

Profilbildung muslimischer Seelsorge an Kontaktzonen: Erkenntnisse aus dem Fallbeispiel Zürich

Abstract

Beim Aufbau muslimischer Seelsorge in öffentlichen Institutionen stellt sich stets die Frage nach deren Profil. Dieser Beitrag greift auf das postkoloniale Konzept der *Kontaktzone* zurück und analysiert anhand eines Fallbeispiels, wie die Stakeholder Politik und Verwaltung, öffentliche Institutionen und christliche Seelsorge das Profil muslimischer Seelsorge prägen. Dabei liegt der Fokus auf deren gesamtgesellschaftlichem Beitrag, auf Sicherheit und Prävention, Integration, Patientenorientierung, Qualitätsstandards sowie interreligiöser Zusammenarbeit. Was muslimische Seelsorge ist oder sein soll, kann nicht vorausgesetzt oder aus Traditionsbeständen abgeleitet werden, sondern wird erst diskursiv an den Kontaktzonen mit ihrem Potenzial zu Vermischung, Abgrenzung und Selbstverständigung ausgehandelt. Insofern erweist sich Seelsorgepraxis als generativ im Hinblick auf theologische Profilfragen.

Keywords: Seelsorge; Gesundheit; Interreligiosität; Weiterbildung; Stakeholder; Prävention

1. Einleitung

Im deutschsprachigen Raum wird muslimische Seelsorge in öffentlichen Institutionen seit mehr als 20 Jahren praktiziert und ist auf Grundlage der dabei gewonnenen Praxiserfahrungen auch Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion geworden. Die Thematik ist vielschichtig und wird mit unterschiedlichem Fokus diskutiert. Ausgangspunkt war vielfach die Bedarfsfrage: Wo und wieso braucht es muslimische Seelsorge? Sodann stellte sich die Organisationsfrage: In welchem organisatorischen Rahmen soll muslimische Seelsorge erbracht werden? Hinzu kam die Ausbildungsfrage: Wie sollen muslimische Seelsorgende qualifiziert werden? Schließlich geht es zunehmend um die Profilfrage: Welches Profil weist muslimische Seelsorge auf? Wenn sich die muslimische Seelsorge in öffentlichen Institutionen dauerhaft strukturell etablieren möchte, bedarf es hier einer weitergehenden Klärung. Dies ist umso wichtiger, als es auch Ansätze einer transreligiösen Seelsorge oder einer stärker kulturell orientierten Beratungspraxis gibt, welche ebenfalls ihren Platz beanspruchen. Vor diesem Hintergrund steht die Frage des Profils und der Profilbildung muslimischer Seelsorge im Zentrum dieses Beitrags.

Diese Frage gilt als noch in vielerlei Hinsicht offen: »Bisherige Aussagen zu ihrem Profil zeichnen das Bild eines Selbstfindungs- bzw. Selbstvergegenwärtigungsprozesses« (Wenz, 2020, 53). In Weiterführung verschiedener Projekte wird die Profilfrage muslimischer Seelsorge als Herausforderung für die kommenden Jahre angesehen (Erdem, 2020, 31). Es existieren jedoch bereits einige Beiträge zum Profil muslimischer Seelsorge, welche dieses weitgehend anhand von textuellen Bezügen zu Koran und Hadith bestimm-

* corresponding author

men (z. B. Begic, 2014; Cimsit, 2013; Takim, 2019). Daneben richtet sich der Blick auf die kontextabhängige Bedarfssituation (Erdem, 2020, 17–20). Hier wird ein anderer Akzent gesetzt, indem die Profilfrage als interaktiver Aushandlungsprozess an Schnittstellen und Kontaktzonen betrachtet wird. Dabei zeigt sich auch, dass die Profilfrage eng mit der Organisations- und der Ausbildungsfrage zusammenhängt.

Der vorliegende Beitrag widmet sich der Profilfrage anhand eines Fallbeispiels. Zunächst wird der theoretische und methodische Zugang vorgestellt (2.), anschließend in das Fallbeispiel eingeführt (3.). Danach geht es um Analysen zur Profilfrage in drei verschiedenen Bezugsfeldern (4.), bevor abschließend Schlussfolgerungen für das Profil muslimischer Seelsorge zusammengefasst werden (5.).

2. Theoretische Rahmung und Methode

Zur Erschließung der Interaktionen, welche muslimische Seelsorge hervorbringen, wird auf das kulturwissenschaftliche Konzept der *Kontaktzone* zurückgegriffen. Dieses hat seinen Ursprung in der postkolonialen Sprachkontaktforschung ausgehend von Kontaktsprachen, entwickelte sich aber zu einer »Sammelbezeichnung für Phänomene unterschiedlichster Art« (Holdenried, 2017, 175). Die Sprachforscherin Mary Louise Pratt hat den Begriff mit einem etwas plakativen Fokus auf Kulturen wie folgt bestimmt: »social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power« (Pratt, 1991, 34). Dabei geht es in erster Linie um Interaktion als Grundlage von Identität an Orten der konflikthaften Begegnung: »A ›contact‹ perspective emphasizes how subjects get constituted in and by their relations to each other« (Pratt, 2008, 8). Beziehungen werden dabei »not in terms of separateness, but in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power« (Pratt, 2008, 8) in den Blick genommen. Kontaktzonen sind von hoher Komplexität und werden aus der Sicht unterschiedlich gelagerter perspektivischer Narrative greifbar (Pratt, 2008, 72, 223).

Dieses bereits auf unterschiedliche Phänomene im Bereich von Kunst- und Kulturwissenschaften, Genderforschung und Pädagogik angewandte Konzept, das auch für christlich-muslimische Beziehungen fruchtbar gemacht wurde (Apostolov, 2004), soll hier als analytisches Werkzeug auf die Profilbildung muslimischer Seelsorge bezogen werden. Diese erfolgt an einem Ort der Begegnung unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure, Interessen, Logiken und Organisationssysteme und kann somit als Produkt einer Kontaktzone verstanden werden. Dabei geht es nicht um ein Gegenüber von Musliminnen und Muslimen bzw. Islam einerseits und Seelsorge andererseits, sondern um einen dritten Raum mit Möglichkeiten der Horizontverschmelzung (Schorch, 2013, 72). Im Unterschied zu den kolonialen Begegnungen bei Pratt über geografische und nationale Grenzen hinweg finden diese Begegnungen nicht über die Distanz, sondern innerhalb derselben Gesellschaft und auf der Grundlage geteilter Lebenskontexte und gemeinsamen Erfahrungswissens statt. So erweisen sich Kontaktzonen nicht als kulturelle Begegnungsorte fern von Europa mit langwierigen Rezeptionsprozessen in beiden

Richtungen (Pratt, 2008, 135), sondern als ständiger Alltag in von Hybridität und Transkulturalität geprägten sozialen Räumen. Insofern sind die Machtasymmetrien und Modi der Beherrschung in vielen Fällen auch weit weniger offensichtlich, wiewohl sich durchaus entsprechende Phänomene an den Kontaktzonen beobachten lassen. Dabei geht es freilich nicht um Sklaverei und Imperialismus, sondern um Machtrelationen, Exklusion und konflikthafte Aushandlungsprozesse im Zusammenhang mit muslimischer Seelsorge, die bislang eher an der Peripherie als im Zentrum bestehender institutioneller Arrangements zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wirkt.

In der Debatte über Pratts Ansatz wurden einerseits die Oberflächlichkeit von Kontakt und andererseits der relativ einseitige Fokus auf eine starke Konflikthaftigkeit kritisiert. Beide Aspekte sind miteinander verknüpft. Ohne den Konfliktcharakter zu leugnen, kann man an Kontaktzonen umgekehrt auch die Chance auf Verständigung, Modifikation oder gar Revision eigener Auffassungen entdecken (Harris, 1995, 33). Dies umfasst die Möglichkeit, die verschiedenen Perspektiven wieder im Rahmen eines größeren Ganzen in konstruktive Austauschprozesse und in Einklang miteinander zu bringen (Harris, 1995, 34), was gerade im Fall muslimischer Seelsorge von hoher Bedeutung ist. Von daher kann die Kontaktzone weniger räumlich und stärker diskursiv als »a forum which one can only keep going through a constant series of local negotiations, interventions, and compromise« (Harris, 1995, 37) verstanden werden, was auch Reziprozität ermöglichen kann. Daran wird bereits ersichtlich, dass an der Kontaktzone unterschiedliche interaktive Prozesse in Gang kommen können: »it may lead to a process of positive appropriation of new cultural knowledge and practices, but it could also evoke separatist sentiments and calls for the rectification of boundaries« (Viehbeck, 2017, 11). Somit differenziert sich Kontakt in einerseits stärker rezeptive und andererseits mehr selbstbehauptende Modi der Interaktion aus, »die von selektiver Aneignung, Mediation, Übersetzung, Umdeutung, Neukonfigurierung und Re-Semantisierung bis zu Nicht-Kommunikation, Abgrenzung, Ablehnung oder Widerstand reichen können« (Juneja & Falser, 2013, 20). All diese Modi sind als »Aushandlungsprozesse von Differenzen« (Juneja & Falser, 2013, 19) zu verstehen. Auf diese Weise entstehen kulturelle Identitäten durch die Begegnung und sind gerade nicht vorgängig vorgegeben (Viehbeck, 2017, 13). So soll auch das muslimische Profil von Seelsorge hier nicht als Voraussetzung, sondern als Untersuchungsgegenstand betrachtet werden.

