

3 Annäherung an das Forschungsfeld

3.1 Musliminnen und Muslime in der Schweiz: ein Überblick

Im Jahr 2000 zählte die letzte umfassende Volkszählung in der Schweiz 310 000 Muslim*innen (Bovay 2004). Während der Anteil von Muslim*innen an der Bevölkerung der Schweiz 1970 erst 0.26 Prozent betrug, waren es 1980 0.89 Prozent (ebd.). Mit der kriegsbedingten Zuwanderung von Personen aus Ex-Jugoslawien stieg der Anteil der Muslim*innen in der Schweiz in den 1990er-Jahren sprunghaft an – von 1990 2.21 Prozent auf 4.26 Prozent in 2000 (ebd.). Neuere, gesicherte Zahlen liegen keine vor, der Grund dafür besteht darin, dass das System der »Volkszählung« aus politischen und ökonomischen Gründen sistiert wurde. Von 1850–2000 wurde alle zehn Jahre eine Volkszählung vorgenommen, die eine Frage nach Religionszugehörigkeit einschloss. Heute werden die Bevölkerungszahlen über die Gemeinderegister erhoben (Schnewly Purdie/Tunger-Zanetti 2015: 574, für entsprechende Zahlen vgl. BFS 2017c). Nicht alle Gemeinden erheben jedoch Informationen über Religionszugehörigkeit, denn die Kategorisierung »Religionszugehörigkeit« und deren statistische Erhebung ist aufgrund der vorgegebenen Zuordnungen und der Zuschreibungen nicht unproblematisch. Dies zeigt sich bspw. an der Frage, wer überhaupt als Muslim*in definiert wird und wer nicht: Wie wäre z.B. eine religiös sozialisierte Tochter einer Sunnitin und eines Schiiten statistisch zu »klassifizieren«? Als »Sunnitin«, »Schiitin« oder »Konfessionslose«? Dieselbe Problematik stellt sich natürlich auch bei der Zugehörigkeit (bzw. Nichtzugehörigkeit) zu anderen Religionsgemeinschaften, so wie bei den Söhnen und Töchtern von Eltern, die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften angehören. Eine weitere Schwierigkeit besteht zudem darin, dass einzelne Gemeinden nur staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften als Kategorien der Selbstdeklaration aufführen (Schnewly-Purdie/Tunger-Zanetti 2015: 574, Fussnote 36).

Dessen ungeachtet wurde im Jahr 2014 gemäss Schätzungen, die auf statistischen Hochrechnungen¹ beruhen, von ca. 450 000 Muslim*innen in der Schweiz ausgegangen, das entspricht ca. 5.5 Prozent der Gesamtbevölkerung, wovon gut ein Drittel unter 20 Jahre alt ist (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 682). 80 Prozent der Muslim*innen in der Schweiz sind Sunnit*innen, 7 Prozent Schiit*innen, 11 Prozent türkische Alevit*innen, die restlichen Prozente sind Angehörige von Minderheiten wie verschiedenen Sufiorden oder den Ahmadiyya (ebd.: 683). Gemäss Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti (2017: 683) verteilt sich die Bevölkerung geografisch unterschiedlich auf die verschiedenen Sprachregionen der Schweiz: Während in der deutschsprachigen Schweiz 76.7 Prozent der muslimischen Bevölkerung der Schweiz wohnen, leben in der französischsprachigen Schweiz 21.6 Prozent und im Tessin 1.7 Prozent (vgl. hierzu auch BFS 2017c). Zudem existieren gut 240 Moscheen und 24 Muslim*innen vorbehaltene Begrabungsstätten auf Gemeindefriedhöfen (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 683-684). Ein stark wachsender Teil der Muslim*innen besitzt die Schweizer Staatsangehörigkeit, 2014 waren es 34 Prozent, inklusive ein paar tausend Konvertit*innen (ebd.: 682).

