

Lic. phil. Sarah Beyeler

Die Ahmadiyya-Jamaat in der Schweiz. Ethnographie einer transnationalen muslimischen Reformbewegung unter besonderer Berücksichtigung der schweizerischen Inkorporationsbedingungen (Arbeitstitel)

Forschungshintergrund

Die Anwesenheit muslimischer Gemeinschaften in der Schweiz bildet religionshistorisch ein neueres Phänomen in einem Kontext, in dem bereits etablierte Religionsgemeinschaften über viele Jahre hinweg wirkten.¹ Die gesellschaftlich-politische Auseinandersetzung mit dem Islam als einer neu ansässigen Minderheitenreligion setzte daher erst in jüngerer Zeit ein und steckt folglich noch in ihren Anfängen. Gleichzeitig wuchs das Bewusstsein sowohl bei den Muslimen selber, als auch bei der ansässigen Bevölkerung, dass die aktuelle muslimische Präsenz in der Schweiz voraussichtlich dauerhaft sein wird. Für muslimische Gemeinschaften bedeutet dies etwa, dass sie vermehrt mit religiös motivierten Anliegen in die Öffentlichkeit treten und Teilhabe am öffentlichen Raum fordern, weil sie sich als Teil der hiesigen Gesellschaft verstehen. Eine Folge davon ist beispielsweise der Wunsch nach eigenen repräsentativen, und damit auch von aussen erkennbaren Gotteshäusern. In diesem Zusammenhang gilt insbesondere das Minarett häufig als ein sichtbares Zeichen für eine als bedrohlich empfundene „Islamisierung“ der Schweiz. In Wangen bei Olten (BE), Langenthal (BE) oder Wil (SG) versuchten muslimische Gemeinschaften in jüngerer Zeit, ihre zum Teil seit etlichen Jahren bestehenden Gebetsräume mit einem Minarett zu ergänzen. Vor allem rechtskonservative Kreise übten starken Widerstand gegen diese Absichten. Die dadurch ausgelösten Kontroversen liessen die Bauvorhaben zum (überregionalen) Politikum werden und gipfelten schliesslich in der Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten, über die das Stimmvolk Ende November 2009 entscheiden wird. Die gesellschaftspolitische Debatte über den Islam in der Schweiz wird insbesondere von zwei Merkmalen charakterisiert: Sie ist sowohl homogenisierend, weil überwiegend von „den Muslimen“ und „dem Islam“ die Rede ist, als auch polarisierend, indem als „islamisch“ wahrgenommene Werte als unvereinbar mit „schweizerischen“ oder „westlichen“ Werten dargestellt werden.² Letzteres impliziert, dass der kulturelle oder religiöse Hintergrund der Muslime ihrer „Integration“ in die Schweizer Gesellschaft im Weg steht. So gilt seit einiger Zeit „der Islam“ in der Öffentlichkeit als die problematischste der neu in der Schweiz ansässigen Religionen und hat sich von einer demographischen zu einer sozialpolitischen Kategorie gewandelt. Im gesellschaftspolitischen Diskurs wird er insbesondere mit negativen Zuschreibungen wie zum Beispiel Fundamentalismus, Geschlechterungleichheit und (potentiellem) Terror assoziiert. Diese stereotype Wahrnehmung des Islams durch die Mehrheitsgesellschaft verdeckt die tatsächliche Pluralität muslimischer Lebensformen in der Schweiz:

¹ Anders als zum Beispiel in Grossbritannien, wo der Grossteil der muslimischen Einwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg passierte. Diese Zuwanderung gründete vor allem im britischen Kolonialismus, da Grossbritannien den Migranten aus dem Commonwealth bis in die sechziger Jahre hinein praktisch unrestrictiven Zugang gewährte (Fetzer 2005: 26-27).

² Gemäss einer Studie des Forschungsbereichs Öffentlichkeit und Gesellschaft der Universität Zürich dominieren in den Medien Typisierungen muslimischer Akteure, welche zum Islam und zu Muslimen Distanz erzeugen und oft als Kollektivzuschreibungen vorgebracht werden. Muslimische Akteure erscheinen vor allem als Täter, aggressiv und Konflikte fördernd. So wird die Bezeichnung „Islamist“ direkt mit dem Islam als Religion in Verbindung gebracht und ist stark negativ besetzt (Meier 2004: 11-12).

