an den Imam, stets dazuzulernen und sich weiterzubilden («L'imam doit se former», Zeile 174–175; vgl. Abschnitt 7.1.2 und 8.5), an die Herr N. die Forderung anschliesst, dass die Gemeinschaft kontrollieren müsse, dass der Imam dies nicht vermeide. In der zweiten Äusserung beschreibt er dann, dass in den internen Statuten seines Moscheevereins festgelegt sei, dass der Imam nicht die oberste Autorität sei («ce n'est pas quelqu'un qui est l'autorité suprême», Zeile 354–355), sondern dass das Moscheekomitee und die Gläubigen den Imam kontrollieren. Er betont in der Folge drei Mal, dass der Imam rausgeworfen werden könne («ils peuvent l'éjecter», Zeile 356; «un siège éjectable», Zeile 360; «il faut les éjecter», Zeile 366). Er positioniert sich als jemand, der auf dieser Regelung bestanden habe («j'ai insisté qu'on mette ça à l'interne», Zeile 357). Dann folgt eine Aussage, die den *einflussreichen Imam* direkt widerlegt: Es sei der Imam, der im Dienste der Gemeinschaft stehe, nicht die Gemeinschaft im Dienste des Imams («il est au service de la communauté, ce n'est pas la communauté qui est au service d'imam», Zeile 367). Im Anschluss verweist er auf den Status und Stellenwert eines Imams («c'est clairement quelqu'un qui doit être respecté», Zeile 368), betont aber auch hier erneut, dass dieser rausgeworfen werden könne, wenn er etwas Bestimmtes tue. An dieser Stelle zeigt sich bei Herr N. ein weiteres Mal, was bereits im Hinblick auf sein *boundary making* zum *Imam als Bedrohung* (vgl. Abschnitt 9.2.2) offenkundig wurde: Er scheint Mühe zu haben, genau zu benennen, was die Handlungen eines *Imams als Bedrohung* sind, denn auch hier spricht er nur von «falls er irgendwas tut» («s'il fait quoi que ce soit», Zeile 369). Er schliesst mit einem Bild des *Imams als Bedrohung* an, das auch an anderen Stellen seines Interviews sichtbar wurde: dass das ein Imam sei, der das Bild der Muslim*innen beschmutze («Certains imams malheureusement polluent l'image des musulmans», Zeile 370–371). Der *einflussreiche Imam* wird bei Herrn N. somit dadurch widerlegt, dass er die Position des Moscheekomitees und der Gläubigen als kontrollierende Instanz hervorhebt. Diese interne Kontrolle kann den *Imam als Bedrohung* verhindern, indem fehlbare Imame zum Beispiel entlassen werden.¹⁹ In seiner Darstellung ist der *einflussreiche Imam* somit stark verbunden mit dem

¹⁹ Ein Beispiel für die Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft ist der Fall eines Imams der Grossen Moschee in Genf. Gläubige hatten gegen diesen «rebelliert», wie 20 Minuten (2011)

Imam als Bedrohung, ganz ähnlich wie das in den öffentlichen Debatten teilweise der Fall ist.

Zusammengefasst kann hier festgehalten werden, dass einige Imame die Handlungsfähigkeit ihrer Gemeinschaft gegenüber dem Imam betonen, die Gemeinschaften also keineswegs so passiv sind, wie diese im Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* erscheinen. Dadurch wird das Deutungsmuster durch die Imame widerlegt.

9.6 Der Umgang mit der Subjektposition des oder der inklusiven Imam*in

Die dritte Subjektposition, die sich in den öffentlichen Debatten der Schweiz findet, tritt nur in den massenmedialen Debatten in Erscheinung. Der oder die *inklusive Imam*in* beschreibt eine Frau oder einen homosexuellen Mann in der Funktion eines Imams. Weil dies der verbreiteten Auffassung eines Imams entgegensteht, bekommt die Subjektposition dadurch eine symbolisch-aktivistische Bedeutung (vgl. Abschnitt 6.5). Dabei werden in der Subjektposition vor allem die beiden Tätigkeitsbereiche der Gebetsleitung und der Freitagspredigt hervorgehoben. Dies ist insofern von Belang, als dass sich die Kämpfe von Frauen innerhalb von Moscheevereinen kaum um die Gebetsleitung oder das Halten einer Freitagspredigt, sondern, wie eine Studie aus Deutschland zeigt, um andere Themen drehen: «Teilnahme an Gemeinschaftsgebeten in Moscheen wie Freitags-, Festtags- und Totengebete; eigener Raum in Moscheen, religiöse Lehre und Unterricht für Frauen von Frauen» (Akça 2020:241). Ausserdem sind Frauen in muslimischen Gemeinschaften bereits in Bereichen wie dem Unterricht oder der Seelsorge tätig, die auch zu den Tätigkeitsbereichen eines Imams zählen, aber nicht gleichermassen im Fokus der öffentlichen Debatten stehen. Dies wird auch am Beispiel von Frau P. deutlich, die als Predigerin, Religionslehrerin und Beraterin für weibliche Gemeinschaftsmitglieder tätig ist (vgl. Abschnitt 7.3). Entsprechend bezieht sich Frau P. in ihrem Interview nicht auf die Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in*, da es für sie keinen Beweggrund zu geben scheint, sich in irgendeiner Art und Weise dazu verhalten zu müssen. Da Frau P. eine vom *Diyane* beschäftigte Religionsangestellte ist, kann davon ausgegangen werden, dass sie durch Vorstellungen von und Zuschreibungen an weibliche

berichtete. Der Imam trat in der Folge zurück. Fünf Jahre später sollte er erneut in der Grossen Moschee angestellt werden, ihm wurde aber aufgrund interner Widerstände gekündigt, bevor er die Stelle überhaupt antreten konnte (Roselli 2016).

Religionsangestellte adressiert wird, die in *Diyanet*-internen Diskursen zirkulieren (vgl. dazu Hassan 2012; Maritato 2015, 2016, 2018, 2021, 2023). Diese Adressierungen wurden bisher jedoch noch nicht im Detail näher untersucht, ebenso wenig wie die Umgangsweisen der weiblichen Religionsangestellten mit diesen Adressierungen.

An dieser Stelle muss auch kurz auf die zweite Personengruppe eingegangen werden, die in der Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* konstruiert wird: Nicht-heteronormative bzw. homosexuelle Imam*innen. In den massenmedialen Debatten findet sich nur ein einziges Beispiel eines homosexuellen Imams (vgl. Abschnitt 6.5 sowie Fussnote 44 in demselben Kapitel), der ausserdem nicht in der Schweiz lebt. Zusätzlich existieren erst wenige Studien (vgl. Hendricks und Krondorfer 2011; Brault 2013; Piraino und Zambelli 2018), so dass zu den Umgangsweisen und Auseinandersetzungen von nicht-heteronormativen Imam*innen mit dieser Subjektposition keine Aussage getroffen werden kann. Es zeigt sich hier somit eine weitere Forschungslücke.

In den Interviews nimmt nur eine Person auf die Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* Bezug: Frau R. Dies ist nicht überraschend, denn die männlichen Imame haben keinen Beweggrund, sich im Interview dazu positionieren zu müssen. Wie bereits erwähnt, fühlen sie sich von der Subjektposition vermutlich nicht adressiert und werden auch nicht mittels dieser fremdpositioniert. Frau R. hingegen nimmt in den massenmedialen Debatten als Akademikerin eine Sprechposition ein und konstruiert daher den oder die *inklusive Imam*in* mit. Im Grunde dreht sich ein grosser Teil ihres Interviews um das in der Subjektposition zum Ausdruck kommende Anliegen: die Gleichstellung aller Gläubigen in der Moschee. Entsprechend ist ihre Selbst-Positionierung die einer *inklusiven Imamin*. In diesem Unterkapitel wird daher die Perspektive umgekehrt: Statt von der Subjektposition auszugehen und Ausdeutungen und Transformationen der Subjektposition in den Selbst-Positionierungen von Frau R. aufzuzeigen, wird hier die Selbst-Positionierung von Frau R. als *inklusive Imamin* herausgearbeitet und davon ausgehend Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu der in den Debatten zirkulierenden Subjektposition aufgezeigt. Diese «umgekehrte» Perspektive begründet sich hauptsächlich durch ihre dauerhafte Sprechposition in den massenmedialen Debatten. Es kann davon ausgegangen werden, dass sie aufgrund ihrer Sprechposition das von ihr vertretene Anliegen der Gleichstellung aller in der Moschee über eine Positionierung als *inklusive Imamin* in die öffentlichen Debatten tragen kann (vgl. dazu auch Abschnitt 10.2).

Frau R. ist zur Zeit des Interviews 55 Jahre alt, lebt seit 26 Jahren in der Schweiz und ist seit 2013 gelegentlich als Vorbeterin tätig. Wie bereits erwähnt, nimmt sie als Akademikerin eine Sprechposition in den massenmedialen Debatten

der Schweiz ein. Ich eröffne das Interview mit Frau R. mit einem Bezug auf die Tätigkeit als Vorbeterin und der Bitte, doch davon zu erzählen, was sich durch den Fokus der massenmedialen Debatten auf die Gebetsleitung und Freitagspredigt begründen lässt. Frau R. antwortet darauf wie folgt:

Es hat 2013 angefangen, glaube ich. Damals habe ich Feldforschung in Grossbritannien gemacht, ah, es gibt wie eine Vorgeschichte, dass ich seit 2005 eine Reihe von Artikeln geschrieben habe, auf Arabisch selbstverständlich, und ich habe auch über die Strukturen unserer Moscheen gesprochen, die patriarchalen Strukturen, und dann von einem Traum, dass wir eines Tages vielleicht einfach zusammen in einer Moschee beten können. Und damals, ich erinnere mich, 2004, 2005, 2006, 2007, habe ich immer wie (.) Reaktionen gekriegt, wo man mir sagte, «Ja, worüber sprichst du? Was ist das für ein Nonsense?», oder. Das waren die ersten Reaktionen von einigen, die meine Artikel gelesen haben. (Frau R., Zeile 6–13)

Frau R. formuliert den ersten Satz, in dem sie einen bestimmten Zeitpunkt nennt, im Passiv («es hat 2013 angefangen», Zeile 5). Dass sie als Vorbeterin tätig gewesen ist, erscheint hier also erst einmal als etwas, was ihr zustieß, weil sie in diesem ersten Satz nicht als aktiv handelnde Person auftritt. Daraufhin nennt sie einen Ort, an dem sie zu der Zeit forschend tätig gewesen sei («Damals habe ich Feldforschung in Grossbritannien gemacht», Zeile 5–6). Hier tritt sie nun als Handelnde in Erscheinung und zwar als Akademikerin («Feldforschung», Zeile 5). Dies ist insofern von Belang, als dass sie durch diese Tätigkeit in den massenmedialen Debatten der Schweiz eine Sprechposition einnimmt. Nach der Nennung von Ort und Zeit erwartet man, dass eine entsprechende Erzählung folgt, sie springt jedoch zeitlich noch weiter zurück («es gibt wie eine Vorgeschichte», Zeile 6). Ab 2005 habe sie Artikel geschrieben, erzählt sie. Darin habe sie die patriarchalen Strukturen in den Moscheen kritisiert und den Wunsch eines gemeinsamen Gebets angesprochen («dass wir eines Tages vielleicht einfach zusammen in einer Moschee beten können», Zeile 9–10). Das verweist darauf, dass sie die momentane Situation in den Moscheen nicht als ein gemeinsames Gebet wahrnimmt. Gleichzeitig wohnt diesem Wunsch ein grundsätzliches Anliegen inne, das im ganzen Interview immer wieder deutlich wird: die Gleichstellung aller in den Moscheevereinen. Sie spricht an dieser Stelle von einem «Traum» (Zeile 9). Der Begriff «Traum» könnte hier eine Assoziation mit Martin Luther Kings berühmter Rede «I have a dream» und dadurch mit der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung auslösen. Diese Interpretation würde die der Subjektposition in den massenmedialen Debatten zugeschriebene aktivistische Bedeutung unterstreichen. Massgeblich ist in dieser Passage außerdem ein kurzer Einschub, der darauf verweist, dass Frau R. damals ein arabischsprachiges und damit auch

ein muslimisches Publikum und nicht etwa die Schweizer Öffentlichkeit angesprochen hat («auf Arabisch selbstverständlich», Zeile 7).²⁰ Die Reaktionen auf ihre Artikel, die ihr Anliegen und ihre Kritik darlegten, seien vor allem von Unverständnis geprägt gewesen, erzählt Frau R. weiter («Ja, worüber sprichst du? Was ist das für ein Nonsense?», Zeile 11–12). Sie nimmt ihr Anliegen an späterer Stelle im Interview auch aus einer etwas persönlicheren Perspektive auf:

Also, ich wünsche mir eine Moschee, weisst du, ich vermisste es, eine *Community* zu haben. // Interviewerin: Mhm // Es ist schwierig für mich. // Interviewerin: Ja // Es ist schwierig für mich. Ich will in einer Moschee beten, aber jedes Mal (.) wenn ich in eine Moschee gehe und man mir sagt, «Geh in ein anderes Zimmer» (..), das akzeptiere ich nicht. Ich will in diesem Haus sein. Weil wir gehören alle Gott. // Interviewerin: Mhm // Wir gehören alle dorthin. (Frau R., Zeile 109–113)

In dieser Äusserung drückt Frau R. zunächst die subjektive Empfindung aus, dass sie gerne eine muslimische Gemeinschaft hätte, in der sie beten könnte und dass sie es bedauere, dass dies nicht der Fall sei. Dann erläutert sie den Grund dafür und damit kommt auch zum Ausdruck, warum sie sich für eine Gleichstellung innerhalb der Moscheen einsetzt: Weil sie es nicht akzeptiere, dass sie als Frau in einem anderen Raum beten solle («jedes Mal (.) wenn ich in eine Moschee gehe und man mir sagt, «Geh in ein anderes Zimmer» (..), das akzeptiere ich nicht», Zeile 110–112). Hierin wird deutlich, dass sie sich der Gemeinschaft deswegen nicht zugehörig fühlt. Der Wunsch der Gleichstellung aller in der Moschee begründet sie damit, dass alle Menschen Gott gehören würden (Zeile 112). Es geht hier also um die theologische Grundannahme, dass vor Gott alle gleich sind. Dieses theologische Argument führt sie an anderer Stelle im Interview noch weiter aus:

Wir sind gleich vor Gott, wir beten vor Gott, als Gleiche, und wir gehören in diesem Ort zusammen. Und jedes Mal, wenn ich eine Moschee sehe nur mit Männern, in dieser Moschee denke ich an eine soziale Ordnung, das sage ich immer. [...] es ist eine Widerspiegelung von einer sozialen Ordnung. Das möchte ich nicht. Okay? Das, das will ich nicht für mich. Das ist- Nicht nur für mich, ich möchte gerne eine andere Moschee haben, okay, wo ich willkommen bin als Mensch mit Würde. Mit Würde, okay? (Frau R., Zeile 163–170)

²⁰ Diesen Punkt nimmt sie an späterer Stelle im Zusammenhang mit problematischen Reaktionen noch einmal auf: «[B]itte beachte das, die Reaktionen kamen nicht aus der Schweiz. // Interviewerin: Okay // Die kamen aus arabischen Ländern» (Frau R., Zeile 219–221).

Wie in dieser Äusserung sichtbar wird, setzt sich Frau R. für eine Gleichstellung aller in den Moscheen und Gebetsräumen ein, weil vor Gott alle gleich seien und daher ihrer Meinung nach alle am gleichen Ort gemeinsam beten sollten. Den Ausschluss von Frauen in der Moschee bezeichnet sie als «soziale Ordnung» (Zeile 166), die sie ausdrücklich ablehnt («Das möchte ich nicht. Okay? Das, das will ich nicht für mich», Zeile 168). Mit einem nachgeschobenen «[n]icht nur für mich» (Zeile 169) drückt sie aus, dass es hierbei nicht um eine persönliche Befindlichkeit oder sogar um ihre persönliche Position geht, die ihr zugefallen ist, sondern sie sich diese Möglichkeit für alle wünscht.²¹ Durch den Begriff «soziale Ordnung» wird eine Praxis der Gemeinschaft, d. h. in diesem Fall der Ausschluss von Frauen (und grundsätzlich auch von Homosexuellen, die in dieser Äusserung aber nicht explizit erscheinen), als historisch kontingent beschrieben und ist somit von Zeit und Kontext abhängig. Sie kontrastiert an dieser Stelle eine menschengemachte soziale Ordnung, die entsprechend verändert werden kann, mit der theologischen Grundannahme, dass vor Gott alle gleich sind. Dieser explizite Bezug auf Gott erscheint so nicht in der Konstruktion des oder der *inklusiven Imam*in* in den öffentlichen Debatten, womit ein wichtiger Unterschied sichtbar wird. In den massenmedialen Debatten liegt die Betonung einzig auf der Gleichstellung, wobei dieses Anliegen dort zum Teil explizit als antagonistische Gegenüberstellung von der als *inklusiven Imam*in* positionierten Person sowie der ihr zugerechneten Moschee und allen übrigen Muslim*innen gerahmt wird (vgl. Abschnitt 6.5). Das wird bei Frau R. so nicht erkennbar, wie später nochmals aufgenommen werden wird. Anschliessend fährt Frau R. fort, sie wünsche sich eine andere Moschee, in der sie «als Mensch mit Würde» (Zeile 170) willkommen sei. An dieser Formulierung sind nun mehrere Dinge bemerkenswert: Zuerst einmal deutet die Verwendung von «willkommen sein» an, dass sie sich in der Moschee nicht erwünscht fühlt. «Mensch mit Würde» wiederum rekurriert über die von ihr hier verwendete Kategorie «Mensch» auf die Gleichheit aller und drückt gleichzeitig aus, dass sie gendergetrennte Gebetsräume als entwürdigend wahrnimmt. Würde betont sie besonders, da sie das Wort zwei Mal nacheinander braucht («als Mensch mit Würde. Mit Würde, okay?», Zeile 170). Eine mögliche Lesart für diese Stelle wäre, dass sie als Verweis auf die allgemeine Erklärung der Menschenrechte verstanden werden könnte, in welchen die Würde in der Präambel und in Art. 1 erwähnt wird (UN 1948), bzw. auf

²¹ Dass sie Gleichstellung breiter versteht als nur auf die Gleichstellung der Frau bezogen, wird deutlich, wenn Frau R. an unterschiedlichen Stellen im Interview auf muslimische LGBTIQ + -Gruppierungen – d. h. Gruppierungen von lesbischen, schwulen, bisexuellen oder transgender Muslim*innen – oder auf einen homosexuellen Imam verweist, mit denen sie zusammengearbeitet hat (Frau R., Zeile 15–22 und Zeile 86–93).

die Menschenwürde als allgemeiner Rechtsbegriff, wie er unter anderem in der Schweizer Bundesverfassung (1999) in Art. 7 verankert ist. Diese Lesart würde die von Frau R. wahrgenommene Ungleichbehandlung und damit auch ihre Argumentation in einen grösseren Kontext setzen, was den aktivistischen Aspekt der Selbst-Positionierung unterstreicht.

Frau R. erzählt im Interview, dass sie die Rolle einer Vorbeterin erstmalig übernahm, weil sie von einer bestimmten Gruppe dafür angefragt wurde (Frau R., Zeile 15–26). Sie zählt dann weitere Anlässe auf, an denen sie als Vorbeterin tätig war oder eine Predigt gehalten hat (Frau R., Zeile 41–46). Die in der Selbst-Positionierung hervorgehobenen Tätigkeitsbereiche der Gebetsleitung und der Freitagspredigt sind somit die beiden Bereiche, auf die sie sich primär bezieht – was mit der Subjektposition in den öffentlichen Debatten übereinstimmt. Bezug nehmend auf den Begriff «Imamin» unterstreicht sie an anderer Stelle im Interview jedoch:

[I]ch habe keine Moschee. // Interviewerin: Mhm // Okay? Es ist nicht, dass ich von dieser- (6s) Ich will nicht sagen, ich will nicht Imamin sein. Oder. Ich habe, um ehrlich zu sein, ich bin einfach seit eineinhalb Jahren an diesem Buchprojekt über (Thema), oder [...] viele, die ich nicht kannte, haben ja gesagt nur deshalb, wegen dieser Geschichte, weil ich «die Imamin» bin. // Interviewerin: Ah // Weil ich «die Imamin» und ich habe- denke mir, ob das die Muslimbruderschaft, ob das die Huthi, ob das- spielt ja keine Rolle, es gab immer dieses Interesse. Okay? Es gab immer. Und es gab die Frauen, die Aktivistinnen, die mir gesagt haben, «Sie hatte mit mir gebetet», zusammen, oder. *Then you see something is changing, something is taking place.* Und- aber das gesagt, ich wollte nur einfach, damit ich ehrlich bin, ich bin nicht eine Imamin. Aber wenn eine Gruppe mich wählt und sagt, «Du kannst das machen», dann ist das auch aus religiöser Perspektive okay. // Interviewerin: Mhm // Dann mache ich das. Aber bis ich meine Moschee habe, bin ich nicht. (lacht) Offiziell mindestens. (Frau R., Zeile 143–156)

Frau R. beginnt mit einer Bezugnahme auf die Moschee: Sie habe keine Moschee, das heisst keine Gemeinschaft, daher sei sie nicht Imamin, meint sie. Daran schliesst sie an, dass dies nicht heisse, dass sie keine Imamin sein wolle. Sie geht im Anschluss aber nicht näher auf diese Aussage ein, sondern beschreibt, wie sie von aussen wahrgenommen wird. Sie arbeite als Akademikerin an einem Buchprojekt, für das sie viele Menschen nur deswegen habe befragen können, weil ihr Ruf als Imamin ihr vorausseile («viele, die ich nicht kannte, haben ja gesagt nur deshalb, wegen dieser Geschichte, weil ich «die Imamin» bin», Zeile 147–148). Dabei spricht sie an dieser Stelle davon, dass sie als «die Imamin» (Zeile 148) wahrgenommen werde und nicht etwa als «eine Imamin», was sie an späterer

Stelle im Interview jedoch korrigiert.²² Obwohl sie den Begriff Imamin für sich selbst zurückweist, wird sie offensichtlich als Imamin wahrgenommen und kann von dieser Wahrnehmung für ihr Buchprojekt auch profitieren. Sie nennt dabei konkrete muslimische Akteure, die sich deswegen für sie interessiert hätten («ob das die Muslimbruderschaft, ob das die Huthi [...] es gab immer dieses Interesse», Zeile 149–150), und verweist auch auf «Frauen», «Aktivistinnen» (Zeile 150–151), die erklärt hätten, gemeinsam mit ihr gebetet zu haben. Diese von ihr wiedergegebene Erklärung zum gemeinsamen Gebet wirkt in ihrer Erzählung wie eine öffentliche Stellungnahme, eine Art Parteiergreifung für sie und scheint Solidarität mit ihrer Handlung als Vorbeterin auszudrücken. Das gibt der Handlung einen Anstrich von (politischem) Aktivismus, die Gebetsleitung erscheint dadurch als ein in einer sozialen Bewegung eingebetteten Akt des Ungehorsams. Frau R. schliesst mit einer englischen Formulierung²³ an, welche das zuvor Gesagte zusammenfassen soll: Dann sehe man, dass eine Veränderung stattfinde («*Then you see something is changing, something is taking place*», Zeile 152).²⁴ Dadurch dass sie also auf eine bestimmte Weise wahrgenommen wird – ob diese nun mit ihrer Selbstwahrnehmung übereinstimmt oder nicht –, wird eine soziale Veränderung sichtbar. Anschliessend kommt sie zurück zum Ausgangsthema und betont noch einmal, dass sie keine Imamin sei. Allerdings sei es aus religiöser Perspektive okay, wenn sie zur Vorbeterin bestimmt werde. Hierbei bezieht sie sich auf die Konvention, die fähigste Person in der Gemeinschaft dafür zu bestimmen (vgl. Abschnitt 2.1). Am Ende der Passage betont sie noch einmal, sie sei keine Imamin solange sie keine Moschee habe, zumindest «offiziell» (Zeile 156) nicht. Die Verwendung von «offiziell» an dieser Stelle ist interessant, da sie sich hier auf einen für eine Mehrheit der Muslim*innen als gültig angesehenen Wissensbestand zu beziehen scheint, den sie nicht weiter expliziert. Das heisst, ihr Einsatz für die Gleichstellung aller Menschen in der Moschee ist für sie keineswegs verbunden mit einer Infragestellung des gesamten als gültig betrachteten

²² «[W]enn diese Reaktion kommt aus arabischen Ländern, auf diesen Reisen, die ich gemacht habe, auch hier (Anm. nt: sie ist zur Zeit des Interviews im Ausland) hat man mich als ‹die Imamin›, ‹die ist die Imamin, die erste Imamin› und danach auch- ‹Das nein, nicht›, da muss man auch korrekt bleiben, *I mean* ich war nicht die erste, es gab viele andere (lacht)» (Frau R., Zeile 226–230).

