



Jung, muslimisch, schweizerisch

Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung
und Schweizer Gesellschaft. Ein Forschungsbericht



Jürgen Endres
Andreas Tunger-Zanetti
Samuel-Martin Behloul
Martin Baumann

Jung, muslimisch, schweizerisch

Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung
und Schweizer Gesellschaft

Forschungsbericht zum Projekt «Muslimische Jugendgruppen und Bildung von
zivilgesellschaftlichem Sozialkapital in der Schweizer Gesellschaft»
(«Muslim Youth Groups and Engendering Civic Social Capital in Swiss Society»)

Jürgen Endres
Andreas Tunger-Zanetti
Samuel-Martin Behloul
Martin Baumann

Das hier geschilderte Forschungsprojekt wurde durch die Jacobs Foundation gefördert. Die Jacobs Foundation unterstützt forschungsbezogene wie anwendungsorientierte Projekte, die sich mit dem Thema Jugendliche und ihren Herausforderungen in veränderter, globalisierter Welt befassen. Die Stiftung äusserte im Jahr 2010 das Interesse, im Rahmen ihres Jugendschwerpunktes mehr zu muslimischen Jugendlichen und ihren Gruppierungen in der Schweiz in Erfahrung zu bringen. Hier trafen sich in hervorragender Weise das Anliegen der Jacobs Foundation und des Zentrums Religionsforschung in Zusammenarbeit mit dem Religionswissenschaftlichen Seminar an der Universität Luzern. Denn die Forschenden des Zentrums und Seminars arbeiten u. a. schwerpunktbezogen zum Thema Islam in der Schweiz sowie in weiterer Perspektive zum Thema von Immigrantenreligionen und Diasporabildungen in Europa. Nach der Prüfung durch wissenschaftliche Fachgutachter übernahm die Jacobs Foundation die zweijährige Finanzierung des Forschungsprojekts.



Jürgen Endres, Dr. phil., ist Islam- und Politikwissenschaftler und arbeitet als Forschungsmitarbeiter am Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern.

Andreas Tunger-Zanetti, Dr. phil., ist Islamwissenschaftler und Historiker und koordiniert das Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern.

Samuel-Martin Behloul, PD Dr. phil., ist Islam- und Religionswissenschaftler und leitet seit 2013 die nationale Migrantenseelsorge der Schweizerischen Bischofskonferenz.

Martin Baumann, Prof. Dr. phil., ist Religionswissenschaftler und Leiter des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative-Commons-Lizenz 4.0



Das Weiterverbreiten und Bearbeiten des Inhalts ist somit erlaubt unter den Bedingungen der Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung, Dezember 2013

Satz und Layout: Maurus Bucher

ISBN 978-3-033-04346-6

Permanente Download-Adresse: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3888397>

Inhalt

Zusammenfassung	5
Ausgangslage	7
Demographie und Strukturen	7
Rolle und Angebote muslimischer Vereine	13
Islamdiskurs als Rahmenbedingung	15
Immigration als Rahmenbedingung	17
Forschungsstand	20
Relevanz des Projektes	22
Forschungsdesign	23
Zielsetzung	23
Theorierahmen	23
Methode und Durchführung	26
Methodenspektrum	26
Zugang zum Feld	27
Vertraulichkeit	27
Rückkoppelung der Ergebnisse	28
Ergebnisse	29
Struktur und Charakteristika des Feldes	29
Muslimische Jugendgruppen – Eingrenzung des Feldes	29
Geschlechtergemeinschaft, Geschlechtertrennung	31
Radikalismus	32
Typen muslimischer Jugendgruppen	33
Internet und Social Media	39
Aktivitäten der Jugendgruppen	43
Teilnehmende und Adressaten	43
Aktivitäten mit <i>bonding</i> -Charakter	45
Aktivitäten mit <i>bridging</i> -Charakter	52
Analyse der Aktivitäten	56
Funktionen der Gruppen	57
Motive der Beteiligung	58
Funktionen für die einzelnen Mitglieder und Veranstaltungsteilnehmer	61
Funktionen für die Gesellschaft	68
Strategien der Jugendgruppen im Islam-Diskurs	71
Strategie 1: Werbung um Sympathie	72
Strategie 2: Abgrenzung von anderen muslimischen Organisationen	72
Strategie 3: Harmonisierung des <Islamischen> mit dem <Schweizerischen>	73
Strategie 4: Öffentlicher Protest	74
Strategie 5: Information	75

Fazit	77
Zusammenfassung der Ergebnisse	77
Empfehlungen.....	79
Muslimische Jugendgruppen.....	79
Jugend-, Sozial- und Integrationsarbeit	79
Schulen und Lehrpersonen	80
Zivilgesellschaftliche Organisationen, Religionsgemeinschaften	80
Medien	80
Vermittlung der Ergebnisse	81
Ausblick	83
Entwicklungen im Feld	83
Künftige Forschung	83
Bibliographie	85
Abbildungsnachweise	92

Zusammenfassung

Derzeit (2013) leben in der Schweiz etwa 450 000 Muslime, was einem Anteil von 5,6 % an der Gesamtbevölkerung entspricht. Ein Drittel gehört zur Altersgruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Unter den schätzungsweise 10–15% Praktizierenden besteht eine vielfältige Landschaft von rund hundert muslimischen Jugendgruppen. Die überwiegende Mehrheit dieser Gruppen ist in die bestehenden Strukturen der Moscheevereinigungen eingebunden, die nach ethnischen, nationalen und sprachlichen Merkmalen organisiert sind. Sie treffen sich regelmässig in den Räumlichkeiten der Moscheevereine und werden meistens von erwachsenen Mitgliedern der Moschee (zumeist dem Imam/Hodscha) geleitet. Neben der Zugehörigkeit zum Islam ist für diese Jugendgruppen die nationale, kulturelle oder sprachliche Identität zentrales Kriterium der Gruppenidentität. Darüber hinaus haben sich seit geraumer Zeit neue Gruppen gegründet. Sie sind selbstorganisiert, überschreiten nationale, kulturelle und sprachliche Grenzen und stellen islamische Identität und Glaubenspraxis stärker ins Zentrum als Gruppen des ersten Typs. Ihre Mitglieder sprechen untereinander hauptsächlich Schweizerdeutsch bzw. Französisch und treffen sich entweder in den Moscheevereinen, wo sie das Gastrecht geniessen, oder in öffentlich zugänglichen Einrichtungen (Bibliothek, Uni-Cafeteria). Die Gruppen organisieren ihre Aktivitäten oft über die sozialen Netzwerke der elektronischen Medien (z. B. Facebook-Gruppen).

Die muslimischen Jugendgruppen pflegen ein breites Spektrum an Aktivitäten, das demjenigen christlicher oder säkularer Gruppen gleicht. Die Aktivitäten lassen sich grob in zwei Kategorien einteilen: Sie sind entweder in erster Linie für die Gruppenmitglieder und andere junge Musliminnen und Muslime organisiert oder sie richten sich bewusst an das nicht-muslimische gesellschaftliche Umfeld. Zur ersten Kategorie gehören etwa Formen religiösen Lernens, der Austausch über persönliche Erfahrungen, aber auch typische Freizeitaktivitäten wie Sportanlässe, Ausflüge oder Lager. Zur zweiten gehören u. a. Wohltätigkeitsaktionen, Teilnahmen an interreligiösen Anlässen, aber auch der Betrieb von Infoständen oder die Teilnahme an politischem Protest.

Diese Aktivitäten finden in einem weiteren Umfeld statt, das weithin vom stark abwertenden Islamdiskurs der Mehrheitsgesellschaft geprägt ist. Die Mehrheit der Jugendlichen entstammt überdies Migrantenfamilien und ist in diesem Zusammenhang auch jenseits der Religionszugehörigkeit mit Ausschluss und ggf. Diskriminierungserfahrungen konfrontiert.

Angesichts dieser Situation gewinnen die muslimischen Jugendgruppen für ihre Mitglieder besondere Bedeutung. Sie sind ein geschützter Raum, in dem sie sich angenommen fühlen, wo sie aber auch ihre eigene Position zu wichtigen Fragen der Lebensführung und

des Muslim-Seins in der Schweiz entwickeln können. Darüber hinaus bieten die Jugendgruppen ihren Mitgliedern oft auch einen praktischen Nutzen, z. B. bei der Vorbereitung auf die Berufswelt.

Die Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe hindert die Jugendlichen in keiner Weise, vielfältige Kontakte in andere gesellschaftliche Kontexte zu pflegen. Die Gruppen stellen also keine sogenannten Parallelwelten dar, die auf völlige Abschottung ihrer Mitglieder von der nicht-muslimischen Umwelt abzielen würden. Eher im Gegenteil: Viele Mitglieder muslimischer Jugendgruppen sind darüber hinaus in weiteren, zumeist nicht-islamischen Kontexten gesellschaftlich engagiert.

Ausgangslage

Muslimische Jugendgruppen und ihre Mitglieder sind auf vielfältige Weise in ihre Schweizer Umwelt und im speziellen in den Teilbereich ihrer näheren muslimischen Umgebung eingebettet. Es erscheint daher sinnvoll, dieses Umfeld zunächst zu skizzieren. ¹

Demographie und Strukturen

In der Schweiz leben heute, im Jahr 2013, etwa 450 000 Menschen, die sich in der einen oder anderen Weise zum Islam zählen. Diese Zahl basiert auf eidgenössischen Volkszählungen und unseren eigenen Berechnungen. Sie umfasst – wie bei anderen Religionen – alle Personen, die sich als zugehörig deklarieren. Für einen kleinen Teil von ihnen ist die Religion alltagsbestimmend, beim wesentlich grösseren Teil bezeichnet sie wenig mehr als den persönlichen und familiären Hintergrund. Auch ein nicht bestimmbarer Teil der 35 000 bis 50 000 Alevitinnen und Aleviten zählt sich zum Islam und ist daher in der Gesamtzahl der Muslime enthalten. ²

<Muslime> machen damit rund 5,6 % der Gesamtbevölkerung aus. Sowohl die absoluten Zahlen als auch der prozentuale Anteil sind in den vergangenen Jahrzehnten deutlich gewachsen.

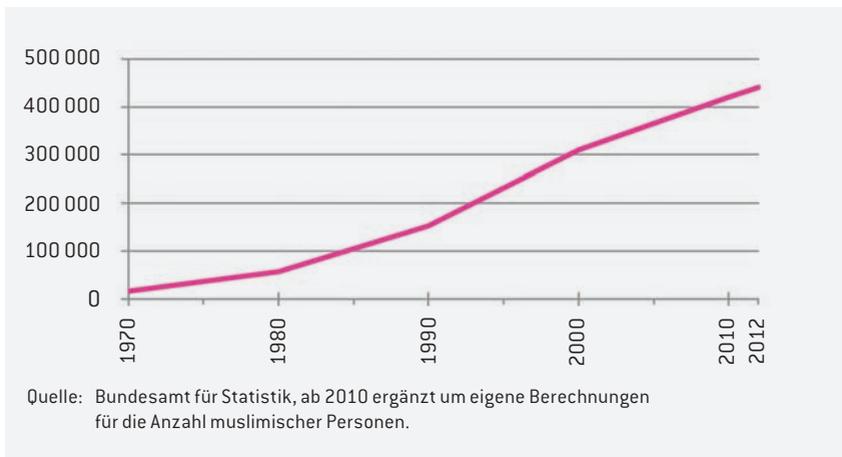
Tabelle 1: Muslimische Bevölkerung in der Schweiz (inkl. Aleviten)

Jahr	Gesamtbevölkerung	muslimische Bevölkerung	Anteil in %
1970	6 193 064	16 353	0.3 %
1980	6 335 243	56 625	0.9 %
1990	6 750 693	152 217	2.3 %
2000	7 204 055	310 807	4.3 %
2010	7 870 134	ca. 420 000	5.3 %
2012	8 036 917	ca. 440 000	5.5 %
2013	ca. 8 130 000	ca. 450 000	5.6 %

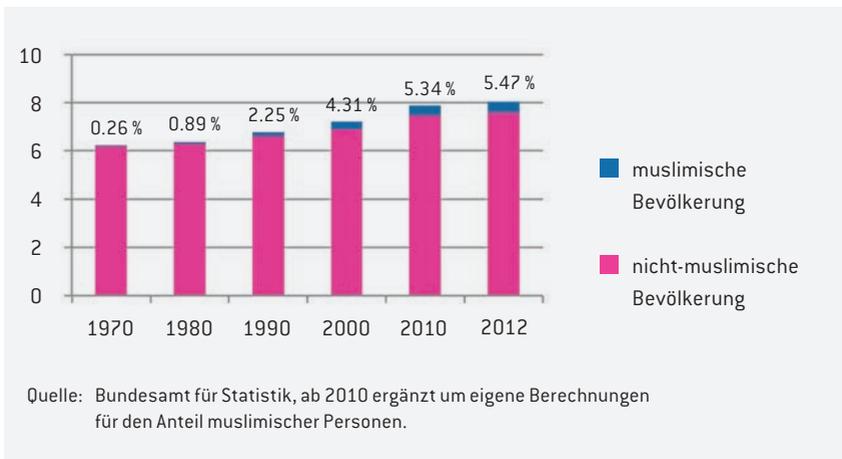
Quelle: Veröffentlichte Zahlen des Bundesamts für Statistik, ab 2010 ergänzt um eigene Berechnungen für die Anzahl muslimischer Personen und ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung.

- 1 Als eingehendere Darstellungen der letzten Jahre seien empfohlen: Behloul/Lathion 2007, Gianni 2010, Allenbach/Sökefeld 2010, Monnot 2013.
- 2 Nicht alle Aleviten betrachten sich als Muslime [Sökefeld 2005]. Das Bundesamt für Statistik zählt sie dazu, sofern sie sich als Muslime deklarieren. Für die Gesamtzahl der Aleviten in der Schweiz gibt es daher nur Schätzungen [Suter Reich 2013: 82].

Grafik 1: Muslimische Bevölkerung in der Schweiz



Grafik 2: Anteil der muslimischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung



Das Wachstum geht auf unterschiedliche Ursachen zurück. Waren es in den 1960er und frühen 1970er Jahren vorwiegend Arbeitsmigranten aus der Türkei und Jugoslawien, die von der Schweizer Wirtschaft angeworben wurden, so liess ab den 1970er Jahren vor allem der Familiennachzug dieser Arbeiter die Zahlen weiter steigen. In den 1990er Jahren kamen aus dem zerfallenden Jugoslawien, der Türkei (Kurdenkonflikt), aber auch aus weiteren Ländern Nordafrikas und Westasiens zahlreiche Flüchtlinge hinzu. Nach 2000

stieg die Zahl der Musliminnen und Muslime vor allem durch ein bescheidenes natürliches Wachstum von rund 10 000 Personen pro Jahr.³

Die muslimische Wohnbevölkerung in der Schweiz ist im Vergleich zur Gesamtbevölkerung eine junge Bevölkerungsgruppe. Gemäss der Volkszählung 2000 waren 39.2 Prozent der Musliminnen und Muslime jünger als 20 Jahre, im schweizerischen Durchschnitt waren es nur 22.9 Prozent. Auch in der nächsthöheren Alterskategorie war der Wert höher: 39.1 Prozent der Musliminnen und Muslime waren zwischen 20 und 39 Jahre alt (gesamte Wohnbevölkerung: 29.4 Prozent). Je nachdem wie man die Altersgrenze ansetzt, sind auch heute, im Jahr 2013, noch ein gutes Drittel der Musliminnen und Muslime Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene. Dieser Anteil dürfte sich im Lauf der nächsten Jahre allmählich in Richtung des schweizerischen Durchschnitts bewegen.

Bemerkenswert ist die Entwicklung des Anteils der Musliminnen und Muslime, welche die Schweizer Staatsbürgerschaft besitzen. Noch bei der Volkszählung 2000 betrug dieser Anteil lediglich 11.7 Prozent. Gemäss der Strukturhebung lag er 2010 für die über 15-Jährigen bei 31.4 Prozent. Bezogen auf sämtliche Musliminnen und Muslime lässt sich der Anteil der Personen mit Schweizer Bürgerrecht auf 35–40 Prozent schätzen, wenn man annimmt, dass unter den 0- bis 15-Jährigen (die in der Strukturhebung nicht erfasst sind) verhältnismässig noch mehr Personen die Schweizer Nationalität haben als bei den Älteren. Dies ist anzunehmen, weil Eltern sich generell fast immer gemeinsam mit den Kindern einbürgern lassen. Der Staatsbürgerschaft nach ist der Islam also bereits zu mehr als einem Drittel eine schweizerische Religion.

Aufgeschlüsselt nach Herkunft der muslimischen Personen (bzw. ihrer Eltern im Fall von in der Schweiz geborenen Kindern und Jugendlichen) dürften sich die Verhältnisse, wie sie die Volkszählung 2000 festhielt, nicht grundlegend gewandelt haben: Rund 56 Prozent haben ihre Wurzeln in Nachfolgestaaten Jugoslawiens (Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Mazedonien, Serbien) und 20 Prozent in der Türkei. Der Rest verteilt sich auf Nordafrika und Westasien (ohne Türkei), Schwarzafrika, Süd- und Südostasien sowie – im Fall von Konvertiten – die Schweiz.

Über 90 Prozent der in der Schweiz lebenden Muslime gehören dem sunnitischen Islam an. Der Anteil der Schiiten wird auf sieben Prozent geschätzt. Zu nennen ist weiter die

3 Aufgrund der Zahlen der Volkszählung 2000 liess sich errechnen, dass auf eine muslimische Frau in der Schweiz im Lauf ihres Lebens durchschnittlich 2.44 Geburten entfallen (Hindus: 2.79, freikirchliche Gemeinschaften: ca. 2, gesamtschweizerischer Durchschnitt: 1.43; siehe Bovay 2004: 43). Es ist zu erwarten, dass sich die Werte für stark von Immigranten geprägte Religionsgemeinschaften dem schweizerischen Durchschnitt in dem Mass annähern, wie sich auch soziale und ökonomische Unterschiede (Einkommen, Bildung, Status) verringern.

Ahmadiyya-Gemeinschaft, die ihren Ursprung in Indien und Pakistan hat. Sie wird von anderen muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz nicht als islamisch anerkannt, hat aber trotz ihres zahlenbezogen kleinen Umfangs (rund 800 Personen) mit straffer Organisation, systematischer Öffentlichkeitsarbeit und jahrzehntelanger Erfahrung hohe öffentliche Präsenz und ein positives Image erreicht. Die Tradition der Aleviten wird zwar im Rahmen der Volkszählungen zu den islamischen Gemeinschaften gerechnet, aus unserer Untersuchung jedoch ausgespart, da sie inhaltlich stark vom hierzulande üblichen Islam abweicht und organisatorisch völlig von diesem getrennt ist. Unter Aleviten selber wie auch den übrigen sunnitischen Muslimen ist ihre Zugehörigkeit zum Islam umstritten (vgl. Suter Reich 2013). Sufi-Gemeinschaften (mystische Traditionen) schliesslich stellen eine zahlenmässig sehr kleine Richtung da, die für unsere Untersuchung ebenfalls keine Rolle spielte.

Zwar pflegen viele Musliminnen und Muslime weiterhin die Beziehungen zum Herkunftsland, insbesondere für Verwandtschaftsbesuche. Im Alltag benutzt aber inzwischen weit über die Hälfte von ihnen eine Schweizer Landessprache. Im Jahr 2000 waren es in der Romandie bereits 58,3 Prozent, in der Deutschschweiz 43,4 (Bovay 2004: 50). Über sämtliche Zugewanderten der ersten Generation hinweg, unabhängig von der Religionszugehörigkeit, benutzten im Jahr 2010 bereits zwei von drei Personen eine Landessprache als Hauptsprache; ab der zweiten Generation sind es gegen 100 Prozent.⁴

Nur ein kleiner Teil der Musliminnen und Muslime in der Schweiz praktiziert seine Religion regelmässig. Gesicherte Zahlen hierzu liegen allerdings nicht vor. Aufgrund verschiedener Hochrechnungen und von Vergleichen mit dem benachbarten Ausland sowie gemäss Auskunft von Vertretern muslimischer Organisationen in der Schweiz selbst erscheint ein Anteil von 10–15 Prozent praktizierender Muslime plausibel.⁵ Klare Abgrenzungen zwischen «praktizierend» und damit lebensbestimmend und «nicht praktizierend» und damit distanziert sind aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht eindeutig zu treffen und ein Stück weit subjektiv (vgl. Stolz et al. 2011: 6–14). Ähnlich wie unter Angehörigen christlicher Volkskirchen besuchen zahlreiche Menschen muslimischer Religionszugehörigkeit die Moschee nur an jährlichen Festtagen und verrichten die täglichen Ritualgebete nicht mehr; zugleich hindert sie dies nicht daran, beispielsweise den Verzicht auf Alkohol und Schweinefleisch weitgehend einzuhalten. Im Sinn einer ersten Orientierung

4 Bundesamt für Statistik: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/07/blank/ind43.indicator.43038.430116.html?open=429,4,432,197,434,435,438,4301#4301> [4. 12. 2013].

5 Vgl. etwa für Frankreich IFOP 2009. Mehrere Faktoren (sozio-ökonomische Indikatoren, Herkunftsländer der Immigrantengeneration) sprechen dafür, dass der Anteil praktizierender Musliminnen und Muslime in der Schweiz deutlich unter demjenigen in Frankreich liegt.

lässt sich dieses Spektrum in der folgenden Tabelle darstellen. Dabei ist zu betonen, dass es sich um Idealtypen handelt. Für den einzelnen Menschen ist stets mit Mischformen und mit Wandlungen im Laufe des Lebens zu rechnen.

Tabelle 2: Frömmigkeitstypen

	areligiös	selektiv religiös	religiös
Religiosität	keine	individuell gläubig	fromm
Ritualpraxis – rituelles Gebet – Freitagsgebet – Ramadan	keine	vereinzelt	observant
Beachtung religiöser Gebote und Verbote	nie / unbewusst	sporadisch / aus Tradition	umfassend
Relevanz der Religion in der alltäglichen Lebensführung	keine / unbewusst	situativ	bestimmend
Quelle: Eigene Darstellung.			

Über die Grösse der drei Kategorien sind, wie oben dargelegt, für die Schweiz keine verlässlichen Zahlen verfügbar. Aufgrund von Beobachtungen und anderen Anhaltspunkten lässt sich lediglich sagen: Die <selektiv Religiösen> machen zweifellos die grosse Mehrheit aus. Sie entsprechen mit ihren Merkmalen weitgehend der Gruppe der <Distanzieren> mit christlichem Hintergrund in der Vierer-Typologie der Lausanner Studie (Stolz et al. 2011).

Organisiert sind die religiös aktiven Musliminnen und Muslime in erster Linie in Vereinen von Angehörigen einer ethnisch-kulturellen bzw. sprachlichen Gruppe. Bisweilen prägt zusätzlich eine bestimmte ideologische Ausrichtung oder ein spezifischer Frömmigkeitsstil das Profil des Vereins. Von Vereinen werden die rund 200 Gebetsräume getragen, um die sich stets weitere Infrastruktur gruppiert. Diese kann vom fensterlosen und spartanisch möblierten Aufenthaltsraum bis zum voll ausgebauten, professionell gemanagten Zentrum reichen. Untergebracht sind diese Treffpunkte meist in Gewerbe- oder Bürokomplexen.

Die ethnische oder nationale Herkunft oder die Sprache gilt in keiner Moschee als Eintrittsbeschränkung: Jeder Muslim, jede Muslimin kann problemlos in jeder Moschee sein bzw. ihr Gebet verrichten. Ob dauerhaftere soziale Kontakte entstehen, hängt dann freilich stark von den sprachlichen Fähigkeiten der beteiligten Personen, von individuellen Präferenzen und vom Charakter der Moscheegemeinde ab.

Wenige Moscheen in der Schweiz sind bisher baulich als solche erkennbar. Lediglich vier Moscheen weisen ein Minarett auf, nur zwei von ihnen eine Kuppel. Zwei Moscheebauprojekte mit Kuppel sind in Wil und Grenchen in der Baubewilligungsphase. Von den übrigen deuten äusserlich nur wenige ihre Religion oder ihre kulturelle Herkunft an, etwa durch eine mit «orientalischen» Mustern geschnitzte Türe. Die Hinterhofmoschee dominiert nach wie vor.⁶

Institutionell hat sich das Spektrum der islamischen Vereine in den vergangenen Jahrzehnten ausdifferenziert. Insbesondere sind in vielen Moscheen die Reihen der Besucher vielfältiger geworden, beispielsweise durch Flüchtlinge oder Konvertiten, auch wenn weiterhin eine Herkunftsregion dominiert. Dies lässt sich an den verwendeten Sprachen ablesen, unter denen Deutsch resp. Französisch wichtiger geworden sind. Auch Stiftungen und Vereine für spezifische Zwecke (Moscheebau, Bestattungsdienste, Gründung eines islamischen Kindergartens, Diskussion progressiver oder auch wertkonservativer Islamvorstellungen etc.) sind entstanden.

Auch funktional ist das Spektrum muslimischer Organisationen vielfältiger geworden, insbesondere durch die Gründung von Dachorganisationen. In diesen sind Muslime arabischer Herkunft wie auch Konvertiten stärker vertreten, als es der statistischen Verteilung entspräche. Dabei spielt eine Rolle, dass arabische Muslime dank ihrer Muttersprache leichteren Zugang zum Koran in seiner Offenbarungssprache und daher zur religiösen Tradition haben. Umgekehrt dürften unter arabischen Muslimen auch Ideen des politischen Islam öfter Anklang finden, da diese ebenfalls häufiger auf Arabisch als beispielsweise auf Türkisch oder Albanisch verbreitet werden. Ausserdem ist ein Teil der arabischen Muslime aufgrund der seit Jahren angespannten politischen Lage in ihren Heimatländern sensibler und empfänglicher für die Ideen des politischen Islam als etwa Muslime aus dem Balkan (Schweizerischer Bundesrat 2013: 21, 77).

Eine besondere Stellung nehmen auch die schätzungsweise rund 10 000 Konvertiten schweizerischer Herkunft ein.⁷ Die Mehrheit unter ihnen trat im Zuge der Heirat mit einem muslimischen Ehepartner zum Islam über. Ein Religionswechsel bei der Heirat findet jedoch insgesamt nur bei einer Minderheit gemischtreligiöser Heiratspaare statt, auch wenn ein Partner muslimisch ist. Eine kleine Zahl unter den Konvertierten wandte sich

6 Für Einzelheiten zu den äusserlich erkennbaren Moscheen siehe das Forschungs- und Dokumentationsprojekt «Kuppel – Tempel – Minarett» des Zentrums Religionsforschung und den dort erhältlichen Informationsprospekt (<http://www.religionenschweiz.ch/bauten/index.html>).

7 Zur Zahl sowie wichtigen Funktionen von Konvertiten in der Schweiz siehe Leuenberger 2010. Die Schätzung von 10 000 beruht auf einer Extrapolation von Zahlen aus Skandinavien und kann daher lediglich als Anhaltspunkt für die ungefähre Grössenordnung dienen.

dem Islam im Zuge einer persönlichen Sinnsuche zu und engagiert sich meist überdurchschnittlich in ihrer neuen Glaubensumgebung. Engagierte Konvertiten unterhalten aus der Zeit vor ihrem Religionswechsel bereits zahlreiche soziale Beziehungen und leisten im wörtlichen wie übertragenen Sinn oft wertvolle Übersetzerdienste für islamische Anliegen. Sie sind daher in führenden oder repräsentativen Funktionen stärker vertreten, als ihre kleine Zahl erwarten lassen würde.

Insgesamt lässt sich festhalten: Die Zahl der Menschen muslimischen Hintergrunds ist in den vergangenen fünf Jahrzehnten aufgrund von Arbeitsmigration, Familiennachzug und auch Ankunft von Flüchtlingen von rund 16 000 auf rund 450 000 Personen gewachsen. Ein Drittel von ihnen sind Kinder und junge Erwachsene, viele inzwischen mit Schweizer Staatsbürgerschaft. Nur rund ein Siebtel der Muslime praktiziert ihren Glauben auch. Die Gemeinschaften, in denen dies geschieht, sind nach kulturellem, sprachlichem und ideologischem Hintergrund sehr verschieden und keineswegs einheitlich organisiert.

Rolle und Angebote muslimischer Vereine

Während türkische Arbeitsmigranten muslimischen Glaubens seit den 1960er Jahren kulturelle und religiöse Einrichtungen gründeten, geschah dies auf Seiten der bosnischen und albanischen Migranten erst seit Ende der 1980er Jahre. Im Unterschied zu den Türken kennzeichneten sie sich selber selten als Muslime und wurden von der Gesellschaft auch kaum als solche wahrgenommen. Mit Beginn der 1990er Jahre gründeten beide Herkunftsgruppen vermehrt kulturelle und religiöse Vereine. Der Zweck war zunächst, den Kontakt mit der Herkunftskultur und die angestammten Traditionen weiter zu pflegen und dies den Kindern im Hinblick auf die beabsichtigte Rückkehr weiterzugeben. Erst nach jahrzehntelangem Aufenthalt wurden sich viele zunehmend bewusst, wie unwahrscheinlich diese Rückkehr zumindest für die zweite und die folgenden Generationen geworden war.

Heute bestehen über die ganze Schweiz verteilt zahlreiche Vereine zum Unterhalt der rund 200 islamischen Zentren. Diese bestehen in der Regel aus einem Gebetslokal und weiteren Räumlichkeiten und erfüllen wichtige soziale Funktionen weit über das Religiöse hinaus: Die Menschen finden sich ein, um Bekannte aus dem Herkunftsland zu treffen, um zu beten oder eine der Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen: Beratung in religiösen oder weltlichen Fragen, Aufgabenhilfe für Kinder, Vorbereitung auf die Fahrprüfung, Computerkurse, Bücherausleihe, heimat Sprachliche Fernsehrunde, Restaurantbetrieb, Fussballspiel, Miete des Saales für private Feste, religiöser Unterricht oder Jugendgruppe. Das Wort «Kulturzentrum», das in vielen Vereinsnamen vorkommt, weist ansatzweise auf diese Vielfalt hin. Manche dieser Kulturzentren haben einen Gebetsraum, dienen

also unter anderem auch als Moschee; bei anderen fehlt hingegen die religiöse Komponente völlig. Generell sind sie aber alle multifunktionale Dienstleistungszentren (Behloul 2004, Behloul 2005: 157, Baumann 2012: 46–52).

Geführt wird die Mehrheit der Vereine noch von den Arbeitsmigranten der ersten Generation mit entsprechend starkem Bezug zur Herkunftskultur (Gianni 2010, Behloul/Lathion 2007, Schneuwly Purdie/Gianni/Jenny 2009). Doch rücken Jüngere, die in der Schweiz bereits ihre Kindheit verbracht und die Ausbildung absolviert haben, zunehmend nach. Sie managen beispielsweise die Kontakte zur Öffentlichkeit oder führen Besuchergruppen durch die Moschee.