Anhand der bisher herangezogenen Forschungsbeiträge ließen sich bereits die Prozesse und Modi des Kontakts spezifizieren. Offen ist noch die Frage, welche Akteurinnen und Akteure mit welchen Interessen an der Kontaktzone auftreten. Da es sich bei den Kontaktzonen eher »um einen Denkanstoß und weniger um ein nutzbares Instrumentarium« (Holdenried, 2017, 176) handelt, wird das Konzept der Kontaktzone hierfür mit einem Stakeholder-Ansatz verknüpft (Schmid, 2020a, 68–71). Der Begriff Stakeholder ist dabei folgendermaßen zu definieren: »A stakeholder in an organization is (by definition) any group or individual who can affect or is affected by the achievement of the organization's objectives« (Freeman, 1984, 46). Stakeholder sind somit Anspruchsgruppen innerhalb oder außerhalb einer Organisation, die ein spezifisches Interesse an der Organisation (oder an einem Projekt) haben. Stakeholder haben unterschiedliche Erwartungen und Ansprüche, aber auch unterschiedliche Macht, Legitimität

und Dringlichkeit (Mitchell et al., 1997). Aus der Sicht der betroffenen Organisation geht es dann darum, die Ansprüche der verschiedenen Stakeholder zu berücksichtigen und auszubalancieren (Freeman, 1984, 89). Obwohl zunächst für Unternehmen entwickelt, lässt sich das Konzept auch auf nicht profitorientierte Organisationen anwenden (Theuvsen, 2001). Hierbei geht es nicht um angestrebte Gewinne, sondern im weiteren Sinn um die Erfüllung des selbstgesetzten Zwecks der Organisationen. Aufgrund der jeweiligen Relationalität lässt sich der Stakeholder-Ansatz mit dem Konzept von Kontaktzonen verknüpfen, sodass in der Zusammenführung der Blick auf Akteurinnen und Akteure, Prozesse und Modi der Begegnung sowie deren Auswirkungen gerichtet werden kann. Damit gilt das Augenmerk dem diskursiven Ort der Kontaktzonen und den verschiedenen Anspruchsgruppen, welche diesen als Stakeholder formen und gestalten.

Daraus ergeben sich folgende Leitfragen: Wie wird das Profil muslimischer Seelsorge an Kontaktzonen zu verschiedenen Stakeholdern ausgehandelt? Wie wirken sich deren Interessen darauf aus und in welchen Formen von Konflikt und Verständigung finden die Begegnungen statt? Diese Fragen werden anhand des Fallbeispiels muslimischer Seelsorge in Zürich untersucht. Eine methodische Besonderheit besteht darin, dass der Autor und die Autorin als Verantwortliche für den Weiterbildungslehrgang zur muslimischen Seelsorge gemeinsam mit Vertreterinnen und Vertretern der beteiligten Partnerinstitutionen, den Teilnehmenden sowie verschiedenen Expertinnen und Experten an der Entwicklung des Forschungsgegenstandes beteiligt waren. Somit handelt es sich um eine Art von partizipativer Aktionsforschung mit dem Ziel, »zu grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungsprozessen beizutragen« (von Unger, 2014, 16). Diese basiert auf folgenden Prinzipien: Relationalität des Selbst, Ganzheitlichkeit von Systemen und Primat der Praxis (Bradbury, 2015, 7). In diesem Sinne wird auch muslimische Seelsorge nicht als ein in sich geschlossener Gegenstand betrachtet, sondern als dynamisches System mit komplexen Beziehungsverhältnissen, welches nur aus der Praxis heraus erschließbar ist. Aktionsforschung ist dadurch geprägt, dass das Gegenüber von Forschenden und Erforschten weitgehend aufgehoben und gemeinsam eine gesellschaftliche Veränderung angestrebt wird. Die dabei an die forschenden Personen gerichtete Anforderung ist die »Aufgabe der grundsätzlichen Distanz zum Forschungsobjekt zugunsten einer bewusst einflussnehmenden Haltung, die von teilnehmender Beobachtung bis zu aktiver Interaktion mit den Beteiligten reicht« (von Unger, 2014, 15). Der hier zugrunde liegende Fall der muslimischen Seelsorge in Zürich ist als retrospektive und informelle Aktionsforschung aufzufassen (Beck, 2017, 38), da der Weiterbildungslehrgang selbst im Zentrum stand und nicht eine systematische Datensammlung. So wurde der vorliegende Beitrag aus einer begleitenden Reflexion und einer rückblickenden Auswertung und Analyse heraus entwickelt. Auch wenn das Projekt vom Ideal einer möglichst gleichberechtigten Partnerschaft geleitet war, übernahmen der Autor und die Autorin spezifische Rollen von Moderation, Prozessbegleitung und Expertise, sodass das Gegenüber zu den Projektpartnerinnen und -partnern sowie den Teilnehmenden nicht ganz aufgelöst wurde. Die Nähe zum Forschungsgegenstand ermöglichte tiefe Einblicke in die Reflexionsprozesse der Akteurinnen und Akteure sowie in Interaktionen mit Stakeholdern an verschiedenen Kontaktzonen, die in dieser Intensität sonst nicht möglich wären. Zugleich ist aber in der Aktionsforschung neben anderen Qualitätskriterien ein hohes Maß an

Selbstreflexivität erforderlich (Bradbury, 2015, 8; von Unger, 2014, 82). So wurde im Rahmen von internen Besprechungen ständig kritisch über die Rolle der Forschenden und ihre Vorannahmen reflektiert, um dem Prinzip der Offenheit Genüge zu tun (Gläser & Laudel, 2010, 30) und ein möglichst ausgewogenes Gesamtbild aufzeigen zu können. Zudem waren in dem Projekt 25 externe Expertinnen und Experten aus unterschiedlichen Disziplinen und Praxisfeldern beteiligt, sodass vielfältige Außensichten als Korrektiv präsent waren. Schließlich wurde dieser Artikel auch von Verantwortlichen der Partnerinstitutionen kritisch durchgesehen und kommentiert.

Der Perspektivenvielfalt wurde auch dadurch Rechnung getragen, dass der vorliegende Beitrag auf einer Auswertung unterschiedlicher Daten beruht, welche nach Yin für Fallstudien herangezogen werden können (2003, 85–97). In diesem Fall handelt es sich um unterschiedliche Dokumente betreffend den Aufbau muslimischer Seelsorge in Zürich: Jahresberichte des Trägervereins, Dokumente der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich, Medienberichte sowie Präsentationen im Rahmen des Weiterbildungskurses und Protokolle, die von einer Beobachterin angefertigt wurden. Hinzu kommen eigene Beobachtungen der beiden Forschenden sowie das Heranziehen von wissenschaftlicher Literatur zur Einordnung der verschiedenen Befunde. Die unterschiedlichen Materialien wurden inhaltsanalytisch untersucht. Im Sinne induktiver Kategorienbildung, die »Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozess« (Mayring, 2015, 85) ableitet, wurden sechs zentrale Kategorien generiert. Für diese wurde wiederum im weiteren Material nach Beispielen gesucht, was eine Präzisierung der Kategorien und eine Veränderung ihrer Dimensionen ermöglichte (Gläser & Laudel, 2010, 205). Im Sinne einer typisierenden Strukturierung ging es dabei darum, »markante Ausprägungen im Material [zu] finden und diese genauer [zu] beschreiben« (Mayring, 2015, 99). Damit liegt der Fokus nicht auf einer Rekonstruktion des Fallbeispiels selbst als Verkettung von Ereignissen (Yin, 2003, 105–106), sondern auf Diskursen an dessen Kontaktzonen.

3. Fallbeispiel Muslimische Seelsorge Zürich

Angesichts einer Zahl von mehr als 100.000 Musliminnen und Muslimen signalisieren öffentliche Institutionen wie Spitäler, Asylzentren und Justizvollzugsanstalten, aber auch die muslimischen Gemeinschaften im Kanton Zürich einen hohen Bedarf an muslimischer Seelsorge. Bereits von 2014 bis 2016 wurde ein Projekt zur muslimischen Notfallseelsorge durchgeführt, das vom kantonalen Dachverband VIOZ mit kantonaler Förderung verantwortet wurde (Begovic, 2018). Aufgrund von Konflikten rund um eine mitwirkende Person und da die Personen im Einsatz die Erwartungen der Institutionen nicht immer erfüllten, wurde das Projekt eingestellt.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen reifte die Idee für ein neues Projekt, welches von 2017 bis 2020 durchgeführt wurde (Schmid & Lang, 2020). Zunächst ging es um eine möglichst breite Abstützung durch unterschiedliche Partnerinstitutionen: Das Projekt wurde von der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich unterstützt, die gemeinsam mit der VIOZ den Trägerverein QuaMS (Qualitätssicherung

der Muslimischen Seelsorge in öffentlichen Institutionen) aufbaute. Als gemeinsame Organisation der beiden Stakeholder muslimische Gemeinschaft und Kanton weist QuaMS einen hybriden Charakter auf. Der Fokus der Organisation liegt auf Qualitätssicherung, indem Abläufe rund um den Einsatz der Seelsorgenden standardisiert und dokumentiert werden (Muslimische Seelsorge Zürich, 2020). Im Mittelpunkt des Strukturaufbaus stand eine Weiterbildung, mit welcher das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) beauftragt wurde. Eine Begleitkommission bestehend aus Vertreterinnen und Vertretern der Evangelisch-reformierten Landeskirche und der Römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich stand dem Projekt zur Seite; außerdem wurde QuaMS von Beginn an ideell und finanziell von diesen unterstützt.