²³ Sie wechselt im Interview öfters ins Englische, vermutlich weil dieses nach dem Arabischen ihre Zweitsprache ist.

²⁴ Den Begriff der Veränderung verwendet Frau R. im Interview öfter. Sie sieht die Gleichstellung aller in der Moschee als Veränderung, die sie und ihre Mitstreiter*innen anstreben: «Wir möchten Veränderung. Und die Veränderung kann nicht stattfinden ohne eine gesellschaftliche Veränderung, die auch die Frauen betrifft. Und die Rolle der Frauen in der Moschee» (Frau R., Zeile 434–435).

islamischen Wissens.²⁵ Dies ist ein wichtiger Punkt, der an anderen Stellen im Interview sichtbar wird, zum Beispiel den folgenden:

[I]n dieser Predigt habe ich ein bisschen etwas gewagt, als ich gesprochen habe von der menschlichen Natur und den religiösen Texten [...] Und immer die g-, die ganze Zeit habe ich gesagt, mit grossem Respekt, das ist unsere Tradition. // Interviewerin: Mhm // Ich habe grosse Achtung vor unserer Tradition. (Frau R., Zeile 385–393)

[S]elbstverständlich man muss immer das Format- Ich versuche das immer, die Tradition zu bewahren. // Interviewerin: Mhm // Es gibt Sachen, man muss mindestens, es gibt Verse, die man erwähnt, koranische Verse, Hadith erwähnen, okay, das mache ich, das Format behalte ich. (Frau R., Zeile 418–421)

Manchmal, was mich müde macht, ist dieses Gefühl immer, dass man sagt, das kann nicht sein, man kann das nicht ändern. Doch, das kann man! (.) // Interviewerin: Mhm // *Why can't we? Why can't we? That is-* und das heisst nicht, ich unsere Tradition nicht schätze. Es gibt schöne Sachen in unserer Tradition, die ich liebe. (Frau R., Zeile 196–200)

In der ersten Äusserung erzählt Frau R. von einer Predigt, einer *ḥutba*, die sie gehalten habe, in welcher sie über die menschliche Natur und religiöse Texte gesprochen habe. Sie betont im Anschluss, sie habe in ihrer Predigt wiederholt, dass auch sie Teil der Tradition sei, vor der sie grossen Respekt habe («mit grossem Respekt, das ist unsere Tradition», Zeile 391–392). Sie wiederholt, sie habe grosse Achtung vor der Tradition (Zeile 393). Durch die Rede von der «Tradition» verortet sie sich innerhalb einer bestimmten, von einer Mehrheit der Muslim*innen als gültig angesehenen Wissensordnung. In der zweiten Äusserung kommt sie noch einmal auf die entsprechende Predigt zu sprechen. Hier wird nun offenkundig, dass sie auch formal versucht, sich an das zu halten, was gemeinhin als Norm betrachtet wird: die Erwähnung von koranischen Versen oder Hadithen in einer Predigt («man muss mindestens, es gibt Verse, die man erwähnt, koranische Verse, Hadith erwähnen, okay, das mache ich, das Format behalte ich», Zeile 419–421). In der dritten Äusserung gibt sie im Grunde zu Beginn die Haltung wieder, die ihr vermutlich öfters entgegenschlägt: Dass Veränderungen nicht möglich seien. Sie bekräftigt: «Doch, das kann man!» (Zeile 198). Im Anschluss betont sie, dass der Wunsch nach Veränderungen nicht bedeute, dass sie die Tradition nicht respektiere und anerkenne. Wie hier sichtbar wird, versteht sie sich nicht in einer antagonistischen Position gegenüber allen anderen Muslim*innen,

²⁵ Dieser unscharfe Begriff wird hier verwendet, weil keine islamischen Dogmen existieren. Wie Akça (2020:373) schreibt: «Das jeweils gültige islamische Wissen oszilliert [...] zwischen Kontinuität eines schon vorhandenen Wissens und seinem Wandel durch die Herausforderungen der sich verändernden sozialen Umgebungen und Bedingungen».

wie die Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* in den massenmedialen Debatten manchmal gezeichnet wird, sondern positioniert sich selbst als Teil der muslimischen Gemeinschaft. Das macht sie an anderer Stelle im Interview noch einmal deutlich:

[E]s geht nicht um «gegen» und ich bin mir bewusst, dass man aufpassen soll. Es geht, es- Ich bin ein Teil (.) der Schweiz, ich bin ein Teil der muslimischen Gemeinschaft. Weisst du, was ich meine? Ich- // Interviewerin: Ja // Ich bin Teil von beiden. (Frau R., Zeile 523–526)

Sie macht in dieser Äusserung nochmals klar, dass sie sich nicht gegen andere Muslim*innen stelle («es geht nicht um <gegen>», Zeile 523) und im Hinblick darauf auch vorsichtig sei («ich bin mir bewusst, dass man aufpassen soll», Zeile 524). Sie bekräftigt, dass sie sowohl Teil der muslimischen Gemeinschaft als auch Teil der Schweiz ist. Nebst einer eindeutigen Positionierung als zur muslimischen Gemeinschaft zugehörig überbrückt sie damit auch eine Gegenüberstellung von schweizerisch und muslimisch. Dies betont sie noch einmal mit der Aussage: «Ich bin Teil von beiden» (Zeile 526).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass im Interview von Frau R. die Gleichstellung aller in der Moschee zentral ist. Das ist deckungsgleich mit der Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in*. Es finden sich jedoch zwei Unterschiede zu den massenmedialen Debatten: Frau R. macht für ihr Anliegen der Gleichstellung auch ein Bezug zur Gleichheit aller vor Gott, die sich so nicht in den massenmedialen Debatten findet. Weiter lehnt sie die antagonistische Positionierung ab, welche der oder die *inklusive Imam*in* und seine bzw. ihre Moschee allen anderen Muslim*innen gegenüberstellt. Stattdessen betont Frau R. an mehreren Stellen, dass sie sich als Teil der muslimischen Gemeinschaft versteht und auch die von einer Mehrheit der Muslim*innen als gültig angesehenen Wissensordnung respektiert, obwohl sie sich Veränderungen wünscht. An Frau R.s Beispiel wird sichtbar, dass Unterschiede zwischen einer Selbst-Positionierung und einer Subjektposition bestehen können, auch wenn die entsprechende Person über das Öffentlichmachen ihrer Selbst-Positionierung die Subjektposition mitkonstruiert. Dieser Aspekt wird in den Schlussfolgerungen noch einmal vertieft diskutiert (vgl. Abschnitt 10.2).

9.7 Zusammenfassend: Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen

Wie in diesem Kapitel sichtbar wurde, zeigen sich unterschiedliche Umgangsweisen der Befragten mit den Subjektpositionen. Für den *Imam als Bedrohung* ist dies einerseits eine Zurückweisung der Subjektposition, andererseits ein sogenanntes *boundary making* (vgl. Abschnitt 9.2). Die Zurückweisung geschieht dadurch, dass die Imame sich von der Subjektposition distanzieren, sie zu widerlegen versuchen oder für unwahr erklären und eine Verantwortungszuschreibung vornehmen, so zum Beispiel an die Medien. Der *Imam als Bedrohung* vermischt sich in den Äusserungen dabei stellenweise mit einer bestimmten Zuschreibung an Muslim*innen, den sogenannt «schlechten Muslim*innen». Die zweite Umgangsweise ist eine Zuschreibung der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* an eine oder mehrere Gruppen und eine anschliessende Grenzziehung zwischen sich und diesen «Anderen» (*boundary making*), um sich auf diese Weise von einer solchen Positionierung zu distanzieren. Mit der Externalisierung geht gleichzeitig auch eine Verantwortungszuschreibung an diese «Anderen» für das negative Bild der Imame in der Öffentlichkeit einher. In dieser zweiten Umgangsweise wird keine grundsätzliche Zurückweisung der Subjektposition sichtbar.

Auch für die Subjektposition des *Modell-Imams* zeigen sich zwei verschiedene Umgangsweisen der Befragten (vgl. Abschnitt 9.3). Einerseits positionieren sich die Imame durch Bezugnahme auf gewisse Kompetenzfelder des *Modell-Imams* – insbesondere Sprachkenntnisse, Kompetenzen im Bereich Radikalisierung und Prävention sowie Zusammenarbeit mit Behörden und anderen Institutionen – selbst als *Modell-Imam*. Diese Positionierungen sind jedoch auch von eigenen Ausdeutungen begleitet, wie zum Beispiel, dass Unterricht und Predigt auf Deutsch primär als innermuslimisches Anliegen charakterisiert werden. Imame deuten das Unterrichten und Predigen in Deutsch für sich somit neu auf und schaffen sich einen erweiterten Bezugsrahmen dafür. Andererseits zeigt sich eine zweite Umgangsweise: Eine Einnahme von gewissen im *Modell-Imam* angelegten Kompetenzen, also einer Selbst-Positionierung als *Modell-Imam*, die jedoch von einer gewissen Dekonstruktion begleitet ist. Wie an Beispielen gezeigt wurde, ergibt sich die Dekonstruktion des *Modell-Imams* entweder aus einer Infragestellung der im *Modell-Imam* enthaltenen hohen Erwartungen oder aber durch eine gewisse Emanzipation.

Am Beispiel einer bestimmten Selbsterzählung von Herrn C. wurden dann die Konsequenzen der dichotomen und teilweise auch dialektischen Strukturierung von Anti-Subjekt und idealem Modell-Subjekt deutlich gemacht (vgl. Abschnitt 9.4). Die Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* führt bei Herrn

C. dazu, dass er sich als *Modell-Imam* positioniert, um diese Zuschreibung explizit zurückweisen zu können. An seinem Beispiel wird auch die Prekarität der Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* sichtbar, weil entsprechende, dem *Modell-Imam* zugeordnete Handlungen bei einer Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* letzten Endes nicht ins Gewicht fallen.

Im Umgang der Befragten mit dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* zeigt sich zunächst ein ambivalentes Bild: Einige Äusserungen weisen den im Deutungsmuster postulierten Einfluss des Imams auf seine Gemeinschaft zurück. Ein Punkt wird in den Interviews jedoch gestärkt: der Einfluss des Imams im Hinblick auf den Erwerb, die Herstellung oder die Verbreitung islamischen Wissens (vgl. Vinding 2018:243). In weiteren Äusserungen wird deutlich, dass einige Imame die Handlungsfähigkeit ihrer Gemeinschaft gegenüber dem Imam betonen, die Gemeinschaften also keineswegs so passiv charakterisieren, wie diese im Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* erscheinen. Hierbei muss jedoch auf eine Limitation hingewiesen werden: Die Perspektiven der Mitglieder muslimischer Gemeinschaften wurden nicht einbezogen, was gerade im Hinblick auf das Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* lohnenswert gewesen wäre. Wie Schmid (2020b:74–78) zeigen kann, haben Mitglieder muslimischer Gemeinschaften durchaus divergierende Meinungen hinsichtlich der Imame, was die Annahme einer homogenen, passiven Gemeinschaft ebenfalls entkräftet. Zusammengekommen widerlegen die dargelegten Äusserungen der Befragten den *einflussreichen Imam*: Muslimische Gemeinschaften sind keineswegs homogene, passive Gruppen, die von einem Imam geleitet, geführt und gelenkt werden, sondern besitzen eigene Ressourcen und Handlungsfähigkeit. Hinzu kommt, dass Moscheevereine nicht nur für Mitglieder geöffnet sind, so dass es für Gläubige relativ einfach ist, für das Gebet in einen anderen Moscheeverein zu gehen und so Moscheevereine nach Belieben zu wechseln. Es gibt somit auch Möglichkeiten der Handlungsfähigkeit für Muslim*innen, die von den Imamen in den Interviews nicht aufgegriffen wurden.

Zum Schluss wurde der Umgang mit der dritten Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* dargelegt (vgl. Abschnitt 9.6). Insgesamt bezieht sich nur eine einzige Person darauf: Frau R. Sie nimmt in den massenmedialen Debatten eine Sprechposition ein und konstruiert die Subjektposition daher mit. Ihre Selbst-Positionierung als *inklusive Imamin* ist insofern deckungsgleich mit der Subjektposition, als dass ihr die Gleichstellung aller in der Moschee ein Anliegen ist. Allerdings argumentiert sie in ihrer Selbst-Positionierung mit der Gleichheit aller vor Gott, was in der Subjektposition in den massenmedialen Debatten nicht aufgenommen wird. Außerdem lehnt sie die Gegenüberstellung von allen

anderen Muslim*innen und dem oder der *inklusiven Imam*in* ab, die in der Subjektposition teilweise konstruiert wird. Stattdessen betont sie, dass sie sich als Teil der muslimischen Gemeinschaft versteht und auch das von einer Mehrheit der Muslim*innen als gültig angesehene Wissen wertschätzt.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Diskussion und Schlussbetrachtungen

10

Zentrales Interesse dieser Arbeit war die Untersuchung der Subjektwerdung von Imamen in der Schweiz, die in ständiger Auseinandersetzung mit in Wissensordnungen zirkulierenden Adressierungen, Zuschreibungen und Anforderungen stattfindet. Die Grundlage dafür bildet eine doppelte Empirie, die sowohl die Selbst-Positionierungen von Imamen als auch die Subjektpositionen in den entsprechenden Wissensordnungen in den Blick nimmt. Im Hinblick auf letztere hat sich die Arbeit auf aktuelle massenmediale und politische Debatten der Schweiz fokussiert. Aufbauend auf dem sensibilisierenden Konzept (vgl. Kapitel 3), ging die Arbeit folgenden forschungsleitenden Fragen nach: *Welche an Imame adressierte Subjektpositionen werden in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz konstruiert? Welche Selbst-Positionierungen nehmen Imame in Selbsterzählungen ein? Wie gehen sie dabei mit den in massenmedialen und politischen Debatten der Schweiz zirkulierenden Subjektpositionen um?*

Statt an dieser Stelle die Ergebnisse zu den einzelnen Forschungsfragen nacheinander zu diskutieren, gehen diese Schlussbetrachtungen nebst einer zusammenfassenden Ergebnisdarstellung noch einmal vertieft auf Schliessungsprozesse ein. Hierbei werden zunächst die Schlussfolgerungen dargestellt, die sich auf das vorherrschende Verständnis von «Imam» und damit auf männliche Imame beziehen, welche die vorliegende Studie hauptsächlich in den Blick genommen hat, bevor auf die Ergebnisse zu den weiblichen Befragten eingegangen wird. Aufgrund dieser Vorgehensweise werden die drei aus dem ersten Datenkorpus herausgearbeiteten Subjektpositionen (vgl. Kapitel 6) getrennt voneinander besprochen, denn wie durch das Interviewmaterial deutlich geworden ist, beziehen sich die männlichen Imame ausschliesslich auf die beiden Subjektpositionen des *Imams als Bedrohung* und des *Modell-Imams*, nicht jedoch auf die dritte Subjektposition des oder *der inklusiven Imam*in*. Daher werden hier zunächst die beiden ersten

Subjektpositionen, die Umgangsweisen der Imame mit diesen und die Selbst-Positionierungen der Imame näher behandelt und zwar unter Einbezug einer schliessungstheoretischen Perspektive. Im Anschluss daran wird auf die in der Arbeit behandelten Ansätze weiblicher Sichtweisen eingegangen, indem einerseits die dritte Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* und die Umgangsweise von Frau R. damit aufgegriffen wird, und andererseits die Perspektive von Frau P. beleuchtet wird. Zum Schluss des Kapitels werden noch einmal Limitationen der Arbeit verdeutlicht und verschiedene weiterführende Perspektiven eröffnet, sofern diese noch nicht vorhergehend diskutiert worden sind.

10.1 Zwischen Super-Imam und Bedrohung

Die männlichen Imame beziehen nur auf zwei der drei aus den öffentlichen Debatten der Schweiz rekonstruierten Subjektpositionen. Die Subjektposition des *Imams als Bedrohung* zeichnet die Imame als eine Bedrohung für die soziale Ordnung der Schweiz und daher als abzulehnendes Anti-Subjekt (vgl. Abschnitt 6.2). Im Rahmen der Subjektposition wird eine soziale Schliessung – und damit auch ein *Othering* – deutlich, die an die Rolle der Imame angeknüpft wird. Begründungs- bzw. Anschlusskriterium für die angestrebte soziale Schliessung (vgl. Abschnitt 4.1) ist also die Funktion des Imams und damit indirekt auch seine Religionszugehörigkeit. Der *Imam als Bedrohung* ist entsprechend stark durch Verdachtsmomente geprägt. Fremdzuschreibungen des *Imams als Bedrohung* zeigen verschiedene Folgen, auch ohne dass eine strafrechtlich relevante Handlung begangen wurde. Die entsprechenden Schliessungsbestrebungen manifestieren sich als Kontrollmassnahmen in Form von Prüfverfahren, Bewilligungen und Vorschriften, aber auch migrations- und aufenthaltsrechtlich als Ausweisungen und Einreisesperren. Dabei wird stellenweise das Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* herangezogen, das dem Imam einen Einfluss über seine als homogen und passiv verstandene muslimische Gemeinschaft attestiert (vgl. Abschnitt 6.4), um die Zuschreibung des *Imams als Bedrohung* an bestimmte Imame zu legitimieren. In manchen Facetten des *Imams als Bedrohung* kommt außerdem eine Verschränkung mit dem historischen Deutungsmuster der «Überfremdung» (vgl. Abschnitt 4.5) zum Ausdruck. So zum Beispiel im 5. Kolonnen-Imam, in welchem eine Angst vor dem politisch tätigen Fremden zutage tritt, der als eine Bedrohung für die Integrität der Schweiz gesehen wird (vgl. Abschnitt 6.2.3). Die Subjektposition kann insgesamt als eine Manifestation des konflikthaften Aushandlungsprozesses verstanden werden, in welchem gemäss der übergeordneten

These dieser Arbeit die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft verhandelt wird – unter anderem über die in dieser Subjektposition sichtbar werdenden Abgrenzungen zum «Anderen». Allerdings, und damit wird eine Limitation im Hinblick auf die übergeordnete These formuliert, hat diese Arbeit nicht untersucht, welche unterschiedlichen Vorstellungen von Schweizer*in-Sein in diesen Aushandlungsprozessen in Erscheinung treten und verhandelt werden.

Der *Modell-Imam* als ideales Modell-Subjekt und Identifikationsangebot in Form einer «Verheissung» oder «Blaupause» (Keller 2012b:100) hingegen umfasst vielfältige Kompetenzen, die von einem Imam erwartet werden und wird von gewissen Imamen auch als «Super-Imam» umschrieben. Mit der Verwendung dieses Begriffs machen sie auf unrealistische Idealvorstellungen aufmerksam, die einem Imam so viel abverlangen, dass er übernatürliche Fähigkeiten zu brauchen scheint. Der *Modell-Imam* erscheint teilweise als durch die Schweizer Gesellschaft funktionalisiert, etwa im Hinblick auf die Erwartungen an Imame im Bereich der Integration, der Radikalisierungsprävention oder der Zusammenarbeit mit Behörden (vgl. Abschnitt 6.3). Die Vorstellung, dass ein Imam sowohl Radikalisierung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft verhindern als auch die Integration der Mitglieder seiner Gemeinschaft erleichtern und ermöglichen soll, verschränkt sich dabei oftmals implizit mit dem Deutungsmuster des *einflussreichen Imams* (vgl. Abschnitt 6.4). Imame werden dadurch zu sogenannten «Agenten der Kultivierung» (Schmid 2020b:65; Tezcan 2012:129) gemacht. Damit einher geht ein Bild der muslimischen Gemeinschaft, das diese wie oben erwähnt als homogen und passiv, aber auch als fremd und integrationsbedürftig zeichnet. Hierin deuten sich Verschränkungen mit Integrationsdiskursen an, welche die Idee der Integration als Assimilation in sich tragen (Gianni 2013; Lüthi und Skenderovic 2019:2). Diese wurden in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht vertieft untersucht. Interessant ist, dass die für muslimische Gemeinschaften wichtigen religiösen Kompetenzen eines Imams, d. h. sein theologisches Wissen und seine Kenntnisse hinsichtlich der rituellen Praktiken, keine der im *Modell-Imam* zum Ausdruck kommenden Erwartungen darstellen. Der Fokus liegt vielmehr auf gesellschaftlich als wichtig erachteten Aspekten wie z. B. der Radikalisierungsprävention. Insgesamt wird damit auch im *Modell-Imam* der Niederschlag der grösseren öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen und den entsprechenden Aushandlungen zur symbolischen Form der Schweizer Gesellschaft deutlich.

Zusätzlich wird in Aspekten des *Modell-Imams* sichtbar, wie Anti-Subjekt und ideales Modell-Subjekt in bestimmten Facetten dialektisch strukturiert sind: So scheint zum Beispiel das Kompetenzfeld Sprachkenntnisse (vgl. Abschnitt 6.3.2) als Massstab und Markierung zu dienen, wie «fremd» bzw. «integriert» ein

Imam ist und damit auch, ob ihm eher der *Imam als Bedrohung* oder der *Modell-Imam* zugeschrieben wird. Die dichotome und stellenweise auch dialektische Strukturierung der beiden Subjektpositionen in Form eines Anti-Subjekts (*Imam als Bedrohung*) und eines idealen Modell-Subjekts (*Modell-Imam*) ist in verschiedener Hinsicht aufschlussreich. Es kann einerseits postuliert werden, dass sie eine Folge des konflikthaften Aushandlungsprozesses zur symbolischen Form der Schweizer Gesellschaft ist, die sich über eine Abgrenzung zum «Anderen» definiert. Andererseits hat die dichotome und stellenweise dialektische Strukturierung zur Folge, dass zur Entkräftigung einer Zuschreibung und Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* stets der *Modell-Imam* zur Selbst-Positionierung herangezogen werden muss (vgl. weiterführend Trucco und Pokitsch i. E.). Ausserdem kommt in der Strukturierung der beiden Subjektpositionen die schon im Forschungsstand genannte Versichertheitlichung entlang einer binären Unterscheidung von «gutem» und «schlechtem» Islam bzw. von «guten» und «schlechten» Muslim*innen zum Ausdruck (vgl. Abschnitt 2.2.1). Diese Strukturierung zieht eine gewisse soziale Schliessung gegenüber dem als Bedrohung gerahmten Anti-Subjekt nach sich, wie in den bisherigen Erläuterungen offenkundig wurde.