In Moscheen mit Arabisch als Hauptsprache ist in der Regel nicht nur die Zahl der Herkunftsländer besonders gross. In ihnen ist auch der Anteil der Konvertiten höher als in den übrigen Moscheen, weil hier das Islamische weniger von nationalstaatlich geprägten Kulturtraditionen überlagert wird und zugleich das Originale, Authentische, das durch die arabische Sprache verkörpert wird, vielen Konvertiten unmittelbarer zugänglich erscheint. Das Islamische Zentrum an der Militärstrasse 52 in Zürich weist sogar eigens eine Vereinigung der Konvertiten aus.

Neben die klassischen Moscheevereine sind in den letzten Jahren auch Verbände getreten, die nicht unbedingt den herkömmlichen sprachlichen Grenzlinien folgen, da sie übergeordnete Zwecke verfolgen. Das Spektrum reicht hier von Dachverbänden für eine grössere Zahl von Moscheevereinen bspw. eines Kantons (Aargau: VAM, Zürich: VIOZ, etc.) und Spitzenverbänden auf Bundesebene (z. B. die Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz und die Koordination Islamischer Organisationen der Schweiz) über spezialisierte Vereine wie den Verein für islamische Religionspädagogik Schweiz bis hin zum öffentlichkeitswirksamen nationalen Mitgliederverein Islamischer Zentralrat Schweiz (IZRS).⁸ An den Rändern der Moscheevereine oder auch völlig unabhängig davon bilden sich Gruppierungen heraus, die speziell den Interessen der jungen Generation dienen. Bisweilen konstituieren sie sich als Verein, oft jedoch eher als lose Gruppe, die unter Umständen auch wieder zerfällt. Diesen Gruppierungen widmet sich die vorliegende Studie in erster Linie (siehe ab S. 29).

8 Ausführlicher siehe Lathion/Tunger-Zanetti 2013: 635f.

Islamdiskurs als Rahmenbedingung

Unübersehbar ist <der Islam> als Thema seit der Jahrtausendwende in öffentlichen Diskursen der Schweiz präsent,⁹ insbesondere, wenn Themen wie Immigration, Integration, Kriminalität oder Reibungsflächen zwischen Religion und säkularer Lebenswelt zur Debatte stehen. Den bisherigen Höhepunkt dieser Konjunktur markiert die eidgenössische Volksinitiative zum Verbot von Minaretten mit dem entsprechenden politischen und medialen Zyklus und der überraschenden Annahme der Initiative in der Abstimmung vom 29. November 2009. Doch schon vorher stellten politische Vorlagen und andere Anlässe wiederholt den Keim breiterer öffentlicher Debatten und Medienberichterstattung über Islam und Muslime in der Schweiz dar. Lokal geben bisweilen Moscheebauprojekte oder Konflikte zwischen Schulbehörden und muslimischen Eltern den Anlass. Auch Abstimmungsvorlagen zogen wiederholt Kampagnen mit islamfeindlichen Botschaften oder Untertönen nach sich. Dies war z. B. der Fall, als die Stimmbürgerschaft des Kantons Zürich am 30. November 2003 ein neues Gesetz über die Anerkennung von Religionsgemeinschaften mit 64 Prozent Nein-Stimmen ablehnte, nachdem die Abstimmungskampagne der nationalkonservativen Gegner suggeriert hatte, die Annahme der Vorlage führe zur staatlichen Subventionierung von Koranschulen. Indirekt trug das so geförderte Meinungsklima auch zum Scheitern zweier eidgenössischer Gesetzesvorlagen am 26. September 2004 bei (57 und 52 Prozent Nein-Stimmen). Die eine Vorlage betraf die erleichterte Einbürgerung von Ausländern der zweiten Generation, die andere die automatische Einbürgerung der dritten Generation. An vorderster Stelle zu nennen ist aber der 29. November 2009, als eine 57-Prozent-Mehrheit der Stimmenden die nationale Minarettverbots-Initiative annahm (Mayer 2011, Tunger-Zanetti 2013).

Man kann von einem breiten Islamdiskurs mit bestimmten Merkmalen sprechen: Nicht-muslimische Sprecher greifen einen tatsächlichen oder vermeintlichen Missstand auf, skandalisieren ihn, stellen in der Regel einen Bezug zum <Wesen> des Islam her und markieren so alles Islamische als etwas <Anderes>, das seiner ganzen Art nach nicht in die Schweiz passe. In diesem Diskurs begegnen dem Beobachter die stets gleichen Stereotypen und Argumentationsfiguren. Sprecher auf Seiten der Skandalisierer sind sehr häufig nationalkonservative Institutionen, Exponenten und Sympathisanten, aber auch Personen und Institutionen aus dem konservativen Lager oder der politischen Mitte, vereinzelt auch aus dem linken oder feministischen Lager. In der Regel nehmen linke Gruppierungen oder Institutionen und ihre Exponenten eher Gegenpositionen ein, während Fachleute differenzierende Sichtweisen darlegen. Auffällig wenige muslimische Personen oder Institutionen beteiligen sich am Diskurs. Sie nehmen ihn aber dennoch sehr

9 Grundlegend dazu mehrere Beiträge in Behloul/Leuenberger/Tunger-Zanetti 2013 sowie Behloul 2009.

wohl wahr und reagieren unterschiedlich darauf. Dies ist, wie wir unten näher zeigen, eine wesentliche Kontextbedingung für muslimische Jugendliche.

Der Islamdiskurs im Vorfeld der Minarettabstimmung hat unter den religiös aktiven Muslimen im Wesentlichen zu zwei gegensätzlichen Reaktionen geführt. Während die Verbandsfunktionäre der Einwanderergeneration sich frühzeitig gegen öffentliche Aktionen entschieden,¹⁰ war dies in den Augen eines Teils der jüngeren Muslime – Jugendliche mit Migrationshintergrund sowie etliche Konvertiten – die falsche Strategie. Dies führte bereits fünf Wochen vor der Volksabstimmung zur Gründung des Islamischen Zentralrats Schweiz (IZRS). Dieser mischte sich fortan mit professioneller, aktiver Medienarbeit und teils mit bewussten Provokationen in die öffentlichen Debatten ein, so z. B. mit einem «Tag gegen Islamophobie und Rassismus» am 29. Oktober 2011 in Bern. Das Auftreten dieser jüngeren Generation, die oft durch ihr Verhalten und ihre äussere Erscheinung ihr Muslimsein besonders herausstreicht, dürfte bei vielen Menschen in der Schweiz das Bild muslimischer Jugendlicher beeinflusst und zunächst nicht unbedingt zum Abbau von Vorurteilen beigetragen haben. Dies wäre jedoch näher zu untersuchen.



Abbildung 1: Aufblasbares Minarett vor dem Bundeshaus in Bern im Rahmen des «Tags gegen Islamophobie und Rassismus» am 29. Oktober 2011.

An der beschriebenen Entwicklung sind auch die Medienschaffenden beteiligt. Eine Nationalfondsstudie hat für Religionsthemen generell gezeigt, «dass in den Publikumsmedien von wenigen Ausnahmen abgesehen und trotz zugeschriebener Relevanz des Themas kaum von fachspezifischem Wissen geschweige denn von Spezialisierung die Rede sein kann» (Dahinden 2009: 4). Dies trifft auch auf islambezogene Themen zu, obwohl sie unverhältnismässig häufig anzutreffen sind. Die wenigsten Medienschaffenden verfügen über ausreichende Kenntnisse für eine differenzierte Darstellung, was bei andern Themenfeldern (Wirtschaft, Fussball etc.) undenkbar wäre. Dass die ungenügende Qualität zu einem Grossteil strukturelle Gründe hat, ändert nichts am Missstand selber.

10 Bericht eines Teilnehmers an der Versammlung von Vertretern der muslimischen Dachorganisationen am 15. März 2009 in Baden, die dies beschloss, <http://www.iphpbb.com/board/ftopic-43715060nx17898-33-15.html#704> [2. 12. 2013].

Unabhängig von den unterschiedlichen Positionierungen erweist sich der Islamdiskurs für alle Musliminnen und Muslime als unentrinnbar. Jede und jeder hat für sich persönlich und, falls religiös aktiv, auch für seine religiöse Gemeinschaft eine Position und eine kommunikative Strategie zu finden. Sie kann von völliger Distanznahme zu jeglicher Form gelebter Religion oder von *low profile* der eigenen religiösen Praxis bis zu offensiver Propagierung reichen. Jugendliche verfolgen unter Umständen je nach sozialem Kontext (Familie, Schule, Freundeskreis, Moschee) unterschiedliche Strategien (Allenbach/Herzig/Müller 2010: 9f.).

Immigration als Rahmenbedingung

Zu den prägenden Rahmenbedingungen und Erfahrungen der meisten muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen in der Schweiz gehört auch der familiäre Migrations- bzw. Immigrationshintergrund mit seinen weitreichenden Konsequenzen. Und auch wenn der Akt der Immigration (hier verstanden als dauerhafter Wohnortwechsel in ein anderes Land) nur in den wenigsten Fällen zu den tatsächlich selbst gemachten Erfahrungen junger Muslime in der Schweiz zählt, so ist er doch – sowohl als Teil der Familiengeschichte wie auch in seinen über Generationen hinwegreichenden Konsequenzen – auch für die zweite und ggf. dritte Generation wirksam und folglich als prägendes Element anzusehen (vgl. Gianni 2010 und Schneuwly Purdie 2010). Jugendliche Muslime in der Schweiz verstehen sich als Kinder von Zuwanderern. Sie werden von der Mehrheitsgesellschaft als solche wahrgenommen und eingeordnet und erleben tagtäglich die mit dem Prozess der Migration verbundenen Konsequenzen, so etwa die Zuschreibung als <anders> oder <fremd> und damit oftmals verknüpft mehr oder minder subtile oder offensichtliche Formen der Ausgrenzung oder der Chancenungleichheit.

Immigration geht somit stets mit der Infragestellung von Zugehörigkeit und Identität einher – sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Auf individueller Ebene lassen sich dabei zumindest drei Dimensionen unterscheiden:

- die Frage der eigenen Verortung oder Zuordnung, die das Individuum sich selbst stellt und beantworten muss: <Zu welcher Gemeinschaft gehöre ich?>
- die Frage, die die Aufnahmegesellschaft an das Individuum heranträgt: <Zu wem gehörst du und mit wem identifizierst du dich?>
- die Zuordnung oder Verortung, die die jeweilige Gesellschaft dem Individuum gegenüber ohne dessen Beteiligung vornimmt: <Du bist fremd und anders!>

Auf gesellschaftlicher Ebene wiederum wirft der Prozess der Immigration die Frage nach der Identität der Gesellschaft, nach der Abgrenzung von «innen» und «ausen» auf. Mecheril und Hoffarth charakterisieren diese Dimension wie folgt:

Durch Migration wird die Frage der Zugehörigkeit – nicht nur der so genannten Migrantinnen und Migranten – individuell, sozial und auch gesellschaftlich zum Thema, da durch Migration eine Differenzlinie problematisiert wird, die zu den grundlegendsten gesellschaftlichen Unterscheidungen gehört, die das «Innen» von dem «Auszen» scheidet. Migration ist somit nicht angemessen allein als Prozess des Überschreitens von Grenzen beschrieben, sondern ein Phänomen, das die Thematisierung und Problematisierung von Grenzen zwischen «Innen» und «Auszen» und zwischen «Wir» und «Nicht-Wir» nach sich zieht und damit sowohl die Infragestellung einer fundamentalen Unterscheidung gesellschaftlicher Ordnung vornimmt als auch ihre Stärkung. (Mecheril/Hoffarth 2009: 244f.)

Im Kontext von Migration bzw. dauerhafter Immigration wird bei der Frage der Zugehörigkeit meist zwischen nationalen, kulturellen oder ethnischen Zugehörigkeitsdimensionen unterschieden.¹¹ Eine wichtige Bedeutung kommt jedoch darüber hinaus auch der Religion als Zugehörigkeitsdimension zu. Dies insbesondere dann, wenn – wie im Falle von muslimischen Jugendlichen in der Schweiz – mit der Einwanderung der Eltern die Religion des Islam in eine fremde Umgebung übertragen wird. Diese Umgebung ist im Fall der Schweiz rechtlich säkular, jedoch weiterhin vielfach christlich geprägt. Sie steht tiefer, verbindlicher Religiosität generell und dem Islam im Besonderen skeptisch gegenüber. Damit werden zwei Differenzmerkmale erneut verstärkt.

Auf Seiten von Jugendlichen mit Migrationshintergrund lässt sich feststellen, dass diese mit multiplen nationalen, ethnischen wie kulturellen Zugehörigkeiten aufwachsen. Beschreiben lassen sich diese Zugehörigkeiten oftmals mit dem Konzept der Hybrididentität (Hugger 2009: 54; Foroutan/Schäfer 2009: 11ff.) bzw. des fließenden Wechsels kultureller Selbstverständlichkeiten (*code-switching*; Ballard 1994: 31). Kennzeichnend für den Typus der «Hybrididentität» bzw. des *code-switching* ist dabei insbesondere, dass dieser – wie Hugger zu Recht betont – «mit den Entweder-Oder-Zuordnungen des modernen Staates» bricht und «diese für ein Sowohl-als-auch» eintauscht (Hugger 2009: 54). Ballard spricht daher auch von «skilled cultural navigators», um die Verortung der Jugendlichen und jungen Erwachsenen in der Kultur der Eltern als auch der des Landes, in dem sie wohnen, zu fassen (Ballard 1994: 31).

11 Mecheril/Hoffarth etwa sprechen von «natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit» (Mecheril/Hoffarth 2009: 247).

Auf Seiten des Staates und der aufnehmenden Mehrheitsgesellschaft herrscht demgegenüber in der Schweiz die Logik und Erwartung der einwertigen und zugleich eindeutigen Zugehörigkeit. Die «mehrwertigen Zugehörigkeitsverständnisse» (Hugger 2009: 54) jugendlicher Immigranten (sowohl albanisch/bosnisch/türkisch als auch schweizerisch) treffen somit auf eine Mehrheitsgesellschaft mit einwertigem Zugehörigkeitsverständnis (exklusiv schweizerisch). Den Gesellschaftsmitgliedern mit einwertiger Zugehörigkeitslogik erscheinen Hybrididentitäten fragwürdig und nicht vollwertig, ggf. gar subversiv. Die jungen Immigranten hingegen machen die Erfahrung, nicht für vollwertig zugehörig genommen zu werden, bezeichnenderweise in zwei Kontexten: in der Aufnahme- ebenso wie in der Herkunftsgesellschaft.

Diese Ambivalenz kann selbst dann zum Problem werden, wenn Immigranten und ihre Kinder sich der einwertigen Zugehörigkeitslogik der Aufnahmegesellschaft beugen (oder diese freiwillig übernehmen) und sich ausschliesslich der Aufnahmegesellschaft zuordnen. Denn selbst im Falle einer eindeutigen Zugehörigkeitszuordnung zur Aufnahmegesellschaft (<Schweizer/Schweizerin>) wird in zahlreichen Fällen gerade eben diese eigentlich erwünschte und erwartete Zuordnung zumindest von Teilen der Aufnahmegesellschaft immer wieder in Frage gestellt bzw. verneint. Fremdzuweisungen des Anders- oder Fremdseins (<Ausländer>, <Muslim>) und damit verbunden Erfahrungen des alltäglichen Ausschlusses prägen somit auch den Erfahrungsschatz von Jugendlichen mit Migrationshintergrund, die sich eindeutig der Aufnahmegesellschaft zuordnen.

Gerade vor diesem Hintergrund entfaltet nun die religiöse Zugehörigkeit ihre doppelte Wirksamkeit. Zum einen dient sie wie aufgezeigt als Abgrenzungsmerkmal bei der Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Eigenen und verstärkt somit die Problematik der nationalen Zugehörigkeit.¹² Zum andern aber bietet die <religiöse Zugehörigkeit> zugleich eine (ergänzende) Alternative zu den vorherrschenden nationalen, ethnischen oder kulturellen Zuordnungsformen an. Diese Alternative ist vor allem dadurch charakterisiert, dass sie zunächst im Familienrahmen als gegeben und entsprechend eindeutig erfahren wird und daher weder diskursiv ausgehandelt noch erkämpft werden muss. Dies ändert sich, sobald sich die Heranwachsenden im allgemeinen gesellschaftlichen Umfeld befinden: Hier sehen sich Muslime in Anbetracht der verbreiteten Skandalisierung des Islams vor die Aufgabe gestellt, ihre Religionszugehörigkeit als legitim erkämpfen zu müssen. Dies bleibt zugewanderten Hindus, Christen oder Buddhisten meist er-

12 So wurde in der Schweiz etwa in den letzten Jahren verschiedentlich die Frage nach der Vereinbarkeit von <muslimischer> und <Schweizer Identität> aufgeworfen, indem diese beiden Identitäten sachwidrig mit vermeintlich gegensätzlichen gesellschaftlichen Institutionen in eins gesetzt wurden. So entstehen Scheingegensätze: <Scharia versus Schweizer Rechtsordnung>, <Diktatur/Theokratie versus Demokratie>.

spart; ihre Religion wird kaum je thematisiert, und wenn, dann womöglich als idealisiertes Gegenbild zum scheinbar so problematischen Islam. Für praktizierende Muslime in der Schweiz gewinnt in dieser Situation das Konzept der *umma* als einer vorgestellten globalen muslimischen Gemeinschaft, die nicht an staatlichen Grenzen endet, sondern kulturelle Grenzen überschreitet, noch einmal an Bedeutung für die Selbstvergewisserung und Selbstverortung.

Forschungsstand

Die Forschung zu muslimischen Jugendlichen in der Schweiz in jüngerer Zeit spielt sich in einem relativ überschaubaren Feld ab, schliesst sich aber zugleich an umfangreiche Forschungstraditionen an. Die ältere Tradition fragt, beginnend mit Emile Durkheim (1912), nach der integrierenden oder desintegrierenden Funktion von Religion generell im Ganzen der Gesellschaft. Das Instrumentarium dieser Tradition hat sich in der Folge um mehrere Konzepte erweitert (unter anderem durch Beiträge von Bellah et al. 1985, Putnam 1995, 2000, Graf/Platthaus/Schlesinger 1999, Kippenberg 2006, Nolte 2009), unter denen dasjenige des Sozialkapitals besonders prominent ist (siehe dazu S. 23ff.).

Darüber hinaus hat im letzten Jahrzehnt die Migrationsforschung eine eigene breite Tradition ausgebildet, die zuzüglich zum Thema Migration und Jugend auch den Faktor Religion einbezog. Sowohl für Nordamerika (stellvertretend genannt seien Chong 1998, Warner/Wittner 1998, Ebaugh/Chafetz 2000, Beyer 2005, Portes/Rumbaut 2006) als auch für Westeuropa datiert der Grossteil der Forschung mit diesem Fokus nach dem Jahr 2000 (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997, Vertovec/Rogers 1998, Klinkhammer 2000, Tietze 2001, Nökel 2002, Frese 2002, Timmerman/Vanderwaeren/Crul 2003, Crul/Doomemik 2003, TIES 2005, Gerlach 2006, von Wensierski/Lübcke 2007, Öztürk 2007, Crul/Heering 2008, Crul/Schneider 2009, und Jacobsen 2009). Die meistens dieser Studien widmen sich muslimischen Jugendlichen im betreffenden Land (z. B. Deutschland, Niederlande, Belgien, Frankreich, Grossbritannien, Norwegen). Zahlreiche Einzelstudien sind in den letzten Jahren für die genannten Länder hinzugekommen.

Im Vergleich zu diesen Forschungsanstrengungen ist das Forschungsfeld muslimischer Jugendlicher in der Schweiz erst wenig erschlossen. Für unseren Kontext bedeutsam sind mehrere Studien, die seit Mitte der 2000er Jahre an der Hochschule für Soziale Arbeit Luzern entstanden, auch wenn sie Religion nur am Rande in den Blick nahmen. Dabei wurde u. a. gezeigt, dass gerade die eingebürgerten Secondos im Durchschnitt durch gute Ausbildung sozial im gleichen Mass oder gar mehr aufsteigen als gebürtige Schweizerinnen und Schweizer. Die Kehrseite des hohen Durchschnittswertes ist ein erhöhtes Risiko sozialen Abstiegs bei jenen, die «es nicht schaffen» (Mey/Rorato/Voll 2005:

131f.). Auf der Suche nach Anerkennung können «Vereine und insbesondere Sportvereine [...] ein wichtiger Ort von sozialer Zugehörigkeit und Anerkennung und in einzelnen Fällen biographisch bedeutsam sein.» (Mey/Rorato 2006: 4). Der Zugang zu ihnen wird allerdings «selten gesucht oder gefunden» (ebd.). Eine Sonderstellung nehmen daher «herkunftsspezifische Vereine und Institutionen» ein; sie sind für Jugendliche mit Immigrationshintergrund attraktiv, weil sie «sich für einmal in einem von Selbst- und Fremdausgrenzungen befreiten Feld bewegen und erfahren [...] können» (ebd.). Im Rahmen einer Längsschnittstudie zeigten Eva Mey und Mirjam Rorato (2010) schliesslich erneut den hohen, mit dem Alter sogar wachsenden Stellenwert von «Familie, Verwandtschaft und herkunftsbezogenen Communities». Demnach «stellen herkunftsbezogene und transnationale Einbindungen eine den beruflichen Bereich eher ergänzende oder dann eher kompensierende Sinnwelt dar. Die Qualität dieser Einbindungen lässt sich damit keineswegs auf einen blossen Ort des Rückzugs reduzieren» (Mey/Rorato 2010: 4). Interessanterweise kommen in dieser letzten Studie auch die lokale Moschee und ihre Jugendgruppe ansatzweise in den Blick (a. a. O., 36ff.).

Weitere Studien entstanden im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 (NFP 58, Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft) und waren von Anfang an gezielter auf den Faktor Religion ausgerichtet. Muslimische Jugendliche sind gemäss den Ergebnissen eines in Luzern und Neuchâtel durchgeführten Projekts nicht markant religiöser als christliche (Dahinden/Duemmler/Moret 2010: 5f.). Sie machen jedoch zusammen mit der vielfach identischen Gruppe der Kosovaren die stärksten Erfahrungen von Ausschluss und Negativzuschreibungen, sind somit «heutzutage in den zwei untersuchten Städten die *outgroups* schlechthin» (a. a. O., 6). Im Kontext der Schule, den auch das zweite NFP-Projekt vornehmlich im Blick hatte, zeigte sich, dass muslimische Jugendliche ihre Religionszugehörigkeit sehr flexibel und an die konkrete Situation angepasst einsetzen bzw. sich dazu positionieren; ein Thema sind religiöse Aktivitäten aber vor allem in Familie und Freizeit (Allenbach/Herzig/Müller 2010: 2). Umgekehrt definieren muslimische Jugendliche (und andere Jugendliche mit Migrationshintergrund) ihre Identität bei weitem nicht nur, meist nicht einmal primär, über Religion. Klar wichtiger sind das Herkunftsland, die Grössen «Europa» und «Welt», aber auch der Wohnort (Morgenthaler et al. 2011: 18f.). Wie insbesondere Jugendliche mit Migrationshintergrund Balkan und Sri Lanka ihre individuelle und kollektive Identität konstruieren, gerade auch in Reaktion auf die erfahrenen Zuschreibungen, ist von verschiedenen Autorinnen vielfältig beleuchtet worden (am umfassendsten von Müller 2013, siehe aber auch Müller 2010, Allenbach/Herzig 2010). Identitätskonstruktion bei erwachsenen Musliminnen und Muslimen in der Schweiz, vereinzelt aber auch Aspekte des Verhältnisses der Generationen, der Geschlechterverhältnisse und des Umgangs mit Ablehnung waren Gegenstand weiterer Forschungen im Umfeld unserer eigenen Studie (siehe die Beiträge in Allenbach/Sökefeld 2010 und Allenbach et al. 2011).

Die Fragestellung der genannten Studien nahm stets Individuen, nicht Gruppen in den Blick. Umgekehrt ging die wenige bisherige Forschung zu Organisationen wie insbesondere Moscheevereinen (Behloul 2010, neuerdings Monnot 2013) nicht näher auf die Jugendlichen ein. Vor diesem Hintergrund erschien es angebracht, sich Gruppen muslimischer Jugendlicher zuzuwenden, die sich mit explizitem Bezug zu ihrer Religion zusammensuchen.

Relevanz des Projektes

Kenntnisse zu muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen und ihren Gruppen und Aktivitäten sind gesellschaftlich wichtig, denn sie erlauben es verschiedenen Akteuren, sachfundierte Einschätzungen und adäquate Bewertungen vorzunehmen. Zu diesen Akteuren zählen städtische und kantonale Behörden, politische Parteien und Entscheidungsträger, Schulen, Fachleute in der Jugend-, Sozial- und Integrationsarbeit, zivilgesellschaftliche Organisationen wie Verbände, Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, aber auch Medienschaffende.

Der Islamdiskurs erschwert derzeit ein unvoreingenommenes Verständnis von der Situation junger Musliminnen und Muslime. Diese sind in der Schweiz sozialisiert und definieren muslimisches Leben und Islam nach ihrem Verständnis und dem jeweiligen Kontext in einem weiten Spektrum. Ihr natürlicher Wunsch <dazuzugehören> wurde allerdings in den letzten Jahren durch islamfeindliche Abstimmungskampagnen wiederholt einer harten Belastungsprobe ausgesetzt (siehe S. 15f.). Solche Kampagnen setzten damit ein politisches Zeichen, das Schweizer Musliminnen und Muslime zwangsläufig als gegen sie gerichtet auffassen mussten; die Botschaft, die sie wahrnahmen, lautet: <Du gehörst nicht dazu.>

Zusammenfassend lässt sich sagen: Wissenschaftlich fundierte Kenntnisse zur religiösen Einbindung muslimischer Jugendlicher und junger Erwachsener in der Schweiz waren bisher wenig vorhanden, solche über ihre Gruppen und Aktivitäten und deren Werte und Einstellungen zur Schweizer Gesellschaft fehlten völlig. Zugleich muss gerade die Haltung junger religiös engagierter Musliminnen und Muslime von Interesse sein, da in ihren Reihen die nächste Generation von Führungspersonen des Islams in der Schweiz heranwächst. Fundierte Kenntnisse über ihr Selbstverständnis und ihre Perspektiven sind von Bedeutung und wichtig, um künftige Entwicklungen klarer und sachlicher einschätzen und beurteilen zu können

Forschungsdesign

Zielsetzung

Vor dem Hintergrund des geschilderten Forschungsstandes ist das spezifische Interesse unseres Projekts zu sehen. Ziel der zweijährigen Untersuchung war es zunächst zu erheben, so die Fragestellung, welche muslimischen Jugendgruppen es in der Schweiz überhaupt derzeit gibt und welches ihre wichtigsten Aktivitäten sind. Das Projekt fragte darüber hinaus danach, ob die Zugehörigkeit zu einer muslimischen Jugendgruppe Prozesse gesellschaftlicher Eingliederung und Teilnahme an der Schweizer Gesellschaft eher fördert oder eher behindert. Im Besonderen wurden dazu die religiösen, kulturellen und freizeithlichen Aktivitäten erhoben und im Anschluss theoriegeleitet analysiert, inwiefern die Gruppen Formen des Engagements in und für die Schweizer Gesellschaft bilden.

Theorierahmen

Das Projekt untersuchte die Aktivitäten der muslimischen Jugendgruppen in der Analyseperspektive des Sozialkapitals und hier spezifischer in der Perspektive des bürgerschaftlichen Engagements.¹³ Der zurzeit wohl bekannteste und vielfach diskutierte Vertreter dieses Strangs der Sozialkapital-Theorie ist der US-amerikanische Politikwissenschaftler Robert Putnam, der in seinen Artikeln und Büchern (1994, 1995, 2000, 2001, 2010) das in zivilgesellschaftlichen Gruppierungen hervorgebrachte Sozialkapital erforschte. Den Begriff des Sozialkapitals definiert Putnam dabei als «features of social organization, such as networks, norms and trust, that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit» (Putnam 1994: 6f.).

Sozialkapital ist demnach ein (in sich mehrdimensionales) Geflecht sozialer Beziehungen in und zwischen zivilgesellschaftlichen Institutionen wie Vereinen, Gewerkschaften oder Kirchen. Personen, die durch aktive Beteiligung an solchen Strukturen in dichtere oder stärker überlappende soziale Netzwerke eingebunden sind, verfügen über ein höheres Sozialkapital. Dies wiederum lässt sich u. a. an verstärktem sozialem Vertrauen und Prestige ablesen, das ihnen andere Mitglieder dieser Institutionen entgegenbringen.

13 Wir verwenden diesen Ausdruck synonym zu ebenfalls anzutreffenden Begriffen wie «zivilgesellschaftliches Engagement», «Engagement für das Gemeinwohl» oder «gemeinnütziges Engagement». Gemeint ist in jedem Fall ein Engagement, welches das persönliche Umfeld überschreitet und in der Regel im Verbund mit Gleichgesinnten erfolgt.

Sie können dieses <Kapital> für sich persönlich, für weniger einflussreiche Dritte oder für ihre Institution nutzen. Tun sie dies mit Erfolg, steigert es in vielen Fällen wiederum ihr Prestige und ihr Sozialkapital. Folgt man der Argumentation Putnams, so wirken sich aus gesellschaftspolitischer Perspektive hohe Verflechtungs- und Vernetzungszusammenhänge zwischen Individuen und gesellschaftlichen Teilgruppen positiv auf die Gesamtgesellschaft und auf die Demokratie als politisches System aus, da die sozialen Beziehungen zu gegenseitigem Vertrauen, Verantwortungsbewusstsein, Zusammenhalt und Zusammenarbeit führen. Das gesellschaftliche Ideal Putnams ist dementsprechend eine über gesellschaftliche Binnendifferenzierungen hinweg vernetzte Gesellschaft, denn nur in einer solchen Gesellschaft könne Demokratie auf Dauer gedeihen.