Die verschiedenen Gemeinschaften unterscheiden sich zum Teil stark voneinander, oder weisen gar interne Differenzen auf, denn als Folge von Einwanderung sind in der Schweiz vielfältige muslimische Gemeinschaften ansässig.

Forschungsanliegen

Mein Forschungsgegenstand ist die Ahmadiyya-Bewegung als Ausschnitt aus dieser Diversität des Islams. Mit siebenhundert Mitgliedern, die sich auf vierzehn lokale *Jamaats* (Gemeinden) aufteilen, ist die Ahmadiyya zum einen gut überschau- und erforschbar. Weil bis anhin kaum wissenschaftliche Literatur über die Gemeinschaft existiert, dient meine Forschung der Erweiterung des Kenntnisstandes über Ahmadis in der Schweiz.

Die Forschung geht von zwei komplementären Annahmen aus:

- 1) Die „Integration“ von Religionsgemeinschaften wird entscheidend durch die Inkorporationsbedingungen der Aufnahmegesellschaft mitbestimmt.
- 2) Das (religiöse, soziale, politische) Feld, in dem sich eine Gemeinschaft verortet, ist nicht auf den Staat begrenzt, in dem die Diaspora angesiedelt ist. Transnationale Bedingungen und Beziehungen spielen im religiösen, sozialen und politischen Leben einer Religionsgemeinschaft eine wichtige Rolle.

Ziel des Projekts ist, die Heterogenität des Islams in der Schweiz, und die Interaktionen der Schweizer *Jamaat* und ihrem Umfeld deutlich zu machen.

So soll die Entwicklung der Gemeinschaft in der Schweiz von der ersten Einwanderung 1946 bis heute untersucht werden, mit einem Fokus auf Prozessen ihrer Inkorporation in Auseinandersetzung mit dem politischen, rechtlichen, religiösen und allgemein gesellschaftlichen Umfeld, den Inkorporationsbedingungen, hierzulande. Das bedeutet, dass sich mein Forscherblick „durch die Gemeinschaft hindurch“ auch auf die Schweizer Gesellschaft richtet, um die wechselseitigen Prozesse der Inkorporation zu erfassen.

Der zweite Punkt zielt darauf, die Ahmadiyya im transnationalen Raum zu situieren und zu untersuchen, welchen Einfluss transnationale Bedingungen auf ihre Institutionalisierung haben.

Die Ahmadiyya

Die Ahmadiyya ist eine islamische Erneuerungsbewegung, die 1889 von Mirza Ghulam Ahmad³ in Britisch-Indien begründet wurde. Unter dem Eindruck göttlicher Offenbarungen verkündete Ahmad, er verkörpere für die Muslime den erwarteten Imam Mahdi und Messias, und für die Christen erfülle sich

³ Wie oft fälschlicherweise angenommen wird, bezieht sich der Name der Gemeinschaft nicht auf ihrem Gründer Mirza Ghulam Ahmad, sondern auf den Propheten Mohammed, dessen zweiter Name auch Ahmad lautet.

in seiner Person die zweite Ankunft von Jesus Christus. Sein Ziel erklärte er folgendermassen (Ahmad 1993: 18):

Der allmächtige Gott hat verfügt, dass Menschenseelen in verschiedenen Erdteilen, in Europa oder in Asien, alle, die von gerechten Gefühlen geleitet sind, zu dem einzigen Gotte gezogen und in einem einzigen Glauben, d.h. Islam, vereint werden sollen. Das ist der Zweck meiner Ankunft in der Welt; (...).

Ahmad ergänzte den Islam nicht mit neuen Glaubenssätzen oder rituellen Neuerungen. Trotzdem bestanden von Beginn weg Spannungen zwischen Vertretern anderer islamischer Gemeinschaften, weil vor allem Ahmads Anspruch auf den Status eines Propheten Anlass zu Kontroversen gab (und gibt). Ahmads Ansichten gelten als Verletzung des islamischen Konsenses, wonach Mohammed, der den Menschen mit dem Koran die finale göttliche Offenbarung brachte, als Siegel der Propheten, d.h. als der letzte Prophet (*Khatam-un-Nabiyyin*) gilt.