Weiter zeigt sich, dass die dichotome Strukturierung der Subjektpositionen einen Einfluss auf die Art hat, wie die Imame mit den Subjektpositionen in ihren Selbst-Positionierungen verfahren. In ihren Umgangsweisen wird die von Bosančić (2014:175–183) angeführte *Tendenz zur Normalität und Abweichung* deutlich. Die *Tendenz zur Normalität* besagt, dass «Positionierungen an gesellschaftlichen Normalitätserwartungen ausgerichtet werden, damit Zugehörigkeiten zu sozialen Einheiten möglich werden» (Bosančić 2014:204). Das bedeutet einerseits, dass sich Imame entlang der diskursiv etablierten Normalitätsvorstellung des *Modell-Imams* positionieren müssen, um zugehörig sein zu können. Diese Zwänge wirken vermutlich umso stärker, weil nur zwei der für diese Studie Befragten in der Schweiz geboren, alle übrigen aber in die Schweiz zugewandert sind. Allerdings geht es vermutlich eher um die empfundene Zugehörigkeit als um die Staatsbürgerschaft, da etwas mehr als die Hälfte der Imame zum Zeitpunkt der Interviews über die Schweizer Staatsbürgerschaft verfügte. Das könnte gleichzeitig darauf verweisen, dass die Staatsbürgerschaft allein nicht hinreichend für eine Zugehörigkeit ist. Andererseits müssen Imame aufgrund der dichotomen und stellenweise dialektischen Strukturierung der beiden Subjektpositionen bei Fremdzuschreibungen des *Imams als Bedrohung* Aspekte des *Modell-Imams* zur Entkräftigung heranziehen, wie am Beispiel einer längeren Selbsterzählung von Herrn C. deutlich wurde, in welcher er von einem prägenden Erlebnis mit einer Journalistin erzählt (vgl. Abschnitt 9.4). Gleichzeitig wird darin auch die

Prekarität der Selbst-Positionierung als *Modell-Imam* sichtbar, weil Handlungen, die dem *Modell-Imam* zugeordnet werden, bei einer Fremdpositionierung als *Imam als Bedrohung* letztlich keine Bedeutung zugemessen werden. Entsprechend der geltend gemachten *Tendenz zur Normalität* zeigen die Imame in ihren Umgangsweisen mit dem *Modell-Imam* keine Zurückweisung der Subjektposition. Allerdings wird hierbei auch die *Tendenz zur Abweichung* als Teil der *Tendenz zur Normalität* sichtbar: Alle Imame, die auf den *Modell-Imam* in irgend einer Art und Weise Bezug nehmen, positionieren sich als *Modell-Imam*, deuten diesen aber entweder gleichzeitig aus (vgl. Abschnitt 9.3.1) oder dekonstruieren ihn (vgl. Abschnitt 9.3.2). Es kommt also nicht zu einer vollständigen Über- oder Annahme der Subjektposition, weil ein vollständiges Aufgehen darin als «nicht normal» angesehen würde. Das zeigt, dass eine gewisse Abweichung nötig ist, um als «normal» zu gelten, wie von Bosančić (2014:148–149) im Anschluss an Erving Goffman (1973a, 1973b) beschrieben.

In den Umgangsweisen der Imame mit dem *Imam als Bedrohung* wiederum zeigt sich, dass die im Anti-Subjekt enthaltene «Mahnung» (Keller 2012b:100) ihre Wirkung entfaltet. So wird im Umgang nur eine Zurückweisung (vgl. Abschnitt 9.2.1) oder ein *Boundary making* (vgl. Abschnitt 9.2.2) sichtbar, d. h. eine Zuschreibung an eine bestimmte Gruppe von Imamen und eine damit einhergehende Distanzierung von diesen «Anderen» oder, anders ausgedrückt, eine innermuslimische Schliessung. Eine Ausdeutung oder Transformation des *Imams als Bedrohung* zeigt sich nicht, da die Zurückweisung der Normalitätsvorstellung entspricht. Um als «normal» zu erscheinen, muss sich ein Imam daher vom *Imam als Bedrohung* distanzieren.

Was bedeutet dies nun für die Handlungsfähigkeit der Subjekte, für die sich diese Studie ebenfalls interessiert? Im Hinblick auf die beiden dichotom strukturierten Subjektpositionen scheint die Handlungsfähigkeit der Imame eher begrenzt, können sie doch, wie bereits erläutert, den *Modell-Imam* nicht zurückweisen, während der *Imam als Bedrohung* nur ein *Boundary making* oder eine Zurückweisung zu erlauben scheint. Dennoch zeigen sich beim Umgang mit den beiden Subjektpositionen jeweils zwei Umgangsweisen und nicht nur eine, was bereits auf Handlungsmöglichkeiten – wenn auch beschränkte – hindeutet. Weiter wird am Beispiel von Herrn L. deutlich, dass zusätzlich die Option besteht, sich der Bezugnahme auf jegliche Subjektposition zu entziehen (vgl. Abschnitt 9.1). Außerdem wird im Material ein weiterer Hinweis auf Handlungsfähigkeit sichtbar: die in einem Aspekt der Dekonstruktion des *Modell-Imams* zum Ausdruck kommende Emanzipation (vgl. Abschnitt 9.3.2). Sie nimmt im entsprechenden Datenmaterial noch keinen grossen Raum ein – dies kann sowohl dem Sample geschuldet sein als auch der Interviewsituationen oder weiteren Einflussfaktoren –, es deutet sich darin aber an, dass Teilhabe

und Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen nicht nur als Anpassung an bestehende Ordnungen verstanden werden sollte, sondern auch als Infragestellung und Neuauhandlung bestehender Verhältnisse (El-Mafaalani 2020:79). Das dargelegte Beispiel von Herrn A. zeigt, dass er Kritik übt am interreligiösen Dialogformat, an welchem er teilnimmt, und sich damit ein Stück weit davon emanzipiert.¹ Welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Imamen eine solche Umgangsweise möglich ist, kann aus dem vorhandenen Datenmaterial nicht abgeleitet werden. Dieser Befund stellt daher einen interessanten Anschlusspunkt für weiterführende Untersuchungen dar.

Die Handlungsfähigkeit der Imame kann noch anderweitig aufgezeigt werden. Wie in Kapitel 8 deutlich wurde, zeigen sich die Imame in ihren Selbst-Positionierungen um einiges vielseitiger als durch ihre Umgangsweisen mit den rekonstruierten Subjektpositionen sichtbar wird. So haben sie in ihren Selbsterzählungen verschiedenste Selbst-Positionierungen eingenommen – als überlasteter Imam (vgl. Abschnitt 8.1), als statusbewusst (vgl. Abschnitt 8.2), als normativ adressierender Imam (vgl. Abschnitt 8.3), als Imam, der Islambilder korrigiert (vgl. Abschnitt 8.4), als stetig lernender Imam (vgl. Abschnitt 8.5) oder als Imam mit spirituellem Schwerpunkt (vgl. Abschnitt 8.6). Dabei positionierten sie sich im Interview zum Teil mehrfach. Diese Selbst-Positionierungen machen deutlich, dass für die Imame eine Vielzahl von Aspekten wichtig sind, wenn sie erzählen, für wen sie gehalten werden möchten, und sie sich dabei nicht allein auf die in den öffentlichen Debatten der Schweiz zirkulierenden Subjektpositionen beziehen. Auch in den vielfältigen Möglichkeiten der Selbst-Positionierung kommt damit Handlungsfähigkeit zum Ausdruck. Darüber hinaus ist aufschlussreich, dass alle Selbst-Positionierungen ausser der Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt mit der Situation der Imame in der Schweiz in Beziehung gebracht werden können. So kann die von einigen Imamen artikulierte Belastung unter anderem auf die Erweiterung des Tätigkeitsbereichs in Europa zurückgeführt werden und auch der von einigen Imamen beklagte fehlende Stellenwert eines Imams kann mit dem gesellschaftlichen Kontext in Verbindung gebracht werden. Weiter beziehen sich die konkreten Beispiele normativer Adressierungen der Imame vor allem auf das Bild der Muslim*innen in der Gesellschaft. Ausserdem wird in der Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam ein Bezug zu einem in der Schweiz stark verbreiteten Weiterbildungs-imperativ deutlich und auch die falschen Vorstellungen «des Islams», die zu berichtigten sich Imame bemüssigt sehen, erwachsen aus dem gesellschaftlichen

¹ Solche Ansätze von Emanzipation werden auch anderswo sichtbar, vgl. dazu z. B. diesen Artikel eines Imams: Begović (2021).

Kontext. Dies verdeutlicht im Grunde eine starke Verortung der Imame in der Schweiz.

Abschliessend ist es an dieser Stelle wichtig, noch einmal auf die relationale und situative Beschaffenheit und daher auch auf die Fluidität von Selbst-Positionierungen hinzuweisen (vgl. Abschnitt 3.3). Selbst-Positionierungen müssen einerseits immer an die ganz bestimmte Situation rückgebunden werden, in welcher die entsprechenden Selbsterzählungen stattfinden, hier die Interviewsituation. Andererseits bedeutet die Fluidität und Prozesshaftigkeit der Subjektwerdung und Subjektkonstitution auch, dass sich Selbst-Positionierungen wandeln können, wenn Transformationen innerhalb der oder sogar der entsprechenden (Wissens-)Ordnungen selbst stattfinden. Es ist also durchaus möglich, dass sich bei Veränderungen der öffentlichen Debatten auch Opportunitätsstrukturen für mehr Handlungsfähigkeit hinsichtlich der Selbst-Positionierungen von Imamen ergeben. Allenfalls hat eine solche Veränderung bereits eingesetzt, weil sich die öffentliche Aufmerksamkeit durch die Covid-19-Pandemie 2020 und der Intensivierung des Ukrainekriegs ab Ende Februar 2022 auf andere Themen zu konzentrieren begann (Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti 2023:667–668). Ob dies auch in Zukunft so bleibt oder ob gewisse diskursive Ereignisse (vgl. z. B. Guggisberg 2022; Schmid und Hasler 2022) Imame wieder stärker in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit rücken, muss sich erst noch zeigen. Allenfalls, das wäre eine mögliche These, wird die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft zukünftig stärker als bisher anhand ihres Verhältnisses nach aussen und damit zur EU ausgehandelt, da dieses mit dem Ukrainekrieg und dem im Mai 2021 aufgekündigten Rahmenabkommen zwischen der Schweiz und der EU verstärkt in den Fokus geraten ist, und nicht mehr gleichermaßen durch Auseinandersetzungen und Abgrenzungen im Innern.

10.2 Ansätze weiblicher Perspektiven

Anschliessend soll es nun noch um die Perspektiven der weiblichen Befragten gehen, die in dieser Arbeit vorrangig als Kontrast- und Vergleichsdimension dienten. Eine bestimmte weibliche Perspektive wurde unter anderem in der dritten rekonstruierten Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* sichtbar. Diese Subjektposition verbindet die Merkmale «weiblich» bzw. «homosexuell» mit der Rolle des Imams in der Gebetsleitung oder der Freitagspredigt. Sie erhält dadurch eine symbolisch-aktivistische Bedeutung, denn über sie wird eine innermuslimische soziale Schliessung deutlich gemacht: Der Ausschluss von

Frauen und homosexuellen Männern von der Tätigkeit des Imams, insbesondere von der Gebetsleitung und der Freitagspredigt. In den Interviews mit den männlichen Imamen wurde sichtbar, dass es sich bei dieser Form der sozialen Schliessung noch stets um eine Normalitätserwartung handelt, weil sie überhaupt nicht angesprochen wurde (vgl. Abschnitt 7.3). Sie ist jedoch keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal «des Islams», sondern genauso in anderen Glaubensgemeinschaften wie etwa der römisch-katholischen Kirche zu finden. Nicht ganz klar ist, wen die Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* adressiert: Sind es Personen, die sich ebenfalls für eine Gleichstellung innerhalb der Moscheen einsetzen, die sich von dieser Subjektposition adressiert fühlen? Oder sind es, wie Petersen (2019a) geltend macht, womöglich auch und vor allem Medienkonsument*innen, weil die Subjektposition an bereits etablierte Wissensbestände anschliesst, die «den Islam» als unaufgeklärt und gegensätzlich zu Demokratie und Geschlechtergleichheit zeichnen?

Die männlichen Imame zumindest scheinen sich von der Subjektposition nicht angesprochen zu fühlen, auch Frau P. als Predigerin, Religionslehrerin und Beraterin, die mit den Imamen aufgrund ihrer Einbindung in die gleiche Organisationsstruktur (TISS) gewisses Deutungs- und Handlungswissen teilt, bezieht sich nicht darauf. Frau P. zeigt grundsätzlich keine Beziehe auf die drei rekonstruierten Subjektpositionen, denn bei ihrer einzigen Bezugnahme auf die Subjektposition des *Modell-Imams*, den Verweis auf das Kompetenzfeld der Sprachkenntnisse, handelt es sich vielmehr um einen Bezug auf Integrationsdiskurse (vgl. Abschnitt 9.3.1). Einzig Frau R. nimmt auf die Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* Bezug. Sie positioniert sich selbst als *inklusive Imamin*. Ihre Selbst-Positionierung im Interview ist jedoch nicht deckungsgleich mit der Subjektposition des oder der *inklusiven Imam*in* in den massenmedialen Debatten. So lehnt sie die antagonistische Positionierung ab, welche der oder die *inklusive Imam*in* in den massenmedialen Debatten allen anderen Muslim*innen gegenüberstellt, und zieht theologische Argumente heran, um ihr Anliegen der Gleichstellung aller zu untermauern, die in den öffentlichen Debatten so nicht sichtbar werden (vgl. Abschnitt 9.6). Anders als die meisten anderen Befragten nimmt sie in den öffentlichen Debatten selbst eine Sprechposition ein und kann damit auf die Wissensordnung in bestimmter Weise zurückwirken.

An dieser Stelle muss nun kurz auf Sprechpositionen eingegangen werden, denn wie in Abschnitt 5.4.1 erläutert, hatten auch zwei männliche Imame über eine bestimmte Zeit eine Sprechposition inne. Diese wurde in den vorhergehenden Kapiteln nicht weiter diskutiert, weil sich in den Selbst-Positionierungen dieser Imame keine markanten Unterschiede zu den Selbst-Positionierungen der

übrigen Imame zeigten. Sprechpositionen standen überdies nicht im Zentrum dieser Arbeit und bedürften einer weitergehenden Untersuchung mit einem dafür adaptierten Forschungsdesign. So wäre es in dieser Arbeit zwar möglich gewesen, Beziehungen zwischen Äusserungen in den massenmedialen Debatten und Äusserungen in den Interviews vertieft zu untersuchen, allerdings können diese aufgrund der angestrebten Anonymisierung der Befragten nicht oder nur eingeschränkt dargestellt werden. Dennoch soll an dieser Stelle die Sprechposition von Frau R. und das damit verbundene Zurück- und Einwirken auf Wissensordnungen aufgegriffen werden, denn an ihrem Beispiel wird trotz der genannten Einschränkungen sichtbar, wie solche Prozesse vonstatten gehen können.

Frame Building-Theorien aus den Kommunikationswissenschaften zeigen, dass Ereignisse von Akteur*innen genutzt werden können, um ihre Deutung der Wirklichkeit in der Öffentlichkeit bekannt zu machen und je nachdem auch voranzutreiben. Dabei spielen die Massenmedien und ihre spezifischen Selektionslogiken eine wichtige Rolle (Hänggli 2020:103–104). Damit sind Nachrichtenfaktoren (Galtung und Ruge 1965) bzw. deren Nachrichtenwerte (Kepplinger 2011:61–81) gemeint, die bestimmen, wie viel Aufmerksamkeit eine Nachricht in den Massenmedien erhält. Zusätzlich umschreibt Reiner Keller verschiedene Möglichkeiten, wie Akteur*innen Sprechpositionen einnehmen können: «Die Einnahme der entsprechenden Positionen kann sich mehr oder weniger zufällig aus den individuell verfolgten beruflichen Karrierewegen [...] ergeben, auf bewusstem Engagement beruhen [...] oder durch Positionierungsprozesse im Rahmen diskursiver Auseinandersetzungen erzwungen sein» (Keller 2011b:253). Man könnte hier nun also postulieren, dass Frau R. durch die Ausübung der Gebetsleitung oder das Halten einer Freitagspredigt als Frau aufgrund des aktivistischen Aspekts, der dieser Handlung zugeschrieben wird, unter gewissen Umständen mediale Aufmerksamkeit zuteil wird. Dies schliesst zusätzlich an bereits etablierte Wissensbestände an (vgl. Abschnitt 6.4), was der Aufmerksamkeit der Medien zuträglich ist (Scheitsche 2014:143–144), während Frau R. als Akademikerin gleichzeitig vermutlich eine gewisse Legitimität zugeschrieben wird. Dadurch dass sie sich bei einem solchen Ereignis als *inklusive Imamin* positioniert, kann sie das von ihr vertretene Anliegen der Gleichstellung aller in den Moscheen in die Öffentlichkeit tragen. Dass sich weibliche Imaminnen ihrer Rückwirkung auf die diskursiven Ordnungen bewusst sind, davon ist auch Simonetta Calderini (2021:194), die weibliche Imaminnen untersucht hat, überzeugt: «[T]hey are intellectually, academically, theologically competent and qualified to locate their actions and their roles within a wider interpretative framework to which they personally contribute». Allerdings ist es so, dass eine Person zwar auf Wissensordnungen zurückwirken kann,

aber in Wissensbeständen zirkulierende Objektivierungen immer kollektiv produziert werden (Bosančić et al. 2022c:4), Frau R. also lediglich als eine von vielen diese Subjektposition mitkonstruiert. Die spezifischen Auswahl- und Ver-eindeutigungsprozesse der Massenmedien haben zur Folge, dass Journalist*innen im Falle dieser Subjektposition, die bisher nur in den massenmedialen Debatten der Schweiz zirkuliert, ebenfalls an der Konstruktion mitbeteiligt sind, weil sie Inhalte mitprägen und auswählen (Hänggli 2020:129–134). Die in Abschnitt 9.6 deutlich gewordenen Unterschiede zwischen der Selbst-Positionierung von Frau R. und der in der massenmedialen Öffentlichkeit zirkulierenden Subjektposition können einen Hinweis auf diese Prozesse geben. Gleichzeitig verweist dieses kurze Streiflicht jedoch auch darauf, dass an dieser Stelle weitere Untersuchungen zum kollektiven Zurückwirken auf Wissensordnungen nötig wären und dass diese nicht nur an einem einzelnen Fallbeispiel ausgelotet werden können.

Frau P. hingegen ist im Grunde ein Beispiel für eine andere Art der Emanzipation. Moscheevereine, aber auch Verbände scheinen sich zunehmend gegenüber Frauen als Predigerinnen, Lehrerinnen und religiösen Expertinnen zu öffnen. «Diese Aspekte stellen die genuin von Frauen vorangetriebenen Kämpfe dar», urteilt Akça (2020:241) in ihrer Untersuchung von Moscheen in Deutschland. Akça zeigt auf, dass es diesen Frauen innerhalb der Moscheevereine dabei vor allem darum geht, sich innerhalb der etablierten islamischen Diskurse zu situieren, auf genuin islamische Wissenstraditionen zu verweisen und sich dadurch in der traditionellen Umgebung zu positionieren (Akça 2020:244). Dabei steht im Gegensatz zu der von Frau R. angestrebten Gleichheit aller für diese Frauen das Recht auf Wissensvermittlung in der Moschee im Vordergrund. Im Vergleich von Frau P. und Frau R. werden somit innermuslimische Aushandlungsprozesse deutlich, die interessante Anschlussmöglichkeiten für weitere Studien bieten, die unterschiedliche muslimisch-weibliche Perspektiven stärker beleuchten könnten. In Bezug auf Predigerinnen, Lehrerinnen und Expertinnen islamischen Wissens zeigt sich zusätzlich eine weitere Forschungslücke: Es kann davon ausgegangen werden, dass Frau P. als ehemalige UİP-Studierende und als *Diyanet*-Angestellte durch Subjektvorstellungen zu weiblichen *din görevlileri* innerhalb des *Diyanet* adressiert wird (vgl. dazu Hassan 2012; Maritato 2015, 2016, 2018, 2021, 2023). Diese Subjektpositionen wie auch die Selbst-Positionierungen weiblicher *Diyanet*-Angestellten wurden für die vorliegende Studie nicht untersucht und stellen somit ein weiteres Forschungsdesiderat dar. Allerdings sind in der Schweiz durchaus nicht nur durch das *Diyanet* beschäftigte Predigerinnen und Lehrerinnen tätig – wobei diese durch ihre Anbindung an das *Diyanet* wohl am institutionalisiertesten sind –, sondern Frauen mit unterschiedlichsten

Hintergründen, die oft ehrenamtlich arbeiten (vgl. Amiti 2022:202–215; Bleisch Bouzar 2012). Die beiden Frauen dienten in dieser Studie vorrangig als Kontrastdimension zu den befragten Imamen, um darüber Ausgeblendetes und Ungesagtes sichtbar zu machen. Ihre Untersuchung stellt daher auf jeden Fall keine ausreichende Betrachtung weiblicher muslimischer Sichtweisen innerhalb und ausserhalb von muslimischen Gemeinschaften dar, sondern bietet bislang nur einen ersten Einblick.

10.3 Ausblicke

Welche Anschlussmöglichkeiten an die hier dargestellten Ergebnisse ergeben sich nun? Wie bereits erwähnt, konnte die Perspektive der muslimischen Gemeinschaften aus forschungspragmatischen Gründen nicht einbezogen werden. Die Erwartungen der muslimischen Gemeinschaften wurden in dieser Arbeit daher nur vermittelt über die Imame wiedergegeben. Da muslimische Gemeinschaften jedoch die erste und wichtigste Anspruchsgruppe der Imame darstellen, wäre ein Einbezug der an Imame gerichteten Vorstellungen, Anforderungen und Zuschreibungen der Mitglieder der muslimischen Gemeinschaften lohnenswert, insbesondere weil diese durchaus sehr unterschiedliche und zum Teil sogar konträre Ansichten vertreten (Schmid 2020b:74–78). Über den Einbezug innermuslimischer Perspektiven könnten daher weitere Facetten der Selbst-Positionierungen der Imame aufgezeigt werden. Wenn man sich zusätzlich den subjektivierenden Aspekt der Rolle des Imams vergegenwärtigt, der in der Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam zum Ausdruck kommt, würden damit auch wechselseitige Adressierungen zwischen Imamen und ihren Gemeinschaften stärker ins Zentrum rücken.

In der Darstellung der Selbst-Positionierungen in Kapitel 8 wurde deutlich, dass die Imame Bezüge zu einer Reihe von Adressierungen herstellen, die in dieser Arbeit nicht alle ausreichend plausibilisiert werden konnten. Kapitel 8 kann daher als Anknüpfungspunkt für weitere Untersuchungen solcher «symbolischer, sozialer und materieller Ordnungen» (Schürmann und Pfahl 2022:4) dienen. So bietet die Selbst-Positionierung als überlasteter Imam (Abschnitt 8.1) allenfalls Bezugspunkte zu Diskursen und Debatten zu Burnout (vgl. dazu z. B. Parade 2021). Sie kann weiter unter Einbezug der bereits erwähnten Erwartungen, Vorstellungen und Anforderungen der muslimischen Gemeinschaft nochmals anders ausgeleuchtet werden. Die statusbezogene Selbst-Positionierung (Abschnitt 8.2) bietet Anschlussmöglichkeiten für eine vertiefende soziologische Auseinandersetzung mit dem Positions begriff, wie sie Lena Schürmann und Lisa Pfahl

(2022:5–9) aufgreifen: Als Selbst-Positionierung ist sie eine relationale und situativ zu verstehende Positionsnahme der Imame und damit Ausdruck davon, wie Imame gesehen werden möchten. Als statusbezogene Selbst-Positionierung thematisiert sie aber gleichzeitig den Stellenwert eines Imams, also «die statusmäßige Platzierung von Personen oder Gruppen innerhalb eines Sozialgefüges» (Schürmann und Pfahl 2022:5). Daran lässt sich vertieft ausarbeiten, wie die unterschiedlichen Bedeutungen von «Position» in dieser Selbst-Positionierung zusammenfallen bzw. auseinanderklaffen. In der Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam (Abschnitt 8.3) wiederum wirken Imame über normative Adressierungen ihrer Gemeinschaft subjektivierend auf diese ein. Dieser Aspekt ist insbesondere unter Einbezug der relevanten ethischen und theologischen Wissensbestände eine vertiefte Untersuchung wert. Gleichzeitig wird in der Selbst-Positionierung auch ein Stück weit ein Gegenbild zum Wertekonflikt-Imam, einer Facette des *Imams als Bedrohung*, aufgemacht. Ein Imam erläutert, wie er Jugendliche in seiner Gemeinschaft adressiert, sich stärker zu engagieren und damit auch gesellschaftlich zu partizipieren. Darin kommt eine deutliche Orientierung am und Verankerung im Schweizer Kontext zum Ausdruck, was sich unter Berücksichtigung von Bezügen zu Partizipations- und Teilhabe-Diskurse noch näher untersuchen liesse. Die Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert (Abschnitt 8.4), weist eindeutige Bezüge zu den grösseren Debatten zu Islam und Muslim*innen auf, die noch weiter plausibilisiert und ausgearbeitet werden können. In der Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam (Abschnitt 8.5) wiederum finden sich Anhaltspunkte für Bezüge zu Professionalisierungs-, Weiterbildungs- und Selbstoptimierungsdiskursen. Allenfalls lassen sich auch Bezüge zu theologischen Verankerungen der Bildungsspiration festmachen, wie der Verweis auf einen nicht näher genannten Hadith in einem der Interviews andeutet (Herr G., Zeile 202). Und zum Schluss bietet auch die Selbst-Positionierung als Imam mit spirituellem Schwerpunkt (Abschnitt 8.6) vielfältige Anschlussmöglichkeiten, insbesondere im Hinblick auf (sufistisch-)theologische Diskurse.