Der US-amerikanische Soziologe und Ethnologe Alex Stepick hat Putnams Konzept des gesellschaftlich relevanten Sozialkapitals übernommen und es auf religiöse Gemeinschaften von Immigranten bezogen. Stepick und seine Forschergruppe untersuchten im Grossraum Miami (Florida), welche Formen von Sozialkapital religiös begründete Gemeinschaften hervorbringen (Stepick 2002; Stepick/Rey/Mahler 2009; Stepick/Rey 2011). Drei mögliche Formen des Sozialkapitals werden dabei von Stepick et al. unterschieden:

- *Bonding social capital* geht aus Beziehungen von Personen hervor, die einen ähnlichen Hintergrund haben und beispielsweise der gleichen religiösen Konfession angehören. Sie haben Vertrauen zueinander und unterstützen sich gegenseitig. «Bonding social capital provides emotional support and the solidarity produced by religion that Emile Durkheim associated with group rituals» (Stepick/Rey/Mahler 2009: 15).
- *Bridging social capital* hingegen verbindet Personen, die in unterschiedlichen Gruppen und Milieus beheimatet sind. Die sozialen Beziehungen bauen Brücken zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften und Personen; sie fördern Kooperation, Toleranz und gegenseitige Anerkennung. Gemeinsam in einem übergreifenden Zusammenschluss und im Sinne des Gemeinwohls kann man übergeordnete Ziele verfolgen, etwa gegen Diskriminierung ankämpfen, für ein besseres Image in der Gesellschaft werben u. a. m.
- *Linking social capital* schliesslich verbindet Personen, die nicht nur unterschiedlichen Gruppen zugehörig sind, sondern ungleiche Zugänge zu Macht und gesellschaftlichen Ressourcen haben. Es ist eine vertikale Beziehung: «Linking social capital spans vertical arrangements of power, influence, wealth, and prestige. Those with less power acquire influence and other resources through linking social capital» (a. a. O., 16). Einzelne Mitglieder können Beziehungen zu Statusprivilegierten haben, zu Personen mit Macht und Einfluss (z. B. Politikern, Medienschaffenden, vermögenden Personen, Unternehmen). Dies kann wiederum vorteilhaft für die Gemeinschaft und ihre gesellschaftliche Positionierung sein.

Der Nutzen aus *bonding social capital* bleibt also auf die Gruppe begrenzt und stellt nach Stepick noch kein bürgerschaftliches (*civic*) Kapital dar, bildet jedoch durch Formen der Binnensolidarität die Voraussetzung für dieses. Offensichtliche Beispiele in religiösen Vereinen sind gegenseitige Unterstützungsleistungen und Freiwilligenarbeit. Elwert (1982) erachtet dies als eine Form der Binnenintegration, die zugleich die gesamtgesellschaftliche Integration im Allgemeinen fördert. Allerdings können hohe *bonding*-Beziehungen auch absondernd und damit segregierend und desintegrativ wirken, etwa wenn die betreffende Gruppe gesellschaftlicher Diskriminierung ausgesetzt ist. Insofern trägt *bonding*-Sozialkapital eine Ambivalenz in sich und muss nicht notwendig zu gesellschaftlichem Zusammenhalt führen, wie Cheong et al. aufzeigten: «The potential impact of social capital on social cohesion will vary depending on the ways in which its effects are enhanced or diminished by the wider social, political, economic and cultural environment» (2007: 42). Es ist also wichtig, auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu beachten.

Religiöse Vereine und Gemeinschaften fungieren gemäss Stepick et al. als Produktionsstätte von *civic social capital*. Insbesondere *bridging* und *linking social capital* bilden neben dem Nutzen für die Vereine und ihren Zugehörigen zugleich Faktoren, die die Gesellschaft stärken können, da die typischen gesellschaftlichen Trennlinien von Klasse, Herkunft, Wohnumfeld, Einwanderungsstatus und religiöser Überzeugung überwunden werden, so Stepick und Rey (2011: 198). Auch in einer integrationspolitischen Perspektive – nicht Grundlage des vorliegenden Projekts – lässt sich ein solcher gesellschaftlicher Nutzen plausibilisieren: Versteht man Integration z. B. im Sinne Wolfgang Vorkamps als Teilhabe an der Zivilgesellschaft des Aufnahmelandes durch bürgerschaftliches Engagement (2008: 65), so lässt sich an diesen Formen von Sozialkapital ablesen, wie stark einer Gruppe in die Gesamtgesellschaft integriert ist.

Bezogen auf den Untersuchungsgegenstand des Projekts galt also das Augenmerk der Forschenden besonders solchen Aktivitäten, die als besonders förderlich oder hinderlich für den Aufbau von *civic social capital* gelten können. Inwieweit wenden sich die muslimischen Jugendgruppen und ihre Leitungen beispielsweise den Bereichen Erziehung, Soziales oder auch der Politik in der Schweiz zu? Engagiert man sich hier explizit? Unter welchen Umständen wird die Solidarität über die eigene Kerngruppe hinaus ausgeweitet? Anknüpfungspunkte dafür bietet die islamische Tradition gleich wie andere Religionen. Forschung in anderen Kontexten hat gezeigt, dass religiös aktive Personen sich überdurchschnittlich häufig über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus gesellschaftlich oder politisch engagieren. «Eine hohe Religiosität ist somit eine zivilgesellschaftliche Ressource», schloss Volkhard Krech im Rahmen des *Religionsmonitors* (2007: 42, ähnlich Nolte 2009, Liedhegener 2010, für die Schweiz Stadelmann-Steffen/Freitag/Bühlmann 2007). Eines der Ziele unserer Studie war es zu untersuchen, inwieweit dies auch für junge Musliminnen und Muslime in der Schweiz zutrifft.

Methode und Durchführung

Methodenspektrum

Angesichts der oben skizzierten Forschungslage und Aufgabenstellung hatte das Projekt grösstenteils explorativen Charakter. Es bestand von Anfang an nicht die Absicht, sämtliche muslimischen Jugendgruppen lückenlos zu erfassen und in gleichmässiger Tiefe zu bearbeiten. Vielmehr war es das Ziel, einen möglichst umfassenden Überblick über das gesamte Spektrum zu gewinnen und bestimmte wiederkehrende, typische Formen zu eruieren.

Dementsprechend standen qualitative Methoden der empirischen Sozialforschung im Vordergrund: Internetrecherchen, Besuche im Feld bei internen, halböffentlichen und öffentlichen Anlässen der Gruppen, teilnehmende Beobachtung, Feldprotokolle, Hintergrundgespräche mit einzelnen Akteuren, qualitative Interviews mit einzelnen und mit Gruppen, fotografische und filmische Dokumentation verschiedener Anlässe.¹⁴ Konkret besuchten die Forscher religiöse, kulturelle und freizeithliche Anlässe muslimischer Jugendgruppen und führten Interviews und informelle Gespräche mit Gruppenleitern und <einfachen> Mitgliedern durch. Diese Methoden erlauben, da sie zeitintensiv sind, nur eine begrenzte Anzahl von Gruppen vertieft kennenzulernen, gleichzeitig aber auf neue Entwicklungen flexibel zu reagieren. Diese Entscheidung erwies sich als richtig, waren doch bereits in der kurzen zweijährigen Projektlaufzeit wichtige Entwicklungen zu beobachten.

Das Team verfolgte zudem die internetbasierten Aktivitäten der Gruppen auf deren Homepages und auf Facebook. Wie allgemein bei der jüngeren Generation waren im Internet und den Social Media rege Aktivitäten zu erwarten (Krüger 2005, Hunger/Kissau 2009, Engelmann 2010). Dies erwies sich für etliche Gruppen durchaus als zutreffend. Um den Zugang zu Facebook-Teilnehmern zu bekommen und auch selber auffindbar zu sein, richtete das Team eine eigene Facebook-Seite ein (MYG Switzerland).

Das Projektteam bestand aus dem Projektleiter und drei promovierten Forschern. Alle hatten bereits Erfahrung mit ähnlichen Feldforschungsprojekten zu anderen Themen. Die drei Feldforscher haben überdies ein Studium in Islamwissenschaft absolviert und verfügten über Kenntnisse von mehreren der im Feld anzutreffenden Sprachen. Für die eigentliche Feldforschung wurde das feste Projektteam zeitweise durch Studierende

14 Zu den Methoden im einzelnen vgl. Flick 1996, Atteslander 2003, Knoblauch 2003, Gläser/Laudel 2004, Meuser/Nagel 2005, Bogner/Littig/Menz 2005, Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008.

ergänzt. Sie wurden in einer Arbeitsgruppe in den konzeptuellen Rahmen des Projekts eingeführt und übernahmen einen Teil der Kontakte und Besuche im Feld. Daraus ergaben sich weitere Daten, die z. T. in das Projektergebnis eingeflossen sind. Einzelne Studierende arbeiteten später eigene Fragestellungen zu Seminararbeiten aus, die für die vorliegende Studie nicht verwertet wurden.

Zugang zum Feld

Obwohl zwei der drei Forscher seit mehreren Jahren im Feld islamischer Gemeinschaften in der Schweiz forschen und zahlreiche etablierte Akteure persönlich kennen, war der Zugang zu den Jugendgruppen nicht einfach. Des Öfteren sah sich das Team bei den ersten Kontakten beachtlicher Reserviertheit gegenüber. In einem Teil der Fälle wollten sich die kontaktierten Personen oder ihre Gruppe erst ein genaueres Bild von den Forschern und ihrem Projekt machen. Die andere Art der Reaktion gab eher einem Überdruß Ausdruck und lässt sich zusammenfassen in der Frage: «Warum müsst ihr immer ausgerechnet uns Muslime erforschen?» Beide Reaktionen sind absolut verständlich und haben mit dem oben skizzierten Islamdiskurs zu tun, aber auch mit der Tatsache, dass tatsächlich unter den zugewanderten Religionen der Islam aus verschiedenen Gründen ein sehr häufig beforschtes Thema ist. Die Forscher versuchten diese Reserviertheit mit geduldigem Erläutern des Projekts und der eigenen Position zu überwinden. Dem gleichen Ziel diente auch ein gedruckter Flyer, der das Ziel des Projekts und das Vorgehen des Teams schilderte (<http://www.unilu.ch/files/flyermuslimyouthgroups.pdf>). In den meisten Fällen gelang es, die Skepsis aufzulösen und eine gute Arbeitsbeziehung aufzubauen. Wesentlich war in praktisch allen Fällen die Zusicherung der Forscher, dass Zitate aus Interviewaufzeichnungen nur anonym verwendet werden. In einzelnen Fällen kam jedoch kein Kontakt zustande.

Zu reinen Frauengruppen bestand für das rein männliche Kernteam eine andere, ggf. zusätzliche Zugangshürde. In einzelnen Fällen konnte der Zugang schliesslich erreicht werden, in anderen konnten weibliche Mitglieder der studentischen Gruppe die Forschung übernehmen.

Vertraulichkeit

Der Zugang zum Feld kommt in Forschungen wie dieser letztlich nur zustande, wenn die Menschen, um die es gehen soll, sich überzeugen lassen, dass die Forschung ihnen keine Nachteile bringt, und den Forschern bis zu einem gewissen Grad vertrauen. Dieses Vertrauen gilt es auch nach Abschluss der Feldforschung und gerade in den daraus entstehenden Publikationen zu rechtfertigen. Die vorliegende Studie enthält nur dort die wahren Personennamen, wo der Sachverhalt oder das Zitat ohnehin öffentlich auffind-

bar und überprüfbar ist. Personen der vom Team erforschten Gruppen sind so charakterisiert, dass sie nicht individuell identifizierbar sind.

Rückkoppelung der Ergebnisse

Zur Projektanlage gehörte es, die vorläufigen Ergebnisse in unterschiedlichen Formen rückzukoppeln: in die *scientific community*, in das beforschte Feld sowie in Kreise interessierter Praktikerinnen und Praktiker (Näheres siehe S. 81). Der Zweck dieser Rückkoppelungsschritte war es, die Forschungsergebnisse einem kritischen informierten Blick auszusetzen und sie so bestätigen oder wo nötig korrigieren zu lassen. Darüber hinaus bot der Austausch mit den Jugendlichen wie auch mit den Praktikerinnen und Praktikern dem Team die Gelegenheit, Anregungen im Hinblick auf künftige Forschungen zu bekommen.

Ergebnisse

Entsprechend den Forschungsfragen und Zielsetzungen der Studie lassen sich die Ergebnisse den folgenden zwei Bereichen zuordnen: Während die Abschnitte über «Struktur und Charakteristika des Feldes» sowie die «Aktivitäten der Jugendgruppen» in erster Linie deskriptiv vorgehen, steht in den beiden weiteren Abschnitten [«Funktionen der Gruppen», «Strategien der Jugendgruppen im Islamdiskurs»] die Analyse im Vordergrund.

Struktur und Charakteristika des Feldes

Muslimische Jugendgruppen – Eingrenzung des Feldes

Es gilt nun zunächst, das untersuchte Feld einzugrenzen und damit die Gesellschaftsgruppe zu bezeichnen, über die im Folgenden Aussagen gemacht werden. Was heisst «muslimisch»? Was verstehen wir unter «Jugend»? Auch geographisch ist das Untersuchungsfeld kurz zu umreißen.

Bei der Frage, was eine Jugendgruppe zu einer «muslimischen» Jugendgruppe macht, liessen wir uns innerhalb des Forschungsprojektes von zwei Faktoren leiten. Zum einen durch die Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung der Gruppen und ihrer Mitglieder, zum andern durch deren Inhalte und Aktivitäten. In das Sample aufgenommen wurden Gruppen, die sich selbst als «muslimisch» bezeichneten (etwa durch den Namen oder ihr Selbstverständnis) und deren Inhalte und Aktivitäten «islamisch» geprägt waren. Nicht Bestandteil der Arbeitsdefinition war die Nähe zu einem der existierenden Moscheevereine, die tatsächliche religiöse Praxis oder gar Religiosität ihrer Mitglieder oder auch der übrigen Teilnehmenden an Veranstaltungen der betreffenden Gruppe (etwa das Befolgen des rituellen Gebets oder das Einhalten islamischer Ernährungsvorschriften). Berücksichtigt wurden also zum Beispiel Jugend-Volkstanzgruppen, die, wenn sie einer Moschee angegliedert sind, stets auch religiöse Lieder, sog. Ilahije, und Koranrezitation einüben. Ausgeschlossen wurden Gruppen, in denen der Faktor Religion jedoch keine Rolle spielte, also etwa Fussballmannschaften oder säkulare Volkstanzgruppen.¹⁵

Zur Ein- und Abgrenzung des Begriffs «Jugend» sind in der wissenschaftliche Literatur unterschiedliche Ansätze anzutreffen: Zu nennen sind etwa «Jugend» als festgelegter

15 Folklore und Religion bilden gerade bei Gemeinschaften aus dem ehemaligen Jugoslawien eine Symbiose. Dies gilt im Übrigen auch für serbisch-orthodoxe oder katholischen-kroatische Gruppen.

Altersabschnitt¹⁶, als abgrenzbare biologische Phase oder als funktional zu unterscheidender Lebensabschnitt (vgl. dazu Hurrelmann 2007: 13–49). Angesichts dieser Vielfalt von Ansätzen wie auch angesichts der zu erwartenden heterogenen Strukturen im Feld entschlossen wir uns zu Beginn des Projektes, mit einem weiten Jugendbegriff zu arbeiten. Als muslimische Jugendgruppen dokumentiert wurden alle Formen von muslimischen Gemeinschaften, in denen Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene (im Alter von ca. 10 bis 29 Jahren) mehr oder minder regelmässig und organisiert zusammentrafen. Dieser weite Jugendbegriff hat sich im Feld bewährt.

Allerdings trafen wir oftmals alters- und teilweise generationsübergreifende <Jugendgruppen> an. Dies mit der Sozialform der Grossfamilie in den Herkunftsländern der Immigranten oder gar mit einem <islamischen> Familienbild zu erklären, verkennt die Situation, da jene Erklärungsgrössen alles andere als einheitlich sind. Vielmehr ist auf das relativ junge Alter des gesamten muslimischen Feldes in der Schweiz hinzuweisen – viele Moscheevereine wurden erst in den 1990er Jahren gegründet. Entsprechend der oft prekären Ausgangssituation (als Arbeitsmigranten, als Flüchtlinge mit ungewisser Zukunft) konnte jede Ausdifferenzierung, wie sie das Gründen einer Jugendgruppe darstellt, erst im Lauf der Zeit geschehen. Um die eigene Gruppenidentität, die gerade in dieser Lage so wichtig ist, bewahren zu können, war und ist gerade der ersten Generation oft daran gelegen, das eigene Erbe der nächsten Generation weiterzugeben und diesen Prozess selber mitzugestalten oder zu kontrollieren. Freilich deckt sich dieses Anliegen der Eltern nur zum Teil mit den Wünschen und Erwartungen der Jugendlichen.

Geographisch hat das Projekt seinen Schwerpunkt aus forschungspraktischen Gründen auf die deutschsprachige Schweiz gelegt. Es bezog die Romandie jedoch ansatzweise ein, um Anhaltspunkte dafür zu gewinnen, ob die Charakteristika des Feldes hier völlig andere sind als in der Deutschschweiz.

Die explorativen Erhebungen des Projektes brachten schliesslich rund hundert muslimische Jugendgruppen in der Schweiz zu Tage. Einige von ihnen sind überaus aktiv und treffen sich regelmässig, andere wiederum existieren eher auf dem Papier bzw. im Internet. Viele Gruppen muss man sich nicht als abgeschlossene Einheiten vorstellen. Neben regelmässig aktiven Mitgliedern gibt es solche, die nur sporadisch oder zu bestimmten Anlässen auftauchen. Zudem sind die Gruppen nicht exklusiv: Einzelpersonen können durchaus gleichzeitig in zwei oder mehr Gruppen mehr oder minder aktiv beteiligt sein.

16 Die Shell Jugendstudie definiert Jugend als die Gruppe der 12- bis 25-Jährigen (Schneekloth/Leven/Gensicke 2010: 361). Die Generalversammlung der Vereinten Nationen wiederum definiert Jugendliche als die Altersgruppe der 15- bis 24-Jährigen [A/Res/50/81, 14.12.1995].

Charakteristisch für das Feld ist, dass es sich stetig verändert. Muslimische Jugendgruppen werden bewusst gegründet oder formieren sich im Laufe eines Prozesses, Initiatoren und tragende Kräfte verschwinden von der Bildfläche, Mitgliederstrukturen verändern sich, Gruppen schlafen ein oder lösen sich auf. Dies erklärt sich insbesondere dadurch, dass die strukturellen Ausformungen der in der Schweiz existierenden Moschee-ungebundenen muslimischen Jugendgruppen noch relativ jung und instabil sind. Oft finden sich muslimische Jugendliche nur vorübergehend für ein gemeinsames Projekt zusammen. Zudem sind die Existenz der Gruppen und das Ausmass ihrer Aktivitäten stark personengebunden. Verliert eine Gruppe eine zentrale Persönlichkeit – weil diese z. B. heiratet, eine Stelle antritt oder umzieht –, so hat dies, wie etwa bei einer Jugendgruppe in Basel, einschneidende Folgen für die gesamte Gruppe bis hin zur Auflösung, da sich die vorhandenen Strukturen oft nicht selbst tragen können. Kurzum: Das Feld ist äusserst volatil und dynamisch.

Geschlechtergemeinschaft, Geschlechtertrennung

Die Geschlechterfrage in den muslimischen Jugendgruppen der Schweiz lässt sich hier keinesfalls erschöpfend darstellen und ruft nach eingehender Erforschung. Sie ist nicht zuletzt deshalb von Belang, weil sie auch im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs über den Islam eine zentrale Rolle spielt und dieser Umstand auch von weiblichen wie männlichen Mitgliedern der Jugendgruppen wahrgenommen wird. Sie konnte jedoch im Rahmen unseres lediglich explorativen Projekts nicht vertieft bearbeitet werden.

Jede Jugendgruppe, nicht nur im muslimischen Rahmen, trifft bei ihrer Gründung die Entscheidung, ob sie beiden Geschlechtern offensteht oder nur einem. Meistens gibt der Entstehungskontext die Antwort schon vor, danach wird sie selten in Frage gestellt. Dies trifft auch auf die von uns untersuchten muslimischen Jugendgruppen zu. Entwickelt sich eine Jugendgruppe aus einer Clique jüngerer Jugendlicher heraus, wird sie als Gruppe für das jeweilige Geschlecht fortbestehen. Stehen am Anfang geschlechterübergreifende Kindergruppen, für die eine Fortsetzung gesucht wird, so kann das Folgeangebot unter Umständen weiterhin gemischt sein, muss es aber nicht. Moschee-ungebundene Gruppen junger Erwachsener formieren sich in aller Regel aus Angehörigen beider Geschlechter, unter Umständen aber mit zwei Flügeln, die teils alleine, teils gemeinsam agieren.

Legt sich eine Gruppe bezüglich des Geschlechts ihrer Mitglieder fest, so ist damit nicht automatisch eine bestimmte religiöse Position in Geschlechterfragen gewählt. Eine reine Frauen- oder Männergruppe kann durchaus offen sein für einen relativ offenen Umgang mit dem anderen Geschlecht. Eher ist die umgekehrte Wirkungsrichtung zu beobachten: Gruppen, die in Geschlechterfragen religiös-konservative Positionen bevorzugen, bestehen in der Regel aus Mitgliedern eines Geschlechts.

Erst gemeinsam, dann getrennt

Interessant ist der Fall einer Gruppe, die Ende der 1990er Jahre als gemischte Gruppe begann, sich nach etwa fünf Jahren aber spaltete. Der Erwachsene, der die Gruppe von Beginn an leitete, erinnert sich: Die Gruppe bestand aus etwa fünf Mädchen und doppelt so vielen Knaben. Einer der Knaben schlug eines Tages vor, die Geschlechter zu trennen, denn er habe in einer islamischen Quelle von diesem Grundsatz gelesen. Der Leiter sah sich hin- und hergerissen zwischen zwei Argumenten. Einerseits bemüht sich der Islam seiner Ansicht nach in der Tat, die Geschlechter nicht zu mischen. Andererseits wünschte er die Mädchen in der Gruppe zu behalten, um sie vor den Versuchungen der Freizeitkultur an den Freitagabenden zu schützen und den spezifisch weiblichen Beitrag für die Gruppe zu erhalten. Schliesslich stimmte die Gruppe über die Angelegenheit ab: Mit sechs gegen fünf Stimmen wurde beschlossen, die Geschlechter zu trennen. Heute bedauert der Leiter, dass er es so weit kommen liess.

Vom Mitgliederbestand zu unterscheiden ist die Frage nach dem Adressaten, der mit öffentlichen oder halböffentlichen Aktivitäten angesprochen werden soll (im Detail siehe S. 43f.). Eine reine Frauen- oder Männergruppe kann ohne weiteres Anlässe durchführen, die auch Gästen des jeweils anderen Geschlechts offen stehen.

Radikalismus

Auch das Thema <Radikalismus> figuriert prominent im gesellschaftlichen Diskurs über den Islam. Was als radikal gelten soll, bleibt dabei allerdings meist undefiniert. Die analytische Perspektive unseres Forschungsprojekts fragt, wie oben beschrieben, nach dem Verhältnis von Gruppen zur Gesellschaft und nach Faktoren, die das Engagement des Einzelnen zum Wohle der Gesellschaft fördern oder allenfalls behindern. Diese Perspektive und die Frage nach dem (vorherrschenden) Normalfall ist aus wissenschaftlicher Sicht wesentlich zielführender als die Suche nach einem *per definitionem* nur ausnahmsweise auftretenden Extremfall. Gezielte Radikalismusforschung, die natürlich ihre Berechtigung hat, würde eine völlig andere Projektanlage erfordern.

Der Gebrauch des Wortes als politisch-gesellschaftlicher Kampfbegriff bringt es mit sich, dass Musliminnen und Muslime in der Schweiz in der Aussendarstellung alles zu vermeiden suchen, was nach dem schwammigen allgemeinen Verständnis als <radikal> interpretiert werden könnte. Das heisst nicht, dass die Existenz radikaler Gruppierungen ausgeschlossen ist. Was also wäre radikal? Brauchbar erscheint eine Definition, die – insbesondere im Zusammenhang dieser Studie – das Verhältnis zur Gesellschaft ins

Zentrum rückt. Solange der Einzelne mit <der Gesellschaft>, d.h. mit Angehörigen anderer Milieus Umgang pflegt und in einem inhaltlich substantiellen Austausch, also <im Gespräch> bleibt, lässt sich nicht sinnvoll von Radikalismus sprechen. Wo dieser Austausch abgebrochen ist, sich der Einzelne einer einseitigen Weltsicht verschreibt und diese mit konfrontativen, womöglich gewalttätigen Mitteln zur Geltung zu bringen sucht, erscheint uns der Ausdruck sinnvoll. Allein das Vertreten von Positionen, die gesellschaftlich eine Ausnahme darstellen, ist keinesfalls hinreichend, denn dieses Kriterium träfe auch auf andere Gruppen zu, die jedoch allgemein nicht als <radikal> gelten.

Die Möglichkeit zur Radikalisierung Jugendlicher besteht im Prinzip überall. In diesem Sinn schreibt auch der Schweizerische Bundesrat: «[Gewalt-)extremistische Ideologien [...] können auch anziehend auf Jugendliche wirken, die kein eigenes soziales Netzwerk aufbauen können und gesellschaftlich isoliert bleiben» (Schweizerischer Bundesrat 2013: 65). Er weist zugleich darauf hin, dass die Eskalation zur terroristischen Aktion selbst unter den derart isolierten Personen «die absolute Ausnahme» darstelle (ebd.).

Das Forscherteam hat keine radikalen, sich absondernden Gruppen oder Individuen im hier beschriebenen Sinn angetroffen. Dies ist nicht weiter erstaunlich, denn das von uns untersuchte Feld zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass junge Musliminnen und Muslime sich mit einer gewissen Regelmässigkeit in einer Gruppe zum geselligen Austausch treffen und die Gruppe den Einzelnen gerade nicht der gesellschaftlichen Isolation überlässt. Das schliesst die Existenz von Gruppen nicht aus, die bewusst nicht auffindbar sein wollen, weil sie eine konspirative Agenda verfolgen. Sie lagen jedoch ausserhalb der Forschungsabsicht unseres Projekts. Soweit es sie in der Schweiz überhaupt gibt, sind sie in erster Linie ein Thema für nachrichtendienstliche und polizeiliche Behörden.

Radikalismus in den bekannten, auffindbaren Gruppen ist also aus sachlichen Gründen äusserst unwahrscheinlich, das Abgleiten Einzelner in ein <radikales> Fahrwasser aber natürlich nicht auszuschliessen. Ebenso sehr ist vor dem Umkehrschluss zu warnen, wonach jeder religiös aktive muslimische Jugendliche, der *nicht* einer Jugendgruppe angehört, Gefahr läuft, sich zu radikalieren. Die Radikalisierung Jugendlicher, nicht nur in einem religiösen Rahmen, ist ein komplexes Phänomen, bei dem sich vorschnelle Schlüsse und Pauschalisierungen generell verbieten (vgl. Lohlker 2009: 142–155; Roy 2006; Vidino 2013).

Typen muslimischer Jugendgruppen

Im Verlauf des Forschungsprozesses zeichnete sich relativ schnell ab, dass sich innerhalb der diversen, im Feld vorgefundenen muslimischen Jugendgruppen zwei Typen aufgrund ihrer Organisations- und Mitgliederstruktur idealtypisch voneinander unterscheiden lassen: der Typus der Moschee-gebundenen Jugendgruppe sowie der Typus

der Moschee-ungebundenen Jugendgruppe. Diese beiden Typen sollen im Folgenden vorgestellt werden.

a) Moschee-gebundene Jugendgruppen

Die grosse Mehrheit der muslimischen Jugendgruppen in der Schweiz gehören zum Angebot einer etablierten Moschee oder zu deren engerem Umfeld und somit zum Typus der Moschee-gebundenen Jugendgruppen. Wie bereits aufgezeigt, erhält der Grossteil der Moscheen in der Schweiz sein Profil nach wie vor aufgrund nationaler, kultureller bzw. sprachlicher Merkmale (siehe S. 13f.) oder – wie im Falle der Ahmadiyya-Gemeinschaft – aufgrund ihres spezifischen religiösen Verständnisses und ihrer Entstehungsgeschichte.¹⁷ Diese Struktur spiegelt sich auch in den Jugendgruppen wider: Deren Mitgliederstruktur zeichnet sich durch weitgehende nationale, kulturelle oder zumindest herkunftssprachliche Homogenität aus. Darüber hinaus wird der Grossteil dieses Typus muslimischer Jugendgruppen von einem Imam oder Hodscha geleitet, der die Aktivitäten der jeweiligen Gruppe verantwortet. Oftmals sind diese Gruppen geschlechtergetrennt organisiert.

Was für die Moscheen allgemein gilt, gilt jedoch erst recht für ihre Jugendgruppen: Die Herkunftssprache der ersten Einwanderergeneration ist kein Zulassungskriterium. Zwar verstehen und sprechen die meisten Jugendlichen noch die Herkunftssprache ihrer Eltern. Sie beherrschen sie jedoch oft nicht vollkommen – zum Leidwesen der älteren Generation. Alle Jugendlichen benutzen im Alltag hingegen die lokale Umgangssprache (Schweizerdeutsch oder Französisch). Der zeitliche Abstand zur Einwanderung der Eltern in die Schweiz und die wachsende Durchmischung bewirken, dass schon heute in vielen der Moschee-gebundenen Jugendgruppen zwei Sprachen zu hören sind und auch das offizielle Programm immer öfter in der lokalen Umgangssprache mitgeteilt wird. So gibt es Jugendgruppen, in denen beispielsweise drei Viertel der Mitglieder einen türkischen, die übrigen aber einen arabischen oder sonstigen Hintergrund haben.

Das Vorherrschen einer Sprache in einer Moschee führt nicht automatisch zu kultureller Homogenität innerhalb der Jugendgruppe. Diese hängt massgeblich davon ab, auf wie viele Nationalstaaten sich das Gebiet der Herkunftssprache verteilt. «Türkische», «bosnische» und «albanische» Moscheen pflegen deshalb eine wesentlich einheitlichere Kultur als «arabische». Die erstgenannten stehen aus demselben Grund in wesentlich engerer Verbindung zur Religionsbehörde im jeweiligen Herkunftsland, z. B. der türkischen Diyanet oder der bosnischen Rijaset. Dies wirkt sich allerdings kaum auf die Aktivitäten der Jugendgruppen aus, die einen grossen Spielraum geniessen.

17 Zur Ahmadiyya-Gemeinschaft in der Schweiz: Beyeler/Suter Reich/Sökefeld 2010.

Wie bereits dargelegt, ist in Moscheen mit Arabisch als Hauptsprache in der Regel die Zahl der Herkunftsländer besonders gross. Überdies weisen sie auch einen höheren Anteil an Konvertiten auf als die übrigen Moscheen. Am islamischen Zentrum an der Militärstrasse 52 in Zürich besteht sogar eigens eine Vereinigung der Konvertiten. Vereinzelt leiten Konvertiten eine Jugendgruppe; Mitglieder, die in einer frühen Jugendphase zum Islam übergetreten sind, sind jedoch äusserst selten.