In Bezug auf Herkunft, Sprache und soziokulturelle Zugehörigkeiten zeichnen sich Muslim*innen in der Schweiz im Gegensatz zu der muslimischen Bevölkerung der europäischen Nachbarländer durch eine grosse Heterogenität aus (Scharbrodt et al. 2017, Allenbach/Sökefeld 2010, Gianni 2010, Behloul/Lathion 2007). Der grösste Teil der Muslim*innen (39 Prozent) stammt ursprünglich aus dem Balkan, gefolgt von 13 Prozent aus der Türkei (Aleviten eingeschlossen), 4 Prozent aus Nordafrika und 3 Prozent aus dem

1 Die Zahlen beruhen auf einer Hochrechnung des Bundesamts für Statistik (BFS) mit einem Sample von 200 000 Personen. Die genaue offizielle Zahl der Muslime für 2014 ist 346 208 (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 682) – anzufügen ist jedoch, dass ein nicht unerheblicher Teil der Bevölkerung aus dieser Erhebung ausgeschlossen wurde: Das Sample, auf dem die Hochrechnung beruht, umfasst nur permanent in der Schweiz niedergelassene Personen über 15 Jahre, die in privaten Haushalten wohnten – ausgeschlossen davon sind Asylsuchende, Geflüchtete, Diplomaten und eine beträchtliche Anzahl von sog. *Expatriierten*, die in der Schweiz arbeiten, sowie Gefängnisinsassen und Menschen, die in sozialen und medizinischen Institutionen wohnen (Schneuwly-Purdie/Tunger-Zanetti 2015: 574). Rechnet man die Zahlen aufgrund durchschnittlicher Geburts- und Zuwanderungsraten hoch und schliesst unter-15-Jährige und Aleviten mit ein – wie Schneuwly Purdie und Tunger Zanetti dies taten, kommt man auf die Zahl von ca. 450 000 (Schneuwly-Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 682).

Nahen Osten; weitere 3 Prozent aus EU-Staaten, 2 Prozent aus der afrikanischen Sub-Sahara, 1 Prozent aus Zentralasien und 1 Prozent aus Ostasien (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 683).

Die Heterogenität der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz kann, wie Allenbach und Sökefeld unterstreichen, angesichts des homogenisierenden Islamdiskurses nicht genug betont werden (2010: 17). Es handelt sich hierbei um eine Heterogenität hinsichtlich Ethnizität, »Migrationshintergrund«, Sprache und Glaubenstradition (Müller 2013: 52). Diese Heterogenität kommt nicht zuletzt in einer grossen Pluralität von Formen gelebter Religiosität (»lived religion«, McGuire 2008: 12-13) zum Ausdruck (Allenbach/Sökefeld 2010: 16, Schneuwly Purdie 2010, Schneuwly Purdie et al. 2009). Im Gegensatz zu den USA und Kanada, wo Muslim*innen häufig der Mittelschicht angehören, gehört die muslimische Bevölkerung der Schweiz überdurchschnittlich oft der Unterschicht an (Allenbach/Sökefeld 2010: 14).

Lediglich ein kleiner Teil der in der Schweiz lebenden Muslim*innen kann als »religiös aktiv« bzw. sogenannt »praktizierend« bezeichnet werden (De Flaugergues 2016, Gianni et al. 2015). Eine kategoriale Einteilung in die Dichotomie »praktizierend« vs. »nicht praktizierend« ist aus religionswissenschaftlicher Sicht jedoch ohnehin obsolet oder zumindest subjektiv, die Grenzen scheinen vielmehr fließend zu verlaufen (vgl. neue Typologie religiöser Profile² Stolz et al. 2014: 65-78, aber auch Endres et al. 2013: 10, Stolz/Baumann 2007: 35-36). Endres et al. schätzen den Anteil der Muslim*innen, welche die Religionsausübung als »lebensbestimmend« verstehen, unter Einräumung des zuletzt genannten Einwands auf 10-15 Prozent (Endres et al. 2013: 10).

Der Aufbau einer religiösen Infrastruktur setzte mit dem Familiennachzug von muslimischen Gastarbeitern ein und kann als Prozess des »Heimisch-Werdens« gedeutet werden (Allenbach/Müller 2017: 279, D'Amato 2015). Die Mehrheit der religiös aktiven Muslim*innen unter den Zugewanderten ist in Vereinen organisiert, die sich meist entlang ethnischer und sprachlicher Grenzen ausrichten und Moschee-gebunden sind (Zurlinden 2015: 179, Endres et al. 2013: 11). Diese Vereine verfügen in der Regel über Räumlichkei-

2 Stolz et al. (2014: 65-78) sprechen in ihrer Typologie von 4 religiösen Profilen innerhalb eines sozialen Felds, welches innerhalb der Dimensionen »institutionelle Religiosität« und »alternative Spiritualität« aufgespannt wird: 1. Institutionelle 2. Alternative 3. Disstanzierende 4. Säkulare.