Ziel des Projekts war es, muslimisch-religiöse Betreuungspersonen für ihre Tätigkeit als Seelsorgende und als Beratungspersonen in öffentlichen Institutionen (Spitäler, Notfallseelsorge etc.) weiterzubilden. Die Auswahl der Teilnehmenden erfolgte in einem umfangreichen Verfahren, welches auch eine Sicherheitsüberprüfung umfasste. Dadurch sollte nach außen das Vertrauen gegenüber dem Projekt gestärkt werden. Der achttägige Weiterbildungskurs wurde eigens für das Projekt konzipiert und zweimal durchgeführt.

Die insgesamt 25 Referentinnen und Referenten der Weiterbildung setzten sich aus muslimischen Seelsorgenden, christlichen Seelsorgenden und Fachpersonen aus Universitäten und öffentlichen Institutionen zusammen. Inhaltlich konzentrierte sich die Weiterbildung auf die Vermittlung von Grundkompetenzen für eine seelsorgerische Begleitung und Beratung in einem interreligiösen und interprofessionellen Arbeitsfeld. Dazu gehörten neben Themen wie Gesprächsführung, Begleitung bei Trauer und Verlust, Schweigepflicht und Datenschutz, rechtliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen von muslimischer Seelsorge auch Einheiten zur Seelsorge im Spital und in der Notfallbegleitung sowie insbesondere Einheiten zu den islamisch-theologischen Grundlagen und Formen der muslimischen Seelsorge in öffentlichen Institutionen, die durch Mitarbeitende des SZIG eingebracht wurden.

Im Anschluss an die Weiterbildung absolvierten die Teilnehmenden ein 60-stündiges Praktikum in einem Spital, bei dem sie von katholischen und reformierten Seelsorgenden begleitet und mentoriert wurden. Zum Praktikum gehörten auch Gruppensupervisionsstunden als grundlegender Bestandteil der Weiterbildung. Insgesamt 18 Personen absolvierten erfolgreich die Weiterbildung und das Praktikum und kamen dann im Rahmen von QuaMS in den Einsatz. Die Geschäftsstelle von QuaMS entwickelte ein Freiwilligenkonzept und bietet auch weiterhin laufend Weiterbildungen und Supervision an. Sämtliche Einsätze muslimischer Seelsorgender im Kanton Zürich werden von QuaMS koordiniert und ausgewertet. Mehr als 60 % der Einsätze beziehen sich auf Spitäler, hinzu kommen Alters- und Pflegezentren sowie psychiatrische Kliniken (Muslimische Seelsorge Zürich, 2021, 5). Von 2016 bis 2018 gab es in Zürich ein Pilotprojekt muslimischer Asylseelsorge (Schmid et al., 2017), welches nach Ende der Pilotphase ebenfalls in den Rahmen von QuaMS integriert wurde. Hier sind zwei Seelsorgende mit einem Beschäftigungsumfang von insgesamt 70 % tätig (Muslimische Seelsorge Zürich, 2021, 10–11). Aufgrund dieser Schwerpunkte steht in der folgenden Analyse die Spitalseelsorge im Vordergrund, wobei immer wieder Querbezüge zur Asylseelsorge hergestellt werden.

4. Analyse der Kontaktzonen muslimischer Seelsorge

Es werden hier die drei wichtigsten Stakeholder ausgewählt, beginnend mit Politik und Verwaltung als Rahmengeber, dann die öffentlichen Institutionen und schließlich die Kirchen (Schmid, 2020b, 181). Dabei erwiesen sich die Weiterbildungen als Reflexionsraum an der Kontaktzone, in dem eine Begegnung der verschiedenen Akteurinnen und Akteure stattfand. Die muslimische Gemeinschaft ist zugleich Stakeholder und Hauptakteurin, insbesondere aufgrund der Rolle der Seelsorgenden im untersuchten Projekt. Der Fokus auf das muslimische Profil und die Interessen der muslimischen Gemeinschaft werden hier als Reflexionskategorie quer zu den drei anderen verstanden und fließen in alle Teile der Analyse ein. Es ließen sich auch weitere Stakeholder identifizieren (etwa die Medien), die hier aber nicht eigens analysiert werden können. Auch wenn manche Erwartungen mit mehreren Stakeholdern in Verbindung gebracht werden könnten, werden diese hier jeweils einem Stakeholder zugeschrieben. Es handelt sich um eine idealtypische Kategorisierung mit Überschneidungen, da etwa auch christliche Seelsorgende je nach Konstellation gleichermaßen Teil öffentlicher Institutionen wie des Systems Kirche sind.

4.1 Auseinandersetzung mit Erwartungen im Kontext von Politik und Verwaltung

Ein zentraler Aspekt bei der Etablierung muslimischer Seelsorge ist die jeweilige politische Regulierung und Steuerung (*governance*) (Harms-Dalibon, 2017), die in der Schweiz je nach Kanton unterschiedlich ausfällt (Pahud de Mortanges, 2018). Während dieses Phänomen von manchen als hegemoniale Fremdbestimmung im Sinne von *Gouvernementalität* interpretiert wird (Hernández Aguilar, 2017), können sich gerade in Kooperationsregimen wie im Kanton Zürich dadurch auch Entfaltungsräume für Religionsgemeinschaften eröffnen (Engi, 2018). Umgekehrt wird der Fokus aber auch verstärkt auf Sicherheitsfragen als Leitmotiv für Islampolitik (Cesari, 2010) und auch als Legitimation für muslimische Seelsorge gerichtet (Vellenga & de Groot, 2019, 229). Somit erweist sich die staatliche Steuerung grundsätzlich als ambivalent.

Als erste Kategorie konnte die Idee eines *gesamtgesellschaftlichen Beitrags* durch die Seelsorge identifiziert werden. Für den Kanton Zürich stand das Projekt im Kontext der Bemühungen, die Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaft angesichts einer fortschreitenden religiösen Pluralisierung weiterzuentwickeln. In einem Grundsatzdokument aus dem Jahr 2017 werden Religionen als Ressource für das gesellschaftliche Zusammenleben verstanden. Dementsprechend strebt der Kanton – auch wenn das System der öffentlich-rechtlichen Anerkennung beibehalten werden soll – an, auch die nicht anerkannten Religionsgemeinschaften und ihre gesellschaftlich relevanten Leistungen in den Blick zu nehmen und gegebenenfalls zu fördern (Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern, 2017, 28). Der Religionsdelegierte des Kantons, Lorenz Engi, sieht hier die Notwendigkeit, rechtliche Gestaltungsspielräume zu nutzen, anstatt sich auf den Status quo zurückzuziehen: »Es ist noch vieles offen. Auch von rechtlicher Seite her. Diese Unsicherheit soll jedoch als Chance gesehen werden, da neue

Grundlagen geschaffen werden können« (WB, 1. September 2018). Als Grundlage dafür betont Regierungsrätin Jacqueline Fehr im Kontext des Seelsorgeprojekts den Wunsch nach Beziehungsaufbau und Partnerschaft: »Neben der konkreten seelsorgerischen Tätigkeit geht es aber auch um etwas Größeres: Es geht um das Zusammenleben in einer vielfältigen Gesellschaft. Es geht darum, wie wir als Staat mit der muslimischen Gemeinschaft in Beziehung treten. Und darum, wie Musliminnen und Muslime sich uns, dem Staat, als Partner präsentieren« (Fehr, 2020, 4). Diese Politik findet auch bei Musliminnen und Muslimen Resonanz. So hebt eine befragte Person in der Studie zu nicht anerkannten Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich hervor: »Es ist schön, dass der Kanton Zürich die wichtige Arbeit der muslimischen Gemeinschaften anerkennt. Insbesondere in den Bereichen Seelsorge und Jugendarbeit kann die muslimische Gemeinschaft sehr viel bieten« (Baumann et al., 2019, 76). Im Hinblick auf die muslimische Seelsorge wird deutlich, dass es sich um eine Dienstleistung für die Gesamtgesellschaft handelt, die der menschlichen Gesundheit, der Lebensbewältigung, dem gedeihlichen Zusammenleben sowie der Konflikttransformation in öffentlichen Institutionen dient. Somit überschreitet die muslimische Seelsorge den gemeinschaftlichen Raum und unterliegt daher in der öffentlichen Sphäre auch besonderen Anforderungen ebenso wie Interessen unterschiedlicher Stakeholder.