Anders als bei den bisher beschriebenen Zentren mit dominanter Sprache liegt der Fall jener türkischen Moscheen, die nicht der Diyanet, sondern einer supranationalen Organisation angehören. An erster Stelle ist hier die Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft (SIG) zu nennen, die der Organisation Millî Görüş angeschlossen ist. Sie ist klar auf ein Publikum türkischer Herkunft ausgerichtet. Der sprachliche Generationenunterschied lässt sich hier an den Homepages ablesen: Während die allgemeine Homepage der SIG (<http://www.sig-net.ch/>) etwa gleich viel türkischen wie deutschen Text enthält, ist die speziell an Kinder und Jugendliche gerichtete Seite (<http://bildungs-zentrum.com/>) fast ausschliesslich in Deutsch gehalten. Die Strukturen der SIG haben sich in den letzten Jahren stark professionalisiert, gelenkt aus der Zentrale in Regensdorf. Zu beachten ist dabei, dass sich die <Mutterorganisation> ebenfalls stark gewandelt hat; der Anthropologe Werner Schifffauer (2010) hat anhand der deutschen Millî Görüş eindrücklich beschrieben, wie aus einer Bewegung türkischer Islamisten eine <postislamistische> transnationale Organisation wurde.

Charakteristisch für albanische Moscheen und Jugendgruppen ist, dass der Islam hier als weniger eng mit der <Kultur> zusammenhängend gesehen wird. Dies hat im Wesentlichen mit der Bildung des nationalen Bewusstseins unter den Albanern in Südosteuropa im 19. Jahrhundert zu tun. Im Unterschied zu den Bosniaken bilden Albaner keine homogene Gemeinschaft hinsichtlich der Religionszugehörigkeit. Die Mehrheit der Albaner sind zwar muslimisch geprägt, als ethnische Gemeinschaft umfassen sie aber auch katholische und orthodoxe Christen. Aufgrund dieser historischen Tatsache haben die Akteure der so genannten nationalen Bewusstseinerweckung immer auf homogenisierende Elemente wie albanische Sprache und albanische Kultur gesetzt und sich bewusst von religiösen Autoritäten (muslimischen und christlichen) distanziert.

Nicht alles, was Moscheen für Kinder und Jugendliche anbieten, kann als Jugendgruppe im Sinn dieser Studie gelten. Dies trifft zum Beispiel auf den klassischen <Koranunterricht> zu: Praktisch alle Moscheevereine bemühen sich, dem Nachwuchs Kernelemente von Glaube und Praxis des Islams dauerhaft zu vermitteln. Hier geht es um Katechese, durchgeführt vom Imam oder einer meist älteren Person, die neben den inhaltlichen Kenntnissen auch pädagogisches Geschick benötigt.

Ein Teil der Kinder, die den Koranunterricht besuchen, besucht in der nächsten Altersstufe die Jugendgruppe. Diese wird zwar noch von einer älteren Person geleitet, doch sind es weitgehend die jugendlichen Mitglieder selber, die das Programm bestimmen.

Jugendgruppen im beschriebenen Sinn finden sich bei vielen, aber nicht allen der rund 200 Schweizer Moscheen. Vor allem grössere und schon länger etablierte Moscheen haben zumeist eine einigermaßen konstante Jugendarbeit aufgebaut. Falls die Moschee eine eigene Homepage betreibt, ist auch die Jugendarbeit dort manchmal – aber lange nicht immer – zu finden, oft jedoch nur in den Herkunftssprachen. Zudem wird auf einzelnen Moschee-Webseiten auf vereinseigene Angebote für Jugendliche hingewiesen, ohne dass eine eigene Jugendgruppe existiert.

Leicht auffindbare Jugendgruppen des Moschee-gebundenen Typs sind zum Beispiel:

- Bosnische Moschee, Schlieren
<http://www.ibt-zh.ch/bismillah/index.php/udruzenja/omladinski-krug>
- Bosnische Moschee, Emmenbrücke
<http://www.dzematluzern.ch/?cat=27>
- Bosnische Moschee, Oberentfelden
<http://www.dzemat.ch/index.php/de/verbaende>
- Islamisches Zentrum, Militärstrasse 52, Zürich, Jugendverein Al Hoda
<http://islamy.ch/>
- Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft (SIG), Dietikon
http://sig-dietikon.ch/index.php?option=com_content&view=article&id=95&Itemid=121
- Stiftung Islamische Gemeinschaft Zürich, Rötelstrasse 86, Zürich
http://sigz.ch/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=18&Itemid=542&lang=de
- La Fondation culturelle islamique, Genève, Club des filles Dar el Salam
<http://www.mosque.ch/francais/ecole-de-la-fondation/elevs/maintenance/entretiens/clubs-autres-activites/club-des-filles-dar-el-salam.html>



Abbildung 2: Darstellung der Jugendgruppe auf der Homepage der bosnischen Moschee in Schlieren.

Bei weitem nicht jede existierende Jugendgruppe erscheint auf der Internetseite der betreffenden Moschee. Einzelne unterhalten ein eigenes Facebook-Profil, andere beschränken sich auf die direkte Kommunikation jenseits öffentlicher und halböffentlicher Social Media.

Wie in der Deutschschweiz sind auch in der Romandie Gruppen, die mit Bezug zu einer Moschee geführt werden, das Standardmodell. Ebenso treten die verschiedenen Führungsformen auf. Gespräche mit jungen Musliminnen und Muslimen deuten darauf hin, dass die führenden Mitglieder der Gruppen, oft noch im Alter kurz vor oder nach der Matura, hier häufiger als in der Deutschschweiz noch in weiteren, nicht-religiösen Gruppen (im Bereich Soziales und Wohltätigkeit) aktiv sind. Dieser Eindruck wäre aber mit einer breit abgestützten Untersuchung zu überprüfen.

b) Moschee-ungebundene Jugendgruppen

Seit geraumer Zeit formieren sich in der Schweiz – ebenso wie in zahlreichen anderen europäischen Staaten – muslimische Jugendgruppen jenseits der existierenden Strukturen der islamischen Kultur- und Moscheevereine. Gemeinsam ist diesen so genannten Moschee-ungebundenen Gruppen, dass sie, bewusst oder unbewusst, die oftmals separierenden sprachlichen, kulturellen, nationalen oder ethnischen Zuschreibungen und Grenzen der Herkunft ihrer Mitglieder überwinden. Als primäres gemeinsames und zugleich einendes Moment ihrer Mitglieder und derjenigen, die ihre Veranstaltungen besuchen, dient alleine die Zugehörigkeit zum Islam, also das Bewusstsein und das Bekenntnis, Muslim oder Muslimin zu sein. Darüber hinaus charakterisiert diese Gruppen und ihre Mitglieder oftmals das Selbstverständnis oder der Wille, nicht mehr länger <Muslime in der Schweiz>, sondern <Schweizer Muslime> und somit auch integraler Bestandteil der Schweizer Gesellschaft zu sein – dies trotz der oben (S. 17ff.) dargestellten Zugehörigkeitsproblematik angesichts des Immigrationshintergrundes. Gemeinsam ist ihnen dementsprechend neben dem Bekenntnis zum Islam der Gebrauch des (Schweizer-) Deutschen bzw. Französischen als alltägliche Umgangssprache. Zudem werden diese Gruppen zumeist von Jugendlichen für Jugendliche organisiert und weisen somit in der Regel ein überaus hohes Mass an Selbstorganisation und Selbstbestimmtheit auf.

Im Folgenden seien fünf wichtige, öffentlich sichtbare Gruppen aus der Deutschschweiz vorgestellt.

Die *Vereinigung Islamische Jugend Schweiz* (www.islamischejugend.ch) wurde im Jahr 2010 als islamischer Jugendverein mit nationaler Ausrichtung gegründet. Zweck der VIJS ist gemäss Artikel 2 der Vereinsstatuten die «aktive Förderung der islamischen Jugend in der Schweiz» wie auch die «Gestaltung von Freizeitaktivitäten mit Vermittlung

von religiösem Inhalt» (<http://www.islamischejugend.ch/uber-uns/statuten/>). Dementsprechend organisiert die VIJS selbst vielfältige Freizeitaktivitäten für muslimische Jugendliche und bietet zugleich anderen muslimischen Jugendgruppen die Möglichkeit, auf der VIJS-Website auf sich und ihre Veranstaltungen hinzuweisen. Ziel der VIJS ist es dabei nach eigenem Bekunden, «eine gemeinsame, innovative, kreative und aktive islamische Jugend in der Schweiz aufzubauen» (<http://www.facebook.com/islamischejugend/info>). Die VIJS, die als eigenständige Organisation gegründet wurde, weist derzeit eine starke Nähe zum Islamischen Zentralrat Schweiz (IZRS) auf.

Der *Freitagsclub* (www.freitagsclub.org) ist ein muslimischer Studierenden- und Akademikerverein. Er wurde 2008 gegründet und möchte vor allem Muslime, «die an Bildung und intellektueller Auseinandersetzung» (<http://freitagsclub.org/uber-uns/>) mit dem Islam interessiert sind, ansprechen. Der Verein, der in engem Kontakt zu verschiedenen muslimischen Dachorganisationen und Moscheevereinen steht, besteht aus etwa zehn Aktivmitgliedern, die die verschiedenen Veranstaltungen planen und hat nach eigenen Angaben etwa 100 Passivmitglieder, im Jargon der Vereinigung «Fridayclub-Friends». Inhaltliche Schwerpunkte des Freitagsclubs sind u. a. die Auseinandersetzung mit der eigenen wie auch mit anderen Religionen, mit islamischer Geschichte und aktuellen Fragen wie etwa derjenigen nach einer muslimischen Identität im Westen.

Die 2010 gegründete Organisation *Ummah*¹⁸ (www.ummah.ch) versteht sich nach eigenen Aussagen als Verein für jugendliche Musliminnen und Muslime, in welchem die «islamische Identität» im Vordergrund steht. Ebenso wie andere Moschee-ungebundene muslimische Jugendvereinigungen betont auch die Ummah, dass jugendliche Musliminnen und Muslime «Teil der hiesigen Gesellschaft» sind und diese – «für ein friedliches und respektvolles Miteinander» – auch aktiv mitgestalten wollen. Ziel der Vereinigung ist es u. a., eine Plattform für muslimische Jugendliche zu bieten, Freizeitaktivitäten durchzuführen und ein Netzwerk



Abbildung 3: Homepage der Moschee-unabhängigen Jugendgruppe «Ummah».

18 Im allgemeinen islamischen Sprachgebrauch bezeichnet das arabische Wort *umma* die weltweite Gemeinschaft aller Musliminnen und Muslime.

zur Bewältigung alltäglicher Probleme zu schaffen (<http://www.facebook.com/Ummah.mjs/info>). In den Jahren 2010 und 2011 hat Ummah den so genannten Ummah-Day (<http://www.u-day.ch/>) als Grossveranstaltung organisiert. Seit einem Wechsel im Vorstand konzentriert sich das Ummah-Team derzeit auf die Durchführung kleinerer Veranstaltungen.

Der *MittwochsClub* ist ein mehr oder minder loser Diskussionskreis unter dem Motto «Gemeinsam Zukunft gestalten» (<https://sites.google.com/site/jugendgruppemgbasel/mittwochsclub>). An den regelmässigen Treffen in Basel nehmen etwa ein Dutzend muslimische Jugendliche und junge Erwachsene teil, die unter der Leitung eines älteren Konvertiten über theologische und gesellschaftspolitische Fragen diskutieren.

Zu nennen ist schliesslich die *Muslim Students Association Zurich* (www.msaz.ch). Zu ihren Zielen gehört laut Statuten die Vertretung der Mitgliederinteressen vor den universitären Organen, die Förderung von Kontakten zwischen Studierenden islamischen Glaubens, die Wahrnehmung der sozialen Interessen ihrer Mitglieder sowie die Förderung von Toleranz und eines friedlichen Zusammenlebens (Artikel 2 der Vereinsstatuten, <http://msaz.ch/index.php/de/about-us/statutes>).

Die Liste der hier beispielhaft angeführten Moschee-ungebundenen muslimischen Jugendgruppen ist nicht abschliessend. Überdies ist das Feld wie bereits aufgezeigt zum jetzigen Zeitpunkt noch äusserst volatil (zu den Gründen siehe S. 31).

Internet und Social Media

Ebenso wie bei anderen, nicht-muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, gehört das Internet mit all seinen Möglichkeiten selbstverständlich auch zur alltäglichen Lebenswelt muslimischer Jugendlicher in der Schweiz. Dies war für das Forschungsteam schon bei der Suche nach konkreten Gruppen unübersehbar. Etliche von ihnen unterhalten eine Homepage oder Facebook-Seite und zeigen sich vernetzt mit anderen Akteuren. Es erscheint daher sinnvoll, die folgenden Beobachtungen mitzuteilen, auch wenn die systematische Analyse der Nutzung von Internet und Social Media durch die Jugendgruppen nicht Teil des Forschungsplans war.



Abbildung 4: Via Facebook kündigt der Freitagsclub eine Dialogveranstaltung an.

Der Grossteil der muslimischen Jugendlichen nutzt das Internet gleich oder zumindest ähnlich wie seine nicht-muslimischen Altersgenossen und -genossinnen. Insbesondere die Moschee-ungebundenen Gruppierungen nutzen die Möglichkeiten des Internets auf vielfältige Art und Weise. Teilweise betreiben sie eigene, fortwährend aktualisierte und mit grossem Aufwand gestaltete Websites (professionelle Grafik und technische Umsetzung), Facebook-Profile, YouTube- (etwa SwissMuslimFilms: <https://www.youtube.com/user/SwissMuslimFilms>) und/oder Twitter-Kanäle. Dies geschieht parallel zu den im Internet teilweise schon seit längerer Zeit bestehenden anderen muslimischen Jugendplattformen aus dem Ausland, wie etwa die deutschsprachige muslimische Internetplattform Waymo (www.waymo.de). Sie wird auch von in der Schweiz lebenden muslimischen Jugendlichen genutzt.

Die verschiedenen Internetauftritte der muslimischen Jugendgruppen in der Schweiz weisen i. W. folgende Inhalte auf:

- Selbstdarstellungen, die sich sowohl an die muslimischen Gesellschaftsteile der Schweiz wie auch an die nicht-muslimische Mehrheit der Schweizer Bevölkerung richten
- Werbungen für eigene Veranstaltungen und Anlässe anderer muslimischer Jugendgruppierungen
- Berichte, Bilder und Videos von Veranstaltungen
- Stellungnahmen zu aktuellen Diskussionen rund um das Thema Islam und Muslime in der Schweiz und Europa
- Nachrichtenmeldungen aus der <islamischen Welt> (z. B. das politische Ringen in Ägypten, der Bürgerkrieg in Syrien) wie auch zu islamspezifischen Themen in der Schweiz und anderen Ländern Europas und Kommentare zu den jeweiligen Meldungen
- Verweise auf Koranstellen und Hadithe¹⁹
- Erinnerung und Betrachtungen zu wichtigen muslimischen Feiertagen und Pflichten
- Diskussionsbeiträge zu religiösen Themen
- Konsumboykottaufrufe

19 Hadithe (Einzahl: Hadith) sind Überlieferungen der Worte und Handlungen des Propheten Muhammad. Sie sind neben dem Koran die wichtigste Quelle für die Herleitung islamischer Normen.

Erbauliches zum Ramadan

Zu den muslimischen Jugendgruppen, die eine eigene Homepage wie auch eine Facebookseite betreiben, gehört die Ummah. Während des Fastenmonats im Jahr 2013 ergänzt sie ihr Internetangebot um ein «Ramadan-Spezial». Den Ramadan 2013 stellt sie dabei unter das Motto «Ändere was!». Etwa eine Woche vor Beginn des Ramadans machen die Homepagebetreiber auf den nahenden Ramadan und dessen Bedeutung aufmerksam: «Bald beginnt die Zeit in der wir uns bewusst werden wie stark unser Wille sein kann. Bald wird Disziplin und Gewissenhaftigkeit im Glaube gezeigt. Bald lernen wir Selbstverständliches zu schätzen. Und bald treffen wir uns um all dies zu bezeugen!» Für jeden Tag des Fastenmonats greifen die Ummah-Mitglieder ein Thema auf, das einen engen Bezug zum gewählten Motto aufweist. Im Zentrum steht dabei das Bemühen um die richtige religiöse Praxis oder auch um ein besseres zwischenmenschliches Verhalten. Themen sind beispielsweise: «Bitte um Vergebung!», «Sei geduldig!», «Fluche nicht!», «Bete bedacht!», «Zornig und nun?» oder auch «Essen in Massen». Mittels Hadithen aus dem Leben des Propheten Muhammad, der für Muslime das Vorbild schlechthin darstellt, wird den Lesern das prophetische Beispiel beschrieben, mittels praktischer Tipps die Umsetzung dieses Beispiels und somit der richtige Weg verdeutlicht. So heisst es etwa am 9. Juli 2013: «Ein praktischer Tipp: Schreibe jeden Abend einen (wirklich nur einen!) Fehler, den du am nächsten Tag vermeiden willst. Schau nach dem Monat zurück. Was konntest du an dir verbessern?»

Eigenschaften, die innerhalb des Ramadan-Blogs propagiert werden, sind u. a.: Geduld, Standhaftigkeit, das Beherrschen des eigenen Zorns, Grosszügigkeit, Spendenbereitschaft, das Unterlassen von Fluchen und Lästern. Zusätzlich zu ihrem virtuellen Angebot veranstaltet die Ummah gemeinsam mit der Muslim Students' Association Zurich einen «interkulturellen Iftar».

Konsumboykottauf Ruf

Im März 2012 kursierte im Internet eine Unterschriftenliste mit dem Titel «Israelische Produkte – Nein danke!» in der sowohl Migros als auch Coop dazu aufgerufen wurden, auf israelische Produkte zu verzichten, «bis Israel das Völkerrecht einhält und die legitimen Rechte der Palästinenserinnen und Palästinenser anerkennt» (Auszug aus dem Flyer). Initiatorin der Unterschriftenaktion war die Palästina-Solidaritätsbewegung BDS-CH (www.bds-info.ch). Via Facebook verbreitete sich der Aufruf auch in der offenen Gruppe des Freitagsclubs, wo schliesslich über Sinn und Unsinn einer solchen Aktion und über die Grenzen der Einflussmöglichkeiten des einzelnen Konsumenten diskutiert wurde.

Während sich die oben angeführte Aufzählung auf die Homepages und Social-Media-Kanäle einzelner Jugendgruppen bezieht, gibt es für muslimische Jugendliche (und ältere Musliminnen und Muslime) auch islamspezifische Angebote anderer Anbieter. Über deren tatsächliche Nutzung durch muslimische Jugendliche in der Schweiz – dies sei hier ausdrücklich betont – können jedoch keine Aussagen getroffen werden. Es geht hier lediglich darum, ihr Vorhandensein festzustellen.

Zu diesen Angeboten gehören soziale Foren und virtuelle Räume, die sich mit ihren Themenschwerpunktsetzungen an ein junges muslimisches Publikum richten. Der Grossteil dieser Foren spricht Menschen mit Immigrationshintergrund an und erfordert dabei die Kenntnis der Herkunfts- oder Elternsprache. Seit geraumer Zeit existieren jedoch auch soziale Foren für junge Muslime in deutscher Sprache. Als Beispiel sei hier die Jugendplattform «waymo» genannt, die es ihren Nutzern ermöglicht, «sinnstiftende und unterhaltsame Medien» hochzuladen, zu teilen, zu kommentieren und sich darüber auszutauschen (<http://waymo.de/about>).

Darüber hinaus existiert im Internet mit «Halalgoogling» (www.halalgoogling.com) eine islamspezifische Suchmaschine, deren Ziel es nach eigenen Angaben ist, «to respect the Muslim culture and to protect the Muslim community» (<http://blog.halalgoogling.com/why-halalgoogling/>, 16. 10. 2013). Dies geschieht u. a. dadurch, dass sowohl die Suche selbst wie auch die Suchergebnisse nach dem Kriterium gefiltert werden, ob sie islamkonform (*halal*) oder nicht islamkonform (*haram*) sind. Konkret bedeutet dies, dass nach als *haram* eingestuftem Suchbegriffen nicht gesucht werden kann oder nur auf so genannte vertrauenswürdige Seiten verlinkt wird. Zudem arbeitet «Halalgoogling» mit einer schwarzen Liste von Websites, auf die von der Suchmaschine auf keinen Fall verwiesen wird. Kurzum: Die Freiheit des Netzes erfährt so eine Form von islamischer Selbstzensur.

Schliesslich sind im Kontext eines islamspezifischen Angebots im Internet auch die so genannten Fatwa-online-Datenbanken zu nennen. Fatwas sind Gutachten islamischer Rechtsgelehrter. Seit längerem gibt es diese Rechtsgutachten auch im Internet. Entweder auf Anfrage (durch Schildern des konkreten Sachverhaltes und der Bitte um Stellungnahme in einem E-Mail oder einer Eingabemaske) oder in Form einer nach Themenbereichen geordneten Fatwa-Onlinedatenbank. Ein Blick in die katalogisierte Themenvielfalt der Fatwa-Onlinedatenbanken verdeutlicht zumindest zweierlei: Zum einen, dass der Islam als regulierendes Normensystem durchaus alle Lebensbereiche seiner Gläubigen erreichen kann, zum andern, dass davon auch jugendliche Lebenswelten und jugendspezifische Fragestellungen betroffen sind, wie etwa die Frage der Sexualität, der Auswahl des Ehepartners / der Ehepartnerin, oder auch Fragen der Freizeitgestaltung. Aber auch hier gilt es festzuhalten, dass an dieser Stelle keine Aussagen darüber getroffen werden können, wie stark dieses Angebot von muslimischen Jugendlichen in der Schweiz nachgefragt wird.

Aktivitäten der Jugendgruppen

Die Aktivitäten muslimischer Jugendgruppen in der Schweiz erstrecken sich über ein äusserst breites Spektrum. Es umfasst geselliges Beisammensein ebenso wie religiöses Lernen, Sport und Spiel, Entdecken der weiteren Umwelt und Wohltätigkeit.

Teilnehmende und Adressaten

Der Kreis der Teilnehmenden kann sehr verschieden sein. Auch innerhalb einer Gruppe gibt es mindestens zwei Gruppen: Mitglieder, die regelmässig teilnehmen, und Bekannte oder Fernstehende, die nur sporadisch an die für sie interessanten Anlässe kommen. So nehmen etwa an einem Sportanlass oder Ausflug auch Jugendliche teil, die nicht das Bedürfnis haben, sich der engeren Gemeinschaft der Kernmitglieder anzuschliessen und religiöse Themen zu behandeln. Selbstverständlich hegen Kernmitglieder die Hoffnung, mit den offenen Anlässen weitere feste Mitglieder zu gewinnen.

Ein nochmals anderes Publikum stellt die nicht-muslimische Gesellschaft dar, die mit gezielten öffentlichen Auftritten erreicht werden soll. Dieses Publikum ist in der Regel diffus (etwa bei Strassenständen, öffentlichen Vorträgen), doch kann es bisweilen auch sehr konkret sein, wie das Beispiel des muslimisch-christlichen Dialogs (siehe S. 54) zeigt.

Die Grösse des Adressatenkreises, der mit bestimmten Aktivitäten und Anlässen angesprochen werden soll, hängt u. a. von der Sprache ab, die dabei verwendet wird. Die meisten Aktivitäten von Jugendgruppen in den ethno-spezifischen Vereinen richten sich primär an Angehörige der jeweiligen sprachlich-kulturellen Gemeinschaft, während die Moschee-ungebundenen Gruppen diese Grenze stets bewusst überschreiten.

Die Aktivitäten muslimischer Jugendgruppen fördern gemäss dem Theorierahmen des Projekts (siehe S. 23ff.) unterschiedliche Formen von Sozialkapital. Demnach entsteht *bonding social capital* unter Personen mit relativ ähnlichem Hintergrund aus Aktivitäten, die meist auch genau die Stärkung des Zusammenhalts bezwecken. Als «Personen mit relativ ähnlichem Hintergrund» können hier junge Musliminnen und Muslime mit Schweizer Wohnsitz gelten, egal ob sie zum Kern einer Jugendgruppe gehören oder nur gelegentlich an halböffentlichen Aktivitäten solcher Gruppen teilnehmen. Diese Zuordnung soll nicht vergessen lassen, dass es auch unter solchen «Personen mit relativ ähnlichem Hintergrund» bedeutende Unterschiede z. B. bezüglich Sozialisation, Bildung oder sozio-ökonomischem Status geben kann. Daher hat hier wie in anderen Kontexten jeder regelmässige Umgang unter Individuen, selbst wenn sie sich gut kennen und viele Gemeinsamkeiten haben, immer auch einen Aspekt des *bridging*.

Dies wird etwa in einem Interview mit Gezim deutlich, der sich überaus bewusst ist, dass die gemeinschaftsstiftende Kraft der Religion auch soziale Unterschiede überbrücken kann:

Das verbindende Element von uns allen, sei das jetzt Türke, Albaner, Somalier, Araber, ist eigentlich die Religion. Und sonst haben wir ja eigentlich nicht so viele Berührungspunkte. Wenn ich jetzt meinen Freundschaftskreis unter den Muslimen vergleiche [...] rein vom Bildungsniveau her, sind da grosse Unterschiede. [...] Ich persönlich, wenn die Religion nicht wäre, hätte wahrscheinlich nie den Kontakt aufgenommen oder würde den Kontakt nicht so pflegen, wenn nicht das beidseitige religiöse Interesse da wäre, oder besser gesagt das Engagement für die Religion. Weil ansonsten dann nicht mehr viel gemeinsam bleibt. Das wären Sphären, die sich sonst ja nicht so überschneiden. (Gezim, 25 Jahre)

Diese Art des *bridging* bleibt oft auf der individuellen Ebene, führt also nicht zwangsläufig zu gruppenüberspannenden Aktivitäten. Da die (gemeinsame) Religion den Rahmen für die Aktivitäten abgibt und für die hier anzutreffenden Jugendlichen den wichtigeren Stellenwert hat, bleibt der Aspekt des *bonding* im Vordergrund.

Treten die Gruppen hingegen mit ihren Aktivitäten an nicht-muslimische Jugendliche oder eine breitere Öffentlichkeit heran, so findet eine Form des *bridging* statt, die andere Formen des *civic social capital* aufbaut. Pfllegt eine Gruppe den Kontakt zu Personen oder Institutionen mit Einfluss bei Behörden, in Medien und Gesellschaft, so ist schliesslich von *linking* zu sprechen.

Im konkreten Fall mischen sich oft zwei oder alle drei Aspekte. Wenn zum Beispiel eine Gruppe den kantonalen Suchtmittelbeauftragten einlädt und mit ihm im geschlossenen Kreis über Drogenprävention diskutiert, so geschieht damit – und sei es unbeabsichtigt – sowohl *bonding* als auch ansatzweise *bridging* und *linking*.

Die Intention einer Aktivität bezüglich *bonding* und *bridging* muss sich nicht unbedingt mit der tatsächlichen Wirkung decken. Der Verlauf eines Anlasses kann das Bild stark verändern: So kann ein Informationsstand in der Fussgängerzone, der klar als Akt des *bridging* konzipiert ist, unversehens und ungewollt zu einer Übung in *bonding* werden, wenn das erhoffte Publikum ausbleibt. Bei der Beschreibung jeglicher Aktivität hat der Forschende also immer mit unintendierten Effekten zu rechnen.

Gleichwohl erscheint es sinnvoll, das Spektrum der beobachteten und der durch Recherche erhobenen Aktivitäten nach der von den Akteuren beabsichtigten Wirkungsrichtung zu unterteilen. In kurzen Schilderungen des beobachteten Geschehens versuchen wir die Aktivitäten zu veranschaulichen. Diese Beispiele stehen stets in erster Linie für den

beobachteten Fall. Sie sind nicht oder nur sehr begrenzt typisch für alle Gruppen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die grosse Dynamik innerhalb der Gruppen und ihres Tätigkeitsprogramms.

Aktivitäten mit *bonding*-Charakter

Schon das Zusammenkommen unter Gleichgesinnten, insbesondere in einer als <anders>, als <säkular> oder unreligiös erlebten Umwelt, ist für viele junge Musliminnen und Muslime – wie im übrigen für Anhänger anderer Religionen – ein religiös konnotierter Akt. Gemeinschaft unter <Brüdern> und <Schwestern> ist ein bewusst beschworener Wert. In diesem Sinn kann so gut wie alles, was in Gemeinschaft unternommen wird, zum religiös positiven Erlebnis stilisiert werden. Im Folgenden unterscheiden wir aber zwischen Aktivitäten, die sich explizit mit der eigenen Religion auseinandersetzen, und anderen, bei denen dies nicht oder lediglich implizit oder nachträglich geschieht.

Jene Aktivitäten, welche die muslimische Identität der Mitglieder wie auch den Gruppenzusammenhalt festigen sollen, umfassen stets auch religiöse Inhalte in der einen oder anderen Form. Der Anteil typischer Freizeitaktivitäten ohne spezifisch religiösen Bezug macht meist mehr als die Hälfte der Zeit aus. Zwischen diesen beiden Polen sind zahlreiche Abstufungen anzutreffen, bei denen der Grad der Selbstbestimmtheit durch die Jugendlichen und der Anteil nicht-religiöser Aktivitäten in einem mittleren Bereich liegen. Generell gilt: Reine Katechese ist von der jungen Generation her nur mässig gefragt, insbesondere wenn sie frontal vermittelt wird. Selbst wo sie vom Anbieter her ein zentraler Teil des Programms ist, muss sie mit viel Spiel und Geselligkeit gemischt werden. Wie es zwei Gruppenleiterinnen einer grossen Moschee ausdrückten:

Bilqis: Es ist nicht so, dass die Mädchen kämen und es dann zwei volle Stunden Religionsunterricht gäbe.

Nadja: Genau. Sonst kämen sie nämlich gar nicht. [Beide lachen]

[Bilqis, 18, und Nadja, 19 Jahre]

Was hier auf Mädchen im Alter von 9 bis 14 Jahren bezogen ist, gilt für ältere Jugendliche erst recht.

a) Religiöse Aktivitäten

Schon im individuellen Gebet zuhause fühlen sich gemäss Selbstaussagen viele Musliminnen und Muslime stark mit der weltweiten muslimischen Gemeinschaft verbunden. Da in Gruppenaktivitäten sowohl der Einzelne als auch der Zusammenhalt gestärkt werden soll, wird erst recht das gemeinsame Gebet in aller Regel in das Programm eingebaut.