Es kann weiter festgestellt werden, dass «Wissen» innerhalb von muslimischen Gemeinschaften als etwas in Erscheinung tritt, was vertieft in den Blick genommen werden müsste, auch im Zusammenhang mit Subjektivierungsprozessen. An drei Selbst-Positionierungen – der Selbst-Positionierung als normativ adressierender Imam, der Selbst-Positionierung als Imam, der Islambilder korrigiert sowie der Selbst-Positionierung als stetig lernender Imam – wird deutlich, dass Wissen einen ausserordentlich wichtigen Stellenwert für Imame einnimmt. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass Wissen womöglich *die Ressource* ist, auf die sich ein Imam stützen kann, um einen möglichen Einfluss geltend zu

machen und damit auch eine gewisse Autoritätsposition zu beanspruchen (vgl. Vinding 2018:243–244 und Abschnitt 9.5.2). Gerade die von Akça (2020) und Müller (2017) bereits aufgenommenen Aushandlungsprozesse zum «richtigen» und «falschen» Islam innerhalb von muslimischen Gemeinschaften bieten einen Ansatzpunkt, um die diskursive Verfasstheit von islamischer Autorität, von als normativ gesetztem Wissen sowie «des Islams» insgesamt näher zu untersuchen (vgl. Dziri 2023). Am Beispiel von Frau P. wird zudem deutlich, dass Frauen als Predigerinnen, Lehrerinnen und Expertinnen innerhalb von muslimischen Gemeinschaften eine wichtige Rolle einnehmen können, die nicht zwingend dem in der Subjektposition des oder der *inklusive*n Imam*in* vermittelten Bild entsprechen, die aber ebenfalls auf Wissen basiert. Auch die in muslimischen Gemeinschaften in vielfältiger Funktion tätigen Frauen sind daher in innermuslimische Aushandlungsprozesse zum «richtigen» Wissen eingebunden (vgl. Akça 2020).

Eine abschliessende Forschungslücke stellen außerdem muslimische Sprechpositionen in den öffentlichen Debatten dar und damit auch das mögliche Zurückwirken auf Wissensbestände, wie dies bereits angesprochen wurde. Durch Frau R. ist die Frage nach Sprechpositionen zumindest in Ansätzen in diese Arbeit eingeflossen. Ich habe muslimische Deutungen in massenmedialen Debatten der Deutschschweiz in einer empirischen Vorarbeit (Trucco 2021) bereits inhaltlich untersucht, nicht jedoch den Zugang zu Sprechpositionen als «Orte des legitimen Sprechens innerhalb von Diskursen, die von sozialen Akteuren unter bestimmten Bedingungen (bspw. nach Erwerb spezifischer Qualifikationen)» (Keller 2011b:223) eingenommen werden können. Eine vertiefte Betrachtung muslimischer bzw. allenfalls sogar aller Sprechpositionen in den öffentlichen Debatten zu Islam und Muslim*innen in der Schweiz würde noch einmal stärker eine machttheoretische Perspektive eröffnen, gerade weil die öffentlichen Debatten in der Schweiz bisher stark nicht-muslimisch geprägt sind. Damit könnten (institutionelle) Zugangsbedingungen für Sprechpositionen aufgezeigt und dadurch allfällige weitere mögliche soziale Schliessung gegenüber Muslim*innen und spezifisch auch gegenüber Imamen offengelegt werden (vgl. Abschnitt 4.4). Weiter kann daran, wie bereits erwähnt, auch das Zurückwirken einzelner Subjekte und Kollektive auf die Debatten näher untersucht werden. Im Hinblick auf massenmediale Debatten würden damit auch die Auswahlprozesse innerhalb der Massenmedien verstärkt in den Blick geraten, die bereits Thema innerhalb der Kommunikationswissenschaften sind.

Diese Arbeit hat somit ein weites Feld aufgemacht, das Raum für weitere Forschung bietet, und damit letztlich viele neue Fragen aufgeworfen. Zusammengefasst zeigt die Arbeit auf, wie Imame sich in Beziehung und Auseinandersetzung mit Subjektpositionen der massenmediaLEN und politischen Debatten der Schweiz als Subjekte erzählen und welche Handlungsfähigkeit sie dabei haben. Weiter kann gezeigt werden, wie in der Subjektposition des *Imams als Bedrohung* eine soziale Schliessung zum Ausdruck kommt, die den Aushandlungsprozess um die symbolische Form der Schweizer Gesellschaft in den öffentlichen Debatten sichtbar macht. Deutlich wird aber auch, dass Imame durch ihre unterschiedlichen Selbst-Positionierungen, die sich auf verschiedene Weise entlang der öffentlichen Debatten verorten lassen, letztlich Teil dieser Aushandlungsprozesse um die Form der Schweizer Gesellschaft sind.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Bibliographie

- 20 Minuten (07.03.2011). Geist der Revolution in Genf: Angriff auf Hardliner-Imam, 11.
- Achermann, Alberto (2016). Pfarrerinnen, Priester, Imame und Rabbiner. *terra cognita* 28, 100–103.
- Achermann, Alberto, Christin Achermann, Joanna Menet und David Mühlemann (2013). *Das Zulassungssystem für religiöse Betreuungspersonen. Eine explorative Studie*. Bern: Staatssekretariat für Migration.
- Ahmed, Saifuddin und Jörg Matthes (2017). Media representations of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *the International Communication Gazette*, 79(3), 219–244. <https://doi.org/10.1177/1748048516656305>.
- Ahmed, Shahab (2016). *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77krt>.
- AIG (2005). *SR 142.20*. Stand am 1. Juli 2024. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2007/758/de>.
- Ajouaou, Mohamed (2014). *Imam Behind Bars. A Case Study of Islamic Spiritual Care in Dutch Prisons towards the Development of a Professional Profile*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Ajouaou, Mohamed und Ton Bernts (2015). Imams and Inmates: Is Islamic Prison Chaplaincy in the Netherlands a Case of Religious Adaptation or Contextualization? *International Journal of Politics, Culture and Society*, 28(1), 51–65. <https://doi.org/10.1007/s10767-014-9182-y>.
- Akça, Ayşe Almila (2020). *Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839450451-003>.
- Akgönül, Samim (2009). Appartenances et altérités chez les originaires de Turquie en France. Le rôle de la religion. *Hommes & migrations*, 1280, 24–49. <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.293>.
- Akgönül, Samim (2016). ‘Perpetual First Generation’: A Strategy for a New Minority – People Originating from Turkey in France. *European Review*, 24(3), 405–416. <https://doi.org/10.1017/S1062798716000132>.
- Albertazzi, Daniele (2008). Switzerland: Yet Another Populist Paradise. In: Albertazzi, Daniele und Duncan McDonnell (Hg.). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of*

- Western European Democracy (100–118). Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230592100>.
- Ali, Mansur (2018). Muslim chaplaincy as a model for imamship. From liminality to immanent spirituality. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (295–314). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1017/978904854006.016>.
- Allievi, Stefano (2006). How & Why «Immigrants» became «Muslims». *ISIM Review*, 18, 37.
- Alkemeyer, Thomas und Ulrich Bröckling (2018). Jenseits des Individuums. Zur Subjektivierung kollektiver Subjekte. Ein Forschungsprogramm. In: Alkemeyer, Thomas, Ulrich Bröckling und Tobias Peter (Hg.). *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven* (17–31). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839438428-002>.
- Altermatt, Urs, Catherine Bosshart-Pfluger und Albert Tanner (1998). Einleitung. Nation und Nationalisierung in der Schweiz. In: Altermatt, Urs, Catherine Bosshart-Pfluger und Albert Tanner (Hg.). *Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz. 18.–20. Jahrhundert* (11–15). Zürich: Chronos Verlag.
- Amir-Moazami, Schirin (2018). Epistemologien der «muslimischen Frage» in Europa. In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.). *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (91–123). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/978383943675-2-005>.
- Amiti, Arlinda (2022). *Albanisch-sprachige Imame in der Schweiz. Eine theologische Untersuchung der Islamverständnisse im Rahmen der Diaspora*. Unveröffentlichte Dissertation. Theologische Fakultät, Universität Freiburg, Freiburg i.Ü., sowie Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften, Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- 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.
- Ammerman, Nancy T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>.
- Amnesty International (2021). *Kritik von Fachpersonen findet kein Gehör*. Internet-Seite. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.amnesty.ch/de/laender/europa-zentralasien/schweiz/polizeigesetz/dok/2021/kritik-von-fachpersonen-findet-kein-gehoerRechtsexpertenCHUnis>.
- Angehrn, Emil (1994). Die Angst vor dem Fremden. Zur Dialektik von Selbstsein und Andersheit. In: Rauchfleisch, Udo (Hg.). *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus* (27–60). Basel: Lenos Verlag.
- Ansolabehere, Stephen und Shanto Iyengar (1994). Riding the Wave and Claiming Ownership Over Issues: The Joint Effects of Advertising and News Coverage in Campaigns. *The Public Opinion Quarterly*, 58(3), 335–357. <https://doi.org/10.1086/269431>.
- Appadurai, Arjun (2017). Demokratiemüdigkeit. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (17–35). Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Arendell, Terry (1997). Reflections on the Researcher-Researched Relationship: A Woman Interviewing Men. *Qualitative Sociology*, 20(3), 341–368. <https://doi.org/10.1023/A:104727316052>.
- AS 1948 119 (1948). Bundesratsbeschluss vom 24. Februar 1948 betreffend politische Reden von Ausländern. Zugriff am 02.08.2024 auf https://www.fedlex.admin.ch/eli/oc/1948/119_111_115/de.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804783095>.
- Asad, Talal (2006). Trying to Understand French Secularism. In: de Vries, Hent und Lawrence E. Sullivan (Hg.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (494–526). New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/9780823226443.003.0026>.
- Aslan, Ednan (2012). Training of Imams and Teachers in Europe. In: Aslan, Ednan und Zsófia Windisch (Hg.). *The Training of Imams and Teachers for Islamic Education in Europe* (19–70). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Aslan, Ednan und Zsófia Windisch (2012). *The Training of Imams and Teachers for Islamic Education in Europe*. Wien: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-02274-2>.
- Aslan, Ednan, Evrim Erşan Akkılıç und Jonas Kolb (2015). *Imame und Integration*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-08448-6>.
- Attia, Iman (2009). *Die «westliche Kultur» und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839410813>.
- Attia, Iman (2013). Das Konzept der “gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit”. Einige kritische Anmerkungen. *Soziologische Revue*, 36(1), 3–9.
- Bahadir, Şebnem (2020). Das Politische in Stimme und Blick der Feldforscher_in/Dolmetscher_in. In: Treiber, Angela, Kerstin Kazzazi und Marina Jaciuk (Hg.). *Migration Übersetzen. Alltags- und Forschungspraktiken des Dolmetschens im Rahmen von Flucht und Migration* (183–208). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31464-4_10.
- Barth, Fredrik (1998 [1969]). Introduction. In: Barth, Fredrik (Hg.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (9–38). Long Grove: Waveland Press.
- Bauer, Thomas (2001). Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache. In: Jostes, Brigitte und Jürgen Trabant (Hg.). *Fremdes in fremden Sprachen* (85–105). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bauer, Thomas (2019). *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (6. Auflage). Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Bauman, Zygmunt (1992). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius Verlag.
- Bauman, Zygmunt (2017). Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (37–56). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Baumann, Martin und Andreas Tunger-Zanetti (2018). Constructing and Representing the New Religious Diversity with Old Classifications: ‘World Religions’ as an Excluding Category in Interreligious Dialogue in Switzerland. In: Kühle, Lene, William Hoverd und

- Jørn Borup (Hg.). *The Critical Analysis of Religious Diversity* (179–207). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004367111_013.
- Baumann, Martin, Jürgen Endres, Silvia Martens und Andreas Tunger-Zanetti (2017). «*Hallo, es geht um meine Religion!*». *Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität. Forschungsbericht*. Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.
- Baumann, Martin, Hansjörg Schmid, Andreas Tunger-Zanetti, Amir Sheikhzadegan, Frank Neubert und Noemi Trucco (2021). Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften. Schlussbericht. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich. Schlussbericht. In: Baumann et al. (Hg.). *Nicht anerkannt und dennoch Partner. Zwei Dokumente zur Fortentwicklung der Rechtsstellung nicht anerkannter Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich. Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2020, Beiheft 7* (29–205). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Becci, Irene und Zhargalma Dandarova Robert (2022). Selbstbezeichnung und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen «religiös» und «spirituell» in Umfragen. In: Stoltz, Jörg, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus, Irene Becci, Zhargalma Dandarova Robert, Jeremy Senn, Pascal Tanner, Oliver Wäckerli und Urs Winter-Pfändler (Hg.). *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel* (33–64). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-36568-4_3.
- Begović, Muris (17.11.2021). Für den interreligiösen Dialog ist Fussball besser als der Parolin-Besuch. *kath.ch*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.kath.ch/news/fuer-den-interreligioesen-dialog-ist-fussball-besser-als-der-parolin-besuch/>.
- Behloul, Samuel M. (2007a). From «Problematic» Foreigners to «Unproblematic» Muslims: Bosnians in the Swiss Islam-Discourse. *Refugee Survey Quarterly*, 26(2), 22–35. <https://doi.org/10.1093/rsq/hdi0224>.
- Behloul, Samuel M. (2007b). 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: Paulus Verlag.
- Behloul, Samuel-Martin (2009). Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis. In: Müller, Wolfgang W. (Hg.). *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog* (229–268). Zürich: Theologischer Verlag.
- Behloul, Samuel M. (2010). *Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs. NFP 58 Schlussbericht*. Luzern: Universität Luzern.
- Behloul, Samuel M. (2011). Unbeabsichtigte Folgen der Islam-Debatte. *SGMOIK Bulletin*, 32, 13–18.
- Behloul, Samuel M. (2013). Introduction. In: Behloul, Samuel M., Susanne Leuenberger und Andreas Tunger-Zanetti (Hg.). *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self* (11–35). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422496.intro>.
- Behloul, Samuel M. (2016). Religion and the (de-)construction of Diaspora. A Comparative View of Albanian and Bosnian Muslims in Switzerland. *Journal of Muslims in Europe*, 5, 65–86. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341319>.
- Belt, David (2009). Islamism in Popular Western Discourse. *Policy Perspectives*, 6(2), 1–20.

- Benford, Robert D. und David A. Snow (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>.
- Benzine, Rachid, Mayeur-Jaouen, Catherine, Philip-Gay, Mathilde und Pauline Pannier (2017). *Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans*. Rapport. Paris: Ministère de l'Intérieur, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la recherche.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (2003 [1966]). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (19. Auflage). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Beyeler, Sarah (2014). Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz. *Ethnoscritps*, 16(2), 71–84.
- Beyeler, Sarah und Virginia Suter Reich (2008). Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 102, 233–259.
- BFS (2017). *Statistische Daten des BFS zu den Religionen: Quellen*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik BFS. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/grundlagen/methodenberichte.assetdetail.1900341.html>.
- BFS (2020). *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2019*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik BFS.
- BFS (2023). *Religionszugehörigkeit nach Nationalität. Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren. 2017–2021* [su-d-01.08.02.03]. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.24311604.html>.
- BFS (2024a). *Bevölkerung*. Internet-Seite. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/stand-entwicklung.html>.
- BFS (2024b). *Bevölkerung nach Migrationsstatus*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/nach-migrationsstatus.html>.
- BFS (2024c). *Parteistärken*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/politik/wahlen/eidgenoessische-wahlen/nationalrat/parteistaerken.htm> 1140989270.
- BFS (2024d). *Sprachen*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html>.
- Birt, Jonathan (2006). Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11. *The Muslim World*, 96, 687–705. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00153.x>.
- Biskamp, Floris (2016). *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839435908>.
- Bleisch Bouzar, Petra (2012). “She is always present”: Female Leadership and informal Authority in a Swiss Muslim Women’s Association. In: Bano, Masooda und Hilary Kalmbach (Hg.). *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority* (279–300). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004209367_015.
- Blumer, Herbert (1954). What is Wrong with Social Theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3–10.

- Boender, Welmoet (2007). *Imam in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Boender, Welmoet (2013). Embedding Islam in the “Moral Covenants” of European States: The Case of a State-Funded Imam Training in the Netherlands. *Journal of Muslims in Europe*, 2, 227–274. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341265>.
- Boender, Welmoet (2014). Dossier imamopleiding: het Nederlandse ‘imamopleidingsdebat’ in historisch perspectief. *Tijdschrift voor Religie, Recht, en Beleid*, 5(2), 26–48.
- 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.
- Bonacker, Thorsten (2005). *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung* (3. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-663-10515-2>.
- Bonacker, Thorsten (2007). Postnationale Konflikte und der Wandel des Politischen. Ein Beitrag zur Soziologie der Internationalen Beziehungen. *CSS Working Papers*, 4, 1–18.
- Bonacker, Thorsten und Peter Imbusch (2010). Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: Imbusch, Peter und Ralf Zoll (Hg.). *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung* (5. Ausgabe, 67–142). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90219-7_2.
- Bonnefoy, Laurent (2003). Public institutions and Islam. A New Stigmatization? *ISIM Newsletter*, 13, 22–23.
- Bosančić, Saša (2014). *Arbeiter ohne Eigenschaften. Über die Subjektivierungsweisen angelernter Arbeiter*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-06411-2>.
- Bosančić, Saša (2016). Zur Untersuchung von Subjektivierungsweisen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive. Methodologische Überlegungen. In: Bosančić, Saša und Reiner Keller (Hg.). *Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung* (95–119). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13610-9_6.
- Bosančić, Saša (2019). Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse. In: Geimer, Alexander, Steffen Amling und Saša Bosančić (Hg.). *Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse* (43–64). Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22313-7_3.
- Bosančić, Saša (2022). Von ‚starken‘ und ‚schwachen‘ Subjekten. Subjektivierungsforschung zwischen interpretativen und differenztheoretischen Perspektiven. In: Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (Hg.). *Positioning the Subject. Methodologien der Subjektforschung / Methodologies of Subjectivation Research* (45–72). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31497-2_3.
- Bosančić, Saša, Lisa Pfahl und Boris Traue (2019). Empirische Subjektivierungsanalyse: Entwicklung des Forschungsfeldes und methodische Maximen der Subjektivierungsforschung. In: Bosančić, Saša und Reiner Keller (Hg.). *Diskursive Konstruktionen. Kritik, Materialität und Subjektivierung in der wissenssoziologischen Diskursforschung* (135–150). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25799-6_8.

- Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (2022a). *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsforschung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivitation Research*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-31497-2>.
- Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (2022b). *Positioning the Subject. Methodologien der Subjektforschung / Methodologies of Subjectivitation Research*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-38539-2>.
- Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (2022c). Subjektivierungsforschung als Gesellschaftsanalyse. Eine Einführung. In: Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (Hg.). *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsforschung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivitation Research* (1–21). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31497-2_1.
- Bosco, Robert M. (2014). *Securing the Sacred: Religion, National Security, and the Western State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.4891476>.
- Brault, Jean-François (2013). Une visibilité islamique dissidente. De HM2F à MPF: l'« intrusion » d'une mosquée inclusive dans l'espace public français. *Tumultes*, 41, 223–240. <https://doi.org/10.3917/tumu.041.0223>.
- Brekke, Torkel, Fazal Hadi und Edin Kozaric (2022). The Role of Imams in Family Counselling with Muslim Families in Norway. *Journal of Muslims in Europe*, 11, 175–193. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10040>.
- Brodersen, Folke (2022). Subjektivierung als Vermittlungsverhältnisse. Zum Verhältnis von Diskurs und Subjekt in narrativen Interviews. In: Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (Hg.). *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsforschung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivitation Research* (111–134). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31497-2_5.
- Brodersen, Folke (i. E.): Subjects: Postmodern Forces of Convergence. How (not) to link Agency, Empowerment, Resistance and Freedom in Studies in Subjectivitation. In: Brodersen, Folke, Doris Pokitsch, Stefan Röhrer und Noemi Trucco (Hg.). *Adaptive Subjekte. Linking Collaboration and Contradiction*. Wiesbaden: Springer VS.
- Brown, Katherine E. und Tania Saeed (2014). Radicalization and counter-radicalization at British universities: Muslim encounters and alternatives. *Ethnic and Racial Studies*, 38(11), 1952–1968. <https://doi.org/10.1080/01419870.2014.911343>.
- Brubaker, Rogers (2017). Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191–1226. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1294700>.
- Bruce, Benjamin (2019). *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Cham: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-78664-3>.
- Bruce, Benjamin (2020). Imams for the diaspora: the Turkish state's International Theology Programme. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(6), 1166–1183. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1554316>.

- Brüschiweiler, Jonas und Adrian Vatter (2018). Viele Vorstöße, wenig Wirkung? Nutzung und Erfolg parlamentarischer Instrumente in der Bundesversammlung. In: Vatter, Adrian (Hg.). *Das Parlament in der Schweiz* (69–99). Basel: NZZ Libro.
- BüG (2014). 141.0, Stand am 1. September 2023. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2016/404/de>.
- Bundesrat, Der (2012). *Reorganisation der Departemente 2011-2012: Grünes Licht für das neue Staatssekretariat. Medienmitteilung*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.sbsfi.admin.ch/sbsfi/de/home/aktuell/medienmitteilungen/archiv-medienmitteilungen/archiv-sbf.msg-id-44955.html>.
- Bundesrat, Der (2013). *Bericht des Bundesrates über die Situation der Muslime in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung ihrer vielfältigen Beziehungen zu den staatlichen Behörden in Erfüllung der Postulate 09.4027 Amacker-Amann vom 30. November 2009, 09.4037 Leuenberger vom 2. Dezember 2009 und 10.3018 Malama vom 1. März 2010*. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/news/2013/2013-05-08/ber-d.pdf>.
- Bundesrat, Der (2021a). *Professionalisierungsanreize für religiöse Betreuungspersonen. Bericht des Bundesrates in Erfüllung des Postulates 16.3314 Ingold* vom 27. April 2016. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.bj.admin.ch/dam/bj/de/data/staat/religionsfragen/ber-br.pdf.download.pdf/ber-br.pdf>.
- Bundesrat, Der (2021b). *Volksinitiative «Ja zum Verhüllungsverbot»*. Internetseite. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/abstimmungen/20210307/volksinitiative-ja-zum-verhuellungsverbot.html>.
- Bundesrat, Der (2023). *Massnahmen zur Eindämmung der Verbreitung von gewaltextremistischem und terroristischem Gedankengut in religiösen Vereinigungen. Bericht des Bundesrates in Erfüllung des Postulats 21.3451 «Imame in der Schweiz» Sicherheitspolitische Kommission des Ständerats* vom 25. März 2021. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/centers/eparl/curia/2021/20213451/Bericht%20BR%20D.pdf>
- Bundesrat, Der (2024). *Das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.admin.ch/gov/de/start/departemente/justiz-und-polizeidepartement-ejpd.html>.
- Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (1999). 101, Stand am 1. Januar 2021. Zugriff am 29.12.2022 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/1999/404/de>.
- Bundesversammlung, Die (2022). *Sicherheitspolitische Kommissionen SIK*. Zugriff am 29.12.2022 auf <https://www.parlament.ch/de/organe/kommissionen/sachbereichskommissionen/kommissionen-sik>.
- Bundesversammlung, Die (2024a). *Archiv Fraktionen*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/archiv/archiv-fraktionen>.
- Bundesversammlung, Die (2024b). *Curia Vista erklärt*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/curia-vista/curia-vista-erklaert>.
- Bundesversammlung, Die (2024c). *Die Fraktionen*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/organe/fraktionen>.
- Buomberger, Thomas (2004). *Der Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher*. Zürich: Orell Füssli.
- Burri Sharani, Barbara, Denise Efionayi-Mäder, Stephan Hammer, Marco Pecoraro, Bernhard Soland, Astrit Tsaka und Chantal Wyssmüller (2010). *Die kosovarische Bevölkerung in der Schweiz*. Bern-Wabern: Bundesamt für Migration (BFM).