Nach dem Tod Ahmads 1908 löste sich die Ahmadiyya, was für messianische Bewegungen eher unüblich ist, nicht auf. Ein wesentlicher Grund dafür ist, dass Ahmad noch zu Lebzeiten seine Nachfolge als spirituelles Oberhaupt der *Jamaat* regelte. Da ein Prophet als Mensch nicht ewig unter seinen Anhängern weilen kann, muss nach seinem Tod ein Nachfolger (*Khalifa*)⁴ sein begonnenes Werk fortsetzen (Ahmad 1993: 52). Unter der Führung des jeweiligen *Khalifas* als bedeutender Identifikationsfigur gewann die Bewegung mit den Jahren an innerer Stabilität, wuchs und verbreitete sich in der ganzen Welt.⁵ Der Aufbau der Gemeinschaft wurde stark hierarchisiert und zentralisiert, so umfasst die globale *Jamaat* sämtliche nationalen Gemeinschaften, die aus lokalen beziehungsweise regionalen *Jamaats* bestehen, und sich in alters- und geschlechtsspezifische Teilorganisationen aufgliedern. Sowohl auf lokaler als auch nationaler Ebene gibt es Vorsitzende und verschiedene Amtsträger, die für bestimmte Aufgabenbereiche verantwortlich sind.

Im Jahr 1947 wurde Britisch-Indien in die Staaten Indien und Pakistan geteilt. Dieses Ereignis markierte den Beginn eines neuen Abschnitts der Geschichte der Ahmadiyya. Die Ahmadis verlegten ihr Zentrum von Qadian in Indien nach Pakistan in die von ihnen gegründete Stadt Rabwah. Während sich die Ahmadiyya unter britischer Herrschaft in Indien relativ ungestört entwickeln konnte, wurden die bereits angesprochenen theologischen Kontroversen um die Gemeinschaft mit der Entstehung Pakistans zunehmend auch auf der politischen Bühne im Ringen um Macht in Pakistan ausgetragen (Robinson 1990). Zu den Gründen dazu meint im folgenden Interviewausschnitt ein Ahmadi:

Seine [gemeint ist Mohammed Ali Jinnah, der die Teilung Indiens und die Gründung des unabhängigen Staates Pakistan durchsetzte] Ideale waren sehr klar: Pakistan wird kein theokratischer Staat (...), der Staat hat nichts mit Religion zu tun. Aber die *Jamaat-i-Islami* und die *Ahrar* [religiös-politische Gruppierungen, denen viele Kleriker angehören] vertraten die gegenteilige Meinung. Sie dachten, Staat und Religion hängen zusammen, wir können die Religion ohne Staat und politische Macht nicht leben. (...) Unglücklicherweise starb Jinnah früh (...) und nach ihm entstand ein Vakuum, in welchem sie ihre Chancen sahen. (...) Da gab es aber ein Problem: Vor der Gründung Pakistans waren sie gegen den Gründer, daher brauchten sie eine Angelegenheit, um die politische Arena wieder betreten zu können. So benutzten viele von ihnen die Angelegenheit der Ahmadis.

⁴ Das arabische Wort *Khilafat* bedeutet Nachfolge; ein *Khalifa* ist der Nachfolger eines Propheten. Er soll von der Gemeinde selber gewählt werden, weil er sein Amt auf Lebenszeit ausübt (Ahmad 1993: 52-53).

⁵ Weil sich die Anhänger in Bezug auf das Kalifat und den Prophetenstatus Ahmads nicht einig waren, sonderte sich 1914 eine Gruppe von der Bewegung ab, welche in der Figur Ahmads nicht einen Propheten sah und die Institution des *Khilafats* ablehnte. Daraus entstand die *Ahmadiyya Anjuman Isha'at-e-Islam Lahore* (AAIIL). Im vorliegenden Text ist lediglich vom ursprünglichen und bis heute grösseren Zweig, der *Ahmadiyya Muslim Jamaat* (AMJ), die Rede.