Die zweite Kategorie ist *Sicherheit und Prävention*. Wenngleich kein Gegenstand klassischer Seelsorge (WB, 1. September 2018), geriet Prävention gegen Radikalisierung in den letzten Jahren auch in der Schweiz immer wieder in einen sicherheitspolitischen Fokus – in der Erwartung, dass sie einen Beitrag zur Prävention gegen Radikalisierung leistet (Farman & Merz, 2017, 15–16). Obwohl dieser Fokus nicht im Zentrum der Zürcher Kantonspolitik stand, wirkte er sich dennoch auf das Seelsorgeprojekt aus. So firmiert ›Aus- und Weiterbildung für religiös tätige Betreuungspersonen‹ als Maßnahme 3 im 2017 verabschiedeten Nationalen Aktionsplan zur Verhinderung und Bekämpfung von Radikalisierung und gewalttätigem Extremismus (Sicherheitsverbund Schweiz SVS, 2017, 14). Davon konnte auch QuaMS profitieren, da der Verein in den Jahren 2020 und 2021 eine Förderung von jeweils 165.000 Franken im Rahmen der ›Finanzhilfen für Maßnahmen zur Verhinderung und Bekämpfung von Radikalisierung und gewalttätigem Extremismus‹ erhielt. In der medialen Wahrnehmung wurde gerade die Asylseelsorge stark unter diesem Fokus eingeordnet. So lautete der Titel eines Beitrags ›Wie eine muslimische Seelsorgerin gegen Radikalisierung im Asylzentrum kämpft‹ (Zaslowski, 2018). Hier wurde Seelsorge vor allem als »Beitrag zur Deradikalisierung« (Zaslowski, 2018) verstanden.

Im Zusammenhang mit Sicherheitspolitik steht auch die Befürchtung, extremistische Personen könnten Seelsorge als Plattform nutzen, um ihr Gedankengut zu verbreiten. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, wurde eine Sicherheitsüberprüfung eingeführt, welche die zukünftigen muslimischen Seelsorgenden vor Aufnahme in die Weiterbildung zu durchlaufen hatten. Die Überprüfung umfasste das Sichten von Registerauszügen und Einholen von Referenzauskünften, einen Abklärungsbericht mit Online-Assessment sowie eine Personensicherheitsüberprüfung (Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern, 2021). Während diese Maßnahme einerseits positiv aufgenommen wurde im Sinne einer Stabilisierung des Projekts, stieß sie bei QuaMS-Präsidentin Rifa'at Lenzin

zugleich auf Kritik: »Ich sehe derzeit die Notwendigkeit für die Sicherheitsüberprüfung. Wegen des unterschweligen Misstrauens der Gesellschaft gegenüber Muslimen ist sie in unserem eigenen Interesse. Aber das Einverständnis zu einer umfassenden Überprüfung, das man den Leuten abverlangt, ist aus meiner Sicht demütigend und diskriminierend« (Oller, 2019). Auch von den Betroffenen wurde die Sicherheitsüberprüfung auf diese Weise erlebt, wie es die Weiterbildungsteilnehmerin Dilek Ucak-Ekinci formulierte: »Nur weil ich Muslimin bin, stand ich unter dem Verdacht, dass ich die Gesellschaft gefährden könnte« (Schlittler, 2018).

Im Umfeld des Zürcher Seelsorgeprojekts gab es mehrfach kritische Stellungnahmen gegenüber der sicherheitspolitischen Rahmung und Funktionalisierung von Seelsorge. Hier ist sicherlich auch zwischen verschiedenen Einsatzorten der Seelsorgenden zu differenzieren, worauf die Doktorandin und Seelsorgende Dilek Ucak-Ekinci hinweist: »Wer im Spital liegt, hat in der Regel schon genug Sorgen und keine Lust, sich zu radikalisieren ...« (Schlittler, 2018). Auch die Asylseelsorgerin Belkis Osman bezog deziidiert gegen eine Verknüpfung von Seelsorge und Radikalisierungsthematik Stellung und betonte: »Seelsorge dient den Menschen, nicht der Antiradikalisierung« (Oller, 2020). Zugleich räumte sie ein, dass sie manchen Haltungen von Seelsorgeempfangenden entgegensteuern könne und die Gespräche dazu dienten, »Dampf abzulassen und Gedanken zu äußern, die man sonst niemandem erzählen würde – und dies ohne Konsequenzen« (Oller, 2020). Dies entspricht der Präventionsfunktion von Seelsorge in einem weiteren Sinne, verstanden als frühzeitige Intervention in Bezug auf Krisensituationen (Harder, 2012). Auch die Evaluation der Asylseelsorge setzte sich mit dieser Frage auseinander und bestimmte Seelsorge als Form des Umgangs mit der »Ambivalenz von Religion« (Schmid et al., 2017, 86). Obwohl Prävention keine direkte Aufgabe muslimischer Seelsorge darstellt, können die Seelsorgenden dennoch »die notwendige Sensibilität und die erforderlichen Islamkenntnisse beisteuern, damit die Bundesasylzentren auf umsichtige Weise Präventionsmaßnahmen implementieren können« (Schmid et al., 2017, 86).

Es zeigt sich hier ein Konfliktfeld, auf das einerseits mit Pragmatismus und andererseits mit Kritik und Widerstand reagiert wird. Es deutet sich aber der Kompromiss an, die Erwartung, einen präventiven Beitrag zu leisten, aufzunehmen, ohne aber dadurch das Profil der Seelsorge auf Prävention zu verengen (Takim, 2019, 441) und sie vor allem als Antiradikalisierungsmaßnahme zu begreifen. Gerade indem Seelsorgende in ihrer Tätigkeit wie in öffentlichen Stellungnahmen andere Themen in den Vordergrund stellen, können sie der Versicherheitlichung von Seelsorge entgegensteuern (Vellenga & de Groot, 2019, 234).

4.2 Auseinandersetzung mit Erwartungen im Kontext von öffentlichen Institutionen

Aufgrund des Schwerpunkts des Zürcher Projekts liegt hier der Fokus auf Spitälern. Für Spitalseelsorge besteht die Chance, an eine wachsende Offenheit des Gesundheitswesens für spirituelle Fragen anzuknüpfen: »Es stärkt die aktuelle Entwicklung einer muslimischen Spitalseelsorge in der Schweiz, wenn sie als Teil eines umfassenden Prozesses

innerhalb eines zunehmend globalisierten Gesundheitswesens gesehen und verstanden wird, der zu einer zunehmenden Integration der spirituellen Dimension führt« (Peng-Keller, 2020a, 32). So kann muslimische Seelsorge einen Beitrag zu einem ganzheitlichen Verständnis von Gesundheit leisten (Heydari et al., 2016; Marzband et al., 2016) und islambezogenes Wissen beisteuern (Abu-Ras, 2011). Dabei geht es einerseits um die Einbindung muslimischer Seelsorgender in Gesundheitsinstitutionen, aber auch um mögliche Konflikte etwa im Zusammenhang mit Gebet als Bestandteil von Seelsorge (Mayberry, 2019).

Eine erste Kategorie in diesem Zusammenhang ist die *Integration* von Seelsorge in *öffentliche Institutionen* und deren Eigenlogiken. So betonte Settimio Monteverde, der Co-Leiter Klinische Ethik des Universitätsspitals Zürich im Rahmen der Weiterbildung: »Es führt kein Weg daran vorbei, dass wir die muslimische Seelsorge voll und ganz integrieren« (WB, 29. September 2018). Dies ist mit der Erwartung verbunden, dass die Seelsorgenden die Angestellten im Krankenhaus unterstützen. Die Integration hat auch zur Folge, dass die Seelsorgenden mit Spannungen zwischen den unterschiedlichen Aufgaben des Spitals und deren Auswirkungen auf Patientinnen und Patienten sowie Angehörige konfrontiert werden: »Eine wichtige Funktion der spirituellen Seelsorge ist, die Konflikte und Spannungen zu erklären und das Verständnis dafür zu fördern, ohne dabei zu bewerten, was richtiges und was falsches Verhalten ist« (WB, 29. September 2018), so Monteverde weiter. Ein gewisses Maß an Integration zeigt sich auch darin, dass die muslimische Seelsorge auf der Website des Universitätsspitals vorgestellt wird, auch wenn aufgrund der ehrenamtlichen Strukturen ein Gefälle zur hauptamtlichen christlichen Seelsorge bestehen bleibt und die muslimische Seelsorge dort visuell weniger sichtbar ist (Universitätsspital Zürich, 2021).