Im Folgenden soll es jedoch um jene Aktivitäten gehen, die über den Vollzug der religiösen Grundpflichten (rituelles Gebet fünfmal täglich, Freitagsgebet, Fasten im Ramadan etc.) jedes Muslims hinausgehen. Im Blick sind insbesondere Bildungsaktivitäten, die zwar in der islamischen Tradition hohe Wertschätzung geniessen und prinzipiell jedem Gläubigen empfohlen sind, von diesen aber sehr unterschiedlich beherzigt werden (können). Zu den vom Forschungsteam erhobenen Aktivitäten gehören:

- Kurse über korrekte Koranrezitation, Koraninterpretation
- Themenanlässe oder Kurse zu einzelnen Themen oder Bereichen (Biographie des Propheten, islamische Geschichte, Schöpfung, Verhältnis zum Christentum etc.)
- Einführung in das islamische Rechtssystem
- Diskussion über persönliche Fragen der Mitglieder im Zusammenhang mit ihrer Religion

Freier Theologiekurs

Der Forscher ist eingeladen, dem Unterricht einer selbstorganisierten Gruppe beizuwohnen. Die Gruppe trifft sich regelmässig in der albanischen Moschee einer Schweizer Stadt zu einem theologischen Kurs und besteht aus Mitgliedern, die auch sonst in der Moschee verkehren. Erteilt wird der Unterricht von einem jungen Erwachsenen aus einer anderen Schweizer Stadt. Er hat bei einem freien Anbieter in Deutschland einen Fernkurs absolviert und gibt sein Wissen an die Gruppe weiter.

An diesem Abend sind vier <Brüder> und zwei <Schwestern> im Gebetssaal der Moschee anwesend. Die beiden Frauen sitzen hinter den jungen Männern; die Teilnehmer machen Notizen. Der Dozent schreibt den Koranvers, der zur Entfaltung des Themas dieses Abends dient, ans Whiteboard. Es geht um die Frage, was der Gläubige über Gottes Eigenschaften wissen kann. Im Stil der klassisch-islamischen Kasuistik und mit dem Verweis auf die entsprechenden Autoritäten arbeitet der Dozent das aus seiner Sicht richtige Verständnis heraus und zeigt, warum abweichende Ansichten angeblich irrig sind. Er doziert sicher, zügig und zielstrebig. – Nach einer knappen Stunde wird die Lektion unterbrochen: Die Mitglieder der Moscheegemeinde betreten den Raum, um gemeinsam das Nachgebet zu verrichten. Die Kursgruppe reiht sich ebenfalls ein. Nach dem Gebet verlassen die Gemeindemitglieder den Saal wieder und die Kursgruppe sammelt sich zur zweiten Lektion über ein verwandtes Thema.

Bonding lässt sich in diesem Beispiel auf einer formalen und einer inhaltlichen Ebene feststellen: Formal geschieht es durch das regelmässige Zusammenkommen im stets gleichen Rahmen in konzentrierter Atmosphäre. Dass die Gruppe klein ist, mag die Bindkraft nur erhöhen, denn der oder die Einzelne ist persönlicher involviert, kann leichter

seine individuellen Fragen anbringen als in einer grossen Gruppe; ausserdem entsteht eher das Gefühl, mit denen zusammen zu sein, die es wirklich ernst meinen. Inhaltlich ist im beschriebenen Fall ein Islamverständnis zentral, das von der Existenz eines <reinen, unverfälschten> Islam in der islamischen Frühzeit ausgeht und diesen für heutige Gläubige wieder zugänglich machen will. Kennzeichnend ist, dass dieser Islam von zeitgeschichtlichen Bedingtheiten gelöst wird. Damit erübrigt sich auch die Frage, wie koranische oder frühe theologische Aussagen heute zu bewerten und allenfalls neu zu interpretieren sind. Es resultiert ein relativ enges, starres, dogmatisches Verständnis, gemäss dem meistens eine bestimmte Sicht <richtig> und alle anderen <falsch> sind.

Vom Propheten lernen

Im Mai 2012 treffen sich in einer Moschee in Zürich ca. 40 muslimische Jugendliche, junge Männer und Frauen unterschiedlicher Herkunft zu einer Abendveranstaltung unter dem Titel «Auf den Spuren des Propheten». Eingeladen hat das Team der Ummah, der Referent des Abends ist ein in der Schweiz wirkender Imam, der an der Azhar-Universität in Kairo studiert hat. Der Abend ist der zweite Teil einer Vortragsreihe, die sich mit dem Leben des Propheten Muhammad beschäftigt. Der Abend wird mit einer Koranrezitation in arabischer Sprache eröffnet. Die deutsche Übersetzung wird dazu geliefert. Der Imam spricht deutsch, erzählt von den Anfängen des Islam und berichtet u. a. von der ersten Begegnung des Propheten Muhammad mit dem Erzengel Gabriel. Quelle seiner Ausführungen sind die Überlieferungen aus dem Leben des Propheten, die so genannten Hadithe. Er erzählt lebhaft und äusserst anschaulich.

Im Anschluss an den Vortrag hat das Publikum die Möglichkeit, Fragen zu stellen und zu kommentieren. Im Zentrum steht dabei die Frage, was man als junge Muslimin oder junger Muslim in der Schweiz aus dem Leben und Beispiel des Propheten Muhammad lernen kann. Hervorgehoben werden diesbezüglich u. a. Werte wie gutes Verhalten, Moral, Fachkompetenz, sich für weniger Privilegierte einzusetzen oder Vertrauenswürdigkeit. Im Rahmen der so genannten «Plattform», in der die Zuhörerinnen und Zuhörer Dinge, die ihr Leben erleichtern oder die etwas mit dem Islam zu tun haben, vorstellen können, stellt eine Zuhörerin die Facebookseite «Islam is fun» vor und zeigt ein paar Beispiele der Seite. Nicht alle Teilnehmer sind von der Verbindung «Islam» und «Fun» begeistert. So kritisiert ein Teilnehmer: «Islam ist kein Spass, sondern etwas sehr Ernstes.»

b) Freizeit unter islamischen Vorzeichen

Zu dieser Kategorie gehören praktisch sämtliche übrigen Gruppenaktivitäten. Diese Tätigkeiten sind als solche typisch für die Altersgruppe und finden sich auch unter nicht-muslimischen Jugendlichen, unter religiösen ebenso wie unter nicht-religiösen. Sie unterscheiden sich lediglich durch ihre islamische Rahmung.

Zu den erhobenen Aktivitäten gehört bei allen Gruppen das gesellige Beisammensein (z. B. Gespräch, Grillabend, Fondue). Ein weiterer regelmässig wiederkehrender Programmbereich sind Sport (z. B. regelmässiges Fussballspielen, Schwimmen) und andere Bewegungsspiele (z. B. Schlitteln, Paintball). An Wochenenden oder in den Ferien finden vereinzelt Wanderungen und Lager statt. Auch Ausflüge zu beliebten Zielen werden immer wieder veranstaltet (z. B. Europapark, Besichtigung einer Schokoladenfabrik, Museum). Schliesslich fehlen auch Reisen nicht; sie führen an religionshistorisch und kulturell relevante Orte in der Schweiz (<sarazenisches> Wallis), im Herkunftsland oder im übrigen Ausland (Mekka, Medina, Andalusien).

Der islamische Hintergrund dieser Aktivitäten oder der Teilnehmerinnen und Teilnehmer tritt meist an folgenden Punkten in Erscheinung:

- Bestimmte Anlässe finden nach Geschlechtern getrennt statt oder die Geschlechter sind räumlich zumindest minimal getrennt (Frauen sitzen hinter den Männern oder seitlich von ihnen).
- Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer halten gängige Vorstellungen von geziemender islamischer Kleidung ein.
- Das Programm nimmt nach Möglichkeit Rücksicht auf die Gebetszeiten und bereitet einen geeigneten Ort dafür vor. Zum gegebenen Zeitpunkt versammeln sich in der Regel die meisten zum gemeinschaftlichen Gebet.
- Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer halten die islamischen Speisevorschriften ein (kein Schweinefleisch; nur geschächtetes Fleisch; kein Alkohol).
- Je nach Gruppe benutzen die Mitglieder islamische Formeln und andere Zeichen der Zugehörigkeit mehr oder weniger häufig und betont. Zu den häufigsten Formeln gehören etwa *in sha Allah* (<So Gott will>) für jegliche Absichten und auf die Zukunft bezogenen Ereignisse, *salla llahu alaihi wa-sallam* (<Gott segne ihn und schenke ihm Heil>) bei der Erwähnung des Propheten Muhammad oder die Anrede der anderen mit *akhi* (<Bruder>) und *ukhti* (<Schwester>).
- Bei den Reisen ist in der Regel eine mehr oder weniger starke islamische Rahmung zu beobachten. Offensichtlich ist dies in den seltenen Fällen, wo Reisen nach Mekka und Medina zustande kommen, bspw. für eine sog. <kleine Pilgerfahrt> (*umra*). Es finden sich aber auch Reisen nach Andalusien mit seiner islamischen Vergangenheit (711–1492).

Die folgenden Beispiele aus den Feldkontakten und Recherchen des Forscherteams sollen einige der genannten Aspekte näher illustrieren.

Äusserst vielfältig ist das Aktivitätenspektrum einer von uns besuchten Moschee-nahen Gruppe. Gemeinsamer Nenner ist die Mitgliedschaft der Kernmitglieder und ihr Wunsch, auch in der Freizeit islamische Normen einzuhalten zu verhalten.

Vertrauter Kreis mit breitem Programm

Die rein männliche Gruppe trifft sich seit mehr als einem Jahrzehnt jeden Freitagabend. Versammlungsort sind meistens die engen Räume einer kleinen Moschee im Untergeschoss eines Wohn- und Bürokomplexes in einem Aussenquartier der Stadt. Leiter der Gruppe ist ein Schweizer nordafrikanischer Herkunft. Er und ein weiterer Mann sind älter als 40 Jahre, die jungen Mitglieder sind zwischen 14 und 30; die älteren Mitglieder sind zumeist schon viele Jahre dabei. Die Mehrheit hat türkische Wurzeln, die übrigen arabische. Es herrscht eine familiäre, vertrauensvolle Atmosphäre.

Ähnlich breit wie das Altersspektrum sind die Aktivitäten der Gruppe gestreut. Ein Programm hängt aus. Mal bereitet ein Mitglied einen kleinen Beitrag über ein Thema aus der islamischen Rechtskunde oder Geschichte vor, dann wieder liest man miteinander ein Kapitel in einem Buch, trifft sich mit einem aussenstehenden Gast, organisiert die nächste Etappe des langjährigen Hilfsprojekts in Afrika oder trifft sich zu einem Grillfest. Dieser Abend ist der Begegnung und dem Gruppeninterview mit dem Forscher gewidmet – für die Gruppe zugleich Anlass, sich ihre eigenen Etappen und die persönlichen Motive des Mitmachens in Erinnerung zu rufen.

Demgegenüber hat das folgende Beispiel eher den Charakter eines Events, an dem sich zwar Bekannte treffen und der sich auch jährlich wiederholen kann, bei dem aber der Kreis möglicher Teilnehmer prinzipiell sehr offen ist.

Muslimische Alternativen zu Silvester

Einige Muslime, unter ihnen auch Jugendliche und junge Erwachsene, nehmen nicht an den gängigen Silvesterfeierlichkeiten teil. Dies, weil sie keinen Alkohol trinken (und Feierlichkeiten, an denen normalerweise Alkohol getrunken wird, aus diesem Grund eher meiden) oder aufgrund der Tatsache, dass mit der Bezeichnung «Silvester» an den Todestag von Papst Silvester (31. 12. 335) erinnert wird. Aus diesem Grund bieten verschiedene muslimische Organisationen in der Schweiz «muslimische Alternativen» zu den üblichen Formen des Silvesterfeierns an. So unter anderem die Vereinigung Islamische Jugend Schweiz (VIJS), die im Jahr 2011 ein «Feines Essen mit einer extra Überraschung in toller Waldhütte» (Zitat aus dem Einladungsflyer) organisierte. Kulinarisch wurde den etwa 50 Gästen Raclette geboten, als Überraschung war der muslimische Prediger Anis Abu Jamal aus Deutschland angereist, der in der Waldhütte einen Vortrag hielt. Ein Jahr darauf lud der «Islamische Kulturverein Barmherzigkeit» unter dem Motto «Rutsch guet ... oder au ned» zum Feiern des Jahresendes ein. Im Internet wurde dieses Event als «das offizielle <Anti>-Silvesterprogramm» angekündigt. Als Referent des Abends war unter anderem Nicolas Blanco, der Präsident des Islamischen Zentralrats Schweiz, eingeladen.

Der offene und Eventcharakter des Silvesteranlasses, der gleichsam auf dem freien Markt angepriesen wird, veranlasst die Organisatoren, Elemente vorzusehen und besonders herauszustreichen, die sie beim Zielpublikum für attraktiv halten. Ähnlich ist es bei den Fussballturnieren, die von verschiedenen Jugendgruppen organisiert werden und tendenziell einen noch grösseren Kreis ansprechen (siehe nebenstehendes Beispiel).

Fussballturnier unter muslimischen Vorzeichen

Einmal im Jahr veranstaltet die «Vereinigung Islamische Jugend Schweiz» ein Fussballturnier, an dem etwa zwanzig «muslimische» Mannschaften aus der gesamten Schweiz teilnehmen: unter ihnen Mannschaften mit religiösem Bezug (etwa als Fussballmannschaft einer Moscheevereinerung oder als dezidiert «muslimische» Mannschaft [«Rheintal-Sunna-Kickers», «Team Muslim» oder «Basler Brüedere»]), Mannschaften mit Bezug zum Herkunftsland (wie etwa das «Team Somalia Zürich» oder das Team «Free Palestine») wie auch Fussballmannschaften, deren Mitglieder muslimische Wurzeln haben, damit aber keine regelmässige Praxis verbinden. Sportlich gesehen unterscheidet sich das Turnier nur unwesentlich von nicht-muslimischen Fussballturnieren: Das Spiel steht im Vordergrund, jeder Ball ist heiss umkämpft, den Siegern winken Pokale. Allenfalls ist der Körpereinsatz weniger hart als an einem landläufigen «Grümpeltturnier».



Abbildung 5: Ausschreibung eines Hallenfussballturniers der «Islamischen Jugend Schweiz»

Doch es gibt auffälligere Unterschiede: Im Turnierreglement wird das Tragen langer Hosen zur Pflicht erklärt (an die sich fast alle Spieler halten), Besucherinnen sind erst zum Abendprogramm eingeladen, ausgeschenkt werden lediglich alkoholfreie Getränke, das Essen ist «halal», für das gemeinsame rituelle Gebet ist im Turnierplan eine Pause vorgesehen, und an Ständen können Spieler und Zuschauer muslimische Kleidung, den Koran oder andere islamische Schriften erwerben. Im Abendprogramm treten zwei Gäste aus Deutschland mit einer religiösen Botschaft auf: der Nashid-Sänger Mohamed Yasbah und der Prediger Abdul Adhim Kamouss.

Das Fussballturnier ist zwar explizit unter islamischen Vorzeichen ausgeschrieben, das *bonding*, das sich innerhalb der Teams und zwischen anderweitig Bekannten abspielt, erhält jedoch durch seine niedrige Schwelle eine missionarische Dimension: Auch Muslime, denen es zunächst um Sport und Geselligkeit geht, beteiligen sich.

Aktivitäten mit *bridging*-Charakter

Als Aktivitäten mit *bridging*-Charakter gelten hier jene Aktivitäten, die über den Kreis muslimischer Jugendlicher hinaus gehen. Richtung und Reichweite der Aktivitäten können dennoch sehr verschieden sein, wie die Liste der erhobenen Beispiele zeigt:

- Anlässe für andere relativ ähnliche muslimische oder nicht-muslimische Gruppen oder Einzelne (z. B. Ummah-Day, Dialoganlass mit einer christlichen Jugendgruppe)
- Teilnahme an interreligiösen Anlässen (Eidgenössischer Dank-, Buss- und Betttag)
- gemeinnützige Aktionen (Putzaktion im Quartier, Blutspenden, Verkauf von Gebäck oder Bastelarbeiten zugunsten von Hilfsprojekten)
- Präsentation des Islam gegenüber Nicht-Muslimen (Mitwirkung an Informationsabenden oder Tagen der offenen Moschee, Informationsstand in der Stadt)
- Teilnahme am öffentlichen Islamdiskurs durch Wortmeldung im Internet
- Reise mit Hilfszweck: Hier ist der Spezialfall einer Gruppe zu nennen, die schon über Jahre hinweg immer wieder Geld für eine Reihe von Projekten in einem schwarzafrikanischen Land sammelt. Gelegentlich reisen eine Handvoll Mitglieder auf eigene Kosten selber hin und überbringen Hilfsgüter oder engagieren sich in einer Aufbauaktion am Ort.
- Öffentliche Demonstration (Tag gegen Islamophobie, organisierte Präsenz an einem Anlass islamkritischer Akteure; vgl. nebenstehenden Text)



Abbildung 6: Demonstrant am «Tag gegen Islamophobie und Rassismus» am 29. Oktober 2011 auf dem Bundesplatz in Bern.



Abbildung 7: Folkloregruppe der bosnischen Moschee in Schlieren am Schlierenfäscht 2011.



Abbildung 8: In der Moschee im Genfer Quartier Eaux-Vives verteilen Jugendliche und weitere Helfer regelmässig Lebensmittel an bedürftige Familien unabhängig von der Konfession.

«Dienst an der Menschheit»

Überdurchschnittlich häufig sind in diesem Bereich die Jugendgruppen der Ahmadiyya Muslim Jamaat Schweiz aktiv. Dies u.a. auch, da die *khidmat-e-khalq* (Dienst an der Menschheit) einen besonderen Stellenwert in den Aktivitäten der Ahmadiyya einnimmt. Der Idee des gemeinnützigen Engagements folgend, beteiligen sich viele Jugendliche und junge Erwachsene der Ahmadiyya an Blutspendeaktionen (etwa unter dem Motto «Muslims for Life»), *charity walks* (Neuchâtel und Frauenfeld), Altersheimbesuchen oder anderen gemeinnützigen Aktionen wie der Mithilfe bei Behinderteneinrichtungen. Mediale Aufmerksamkeit erreichten die Ahmadis dabei etwa an Silvester des Jahres 2010, als 40 junge Mitglieder der Ahmadiyya-Gemeinschaft die Stadtreinigung Zürich unterstützten und Flaschen und Gläser einsammelten.

Interreligiöser Dialog

Als typisches Beispiel für eine interreligiöse Dialogveranstaltung kann etwa die erste Veranstaltung des Forums junger Christen und Muslime gelten, die der Freitagsclub gemeinsam mit dem christlichen Studentenverein BGS Zürich im März 2012 an der Universität in Zürich organisierte. An der Veranstaltung nahmen ca. 50 Personen teil, etwa die Hälfte der Veranstaltungsteilnehmer war muslimischen Glaubens. Die Idee zur gemeinsamen Veranstaltung war aufgekommen, als Mitglieder des christlichen Studentenvereins zuvor mehrere Veranstaltungen des Freitagsclubs besucht hatten. Erklärtes Ziel des Events war es, «sich mit dem zu beschäftigen, was andere glauben, Fragen zu stellen und sich mit Respekt zu begegnen». Zentraler Grundsatz des Abends war dabei die Gleichberechtigung der beiden Religionen. Sie schlug sich u.a. darin nieder, dass die Vertreter der jeweiligen Religionen gleich viel Zeit für ihre Präsentation hatten und gleich repräsentiert waren. Dreh- und Angelpunkt der Präsentationen war die Frage: «Warum bin ich Christ, warum bin ich Muslim?» Zusätzlich zu den Präsentationen gab es jeweils ein gegenseitiges Interview. Es wurde grosser Wert darauf gelegt, dass nicht vergleichend diskutiert wurde.



Abbildung 9: Informationsstand der «Ver-
einigung Islamische Jugend Schweiz»
am «Tag gegen Islamophobie und Rassis-
mus» am 29. Oktober 2011 auf dem Bun-
desplatz in Bern.

Öffentlicher Protest statt privates Seminar

Für Sonntag, 26. Juni 2011, schreibt die Vereinigung Islamische Jugend Schweiz ein Sommerseminar aus unter dem Titel «Was tun für die Umma?»». Als Ort ist auf dem Flyer ein Pfarreiheim in Luzern angegeben, als Gastredner der deutsche Prediger Abu Jibril und IZRS-Präsident Nicolas Blanco. Offenbar aufgeschreckt durch diese Namen, von denen beim Anmieten der Räume nicht die Rede gewesen sei, zieht die Kirche rund eine Woche vor dem Anlass ihre Zusage zurück. In den folgenden Tagen bekommen die Veranstalter auch bei anderen Adressen nur Absagen. An zwei Orten erfolgt die Absage, nachdem die VIJS gemäss eigener Darstellung zunächst eine Zusage hatte: Im Gersag-Zentrum in Emmenbrücke bekommt stattdessen die Junge SVP den Saal, die kurzfristig eine Gegenveranstaltung zum Thema Islam in der Schweiz ankündigt.

Die VIJS dirigiert ihre Mitglieder am 26. Juni über Social Media ins Luzerner Bahnhofsrestaurant, obwohl ihr der gemietete Saal tags zuvor wegen «Doppelbelegung» gekündigt worden war. Rund hundert Personen – junge Männer und Frauen sowie Angehörige der Elterngeneration – halten sich friedlich im und vor dem Restaurant auf. Manche konsumieren ein Getränk, andere verteilen Flugblätter oder halten Transparente, Helfer kennzeichnen sich mit grünen Armbinden, die Polizei ist diskret präsent, die Pressefotografen weniger diskret. VIJS-Generalsekretär Florim Steiner erläutert via Megaphon die Situation. Gegen Mittag trifft Nicolas Blanco ein. In einer 15-minütigen Rede ruft er die «Geschwister im Islam» auf, angesichts der Anfeindungen zusammenzuhalten und selbstbewusst die ihnen zustehenden Rechte einzufordern. Blanco tritt ab, Steiner fordert die Anwesenden auf, das Bahnhofsbuffet jetzt freizugeben und schlägt vor, sich am Nachmittag beim Anlass der JSVP einzufinden.

Im Gersag-Zentrum in Emmenbrücke sind gegen 16 Uhr nur eine Handvoll JSVP-Sympathisanten erschienen, hingegen etwa 120 Musliminnen und Muslime, von denen etliche extra aus Zürich angereist sind; rund ein Drittel sind Frauen. JSVP-Präsident Anian Liebrand übergibt das Wort nach kurzer Begrüssung an die eingeladenen Redner. Während SP-Nationalrat Andy Tschümperlin als erster noch Applaus erhält, hindert das Publikum SVP-Nationalrat Felix Müri mit ständigen Zwischen-, Buhrufen und Pfiffen am Reden. Valentina Smajli vom Forum für einen fortschrittlichen Islam wird häufig unterbrochen und ausgepfiffen. Danach beendet Liebrand den Anlass vorzeitig. Die Konfrontation hat viele Musliminnen und Muslime nicht daran gehindert, die vor dem Saal ausliegende SVP-Petition gegen Sexualkundeunterricht zu unterzeichnen.

Eine andere Form des Gehörtwerdens strebte der Poetry-Slam-Anlass an, den die Organisation «Ummah» am 23. November 2013 nach deutschem Vorbild erstmals in der Schweiz organisiert hat. Er sollte, gemäss der Ausschreibung auf der Ummah-Homepage, «jungen,

talentierten Muslimen die Möglichkeit geben, gehört zu werden, wenn sie sich zu gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Themen äussern». Ausdrücklich wurde in der Ausschreibung neben anderen Regeln festgehalten, die eingebrachten Texte sollten «sowohl mit islamischen Werten vereinbar sein als auch Toleranz gegenüber anderen Religionen wahren».



Abbildung 10: Die Jugendgruppe «Ummah» veranstaltete am 23. November 2013 den ersten islamischen Poetry-Slam-Wettbewerb in der Schweiz.

Die Bezugnahme auf den Islam kann bei allen diesen Aktivitäten sehr verschieden sein. Sie kann völlig implizit bleiben, wenn etwa religiöse Motive für ein praktisches oder finanzielles gemeinnütziges Engagement für die Öffentlichkeit nicht thematisiert werden. Sie kann aber wie im Fall der Teilnahme am öffentlichen Islamdiskurs auch sehr explizit erfolgen. Sie kann schliesslich auch eine Mischform sein, etwa wenn die Mitglieder einer Gruppe Blut spenden oder im Quartier Abfälle sammeln und diese Aktion im Sinn einer PR-Massnahme für ihre Religion und ihre Gemeinschaft öffentlich bekannt machen.

Analyse der Aktivitäten

Die erhobenen Aktivitäten muslimischer Jugendgruppen decken ein Spektrum ab, vergleichbar mit demjenigen christlicher und nicht-religiöser Jugendgruppen in der Schweiz (wie z. B. CVJM, Jungwacht/Blauring, Pfadfinder). Ablesen lässt sich dies etwa am Programm des Jugendlagers, das die VIOZ jährlich in Elm organisiert.²⁰ Konstante Merkmale sind die Geselligkeit unter Gleichgesinnten und die Freude an Sport, Spiel und gemeinsamen Unternehmungen. Je nach Gruppe nimmt der Anteil religiöser Aktivitäten einen kleineren oder grösseren Stellenwert ein. Das Gleiche gilt für die Betonung der eigenen Orientierung an islamischen Normen und Gebräuchen durch Sprache, Gesten und übriges Verhalten.

Entsprechend diesen Merkmalen finden die meisten Aktivitäten einer Gruppe im weitgehend geschlossenen Kreis statt. Auch bei einer *bridging*-Aktivität (gemeinnützige Aktion, Teilnahme an einer Demonstration) kann das gemeinsame Erleben in der Gruppe im Vordergrund stehen oder unbeabsichtigt zum wichtigen Eindruck werden (gemeinsamer Infostand, aber keine Publikumsnachfrage).

20 Programm 2011: www.vioz.ch/2011/20110618_Jugendlager_VIOZ_Elm.pdf [3. 12. 2013].
Programm 2012: http://www.vioz.ch/2012/Flyer_Jugendlager_Print.pdf [3. 12. 2013].

Der Intention nach ist die deutliche Mehrheit der Aktivitäten jeder untersuchten Gruppe klar auf das positive, stärkende Gemeinschaftserlebnis gerichtet, das den Zusammenhalt und die individuelle Persönlichkeit stärkt. *Bonding* steht also eindeutig im Vordergrund – eine offensichtliche Gemeinsamkeit mit den meisten christlichen und nicht-religiösen Jugendgruppen. Während ein Teil der *bonding*-Aktivitäten völlig austauschbar mit dem Programm nicht-muslimischer Gruppen ist, ist ein anderer Teil durch die typische Situation muslimischer Jugendlicher in der Schweiz geprägt: Manche Aktivitäten dienen dazu, eigene Erfahrungen des Ausschlusses als Angehörige einer Minderheitenreligion mit schlechtem Image zu verarbeiten. Dieser Vorgang findet zunächst im geschlossenen Rahmen statt. Er führt jedoch bei den meisten Gruppen dazu, sich gegenüber dieser Gesellschaft wieder neu zu positionieren. Dies wiederum schlägt sich in gelegentlichen Aktivitäten nieder, die nach aussen gerichtet sind. In diesem Bereich finden eher punktuelle Aktionen für eine diffuse Öffentlichkeit statt, selten wird eine dauerhafte Kooperation mit nicht-muslimischen Partnern gesucht, wie sie den Kern des *bridging* ausmacht.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass das hier geschilderte Spektrum der Aktivitäten mit demjenigen christlicher oder säkularer Gruppen uneingeschränkt vergleichbar ist. Diese Einschätzung beruht auf spontanen, aber wiederkehrenden Eindrücken aus den Recherchen und Feldbesuchen, jedoch nicht auf einem systematischen Vergleich, da dieser nicht Gegenstand der Untersuchung war. Die Ähnlichkeiten erstrecken sich über verschiedene Aspekte: die Art der Aktivitäten, die Geschlechterfrage, die Adressaten, aber auch die Frömmigkeitsstile, wo sich von der eher intellektuellen bis zur gefühlsbetonten Haltung alles finden lässt.

Funktionen der Gruppen

Wie aufgezeigt, pflegen die muslimischen Jugendgruppen in der Schweiz zahlreiche unterschiedliche Aktivitäten: Aktivitäten, die in ihrer Zielsetzung *nach innen* gerichtet sind und sich ausschliesslich an muslimische Jugendliche und junge Erwachsene richten (*bonding activities*), wie auch Aktivitäten, die *nach aussen* gerichtet sind und Formen der Interaktion mit nicht-muslimischen Gesellschaftsgruppen innerhalb der Schweiz zum Ziel haben (*bridging activities*). Welche Funktionen erfüllen nun die untersuchten muslimischen Jugendgruppen für ihre Mitglieder und für die Schweizer Gesellschaft? Was liegt den Mitgliedern und Veranstaltungsbesuchern an den angebotenen Aktivitäten? Im Einzelnen fragen wir, warum Jugendliche sich an muslimischen Jugendgruppen beteiligen, welchen Nutzen der oder die Einzelne daraus ziehen kann und in welchem Masse auch die Gesellschaft der Schweiz von der Existenz und den Aktivitäten muslimischer Jugendgruppen profitiert. Wichtig erscheint uns die Frage nach dem gesellschaftlichen Nutzen insbesondere angesichts des allgemeinen Mangels an Information über diese

Jugendgruppen, der leicht zur Vermutung führen kann, hier handle es sich um Formen <islamischer Parallelwelten>.

Motive der Beteiligung

Aus welchen Gründen nehmen muslimische Jugendliche an den Gruppen teil? Das hauptsächlichste Rekrutierungsfeld sind die von den Moscheen angebotenen Korankurse. Ansonsten ist der erste Schritt in eine Jugendgruppe bei jüngeren Jugendlichen in der Regel durch die Aufforderung Dritter veranlasst. Gerade im Fall Moschee-gebundener Gruppen schicken oft die Eltern ihre Kinder hin oder ermutigen sie, weil sie die Verantwortlichen kennen und das Angebot dieser Institution für seriös halten. Auch andere Autoritätspersonen (Imam, Vereinspräsident, Gruppenleiter, -leiterin) laden die Jugendlichen ein, wenigstens versuchsweise einmal zu kommen. Auch Jugendliche, die selber bereits dabei sind, laden gleichaltrige oder etwas jüngere ein: <Komm einmal zum Schnuppern, es wird dir gefallen.> Erleichtert wird dies bei Moschee-gebundenen Gruppen dadurch, dass sich die Angehörigen der Mitgliedsfamilien einer Moschee oft schon aus diesem Rahmen kennen.