ten, die einerseits der Ausübung religiöser Praxen, andererseits aber auch als Treffpunkte für vielfältigste Aktivitäten dienen – von folkloristischen Volkstanzgruppen über Frauengruppentreffen bis hin zur Hilfe bei Hausaufgaben und Bewerbungsschreiben (eigene Beobachtungen, Endres et al. 2013: 13, Baumann 2012: 46-52, Behloul 2005: 157). Behloul bezeichnet Moschen gar als »polyfunktionale Dienstleistungszentren« (Behloul 2005: 157, 2004). Meistens sind diese räumlich in der (städtischen) Peripherie angesiedelt und äusserlich nicht als religiöse Lokale erkennbar (eigene Beobachtungen, vgl. auch Allenbach/Müller 2017: 279, Müller 2013: 54).

Institutionell hatte sich die Bandbreite muslimischer Vereine in den vergangenen Jahrzehnten ausdifferenziert, nicht zuletzt durch die Gründung der Dachorganisationen (Endres et al.: 2013: 12). Auch das zunehmende Gewicht von Secondas*os und von Konvertit*innen³ in religiösen Vereinen dürfte hierbei eine Rolle gespielt haben. Moschee-ungebundene Organisationen, welche primär vor allem von religiösen Akteur*innen der zweiten Generation von Zugewanderten frequentiert werden, sind meist nicht mehr entlang sprachlich-ethnischer Gruppen organisiert. Kommunikationssprache ist Deutsch und es wird Wert darauf gelegt, dass ein Islamverständnis repräsentiert wird, das sich mit einem Leben in der hegemonialen schweizerischen Gesellschaft vereinen lässt (zum Wandel von Religionsverständnis, religiöser Praxis und religiöser Selbstrepräsentation junger Secondas muslimischen Glaubens gegenüber der Elterngeneration vgl. Thesen in Kapitel 6).

Auf gesamtschweizerischer Ebene gibt es seit längerem Bestrebungen, verschiedene Vereine in einem Dachverband zusammenzufassen. Es gibt zwei Dachverbände mit repräsentativem Anspruch: 1978 wurde die KIOS (Koordination Islamischer Organisationen Schweiz) gegründet, gemäss Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti (2017: 686) scheint dieser Verband jedoch zurzeit nicht mehr aktiv zu sein. 2006 folgte die Gründung der Föderation Islamischer Dachorganisationen (FIDS) als repräsentativer gesamtschweizerischer Dachverband, der laut Selbstdeklaration rund 170 muslimische Vereine repräsentiert (FIDS 2017). Die muslimischen Dachverbände haben sich zunächst auf regionaler (kantonaler) und erst in einem zweiten Schritt auf nationaler Ebene mit dem Ziel gebildet, die Vielfalt

3 Konvertiten sind in prominenten Funktionen der muslimischen Dachorganisationen stärker vertreten, als es ihrer recht kleinen Zahl entsprechen würde (Endres et al. 2013: 12).

der muslimischen Vereine zu bündeln, um einerseits einen Verständigungsprozess untereinander einzuleiten, andererseits aber auch, um eine Ansprechstelle für staatliche Stellen zu schaffen (Allenbach/Sökefeld 2010: 17). Tunger-Zanetti schätzt die Mitglieder aufgrund einer Hochrechnung von muslimischen Vereinen innerhalb und ausserhalb der Dachverbände⁴ auf gesamthaft ca. 100 000 (Tunger-Zanetti 2017). Allenbach und Müller (2017: 279) zufolge befinden sich diese Organisationen momentan in einer Etablierungsphase, welche nach Ansicht der Autorinnen in erster Linie von den Kindern von Zugewanderten getragen wird, denen es um die Verortung der religiösen Gemeinschaft in der »Aufenthaltsgesellschaft« gehe (ebd.: 278). Als deutliches Zeichen hierfür können laut Autorinnen die Pläne der beiden grössten muslimischen Dachverbände FIDS und KIOS betrachtet werden »eine öffentlich-rechtliche Anerkennung des Islam anzustreben und dadurch die faktische Gleichstellung mit den beiden christlichen Landeskirchen zu erreichen« (ebd.: 279). Baumann (2012: 45) stellte bereits im Rahmen eines Syntheseberichts zum Nationalen Forschungsprogramm »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP58) fest, dass Vertreter*innen nicht-christlicher Religionen immer häufiger »den Wunsch nach gleichberechtigter gesellschaftlicher Akzeptanz und öffentlich-rechtlicher Anerkennung ihrer Religion, der Möglichkeit von eigenem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und der Zulassung der Errichtung repräsentativer, »würdiger« Religionsbauten« äussern (ebd.).