Auch auf muslimischer Seite wird das Thema Integration unter Berücksichtigung der damit verbundenen konflikthaften Aspekte aufgegriffen. So bemerkte Muris Begovic in Bezug auf die Frage, inwiefern Seelsorgende den Tod ansprechen sollen: »Die Ärzte sind in der Schweiz sehr direkt. Muslime wollen Hoffnung. Als Seelsorger muss man auch vermitteln und beide Seiten erklären« (WB, 15. September 2018). Um diese Vermittlungsfunktion wahrnehmen zu können, ist eine Kenntnis der verschiedenen Perspektiven erforderlich, was wiederum eine Integration in das Spital erfordert. So betonte der Seelsorger und Imam Sakib Halilovic: »Es ist wichtig, dass man dann ein Teil des Netzwerkes wird und sich nicht isoliert. Eine Zusammenarbeit ist wichtig. Es wird immer Menschen geben, die uns unterstützen und wertschätzen, und solche, die uns ablehnen und kein Verständnis für unsere Arbeit haben. Jeder von uns muss sich schlussendlich nochmals profilieren« (WB, 27. Oktober 2018). Daraus spricht zum einen die Erfahrung, dass muslimische Seelsorge in den Institutionen vielfach begrüßt wird, aber auch Kritik und Ablehnung erfahren kann, und zum anderen die Erkenntnis, dass in einem multiprofessionellen Kontext die eigene Profilbildung zentral ist. In diesem Zusammenhang bezog sich Halilovic auf den Beispielfall eines Imams: »Er war ein super Imam aus theologischer Sicht. Er konnte sich in der Institution aber nicht einbringen. Er war völlig isoliert, wodurch seine Arbeit nicht gut gelingen konnte« (WB, 27. Oktober 2018). Dies zeigt, dass sich Integration nicht auf die Organisationsebene beschränkt, sondern auch die Integrationsfähigkeit der einzelnen Seelsorgenden wie des Profils muslimischer Seel-

sorge umfassen muss. Integration bedeutet auch eine begrenzte Wirksamkeit von Seelsorge und erfordert eine Selbstbeschränkung der Seelsorgenden in einem arbeitsteiligen Kontext. So betonte der Imam Rehan Neziri, dass Prozesse auf institutioneller Ebene im Spital nicht verändert oder aufgehoben werden können: »Als Seelsorger begleiten wir die Menschen, die sich in diesen Prozessen befinden. Als Imam in der Moschee kann ich Prozesse beeinflussen. Im Spital ist das nicht so« (WB, 8. September 2019). Hier zeigen sich signifikante Unterschiede zwischen der Rolle von Imamen und jener von Seelsorgenden, welche Patientinnen und Patienten allenfalls an einen Imam verweisen können. Dies verdeutlicht auch, dass Integration bedeutet, dass viele Prozesse nur im Zusammenspiel unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure zustande kommen.

Eine zweite zentrale Kategorie ist die *Patientenorientierung*. Darin kann zunächst ein verbindendes Element der Tätigkeit aller Berufsgruppen im Spital gesehen werden, weshalb sich die Integration in der Patientenorientierung konkretisiert. Von daher ergibt sich auch eine gemeinsame Ausrichtung der Tätigkeit von Seelsorgenden, Pflegenden sowie Ärztinnen und Ärzten. »Um patientenorientiert arbeiten zu können, muss auch die spirituelle Dimension berücksichtigt werden. Auch Ärztinnen und Ärzte wie auch Pflegefachpersonen sollen diese Dimension in ihrer Tätigkeit integrieren« (WB, 15. September 2018), so der Seelsorger Pascal Mösli. Patientenorientierung bedeutet daher auch, dass es keine Missionierung und keine theologischen Übergriffe geben darf, sondern beispielsweise Koranrezitationen, Gebete und theologische Deutungen nur auf Wunsch von Patientinnen und Patienten Teil des Seelsorgeangebots sein können. QuaMS-Präsidentin Rifa'at Lenzin brachte die Patientenorientierung ebenfalls prägnant zum Ausdruck: »Es geht in der Seelsorge nicht darum, Muslime zu besseren Muslimen zu machen, sondern ihnen als Mensch in einer schwierigen Situation zur Seite zu stehen« (Oller, 2019a). Von daher steht in der Seelsorge das Menschliche und nicht das Islamische im Vordergrund. Dann geht es nicht nur darum, islamische Ressourcen in die Seelsorge einzubringen, sondern auch umgekehrt sich allgemeine Prinzipien der Seelsorge in einem islamischen Referenzrahmen anzueignen, wie es die Seelsorgerin Manuela Türkel-Mellilo formuliert hat: »Empathie und Respekt seien Grundsätze des Islams« (Oller, 2019b). Es kommt damit zu einer muslimischen *relecture* solcher Prinzipien. Somit bedeutet Patientenorientierung keinesfalls den Ausschluss von Theologie und religiöser Praxis. In diesem Sinn betonte auch QuaMS-Geschäftsführer Muris Begovic: »Ein guter und ausgebildeter Seelsorger kann die ›Dosierung der Theologie‹ sehr gut abschätzen« (Schmid & Lang, 2020, 17). Dabei stellt sich die Frage, wie vorhandene Konzepte von Leid, Prüfung etc. so eingebunden werden, dass sie den allgemeinen Seelsorgestandards nicht zuwiderlaufen. Diese Theologie ist damit situationsbezogen sowie auf Individuen und ihre Autonomie hin orientiert. Sie macht deren Bedürfnisse zum »Ausgangspunkt der Reflexion« (Dziri et al., 2022, 10). Der bereits zitierte Settimio Monteverde vom Zürcher Universitätsspital sieht hier auch eine Offenheit für unterschiedliche Modelle der Seelsorge und keinesfalls die Notwendigkeit, sich ganz an christliche Vorbilder anzupassen:

Nicht nur das Paradigma des Trostes, wie es aus dem christlichen Kontext bekannt ist, sondern auch dasjenige der Unterweisung und des spirituellen Ratschlags müssten hier integriert werden. Aus diesem Grund macht es Sinn, die Partnerschaften, welche auch innerhalb der

klinischen Seelsorge bestehen, als ›laterale‹ Partnerschaften zu verstehen, die verschiedene Zugänge zur Seelsorge ermöglichen und den Raum zum konstruktiven Austausch darüber offenhalten. (Monteverde, 2020, 29–30)

Es geht also bei allen Integrationserwartungen darum, ein Gleichgewicht zwischen Anpassung und Integration einerseits und erkennbarem Profil andererseits zu finden.

4.3 Auseinandersetzung mit Erwartungen im Kontext von Kirchen und christlicher Seelsorge

Seelsorge wird in pluralen Gesellschaft zunehmend in einer interreligiösen Perspektive wahrgenommen und ausgeübt (Schmid, 2020b). Eine Grundsatzfrage lautet dabei, ob – und wenn ja, inwieweit – Seelsorge religionspezifisch sein soll, um damit spezifischen Bedürfnissen von Seelsorgeempfangenden zu entsprechen, oder ob sich Seelsorge eher in eine religionsübergreifende bzw. transreligiöse Richtung entwickeln soll (Cadge & Sigalow, 2013; Liefbroer et al., 2017). Hierbei kommt den Kirchen eine zentrale Rolle und Türöffnerfunktion zu, da sie in den deutschsprachigen Ländern die etablierten Akteure und privilegierten Partner der öffentlichen Institutionen sind. Im Hintergrund geht es dabei auch um die Frage, wie staatliche Subventionen in Zukunft unter veränderten Bedingungen verteilt werden sollen (Engi, 2018).

Im Kontext des Zürcher Projekts steht die Erwartung vonseiten der Kirchen und der Seelsorgenden im Mittelpunkt, dass es gleichermaßen hohe *Qualitäts- und Ausbildungsstandards* gibt, welche hier die erste Kategorie darstellen. Im Hinblick auf das Projekt betonen die Seelsorgeverantwortlichen der beiden Kirchen im Kanton Zürich: »Muslimisches Seelsorgeverständnis entwickelte sich am Modell des christlichen, christliche Seelsorgearbeit traf auf muslimische Fragen und Ergänzungen. Diskussionsstoff entstand vor allem am Modell der personenzentrierten Seelsorge, dem Missionsverständnis, dem Einsatz von Gebeten und Ritualen« (Famos & Köferli, 2020, 21). Hier zeigt sich einerseits der Anspruch, modellbildend zu sein. Andererseits werden auch Aspekte angeführt, die teilweise kritisch diskutiert wurden: Welcher Stellenwert kommt Ritualen in der Seelsorge zu? In welchem Verhältnis steht eine personenzentrierte Seelsorge zur Ansprache des Menschen durch Gott, die nach islamischem Offenbarungsverständnis eine zentrale Rolle spielt, und wie kann diese Ansprache in ein Seelsorgegespräch einfließen? Darf Seelsorge auf kulturelle Tabus Rücksicht nehmen, indem sie etwa nicht über einen bevorstehenden Tod spricht (WB, 15. September 2018)? Im Hintergrund stehen auch Ängste in Bezug auf den zukünftigen Platz von Seelsorge in Spitälern im Allgemeinen. Diese Situation kann aus der Sicht der Seelsorge nur durch ein hohes Qualitätsbewusstsein bewältigt werden.