An die Frage nach dem Weg zum ersten Kontakt schliesst sich eine andere, ebenso wichtige Frage an: Warum bleiben Jugendliche in einer Gruppe und beteiligen sich regelmäßig an den Treffen und übrigen Aktivitäten? Ein junger Erwachsener sagt rückblickend: <Mehr als der religiöse Inhalt war es anfänglich die Atmosphäre, die mir von Anfang an gefallen hat> (Ismail, 25 Jahre). Diese Atmosphäre kann man als geschwisterlich bezeichnen: <Wir Muslime sind Geschwister, so bauen wir uns auf> (Bilal, 35 Jahre).

Diese <Geschwister> sind mehr als Kolleginnen und Kollegen, wie man sie auch in der Schule oder im Sportverein hat: Die muslimischen Jugendlichen treffen hier Menschen, die in wesentlichen Belangen in derselben Situation sind wie sie selber, und können sich vertrauensvoll mit ihnen austauschen. <Es ist der einzige Ort, an dem ich andere Muslime treffe; in der Schule bin ich immer der einzige oder in einer winzigen Minderheit>, sagt der 14-jährige Beschir. Es entsteht starkes gegenseitiges Vertrauen:

[In der Schule] hatte ich das Glück, [nichtmuslimische] Freunde zu haben, die meine [islamische] Lebensführung respektierten. Aber das war nicht genug. Ich brauchte muslimische Brüder, auf die ich zählen konnte, denen ich mich anvertrauen konnte. (Ismail, 25 Jahre)

In der Gruppe steht das gemeinsame Tun im Vordergrund. Entscheidend ist aber, was die muslimische Jugendgruppe von anderen geselligen Verbänden in der Freizeit unterscheidet:

Mit dem Älterwerden habe ich gemerkt: Meine Freunde beim Fussball oder in der Schule haben Freizeitbeschäftigungen... nicht dass es mich nicht anzöge, aber als Muslim will ich das nicht, will ich bestimmte Auflagen meiner Religion nicht übertreten, etwa Alkoholkonsum, Besuch von Nachtclubs, Konsum von weichen Drogen. Meine Freunde tun das. Hier treffe ich gewöhnliche Leute, die sich Mühe geben, islamisch zu leben, aber in der Schweiz, auf eine europäische Art. [...] als ich jung war, war das für mich nicht der Grund, hierher zu kommen. Wir waren einfach viele Junge, die gemeinsam etwas unternahmen: reisen, Fussball spielen, zmörgele. Es war gleichsam ein Leben neben meinem normalen Leben, es war der islamische Aspekt meiner Persönlichkeit. Glücklicherweise gab es die Gruppe, denn es ist nicht einfach, in einem Freundeskreis der einzige Muslim zu sein. (Ismail, 25 Jahre).

Die jungen Leute wollen also ihre Freizeit gleich gestalten wie nicht-muslimische Jugendliche. Als einzelne in einer ansonsten nicht-muslimischen Gruppe fällt es ihnen jedoch schwer, gewisse Gebote ihrer Religion einzuhalten. Daher suchen sie sich eine Gruppe, in der die Mitglieder den Wunsch, diese Gebote einzuhalten, teilen. Dies wird als hilfreicher Rahmen empfunden und schliesst im Übrigen nicht aus, dass in einer solchen Gruppe an Einzelfragen auch einmal unterschiedliche Interpretationen aufeinander stossen können.

Als hilfreich empfinden die Mitglieder nicht nur den weitgehend feststehenden Grundkonsens in vielen Fragen islamischer Praxis, sondern auch die Möglichkeit, hier Fragen, die sich im Alltag oder in der Gruppe ergeben, unter islamischen Vorzeichen diskutieren zu können. Dies ist für viele Jugendliche umso wichtiger, als sie den Weg ihrer Eltern in diesen Fragen kritisch beurteilen:

Schau dir die Generation unserer Eltern an: Sie hatten Komplexe, sie sprachen nicht über ihr Muslim-Sein, vermieden es... versteckten sich. (Aliya, 18 Jahre)

Da eine umfassende islamische Praxis die Kenntnis zahlreicher Normen, aber auch ihrer Herleitungsprinzipien erfordert, gehört oft auch der Erwerb dieser Kenntnisse für die Gruppenmitglieder zu den Zielen der Teilnahme. Dieses Ziel ist aber für die meisten Jugendlichen anderen Zielen nach- oder bestenfalls gleichgeordnet. Erinnerung sei auch an die Erfahrung junger Gruppenleiterinnen, wonach die jüngeren Mädchen nur teilnehmen, weil neben den religiösen Themen auch noch anderes stattfindet (siehe S. 45).

Mitglieder gehören einer Gruppe oft über viele Jahre an. Über diese Zeit hinweg kann sich der persönliche Nutzen für ein Mitglied in wechselnden Bereichen zeigen und die Färbung der Motivation stark wandeln. Das oben wiedergegebene längere Zitat von Ismail (25 Jahre) deutet dies schon an. Zafer (21 Jahre) stellt nach etlichen Jahren der Zugehörigkeit fest: «Ich lerne auch allerhand, nicht nur über die Religion, auch Soziales, auf verschiedenen Ebenen.» Ein Mitglied einer anderen Gruppe, sagt:

Es hilft mir nur schon, mich auszudrücken, Verantwortung wahrzunehmen. [...] Und dann, bezüglich der Vielzahl an Dingen, die wir tun... in der Gruppe machen wir alles: Ob es nun das Organisieren eines bunten Abends für die Angehörigen ist, das Organisieren von Lagern [...], die Vorbereitung der Stunden [...] ja, auch für den Alltag lernt man [als Gruppenleiterin] viel. (Nadja, 19 Jahre)

Dieselbe junge Frau verknüpft dankbar die eigene Erfahrung mit dem Wunsch, etwas weiterzugeben:

Schon als Schülerin war das [die Gruppe] für mich superwichtig. [...] Und jetzt ist es für mich superwichtig, Gruppenleiterin zu sein, um das den kleinen Mädchen weiterzugeben... dass sie sich niemals anders fühlen, nur weil sie einer anderen Religion angehören. (Nadja, 19 Jahre)

Ähnlich formuliert auch Inci ihr Motiv, sich für muslimische Jugendliche in der Schweiz zu engagieren:

Ich betrachte die Entdeckung meiner Religion als Geschenk. [...] Der Islam ist meine Lebensgebrauchsanweisung. [...] Im Grunde bin ich entdeckt worden, vor allem wohl, da ich religiös war und schweizerdeutsch sprach. Ich war dann schnell im Vorstand und habe dort bei verschiedenen Projekten, wie interreligiöser Dialog, mitgeholfen. Von Anfang an wollte ich etwas mit muslimischen Jugendlichen machen. Mit dem, was ich organisiert habe, wollte ich das Geschenk, das ich erhalten habe, weitergeben und praktizierende junge Muslime mit nicht-praktizierenden Muslimen zusammenbringen. (Inci, 29 Jahre)

Gerade in Gruppen oder Organisationen, die verschiedene Altersklassen umfassen, erwerben die Älteren durch das Hineinwachsen in Leitungsfunktionen Kenntnisse und Fähigkeiten, die ihnen mitunter für berufliche Ziele im sozialen oder pädagogischen Bereich von Nutzen sind:

Ich würde später gerne Erzieherin werden, und dafür bringt es mir bereits etwas im Umgang mit den Mädchen. (Aliya, 18 Jahre).

Im Grossen und Ganzen betrachtet, sieht Latif in seiner Teilnahme an der Gruppe einen breit gefächerten Nutzen «auf der persönlichen wie auf der geistlichen Ebene» und sagt:

Das Glück des Menschen hängt nicht von materiellem Reichtum ab, sondern von einer lebendigen geistlichen Beziehung mit Gott. Dafür benötigt er auch die Gruppe, die ihn stärkt und ihm hilft, sich zu verbessern: zu einer besseren Person, einem besseren Bürger, besseren Ehegatten, besseren Papi, besseren Bruder, besseren Freund. (Latif, 17 Jahre)

Die nicht-muslimische Umgebung hat auch ein anderes Mitglied im Blick:

Als Muslim, der sich bemüht, seine Religion möglichst gut zu befolgen, hilft mir die Gruppe nicht nur, mich von Dingen fernzuhalten, die ich gemäss meiner Religion nicht tun sollte, und mit den Leuten hier enge Beziehungen aufzubauen, sondern allgemein glaube ich, es hilft uns hier auch, zu Menschen ausserhalb der Gruppe stärkere Beziehungen und Vertrauen aufzubauen. (Zafer, 21)

Eine junge Frau stellt die individuelle Ebene der Integration in den Vordergrund:

Ich lebe in X, [dort gibt es] nur ganz wenige Muslime... Ich war wirklich sehr anders. Durch die Teilnahme an der Gruppe lernte ich, wie ich meine muslimische und meine schweizerische Kultur in Einklang bringen kann. (Nadja, 19)

Die Motive, aus denen heraus muslimische Jugendliche eine Gruppe regelmässig besuchen, sind also schon ihrem eigenen Bekunden nach äusserst verschieden und vielschichtig. Im nächsten Schritt sollen sie aus der Perspektive des aussenstehenden Beobachters weiter analysiert und im Hinblick auf den Kontext bewertet werden.

Funktionen für die einzelnen Mitglieder und Veranstaltungsteilnehmer

Betrachtet sei zunächst die Bedeutung muslimischer Jugendgruppen für ihre festen Mitglieder wie auch für jene Jugendlichen, die nur sporadisch an den Anlässen teilnehmen. Hier können auf analytischer Ebene zumindest acht Funktionen unterschieden werden, die sich in der Realität überschneiden.

1) Geschützter Raum ohne Erklärungsdruck

Eine wichtige Funktion erfüllen die muslimischen Jugendgruppen, indem sie sowohl für ihre Mitglieder als auch für Gäste ihrer Veranstaltungen einen *geschützten Raum* wie auch einen schützenden Rahmen als Alternative zu den bestehenden Freizeitwelten zu Verfügung stellen [vgl. Mey/Rorato 2006: 85]. Unproblematisch ist die Teilnahme von Kindern in der Regel nicht zuletzt aus Sicht der Eltern. Muslimische Jugendgruppen sind Räume ohne die oftmals ausserhalb des muslimischen Kontextes alltäglich erlebten Ausschlusserfahrungen, Räume ohne das Erlebnis des Anders- oder Fremdseins. In ihnen kann das, was die muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen von der nicht-muslimischen Mehrheit der Schweizer Gesellschaft trennt – also der muslimische Teil ihrer Identität – unhinterfragt und unkommentiert gelebt und praktiziert werden, ohne dabei als anders oder fremd wahrgenommen zu werden. Dies wird u. a. in einem

Interview mit einer jungen Muslimin deutlich, die die Vorteile eines muslimischen Freizeitangebotes für sich wie folgt beschreibt:

Ich gehe gerne an Veranstaltungen von muslimischen Jugendgruppen, wie etwa der Schneeplausch, weil ich da so sein kann, wie ich bin, und mich nicht andauernd von vorne erklären muss. Da ist es normal, dass gebetet wird und ich muss mich nicht zum Gebet zurückziehen. (Inci, 29 Jahre)

Das, was die muslimischen Jugendlichen von der Mehrheitsgesellschaft unterscheidet und wie oben beschrieben zu problematischen Zugehörigkeitsverhältnissen führen kann,²¹ wirkt im Kontext der Jugendgruppen vergemeinschaftend und führt folglich zu einer anerkannten und unumstrittenen Zugehörigkeit. Und damit einher geht sogleich die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime. Wichtig scheint dabei gerade auch der Umstand, dass muslimische Jugendgruppen mit ihren Angeboten oftmals eine Verbindung zwischen alltäglichen jugendlichen Lebenswelten (Paintball, Fussball etc.) und islamischen Prinzipien und Normen schaffen. Als Beispiel dafür mögen die verschiedenen von muslimischen Jugendgruppen organisierten «muslimischen Fussballturniere» (auch für junge Frauen!) dienen, die sich unter anderem durch die Einplanung der Gebetszeiten in den Turnierablauf oder den Ausschank lediglich alkoholfreier Getränke von nicht-muslimischen Fussballturnieren unterscheiden. Mit der Berücksichtigung islamischer Werte und Normen ermöglichen die muslimischen Jugendgruppen ihren Mitgliedern und Teilnehmern somit die unproblematische Teilhabe an jugendspezifischen Aktivitäten und Lebenswelten, die ihnen sonst aufgrund ihres Glaubensverständnisses nur unter erschwerten Bedingungen und dem Stigma des Andersseins möglich ist.

So erläutert ein Mitorganisator die Gründe, warum man ein speziell muslimisches Fussballturnier organisieren wollte, wie folgt:

In der Schweiz sind die kleinen Fussballturniere, Grümpelturniere wie man sie nennt, oft auch Anlässe, die die lokale Bevölkerung versammeln. Da ist es – das ist jetzt mein Erlebnis aus dem Fussballverein – oft so, dass es dort eine soziale Kontrolle gibt. Was macht denn der und was macht denn der? Dass man als Muslim, ich sag jetzt mal man geht beten, man trägt immer nur lange Hosen und so weiter und so fort, dass man dort sehr schnell anecken kann und das dann auch zu spüren bekommt. [...] Da kommen unterschiedliche gesellschaftliche Druckmechanismen zusammen, die es dann dem Einzelnen schwer machen, in seinen Unterschieden standhaft zu bleiben [...]. Grundsätzlich ist es möglich, dass auch Muslime an einem anderen Fussballturnier teilnehmen können. Unsere Absicht war

21 Etwa das Einhalten der islamischen Ernährungs- und Kleidungs Vorschriften oder das Einhalten des rituellen Gebets.

nicht in erster Linie die Möglichkeit zu bieten, dass sie Fussball spielen können, sondern dieser islamische Rahmen ist hier zu betonen, um das muslimische Selbstverständnis und die islamische Identität zu stärken. Das heisst, es hat eine andere Zielsetzung als ein normales Fussballturnier. Viele, die an unser Fussballturnier kamen, würden überhaupt nicht an ein anderes Fussballturnier gehen, weil sie sagen, dort gibt es Alkohol und das ist für mich generell ein Thema, das mich dazu verpflichtet, dort nicht teilzunehmen, dort wird es Frauen geben, die dabei zusehen, wie ich Fussball spiele, das wird mich auch beeinflussen [...]. So versuchen wir gewissermassen, diesen Personen die sportliche Aktivität auch zu ermöglichen. (Gezim, 25 Jahre)

Ebenso wie die realen Lebensräume können auch die virtuellen Räume der muslimischen Jugendgruppen (Homepages und Facebook-Seiten) aus analytischer Perspektive als zumindest mehr oder minder geschützte Räume gefasst werden. Denn die diversen sozialen Foren, die sich an muslimische Jugendliche richten und in denen sich diese beteiligen, bieten ihren Nutzerinnen und Nutzern die Möglichkeit zur Identitätskonstruktion und Identitätsaushandlung (vgl. dazu allgemein auch Hugger/Özcelik 2010: 126). In ihnen können muslimische Jugendliche sich jenseits des herrschenden Diskurses u. a. mit ihren problematischen Zugehörigkeiten auseinandersetzen und zugleich nach jener Anerkennung suchen, die ihnen in der Offline-Welt der Schweiz oftmals verwehrt bleibt (vgl. dazu die dritte Funktion).

2) Räume zur Aufarbeitung von Ausschlusserfahrungen

Eine weitere Funktion muslimischer Jugendgruppen besteht darin, dass diese mit ihrer Existenz und ihren Angeboten den muslimischen Jugendlichen in der Schweiz Räume zur Aufarbeitung von Erfahrungen des Ausschlusses und der Ausgrenzung zur Verfügung stellen. Im Austausch mit anderen jungen Menschen, die als junge Muslime in der Schweiz ähnliche Erfahrungen gemacht haben und kontinuierlich machen, können Erfahrungen des Andersseins, des Nicht-dazu-Gehörens gemeinsam erörtert und geeignete Bewältigungsstrategien diskutiert werden. So wird in den Gruppen immer wieder darüber diskutiert, was es bedeutet, als Muslim oder Muslimin in der Schweiz aufzuwachsen und zu leben und auf welche Art und Weise den damit verbundenen Herausforderungen und Anforderungen begegnet werden kann. In diesem Sinne können die Jugendgruppen auch als vermittelnde Instanz zwischen jungen Muslimen und Schweizer Gesellschaft angesehen werden.

3) Räume der Generierung von sozialer Anerkennung

Immer wieder machen muslimische Jugendliche in der Schweiz die Erfahrung, dass ihnen soziale Anerkennung und damit einhergehend die Anerkennung von Zugehörigkeit ver-

sagt bleibt oder zumindest in Frage gestellt wird. Je stärker sie dabei ihre Teilidentität als Muslim betonen, desto häufiger machen sie diese Erfahrung. Im Rahmen muslimischer Jugendgruppen sieht dies anders aus: Gerade jene Merkmale, Eigenschaften, Orientierungen und Fähigkeiten, die im Kontext der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft Anerkennung oft verhindern, haben hier eine andere <Wertigkeit>. Sie sind hier positiv besetzt und führen so – wenigstens in diesem begrenzten Rahmen – zu sozialer Anerkennung. Was sonst als Ausschlusskriterium wirkt, zum Beispiel das Tragen des Kopftuchs, wird innerhalb des muslimischen Kontexts zum positiv registrierten Merkmal.

4) Räume zum Erlernen sozialer und zivilgesellschaftlicher Kompetenzen

Eine weitere Funktion muslimischer Jugendgruppen für ihre Mitglieder besteht überdies darin, dass sie muslimischen Jugendlichen als Raum des Erlernens sozialer und zivilgesellschaftlicher Kompetenzen dienen. Gemeint sind damit Fertigkeiten wie u. a. das Organisieren von Veranstaltungen, das Übernehmen von Verantwortung, das Vertreten eigener Interessen und Positionen, das sich Einbringen in eine Gemeinschaft. Hierbei ist festzustellen, dass die muslimischen Jugendgruppen diese Funktion lediglich ergänzend zu anderen bestehenden Strukturen (wie etwa Schule, Sportverein, Clique etc.) erfüllen. Besonders wichtig sind die Jugendgruppen somit insbesondere für jene muslimischen Jugendlichen, die in andere Strukturen weniger stark eingebunden sind oder in diesen nicht das gleiche Mass an Zugehörigkeit erfahren, wie in den muslimischen Vergemeinschaftungsformen (vgl. Mey/Rorato 2010: 4).

5) Räume zur Interaktion als Muslim/Muslimin mit der Schweizer Gesellschaft

Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene sind über Schule, Ausbildung, Beruf und Freizeit in vielfältige Interaktionsverhältnisse mit den nicht-muslimischen Teilen der Gesellschaft eingebunden. Allerdings klammern die Beteiligten dabei oftmals den Faktor «Religion» aus oder schätzen ihn gering. Dies macht u. a. Gezim deutlich:

Also da kann ich mit jedem darüber diskutieren, mit meinem Chef, den Mitarbeitern. Ich mach mir dann einfach die Überlegung, wann ist es sinnvoll. [...] Ich persönlich habe die Einstellung, dass es für mich kaum möglich ist, da eine Trennung zu machen. [...] Das Gebet verrichte ich auch auf meiner Arbeit, ganz normal wie sonst auch. Wenn ich das nicht machen könnte, wäre das für mich persönlich auch ein Grund, dass ich die Stelle wieder kündigen würde. Ich merke teilweise Unterschiede, die ich persönlich ganz klar darin sehe, dass ich das [die Religion, Anmerkung der Verfasser] bewusst auslebe und die andere Person einen ganz anderen Lebensstil hat als ich. [...] Bei Themen, wie zum Beispiel die zwischengeschlechtliche Interaktion, sind halt auch sehr grosse Differenzen. Vor kurzem gab es einen Firmenanlass mit einem Essen und einer Weindegustation davor. Es ist für mich

nicht möglich daran teilzunehmen. Klar, wenn man mich fragt, sage ich einfach, ich kann nicht kommen, weil ich dann weiss, dass ich so nicht noch mit der Sekretärin über das Alkoholverbot diskutieren muss. Ich nenne die Religion nicht immer als Grund in der Öffentlichkeit. [...] Ich hatte schon Arbeitsverhältnisse, da kam es überhaupt nie zu dem Thema, die wissen überhaupt nicht, dass ich Muslim bin, selbst wenn ich das für ziemlich offensichtlich halte. [...] Ich hätte kein Problem damit, mich vor der Belegschaft zu rechtfertigen, aber ich provoziere das auch nicht. [...]

(Gezim, 25 Jahre)

Im Gegensatz dazu bieten muslimische Jugendgruppen ihren Mitgliedern den Anreiz wie auch die dafür notwendigen Strukturen, als religiöse Subjekte den nicht-muslimischen Teilen der Schweizer Gesellschaft zu begegnen und mit diesen zu interagieren. Somit sind sie Räume zur Interaktion als Muslimin und Muslim mit der Schweizer Gesellschaft. Dies geschieht auf vielfältige Art und Weise, wie etwa in Form von interreligiösen Dialogveranstaltungen, in denen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Christentum und Islam diskutiert wird, in Form von Strassenständen und Podiumsveranstaltungen, an denen über den Islam informiert wird und junge Muslime den Dialog mit Nicht-Muslimen suchen oder – wie etwa im Falle der VIJS im Juni des Jahres 2011 – in Form von Kundgebungen, an denen muslimische Jugendliche auf Formen der Ausgrenzung aufmerksam machen. Gemeinsam ist diesen Interaktionen, dass die muslimischen Jugendlichen ihren Mitbürgern als Muslime und Musliminnen begegnen und somit einen für sie wichtigen Teil ihrer Identität in die Begegnung mitbringen. Auch wenn Vorbereitung und Durchführung solcher Anlässe als Gruppenprojekt konzipiert sind, so profitieren doch die Gruppenmitglieder individuell davon: Sie sind nun besser gerüstet, auch im Alltag als Einzelne in der Begegnung mit Nicht-Muslimen als Muslim und Muslimin aufzutreten. Insofern stärken solche Anlässe das Selbstvertrauen des bzw. der Einzelnen und tragen zur Selbstvergewisserung bei.

Jugendliche auf der Suche nach Schweizer Identität
 WIE KANN ICH ERFOLGREICHER SCHWEIZER UND MUSLIM SEIN?

23. und 24. Juni 2012 in Elm (Kt. Glarus)

Abfahrt mit Car: Samstag, 23. Juni um 09:30 Uhr am Busbahnhof in Zürich	Ankunft mit Car: Sonntag, 24. Juni um 17:00 Uhr am Busbahnhof in Zürich	Kosten: 85.- Fr./Person (inklusive Hin- und Rückfahrt, Verpflegung, Übernachtung, Workshops)
---	---	--

Workshops «Wege zur Schweizer Identität»:

- Workshop 1, Islamische Werte:** Leiter: Encef Mezidi, Imam of A. Islamisch-Zentrum. Inwiefern sind islamische und schweizerische Werte in Einklang zu bringen? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben?
- Workshop 2, Schweizer Geschichte:** Leiter: Ahmed El-Khatib, Buchhalter. Inwiefern sind islamische und schweizerische Werte in Einklang zu bringen? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben?
- Workshop 3, Schweizer Kultur:** Leiter: Ahmed El-Khatib, Buchhalter. Inwiefern sind islamische und schweizerische Werte in Einklang zu bringen? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben? Inwiefern sind islamische Werte in der Schweiz zu leben?

Abbildung 11: Das Verbinden muslimischer und schweizerische Identitätsteile ist ein wichtiges Thema vieler Jugendgruppen. Ausschnitt aus dem Workshop-Angebot im Jugendlager 2012 der Vereinigung der islamischen Organisationen in Zürich.

6) Räume der Aneignung und des Transfers religiösen Wissens

Eine wichtige Funktion für ihre Mitglieder und Veranstaltungsbesucher übernehmen die muslimischen Jugendgruppen in der Schweiz schliesslich auch als Raum der Aneignung und des Transfers religiösen Wissens. Dazu Malik:

Ich bin hier, weil ich hier die Möglichkeit habe, mehr über meinen Glauben zu erfahren und mit anderen zu diskutieren. Hier erfahre ich, wie der Prophet Muhammad gelebt hat. Und wir können uns überlegen, was das für uns heute in der Schweiz bedeutet. (Malik, 22 Jahre)

Auch dies geschieht, wie in der Darstellung der Aktivitäten bereits dargelegt, auf verschiedene Art und Weise: etwa als Unterweisung durch einen Imam oder Hodscha eines lokalen Moscheevereins, als Vortrag externer religiöser Experten (hier reicht das Spektrum von religiösen Referenten mit formalen Abschlüssen bis hin zu islamischen Predigern, die ihre religiöse Autorität insbesondere ihrer *street credibility* verdanken) oder als theologischer Diskurs unter den jungen Muslimen selbst und somit als inhaltliche Auseinandersetzung im Kreis religiöser Laien. Immer wieder wird in diesem Kontext von muslimischen Jugendlichen in der Schweiz eine gewisse Distanz zu den traditionellen Imamen oder Hodschas in den Moscheen angesprochen. Gezim erklärt diese Distanz, die u. a. dazu führt, dass vermehrt neue, im Internet aktive Prediger an Bedeutung für muslimische Jugendliche und junge Erwachsene gewinnen, wie folgt:

Zwischen den Schweizer muslimischen Jugendlichen und den Imamen gibt es keine gemeinsame Sprache. Zum einen ist da ein Generationenproblem, zum andern sprechen und predigen die Imame meist nicht schweizerdeutsch, sondern türkisch, albanisch usw. Viele Jugendliche sprechen aber ihre eigene Sprache [gemeint ist damit die Herkunftssprache, Anmerkung der Verfasser] nur noch schlecht und verstehen die Imame deswegen nicht. [...] Die Imame treffen die Sprache der Jugendlichen nicht und kennen auch oftmals die Situation nicht, in der die Jugendlichen hier in der Schweiz leben. (Gezim, 25 Jahre)

Der Erwerb religiöser Kenntnisse ist aus mehreren Gründen insgesamt wichtiger als bei christlichen Gemeinschaften. Erstens verlangt das Einhalten der religiösen Pflichten die Kenntnis der genau vorgegebenen Bedingungen, unter denen dies zu geschehen hat. Darüber können durchaus gegensätzliche Meinungen islamischer Autoritäten im Umlauf sein, so dass der oder die einzelne Gläubige sich ein Bild davon machen muss, wie angemessen die zuhauf angebotenen Ratschläge und Beurteilungen für die konkrete Situation sind. Konstanter Wissenserwerb wird deshalb in den meisten islamischen Traditionen generell, aber gerade für religiöse Disziplinen sehr ermutigt. Als zweiter Grund ist zu nennen, dass die muslimischen Gemeinden in der Schweiz im ureigenen Interesse religiöse Unterweisung anbieten müssen, da in den öffentlichen Schulen bis auf eine Handvoll

Ausnahmen kein islamisches Pendant zum konfessionellen christlichen Religionsunterricht angeboten wird. Da auch die Eltern in den meisten Fällen über keine soliden Kenntnisse verfügen oder sich unsicher fühlen, kann eine Grundversorgung mit Basiskenntnissen über die eigene Religion nur in den Moscheen oder in freien islamischen Gruppen stattfinden. Gerade die Eltern – ein dritter Grund – kommen ohnehin für Jugendliche im Ablösungsprozess nur sehr bedingt als Autorität in Frage. Muslimische Jugendliche in Westeuropa artikulieren oft die Ansicht, dass der Islam ihrer Eltern (zu) stark von der Herkunfts-*<Kultur>* geprägt sei. Diese Ansicht lässt sich in unterschiedliche Richtungen weiterdenken: Wer von der Existenz eines *<reinen>* Islams ausgeht, wie er am ehesten in der islamischen Frühzeit zu finden sei, wird diesen hier zu verwirklichen suchen. Er wird jede *<Vermischung>* mit lokaler *<Kultur>* argwöhnisch betrachten, sei es diejenige des Herkunftslandes der Eltern oder diejenige der Schweiz. Wer hingegen meint, die Herkunftskultur der Eltern sei lediglich nicht geeignet für Schweizer Verhältnisse, wird dazu tendieren, islamische Grundsätze kreativ an die lokalen Gegebenheiten anzupassen. Beide Haltungen stehen zwar in einer Spannung zueinander, werden aber theoretisch und praktisch durchaus von denselben Personen miteinander gemischt.

Eine besondere Bedeutung für den Transfer und die Aneignung religiösen Wissens kommt dabei dem Internet zu, das von muslimischen Jugendgruppen in der Schweiz auch als theologischer Diskursraum genutzt wird. Dies geschieht etwa dadurch, dass von den Gruppen selbst oder von anderen muslimischen Internetnutzern auf Hadithe oder Koranstellen aufmerksam gemacht wird, eigene Interpretationen von Hadithen oder Koranstellen veröffentlicht und zur Diskussion gestellt werden oder auf islamische Prediger, die im Netz aktiv sind, verwiesen wird. Der Nutzer wird in diesem Fall zum theologischen Akteur und das Internet zur Plattform zur Verbreitung theologischer Selbstentwürfe (vgl. dazu allgemein Schlicht 2009: 234). Dies geschieht bisweilen auch kontrovers.

7) Räume zur Bewahrung der ethno-religiösen Identität

Eine weitere wichtige Funktion – vor allem für Mitglieder moscheegebundener Gruppen – liegt im Bereich des intraethnischen *bonding*. Hier geht es um Fragen der Bewahrung der spezifischen ethno-religiösen Identität (Sprache, Vermittlung des Wissens über die Religions- und Kulturgeschichte des Herkunftslandes). Insbesondere in die bosnisch-muslimische Kultur, wie sie von der Diaspora-Gemeinschaft als identitätsstiftend empfunden und gepflegt wird, sind religiöse Elemente fest eingewoben. Zahlreiche bosnische Moscheen haben Folkloregruppen für Kinder und Jugendliche, in denen neben dem nicht spezifisch religiösen Tanz auch religiöse Gesänge, so genannte *llahije*, geübt und an festlichen Anlässen aufgeführt werden. Das jährliche Gedenken an das Massaker von Srebrenica im Jahre 1995 ist ein weiteres Beispiel für diese Verflechtung. In Anbetracht der jüngsten Geschichte Bosniens bildet dieses Gedenken das zentrale Element der in

den bosnischen Diaspora-Moscheen gepflegten Gedächtniskultur. Entsprechend findet es jedes Jahr statt unter dem Motto «Da se ne zaboravi», d. h. «Damit es nicht vergessen geht».