Als Folge davon wurden nach und nach gesetzliche Bestimmungen erlassen, die einen wesentlichen Teil des Alltagslebens der Ahmadis für illegal erklärten, und die Ahmadis zum Ziel zivilgesellschaftlicher und staatlicher Verfolgung und Unterdrückung machten. Der damalige vierte *Khalifa* verliess 1984 Rabwah und ging nach London ins Exil, viele seiner Anhänger flüchteten aus Pakistan. Rabwah behielt aber die Funktion des administrativen Zentrums für die globale Gemeinschaft. Die *Jamaat* in der Schweiz wuchs aufgrund von Ahmadi-Flüchtlingen aus Pakistan vor allem gegen Ende der achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre stark und setzt sich heute grösstenteils aus Mitgliedern pakistanischer Herkunft zusammen.

Datengewinnung und -auswertung

Zur Umsetzung der oben umrissenen Fragestellung wurden Verfahren sozialanthropologischer Feldforschung angewendet und verschiedene Erhebungsmethoden miteinander kombiniert, woraus unterschiedliche, einander ergänzende Perspektiven auf das Untersuchungsthema entstanden. Meine Feldforschung zielte auf die emische Sicht der Untersuchten selbst, das heisst, dass die Feldforschung nicht mit einem vorgefertigten Satz an Fragen durchgeführt wurde, sondern die Fragestellung in Auseinandersetzung mit den Untersuchten stets weiterentwickelt wurde.

Methoden der Datengewinnung

- *Leitfadeninterviews*: Während einer ersten Feldforschungsperiode führte ich mit Vertretern fast aller lokaler *Jamaats* (Gemeinschaften) der Ahmadiyya Leitfadeninterviews. Diese dienten dazu, einen Überblick über die *Jamaat* in der Schweiz zu gewinnen, d.h. die Geschichte und Entwicklung der Gemeinschaften, sowie ihre Struktur und Aktivitäten und insbesondere Engagements in Bezug auf die Inkorporation in der Schweiz zu erfassen.
- *Offene Interviews*: Die Grundkenntnisse aus den Leitfadeninterviews vertiefte ich mittels offener Interviews sowohl mit zentralen Akteuren der Gemeinschaft, aber auch mit Basismitgliedern. Weitere offene Interviews fanden mit Interaktionspartnern der Ahmadiyya statt, wie beispielsweise mit Behördenvertretern, Akteuren des interreligiösen Dialogs etc.
- *Teilnehmende Beobachtung*: Ich nahm sowohl an internen Veranstaltungen der Gemeinden, als auch an externen, öffentlichen Anlässen teil. Während teilnehmende Beobachtung innerhalb der *Jamaat* dazu diente, tatsächliche Aktivitäten und Strukturen jenseits der Selbstdarstellung zu erfassen, konnte ich an externen Veranstaltungen die direkte Interaktion der Akteure mit Vertretern anderer Organisationen im öffentlichen und nicht öffentlichen Raum beobachten. Anlässe, bei denen teilnehmende Beobachtung stattfand, waren zum Beispiel interreligiöse Veranstaltungen, Podiumsdiskussionen oder Vortragsveranstaltungen.
- *Sammeln von „grauer Literatur“*: Diese diente, ergänzend zur eigenen Datenerhebung, Beispiele der Darstellung der Aktivitäten der Gemeinden, als auch für gesellschaftliche Diskurse über die Ahmadiyya.

Trotz der häufig anzutreffenden Betonung der Loslösung vom Lokalen im Zuge der Globalisierungseuphorie, hat die Lokalität keineswegs an Bedeutung verloren, weder im Zusammenhang mit der ethnologischen Forschungspraxis, noch für die Konstruktion von kollektiven Identitäten. Längere Aufenthalte an einem Ort sind nach wie vor Voraussetzung für das Verstehen kulturspezifischer Vorstellungen und Praktika. Die besondere Bedeutung von Lokalität für Identitätsprozesse in der Diaspora erschliesst sich jedoch erst durch eine Feldforschungspraxis, die mehr als ein Ort einbezieht (Kokot 2002: 106).

Aus diesem Grund erhob ich meine Daten zwar grösstenteils in der Schweiz, jedoch unterbrochen von Feldforschungsaufenthalten in Pakistan (Rabwah), Deutschland (Mannheim und Berlin) und Grossbritannien (London). Vor allem Rabwah und London sind aufgrund ihrer zentralen Funktion wichtige Referenzpunkte für die globale *Jamaat*.