Grundsätzlich stößt der Wunsch nach solchen Qualitätsmaßstäben und nach hohen Ausbildungsstandards muslimischerseits auf positive Resonanz. So betont Muris Begovic: »Das zentrale Anliegen der Weiterbildung und von QuaMS ist es, die muslimische Seelsorge an den bereits etablierten Standards der Seelsorge und der jeweiligen Institution auszurichten« (Schmid & Lang, 2020, 17). Damit ist klar, welche externen Maßstäbe muslimische Seelsorge zu berücksichtigen hat. Rifa'at Lenzin verwies jedoch auf

den Widerspruch, dass einerseits eine Professionalisierung erwartet, gleichzeitig jedoch ein ehrenamtliches Engagement gefordert werde (WB, 1. September 2018). In der noch recht jungen Geschichte muslimischer Seelsorge in der Schweiz ist folgende Entwicklung zu beobachten: Lag der Schwerpunkt zunächst auf dem Einsatz von Imamen mit einem Fokus auf Sprachvermittlung, so gibt es seit einigen Jahren eine Verschiebung hin zu einer qualitätsbewussten Seelsorge, wie Muris Begovic hervorhebt: »Das Ziel ist nun, das Angebot nicht nur ethnisch und sprachlich abzudecken, sondern auch Standards für die muslimische Seelsorge zu erarbeiten« (Schmid & Lang, 2020, 17). Hierbei besteht die Herausforderung darin, sich an bestehenden Standards zu orientieren und zugleich das muslimische Profil von Seelsorge hervorzukehren. Dabei wurde auch deutlich, dass der Begriff Seelsorge trotz seiner christlichen Begriffsgeschichte breite Akzeptanz findet. Eine Reflexion über die Verwendung des Begriffs auch für eine muslimische spirituelle Begleitung findet schon länger und auf verschiedenen Ebenen sowie in einem wissenschaftlichen Diskurs statt (Erdem, 2020, 13). Auf muslimischer Seite kommt darin der Anspruch zum Ausdruck, über die bereits länger existierende informelle Seelsorge hinaus auf Augenhöhe mit den christlichen Kirchen eine qualitativ hochwertige Dienstleistung zu erbringen und dafür auch die entsprechende gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten. Demgegenüber gibt es bei den christlichen Kirchen manchmal noch Vorbehalte gegenüber der Verwendung des Begriffs für die muslimische Seelsorge, da die damit verbundenen Qualitätsstandards aus ihrer Sicht noch nicht ausreichend vorhanden seien.

Eine zweite Kategorie ist hier die *interreligiöse Zusammenarbeit*. Ein wichtiger Faktor besteht darin, dass der Aufbau muslimischer Seelsorge mit kirchlicher Unterstützung zustande gekommen ist. Angesichts einer Vielfalt an Seelsorgeempfangenden und deren sehr diversen Bedürfnissen überrascht es nicht, dass die christlichen Seelsorgenden auch mit ihrem inklusiven Seelsorgeverständnis an Grenzen stoßen, weshalb eine interreligiöse Zusammenarbeit auf der Hand liegt. Dies hebt auch Muris Begovic hervor: »Als Muslim kann ich einem katholischen Patienten keine Sakramente spenden. Handkehrum kann ein christlicher Pfarrer keinen Koran rezitieren und andere muslimische Rituale durchführen« (Scharrer, 2018). Auf organisatorischer Ebene besteht aufseiten aller Beteiligten eine Bereitschaft zur Zusammenarbeit, aber manchmal erleben muslimische Akteurinnen und Akteure es so, als solle alles über die christliche Seelsorge laufen. Eine Teilnehmerin der Weiterbildung äußerte ihr Erstaunen darüber: »Die Vermittlungsposition der christlichen Kirchen ist intensiver als angenommen« (WB, 2. September 2018). An diesem Punkt unterscheidet sich die Situation der Asylseelsorge: Weil dort die muslimischen Seelsorgenden wie ihre christlichen Kolleginnen und Kollegen mit einem festen Stellenpensum angestellt sind, erweist sich die Zusammenarbeit auf Augenhöhe als einfacher. So konnte die Evaluation der Asylseelsorge aufzeigen, dass die interreligiöse Kooperation »ein wichtiges Instrument für das friedliche Zusammenleben im Asylzentrum« (Schmid et al., 2017, 80–81) darstellt. Diese Zusammenarbeit wurde im kollegialen Austausch, in der wechselseitigen Zuweisung von Fällen entsprechend dem Bedarf der Seelsorgeempfangenden und in der gemeinsamen Organisation interreligiöser Anlässe zu religiösen Feiertagen konkret (Schmid et al., 2017, 45–47). Es ist davon auszugehen, dass dies auch die jeweiligen Profile von Seelsorge wechselseitig prägt und

beeinflusst. Seelsorge kann so in interreligiösen Teams geleistet werden (Eccles, 2014), die eine transreligiöse universale Seelsorge und eine religionspezifische (*faith-specific*) Seelsorge kombinieren und Raum für unterschiedliche Zugänge zur Seelsorge gewähren. In einem solchen Team kann entschieden werden, wer von den Seelsorgenden am besten in der Lage ist, auf die Bedürfnisse einer Person zu antworten, wobei verschiedene Diversitätsmerkmale wie Sprache, Kultur, Religion, Spiritualität und Geschlecht zu berücksichtigen sind. So kann diversen individuellen religiösen und spirituellen Identitäten sowie fortbestehenden religiösen und kulturellen Differenzen gleichermaßen Rechnung getragen werden (Lang et al., 2019, 370).

In manchen Beiträgen wird aber auch kritisch diskutiert, inwieweit interreligiöse Seelsorge tatsächlich auch die Ansätze und Bedürfnisse aus der Sicht unterschiedlicher Religionen berücksichtigt, weshalb kritisch von einem »Protestant-based chaplaincy model camouflaged as an interfaith model« (Abu-Ras, 2011, 39) gesprochen wird. Demgegenüber wird die Frage aufgeworfen, ob eine Seelsorge nach dem Motto »one size fits all« (Abu-Ras & Laird, 2011, 55–56) wirklich für alle passt, da sie nicht in ausreichendem Maß auf spezifische Bedürfnisse von Seelsorgeempfangenden eingehen könne. »Universale« Seelsorge, die die Grenzen der eigenen Standortgebundenheit vernachlässigt, lässt sich kritisch betrachtet als »säkulares Wunschbild« bezeichnen (Peng-Keller, 2020b, 132). Die Spannungen werden im Zürcher Seelsorgeprojekt noch dadurch verschärft, dass in der Praxis weitreichende Asymmetrien zwischen den muslimischen und den christlichen Seelsorgenden in Bezug auf Ausbildung, Professionalität, Beschäftigungsstatus und Karriereaussichten bestehen. Privilegien, die christliche Seelsorgende aufgrund ihrer institutionellen Einbettung genießen, können als Ungleichbehandlung aufgefasst werden, eröffnen aber auch Chancen, wie ein muslimischer Seelsorger festhält: »Arbeitet man mit der christlichen Seelsorge zusammen, kann man auch zusammen aufs Stationszimmer gehen. Dies verstärkt die Zusammenarbeit« (WB, 15. September 2018). Dennoch bleibt die interreligiöse Zusammenarbeit ein Spannungsfeld. Grundsätzlich kann sie nicht infrage gestellt werden, aber die konkrete Ausgestaltung angesichts von Asymmetrien und Machtverhältnissen erweist sich als große Herausforderung.

5. Fazit im Hinblick auf das Profil muslimischer Seelsorge

Die Analysen konnten Aufschluss darüber geben, auf welche Weise vor allem sechs Themenfelder an den Kontaktzonen muslimischer Seelsorge ausgehandelt werden: gesamtgesellschaftlicher Beitrag, Sicherheit und Prävention, Integration in öffentliche Institutionen, Patientenorientierung, Qualitäts- und Ausbildungsstandards sowie interreligiöse Zusammenarbeit. All diese Anforderungen und die damit verbundenen Diskussions- und Aushandlungsprozesse wirken sich auf die Profilbildung muslimischer Seelsorge aus. Während die Kategorie Sicherheit und Prävention auf Ablehnung und Widerspruch stieß, wurden die anderen Kategorien weitgehend positiv aufgenommen. Welchen Raum es für Rituale, Gebet und spezifisch Islamisches in der Seelsorge gibt, stellte sich ebenfalls als kontroverse Frage dar. Alle sechs Themenfelder erfordern eine Reflexion im Austausch mit muslimischen Diskurstraditionen. Es wurde bereits exemplarisch aufge-

zeigt, wie muslimische Akteurinnen und Akteure Erwartungen berücksichtigen und sich auch kritisch dazu positionieren. Hieran können sich in einem nächsten Schritt seelsorgetheologische Reflexionen anschließen. So kann etwa die Diskussion um Patientenorientierung an den Versuch anknüpfen, individuelles Gewissen, Selbstbindung und Selbstbestimmung aus islamischer Sicht in den Vordergrund zu stellen (Badawia, 2016).