- Buzan, Barry, Ole Wæver und Jaap de Wilde (1998). *Security. A New Framework for Analysis*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- BWIS (1997). J20, Stand am 1. Januar 2024. Zugriff am 31.07.2024 auf https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1998/1546_1546_1546/de.
- Calderini, Simonetta (2021). *Women als Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*. London: I.B. Tauris.
- Cekin, Ahmet (2004). *Stellung der Imame. Eine Vergleichende Rollenanalyse der Imame in der Türkei und in Deutschland*. Dissertation. Tübingen: Fakultät für Kulturwissenschaften, Eberhard-Karls Universität.
- Cesari, Jocelyne (2012). Securitization of Islam in Europe. *Die Welt des Islams*, 52, 430–449.
- Ceylan, Rauf (2010). *Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg i. Br.: Verlag Herder GmbH.
- Ceylan, Rauf (2019). *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*. Frankfurt am Main: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).
- Ceylan, Rauf (2021). *Imame in Deutschland* (aktualisierte und erweiterte Neuauflage). Freiburg i. Br.: Verlag Herder GmbH.
- Charmaz, Kathy (2014). *Constructing Grounded Theory* (2nd Edition). Thousand Oaks: SAGE.
- 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. <https://doi.org/10.1177/0957926515581157>.
- Cinalli, Manlio und Marco Giugni (2013). Political opportunities, citizenship models and political claim-making over Islam. *Ethnicities*, 13(2), 147–164. <https://doi.org/10.1177/1468796812470896>.
- Coser, Lewis (2009 [1956]). *Theorie sozialer Konflikte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25590-9>.
- 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.
- Croft, Stuart (2012). *Securitizing Islam. Identity and the Search for Security*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139104142>.
- D'Amato, Gianni (2008a). Die migrationspolitischen Debatten der 1990er Jahre: Zulassungs- und Integrationspolitik. In: Skenderovic, Damir und Gianni D'Amato (2008). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren* (153–206). Zürich: Chronos Verlag.
- D'Amato, Gianni (2008b). Interdependenz von Rechtspopulismus und Migrationspolitik. In: Skenderovic, Damir und Gianni D'Amato (2008). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren* (207–226). Zürich: Chronos Verlag.
- d'Haenens, Leen und Susan Bink (2006). Islam in the Dutch press: with special attention to the *Algemeen Dagblad*. *Media, Culture & Society*, 29(1), 135–149. <https://doi.org/10.1177/0163443706072002>.
- 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. <https://doi.org/10.1093/sp/jxab053>.

- Dahinden, Urs, Carmen Koch, Vinzenz Wyss und Guido Keel (2011). Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media. *Journal of Empirical Theology*, 24, 197–208. <https://doi.org/10.1163/157092511X603983>.
- Dahrendorf, Ralf (1972). *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: R. Piper & Co.
- Dahrendorf, Ralf (2006 [1958]). *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90216-6>.
- Dalmus, Caroline, Regula Häggli und Laurent Bernhard (2017). The Charm of Salient Issues? Parties' Strategic Behavior in Press Releases. In: Van Aelst, Peter und Stefaan Walgrave (Hg.). *How Political Actors Use the Media. A Functional Analysis of the Media's Role in Politics* (187–205). Cham: Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-319-60249-3_10.
- Dehbi, Asmaa, Andrea Lang und Amir Sheikhzadegan (2021). Das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG). *DAVO-Nachrichten*, 50/51, 127–131.
- della Porta, Donatella (2017). Progressive und regressive Politik im späten Neoliberalismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (57–75). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Demic, Jasmin (2022). Persönliche Mitteilung, 19.05.2022.
- DIK (2020). *Bestandserhebung zur Ausbildung religiösen Personals islamischer Gemeinden*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/workshop-ausbildung-religioesen-personal.html>.
- 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. <https://doi.org/10.1080/01402380903538773>.
- Døving, Cora Alexa (2014). Position and Self Understanding of Sunni Muslim Imams in Norway. *Journal of Muslims in Europe*, 3, 209–233. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341288>.
- Dreier, Lena und Constantin Wagner (2020). *Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*. Frankfurt am Main: AIWG.
- Duden (2024a). *radikal*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.duden.de/rechtschreibung/radikal>.
- Duden (2024b). *Salafismus*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.duden.de/rechtschreibung/Salafismus>.
- Dziri, Amir (2023). *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110794656>.
- Eckert, Julia (2008). Laws for Enemies. In: Eckert, Julia (Hg.). *The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The War on Terror and the Classification of the »Dangerous Other«* (7–31). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409640-001>.
- EJPD (2011). *Muslim-Dialog 2010. Austausch zwischen den Bundesbehörden und den Musliminnen und Muslimen in der Schweiz*. Bern: EJPD.
- El-Mafaalani, Aladin (2020). *Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt* (5. Auflage). Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- El-Yousfi, Amin (2019). Conflicting Paradigms of Religious and Bureaucratic Authority in a British Mosque. *Religions*, 10(10), 564. <https://doi.org/10.3390/rel10100564>.

- Elias, Norbert (1970). *Was ist Soziologie?* (12. Auflage). Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Elias, Norbert (2003). Figuration. In: Schäfers, Bernhard (Hg.). *Grundbegriffe der Soziologie* (8., überarbeitete Auflage, 88–91). Opladen: Leske + Budrich.
- Elias, Norbert und John L. Scotson (2017 [1965]). *Etablierte und Außenseiter* (9. Auflage). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch.
- Emirbayer, Mustafa und Ann Mische (2017). Was ist Agency? In: Löwenstein, Heiko und Mustafa Emirbayer (Hg.). *Netzwerke Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie* (138–209). Weinheim: Beltz Juventa.
- Endres, Jürgen, Andreas Tunger-Zanetti, Samuel-Martin Behloul und Martin Baumann (2013). *Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft*. Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.
- Engelhardt, Jan Felix (2017). *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-18431-5>.
- Engi, Lorenz (2018). Die staatliche Finanzierung von Religionsgemeinschaften. *sui generis*, 271.
- Entman, Robert M. (1993). Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>.
- Erikson, Erik H. (2002 [1966]). *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze* (20. Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 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.
- Eser Davolio, Miryam, Kushtrim Adili, Ayesha Rether und Nina Brüesch (2021). *Die Rolle muslimischer Betreuungspersonen und islamischer Gemeinschaften bei der Prävention islamistischer Radikalisierung unter besonderer Berücksichtigung der Aus- und Weiterbildung von Imamen in der Schweiz. Studie im Auftrag des Bundesamts für Justiz und des Staatssekretariats für Migration*. Zürich: ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften.
- Ettinger, Patrik (2018). *Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz*. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Ettinger, Patrik und Kurt Imhof (2011). *Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. Schlussbericht NFP 58*. Zürich: fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft / Universität Zürich.
- 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.
- Fadil, Nadia (2021). Can critique be moderate? *Religion*, 51(2), 299–304. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2020.1868388>.
- Farman, Darius und Fabien Merz (2017). Das Engagement muslimischer Organisationen in der Schweiz gegen gewaltbereiten Extremismus. *Bulletin zur schweizerischen Sicherheitspolitik*, 33–57.
- Farris, Sara R. (2019). *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822372929>.

- Feddersen, Alexandra (2015). Same but Different: Muslims and Foreigners in Public Media Discourse. *Swiss Political Science Review*, 21(2), 287–301. <https://doi.org/10.1111/spsr.12158>.
- Ferrari, Silvio (2012). The Training of Imams. In: Durham, W. Cole, David M. Kirkham und Tore Lindholm (Hg.). *Islam and Political-Cultural Europe* (107–116). Farnham: Ashgate.
- Fibbi, Rosita, Barbara von Rütte und Philipp Wanner (2024). *Ordentlich einbürgern in der Schweiz. Die Auswirkungen des neuen Bürgerrechtsgezes des Bundes und Wege zu einem inklusiveren System der Einbürgierung*. Bern-Wabern: Eidgenössische Migrationskommission EKM. Zugriff am 24.07.2024 auf <https://www.newsd.admin.ch/newsd/message/attachments/87798.pdf>.
- Fibbi, Rosita, Bülent Kaya, Jehane Moussa, Marco Pecoraro, Yannick Rossy und Ilka Steiner (2014). *Die marokkanische, die tunesische und die algerische Bevölkerung in der Schweiz*. Bern-Wabern: Bundesamt für Migration (BFM).
- FINO (2018a). *Dschihad*. FINO-Info Nr. 1. Bern: Forum Islam und Naher Osten, Universität Bern.
- FINO (2018b). *Ultraislamisch*. FINO-Info Nr. 2. Bern: Forum Islam und Naher Osten, Universität Bern.
- FINO (2019). *Taqiyya*. FINO-Info Nr. 10. Bern: Forum Islam und Naher Osten, Universität Bern.
- 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. <https://doi.org/10.1177/1468796816676844>.
- Fondation Roi Baudoin (2006). *Pour une formation des imams en Belgique. Points de référence en Belgique et en Europe*. Brüssel: Fondation Roi Baudoin.
- Foner, Nancy (2015). Is Islam in Western Europe Like Race in the United States? *Sociological Forum*, 30(4), 885–899. <https://doi.org/10.1111/socf.12199>.
- Foroutan, Naika (2021). *Die Postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (2. unveränderte Auflage). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839459447>.
- Foucault, Michel (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1979). *Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1986a). *Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1986b). *Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004). *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2014). *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II 1970–1975* (2. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (2016). Archäologie des Wissens. In: Foucault, Michel. *Die Hauptwerke* (4. Auflage, 471–700). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017 [1974]). *Die Ordnung des Diskurses* (14. Auflage). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Foucault, Michel (2019). *Sexualität und Wahrheit. Vierter Band. Die Geständnisse des Fleisches*. Berlin: Suhrkamp.
- Fox, Jonathan und Yasemin Akbaba (2015). Securitization of Islam and religious discrimination: Religious minorities in Western democracies, 1990–2008. *Comparative European Politics*, 13(2), 175–197. <https://doi.org/10.1057/cep.2013.8>.
- Fraser, Nancy (2017). Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (77–91). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Frégosi, Franck (2004). L'imam, le conférencier et le jurisconsulte: Retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France. *Archives de sciences sociales des religions*, 49(125), 131–146. <https://doi.org/10.4000/assr.1040>.
- Frégosi, Franck (2018). De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? *Confluences Méditerranée*, 106, 35–51. <https://doi.org/10.3917/come.106.0035>.
- Friedrichs, Jürgen (2014). Forschungsethik. In: Baur, Nina und Jörg Blasius (Hg.). *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung* (81–91). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-37985-8_21.
- Galtung, Johan und Mari Holmboe Ruge (1965). The Structure of Foreign News. The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crises in Four Norwegian Newspapers. *Journal of Peace Research*, 2(1), 64–90. <https://doi.org/10.1177/002234336500200104>.
- Garrido, Angela (1987). *Le début de la politique fédérale à l'égard des étrangers*. Lausanne: Section d'histoire de l'Université de Lausanne.
- Gebhardt, Verena (2018). «In Freud und Leid, in guten wie in bösen Tagen». Belastungserleben pflegender Ehepartnerinnen aus einer rollentheoretischen Perspektive. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 43, 367–387. <https://doi.org/10.1007/s11614-018-0316-8>.
- Geimer, Alexander, Steffen Amling und Saša Bosančić (2019). *Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22313-7>.
- Geiselberger, Heinrich (2017). Vorwort. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.). *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (7–15). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Geoffroy, Éric (2010). *Introduction to Sufism. The Inner Path of Islam*. Bloomington: World Wisdom.
- Geoffroy, Éric (2015). *Le Soufisme* (Deuxième tirage). Paris: Éditions Eyrolles.
- Gianni, Matteo (2013). Protecting democracy, misrecognising Muslims? An assessment of Swiss integration policy. In: Behloul, Samuel M., Susanne Leuenberger und Andreas Tunger-Zanetti (Hg.). *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self* (313–330). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839422496.313>.
- 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. <https://doi.org/10.1177/2050303216630070>.

- Gianni, Matteo und Gaëtan Clavien (2012). Representing Gender, Defining Muslims? Gender and Figures of Otherness in Public Discourse in Switzerland. In: Flood, Christopher, Stephen Hutchings, Galina Miazhevich und Henry Nickels (Hg.). *Political and Cultural Representations of Muslims. Islam in the Plural* (113–129). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004231030_009.
- Gianni, Matteo, Marco Giugni und Noemi Vanessa Michel (2015). *Les musulmans en Suisse : profils et intégration*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Gilliat-Ray, Sophie (2008). From ‹Visiting Minister› to ‹Muslim Chaplain›: The Growth of Muslim Chaplaincy in Britain, 1970–2007. In: Barker, Eileen (Hg.). *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford* (145–157). Aldershot: Ashgate.
- Gilliat-Ray, Sophie, Mansur Ali und Stephen Pattinson (2013). *Understanding Muslim Chaplaincy*. Farnham: Ashgate.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss (2005 [1967]). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung* (2. Auflage). Bern: Hans Huber.
- Goffman, Erving (1972). *Stigma. Über die Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1973a). *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1973b). *Interaktion: Spass am Spiel/Rollendistanz*. München: R. Piper & Co.
- Goffman, Erving (1973c). *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1974). *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1977). *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltags-erfahrungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gonzalez, Philippe (2015). Quand la droite nationaliste montre les minarets: la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse. *Canadian Journal of Communication*, 40, 67–85. <https://doi.org/10.22230/cjc.2015v40n1a2891>.
- Groß, Martin (2015). *Klassen, Schichten, Mobilität. Eine Einführung* (2. Auflage). Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19943-6>.
- Guggisberg, Rahel (08.12.2022). Haus der Religionen reicht Klage gegen unbekannt ein. *Der Bund*, 21.
- Haab, Katharina, Claudio Bolzman, Andrea Kugler und Özcan Yilmaz (2010). *Diaspora und Migrantengemeinschaften aus der Türkei in der Schweiz*. Bern-Wabern: Bundesamt für Migration (BFM).
- Habermas, Jürgen (1994). Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (Vierte, durchgesehene und um Nachwort und Literaturverzeichnis erweiterte Auflage, 632–660). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hafez, Kai (2002). *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 2: Das Nahost- und Islambild in der deutschen überregionalen Presse*. Baden-Baden: NOMOS.
- Hafiz, Asim (2015). Muslim chaplaincy in the UK: the chaplaincy approach as a way to a modern imamate. *Religion, State & Society*, 43(1), 85–99. <https://doi.org/10.1080/09637494.2015.1022042>.

- Häfliiger, Markus (24.07.2024). Die grösste Kirche? Das Bundeshaus! *Der Bund*, 6.
- Halm, Dirk (2013). The Current Discourse on Islam in Germany. *International Migration & Integration*, 14, 457–474. <https://doi.org/10.1007/s12134-012-0251-7>.
- Hall, Stuart (2019 [1992]): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart (Hg.). *Essential Essays Volume 2. Identity and Diaspora* (141–184). Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478002710-009>.
- Hamzeh, Ahmed Nizar und Richard Hrair Dekmejian (1996). A Sufi Response to Political Islam: Al-Ahbash of Lebanon. *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 217–229. <https://doi.org/10.1017/S0020743800063145>.
- Hänggli, Regula (2012). Key Factors in Frame Building: How Strategic Political Actors Shape News Media Coverage. *American Behavioral Scientist*, 56(3), 300–317. <https://doi.org/10.1177/0002764211426327>.
- Hänggli, Regula (2020). *The Origin of Dialogue in the News Media*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hänggli, Regula und Hanspeter Kriesi (2010). Political Framing Strategies and Their Impact on Media Framing in a Swiss Direct-Democratic Campaign. *Political Communication*, 27, 141–157. <https://doi.org/10.1080/1058460903501484>.
- Hänggli, Regula und Noemi Trucco (2022). Bad guy or good guy? The framing of an imam. *Studies in Communication Sciences*, 3, 437–456. <https://doi.org/10.24434/j.scoms.2022.03.2928>.
- Hartmann, Lea (06.05.2022). Er ist der erste Imam fürs Militär. *blick.ch*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.blick.ch/politik/armee-bildet-neu-auch-muslime-und-juden-zu-soldaten-seelsorgern-aus-er-ist-der-erste-militaer-imam-der-schweiz-id17464723.html>.
- Hashas, Mohammed (2018). The European imam. A nationalized religious authority. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations and Institutional Challenges* (79–100). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-007>.
- Hashas, Mohammed (2019). *The Idea of European Islam. Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315106397>.
- Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter, Niels Valdemar Vinding und Khalid Hajji (2018). Imams in Western Europe. Developments, transformations and institutional challenges. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (19–37). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-003>.
- Hassan, Mona (2012). Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-sponsored Female Preachers. In: Bano, Masooda und Hilary Kalmbach (Hg.). *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority* (85–103). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004209367_006.
- Haynes, Jeffrey (2018). Book Review. Securing the sacred. Religion, national security, and the Western State, by Robert Bosco. *Democratization*, 25(5), 938–939. <https://doi.org/10.1080/13510347.2017.1340944>.
- Helper, Luzia (2016). Media Effects on Politicians: An Individual-Level Political Agenda-Setting Experiment. *The International Journal of Press/Politics*, 21(2), 233–252. <https://doi.org/10.1177/1940161215627461>.

- Hendricks, Muhsin und Björn Krondorfer (2011). Diversity of Sexuality in Islam: Interview mit Imam Muhsin Hendricks. *CrossCurrents*, 61(4), 496–501. <https://doi.org/10.1111/j.1939-3881.2011.00198.x>.
- Hermanns, Harry (2012). Interviewen als Tätigkeit. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (9. Auflage, 360–368). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Hildebrand, Marius (2017). *Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839437124>.
- Hilgartner, Stephen und Charles L. Bosk (1988). The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model. *The American Journal of Sociology*, 94(1), 53–78. <https://doi.org/10.1086/228951>.
- Hitzler, Ronald, Jo Reichertz und Norbert Schröer (1999). Das Arbeitsfeld einer hermeneutischen Wissenssoziologie. In: Hitzler, Ronald, Jo Reichertz und Norbert Schröer (Hg.). *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation* (9–13). Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Holloway, Wendy (1984). Gender difference and the production of subjectivity. In: Henriques, Julian, Wendy Holloway, Cathy Urwin, Couze Venn und Valerie Walkerdine (Hg.). *Changing the Subject. Psychology, social regulation and subjectivity* (223–261). London: Routledge. <https://doi.org/10.1515/9781474469517-010>.
- Hough, Christine Victoria, Edward Abbott-Halpin, Tariq Mahmood und Jessica Giles (2021). Contemporary Influences on the Role of Imams in Britain: A Critical Analysis of Leadership and Professionalisation for the Imamate in 21st Century Britain. *Religions*, 12(9), 771. <https://doi.org/10.3390/rel12090771>.
- Huntington, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 73(3), 22–49.
- Huss, Boaz (2014). Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), 47–60. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803>.
- Hussain, Dilwar und Henry Tuck (2014). *The Education and Training of Islamic Faith Leaders in Europe: A Comparative Evaluation of Approaches in France and Germany*. London: Institute for Strategic Dialogue.
- Ibrahim, Dina (2010). The Framing of Islam on Network News Following the September 11th Attacks. *The International Communication Gazette*, 72(1), 111–125. <https://doi.org/10.1177/1748048509350342>.
- Imhof, Kurt (2006). Sonderfall Schweiz. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 32(2), 197–223.
- Iseni, Bashkim, Didier Ruedin, Dina Bader und Denise Efionayi-Mäder (2014). *Die Bevölkerung von Bosnien und Herzegowina in der Schweiz*. Bern-Wabern: Bundesamt für Migration (BFM).
- Isis-Arnautović, Esma (2022). Und es gibt sie doch. Ansätze für eine anthropologische Wende im Islam. *Herder-Korrespondenz*, 9, 43–45.
- Isis-Arnautović, Esma (2024). *Vom Menschenbild zum Paradigma. Zur Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam*. Baden-Baden: Nomos.
- IZBCH (2024). Džemati. Internet-Seite. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.izbch.ch/dzemati/>.

- İş Kanunu [Arbeitsgesetz der Republik Türkei] (2003). 4857. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4857.pdf>.
- Jachyra, Patrick, Michael Atkinson und Barbara E. Gibson (2014). Gender performativity during interviews with adolescent boys. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 6(4), 568–582. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2013.877960>.
- Jacobs, Andreas und Janosch Lipowsky (2019). Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich. *Analysen & Argumente*, 346. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Joas, Hans (1980). *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 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. <https://doi.org/10.1163/221179512X644060>.
- Jonker, Gerdien (2002). *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839400999>.
- Jouanneau, Solenne (2009). Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque. *Politix*, 2(86), 147–166. <https://doi.org/10.3917/pox.086.0147>.
- Jouanneau, Solenne (2012). L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction. *Genèses*, 3(88), 6–24. <https://doi.org/10.3917/gen.088.0006>.
- Jouanneau, Solenne (2013). *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*. Marseille: Agone.
- Kabha, Mustafa und Haggai Erlich (2006). Al-Ahbash and Wahhabiyah: Interpretations of Islam. *International Journal of Middle East Studies*, 38(4), 519–538. <https://doi.org/10.1017/S0020743806412459>.
- Kahf, Mhoja (1999). *Western Representations of the Muslim Woman. From Termagant to Odalisque*. Austin: University of Texas Press.
- Kamp, Melanie (2014). Agents of Radicalisation or Agents of Integration? The German Debate about Imams. In: Peter, Frank und Rafael Ortega (Hg.). *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World* (245–247). London: I.B. Tauris.
- Karčić, Fikret (1999). Administration of Islamic Affairs in Bosnia and Herzegovina. *Islamic Studies*, 38(4), 535–561.
- Karčić, Harun (2012). From Mekteb-I-Nuwwab to the Faculty of Islamic Studies: A Short History of Bosnia's Leading Islamic Educational Institution. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 31(1), 41–44.
- Karimi, Ahmad Milad (2021). *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Keller, Reiner (2008). *Michel Foucault*. Konstanz: UVK.
- Keller, Reiner (2009). *Müll – Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich* (2. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91731-3>.
- Keller, Reiner (2011a). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen* (4. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92085-6>.