Methoden der Datenauswertung

Verfahren der Analyse qualitativer Daten: Dabei orientiere ich mich am Ansatz der *Grounded Theory*. Das Datenmaterial wurde mit Hilfe des Programms ATLAS.ti codiert und analysiert.

Diskursanalyse: Dabei beziehe ich mich stark auf Werner Schiffauer, da ich sein Konzept vom Islam als ein Diskursfeld (Schiffauer 1998: 419) für meine Arbeit als sehr fruchtbar betrachte.

Schiffauer konzipiert den Islam als ein Diskursfeld, das heisst „als eine Arena, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam „ist“. Wem es in diesem Feld gelingt, dass die eigene Auffassung vom Islam von anderen als korrekt anerkannt wird, wird in der Regel auch als Sprecher akzeptiert und agiert so als Repräsentant einer Gruppe. Solche Akteure verfügen über ausreichendes symbolisches Kapital, um Aufmerksamkeit zu binden und eine Gefolgschaft zu mobilisieren, und sie entwickeln mit ihrer Rhetorik ein kulturell vertrautes und deshalb zustimmungsfähiges Argument, um damit spezifische Zielgruppen anzusprechen (Schwab-Trapp 2003: 187).

Wird der Islam als ein Diskursfeld beschrieben, in dem Akteure ständig mit der Aushandlung des Islams beschäftigt sind, so ist dies eine sehr dynamische Definition des Islams, was bedeutet, dass nicht vom Islam als etwas festgeschriebenem oder essentiell mit einem bestimmten Wesen gesprochen wird (auch wenn die Akteure selber diese Strategie verfolgen mögen, ein bestimmtes, eben essentielles Islambild zu vertreten). Damit werden Aussagen über den Islam zu rein rhetorischen Strategien, mit denen Akteure innerhalb eines Diskursfeldes versuchen, sich gegen andere Akteure durchzusetzen. Weiter bringt die Betrachtung des Islams als ein Diskursfeld mit sich, dass das Feld prinzipiell offen ist, dass also jeder, der im Namen des Islam spricht, als Akteur mitwirkt, auch wenn es zahlreiche andere Akteure geben mag, die die Position als „unislamisch“ abtun (Schiffauer 1998: 420). Dieser letzte Punkt lässt sich am Beispiel der Ahmadiyya sehr schön darstellen, weil diese Gemeinschaft von den meisten anderen Muslimen als nicht dem Islam zugehörig angesehen wird, obwohl sich die Ahmadiyya selber ganz klar als eine muslimische Gemeinschaft definiert. Doch auch die Akteure der Ahmadiyya bezeichnen gewisse Dinge im Zusammenhang mit dem Mehrheitsislam als „unislamisch“, wie der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht:

[...] unter den sogenannten Muslimen, die für uns eigentlich nicht den wahren Islam repräsentieren, sondern solche sind, die halt im Affekt handeln, aber die nichts, nicht eine Verbindung mit dem Islam zu suchen ist, leider wird das viel halt so dargestellt, leider gibt es auch solche, die das leider sogenannt im Namen der Religion machen, aber der Prophet Mohammed, Friede und Segen Allahs seien auf ihm, hat ganz klar gesagt, Terror und Zwang all das ist verboten, das ist ganz klar. Wie es in allen anderen Religionen auch verboten ist.

Der Begriff von einem „wirklichen“, oder „wahren“ Islam taucht in allen Interviews an verschiedenen Stellen auf. Der „wahre“ Islam bezieht sich dabei auf den Islam der Ahmadiyya und zeichnet sich durch einen internationalistischen Anspruch aus. Olivier Roy (1996: 107) bezeichnet die Idee eines internationalistischen, von kulturellen Traditionen losgelösten Islams als Idee einer imaginierten Umma. Damit verbindet er keineswegs Opposition gegen den Westen, sondern die Entwicklung eines Islam ausserhalb der Grenzen der „islamischen Welt“.