8) Möglichkeiten der Partizipation an jugendlichen Freizeitaktivitäten

Als letzte Funktion schliesslich ist diejenige eines Ersatzes zu nennen: Muslimische Jugendgruppen bieten ihren Mitgliedern und den Besuchern ihrer Anlässe eine islamkonforme Version jugendtypischer Freizeitaktivitäten, insbesondere durch den Verzicht auf Alkohol und den bewusst regulierten Geschlechterkontakt. Junge Menschen, die aufgrund ihrer religiösen Überzeugung das gängige Freizeitangebot nicht nutzen können oder wollen, finden so vergleichbare Geselligkeit und Unterhaltung, ohne sich jedoch ständig Gepflogenheiten aussetzen zu müssen, die sie für ihre Person ablehnen.

Die zuvor geschilderten Funktionen verhalten sich zueinander weitgehend komplementär, selten widersprüchlich. Sie liessen sich ohne weiteres weiter ausdifferenzieren oder auch zusammenfassen. Erhellend ist der Vergleich mit den Erkenntnissen anderer Studien (bspw. Mey/Rorato 2006 und Mey/Rorato 2010), die eher den allgemeinen Immigrationhintergrund in den Blick nehmen, nicht aber speziell den Faktor Religion: Die Abweichungen sind sehr gering. Dies ist auch durchaus plausibel, handelt es sich doch weithin um denselben Typ Jugendlicher. Serbische Jugendliche machen im gemeinsamen Umfeld i. W. dieselben Ausschluss Erfahrungen wie etwa albanische, Religion spielt dabei oft keine Rolle. Wenn die Religionszugehörigkeit doch einmal bedeutsam wird, geschieht dies als direkte oder indirekte Auswirkung des oben beschriebenen Islamdiskurses (S. 15ff.) und somit zum Nachteil muslimischer Jugendlicher. Diesem zusätzlichen Nachteil begegnen die Jugendlichen, denen ihre Religion wichtig ist, indem sie mit Hilfe der Gruppe ihren persönlichen, aber stets islamisch verstandenen Umgang mit der Situation erarbeiten. Die Beobachtung zeigt, dass die Ergebnisse durchaus verschieden sein können, so sehr sie sich auch stets an islamischen Normen und Vorbildern orientieren. In jedem Fall handelt es sich insgesamt im Foucault'schen Sinne um eine «Selbsttechnik».²²

Funktionen für die Gesellschaft

Muslimische Jugendgruppen sind nicht nur für ihre Mitglieder und den weiteren Teilnehmerkreis ihrer Aktivitäten bedeutsam, sondern auch für die Schweizer Gesamtgesellschaft. Auf analytischer Ebene lassen sich diesbezüglich zumindest drei Funktionen unterscheiden. Dabei sei an die Fragestellung des Projekts erinnert (S. 23): Wirkt sich

22 Für eine Analyse des Foucault'schen Begriffs der «Selbsttechnik», angewendet auf ein deutsches, aber vergleichbares muslimisches Feld siehe Thielmann 2013, insbesondere S. 212-215.

die Zugehörigkeit zu einer muslimischen Jugendgruppe für Prozesse gesellschaftlicher Eingliederung und die Teilnahme an der Schweizer Gesellschaft eher förderlich oder eher hinderlich aus?

1) Brücken zwischen nicht-muslimischen und muslimischen Gesellschaftsteilen

Eine wichtige gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Funktion muslimischer Jugendgruppen besteht zum einen darin, dass sie als Brücken zwischen nicht-muslimischen und muslimischen Gesellschaftsteilen der Schweiz fungieren (können). Das Bild der Brücke, die in beiden Richtungen beschritten werden kann, erscheint hier besonders passend: Von der einen Seite her bieten die Jugendgruppen ihren Mitgliedern und Veranstaltungsbesuchern Anreize und Strukturen zur Interaktion als religiöse Subjekte mit den nicht-muslimischen Teilen der Schweizer Gesellschaft, sie bieten also im Sinne Steppicks <brückenbildende> Aktivitäten und Strukturen. Von der anderen Seite her können Akteure der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft die Organisationsstrukturen, Angebote und Ansprechpartner der Gruppe nutzen, um mit muslimischen Jugendlichen in Kontakt zu treten. Auf diesem Weg können Politik, Verwaltung und Behörden wie auch zivilgesellschaftliche Akteure mit muslimischen Jugendlichen den Austausch pflegen, für konkrete Ziele gemeinsam tätig werden und insgesamt an der gemeinsamen Gesellschaft arbeiten.

Bedeutsam für diese Funktion ist das Internet, das die Grenzen und Möglichkeiten der Offline-Welt erweitert und somit den Handlungsspielraum junger Muslime und muslimischer Jugendgruppen in der Schweiz vergrössert. Das Internet ist kein von der realen Welt abgekoppelter Raum, sondern ein Raum, in dem stets Bezug zur realen Welt genommen wird, junge Muslime aber unter anderen Bedingungen agieren und interagieren können. So bietet das Internet in den für jedermann zugänglichen Bereichen jungen Muslimen in der Schweiz unter anderem die Möglichkeit, nicht mehr länger nur verhandelter Gegenstand des medialen und öffentlichen Diskurses zu sein, sondern selbst aktiv am öffentlichen Diskurs teilzunehmen, sich selbst zu repräsentieren – ohne durch andere eingeordnet und beurteilt zu werden – und zugleich auch eigene Themen zu setzen. Folglich können die Websites muslimischer Jugendgruppen, ihre Facebook-, YouTube- und Twitter-Auftritte analytisch durchaus als Räume der gesellschaftlichen Teilhabe und Interaktion gefasst werden. Es sei hier aber nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen, dass lange nicht alle muslimischen Jugendgruppen im Internet auffindbar sind und umgekehrt nicht alle auffindbaren Seiten den aktuellen Stand angemessen widerspiegeln.

2) <Experten> ihres Feldes

Eine weitere für die Gesellschaft wertvolle Funktion muslimischer Jugendgruppen ist es, <Experten> zu vereinen. Gemeint ist hiermit nicht Expertise im Sinn einer akademischen Fachwissenschaft oder nach dem Massstab bestreitbarer religiöser <Autoritäten>, sondern allgemeiner: Mitglieder muslimischer Jugendgruppen sind an zentraler Stelle Teil des muslimischen Feldes, verstehen sich explizit als Musliminnen und Muslime; viele von ihnen haben ihr Verhältnis zur Religion und zur Gesellschaft reflektiert und sind in der Lage, darüber selbstbewusst Auskunft zu geben. Dies fällt gerade angesichts eines häufigen Missverständnisses ins Gewicht: In der Schule, privat oder in anderen Kontexten werden auch nicht praktizierende Musliminnen und Muslime gelegentlich als <Muslim> angesprochen und aufgefordert über <den Islam> Auskunft zu geben. Das Ergebnis ist in den meisten Fällen für die Beteiligten unbefriedigend.

3) Agenturen bürgerschaftlichen Engagements

Darüber hinaus sind muslimische Jugendgruppen auch *Agenturen bürgerschaftlichen/zivilgesellschaftlichen Engagements*. Wie in der Darstellung der unterschiedlichen Aktivitäten aufgezeigt, bemühen sich muslimische Jugendgruppen und ihre Mitglieder auch darum, sich als Teile der Schweizer Gesellschaft in diese einzubringen, sich in ihr und für sie zu engagieren. So formuliert Sadiq eines der Ziele seiner Jugendgruppe wie folgt:

Wir wollen uns in die Schweizer Gesellschaft einbringen. Dafür nehmen wir mit den Jugendlichen an Charity-Walks teil, machen Besuche in Altersheimen, helfen bei sozialen Einrichtungen mit oder laden nicht-muslimische Jugendgruppen und Schulklassen in unsere Moschee ein. [...] Unsere Vortragsreihe in der Moschee war leider eher dürtig besucht.

(Sadiq, 27 Jahre)

Dieses Engagement geschieht auf vielfältige Art und Weise: zum einen in Form des klassischen freiwilligen bürgerschaftlichen Engagements wie etwa Blutspenden, Altersheimbesuche, Teilnahme an <charity-walks>, Kuchenverkauf für soziale Zwecke etc. Zum andern geschieht es – und auch dies lässt sich als bürgerschaftliches Engagement bewerten – in Form der bewussten Teilhabe am öffentlichen Diskurs über <den Islam> und <die Muslime in der Schweiz>, sei es konsensorientiert oder aber kritisch oder auch protestierend.

Anzumerken ist, dass die Befunde der Studie bezüglich der gesellschaftlichen Funktionen der untersuchten muslimischen Jugendgruppen nicht auf alle Gruppen im gleichen Masse zutreffen. So gibt es unter den untersuchten Gruppen durchaus Unterschiede, was ihr Interesse wie auch ihre Bereitschaft anbetrifft, mit den nicht-muslimischen Ge-

sellschaftsteilen und -akteuren zu interagieren und sich in die Schweizer Gesellschaft einzubringen. Unterschiede lassen sich zudem hinsichtlich der Art und Weise, wie die muslimischen Jugendgruppen der Schweizer Gesellschaft gegenüber treten, ausmachen. Während die einen dies überaus vorsichtig und moderat tun (und dabei womöglich betonen, die <richtigen> Muslime zu sein, für den <richtigen, moderaten Islam> zu stehen und/oder den <europäischen> Islam zu vertreten), treten die anderen, etwa an Demonstrationen oder Kundgebungen gegen Islamophobie, eher <polternd>, irritierend oder gar provozierend auf.

Strategien der Jugendgruppen im Islamdiskurs

Der in der Schweiz vorherrschende Islamdiskurs (siehe S. 15ff.) gehört fraglos zu den zentralen gesellschaftspolitischen Herausforderungen, denen sich junge Muslime in der Schweiz ausgesetzt sehen. Er ist eine der prägenden Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich muslimisches Leben in der Schweiz abspielt. Er setzt die Themen, zu denen junge Muslime Stellung nehmen müssen und steht zu einem gewissen Grade beispielhaft für das gesamtgesellschaftliche Klima, in dem muslimische Jugendliche in der Schweiz aufwachsen. Der Islamdiskurs nötigt Jugendliche mehr oder minder kontinuierlich dazu, sich gegenüber der Schweizer Mehrheitsgesellschaft wie auch gegenüber anderen muslimischen Teilsegmenten der Schweizer Gesellschaft zu positionieren.

Dahinden, Duemmler und Moret zeigen in ihrer Studie, wie albanische und muslimische²³ Jugendliche in der Schweiz durch Prozesse der Grenzziehungen von ihren Altersgenossen aus der Mehrheitsgesellschaft als anders und nicht dazugehörig kategorisiert werden. Sowohl die kulturell-sprachliche Herkunft wie auch die religiöse Zugehörigkeit fungieren hier als Indikatoren der Grenzziehung. Im Zentrum steht dabei gemäss den Autorinnen insbesondere die Frage der Geschlechtergleichheit als moralischer Imperativ (2010: 7). Kennzeichnend für den Prozess der Grenzziehung ist darüber hinaus eine hierarchische Ordnung der Zugehörigkeiten: «SchweizerInnen erscheinen prinzipiell in einem besseren Licht als kosovoalbanische MigrantInnen resp. MuslimInnen» (ebd.). Dahinden, Duemmler und Moret weisen darauf hin, dass die betroffenen Minderheitsgruppen die so gezogenen Differenzlinien selbst nicht in Frage stellen (a. a. O., 9). Vielmehr erfahren die etablierten hierarchischen Ordnungen oftmals eine Umdeutung. Diese kann auf verschiedene Weise versucht werden, etwa indem Mitglieder der ausgegrenzten Gruppen den freiwilligen Verzicht auf sexuelle Freiheit zum Schutz von Ehe und Familie betonen oder die eigene Religion aufwerten. Andere Betroffene wählen den Weg, eine <reaktive Männlichkeit> (ebd.) zu mobilisieren oder aber sich von der eigenen Herkunft

23 Die beiden Kategorien überschneiden sich, decken sich aber nicht.

zu distanzieren und sich damit der Schweizer Mehrheitsgesellschaft ein- und zuzuordnen. Dass Angehörige ausgegrenzter Gruppen versuchen, etablierte Grenzzlinien zu verwischen, haben die Autorinnen nur selten beobachtet (a. a. O., 10).

Gemäss unseren eigenen Untersuchungsergebnissen lassen sich folgende, teilweise miteinander einhergehende, teilweise unterschiedlich gewichtete Strategien unterscheiden, mit denen die muslimischen Jugendgruppen auf den Prozess der Grenzziehung reagieren.

Strategie 1: Werbung um Sympathie

Eine der zu beobachtenden Strategien, mit der muslimische Jugendgruppen immer wieder auf den gesellschaftlichen und medialen Islamdiskurs und die damit einhergehende Grenzziehung in der Schweiz reagieren, ist das *Werben um Sympathie* – sowohl für sich als Muslime und Musliminnen in der Schweiz als auch für den Islam als Religion. Dazu gehören u. a. öffentliche und medienwirksame Aktionen wie Blutspenden, Mithilfe beim Umzug einer Behinderteneinrichtung oder bei der Stadtreinigung, das Verteilen von Süsigkeiten am Ende des Fastenmonats Ramadan in Schulen und Fussgängerzonen oder das Mitwirken am Eidgenössischen Dank-, Buss- und Betttag als symbolische Form der Loyalitätsbekundung gegenüber Staat und Gesellschaft. Ganz bewusst informieren die Jugendgruppen die Schweizer Öffentlichkeit über diese Aktivitäten, sei es in der Presse oder in den Internetauftritten der Vereinigungen mit Texten, Bildern oder gar Videos. Den überaus verbreiteten negativen Islambildern (Terroranschläge militanter Islamisten, eifernde <Salafisten>) setzen sie so positive Bilder entgegen. Die Botschaft, die mit diesen Aktivitäten nach aussen übermittelt werden soll, ist klar und deutlich: <Schaut her, wir sind keine Terroristen, wir leben nicht in einer Parallelgesellschaft, sondern wir engagieren uns auch für Nicht-Muslime, für die Schweizer Gesellschaft, als deren Teil wir uns verstehen.>

Strategie 2: Abgrenzung von anderen muslimischen Organisationen

Als weitere Strategie, die innerhalb des Islamdiskurses von verschiedenen muslimischen Jugendgruppen in Anschlag gebracht wird, ist das *Abgrenzen von anderen muslimischen Vereinigungen* zu nennen. Dieser Abgrenzungsprozess geht mit einer Binnendifferenzierung der muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz einher, indem man sich selbst als die <unproblematischen Muslime> von den <problematischen Muslimen> abgrenzt oder gar abhebt und damit zwischen <richtig> und <falsch>, <authentisch> und <instrumentalisiert> unterscheidet. Zu den Vereinigungen, von denen verschiedene Gruppierungen sich mehr oder minder vehement und deutlich abgrenzen, gehört oftmals der Islamische Zentralrat Schweiz (IZRS) und damit bezeichnenderweise ausgerechnet jene Vereinigung,

die sich darum bemüht, sich in der Schweiz als Basisorganisation für alle Muslime zu etablieren. Wichtiges Kriterium für die Abgrenzung ist dabei auch oftmals die Unterscheidung zwischen <europäischem Islam> und <nicht-europäischem Islam>, wird doch damit die Sicht propagiert, dass der Islam durchaus zu Europa gehöre und damit zum aufgeklärten, demokratischen Teil der Welt. Die Gleichung ist dabei ganz einfach: europäischer Islam gleich unproblematisch, nicht-europäischer Islam gleich problematisch. Dass diese Binnendifferenzierung durchaus funktioniert, zeigt ein Blick auf den Islamdiskurs in der Schweiz. So hat Behloul festgestellt, dass insbesondere bosnische Muslime erfolgreich ein Image des unproblematischen, seit langem mit europäischer Kultur verflochtenen Islam pflegen; auf negative Stichwörter wie Zwangsehen, Geschlechterverhältnis oder religiösen Extremismus reagieren sie oft mit der «Bemerkung, im bosnischen Islam sei dies fremd und betreffe eher andere muslimische Gruppen» (2012: 7). Auch die Ahmadiyya-Gemeinschaft erfreut sich des Images einer unproblematischen Gemeinschaft. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil sie seit ihrer Gründung einen missionarischen Auftrag verfolgt und ihr Ursprung im heute schlecht beleumdeten Pakistan liegt. Dies wird jedoch reichlich aufgewogen durch ihre inzwischen über 50-jährige konfliktfreie Anwesenheit in der Schweiz und den <Verfolgtbonus>, den ihr die Repression durch den pakistanischen Staat eingetragen hat.

Strategie 3: Harmonisierung des <Islamischen> mit dem <Schweizerischen>

Auch das Bestreben, das <Islamische> mit dem <Schweizerischen> zu harmonisieren, ist immer wieder als Strategie muslimischer Akteure zu beobachten. Eine der zentralen, häufig anzutreffenden Aussagen innerhalb der öffentlichen Debatte rund um das Thema Islam in der Schweiz lautet, der Islam passe nicht in die Schweiz, islamische Werte und Normen seien nicht mit den Wertvorstellungen und dem Rechtsverständnis und -system der Schweiz vereinbar. Aus diesem Grund seien Muslime und Musliminnen nicht in die Schweizer Gesellschaft integrierbar. Demgegenüber lässt sich oftmals feststellen, dass von Seiten muslimischer Diskursteilnehmer gerade auf die Vereinbarkeit und die Parallelität des <Islamischen> und des <Schweizerischen> hingewiesen wird. Dies geschieht auch in verschiedenen Jugendgruppen und deren Veranstaltungen. Gerne wird dabei etwa auf die Bundesverfassung der Schweiz Bezug genommen wie auch auf die in dieser verankerten Werte (u. a. Verantwortung gegenüber der Schöpfung, Unabhängigkeit und Frieden, Menschenwürde etc.). Vor diesem Hintergrund wird immer wieder betont, dass es für Muslime und Musliminnen verpflichtend, zugleich aber auch unproblematisch sei, sich an die Schweizer Bundesverfassung zu halten und diese zu respektieren. Dies umso mehr, als – so der oftmals zu hörende Grundtenor – in der Schweizer Verfassung mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit wichtige Rechte verankert seien, die eine Lebensführung nach islamischen Grundsätzen nicht nur ermöglichen, sondern gar schützen. Um <Islamisches> und <Schweizerisches> zu harmonisieren, betonen einige Gruppen ihre

Zugehörigkeit zu einem <authentischen>, d.h. <richtig> verstandenen Islam. Andere wiederum, insbesondere Bosniaken, unterstreichen die eigene europäisch geprägte Praxis des Islam als moderat und mit westeuropäischen normativ-juristischen Rahmenbedingungen kompatibel.

Exkurs: Muslimisches Jugendlager in Elm

Geradezu als Paradebeispiel für das Bemühen um Harmonisierung des <Islamischen> mit dem <Schweizerischen> kann das muslimische Jugendlager in Elm im Juni des Jahres 2012 angesehen werden, das u. a. von der Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ) organisiert wurde. Das Lager, an dem etwa fünfzig junge Muslime und Musliminnen teilnahmen, stand unter dem Motto: «Jugendliche auf der Suche nach Schweizer Identität. Wie kann ich erfolgreicher Schweizer und Muslim sein?» Neben gemeinsamer Freizeitgestaltung (Tischtennis, Grillieren etc.) standen auf dem Lager auch Workshops mit dem Titel «Wege zur Schweizer Identität» auf dem Programm. Stets ging es dabei auch darum, die Gemeinsamkeiten zwischen dem <Islamischen> und dem <Schweizerischen> aufzuzeigen und zu erörtern. So wurde beispielsweise im Workshop «Islamische Werte» der Frage nachgegangen, wie diese sich in der Schweizer Gesellschaft wiederfinden. In weiteren Workshops diskutierten die Jugendlichen Wege, «Schweizer Werte zu achten und zu pflegen und gleichzeitig ein guter Muslim zu sein» oder die «Wichtigkeit des Umweltschutzes im Islam am Beispiel des Recyclings in der Schweiz». Zudem gab es Vorträge zur Schweizer Geschichte, zur Migrationsgeschichte, zur Bedeutung von Bildung wie auch zum gesellschaftlichen Zusammenleben. Umgangssprache während der gesamten Lagers war Schweizerdeutsch.

Strategie 4: Öffentlicher Protest

Als weitere Strategie, sich im öffentlichen Diskurs über den Islam zu positionieren, kann darüber hinaus der öffentliche Protest gegen diesen wie auch gegen die existierenden Vorbehalte gegenüber Muslimen in der Schweiz festgehalten werden. Dem häufig gehörten Vorwurf, als Muslime nicht zur Schweizer Gesellschaft gehören zu wollen (oder gar nicht dazu gehören zu können) und sich von der Mehrheitsgesellschaft in Parallelgesellschaften abzugrenzen, wird dabei demonstrativ das eigene Selbstverständnis entgegengestellt: nämlich auch als Muslime Teil der Schweizer Gesellschaft zu sein, als solche akzeptiert und behandelt werden zu wollen und die damit verbundenen Rechte (wie etwa das Recht auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit) in Anspruch zu nehmen. Ein Transparent, das im Juni 2011 an einer Kundgebung der VIJS im Luzerner Bahnhof zu sehen war, verdeutlicht diesen Anspruch: «Muslimische Jugend gehört zur Schweiz».

Ein zentraler Begriff, mit dem verschiedene muslimische Gruppierungen und Einzelpersonen an öffentlichen Protestveranstaltungen dem herrschenden Islamdiskurs entgegengetreten, ist dabei der Begriff der Islamophobie.²⁴ Ein Begriff, der sich an dem aus der griechischen Sprache stammenden Begriff der Xenophobie (Fremdenfeindlichkeit) anlehnt und auf die Feindlichkeit gegenüber dem Islam und der Gruppe der Muslime fokussiert. Immer wieder bezeichnen junge Muslime den in der Schweiz herrschenden Islamdiskurs als «islamophob», also als feindselig; er sei gegenüber der gesamten Gruppe der Muslime kategorisch abwertend und benachteiligend. In diesem Sinn war auf einem weiteren Transparent im Juni 2011 in Luzern zu lesen: «Nein zur Islamophobie, ja zur Toleranz».

Strategie 5: Information

Zu den von den muslimischen Jugendgruppen innerhalb der öffentlichen Islamdebatte verfolgten Strategien ist schliesslich auch das Bestreben zu nennen, die nicht-muslimische Öffentlichkeit über den Islam zu informieren. Dies geschieht an Vortragsabenden (etwa an vom Freitagsclub organisierten Veranstaltungen zu Themen wie «Zwischen Blütezeit und Untergang. Eine kritische Analyse zivilisatorischer Entwicklungen der muslimischen Völker» oder «Die Muslimin»), an Dialogveranstaltungen oder an Informationsständen auf der Strasse. Diese Strategie wird selten in der Form trocken-distanzierter Information verfolgt, sondern meist mit einer der zuvor genannten Strategien kombiniert, also z. B. der Werbung um Sympathie. Dies färbt auf Auswahl, Gehalt und Präsentation der Information ab; Unliebsames wird leicht ausgeblendet oder beschönigend dargestellt, Unproblematisches in den Vordergrund gerückt.

24 Zum Begriff, seiner Geschichte und Problematik siehe u.a. Bielefeldt 2008. Bielefeldt definiert Islamophobie als «Haltung pauschaler, diskriminierender Ablehnung von Menschen mit muslimischem Familienhintergrund», als «negativ-stereotype Haltungen gegenüber dem Islam und seinen tatsächlichen oder mutmasslichen Angehörigen» [22].

Fazit

Zusammenfassung der Ergebnisse

Das hier vorgestellte Forschungsprojekt hat erstmals für die Schweiz muslimische Jugendgruppen untersucht. Die mit qualitativen Methoden erhobenen Daten zeigen das Bild einer breitgefächerten Landschaft von Jugendgruppen. Quer über alle islamischen Richtungen hinweg (Aleviten wurden nicht untersucht) versammeln sich in ihnen regelmässig grössere oder kleiner Gruppen junger Menschen; dabei kann das Altersspektrum beträchtlich sein und über den gängigen Jugendbegriff (für unsere Zwecke ca. 10 bis 29 Jahre) hinausgehen. Diese Jugendlichen und jungen Erwachsenen sind Teil der geschätzten 10–15 Prozent praktizierender Muslime und Musliminnen in der Schweiz.

Die Gruppen lassen sich grob zwei Typen zuordnen. Die grosse Mehrheit bilden Moschee-gebundene Gruppen. Sie sind auf mehrfache Art einem konkreten Moscheeverein verbunden: organisatorisch, indem ein deutlich älterer Erwachsener im Auftrag des Vorstands die Gruppe leitet; lokal, indem die Treffen der Gruppe oft in den Räumen des Vereins stattfinden; sozial, indem die Mehrheit der jugendlichen Mitglieder schon als Kinder von ihren Eltern in die betreffende Moschee eingeführt wurde. Unter den Mitgliedern der Jugendgruppe dominiert demnach die Herkunft, die auch die betreffende Moschee prägt, sprachlich steht die entsprechende Sprache neben der lokalen Schweizer Umgangssprache. Oft sind die Jugendgruppen auf ein Geschlecht beschränkt. In vieler Hinsicht lassen sich Moschee-gebundene Gruppen mit landeskirchlichen christlichen Gruppen vergleichen.

Weniger zahlreich und historisch jünger sind die Moschee-ungebundenen Gruppen. Auch wenn sie bisweilen in etablierten Moscheen Gastrecht geniessen, so sind sie doch organisatorisch unabhängig. Sie vereinen junge Erwachsene, meist Frauen und Männer, die sich völlig autonom organisieren. Die Mitglieder mögen teils zwar im Umfeld einer Moschee religiös sozialisiert worden sein und für Festtage oder das Freitagsgebet weiterhin eine Moschee aufsuchen, doch gibt für die Wahl dieser Gruppe in der Regel ein spezifischeres religiöses Interesse den Ausschlag. Die Art der religiösen Praxis in Moschee-ungebundenen Gruppen erinnert oft an freikirchliche Gruppen im christlichen Spektrum. Die Vielfalt der Aktivitäten spiegelt in beiden Typen von Gruppen die Bedürfnisse der Jugendlichen wider. Diese wollen ihre Freizeit in alterstypischer Weise gestalten, dabei aber islamische Grundsätze einhalten. Dabei erarbeiten sie sich im Austausch mit den übrigen Gruppenmitgliedern zugleich eine reflektierte Position darüber, was es heisst, in der Schweiz als Muslim zu leben.

Muslimische Jugendgruppen in der Romandie – so haben unsere Stichproben gezeigt – funktionieren nicht grundsätzlich anders als jene in der deutschsprachigen Schweiz. Sie scheinen aber insbesondere in Genf besonders häufig mit der übrigen Zivilgesellschaft verknüpft zu sein, sei es als Gruppe oder durch zusätzliches Engagement einzelner Mitglieder. Dies dürfte der laizistischen Genfer Verfassung zuzuschreiben sein, ist aber näher zu untersuchen.

Anders als es der vorherrschende gesellschaftliche Diskurs bisweilen annimmt, stellen muslimische Jugendgruppen keine Nischen dar, die von der Gesellschaft wegdriften. Vielmehr bilden sie eigendefinierte Räume, in denen sich Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene mit Migrationshintergrund wichtige Ressourcen holen können, die ihnen helfen, mit einer oft rauen sozialen Umwelt zurecht zu kommen. Sie erwerben zum einen in selbstgewählter Weise nützliche persönliche Fähigkeiten (Organisation von Anlässen, Verantwortung tragen, Auftreten vor Publikum etc.). Zum anderen gibt ihnen das Reflektieren ihres Muslimseins Selbstvertrauen im Umgang mit der nicht-muslimischen Umgebung. Gemeinnütziges Engagement steht – alterstypisch – nicht im Vordergrund, kommt aber vor und wird durch die beschriebenen Aktivitäten und die daraus erwachsenden Fortschritte in der Persönlichkeitsbildung erst ermöglicht. *Bridging* im engeren Sinn einer *dauerhaften* Verflechtung und Zusammenarbeit ist dabei bisher wenig zu beobachten, noch ausgeprägter gilt dies für das *linking*, also die systematische Pflege des Kontakts zu einflussreichen Personen und Institutionen. Erklären lässt sich dies einerseits durch den Übergangscharakter, den jede Jugendgruppe für das einzelne Mitglied darstellt, andererseits dadurch, dass sich das Feld erst seit wenigen Jahren formiert. Ansätze zu *linking* und, ausgeprägter, zu *bridging* sind jedenfalls vorhanden.

Die beschriebenen muslimischen Jugendgruppen teilen wesentliche Merkmale mit christlichen und mit säkularen Jugendgruppen in der Schweiz. Sie sind wie diese Teil einer lebendigen Zivilgesellschaft und durch ihre Verflechtung mit anderen Bezügen ihrer Mitglieder in allgemeiner Form Orte der Produktion von Sozialkapital.

Auf der Theorieebene hat sich das analytische Instrumentarium rund um den Begriff des bürgerschaftlichen Engagements oder *civic social capital* mit der Unterscheidung von Aktivitäten des Typs *bonding*, *bridging* und *linking* nur begrenzt als tauglich erwiesen. Insbesondere hat sich gezeigt, dass Intentionen und Effekte von Aktivitäten divergieren können. Zudem spiegelt das Verhältnis der gewählten Begriffe sehr stark den US-amerikanischen Kontext wider, für den es entwickelt wurde. Standen dort etablierte (christliche) lokale Gemeinden vorwiegend Erwachsener im Vordergrund, so scheint die Lebensphase der Mitglieder von Jugendgruppen für eine markant verschiedene Ausgangslage bei den persönlichen Bedürfnissen und Interessen zu sorgen und ist überdies für die wesentlich labilere Struktur der Jugendgruppen verantwortlich. Auch sind wesentliche

Inkorporationsbedingungen in der Schweiz völlig verschieden von den USA. Wichtige Momente des *bridging* finden in der Schweiz daher womöglich in der obligatorischen Volksschule oder Berufsschule statt, während sie in den USA stärker in den Bereich der freiwilligen Organisationen verwiesen sind.

Empfehlungen

Die gesellschaftliche Relevanz und Verflechtung des Themas ist in diesem Bericht mehrfach zum Ausdruck gekommen. Basierend auf den Beobachtungen im Feld und den Ergebnissen der Studie sieht sich das Forscherteam berechtigt, Empfehlungen an die Adresse bestimmter gesellschaftlicher Akteure zu formulieren. Diese sind als Anregungen und Impulse zu verstehen. Das Forscherteam ist bereit, sie mit Interessierten detaillierter zu diskutieren, wie dies im Rahmen des Projekts «Swiss Muslim Youth and Civic Key Persons» (siehe S. 81f.) bereits geschieht. Generell ist zu sagen, dass ein Mehr an Kenntnissen übereinander und Kontakten miteinander zwar dem gesellschaftlichen Klima tendenziell förderlich ist; es ist jedoch kein Allheilmittel. Zusammenarbeit erscheint dort sinnvoll, wo sie freiwillig erfolgt und einen genügend konkreten Rahmen hat.