Im Sinne partizipativer Aktionsforschung wurden diese Erkenntnisse aus Diskussionsprozessen im Rahmen des Projekts gewonnen, welches zugleich als Fallbeispiel diente. Die bereits angesprochenen unterschiedlichen Sichtweisen machen aber auch deutlich, dass der vorliegende Beitrag nicht den Anspruch erheben kann, für alle Beteiligten zu sprechen. Der Autor und die Autorin haben sich jedoch als Korrektiv zu ihrer eigenen Sichtweise breit auf unterschiedliche Stimmen abgestützt und auf diese Weise übergreifende Erkenntnisse aus dem Projekt herausgearbeitet. Feedbackrunden zu verschiedenen Zeitpunkten des Projekts und die Resonanz aufseiten der verschiedenen Partnerinstitutionen haben zudem bestätigt, dass über weite Strecken eine gemeinsame Position der Beteiligten erreicht wurde. In Bezug auf das Feld lassen sich vor allem folgende zwei Beobachtungen festhalten: Erstens hat das Projekt und somit der Einbezug eines universitären Instituts als weiteren Stakeholder nicht nur zum Aufbau und zur Qualitätssicherung muslimischer Seelsorge im Kanton Zürich, sondern auch zu deren weiteren Profilierung beigetragen. Zweitens wurde eine Rollenreflexion zum Verhältnis von muslimischen Seelsorgenden und Imamen sowie eine Reflexion zum Umgang mit religiöser Normativität in verschiedenen Kontexten wie Moscheevereinen, öffentlichen Institutionen und Gesellschaft angestoßen. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Frage, wie sich ein personenzentrierter Seelsorgeansatz zu theologischen Positionierungen in der Seelsorge verhält.

Hinzu kommt noch ein weiteres Element: Im vorliegenden Beitrag wurde ein Zugang zur muslimischen Perspektive auf struktureller und organisatorischer Ebene gewählt, woraus sich verschiedene Anforderungen, Erwartungen und Diskussionsfelder ergeben haben. Komplementär dazu wäre es wichtig, die muslimische Seelsorge auf der individuellen Interventionsebene zu untersuchen und zu analysieren, welche Erwartungen, Anfragen und Anliegen vonseiten der Seelsorgeempfangenden vorgebracht werden und wie die Seelsorgenden darauf antworten. Wenn gerade diese im Sinne der Patientenorientierung im Vordergrund stehen, können sie als die wichtigsten Stakeholder muslimischer Seelsorge betrachtet werden.

Gleich ob es um die strukturelle Organisationsebene von Seelsorge oder um die individuelle Interaktion zwischen Seelsorgenden und Seelsorgeempfangenden geht, erweist sich Seelsorgepraxis als generativ im Hinblick auf theologische Profilfragen. Was muslimische Seelsorge ist oder sein soll, kann nicht vorausgesetzt oder aus Traditionsbeständen abgeleitet werden, sondern wird erst diskursiv an den Kontaktzonen mit ihrem Potenzial zur Vermischung, Abgrenzung und Selbstverständigung ausgehandelt. Damit entspricht sie einem diskursiven Modell islamischer Tradition, welches um die »Entwicklung einer kohärenten islamischen Erinnerungskultur, die gleichermaßen Visionen ihrer Fortschreibung bereithält« (Dziri, 2021, 182), bemüht sein muss.

Ganzheitlich und relational betrachtet entstehen Profile muslimischer Seelsorge somit nicht isoliert, sondern im Zusammenspiel. Es geht um Resonanz zwischen Erinnertem

und Neuem. In diesem Aushandlungsprozess nimmt Seelsorge-Theologie auch Wissen an Kontaktzonen auf und es ist wünschenswert, dass die Reflexion über das Profil muslimischer Seelsorge, wenn nicht an den Kontaktzonen selbst, so doch in unmittelbarer Nähe zu diesen und in Kenntnis ihrer Herausforderungen stattfindet. In den Analysen wurde deutlich, dass es sich hierbei nicht um einen idealen Diskurs handelt, sondern Machtrelationen, politische Interessen und Selbstbehauptung eine entscheidende Rolle spielen. Welcher Raum für Selbstbestimmung an den Kontaktzonen besteht und wo vielleicht auch Grenzen gegenüber Anpassungserwartungen gezogen werden sollten, sind Fragen, die zukünftige Diskussionen um muslimische Seelsorge und um ihre Akteurinnen und Akteure entscheidend prägen werden. Umgekehrt zeigen die Analysen und Reflexionen auch eine isomorphe Nähe zur christlichen Seelsorge, die sich an vergleichbaren Schnittstellen und Kontaktzonen entwickelt hat. In diesem Sinne kann sich Seelsorge für die islamische Theologie als Innovationsfaktor erweisen. Janet Eccles hat in Bezug auf die christliche Seelsorge formuliert: »Chaplains often have to formulate answers to questions the institutional churches have not yet begun to ask« (Eccles, 2014, 9). Dies gilt im gleichen Ausmaß auch für muslimische Seelsorge.

Literaturverzeichnis

- Abu-Ras, Wahiba. (2011). Muslim Chaplain's Role as Perceived by Directors and Chaplains of New York City Hospitals and Health Care Settings. *Journal of Muslim Mental Health*, 6(1), 21–42.
- Abu-Ras, Wahiba & Laird, L. (2011). How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims' Experiences? *Journal of Religion and Health*, 50(1), 46–61.
- Badawia, Tarek. (2016). Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts. In Tarek Badawia & Hansjörg Schmid (Hg.), *Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum* (77–94). LIT.
- Baumann, Martin, Schmid, Hansjörg, Tunger-Zanetti, Andreas, Sheikhzadegan, Amir, Neubert, Frank & Trucco, Noemi. (2019). *Schlussbericht. Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften* (Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich). https://www.unifr.ch/szig/de/asets/public/uploads/Rapports/2019/Schlussbericht%20nicht-anerkannte%20Religionsgemeinschaften%20Z%C3%BCrich_compressed.pdf (abgerufen am 3. November 2021).
- Beck, Clive. (2017). Informal Action Research: The Nature and Contribution of Everyday Classroom Inquiry. In Lonnie L. Rowell, Catherine D. Bruce, Joseph M. Shosh & Margaret M. Riel (Hg.), *The Palgrave International Handbook of Action Research* (37–48). Palgrave Macmillan.
- Begic, Esnaf. (2014). Islamische Grundlage der Hilfe für Menschen. In Esnaf Begic, Helmut Weiss & Georg Wenz (Hg.), *Barmherzigkeit: Zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge* (53–68). Neukirchner Verlagsgesellschaft.

- Begovic, Muris. (2018). Das Projekt »Muslimische Notfallseelsorge« im Kanton Zürich. In René Pahud de Mortanges, Hansjörg Schmid & Irene Becci (Hg.), *Spitalseelsorge in einer vielfältigen Schweiz* (113–123). Schulthess.
- Bradbury, Hilary. (2015). Introduction: How to Situate and Define Action Research. In Hilary Bradbury (Hg.), *The SAGE Handbook of Action Research* (1–9). Sage.
- Cadge, Wendy & Sigalow, Emily. (2013). Negotiating Religious Differences: The Strategies of Interfaith Chaplains in Healthcare. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(1), 146–158.
- Cesari, Jocelyne. (2010). Securitization of Islam in Europe. In J. Cesari (Hg.), *Muslims in the West after 9/11* (9–27). Routledge.
- Cimsit, Mustafa. (2013). Islamische Seelsorge – Eine theologische Begriffsbestimmung. In B. Ucar & M. Blasberg-Kuhnke (Hg.), *Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft* (13–26). Peter Lang Edition.
- Dziri, Amir. (2021). Vom Leichten und Flüssigen: Traditionstheoretische Überlegungen zur Möglichkeit von Wandel in islamischer Hermeneutik. In Judith Könemann & Michael Seewald (Hg.), *Wandel als Thema religiöser Selbsteutung* (161–182). Herder.
- Dziri, Amir, Lang, Andrea & Schmid, Hansjörg. (2022). *Muslimische Seelsorge: Etappen und Perspektiven*. SZIG-Papers 12. Universität Freiburg.
- Eccles, Janet Betty. (2014). The Chaplaincy Experience: Negotiating (Multi-Faith) Time and Space in a Northern English General Hospital. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 68(3), 1–12.
- Engi, Lorenz. (2018). *Die staatliche Finanzierung von Religionsgemeinschaften* (271–284). sui-generis.
- Erdem, Gülbahar. (2020). Seelsorge für Muslime? Fragestellungen, Ressourcen und Konzepte – eine muslimische Perspektive. In T. Badawia, G. Erdem & M. Abdallah (Hg.), *Grundlagen muslimischer Seelsorge* (13–35). Springer VS.
- Famos, Rita & Köferli, Markus. (2020). Reformierte und katholische Seelsorge als Türöffner für Muslime. In Hansjörg Schmid & Andrea Lang (Hg.), *Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich*. SZIG-Papers 8, 20–23. Universität Freiburg.
- Farman, Darius & Merz, Fabien. (2017). Das Engagement muslimischer Organisationen in der Schweiz gegen gewaltbereiten Extremismus. Bulletin 2017 zur schweizerischen Sicherheitspolitik (33–58). CSS/ETH.
- Freeman, Edward. (1984). *Strategic Management. A Stakeholder Approach*. Pitman.
- Gläser, Jochen & Laudel, Grit. (2009). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. Verlag für Sozialwissenschaften.
- Harder, Ulf. (2012). *Prävention in der Seelsorge: Vorgestellt am Beispiel der Eheselsorge*. Neukirchener.
- Harms-Dalibon, Lisa. (2017). Surveillance and Prayer – comparing Muslim prison chaplaincy in Germany’s federal states. *Comparative Migration Studies*, 5(8), 1–22.
- Harris, Joseph. (1995). Negotiating the Contact Zone. *Journal of Basic Writing*, 14(1), 27–42.