Allenbach und Müller stellen zudem ein zunehmendes Eindringen von Frauen in die »institutionelle Sphäre von Religion« fest (Allenbach/Müller 2017: 287). Frauen übernehmen laut den Autorinnen in religiösen Organisationen von Zugewanderten neue Aufgaben (ebd.). Neuere religionswissenschaftliche Forschungsergebnisse weisen in eine ähnliche Richtung: Baumann (2012: 61) konnte bspw. hinsichtlich der religiösen Organisation von zugewanderten vietnamesischen Buddhist*innen und tamilischen Hindus aufzeigen, dass ein Mangel an religiösen Spezialisten neue Räume für Frauen im rituellen Bereich öffnet, die ihnen in den Herkunftsländern verwehrt bleiben würden (ebd.). Dass sich im rituellen Bereich in Moscheen neue Räume für Frauen eröffneten, konnte ich auch in meiner Feldforschung beobachten, insbesondere im Zusammenhang mit etablierten Frauengruppen und der Einweisung von jungen Mädchen in religiöse Riten

4 Für eine detaillierte Übersicht der muslimischen Verbände siehe Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2017: 686-687.

und Schriften. Zudem stellte ich fest, dass Frauen teilweise auch repräsentative Aufgaben übernehmen, bspw. Führungen an Anlässen wie am »Tag der offenen Moschee« bzw. der »Nacht der Religionen« oder dass gar eine Moschee an einem »runden Tisch der Religionen« durch eine Frau vertreten wurde (Feldprotokoll 8.11.2014). Bei den Frauen, die repräsentative Aufgaben übernahmen, handelte es sich – wohl nicht zuletzt aufgrund ihrer fundierten Deutschkenntnisse – fast ausschliesslich um Secondas oder aber Konvertitinnen. An der rituellen Einweisung von jungen Mädchen und Frauen waren, wie ich beobachten konnte, auch Frauen der sog. »ersten Generation« von Zugewanderten beteiligt.

3.2 Anknüpfungspunkte: Forschung zu adoleszenten Secondas*os muslimischen Glaubens im Kontext des gesellschaftspolitischen Islamdiskurses in der Schweiz

Wie bereits erläutert, wurde trotz des mit hoher Emotionalität geführten aktuellen Islamdiskurses bisher in der Schweiz auffallend wenig zu biographischen Erfahrungen von adoleszenten Muslim*innen geforscht, insbesondere zu denen von jungen Frauen der sogenannten »zweiten Generation«. Unzureichende Untersuchungen zu bildungsbiografischen Verläufen von religiös orientierten adoleszenten Secondas ergeben die eigentliche Forschungslücke. Dabei bildet gerade das »adoleszente Suchen nach Neuem« (Mey/Rorato 2010: 14) unter den Bedingungen von Migration eine (bildungs-)biografische Herausforderung (vgl. hierzu auch King/Koller 2009b). Nicht zuletzt deshalb, weil diese Suche eingebunden ist in »soziale Verhältnisse, in denen nicht nur Kapitalien, sondern auch soziale Anerkennung ungleich verteilt und vielfache Mechanismen der Reproduktion von sozialer Ungleichheit am Wirken sind« (ebd.). Anlehnend an King (2004: 28ff.) begreife ich die Phase der Adoleszenz als »Möglichkeitsraum« (Holzkamp 1983), in welcher in Auseinandersetzung mit dem »bisherigen« eigenen Leben – und besonders mit der familialen Herkunft(-sgeschichte) – in Umgestaltungsprozessen potenziell neue, eigene Lebensentwürfe entwickelt und neue Perspektiven gewonnen werden können (King 2004: 28ff.).

Ungeachtet der eher bescheidenen Forschungslage in der Schweiz zu biographischen Erfahrungen religiös orientierter Secondas muslimischen Glaubens im Kontext von Bildungsprozessen existieren etliche Studien, an welche die vorliegende Untersuchung anschliessen kann. Zentrale Anknüpfungs-