Muslimische Jugendgruppen

Muslimische Jugendgruppen können sich überlegen, wo es interessante Gelegenheiten gibt, als Gruppe auf andere Gruppen (z. B. Jugendgruppen) oder Institutionen (z. B. Quartiervereine, Jugendarbeiter) in ihrer Umgebung zuzugehen. Es kann bereits nützlich sein, voneinander zu wissen und die Kontaktpersonen zu kennen, so dass man beispielsweise Veranstaltungsdaten absprechen oder sich mit Infrastruktur aushelfen kann. Wo sich geeignete konkrete Projekte anbieten, ergibt sich das Weitere von selbst. Aussenkontakte der Gruppe, mögen sie auch sporadisch und unverbindlich sein, helfen der Umgebung, <dem Islam> Gesichter konkreter Personen zuzuordnen und Irritationen, wie sie immer auftreten können, gezielter zu bearbeiten und begrenzt zu halten.

Jugend-, Sozial- und Integrationsarbeit

Etablierte Akteure in der Jugend-, Sozial- und Integrationsarbeit können noch vermehrt nach muslimischen Jugendgruppen Ausschau halten, die sie in ihre Tätigkeiten und Projekte einbeziehen könnten. Kontaktpersonen lassen sich über Moscheevereine und islamische Verbände, aber auch über persönliche Kontakte finden. Hier gilt, was wir soeben an die Adresse der Jugendgruppen formuliert haben: Es kann bereits nützlich sein, voneinander zu wissen und die Kontaktpersonen zu kennen. Auch der erwartbare Nutzen dieser Kontakte ist spiegelbildlich zu sehen.

Die schon heute professionelle Jugendarbeit kommunaler Träger sowie die Ausbildungsstätten sozialer Arbeit können darüber hinaus Impulse zur Professionalisierung bei der Jugendarbeit islamischer Träger geben.

Schulen und Lehrpersonen

Schulen sind wichtige Orte für muslimische Jugendliche, die einzelnen Lehrpersonen ein wichtiges Gegenüber. Auf einer sehr allgemeinen Ebene können Lehrpersonen sich differenziertere Kenntnisse der sozialen Wirklichkeit des Islams in der Schweiz aneignen und der Vielfalt vorkommender Einstellungen zu Religion bewusster werden. Diese Kenntnisse erhöhen die Souveränität sowohl im persönlichen Umgang mit muslimischen Schülerinnen und Schülern und ihren Eltern als auch bei der inhaltlichen Gestaltung des Unterrichts. Nicht nur direkt religionsbezogene Themen und Aspekte betreffen muslimische Jugendliche, sondern z. B. auch generelle Inkorporationsbedingungen, Mediendiskurse oder Ausgrenzungserfahrungen. Dementsprechend sind sehr verschiedene Unterrichtsfächer als Rahmen vorstellbar: Religionskunde, Geschichte, Deutsch, Philosophie, Staatskunde, Wirtschaft und Recht, (Sozial-)Geographie. Schulleitungen können die Weiterbildung der Lehrpersonen in der skizzierten Richtung gezielter ermutigen.

Zivilgesellschaftliche Organisationen, Religionsgemeinschaften

Jugendverbände ebenso wie christliche und muslimische Religionsgemeinschaften können muslimische Jugendgruppen vermehrt wahrnehmen. Wie bereits in den vorhergehenden Empfehlungen formuliert, kann es bereits nützlich sein, voneinander zu wissen und die Kontaktpersonen zu kennen. Man kann Veranstaltungsdaten absprechen, sich mit Infrastruktur aushelfen und Irritationen besser begegnen. Wo sich geeignete konkrete Projekte anbieten, ergibt sich auch das Weitere.

Medien

Medienschaffende können vermehrt Reportagen aus den Lebenswelten junger Musliminnen und Muslime publizieren und sie in anderen thematisch passenden Beiträgen öfter zu Wort kommen lassen. Kontaktpersonen lassen sich über Moscheevereine und islamische Verbände, über Fachleute aus der wissenschaftlichen Forschung²⁵, aber auch über persönliche Kontakte finden. Medienschaffende, die über islambezogene Themen in der Schweiz berichten, sollten sich dabei im Vorfeld unbedingt gründlichere Kenntnisse an-

25 Zu nennen sind hier insbesondere die Mitglieder des GRIS (Groupe de recherche sur l'islam en Suisse / Forschungsgruppe zum Islam in der Schweiz). Ihre Kontaktdaten sind über die Homepage www.gris.info leicht zu finden.

eignen, als sie derzeit aus dem Gros der Beiträge in Publikumsmedien ablesbar sind. Nur so können sie dem Ziel einer qualitativ guten und ausgewogenen Berichterstattung gerecht werden. Redaktionsleitungen sollen daher den Medienschaffenden die zeitlichen und materiellen Ressourcen einräumen, die unabdingbar sind, um in diesem komplexen Themenfeld verantwortbare Ergebnisse zu liefern.

Vermittlung der Ergebnisse

Bereits während des Forschungsprozesses stiess das Projekt auf reges Interesse von Fachleuten und Medien. Bewusst beschränkte das Team den Austausch über vorläufige Ergebnisse des noch laufenden Projekts in dieser Zeit auf den Kreis akademischer Kollegen. In diesem Rahmen fand am 7. September 2012 in Luzern ein Workshop mit Prof. Alex Stepick, Miami/USA, statt. Dabei wurde insbesondere das Konzept des *civic social capital* kritisch befragt und mit seinem Urheber diskutiert (vgl. Weigelt/Tunger-Zanetti 2012).

Zum Ende des Projekts organisierte das Team am 26. November 2012 in Luzern einen Workshop mit Praktikerinnen und Praktikern aus Schule, Sozial- und Jugendarbeit sowie aus Integrationsstellen. Der Anlass, der auch eine ausgiebige Diskussionseinheit umfasste, stiess auf reges Interesse. Am folgenden Tag präsentierte das Team die Ergebnisse auch den Medien, was sich in zahlreichen Berichterstattungen in lokalen und überregionalen Tageszeitungen und Radiobeiträgen niederschlug. Dies ist umso bemerkenswerter, als die Ergebnisse vor allem Normalität und Erwartbares widerspiegeln, inhaltlich aus Sicht der Medienlogik also uninteressant waren. Der «Newswert» ergab sich in erster Linie daraus, dass die Forscher mit dem Projekt für die Schweiz Neuland betreten hatten.

Am 14. Februar 2013 fand wiederum in Luzern schliesslich auch ein Anlass für Mitglieder muslimischer Jugendgruppen statt. Das Team hatte den Jugendlichen bereits bei den Feldkontakten versprochen, ihnen die Forschungsergebnisse vorzustellen und Gelegenheit zur Reaktion darauf zu geben. Dieses Versprechen wurde damit eingelöst.

Einen zentralen Platz nehmen die Ergebnisse der Studie im Folgeprojekt «Swiss Muslim Youth and Civic Key Persons» ein. Dieses wird vom Schweizerischen Nationalfonds im Rahmen des kompetitiven «Agora»-Programms für Wissenschaftskommunikation gefördert. Das 18-monatige Projekt «Swiss Muslim Youth and Civic Key Persons» begann im April 2013 und hat als Hauptinhalt, während des Schuljahres 2013–2014 eine Serie von zwei Dutzend Workshops durchzuführen. Dazu wurden zwei Workshopformate ausgeschrieben: «Facebook, Klassenzimmer und Koran» richtet sich insbesondere an Lehrpersonen und weitere Mitarbeitende von Schulen (schulpsychologischer Dienst,

Schulsozialarbeit, Schulleitung etc.). Die Workshops «Mittendrin statt nur dabei» hingegen sind ein Angebot für Berufsleute aus den Bereichen Sozial- und Jugendarbeit, zivilgesellschaftliche Organisationen (Jugendverbände, Bildungsarbeit, NGO, Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften) sowie Journalismus. Angesprochen sind also insgesamt gesellschaftliche Multiplikatoren, die grösstenteils selber Erfahrung im direkten Umgang mit Jugendlichen haben. Die inhaltlich-didaktisch aufbereiteten Workshops ermöglichen einen Austausch zwischen dem Forscherteam und diesen Berufsgruppen über die je eigenen Erfahrungen und Beobachtungen vor dem Hintergrund der Forschungsergebnisse und sollen zur Sensibilisierung und zu einer differenzierten Wahrnehmung beizutragen (Informationen: www.unilu.ch/zrf/wb).

Ausblick

Entwicklungen im Feld

Wie mehrfach betont, ist das Feld muslimischer Jugendgruppen in der Schweiz noch sehr jung und verändert sich laufend beträchtlich. Dies zeigt sich besonders drastisch im Vergleich zu Ländern wie Grossbritannien oder Frankreich, in denen das gesamte soziale Feld muslimischer Bevölkerung älter ist. Zu erwarten ist, dass sich die Landschaft muslimischer Jugendgruppen in der Schweiz allmählich ausdifferenziert, dass sich einzelne stabile Institutionen herausbilden und die Jugendarbeit islamischer Träger sich professionalisiert. So dürften sich zum einen muslimische Personen zunehmend auch in sozialen Berufen ausbilden lassen, zum andern muslimische Jugendgruppen und -verbände zum Anschluss an koordinierende und sonstige Dachverbände entschliessen.

Im Zuge dieser Entwicklungen ist damit zu rechnen, dass muslimische Jugendgruppen sich in gleicher Weise als tragfähiges Modell etablieren, wie dies christliche und jüdische Gruppen seit langem getan haben. Die Nachfrage dürfte bei einem Teil der muslimischen Bevölkerung weiterhin gegeben sein.

Bestimmte Schweizer Gegebenheiten können sich hier – wie für gänzlich andere Felder – hemmend oder erschwerend auswirken. Die absoluten Zahlen religiös aktiver junger Musliminnen und Muslime sind wie die der Gesamtbevölkerung wesentlich geringer als in Ländern wie Deutschland, Frankreich oder Grossbritannien und durch die landessprachliche Vielfalt weiter fragmentiert. Dies macht es bisweilen schwierig, für bestimmte Schritte der Professionalisierung die kritische Masse zu erreichen.²⁶ Verschränkt damit ist die Wirkung des föderalistischen Systems der Schweiz. Es fördert einerseits lokal angepasste und damit gut abgestützte Lösungen, erschwert oder verlangsamt zugleich aber oft die Kooperation.

Künftige Forschung

Im Bereich der akademischen Forschung hat das hier vorgestellte Projekt zu neuen Fragen geführt, die sich als Fokus künftiger Fragestellungen und Projekte aufdrängen. Dies betrifft zum einen die Frage, wie junge Musliminnen und Muslime die für sie relevanten Autoritäten in religiösen Dingen auswählen und welche Rolle sie ihnen im Verhältnis zu

26 Dies zeigt sich derzeit bei der Suche nach geeigneten Studiengängen für Islamische Theologie und nach Ausbildungsgängen für angehende Imame sowie Personal für islamische Religionspädagogik.

anderen (religiösen oder säkularen) Autoritäten einräumen. Dabei kommen nicht nur Instanzen wie Imame und bestimmte Buchklassiker der religiösen Literatur in Frage, sondern ein wesentlich breiteres Spektrum, das Peers, Reise- und Online-Prediger, <Cyber-Muftis>, aber auch Lehrpersonen in den öffentlichen Schulen oder persönliche Vertraute umfasst. Die Fragestellung lässt sich wie im hier besprochenen Projekt ohne weiteres erneut mit der Frage nach den Auswirkungen auf gesellschaftliche Einbindung und Teilhabe verknüpfen.

Ein anderes Feld, das weiterer Forschung bedarf, sind die Gruppen junger Musliminnen, ihre interne Organisation, die spezielle Form der generationenübergreifenden Frauen- und Mädchengruppen, sodann aber auch das Verhältnis von Frauen- zu Männergruppen. Es gibt Anzeichen dafür, dass Frauen und Frauengruppen für die Zukunft des organisierten Islams in der Schweiz eine tragende Rolle spielen werden. Forschungen stehen noch aus.

Bibliographie

- Allenbach, Brigit / Goel, Urmila / Hummrich, Merle / Weissköppel, Cordula (Hg.) (2011): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Zürich: Pano.
- Allenbach, Brigit / Herzig, Pascale (2010): «Der Islam aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen», in: Brigit Allenbach und Martin Sökefeld (Hg.), *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo (Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus), S. 296–330.
- Allenbach, Brigit / Herzig, Pascale / Müller, Monika (2010): *Schlussbericht Migration und Religion. Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz*. Nationales Forschungsprogramm NFP 58. Schweizerischer Nationalfonds. Bern. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Giordano.pdf (4. 12. 2013).
- Allenbach, Brigit / Sökefeld, Martin (Hg.) (2010): *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo.
- Atteslander, Peter (2003): *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 10. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter.
- Ballard, Roger (1994): «Introduction: The Emergence of Desh Pardesh», in: ders. (Hg.), *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst, 1–34.
- Baumann, Martin (2012): «Religionsgemeinschaften im Wandel: Identitäten, Strukturen, interreligiöse Beziehungen», in: Christoph Bochinger (Hg.), *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich: NZZ Libro, S. 21–75.
- Behloul, Samuel M. (2004): *Muslims in Central Switzerland: From Migrants to Diaspora-Muslims, research report*. Luzern: Universität Luzern, Religionswissenschaftliches Seminar.
- (2005): «Religionspluralismus: europäischer <Normal-> oder <Notfall>? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum», in: Martin Baumann / Samuel M. Behloul (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript, S. 145–170.
- (2009): «Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis», in: Wolfgang W. Müller (Hg.), *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*. Zürich: TVZ, 229–268.
- (2010): *Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58)*. Universität Luzern. Luzern. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Behloul.pdf (3. 10. 2013).
- (2012): «Negotiating the <real> Religion. Islam and Muslims in the context of Western understanding of religion», in: *Journal of Muslims in Europe*, 1, S. 7–26. Online: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/221179512x644033> (12. 11. 2013).
- Behloul, Samuel M. / Lathion, Stéphane (2007): «Muslime und Islam in der Schweiz: Viele

- Gesichter einer Weltreligion», in: Martin Baumann / Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript, S. 192–207.
- Behloul, Samuel M. / Leuenberger, Susanne / Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.) [2013]: *Debating Islam. Negotiating religion, Europe and the self*. Bielefeld: Transcript.
- Bellah, Robert N. et al. (1985): *Habits of the heart: Individualism and commitment in American Life*. New York: Perennial.
- Beyeler, Sarah / Suter Reich, Virginia / Sökefeld, Martin (2010): *Muslimische Gemeinschaften und Inkorporationsregimes. Ein Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz. Forschungsprojekt im NFP 58, Schlussbericht*. Bern/München. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Soekefeld.pdf (16. 10. 2013).
- Beyer, Peter (2005): «Religious identity and educational attainment among recent immigrants to Canada: Gender, age, and 2nd generation», in: *Journal of International Migration and Integration*, 6, 2, S. 177–199.
- Bielefeldt, Heiner (2008): *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. Online: http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/essay_no_7_das_islambild_in_deutschland.pdf (12. 11. 2013).
- Bogner, Alexander / Littig, Beate / Menz, Wolfgang (Hg.) (2005): *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*. 2. Aufl., Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bovay, Claude (2004): *Religionslandschaft in der Schweiz*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Bundesamt für Migration (2010): «Erwerb des Schweizer Bürgerrechts nach früherer Staatsangehörigkeit, Art der Einbürgerung und Geschlecht, seit 1974 – Türkei», Bern: Bundesamt für Migration, auf Anfrage vom 20. 7. 2010.
- Bundesamt für Statistik (2009): *Ständige ausländische Wohnbevölkerung nach Staatsangehörigkeit, 1980-2008*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Cheong, Pauline Hope / Edwards, Rosalind / Goulbourne, Harry / Solomos, John (2007): «Immigration, social cohesion and social capital: A critical review», in: *Critical Social Policy*, 27 (1), S. 24–49.
- Chong, Kelley H. (1998): «What it means to be Christian: The role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans», in: *Sociology of Religion*, 59, 3, S. 259–286.
- Crul, Maurice / Doornik, Jeroen (2003): «The Turkish and Moroccan Second Generation in the Netherlands: Divergent Trends between and Polarization within the Two Groups», in: *International Migration Review*, 37, 4, 1039–1064.
- Crul, Maurice / Heering, Lisbeth (2008): *The position of the Turkish and Moroccan second generation in Amsterdam and Rotterdam. The TIES study in the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press (IMISCOE Research).
- Crul, Maurice / Schneider, Jens (2009): «Children of Turkish immigrants in Germany and

- the Netherlands: The impact of differences in vocational and academic tracking systems», in: *Teachers College Record*, 111, 6, S. 108–127.
- Dahinden, Janine / Duemmler, Kerstin / Moret, Joëlle (2010): *Religion und Ethnizität: Welche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen. Schlussbericht*. Neuchâtel: Université de Neuchâtel. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_DahindenJanine.pdf [2. 10. 2013].
- Dahinden, Urs (2009): *Die Darstellung von Religionen in Schweizer Massenmedien. Zusammenprall der Kulturen oder Förderung des Dialogs? Ein Projekt im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft (NFP 58)»*. Chur. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Schlussbericht_DahindenU.pdf [14. 10. 2013].
- Deutsche Shell (Hg.) (2006): *Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Duemmler, Kerstin / Moret, Joëlle (2009): «Jeunes musulmans, un rapport à la religion tout aussi diversifié que les autres jeunes», in: *Géo-regards*, 2, S. 89–102. Online: www.alphilrevues.ch/d/commande/article/148.
- Durkheim, Emile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan.
- Ebaugh, Helen Rose / Chafetz, Janet Saltzman (2000): *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptation in immigrant congregations*, Walnut Creek, Calif.: Alta Mira Press.
- Elwert, Georg (1982): «Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, S. 717–731.
- Engelmann, Kerstin (2010): *Muslimische Weblogs. Der Islam im deutschsprachigen Internet*. Berlin: Frank & Timme.
- Flick, Uwe (1996): *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. 2. Aufl., Hamburg: Rowohlt.
- Foroutan, Naika / Schäfer, Isabell (2009): «Hybride Identitäten muslimischer Migranten», in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 5/2009 (26. Januar 2009), S. 11–18.
- Frese, Ludwig (2002): *«Den Islam ausleben». Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript.
- Gerlach, Julia (2006): *Zwischen Pop und Dschihad: Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Links.
- Gianni, Matteo (2010): *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS). 2e édition du rapport 2005, complétée de l'analyse de Stéphane Lathion. Avec la collaboration de Mallory Schnewly Purdie, Stéphane Lathion, Magali Jenny*. Commission fédérale pour les questions de migration CFM. Bern. Online: http://www.ekm.admin.ch/content/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslim_e_f.pdf [11. 5. 2013]. – Deutsche Version: http://www.ekm.admin.ch/content/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslim_d_f.pdf

- admin.ch/content/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslime_d.pdf (11. 5. 2013).
- Gläser, Jochen / Laudel, Grit (2004): *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Graf, Friedrich W. / Platthaus, Andreas / Schlesinger, Stephan (Hg.) (1999): *Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heitmeyer, Wilhelm / Müller, Joachim / Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hugger, Kai-Uwe (2009): «Suche nach sozialer Anerkennung und Vergewisserung von Zugehörigkeit: Junge Migranten und die Verarbeitung von Hybrididentität im Internet», in: Uwe Hunger / Kathrin Kissau (Hg.): *Internet und Migration. Theoretische Zugänge und empirische Befunde*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53–71.
- Hugger, Kai-Uwe / Özcelik, Ferdal (2010): «Intraethnische Jugendgesellungen im Internet als Ressource», in: Kai-Uwe Hugger (Hg.), *Digitale Jugendkulturen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 119–147.
- Hunger, Uwe / Kissau, Kathrin (Hg.) (2009): *Internet und Migration. Theoretische Zugänge und empirische Befunde*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hurrelmann, Klaus (2007): *Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung*. 9., aktual. Aufl., Weinheim/München: Juventa.
- IFOP [Institut Français d'Opinion Publique] (2009): *Analyse 1989–2009. Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam en France*. Online: http://www.ifop.com/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf (28. 8. 2013).
- Jacobsen, Christine M. (2009): *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Kippenberg, Hans G. (2006), «Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung», in: Georg Pfeleiderer / Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*. Zürich: TVZ, S. 245–271.
- Klinkhammer, Grit (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Schöningh.
- Krech, Volkhard (2007): «Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen», in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 33–43.
- Krüger, Oliver (2005): «Discovering the invisible internet. Methodological aspects of searching religion on the internet», in: *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1, S. 1–27. Online: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5828> (4. 12. 2013).
- Lathion, Stéphane / Tunger-Zanetti, Andreas (2013): «Switzerland», in: Jørgen Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić und Egdunas Raciūnas (Hg.): *Yearbook of Muslims in*

- Europe, Volume 5. Leiden: Brill, S. 577–589. Online: <http://www.unilu.ch/files/YME-vol52013-Schweiz.pdf> [4. 12. 2013].
- Leuenberger, Susanne (2010): «Vielfältige Beweggründe. Konversion zum Islam in Europa», in: *Herder-Korrespondenz*, 64, H. 8, S. 422–426.
- Liedhegener, Antonius (2010): *Religion und bürgerschaftliches Engagement in Deutschland. Empirische Befunde zu einem jungen Forschungsfeld*, Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement. Online: www.b-b-e.de/fileadmin/inhalte/aktuelles/2010/02/nl3_liedhegener.pdf [4. 12. 2013].
- Lohlker, Rüdiger (2009): *Dschihadismus: Materialien*, Wien: Facultas-WUV.
- Mayer, Jean-François (2011): «A country without minarets: Analysis of the background and meaning of the Swiss vote of 29 November 2009», in: *Religio*, 41, S. 11–28.
- Mecheril, Paul / Hoffarth, Britta (2009): *Adoleszenz und Migration. Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen*, in: Vera King / Hans-Christoph Koller (Hg.): *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 239–258.
- Meuser, Michael / Nagel, Ulrike (2005): «ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion», in: Alexander Bogner / Beate Littig / Wolfgang Menz (Hg.), *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*, 2. Aufl., Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 71–93.
- Mey, Eva / Rorato, Miriam / Voll, Peter (2005): «Die soziale Stellung der zweiten Generation. Analysen zur schulischen und beruflichen Integration der zweiten Ausländergeneration», in: Bundesamt für Statistik (Hg.): *Die Integration der ausländischen zweiten Generation und der Eingebürgerten in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik, S. 61–152. Online: http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/dienstleistungen/publikationen_statistik/publikationskatalog.Document.61669.pdf [4. 12. 2013].
- Mey, Eva / Rorato, Miriam (2006): *Soziale Vernetzung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Eine qualitativ-empirische Studie in der Gemeinde Emmen. Schlussbericht zuhanden der Eidgenössischen Ausländerkommission (EKA/BFM)*. Luzern. Online: <http://www.hslu.ch/s-schlussbericht-emmen.pdf> [2. 9. 2013].
- Mey, Eva / Rorato, Miriam (2010): *Jugendliche mit Migrationshintergrund im Übergang ins Erwachsenenalter. Eine biographische Längsschnittstudie. Schlussbericht zuhanden des Praxispartners Bundesamt für Migration*. Luzern: Hochschule Luzern – Soziale Arbeit. Online: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/medienmitteilungen/mm_100608/Secondos_Schlussbericht.pdf [2. 9. 2013].
- Monnot, Christophe (Hg.) (2013): *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*. Genève: Labor et fides.
- Morgenthaler, Christoph et al. (2011): *Wertorientierungen und Religiosität. Ihre Bedeutung für die Identitätsentwicklung und psychische Gesundheit Adoleszenter. The VROID-MHAP-Study: Values, religious orientations, identity development and mental*

- health adolescents' perspectives*. Bern: Universität Bern / Technische Universität Dortmund. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Morgenthaler_Kaeppler.pdf [3. 10. 2013].
- Müller, Monika (2010): «Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam. Eine Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss», in: Brigit Allenbach / Martin Sökefeld (Hg.): *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 266–295.
- (2013): *Migration und Religion. Junge hinduistische und muslimische Männer in der Schweiz*. Wiesbaden: Springer VS.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Bielefeld: Transcript.
- Nolte, Paul (2009): *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?* Berlin: Berlin University Press.
- Öztürk, Halit (2007): *Wege zur Integration. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland*. Bielefeld: Transcript.
- Portes, Alejandro / Rumbaut, Rubén G. (2006): *Immigrant America. A portrait*. 3., erw. Auflage, Berkeley: University of California Press.
- Przyborski, Aglaja / Wohrab-Sahar, Monika (2008): *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg
- Putnam, Robert D. (1994): «Social capital and public affairs», in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 47, 8, S. 5–19.
- (1995): «Bowling Alone: America's declining Social Capital», in: *Journal of Democracy*, 65–78.
- (2000): *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- (2010): *American grace. How religion divides and unites us*. New York: Simon & Schuster.
- Putnam, Robert D. / Goss, Kristin A. (2001): «Einleitung», in: Robert D. Putnam (Hg.): *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, S. 15–43.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Schiffauer, Werner (2010): *Nach dem Islamismus: Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schlicht, Daniela (2009): «Von populär bis fundamentalistisch. Repräsentation islamischer Religiosität im Internet», in: Uwe Hunger / Kathrin Kissau (Hg.), *Internet und Migration. Theoretische Zugänge und empirische Befunde*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 234–255.
- Schneekloth, Ulrich / Leven, Ingo / Gensicke, Thomas (2010): «Methodik», in: Mathias Albert / Klaus Hurrelmann / Gudrun Quenzel (Hg.), *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich (16. Shell Jugendstudie)*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 361–367.

- Schneuwly Purdie, Mallory (2010): *De l'étranger au musulman. Immigration et intégration de l'islam en Suisse*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes.
- Schneuwly Purdie, Mallory / Gianni, Matteo / Jenny, Magali (Hg.) (2009): *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève: Labor et Fides.
- Schweizerischer Bundesrat (2013): *Bericht des Bundesrates über die Situation der Muslime in der Schweiz*. Bern. Online: <http://www.ejpd.admin.ch/content/dam/data/pressemitteilung/2013/2013-05-08/ber-d.pdf> [28. 8. 2013].
- Sökefeld, Martin (2005): «Sind Aleviten Muslime? Aspekte einer Debatte unter Aleviten in Deutschland», in: *Ethnoscripts*, 7, 2, S. 128–166. Online: http://www.en.ethnologie.uni-muenchen.de/staff/professors/sokefeld/sokefeld_pdf_files/sind-aleviten-muslime-ethnos.pdf [26. 8. 2013]
- Stadelmann-Steffen, Isabelle / Freitag, Markus / Bühlmann, Marc (2007): *Freiwilligen-Monitor Schweiz 2007*, Zürich: Seismo.
- Stepick, Alex (2002): «Becoming American, constructing ethnicity. Immigrant youth and civic engagement», in: *Applied Developmental Science*, 6 (4), S. 246–257.
- Stepick, Alex / Rey, Terry / Mahler, Sarah J. (2009): «Religion, immigration, and civic engagement», in: Alex Stepick / Terry Rey / Sarah J. Mahler (Hg.), *Churches and charity in the immigrant city. Religion, immigration and civic engagement in Miami*, New Brunswick, NJ / London: Rutgers, S. 1–38.
- Stepick, Alex / Rey, Terry (2011): «Civic social capital. A theory for the relationships between religion and civic engagement», in: Martin Baumann / Frank Neubert (Hg.): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*, Zürich: Pano, S. 189–214.
- Stolz, Jörg, et al. (2011): *Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel, Schlussbericht des Forschungsprojekts im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58*. Lausanne: Université de Lausanne. Online: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht__Stolz.pdf [4. 12. 2013].
- Suter Reich, Virginia (2013): *Zwischen Differenz, Solidarität und Ausgrenzung. Inkorporationspfade der alevitischen Bewegung in der Schweiz und im transnationalen Raum*. Dissertation. Zürich: Chronos.
- Thielmann, Jörn (2013): «Islamic fields and Muslim techniques of the self in a German context», in: Samuel M. Behloul / Susanne Leuenberger / Andreas Tunger-Zanetti (Hg.): *Debating Islam. Negotiating religion, Europe, and the self*, Bielefeld: Transcript, S. 199–220.
- TIES – The Integration of the European Second Generation (seit 2005): laufendes Forschungsprojekt (www.tiesproject.eu).
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Timmerman, Christiane / Vanderwaeren, Els / Crul, Maurice (2003): «The Second Generation in Belgium», in: *International Migration Review*, 37, 4, S. 1065–1090.

- Tunger-Zanetti, Andreas (2013): «Against Islam, but not against Muslims». Actors and attitudes in the Swiss minaret vote», in: Samuel-Martin Behloul / Susanne Leuenberger / Andreas Tunger-Zanetti (Hg.): *Debating Islam. Negotiating religion, Europe, and the self*. Bielefeld: Transcript, S. 285–312.
- von Wensierski, Hans-Jürgen / Lübcke, Claudia (Hg.) (2007): *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen: Budrich.
- Warner, R. Stephen; Wittner, Judith G. (Hg.) (1998): *Gatherings in diaspora. Religious communities and the new immigration*. Philadelphia Pa: Temple University Press.
- Weigelt, Frank-André / Tunger-Zanetti, Andreas (2012): *Religion and civic engagement of immigrant youth groups. Report on the workshop held on September 7, 2012, at the University of Lucerne*. Luzern, 20. September. Online: <http://www.unilu.ch/files/workshop-report.pdf> [28. 3. 2013].
- Vertovec, Steven / Rogers, Alisdair (1998): *Muslim European youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*. Aldershot etc.: Ashgate.
- Vidino, Lorenzo (2013): *Jihadist radicalization in Switzerland*. Zürich: ETH Zürich, Center for Security Studies (CSS), ETH Zürich. Zürich. Online: https://edit.ethz.ch/fsk/publications/pdfs/CH_radicalization_report.pdf [3.12.2013].
- Vortkamp, Wolfgang (2008): *Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.

Abbildungsnachweise

- Abb. 1, 6-9: Forschungsteam
- Abb. 2: <http://www.ibt-zh.ch/bismillah/index.php/udruzenja/omladinski-krug> [3. 12. 2013]
- Abb. 3: <http://ummah.ch/> [3. 12. 2013]
- Abb. 4: <https://www.facebook.com/groups/134219177732/?fref=ts> [3. 12. 2013]
- Abb. 5: <https://www.facebook.com/islamischejugend?fref=ts> [3. 12. 2013]
- Abb. 10: <http://ummah.ch/> [22. 11. 2013]
- Abb. 11: http://www.vioz.ch/2012/Flyer_Jugendlager_Print.pdf [3. 12. 13]

Universität Luzern
Zentrum Religionsforschung, www.unilu.ch/zrf
ISBN 978-3-033-04346-6