- Hernández Aguilar, Luis Manuel. (2017). Suffering Rights and Incorporation. The German Islam Conference and the integration of Muslims as a discursive means of their racialization. *European Societies*, 19(5), 623–644.
- Heydari, Abbas, Khorashadizadeh, Fatemeh, Nabavi, Fatemeh Heshmati, Mazlom, Seyed, Reza & Ebrahimi, Mahdi. (2016). Spiritual Health in Nursing from the Viewpoint of Islam. *Iranian Red Crescent Medical Journal*, 18(6), 1–8.
- Holdenried, Michaela. (2017). Kontaktzone (>contact zone<). In Dirk Göttsche, Axel Dunker & Gabriele Dürbeck (Hg.), *Handbuch Postkolonialismus und Literatur* (175–177). J. B. Metzler.
- Juneja, Monica & Falser, Michael. (2013). Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung. In Michael Falser & Monica Juneja (Hg.), *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis* (17–34). transcript.
- Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern. (2021). *Qualitätssicherung der Einsätze von muslimischen Seelsorgenden*. <https://www.zh.ch/content/dam/zhweb/bilder-dokumente/themen/sport-kultur/religion/SchemaQualit%C3%A4tssicherung.pdf> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern. (2017). *Staat und Religion im Kanton Zürich Eine Orientierung*. <https://www.zh.ch/content/dam/zhweb/bilder-dokumente/themen/sport-kultur/religion/StaatundReligion.pdf> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Lang, Andrea, Schmid, Hansjörg & Sheikhzadegan, Amir. (2019). Von der interkulturellen Kommunikation zur transkulturellen Praxis: Fallgestützte Analysen der muslimischen Asyl- und Spitalseelsorge. *Spiritual Care*, 8(4), 367–376. <https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0017>.
- Liefbroer, Anke, Olsman, Erik, Ganzevoort, Ruard & van Etten-Jamaludin, Faridi. (2017). Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review. *Journal of Religion and Health*, 56, 1776–1793.
- Marzband, Rahmatollah, Hosseini, Seyed Hamzeh & Hamzehgardeshi, Zeinab. (2016). A Concept Analysis of Spiritual Care Based on Islamic Sources. *Religions*, 7(61), 1–11.
- Mayberry, John F. (2019). The Role of Muslim Chaplains in Health Care. *Journal of the British Islamic Medical Association*, 3(1), 1–7.
- Mayring, Philipp. (2015). *Qualitative Inhaltsanalyse*. Beltz.
- Mitchell, Ronald, Agle, Bradley & Wood, Donna. (1997). Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts. *The Academy of Management Review*, 22(4), 853–886.
- Monteverde, Settimio. (2020). Muslimische Seelsorge aus klinisch-ethischer Sicht. In Hansjörg Schmid & Andrea Lang (Hg.), *Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich*. SZIG-Papers 8, 28–30. Universität Freiburg.
- Muslimische Seelsorge Zürich (2021). *Jahresbericht 2020. Muslimische Seelsorge Zürich -QuaMS*. https://islam-seelsorge.ch/wp-content/uploads/2021/05/QuaMS_Jahresbericht_2020.pdf (abgerufen am 22. Juli 2021).

- Muslimische Seelsorge Zürich. (2020). *Jahresbericht QuaMS 2019*. https://islam-seelsorge.ch/wp-content/uploads/2020/05/QuaMS_Jahresbericht_2019.pdf (abgerufen am 22. Juli 2021).
- Oller, Katrin. (7. Dezember 2020). »Seelsorge dient den Menschen, nicht der Antiradikalisierung«. *Zürcher Oberländer*.
- Oller, Katrin. (2. November 2019a). »Der Sicherheitscheck ist für die Seelsorger demütigend«. *Zürichsee-Zeitung*. <https://www.zsz.ch/front/die-sicherheitsueberpruefung-ist-fuer-die-bewerber-demuetigend/story/19534490> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Oller, Katrin. (2. November 2019b). »Mein Kopftuch ist für die Menschen ein Stück Heimat«. *Zürichsee-Zeitung*. <https://www.zsz.ch/front/fuer-die-patienten-ist-mein-kopftuch-ein-stueck-heimat/story/10068283> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Pahud de Mortanges, René. (2018). Die rechtliche Regelung der Spitalseelsorge – eine Übersicht. In René Pahud de Mortanges, Hansjörg Schmid & Irene Becci (Hg.), *Spitalseelsorge in einer vielfältigen Schweiz* (153–177). Schulthess.
- Peng-Keller, Simon. (2020a). Muslimische Spitalseelsorge als spezialisierte Spiritual Care. In Hansjörg Schmid & Andrea Lang (Hg.), *Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich*. SZIG-Papers 8, 32–33. Universität Freiburg.
- Peng-Keller Simon. (2020b). Spiritual Care: Grundgestalten, Leitmodelle und Entwicklungsperspektiven. *Spiritual Care*, 9(2), 127–135.
- Pratt, Mary Louise. (2008). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Pratt, Mary Louise. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 33–40.
- Scharrer, Mathias. (23. Februar 2018). »Ein Pfarrer kann keinen Koran zitieren«. *Limattaler Zeitung*.
- Schlittler, Thomas. (24. Oktober 2018). Die Ausbildung muslimischer Seelsorger in der Schweiz. *Blick*. <https://www.blick.ch/politik/ausbildung-muslimischer-seelsorger-da-s-ist-nun-mal-kein-kochkurs-id9002979.html> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Schmid, Hansjörg. (2020a). »I'm just an Imam, not Superman«. Imams in Switzerland: Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation. *Journal of Muslims in Europe*, 9, 64–95.
- Schmid, Hansjörg. (2020b). Interfaith Chaplaincy in a Post-Secular Context. *Studies in Interreligious Dialogue*, 30(2), 163–185.
- Schmid, Hansjörg & Lang, Andrea. (Hg.). (2020). *Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich*. SZIG-Papers 8. Universität Freiburg.
- Schmid, Hansjörg, Schneuwly Purdie, Mallory & Sheikhzadegan, Amir. (2017). *Der Pilotversuch muslimische Seelsorge im Testbetrieb Zürich Evaluation des Nutzens und der Machbarkeit: Schlussbericht zuhanden des Staatssekretariats für Migration*, Staatssekretariat für Migration.
- Schorch, Philipp. (2013). Contact Zones, Third Spaces, and the Act of Interpretation. *Museum and Society*, 11(1), 68–81.
- Sicherheitsverbund Schweiz SVS. (2021). *Impulsprogramm*. Sicherheitsverbund Schweiz. <https://www.svs.admin.ch/de/themen-/praevention-radikalisierung/impulsprogramm.html> (abgerufen am 21. Juli 2021).

- Takim, Abdullah. (2019). Das islamische Menschenbild und die möglichen Grundlagen islamischer Seelsorge. In Traugott Roser (Hg.), *Handbuch Krankenhauseelsorge* (413–443). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theuvsen, Ludwig. (2001). *Stakeholder-Management – Möglichkeiten des Umgangs mit Anspruchsgruppen. Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor 16* (Arbeitspapier, Universität Münster). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoa-r-362219> (abgerufen am 2. August 2018).
- von Unger, Hella. (2014). *Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis*. Springer VS.
- Universitätsspital Zürich. (2021). *Seelsorge*. USZ. <https://www.usz.ch/patienten-besucher/beratung-unterstuetzung/seiten/seelsorge.aspx> (abgerufen am 21. Juli 2021).
- Vellenga, Sipco & de Groot, Kees. (2019). Securitization, Islamic chaplaincy, and the issue of (de)radicalization of Muslim detainees in Dutch prisons. *Social Compass*, 66(2), 224–237.
- Viehbeck, Markus. (2017). Introduction: Cultural History as a History of Encounters – A «Contact Perspective». In Markus Viehbeck (Hg.), *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands* (1–22). University Publishing.
- WB. (2018–2020). Weiterbildungskurs Muslimische Seelsorge und Beratung im interreligiösen Kontext.
- Wenz, Georg. (2020). Phänomenologische Annäherung an Seelsorge – ein Beitrag zum christlich-islamischen Gespräch. In Tarek Badawia, Gulbahar Erdem & Mahmoud Abdallah (Hg.), *Grundlagen muslimischer Seelsorge* (37–59). Springer VS.
- Yin, Robert K. (2003). *Case Study Research. Design and Methods*. Sage.
- Zaslowski, Valerie. (16. Februar 2018). Wie eine muslimische Seelsorgerin gegen Radikalisierung im Asylzentrum kämpft. *Neue Zürcher Zeitung*. <https://www.nzz.ch/schweiz/die-muslimin-die-muslimischen-fluechtligen-zuhoert-ld.1357820?reduced=true> (abgerufen am 21. Juli 2021).