Doch auch Akteure auf der Seite der Aufnahmegesellschaft versuchen, im Diskursfeld mitzubestimmen und ihre Sichtweise zum Islam durchzusetzen. Ein Beispiel dafür sind Mitglieder des Initiativkomitees zur Minarettinitiative, die darüber bestimmen wollen, was zum Islam gehört und was nicht, beziehungsweise, welche Bedeutung das Minarett „wirklich“ hat. So äussert sich Nationalrat Walter Wobmann (SVP) in seinem Begrüssungsreferat an der Medienkonferenz zur Einreichung der Volksinitiative am 08. Juli 2008 zur Bedeutung des Minaretts folgendermassen:

Das Minarett als Bauwerk hat keinen religiösen Charakter. Es wird weder im Koran noch in anderen heiligen Schriften des Islams erwähnt. Es stellt vielmehr ein religiös-politisches Machtsymbol dar. Somit verstösst ein entsprechendes Verbot in keiner Art und Weise gegen unsere Glaubens- und Religionsfreiheit.

In der Argumentation der Minarettgegner wird „der Islam“ als kriegerisch bezeichnet, und nicht bestimmte Spielarten des Islamismus oder bestimmte Vertreter des Islams. So wird „dem Islam“ zugeschrieben, was einige Islamisten gerne aus ihm machen würden, indem sie Terror und Unterdrückung mit dem Koran legitimieren. Regelmässig wird auch suggeriert, „der Islam“ stünde quasi vor unseren Toren, um unsere Gesellschaft zu unterwandern oder zu erobern (Lueg 2002: 21). Der Islam wird demgemäss nicht nur als eine Bedrohung von aussen empfunden, sondern auch von innen, durch die Unterwanderung der eigenen Gesellschaft (Lueg 2002: 22).

Die Frage, ob etwas „islamisch“ oder „nichtislamisch“ ist, ist eine rhetorische Ausgrenzungsstrategie im Diskursfeld und ein Ausdruck der jeweiligen Machtverhältnisse. Somit bestimmt die Position, welche sich im Machtspiel der Repräsentation durchzusetzen vermag, was der Islam „ist“. Folglich ist dessen Wahrnehmung historisch konnotiert, und nicht zeitlos gegeben (Schiffauer 1998: 420).

Im Diskursfeld werden soziale Wissensvorräte geschaffen, welche subjektives und kollektives Bewusstsein formieren und so Macht auszuüben vermögen (Jäger 1999).

Kernkonzepte

Die folgenden Konzepte erachte ich als wichtige Referenzpunkte sowohl für die allgemeine Beschreibung der Ahmadiyya, als auch für die Beschäftigung mit der Organisationsform und den Handlungsweisen der *Jamaat* in der Schweiz.

Transnationalismus

In Anlehnung an Martin Sökefeld (2006: 267) beschreibe ich die Ahmadiyya als eine *imagined transnational community*. Für die Ahmadis gilt die nationale Zugehörigkeit nicht als wesentliches Identifikationsmerkmal ihrer *Jamaat*, die religiöse Zugehörigkeit hingegen schon. In diesem Zusammenhang werden Erhalt und Weiterbestehen der eigenen religiösen Identität zu Kernangelegenheiten.

Moderne Formen von Reisen und Kommunikation haben den religiösen Transnationalismus beschleunigt und dazu geführt, dass geographische Grenzen einen Teil ihrer Relevanz verlieren. So ist auch die *Ahmadiyya-Jamaat* in der Schweiz in ein sozio-religiöses Feld eingebettet, welches über die Schweiz hinausreicht. Innerhalb der Gemeinschaft wird der Zusammenhalt durch zahlreiche Aktivitäten und Handlungen unterstützt, der *Khalifa*, das geistige Oberhaupt, besucht die Gemeinschaften in der ganzen Welt und versorgt seine Anhänger mit seinem Segen und Ratschlägen. Solche Besuche stärken die Verbindung und Identifikation mit der Gemeinschaft und ihrem Gründer erneut. Gemäss Eickelman et al. (1999) werden durch neue Kommunikationstechnologien ein neues kollektives Bewusstsein und stärkere Verbindungen unter den Angehörigen einer weltweit zerstreuten Gemeinschaft geschaffen. Ein Beispiel dafür ist der Fernsehsender *Muslim Television Ahmadiyya International* (MTA). Der Sender wurde ist seit dem 01. Januar 1994 in Betrieb und sendet über Satellit aus dem Zentralstudio in London täglich in die ganze Welt. Zu Beginn betrug die Sendezeit in Europa lediglich fünf Stunden pro Tag, erweiterte sich später aufgrund der grossen Nachfrage auf 24 Stunden pro Tag. Die Sendungen werden in der ganzen Welt produziert und oft in verschiedenen Sprachen über sieben unterschiedliche Audio-Kanäle gesendet (z. B. Englisch, Urdu, Deutsch, Arabisch, Bangla, Französisch, Türkisch, Indonesisch u. a.). *MTA International* kann auch via Internet empfangen werden.