- Keller, Reiner (2011b). *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms* (3. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92058-0>.
- Keller, Reiner (2012a). *Das interpretative Paradigma. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94080-9>.
- Keller, Reiner (2012b). Der menschliche Faktor. Über Akteur(inn)en, Sprecher(inn)en, Subjektpositionen, Subjektivierungsweisen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Keller, Reiner, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hg.). *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung* (69–107). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93108-1_5.
- Keller, Reiner und Saša Bosančić (2018). Wissenssoziologische Diskursanalyse und die Analyse sozialen Wandels. Das Beispiel öffentlicher Debatten über Abfall in Deutschland und Frankreich. In: Akremi, Leila, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.). *Handbuch Interpretativ forschen* (886–916). Weinheim: Beltz Juventa.
- Keller, Reiner, Werner Schneider und Willy Viehöver (2012a). *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93108-1>.
- Keller, Reiner, Werner Schneider und Willy Viehöver (2012b). Theorie und Empirie der Subjektivierung in der Diskursforschung. In: Keller, Reiner, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hg.). *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung* (7–20). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93108-1_1.
- Kepplinger, Hans Mathias (1998). *Die Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Kepplinger, Hans Mathias (2011). *Journalismus als Beruf*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92915-6>.
- Khosrokhavar, Farhad (2014). The Constrained Role of the Muslim Chaplain in French Prisons. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 28(1), 67–82. <https://doi.org/10.1007/s10767-014-9183-x>.
- Kim, Jae Yun, Troy H. Campbell, Steven Shepherd und Aaron C. Kay (2020). Understanding contemporary forms of exploitation: Attributions of passion serve to legitimize the poor treatment of workers. *Journal of Personality and Social Psychology*, 118(1), 121–148. <https://doi.org/10.1037/pspi0000190>.
- Klessmann, Michael (2012). *Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Knoblauch, Hubert (1995). *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert, Jürgen Raab und Bernt Schnettler (2002). Einleitung. In: Luckmann, Thomas (Hg.). *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002* (9–39). Konstanz: UVK.
- Kretschmann, Andrea (2017). Soziale Tatsachen. Eine wissenssoziologische Perspektive auf den «Gefährder». *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 32–33, 11–16.
- Kreuzer, Johann (2016). Das Licht als Metapher in der Philosophie. In: Loureda, Óscar (Hg.). *Licht. Studium Generale 2014/2015* (63–84). Heidelberg: Heidelberg University Publishing.

- Kruse, Jan, Stephanie Bethmann, Debora Niermann und Christian Schmieder (2012). *Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kury, Patrick (2003). *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900–1945*. Zürich: Chronos Verlag.
- Kury, Patrick (2006). Der Wunsch nach Homogenität: Möglichkeiten und Grenzen einer schweizerischen Bevölkerungspolitik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Historical Social Research*, 31(4), 263–281.
- Kury, Patrick (2008). Der Überfremdungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Auf der Suche nach dem «Fremden» und dem «Selbst». *terra cognita*, 13, 24–27.
- Larsson, Göran (2018). Studying Islamic theology at European universities. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (121–140). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-009>.
- Lefkowich, Maya (2019). When Women Study Men: Gendered Implications for Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 18, 1–9. <https://doi.org/10.1177/1609406919872388>.
- Lentin, Alana und Gavan Titley (2011). *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*. London: Zed Books.
- Leonhard, Tobias, Ezgi Güvenç, Melanie Leonhard und Andrea Müller (2023). Adressierungsanalyse als Methode der Forschung zur Lehrpersonenbildung. Systematische Schärfungen und methodische Varianten [83 Absätze]. *FQS Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 24(3), Art. 6.
- Lewis, Philip (2014). Imams in Britain: agents of de-radicalization? In: Peter, Frank und Rafael Ortega (Hg.). *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World* (237–240). London: I.B. Tauris.
- Liebsch, Katharina (2002). Lektion IV. Identität und Habitus. In: Korte, Hermann und Bernhard Schäfers (Hg.). *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie* (7., grundlegend überarbeitete Auflage; 70–85). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Liedhegener, Antonius, Gert Pickel, Anastas Odermatt, Alexander Yendell und Yvonne Jaeckel (2019). *Wie Religion „uns“ trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019*. Luzern und Leipzig: RESIC.
- Luckmann, Thomas (2002a). Das kommunikative Paradigma der ‹neuen› Wissenssoziologie. In: Luckmann, Thomas (Hg.). *Wissen und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze 1981–2002* (201–224). Konstanz: UVK.
- Luckmann, Thomas (2002b). Der kommunikative Aufbau der sozialen Welt. In: Luckmann, Thomas (Hg.). *Wissen und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze 1981–2002* (157–181). Konstanz: UVK.
- 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. https://doi.org/10.1007/978-3-319-94247-6_1.
- Lüthi, Katharina und Tobias Leonhard (2022). Zur Sache. Die Erweiterung der Adressierungsanalyse um Aspekte des Fachlichen. In: Leonhard, Tobias, Thomas Royar, Matthias

- Schierz, Christine Streit und Esther Wiesner (Hg.). *Schul- und Berufspraktische Studien und die Fachdidaktiken. Verhältnisbestimmungen – Methode – Empirie* (133–154). Münster: Waxmann Verlag.
- Mackert, Jürgen (2004a). Die Theorie sozialer Schließung. Das analytische Potenzial einer Theorie mittlerer Reichweite. In: Mackert, Jürgen (Hg.). *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven* (9–24). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07912-5_1.
- Mackert, Jürgen (2004b). Staatsbürgerschaft. Die sozialen Mechanismen interner Schließung. In: Mackert, Jürgen (Hg.). *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven* (257–272). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07912-5_13.
- Mackert, Jürgen und Bryan S. Turner (2017). Introduction. Citizenship and its boundaries. In: Mackert, Jürgen und Bryan S. Turner (Hg.). *The Transformation of Citizenship. Volume 2: Boundaries of Inclusion and Exclusion* (1–14). Abingdon: Routledge.
- Malešević, Siniša und Kevin Ryan (2012). The Disfigured Ontology of Figurational Sociology: Norbert Elias and the Question of Violence. *Critical Sociology*, 39(2), 165–181. <https://doi.org/10.1177/0896920511434484>.
- 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.
- Manning, Peter (2006). Australians Imagining Islam. In: Poole, Elizabeth und John E. Richardson (Hg.). *Muslims and the News Media* (128–141). London: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755695652.ch-011>.
- Maritato, Chiara (2015). Performing *Irşad*: Female Preachers' (Vaizeler's) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State. *Turkish Studies*, 16(3), 433–447. <https://doi.org/10.1080/14683849.2015.1056520>.
- Maritato, Chiara (2016). Reassessing women, religion and the Turkish secular state in the light of the professionalisation of female preachers (vaizeler) in Istanbul. *Religion, State & Society*, 44(3), 258–275. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1204168>.
- Maritato, Chiara (2018). Addressing the Blurred Edges of Turkey's Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers sent to Europe. *European Journal of Turkish Studies* [online], 27. <https://doi.org/10.4000/ejts.6020>.
- Maritato, Chiara (2021). Pastors of a dispersed flock: Diyanet officers and Turkey's art of governing its diaspora. *Italian Political Science Review/Rivista Italiana di Scienza Politica*, 51(3), 321–338. <https://doi.org/10.1017/ipo.2020.31>.
- Maritato, Chiara (2023). From sit-ins to bureaucratic seats: absorbing pious women into Turkey's Presidency of Religious Affairs. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 50(4), 923–942. <https://doi.org/10.1080/13530194.2022.2042190>.
- Matthes, Jörg, Ruta Kaskeleviciute, Desirée Schmuck, Christian von Sikorski, Claudia Klobasa, Helena Knupfer 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. <https://doi.org/10.1080/1461670X.2020.1812422>.

- Maurer, Peter und Barbara Pfetsch (2014). News Coverage of Politics and Conflict Levels. A cross-national study of journalists' and politicians' perceptions of two elements of mediatization. *Journalism Studies*, 15(3), 339–355. <https://doi.org/10.1080/1461670X.2014.889477>.
- McSweeney, Bill (1998). Durkheim and the Copenhagen School: a response to Buzan and Wæver. *Review of International Studies*, 24, 137–140. <https://doi.org/10.1017/S0260210598001375>.
- Mead, George H. (2002 [1934]). *Geist, Identität und Gesellschaft* (13. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Messner, Francis (2013). *La formation des cadres religieux musulmans*. Paris: Ministère de l'Intérieur, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.
- Messner, Francis und Moussa Abou Ramadan (2018). *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane: Perspectives comparatives*. Paris: Cerf.
- Mey, Günter (2000). Erzählungen in qualitativen Interviews: Konzepte, Probleme, soziale Konstruktion. *Sozialer Sinn*, 1(1), 135–151. <https://doi.org/10.1515/sosi-2000-0109>.
- Michel, Felix, Angelo Zehr und Julian Schmidli (27.08.2019). Wie das Parlament die Wähler abbildet – und wie nicht. *srf.ch*. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.srf.ch/news/schweiz/wahlen-2019/wahlen-2019-wie-das-parlament-die-waehler-abbildet-und-wie-nicht>.
- Misteli, Roland und Andreas Gisler (1999). Überfremdung. Karriere und Diffusion eines fremdenfeindlichen Deutungsmusters. In: Imhof, Kurt, Heinz Kleger und Gaetano Romano (Hg.). *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der 50er und 60er Jahre* (95–120). Zürich: Seismo.
- Mitchell, Ronald K., Bradley R. Agle und Donna J. Wood (1997). Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts. *The Academy of Management Review*, 22(4), 853–886. <https://doi.org/10.2307/259247>.
- Midtbø, Tor, Stefaan Walgrave, Peter Van Aelst und Dag Arne Christensen (2014). Do the Media Set the Agenda of Parliament or Is It the Other Way Around? Agenda Interactions between MPs and Mass Media. In: Deschouwer, Kris und Sam Depauw (Hg.). *Representing the People: A Survey Among Members of Statewide and Substate Parliaments* (188–208). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684533.003.0009>.
- Moore, Henrietta L. (1994). *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moosavi, Leon (2015). Orientalism at home: Islamophobia in the representations of Islam and Muslims by the New Labour Government. *Ethnicities*, 15(5), 652–674. <https://doi.org/10.1177/1468796814525379>.
- MQR-20 (2020). *Medienqualitätsrating 2020*. Zürich: Stifterverein Medienqualität Schweiz.
- Mudde, Cas (2007). *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511492037>.
- Mufid (2024). Unsere Tätigkeit. *Internet-Seite*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://mufid.ch/tatigkeit>.
- Müller, Dominik (2017). «Aber Hocam ...» – Imame und die Aushandlung islamischer Autorität im Alltag von Schweizer Moscheen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 142, 67–92.

- Murphy, Raymond (2004). Die Struktur sozialer Schließung: Zur Kritik und Weiterentwicklung der Theorien von Weber, Collins und Parkin. In: Mackert, Jürgen (Hg.). *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven* (87–109). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07912-5_5.
- Nassehi, Armin (1999). Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: Nassehi, Armin (Hg.). *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne* (179–201). Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-663-08013-8_8.
- 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. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92385-7_2.
- Nollert, Michael (2022). Social cohesion through outside threats and multiple identities. Simmel's legacy in the analysis of social conflicts. In: Caetano, Pedro und Maria Manuela Mendes (Hg.). *Simmel and Beyond. The Contemporary Relevance of Simmel's Thought* (76–92). Abingdon: Routledge.
- Norris, Pippa und Ronald Inglehart (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (2nd Edition). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791017>.
- Nowak, Anna Christina und Claudia Hornberg (2020). Die dreifache Subjektivität. In: Treiber, Angela, Kerstin Kazzazi und Marina Jaciuk (Hg.). *Migration Übersetzen. Alltags- und Forschungspraktiken des Dolmetschens im Rahmen von Flucht und Migration* (45–69). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31464-4_4.
- Offener Brief (2020). *Offener Brief von universitären Rechtsexpertinnen und Rechtsexperten. Der Entwurf des Bundesgesetzes über polizeiliche Massnahmen zur Bekämpfung von Terrorismus*. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.amnesty.ch/de/laender/europa-zentralasien/schweiz/dok/2020/antiterror-gesetz-aushoehlung-des-rechtsstaates/pmt-offener-brief.pdf>.
- Orban, Anne-Claire (2015). *Former « à la belge » les imams, une démarche nécessaire pour vivre ensemble*. Brüssel: Pax Christi Wallonie-Bruxelles.
- Otterbeck, Jonas (2015). “I wouldn't call them Muslims!”: Constructing a Respectable Islam. *Numen*, 6(2/3), 243–264. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341365>.
- Ozgur, Iren (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey. Faith, Politics, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Öztürk, Ahmet Erdi (2018). Transformation of the Turkish Diyanet both at Home and Abroad: Three Stages. *European Journal of Turkish Studies*, 27, 1–14. <https://doi.org/10.4000/ejts.5944>.
- Pahud de Mortanges, René (2014). Das rechtliche Inkorporationsregime für Religionsgemeinschaften. Eine neue Betrachtungsweise des schweizerischen Religionsverfassungsrechtes unter Einbezug des NFP 58. In: Arens, Edmund, Martin Baumann, Antonius Liedhegener, Wolfgang W. Müller und Markus Ries (Hg.). *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (179–212). Zürich: Pano.
- Pahud de Mortanges, René und Raimund Süess (2020). *Muslims und schweizerisches Recht. Ein Ratgeber für Experten und Laien*. Zürich: Schulthess Verlag.
- Parade, Ralf (2021). Von Nervenschwachen und Ausgebrannten – «Lehrerkrankheiten» damals und heute. In: Böhme, Nadine, Benjamin Dreer, Heike Hahn, Sigrid Heinecke,

- Gerd Mannhaupt und Sandra Tänzer (Hg.). *Mythen, Widersprüche und Gewissheiten der Grundschulforschung. Eine wissenschaftliche Bestandesaufnahme nach 100 Jahren Grundschule* (339–345). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31737-9_38.
- Park, Robert Ezra (1964). *Race and Culture*. London: The Free Press of Glencoe.
- Parkin, Frank (2004a). Duale Schließung. In: Mackert, Jürgen (Hg.). *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven* (45–65). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07912-5_3.
- Parkin, Frank (2004b). Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung. In: Mackert, Jürgen (Hg.). *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven* (27–43). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07912-5_2.
- Parlamentswörterbuch (2024a). *Anfrage*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=60>.
- Parlamentswörterbuch (2024b). *Fragestunde im Nationalrat*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=83>.
- Parlamentswörterbuch (2024c). *Interpellation*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=116>.
- Parlamentswörterbuch (2024d). *Motion*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=146>.
- Parlamentswörterbuch (2024e). *Parlamentarische Initiative*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=166>.
- Parlamentswörterbuch (2024f). *Postulat*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=177>.
- Parlamentswörterbuch (2024g). *Vorstoss*. Internetseite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/%C3%BCber-das-parlament/parlamentsw%C3%b6rterbuch/parlamentsw%C3%b6rterbuch-parlamentsw%C3%b6rterbuch-detail?WordId=238>.
- Patton, Michael Quinn (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods* (3rd Edition). Thousand Oaks: Sage.
- Pauha, Teemu Juhani (2015). Ambassadors of Faith. Young Muslims Negotiating for Agency in the Face of Discursive Government. *Journal of Religion in Europe*, 8, 73–100. <https://doi.org/10.1163/18748929-00801005>.
- Pescatore, Lia (06.08.2021). Wer bringt Hassprediger zum Schweigen? *blue News*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.bluewin.ch/de/news/schweiz/wer-muss-gegen-hassprediger-vorgehen-822969.html>.
- Peter, Frank (2006). Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France. *The Muslim World*, 96, 707–736. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00154.x>.
- Peter, Frank (2008). Political Rationalities, Counter-terrorism and Policies on Islam in the United Kingdom and France. In: Eckert, Julia (Hg.). *The Social Life of Anti-Terrorism*

- Laws. *The War on Terror and the Classification of the »Dangerous Other«* (79–108). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409640-004>.
- Peter, Frank (2014). Imams in France. In: Peter, Frank und Rafael Ortega (Hg.). *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World* (241–244). London: I. B. Tauris.
- Peter, Frank (2018). Training of Imams and the Fight against Radicalization. *IEMed Mediterranean Yearbook 2018*, 342–345.
- Peter, Frank (2021). *Islam and the Governing of Muslims in France. Secularism without Religion*. London: Bloomsbury.
- Petersen, Jesper (2019a). Media and the Female Imam. *Religions*, 10, 159. <https://doi.org/10.3390/rel10030159>.
- Petersen, Jesper (2019b). Pop-up Mosques, Social Media Adhan, and the Making of Female and LGBTQ-Inclusive Imams. *Journal of Muslims in Europe*, 8, 178–196. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341392>.
- Petrocik, John R. (1996). Issue Ownership in Presidential Elections, with a 1980 Case Study. *American Journal of Political Science*, 40(3), 825–850.
- Pfeifer, Regula (08.05.2022). Imam und bald Seelsorger in der Armee: «Der Armeedienst lässt sich mit dem muslimischen Leben vereinbaren». *kath.ch*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.kath.ch/newsd/imam-und-bald-seelsorger-in-der-armee-der-armeedienst-laesst-sich-mit-dem-muslimischen-leben-vereinbaren/>.
- Piraino, Francesco und Laura Zambelli (2018). Queer Muslims in South Africa: Engaging Islamic Tradition. *Journal for Islamic Studies*, 37, 120–144.
- PMT (2020). *AS 2021 565*. Bundesgesetz vom 25. September 2020 über polizeiliche Massnahmen zur Bekämpfung von Terrorismus (PMT). Stand am 1. Oktober 2021. Zugriff am 02.12.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/oc/2021/565/de>.
- Pokitsch, Doris (2022). *Wer spricht? Sprachbezogene Subjektivierungsprozesse in der Schule der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-37812-7>.
- Polanyi, Karl (2001 [1944]). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Pollack, Detlef (1999). Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts: Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 12(1), 64–94.
- Poole, Elizabeth (2002). *Media Representations of British Muslims. Reporting Islam*. London: I.B. Tauris.
- Poole, Elizabeth (2006). The Effects of September 11 and the War in Iraq on British Newspaper Coverage. In: Poole, Elizabeth und John E. Richardson (Hg.). *Muslims and the News Media* (89–102). London: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755695652.ch-008>.
- Postulat Marchesi (2021). *Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft in Freiburg. Stopp der Finanzierung durch öffentliche Gelder prüfen*. Geschäftsnummer 21.3767, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbeitrieb/suche-curia-vista/geschaefte?AffairId=20213767>.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr (2021). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch* (5., überarbeitete und erweiterte Auflage). Berlin: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110710663>.

- Raemy, Patric, Lea Hellmueller und Daniel Beck (2021). Journalists' contributions to political life in Switzerland: Professional role conceptions and perceptions of role enactment. *Journalism*, 22(3), 767–786. <https://doi.org/10.1177/1464884918802542>.
- Rascoff, Samuel J. (2012). Establishing Official Islam? The Law and Strategy of Counter-Radicalization. *Stanford Law Review*, 64(1), 125–189.
- Reckwitz, Andreas (2006). *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas (2008). *Subjekt*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/978383945703>.
- Redhouse Yeni (1968). *Türkçe – Ingilizce Sözlük*. Istanbul: Redhouse Yayinevi.
- 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.
- Renan, Ernest (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?* (Deuxième Édition). Paris : Michèle Levy Frères.
- Ricken, Norbert und Nadine Rose (2023). Anerkennung und Adressierung. Theoretische Grundlagen und systematische Perspektiven. In: Ricken, Norbert, Nadine Rose, Anne Otzen und Nele Kuhlmann (Hg.). *Die Sprachlichkeit der Anerkennung. Subjektivierungstheoretische Perspektiven auf eine Form des Pädagogischen* (20–67). Weinheim Basel: Beltz.
- Röhrer, Stefan (i. E.): All you need is adaption? Momente der Agency zwischen Anrufung, Zuwendung und Selbstverhältnis. In: Brodersen, Folke, Doris Pokitsch, Stefan Röhrer und Noemi Trucco (Hg.). *Adaptive Subjekte. Linking Collaboration and Contradiction*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rohe, Mathias (2009). *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Romano, Gaetano (1999). Vom Sonderfall zur Überfremdung. Zur Erfolgsgeschichte gemeinschaftsideologischen Denkens im öffentlichen politischen Diskurs der späten fünfziger und der sechziger Jahre. In: Imhof, Kurt, Heinz Kleger und Gaetano Romano (Hg.). *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution. Analyse von Medieneignissen in der Schweiz der 50er und 60er Jahre* (55–93). Zürich: Seismo Verlag.
- Rose, Nadine und Norbert Ricken (2018). Interaktionsanalyse als Adressierungsanalyse – eine Perspektive der Subjektivationsforschung. In: Heinrich, Martin und Andreas Wernet (Hg.). *Rekonstruktive Bildungsforschung. Zugänge und Methoden* (159–175). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18007-2_11.
- Roselli, Sophie (25.11.2016). La mosquée ne veut plus de l'imam controversé. *Tribune de Genève*, 22.
- RSI (08.12.2021). Naturalizzazione dell'imam, partita riaperta. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.rsi.ch/news/ticino-e-grigioni-e-insubria/Naturalizzazione-dellimam-partita-riaperta-14926113.html>.
- Rudolph, Ulrich, Dorothea Lüdeckens und Christoph Uehlinger (2009). *Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz? Schlussbericht. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58). Unter Mitarbeit von Andreas Tunger-Zanetti, Irma Delacombez und Nadja Rüegg*. Zürich: Universität Zürich.

- Salzbrunn, Monika und Barbara Dellwo (2019). Introduction. In: Salzbrunn, Monika (Hg.). *L'islam (in)visible en ville. Appartenances et engagements dans l'espace urbain* (9–31). Genf: Éditions Labor et Fides.
- Şahin, Ertuğrul (2011). Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten: Herausforderungen – Erwartungen – Perspektiven. *Zeitschrift für islamische Studien*, 1(1), 6–29.
- Schäfers, Bernhard (2008). Soziales Handeln und seine Grundlagen: Normen, Werte Sinn. In: Korte, Hermann und Bernhard Schäfers (Hg.). *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie* (7., grundlegend überarbeitete Auflage; 24–44). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13411-2_2.
- Schenardi, Claudio (2021). *Schweizer Imame im Spannungsfeld islamkritischer Vorurteile. Unveröffentlichte Masterarbeit zur Erreichung des akademischen Grades Master of Arts in Spiritual Theology MA*. Salzburg: Paris Lodron Universität.
- Schetsche, Michael (2014). *Empirische Analyse sozialer Probleme. Das wissenssoziologische Programm* (2., aktualisierte Auflage). Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-02280-8>.
- Schiffauer, Werner (2007a). Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: Wohlrab-Sahr, Monika und Levent Tezcan (Hg.). *Konfliktfeld Islam in Europa* (111–133). Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845203263-111>.
- Schiffauer, Werner (2007b). Nicht-intendierte Folgen der Sicherheitspolitik nach dem 11. September. In: Graulich, Kurt und Dieter Simon (Hg.). *Terrorismus und Rechtsstaatlichkeit. Analysen, Handlungsoptionen, Perspektiven* (361–375). Berlin: Akademie Verlag.
- Schiffauer, Werner (2008). Suspect Subjects: Muslim Migrants and the Security Agencies in Germany. In: Eckert, Julia (Hg.). *The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The War on Terror and the Classification of the »Dangerous Other«* (55–78). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409640-003>.
- Schiffauer, Werner (2010). *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Berlin: Suhrkamp.
- Schläfli, André und Irena Sgier (2014). *Weiterbildung in der Schweiz* (3., vollständig überarbeitete Auflage). Bielefeld: Bertelsmann.
- Schmid, Andreas und Stefanie Hasler (16.11.2022). Verbotene Trauungen im Haus der Religionen. *srf.ch*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.srf.ch/news/schweiz/zwangsheiraten-verbotene-trauungen-im-haus-der-religionen>.
- Schmid, Hansjörg (2007). Auf dem Weg zum Integrationslotosen? Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich. *Herder Korrespondenz*, 61(1), 25–30.
- Schmid, Hansjörg (2013). *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik* (2. Auflage). Freiburg i. Br.: Herder.
- Schmid, Hansjörg (2017). Dialogue in Conflict – Conflict in Dialogue: Unexpected Loci of Interreligious Theology. *Studies in Interreligious Dialogue*, 27(2), 95–115. <https://doi.org/10.2143/SID.27.2.3269037>.
- Schmid, Hansjörg (2020a). Dialog als Netz. Zwei jüdisch-christlich-muslimische Initiativen im Vergleich. In: Sievernich, Michael und Klaus Vellguth (Hg.). *Christentum in der Neuzeit. Geschichte, Religion, Mission, Mystik. Festschrift für Mariano Delgado* (266–283). Freiburg i. Br.: Verlag Herder.