Das Internet und andere Informationstechnologien bieten Räume, wo Muslime, die sich in vielen westlichen Gesellschaften in einer Minderheit sehen, „ihresgleichen“ finden (Mandaville 2001: 183). Ein weiterer interessanter Punkt, den Peter Mandaville herausstreicht ist, dass die Ahmadiyya als eine marginalisierte Gruppe innerhalb des Islams im Internet die Möglichkeit haben, Machtunterschiede auszugleichen und genauso etabliert zu erscheinen wie der Mehrheitsislam (Mandaville 2001: 182). Dazu ein Zitat aus einem Gespräch mit einem Mitglied aus der Schweizer *Jamaat*::

[...] Es sind auch Araber, zum Beispiel in arabischen Ländern gibt auch so viele falsche Informationen, falsche Propaganda über Ahmadiyya. So zum Beispiel auch unter anderen, in anderen Ländern, eh, islamischen Ländern, gibt auch falsche Propaganda über Ahmadiyya. Man sagt, ja die haben, die gehören nicht zum Islam, die haben eigene Regeln, die haben eigene, sie haben eigene Propheten, sie haben eigenen Koran und sie glauben nicht an die Fundamenten des Islam, sondern sie sind vollkommen anders. So solche falschen Informationen sind überall verbreitet. Und eh, in arabischen Ländern haben wir dann auch keine Gelegenheit, Möglichkeit, diese falschen Informationen zu korrigieren und zu beseitigen. So und jetzt zum Beispiel in arabischen Ländern, ist der MTA auch empfänglich. Nicht nur

dort, sondern auch in Europa, in der ganzen Welt. Und es gibt auch mehrere Araber, die über diesen Sender, und auch mehrere Muslime, die über diesen Sender zum Islam, zum Ahmadiyya-Islam gekommen sind. Weil sie haben gesagt, ja das ist die reine Lehre des Islams, was wir jetzt über diesen Sender hören. Und dann nehmen sie auch Kontakt und dann schauen sie regelmässig, ich war vor kurzem in Italien, und da habe ich eh eine Person aus Marokko getroffen. Sie [die Ahmadis] haben dort eine Versammlung gehabt, und er war auch gekommen, er ist noch nicht offiziell beigetreten, aber er hat gesagt, ich bin überzeugt, vollkommen überzeugt, und bald werde ich beitreten. [...] So und er hat MTA angeschaut. So durch MTA ist er zur Gemeinde gekommen. In Rom da habe ich auch zwei Brüder, die aus Rom waren, die auch Araber sind, die aus dem Tunesien sind, getroffen. Und sie sind auch über MTA zum Ahmadiyya gekommen.“

Das Konzept des Transnationalismus handelt, wie Vertovec (2001) argumentiert, von aktuellen, ablaufenden Prozessen des Informations- und Ressourcenaustausches, Reisen und Kommunikation zwischen Mitgliedern einer Diaspora. Die Ahmadiyya ist ein Beispiel dafür, wie mir etwa mein Feldaufenthalt in Pakistan deutlich vor Augen führte.

Inkorporationsbedingungen

Das Konzept der Inkorporationsbedingungen betont, dass sich Migranten im Rahmen des institutionellen und diskursiven Repertoires des Einwanderungslandes verorten, welches ihnen bestimmte Handlungsweisen und Organisationsformen ermöglicht und andere eher behindert (Soysal 1994). Dies bedeutet jedoch nicht nur, dass sich Migranten ausschliesslich nach staatlich vorgegebenen Mustern organisieren, sondern auch, dass sich möglicher Widerstand gegen solche Muster mit den gegebenen Inkorporationsbedingungen auseinandersetzen muss und somit von ihnen bestimmt wird.

Seit dem 11. September 2001 hat für Inkorporationsbedingungen die religiöse Dimension an Bedeutung gewonnen und Migranten werden nicht mehr in erster Linie nach nationaler Herkunft kategorisiert. Für Muslime bedeutet dies, dass sie plötzlich der „falschen“, unter Generalverdacht gestellten Religion angehören (Baumann 2009). Diese Haltung kann sich hindernd auf geplante Bauvorhaben von muslimischen Gemeinschaften auswirken und bildet ein Teil der schweizerischen Inkorporationsbedingungen.

Ein Vorteil des Konzepts ist, dass es eine Abkehr vom politisch vorbelasteten und inhaltlich ungeklärten Integrationsbegriff ermöglicht. Zudem ist der Begriff stark normativ aufgeladen, das heisst, Integration ist „gut“, Muslime müssen „sich integrieren“. Im Gegenzug ist Inkorporation nicht ein normativer Begriff, sondern rein deskriptiv. Er erfasst die Form der Eingliederung und Positionierung in einer Gesellschaft, was auch Prozesse der (Selbst-)Ausgrenzung einer Gemeinschaft beinhalten kann.

Es gibt verschiedene Ansätze, Inkorporationsbedingungen zu kategorisieren. So unterscheidet Jeffrey Alexander (2001) beispielsweise verschiedene Inkorporationsmodi zwischen Assimilation und Multikulturalismus anhand der Erwartungen, die an Migranten gerichtet werden. Für Yasemin Soysal (1994) stehen demgegenüber staatliche und zivilgesellschaftliche Organisationsformen im Vordergrund, indem sie zum einen den Grad der Zentralität von Autorität berücksichtigt, und zum anderen fragt, ob Inklusion eher auf den Staat oder die Gesellschaft bezogen wird.

Mit diesen Kategorien sind die Verhältnisse in der Schweiz jedoch nur grob erfasst. Wegen der Dreigliederung des politischen Systems existieren vor allem auf Gemeindeebene stark lokal

differenzierte Inkorporationsbedingungen. Daher sind für meine Forschung lokale Kontexte und Gegenüber der Ahmadiyya genauso wichtig, indem sie einen differenzierteren Blick auf die Inkorporationsbedingungen auf der Mikroebene ermöglichen.

Zitierte Literatur

- Ahmad, Sheikh Nasir 1993: Ahmadiyya Eine Bewegung des Islams. Frankfurt: Verlag der Islam.
- Alexander, Jeffrey 2001: Theorizing „modes of incorporation“: Assimilation, hyphenation, and multiculturalism as varieties of civil participation. *Sociological Theory* 19(3): 237-249.
- Baumann, Martin 1999: Streit um Symbole im öffentlichen Raum. *Neue Zürcher Zeitung* 230(227):13.
- Eickelmann, Dale F. et al. (eds.) 1999: New media in the Muslim world: the emerging public sphere. Bloomington: Indiana University Press.
- Jäger, Sigfried ²1999: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Kokot, Waltaud 2002: Diaspora und transnationale Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper 2002: Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 95-110.
- Lueg, Andrea 2002: Das Feindbild Islam in der westlichen Öffentlichkeit. In: Hippler, Jochen und Andrea Lueg (Hrsg.) 2002: Feindbild Islam. Hamburg: Konkret Literatur Verlag. 14-43.
- Mandaville, Peter 2001: Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community. *Gazette* 63(2-3): 169-186.
- Robinson, Francis 1990: Prophets without Honour? Ahmadi and Ahmadiyya. *History Today* 40(6): 42-47.
- Roy, Olivier 1996: Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah. *Esprit* (3): 80-107
- Schiffauer, Werner 1998: Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus? In: Bielfeldt, Heiner und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.) 1998: Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwab-Trapp, Michael 2003: Methodische Aspekte der Diskursanalyse am Beispiel „Kosovokrieg“. In: Keller, Reiner et al. (Hrsg.) 2003: Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis. Opladen: Leske + Budrich. 169-195.
- Sökefeld, Martin 2006: Mobilizing in transnational space: A social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks* 6(3): 265-284.
- Soysal, Yasemin 1994: Limits of citizenship: Migrants and postnational membership in Europe. Chicago: University of Chicago Press.
- Vertovec, Steven 2001: Religion and Diaspora. Oxford: Transcomm Working Papers WPTC-01-01, verfügbar unter: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>