- Schmid, Hansjörg (2020b). "I'm just an Imam, not Superman": Imams in Switzerland. Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation. *Journal of Muslims in Europe*, 9, 64–95. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341408>.
- Schmid, Hansjörg (2020c). Interreligious Dialogues in Switzerland. A Multiple-Case Study Focusing on Socio-Political Contexts. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6(2), 293–316. <https://doi.org/10.30965/23642807-00602004>.
- Schmid, Hansjörg und Andrea Lang (2020). *Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich. SZIG-Papers* 8. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG), Universität Freiburg.
- Schmid, Hansjörg und Noemi Trucco (2019). *Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive. SZIG/CSIS-Studies* 3. Fribourg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Fribourg. <https://folia.unifr.ch/unifr/documents/308289>.
- Schmid, Hansjörg und Noemi Trucco (2022). Former les imams en Suisse? Entre gouvernance politique et autoréflexion islamique. In: Gisel, Pierre, Philippe Gonzalez et Isabelle Ullern (Hg.). *Former des acteurs religieux. Entre radicalisation et reconnaissance* (83–106). Genf: Labor et Fides. <https://folia.unifr.ch/unifr/documents/320268>.
- 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: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Fribourg. <https://doi.org/10.51363/unifr.szigs.2022.007>.
- Schmid, Hansjörg, René Pahud de Mortanges, Andreas Tunger-Zanetti und Tatiana Roveri (2023). *Religiöse Diversität, interreligiöse Perspektiven und islamischer Religionsunterricht in der Schweiz. Bestandesaufnahme und Gestaltungsspielräume. SZIG/CSIS-Studies* 10. Fribourg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Universität Fribourg. <https://doi.org/10.51363/unifr.szigs.2023.010d>.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2014). Einleitung. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (9–24). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839427118.intro>.
- Schneuwly Purdie, Mallory (2011). « Silence... Nous sommes en direct avec Allah ». L'émergence d'intervenants musulmans en contexte carcéral. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 105–121. <https://doi.org/10.4000/assr.22771>.
- Schneuwly Purdie, Mallory und Andreas Tunger-Zanetti (2018). Switzerland. In: Scharbrodt, Oliver, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 9 (659–678). Leiden: Brill.
- Schneuwly Purdie, Mallory und Andreas Tunger-Zanetti (2021). Switzerland. In: Račius, Egdūnas, Stephanie Müssig, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen und Oliver Scharbrodt (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 12 (643–660). Leiden: Brill.
- Schneuwly Purdie, Mallory und Andreas Tunger-Zanetti (2022). Switzerland. In: Müssig, Stefanie, Egdūnas Račius, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen und Oliver Scharbrodt (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 13 (643–660). Leiden: Brill.

- Schneuwly Purdie, Mallory und Andreas Tunger-Zanetti (2023). Switzerland. In: Müssig, Stephanie, Egdūnas Račius, Samim Akgönül, Jørgen S. Nielsen und Oliver Scharbrodt (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 14* (667–683). Leiden: Brill.
- Schönenfeld, Anne (2014). Regulierung durch Wissensproduktion – Staatliche Versuche einer Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen in Deutschland. In: Cavuldak, Ahmet, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann und Holger Zapf (Hg.). *Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien* (399–423). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19833-0_18.
- Schönig, Hanne (2012). Der Imam als Schlichter – Herausforderung im europäischen Kontext. In: Fikentscher, Rüdiger und Angela Kolb (Hg.). *Schlichtungskulturen in Europa* (71–84). Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag.
- Schranz, Mario und Kurt Imhof (2002). Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation. *Medienheft*, 1–7.
- Schürmann, Lena (2022). Scham und Verdacht: Subjektivierung im Niedriglohnsektor. In: Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (Hg.). *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsfor- schung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivization Research* (171–196). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31497-2_7.
- Schürmann, Lena und Lisa Pfahl (2022). Position und Positionierung in der Subjektivie- rungsforschung. In: Bosančić, Saša, Folke Brodersen, Lisa Pfahl, Lena Schürmann, Tina Spies und Boris Traue (Hg.). *Positioning the Subject. Methodologien der Subjektivie- rungsforschung / Methodologies of Subjectivization Research* (3–22). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-38539-2_1.
- Schütz, Alfred (1972). Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Brodersen, Arvid (Hg.). *Gesammelte Aufsätze 2. Studien zur soziologischen Theorie* (53–69). Den Haag: M. Nijhoff.
- Schütz, Alfred (2004 [1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Konstanz: UVK.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1979). *Strukturen der Lebenswelt. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Schütze, Fritz (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), 283–293.
- Schulze, Reinhart (1996). Was ist die islamische Aufklärung? *Die Welt des Islams*, 36(3), 276–325.
- Schulze, Reinhart (2006). Imam. In: Auffarth, Christoph, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels (Hg.). *Wörterbuch der Religionen* (236–237). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schulze, Reinhart (2021). Der Schweizer Weg zum Schleierverbot. *Journal21.ch*. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.journal21.ch/der-schweizer-weg-zum-schleierverbot>.
- Schwab-Trapp, Michael (2001). Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse. In: Keller, Reiner, Andreas Hirseland, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden* (261–283). Opladen: Leske + Budrich. https://doi.org/10.1007/978-3-322-99906-1_10.
- Scott, Joan Wallach (2018). *Sex & Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Sedgwick, Mark J. (2001). *Sufism. The Essentials* (Second printing). Cairo: The American University in Cairo Press.

- Sedgwick, Mark (2010). The Concept of Radicalization as a Source of Confusion. *Terrorism and Political Violence*, 22(4), 479–494. <https://doi.org/10.1080/09546553.2010.491009>.
- SEM (2021). *Weisungen und Erläuterungen Ausländerbereich (Weisungen AIG). Kapitel 4 Aufenthalt mit Erwerbstätigkeit*. Stand 1. Januar 2021. Bern Wabern: SEM.
- SEM (2022). *Asylstatistik 2021*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/sem/medien/mm.msg-id-87177.html>.
- SEM (2024). *Asylgesuche nach Nationen von 1986 bis 2024*. Excel-Tabelle. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/publiservice/statistik/asylstatistik/uebersichten.html>.
- SEM-Mitarbeiter*in (2021). *Persönliche Mitteilung*, 26.04.2021.
- Sen, Amartya (2005). Welcher Multikulturalismus? *Lettre International*, 72, 104–106.
- Senn, Tobias (2017). *Hochkonjunktur, «Überfremdung» und Föderalismus. Kantonalisierte Schweizer Arbeitsmigrationspolitik am Beispiel Basel-Landschaft 1945–1975*. Zürich: Chronos Verlag.
- Sèze, Romain (2013). *Être imam en France. Transformations du « clergé » musulman en contexte minoritaire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Sheikhzadegan, Amir (2017). «Ich bin ein Produkt der Anti-Minarett-Initiative»: Islam in der Schweiz vor dem Hintergrund identitärer Grenzziehungen. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 111, 229–244. <https://doi.org/10.5169/seals-772440>.
- Shooman, Yasemin (2014). «... weil ihre Kultur so ist». *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839428665.35>.
- Sides, John (2006). The Origins of Campaign Agendas. *British Journal of Political Science*, 36, 407–436. <https://doi.org/10.1017/S0007123406000226>.
- Simmel, Georg (1992a [1908]). Der Streit. In: Simmel, Georg (Hg.). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Band II* (8. Auflage, 284–382). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Simmel, Georg (1992b [1908]). Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg (Hg.). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Band II* (8. Auflage, 764–771). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siouti, Irina, Tina Spies, Elisabeth Tuider, Hella von Unger und Erol Yıldız (2022a). Methodologischer Eurozentrismus und das Konzept des Othering. Eine Einleitung. In: Siouti, Irina, Tina Spies, Elisabeth Tuider, Hella von Unger und Erol Yıldız (Hg.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (7–30). Bielefeld: transcript. https://doi.org/10.1515/9783839463086_001.
- Siouti, Irina, Tina Spies, Elisabeth Tuider, Hella von Unger und Erol Yıldız (2022b). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839463086>.
- Skenderovic, Damir (2007). Immigration and the radical right in Switzerland: ideology, discourse and opportunities. *Patterns of Prejudice*, 41(2), 155–176. <https://doi.org/10.1080/00313220701265528>.
- Skenderovic, Damir (2008a). Die Macht rechtspopulistischer Aussenseiter in den 1960er bis 1980er Jahren. In: Skenderovic, Damir und Gianni D'Amato (Hg.). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren* (31–67). Zürich: Chronos Verlag.

- Skenderovic, Damir (2008b). Wandel und Aufschwung des Rechtspopulismus in den 1990er und 2000er Jahren. In: Skenderovic, Damir und Gianni D'Amato (Hg.). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren* (99–152). Zürich: Chronos Verlag.
- Skenderovic, Damir und Gianni D'Amato (2008). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren*. Zürich: Chronos Verlag.
- Snow, David A. und Robert D. Benford (1988). Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization. *International Social Movement Research*, 1, 197–217.
- Soeffner, Hans-Georg und Hitzler Ronald (1994). Qualitatives Vorgehen – “Interpretation”. In: Hermann, Theo und Werner H. Tack (Hg.). *Methodologische Grundlagen der Psychologie* (98–136). Göttingen: Hogrefe.
- Sözeri, Semiha, Hülya Kosar Altintayken und Monique Volman (2018). Training imams in the Netherlands: the failure of a post-secular endeavour. *British Journal of Religious Education*, 1–11. <https://doi.org/10.1080/01416200.2018.1484697>.
- 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. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0099-6>.
- Spies, Tina (2009). Diskurs, Subjekt und Handlungsmacht. Zur Verknüpfung von Diskurs- und Biografieforschung mithilfe des Konzepts der Artikulation [70 Absätze]. *FQS Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 36. <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1150/2760>.
- Spies, Tina (2010). *Migration und Männlichkeit. Biographien junger Straffälliger im Diskurs*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839415191>.
- Spies, Tina (2017). Subjektpositionen und Positionierungen im Diskurs. Methodologische Überlegungen zu Subjekt, Macht und Agency im Anschluss an Stuart Hall. In: Spies, Tina und Elisabeth Tuider (Hg.). *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen* (69–90). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13756-4_4.
- Spies, Tina und Elisabeth Tuider (2017). *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-13756-4>.
- Spies, Tina und Elisabeth Tuider (2022). Subjektivierung und Othering in der postmigranten Gesellschaft. Entwurf einer intersektional-dekolonialen Subjektivierungsforschung. In: Siouti, Irina, Tina Spies, Elisabeth Tuider, Hella von Unger und Erol Yildiz (Hg.). *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis* (57–83). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839463086-003>.
- SR 122 (2014). Bundesgesetz über das Verbot der Gruppierungen «Al-Qaïda» und «Islamischer Staat» sowie verwandter Organisationen, Stand 1. Januar 2019, aufgehoben am 1. Dezember 2022. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2014/764/de>.

- Stadt Zürich Sicherheitsdepartement (2024). *Fachstelle Brückenbauer*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf https://www.stadt-zuerich.ch/pd/de/index/stadtpolizei_zuerich/praevention/fachstelle-brueckenbauer.html.
- Steinke, Ines (2012). Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (9. Auflage, 319–331). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- StGB (1937). SR 311.0, Stand am 1. Juli 2024. Zugriff am 02.08.2024 auf https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/de.
- Stichweh, Rudolf (1992). Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft. *Rechtshistorisches Journal*, 11, 295–316.
- Stichweh, Rudolf (2010). *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Stolz, Jörg und Jeremy Senn (2022). Generationen abnehmenden Glaubens. Säkularisierung in der Schweiz 1930–2000. In: Stolz, Jörg, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus, Irene Becci, Zhargalma Dandarova Robert, Jeremy Senn, Pascal Tanner, Oliver Wäckerli und Urs Winter-Pfändler (Hg.). *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel* (7–30). Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.22019/SC-2021-00006>.
- Strauss, Anselm L. (1968). *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strauss, Anselm (1998). *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung* (2. Auflage). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin (1996). *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Strom, Kaare (1990). A Behavioral Theory of Competitive Political Parties. *American Journal of Political Science*, 34(3), 565–598.
- Strömbäck, Jesper (2008). Four Phases of Mediatization: An Analysis of the Mediatization of Politics. *Press/Politics*, 13(3), 228–246. <https://doi.org/10.1177/1940161208319097>.
- Süess, Raimund und René Pahud de Mortanges (2017). *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Switzerland*. Leiden: Brill.
- Sunier, Thijl (2018). The making of Islamic authority in Europe. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (51–68). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-005>.
- Sunier, Thijl (2023). *Making Islam Work. Islamic Authority among Muslims in Western Europe*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004684928>.
- SZIG (2024). *Team*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.unifr.ch/szig/de/zentrum/team/>.
- Tagesschau (2023). Imam-Entsendung aus der Türkei wird beendet. Zugriff am 02.08.2024 auf: <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/imam-entsendung-tuerkei-100.html>.
- Tajfel, Henri und John Turner (1979). An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: Austin, William G. und Stephen Worchel (Hg.). *The Social Psychology of Intergroup Relations* (33–47). Monterey: Brooks/Cole.
- 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 Verlag. <https://doi.org/10.1515/97838339402634>.
- Tezcan, Levent (2008). Governmentality, Pastoral Care and Integration. In: Al-Hamarneh, Ala und Jörn Thielmann (Hg.). *Islam and Muslims in Germany* (119–132). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158665.I-592.27>.
- Tezcan, Levent (2012). *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Thielmann, Jörn (2013). Islamic fields and Muslim techniques of the self in a German context. In: Behloul, Samuel M., Susanne Leuenberger und Andreas Tunger-Zanetti (Hg.). *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self* (203–220). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839422496.203>.
- Thomas, William I. und Dorothy Swaine Thomas (1928). *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf.
- TISS (2024). *Dernekler*. Internet-Seite. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://itdv.ch/dernekler>.
- Titscher, Stefan, Ruth Wodak, Michael Meyer und Eva Vetter (1998). *Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-87302-6>.
- 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. <https://doi.org/10.1016/j.dcm.2016.04.003>.
- Treibel, Annette (2008). *Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91171-7>.
- Trucco, Noemi (2018). *Muslimische Aussagen im medienvermittelten Islam-Diskurs der Deutschschweiz. Unveröffentlichte Masterarbeit*. Fribourg: Studienbereich Soziologie, Sozialpolitik und Sozialarbeit, Philosophische Fakultät der Universität Fribourg, Schweiz.
- Trucco, Noemi (2021). Muslimische Deutungsvielfalt in massenmedialen Islamdiskursen der Deutschschweiz. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), 283–305. <https://doi.org/10.2478/sjs-2020-0009>.
- Trucco, Noemi und Doris Pokitsch (i. E.). Mind the Gap. Mimicry and Subjectivation in Racialised Discourses. In: Brodersen, Folke, Doris Pokitsch, Stefan Röhrer und Noemi Trucco (Hg.). *Adaptive Subjekte. Linking Collaboration and Contradiction*. Wiesbaden: Springer VS.
- Truschkat, Inga (2013). Zwischen interpretativer Analytik und GTM – Zur Methodologie einer wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Keller, Reiner und Inga Truschkat (Hg.). *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven* (69–87). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93340-5_3.
- Truschkat, Inga (2018). Diskurstheoretische Ansätze der Biographieforschung. In: Lutz, Helma, Martina Schiebel und Elisabeth Tuider (Hg.). *Handbuch Biographieforschung* (127–138). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18171-0_11.
- Tunger-Zanetti, Andreas, Silvia Martens und Jürgen Endres (2019). Der Tradition verbunden und doch selbständige. Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene in der Schweiz auf der Suche nach religiöser Orientierung. In: Limacher, Katharina, Astrid Mattes und

- Christoph Novak (Hg.). *Prayer, Pop and Politics. Researching Religious Youth in Migration Society* (179–205). Göttingen: V & R unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737009799.179>.
- Uçan, Yasemin (2020). Potenziale einer translingualen Interviewführung am Beispiel erziehungswissenschaftlicher Migrationsforschung. In: Treiber, Angela, Kerstin Kazzazi und Marina Jaciuk (Hg.). *Migration Übersetzen. Alltags- und Forschungspraktiken des Dolmetschens im Rahmen von Flucht und Migration* (71–87). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31464-4_5.
- Udris, Linards, Kurt Imhof und Patrik Ettinger (2011). Problematisierung des Fremden in der direkten Demokratie. In: Zürich, fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft/Universität (Hg.). *Jahrbuch 2011. Qualität der Medien Schweiz – Svizzera* (377–407). Basel: Schwabe Verlag.
- Uhendorf, Niels und Ralf Parade (i. E.). Subjektivierung von Bourdieu aus gedacht – Ein (Diskussion-)Beitrag zu den Möglichkeiten der qualitativen Erforschung schulischen Wandels. In: Fuchs, Thorsten, Christine Demmer, Julianne Engel und Christine Wiezorek (Hg.). *Zwischen Transformation und Tradierung – Qualitative Forschung zum Wandel pädagogischer Institutionen. Schriftenreihe der DGfE-Kommission Qualitative Bildungs- und Biographieforschung*. Opladen: Barbara Budrich.
- Ullrich, Carsten G. (2019). *Das Diskursive Interview. Methodische und methodologische Grundlagen*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-27573-0>.
- UN (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/03/udhr.pdf>.
- UNHCR (2022). *Türkiye. September 2022*. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://reporting.unhcr.org/document/3438>.
- van Es, Margaretha A. (2018). Muslims Denouncing Violent Extremism. Competing Essentialisms of Islam in Dutch Public Debate. *Journal of Muslims in Europe*, 7, 146–166. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341374>.
- van Es, Margaretha A. (2021). Norwegian Muslims denouncing terrorism: beyond ‘moderate’ versus ‘radical’? *Religion*, 51(2), 169–189. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2021.1865600>.
- van Es, Margaretha A., Nina ter Laan und Erik Meinema (2021). Beyond ‘radical’ versus ‘moderate’? New perspectives on the politics of moderation in Muslim majority and Muslim minority settings. *Religion*, 51(2), 161–168. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2021.1865616>.
- van Santen, Rosa, Luzia Helfer und Peter Van Aelst (2015). When politics becomes news: An analysis of parliamentary questions and press coverage in three West European countries. *Acta Politica*, 50(1), 45–63. <https://doi.org/10.1057/ap.2013.33>.
- Vatter, Adrian (2011). *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Vatter, Adrian und Jonas Brüschweiler (2019). Wirkung der parlamentarischen Vorstöße verpufft. *Die Volkswirtschaft*, 10, 27–29.
- Vinding, Niels Valdemar (2018). Towards a typology of imams of the West. In: Hashas, Mohammed, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding (Hg.). *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (231–253). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-014>.

- Vinding, Niels Valdemar und Raida Chbib (2020). *International Report. Education and Training of Muslim Religious Professionals in Europe and North America*. Frankfurt am Main: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).
- 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. <https://doi.org/10.1177/1464884921990223>.
- VIntA (2007). 142.205, Stand am 1. Juli 2018, aufgehoben am 1. Januar 2019. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2007/762/de>.
- VIOZ (2022). *Statement von Muris Begovic zur Rolle als Armeeseelsorger mit muslimischem Hintergrund*. Internet-Seite. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://vioz.ch/medien-ueber-vioz/statement-von-muris-begovic-zur-rolle-als-armeeseelsorger-mit-muslimischem-hin-tergrund/>.
- VZAE (2007). 142.20, Stand am 1. Juni 2024. Zugriff am 31.07.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2007/759/de>.
- Wæver, Ole (1995). Securitization and Desecuritization. In: Lipschutz, Ronnie D. (Hg.). *On Security* (46–87). New York: Columbia University Press.
- Walgrave, Stefaan und Peter Van Aelst (2006). The Contingency of the Mass Media's Political Agenda Setting Power: Toward a Preliminary Theory. *Journal of Communication*, 56, 88–109. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00005.x>.
- Walgrave, Stefaan, Stuart Soroka und Michiel Nuytemans (2008). The Mass Media's Political Agenda-Setting Power. A Longitudinal Analysis of Media, Parliament, and Government in Belgium (1993 to 2000). *Comparative Political Studies*, 41(6), 814–836. <https://doi.org/10.1177/0010414006299098>.
- Weber, Max (2010 [1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- WeBiGe (2014). SR 419.1, Stand am 1. Januar 2017. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2016/132/de>.
- Wehr, Hans (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Arabic – English; 4th Edition, considerably enlarged and amended by the author). Urbana: Spoken Language Services.
- Wiedemann, Eilhard und Josef Frank (1926/1927). Die Gebetszeiten im Islam. *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen*, 58–59, 1–32.
- Williams, Michael C. (2003). Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics. *International Studies Quarterly*, 47, 511–531. <https://doi.org/10.1046/j.0020-8833.2003.00277.x>.
- Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.
- Winkler, Jan (2021). *Gouvernementalität der Freundschaft. Lokale Praktiken, Technologien und Emotionalitäten im kommunalpolitischen Dialog mit Muslimen*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839450475-041>.
- 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]. *FQS Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 22. <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1132/2519>.
- Yazbeck Haddad, Yvonne und Michael J. Balz (2008). Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19(2), 215–235. <https://doi.org/10.1080/09596410801923980>.
- Zeghal, Malika (2005). La constitution du Conseil Français du Culte Musulman : Reconnaissance politique d'un islam français ? *Archives de sciences sociales des religions*, 129, 97–113. <https://doi.org/10.4000/assr.1113>.
- ZGB (1907). *SR 210*, Stand am 1. Januar 2024. Zugriff am 31.07.2023 auf https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/24/233_245_233/de.
- Zimmer, Oliver (1998). In Search of Natural Identity: Alpine Landscape and the Reconstruction of the Swiss Nation. *Comparative Studies in Society and History*, 40(4), 637–665. <https://doi.org/10.1017/S0010417598001686>.
- Zimmer, Oliver (2000). Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the Reconstruction of the Swiss Past 1870–1900. *Past & Present*, 168, 194–226. <https://doi.org/10.1093/past/168.1.194>.
- Zoller, Hannah (i. E.). «Du fährst wie ein Pro. Jetzt ist es an der Zeit, auch wie ein Pro Umsätze zu erzielen.» Das Spiel als Subjektivierungsinstanz in der Arbeitswelt. In: Brodersen, Folke, Doris Pokitsch, Stefan Röhrer und Noemi Trucco (Hg.). *Adaptive Subjekte. Linking Collaboration and Contradiction*. Wiesbaden: Springer VS.
- Expert*innenkonsultation W1, Wissenschaft (01.02.2021).
- Expert*innenkonsultation W2, Wissenschaft (06.12.2022).

Quellenverzeichnis

Zeitungsartikel und Artikel von Nachrichtenportalen

- 20 Minuten online (31.05.2016). «Verlogenes Spiel»: Gotthard-Imam Alimi posiert mit Antisemit.
- 20 Minuten online (13.01.2017). «Mohammed sagte, Kinder sollen schwimmen lernen».
- 20 Minuten online (31.05.2017). «Wenn genug Geld da ist, bleibt die Moschee länger».
- 20 Minuten online (10.03.2017). Glättli präsentiert Beweise für Bespitzelung.
- 20 Minuten online (26.10.2018). «Über 50 Moscheen sind islamistisch geprägt».
- 20 Minuten online (13.06.2019). Jihadisten sind kriminell, ungebildet und arbeitslos.
- 20 Minuten online (19.06.2019). Libysche Nationale Armee sucht Bieler Imam.
- 20 minutes online (27.08.2016). Première prière du vendredi 100% féminine.
- 20 minutes online (02.03.2017). Le nouvel imam dit avoir «sa propre foi».
- 24 heures (08.10.2016). Les réalités contrastées des imams du canton de Vaud, 2.
- 24 heures (30.06.2017). La mosquée de PrélaZ s'est reprise en mains, 20.
- 24 heures (11.05.2018). «Je comprends que l'islam suscite de la méfiance, c'est dommage», 5.
- 24 heures (19.01.2019). Après 15 ans de combat, les évangéliques auront enfin leur nouvelle église à Lonay. [Text im Kasten] Voisinage. Un centre musulman a ouvert, 8.
- Aargauer Zeitung (07.03.2017). In der Schweiz beginnt die Mobilisierung, 6.
- Aargauer Zeitung (21.03.2017). Der seltsame Pakt der Imame, 5.
- Aargauer Zeitung (20.06.2017). Schweizer Imam-Pionierin predigt in Berlin, 2.
- Aargauer Zeitung (01.09.2017). Schweiz soll Imame ausbilden, 5.
- Aargauer Zeitung (27.10.2017). Der andere Dschihadist, 4.
- Aargauer Zeitung (01.06.2018). Leserbriefe. Die Anerkennungsdebatte ist schon lang lanciert. AZ vom 30.5.: Die wahre Angst in Sachen Islam, 35.
- Aargauer Zeitung (31.01.2019). Befreundet statt verfeindet, 4.
- Aargauer Zeitung (08.11.2019). Die Moscheen der Region öffnen ihre Türen, 21.
- Aargauer Zeitung (11.11.2019). Die Moschee, die aus allen Nähten platzt, 22.
- Basellandschaftliche Zeitung (14.11.2016). Muslime luden zum Gebet in der Kirche, 18.

- Basellandschaftliche Zeitung* (04.10.2018). Leserforum. Diverse bz-Artikel über den Islam und wissenschaftliche Leistungen, 28.
- Basler Zeitung* (28.07.2017). Kämpferin für einen offenen Islam, 18.
- Basler Zeitung* (30.10.2017). «Salafistenszene Basel ist eine Dunkelkammer», 5.
- Basler Zeitung* (20.01.2018). «Ich möchte das Beste für jeden Menschen», 2.
- Basler Zeitung* (17.02.2018). Übungsabbruch trotz positiver Bilanz, 4.
- Basler Zeitung* (13.04.2018). «Der Imam hat zwei Gesichter», 3.
- Basler Zeitung* (21.06.2018). Imam-Kritiker geben nicht auf, 4.
- Basler Zeitung* (29.12.2018). Die Freiheitskämpfer von einst verraten ihre Kinder, 19.
- Basler Zeitung* (04.12.2019). «Es gibt linksextreme Strukturen mit einer klaren Gewaltgrammatik», 21.
- Blick* (17.10.2019). Sie war seine Sklavin!, 1.
- Blick* (16.12.2019). Ein Problem-Imam weniger, 6.
- Blick online* (24.07.2016). Mittel gegen Radikalisierung: Jetzt kommt das Imamregister.
- Blick online* (19.07.2019). Urteil für Winterthurer Imam bestätigt.
- Broye, La* (20.12.2018). Après cinq ans, le changement est obligatoire, 19.
- Bund, Der* (23.04.2016). «Ein fleißiger Imam schreibt die Predigt selber», 21.
- Bund, Der* (25.03.2017). Zwischen Anbetung und Angst, 24.
- Bund, Der* (11.04.2017). Armee denkt über Militär-Imam nach, 6.
- Bund, Der* (15.12.2017). Nidau hat keine Fehler im Fall Abu Ramadan gemacht, 21.
- Bund, Der* (03.04.2018). Schlüsselfiguren der Integration, 10.
- Bund, Der* (15.04.2020). Ex-Vorbeter der An'Nur-Moschee wegen Terrorplänen angeklagt, 6.
- Furttaler* (06.04.2018). Im Kampf gegen den Extremismus, 1.
- Journal du Jura* (09.10.2017). « Nous devons être sages et courageux », 3.
- Journal du Jura* (20.06.2019). Abu Ramadan pris pour cible en Libye, 6.
- Landbote, Der* (02.12.2016). Import-Imame prägen den lokalen Islam, 3.
- Landbote, Der* (26.06.2017). Die Grüze-Moschee schlägt neuen Kurs ein, 5.
- Landbote, Der* (16.05.2019). Terrorvorwürfe gegen Aushilfs-Imam, 5.
- Liberté, La* (17.03.2017). Une formation pour les imams, 7.
- Liberté, La* (24.06.2017). Grosse tempête contre l'islam libéral, 7.
- Liberté, La* (17.10.2019). L'imam irakien relevé de ses fonctions, 7.
- Limmattaler Zeitung* (17.12.2016). Viele Wege führen zu Gott, 22.
- Luzerner Zeitung* (03.11.2016). «Hass tolerieren wir nicht», 3.
- Luzerner Zeitung* (18.01.2017). Junge Muslime auf der Suche, 5.
- Luzerner Zeitung* (18.10.2019). Krienser Moschee erneut im Visier, 25.
- Luzerner Zeitung* (10.06.2020). Jetzt spricht der Krienser Imam, 19.
- Matin, Le* (29.06.2017). Sa mission, déradicaliser les jeunes, 12.
- Matin Dimanche, Le* (17.02.2019). «Femmes et hommes vent être enfin égaux à la mosquée!», 17.
- Matin Dimanche, Le* (14.04.2019). Un imam gay de passage à Genève promeut l'égalité, 23.
- Neue Luzerner Zeitung* (19.05.2016). Im Dialog mit Muslimen, 22.
- Neue Luzerner Zeitung* (26.08.2016). Frauen modernisieren den Islam, 48.
- Nouvelliste, Le* (26.09.2016). Créer des liens – «pas des préjugés», 25.
- Nouvelliste, Le* (20.02.2017). L'imam en colère se livre, 23.
- NZZ* (09.01.2016). Kanzelredner für die Demokratie, 46.

- NZZ* (02.02.2016). Gott ist mit den Mächtigen, 9.
- NZZ* (25.08.2016). «Dieser Islam gehört nicht zu Deutschland!», 37.
- NZZ* (04.01.2017). Aushängeschilder des Islams in der Schweiz — und wofür sie stehen, 14.
- NZZ* (25.03.2017). Justiz verfolgt türkische Spitzel, 15.
- NZZ* (25.08.2017). Härte gegen Radikale hilft Muslimen, 11.
- NZZ* (17.10.2019). Krienser Moschee stellt umstrittenen Imam frei, 13.
- NZZ* (06.11.2019a). Fast jeder zweite Imam ist Türke, 1.
- NZZ* (06.11.2019b). Nur der Umgang mit bosnischen Imamen ist problemlos, 15.
- NZZ online* (01.01.2017). Imame sollen zum Eignungstest.
- NZZ online* (29.01.2017). Prediger trauen Minderjährige.
- NZZ online* (29.09.2017). Bieler «Hassprediger» verliert Asylstatus.
- NZZ online* (02.11.2017). Ein Filter gegen radikale Seelsorger.
- NZZ online* (11.07.2019). «Gewisse Linke neigen dazu, bei den Ausländern alles zu entschuldigen».
- NZZ online* (27.09.2019). Das Sisi-Regime kontert die neuen Proteste mit einer Verhaftungswelle.
- NZZ online* (06.11.2019). Toxische Männlichkeit ist keine islamische Exklusivität.
- NZZ online* (23.10.2019). Guter Boden für schlechte Predigten.
- NZZ am Sonntag* (21.08.2016). Eine Moschee von Frauen für Frauen, 9.
- NZZ am Sonntag* (27.08.2017). «Man muss alle Moscheen überwachen», 18.
- Oltner Tagblatt* (24.11.2017). Ein Vereins- und Gebetsraum für Muslime, 30.
- RTS online* (13.05.2017). Une mosquée qui se veut un modèle en Suisse inaugurée à Wil (SG).
- RTS online* (21.08.2017). Imam de Genève: «L'islam de Suisse prêt à dénoncer les radicalisés».
- RTS online* (10.08.2018). Moktada al Sadr est bien arrivé en tête des législatives de mai en Irak.
- RTS online* (11.01.2019). Genève ne proposera pas de rentrée universitaire pour des futurs imams.
- Sonntagsblick* (13.11.2016). Jetzt rufen Frauen zum Gebet, 12.
- Sonntagsblick* (26.02.2017). Gesegneter Start für Muri und Co., 10.
- Sonntagsblick* (27.08.2017). Schweizer fühlen sich vom Islam bedroht, 2.
- Sonntagsblick* (20.05.2018). Grünes Licht für Erdogan-Moschee in Schaffhausen, 12.
- Sonntagsblick* (05.01.2020). Türkei indoktriniert Schweizer Primarschüler, 14.
- SonntagsZeitung* (22.04.2018). «Ich beuge mich niemals der Logik der Fanatiker», 15.
- SonntagsZeitung* (20.10.2019). Kriegspropaganda in türkischen Moscheen, 6.
- SRF online* (14.05.2016). Wie Nigeria versucht, Boko-Haram-Kämpfer «umzupolen».
- SRF online* (23.07.2016). Islamische Frauen sind die Imame von morgen.
- SRF online* (17.01.2017). Neue Studie — Junge Muslime in der Schweiz sind differenziert.
- SRF online* (28.11.2017). Was tun gegen radikale Imame?
- SRF online* (08.12.2017). Zürcher Regierung will bei Muslimen mehr mitreden.
- SRF online* (26.01.2018). Wochengast — «Der Kleinbasler Imam bewegt sich in einem Graubereich».
- SRF online* (10.04.2018). Fortbildungskurse sind eine Erfolgsstory.
- SRF online* (18.05.2019). Seelsorge hinter Gittern.
- SRF online* (18.10.2019). Videoüberwachung von Imamen sorgt für Uneinigkeit.

- St. Galler Tagblatt* (11.05.2017). Moschee steht kurz vor der Taufe, 33.
- St. Galler Tagblatt* (08.06.2017). «Es geht um gemeinsame Werte», 35.
- St. Galler Tagblatt* (24.06.2017). Muslimisches Mädchen darf nicht baden, 24.
- St. Galler Tagblatt* (24.08.2017). «Kriminelle haben bei uns nichts verloren», 21.
- St. Galler Tagblatt* (09.10.2017). «Das Kopftuch hat mit Identität zu tun», 29.
- St. Galler Tagblatt* (14.03.2018). Zwölf Fragen an Bekim Alimi, 19.
- St. Galler Tagblatt* (17.03.2018). Die Krux mit der «Taqiyya», 23.
- St. Galler Tagblatt* (20.03.2018). Warum wir in der Schweiz keine Gesinnungsprüfung brauchen, 19.
- St. Galler Tagblatt* (21.03.2018). «Frieden ist ein göttliches Gebot», 21.
- St. Galler Tagblatt* (22.03.2018). «Ich würde Nein stimmen», 21.
- St. Galler Tagblatt* (27.03.2018). Genau hinschauen ist unsere Pflicht, 23.
- St. Galler Tagblatt* (03.04.2018). «Die Grenzen des Respekts vor Mitmenschen wurden überschritten», 20.
- St. Galler Tagblatt* (18.11.2019). Dschihad-Aufruf ist erlaubt: Kritisierte Imam bleibt straf frei, 5.
- Südostschweiz* (22.08.2016). Genossen fordern Debatte über staatliche Anerkennung des Islam, 13.
- Südostschweiz* (27.04.2019). «Ich will auf Deutsch predigen», 7.
- Tages-Anzeiger* (04.06.2016). DrehscheibeDrehscheibe für salafistische Imame, 3.
- Tages-Anzeiger* (05.07.2016). «Mehr Kontrolle muss sein», 3.
- Tages-Anzeiger* (24.10.2016). Gezielte Lügen oder ein Teil der Wahrheit?, 19.
- Tages-Anzeiger* (26.06.2017). Der patriarchale Anspruch der Imame, 11.
- Tages-Anzeiger* (26.07.2017). Naive Behörden, 11.
- Tages-Anzeiger* (08.08.2017). Schweizer Islamkritik ist ganz und gar weiblich, 18.
- Tages-Anzeiger* (01.11.2017). Null Toleranz für Diskriminierung, 13.
- Tages-Anzeiger* (18.11.2017). Kämpferin gegen den übersexualisierten Islam, 27.
- Tages-Anzeiger* (27.11.2017). Gülen-Asylsuchende wegen türkischen Imams in Angst, 5.
- Tages-Anzeiger* (18.01.2018). Ein Imam, viele Widersprüche, 3.
- Tages-Anzeiger* (20.02.2018). Islampolitik wird verdrängt, 15.
- Tages-Anzeiger* (30.05.2018). «Diese Freundschaft existiert!», 18.
- Tages-Anzeiger* (09.06.2018). Ein Signal gegen Hetzer, 2.
- Tages-Anzeiger* (15.11.2018). Gegen die «Sexualisierung der Moschee», 21.
- Tages-Anzeiger* (05.02.2019). Auf Augenhöhe mit der Freiheit, 23.
- Tages-Anzeiger* (06.05.2019). Der Äthiopier, der in Wirklichkeit Somalier ist, 15.
- Tages-Anzeiger* (20.11.2019). Der Kanton will Imame weiterbilden, 20.
- Tages-Anzeiger* (04.12.2019). Vom Hassprediger zum mutmasslichen Sozialhilfetrüger, 7.
- Temps, Le* (20.05.2016). La Réforme invitée au Gothard, 9.
- Temps, Le* (19.01.2017). Une mosquée et des questions, 8.
- Temps, Le* (01.03.2017). «Je ne cherche à satisfaire ni un courant de pensée, ni une autorité », 7.
- Temps, Le* (17.06.2017). Une mosquée progressiste ouvre à Berlin, 5.
- Temps, Le* (17.02.2018). Qui va payer les aumôniers musulmans? [Text im Kasten] Imam-aumônier, un «rempart» à la radicalisation, 9.
- Temps, Le* (13.04.2018). La grogne monte au sein des services secrets, 7.
- Temps, Le* (06.11.2019a). Le casse-tête de la formation des imams, 7.

- Temps, Le* (06.11.2019b). Naturalisation bloquée pour l'imam de Lugano, 7.
- Temps, Le* (28.11.2019). Les paradoxes de l'imamat féminin, 21.
- Temps, Le* (22.06.2020). Mahmoud Dicko, l'imam qui défie le pouvoir malien, 4.
- Thurgauer Zeitung* (21.05.2016). Wiler Imam tauft den Gotthardtunnel, 46.
- Thurgauer Zeitung* (27.04.2017). «Nichts als Lügen», 22.
- Thurgauer Zeitung* (08.11.2017). Der wehmütige Prediger, 41.
- Thurgauer Zeitung* (04.04.2018). Der Imam wehrt sich, 29.
- Thurgauer Zeitung* (06.04.2018). Der Wiler Imam ist eingebürgert, 37.
- Thurgauer Zeitung* (06.06.2018). Was bleibt, ist die Beschäftigung, 40.
- Thurgauer Zeitung* (17.05.2019). Anschlagspläne eines Aushilfs-Imams, 35.
- Thurgauer Zeitung* (10.09.2019). Ist Noah der Patron gegen den Klimawandel?, 21.
- Tribune de Genève* (30.01.2017). Les mariages religieux avec des mineurs en hausse, 6.
- Tribune de Genève* (28.02.2017). Un nouvel imam diplômé en droit est engagé à la grande mosquée de Genève, 15.
- Tribune de Genève* (22.09.2017). «Nous préparons deux chartes éthiques», 4.
- Tribune de Genève* (19.02.2018). Un imam zurichois traque la radicalisation en prison, 14.
- Tribune de Genève* (26.03.2018). La naturalisation de l'imam qui a béni le Gothard est contestée, 16.
- Tribune de Genève* (12.01.2019). L'UNIGE ne formera pas d'imams en 2019, 4.
- Urner Zeitung* (18.02.2020). «Schweizer Werte» dank Studium, 26.
- Volketswiler* (07.09.2018). Denkend glauben, glaubend denken – eine spirituelle Herausforderung, 13.
- watson* (10.09.2019). In einer Pariser Moschee predigt erstmals eine Imamin – das gefällt nicht allen.
- Weltwoche, Die* (03.05.2018). Personenkontrolle. Schneider-Amman, Branson, Sommaruga, Leuthard, Steinmeier, Alimi, Keller-Messahli, Hartmann, Grämiger, Teuscher, Kälin, Nussbaumer, Tornare, 12.
- Weltwoche, Die* (21.11.2019). Erdogans langer Arm in die Schweiz, 36.
- Werdenberger & Obertoggenburger* (12.03.2018). Den Austausch noch ausbauen, 9.
- WOZ Wochenzeitung, Die* (23.11.2017). Die Richtung stimmt, 2.
- Zentralplus online* (30.09.2017). Steinhausen hat sich in eine neue Umlaufbahn katapultiert.
- Zürcher Oberländer* (04.11.2016). «Von gewissen Koranversen muss man sich verabschieden», 20.
- Zürcher Oberländer* (26.10.2019). Moderater Islam statt Fundamentalismus, 9.
- Zürcher Oberländer* (20.11.2019). Jacqueline Fehr plant ein Gesetz für Muslime, 25.
- Zürichsee-Zeitung* (09.02.2017). Menschen des Friedens, 7.
- Zürichsee-Zeitung* (04.12.2017). Interreligiösen Dialog als Friedensarbeit angestrebt, 7.
- Zürichsee-Zeitung* (28.06.2018). Pilotprojekt mit muslimischen Seelsorgern, 5.
- Zürichsee-Zeitung* (23.11.2018). Gottlose beanspruchen «Wohlsorge», 15.

Politische Vorstösse

Anfrage Romano (2016). *Bewilligungen für Imame. Klarheit über die Regeln.* Geschäftsnr. 16.1035, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20161035>.

Dringliche Anfrage Fraktion der SVP (2020). *Schutz der Schweizer Bevölkerung vor islamistisch motiviertem Terror.* Geschäftsnr. 20.1068, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20201068>.

Frage Ingold (2017). *Bericht des Bundesrates zu Ausbildungsvoraussetzungen für Imame.* Geschäftsnr. 17.5454, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20175454>.

Frage Quadri (2018). *Ein erster Schritt zur Anerkennung des Islams als offizielle Religion in der Schweiz?* Geschäftsnr. 18.5165, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20185165>.

Frage Regazzi (2015). *Massnahmen zur Überwachung der Imame.* Geschäftsnr. 15.5579, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20155579>.

Frage Schlieler (2010). *Stehen Islamisten ausserhalb gültiger Gesetze?* Geschäftsnr. 10.5296, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20105296>.

Frage von Siebenthal (2016). *Eröffnung Gotthardo 2016. Rolle der Kirche.* Geschäftsnr. 16.5179, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20165179>.

Frage Zuberbühler (2016). *Teilnahme eines muslimischen Geistlichen an der Segnung des neuen Gotthard-Basisstunnels.* Geschäftsnr. 16.5177, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20165177>.

Interpellation Aebsicher (2017). *Radikalisierungstendenzen früher und besser bekämpfen.* Geschäftsnr. 17.3745, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20173745>.

Interpellation Arnold (2017). *Wie ernst ist es dem Bundesrat mit der Einführung von Armee-Imamen?* Geschäftsnr. 17.3278, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20173278>.

Interpellation Dittli (2016). *Präsident Erdogan's langer Arm reicht bis in die Schweiz.* Geschäftsnr. 16.3649, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163649>.

Interpellation Fiala (2016). *Kampf der Radikalisierung. Terrorgefahr und Finanzierung von Moscheen.* Geschäftsnr. 16.3269, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163269>.

- Interpellation Gafner (2020). *Stecken radikale Muslime und ausländische Geldgeber hinter der Moschee «Tulipan» in Reinach?* Geschäftsnr. 20.3780, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20203780>.
- Interpellation Hiltbold (2009). *Ausbildung von Imamen in der Schweiz. Wie geht es weiter?* Geschäftsnr. 09.3743, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20093743>.
- Interpellation Humbel (2016). *Transparenz bei der Finanzierung von muslimischen Vereinen und Moscheen.* Geschäftsnr. 16.3274, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163274>.
- Interpellation Keller (2015). *Werden in Schweizer Gefängnissen muslimische Straftäter radikalisirt?* Geschäftsnr. 15.3232, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20153232>.
- Interpellation Keller-Inholder (2017). *Sind Terroristen der Libyan Islamic Fighting Group auch in der Schweiz?* Geschäftsnr. 17.3384, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20173384>.
- Interpellation Quadranti (2016). *Massnahmen gegen illegale Aktivitäten im Umfeld religiöser Gruppierungen.* Geschäftsnr. 16.3042, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163042>.
- Interpellation Quadri (2017). *Militär-Imame. Der Bundesrat soll seine Haltung darlegen.* Geschäftsnr. 17.3279, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20173279>.
- Interpellation Quadri (2018). *Kampf dem islamischen Extremismus. Österreich zeigt eine entschlossene Haltung, während die Schweiz blauäugig dem eigenen Untergang entgegengeht.* Geschäftsnr. 18.3474, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20183474>.
- Interpellation Quadri (2019). *Der Imam von Viganello: Welche Informationen hat das SEM? Und wie erklärt sich die Zusammenarbeit mit dem SBFI?* Geschäftsnr. 19.4409, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20194409>.
- Interpellation Wobmann (2016). *Türkische Geheimdienstagenten auch in der Schweiz?* Geschäftsnr. 16.4069, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20164069>.
- Motion Baumann (2009). *Integrative Toleranz von islamistischen Imamen.* Geschäftsnr. 09.4319, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20094319>.
- Motion Fraktion der SVP (2017). *Stopp der Ausbreitung des radikalen Islams in der Schweiz!* Geschäftsnr. 17.3681, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am

- 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20173681>.
- Motion Fraktion der SVP (2019). *Stopp der Ausbreitung des radikalen Islams in der Schweiz!* Geschäftsnummer 19.4005, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20194005>.
- Motion Quadri (2016). *Islamische Gebetsstätten. Verbot der Finanzierung durch das Ausland und Offenlegungspflicht.* Geschäftsnummer 16.3330, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163330>.
- Motion Reimann (2009). *Bessere Kontrolle von Imamen.* Geschäftsnummer 09.3270, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20093270>.
- Motion Reimann (2011). *Aufnahme von Hasspredigern in den Ausschaffungskatalog.* Geschäftsnummer 11.3068, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=2013068>.
- Parlamentarische Initiative Addor (2017). *Keine muslimischen Armeeseelsorger in unserer Armee.* Geschäftsnummer 17.485, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20170485>.
- Postulat Hiltbold (2009). *Ausbildung von Imamen in der Schweiz.* Geschäftsnummer 09.3189, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20093189>.
- Postulat Ingold (2016). *Gemässigte Imame sind Schlüsselpersonen gegen die Radikalisierung von jugendlichen Muslimen.* Geschäftsnummer 16.3314, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20163314>.
- Postulat SiK-S (2021). *Imame in der Schweiz.* Geschäftsnummer 21.3451, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20213451>.
-

Politische Vorstösse, die feinanalysiert, aber im Text nicht zitiert wurden:

- Frage Rickli (2017). *Bleibt der verurteilte Imam der An-Nur-Moschee in der Schweiz?* Geschäftsnummer 17.5473, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20175473>.
- Frage Steinemann (2017). *Äthiopien. Entwicklungshilfe trotz Weigerung, eigene Staatsangehörige zurückzunehmen.* Geschäftsnummer 17.5617, Stand der Beratungen: Erledigt.

Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20175617>.

Frage Quadranti (2016). *Verhindern von radikalen Imamen an Moscheen in der Schweiz*. Geschäftsnr. 16.5021, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20165021>.

Interpellation Schlüer (2009). *Wie setzt der Bundesrat die Minarettverbots-Initiative um?* Geschäftsnr. 09.4315, Stand der Beratungen: Erledigt. Zugriff am 02.08.2024 auf <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20094315>.

Interviews

Herr A., 16.12.2020 (online)

Herr B., 16.02.2021 (online)

Herr C., 01.03.2021

Herr D., 09.03.2021

Herr E., 18.03.2021

Herr F., 29.03.2021

Herr G., 12.04.2021

Herr H., 02.06.2021

Herr I., 03.06.2021

Herr J., 09.06.2021

Herr K., 01.07.2021

Herr L., 14.07.2021

Herr M., 15.07.2021

Herr N., 22.07.2021 (online)

Herr O., 21.09.2021

Frau P., 24.08.2021

Frau R., 25.10.2021 (online)