
2025

ALMANACH

Magazin der Schweizerischen
Gesellschaft Mittlerer Osten
und Islamische Kulturen
SGMOIK

Magazine de la Société Suisse
Moyen-Orient et Cultures
Islamiques
SSMOCI

Rivista della Società Svizzera
Medio Oriente e Culture
Islamiche
SSMOCI



IMPRESSUM

Unsere Vision

Wir bieten Mentoring in Wissenschaftskommunikation für Forschende und machen akademisches Wissen über den Mittleren Osten und seine Verbindungen zu Europa einer breiten Öffentlichkeit zugänglich. Wissenschaftler:innen werden von erfahrenen Medienschaffenden dabei unterstützt, ihre Forschungsergebnisse in Blogform zu verfassen. Einige unserer Texte publizieren wir zusammen mit den Plattformen Geschichte der Gegenwart, Orient XXI und Gender Campus. Einmal jährlich werden die Texte auch im Magazin *Almanach*, einer gedruckten Publikation, veröffentlicht. Mitglieder der SGMOK erhalten dieses Magazin gratis zugeschickt.

Im Jahr 2025 wurde der Blog von der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW), der SGMOK sowie den Universitäten Bern und Freiburg (Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft) unterstützt und auf der Website der SAGW veröffentlicht. Wir danken unseren Journalist:innen und Partner:innen herzlich: Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad und Tobias Meier.

Notre vision

Nous offrons aux chercheuses et chercheurs un mentorat en communication scientifique, dans le but de rendre la connaissance universitaire sur le Moyen-Orient et ses relations avec l'Europe accessible à un large public. Avec le soutien de professionnel·les des médias et de journalistes expérimenté·es, nous encourageons les chercheuses et chercheurs à publier les résultats de leurs recherches sous la forme de billets de blog. Nous publions également une sélection de nos textes sur les plateformes Geschichte der Gegenwart, Orient XXI et Gender Campus. Une fois par an, nos billets de blog sont publiés dans le magazine *Almanach*, auquel nos membres ont droit gratuitement.

En 2025, le blog a été soutenu par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH), la SSMOCI, ainsi que les Universités de Berne et de Fribourg (Centre Suisse Islam et Société). Nous remercions chaleureusement nos journalistes et partenaires: Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad et Tobias Meier.

La nostra visione

Offriamo alle ricercatrici e ai ricercatori la possibilità di essere seguiti da una tutor nella comunicazione scientifica nell'ottica di mettere a disposizione di un vasto pubblico le conoscenze accademiche sul Medio Oriente e sui suoi legami con l'Europa. A tale scopo, gli e le studiosi vengono accompagnati da professionisti dei media nella stesura di resoconti sulle loro ricerche in forma di blog. Alcuni dei nostri testi vengono pubblicati in contemporanea sulle piattaforme Geschichte der Gegenwart, Orient XXI et Gender Campus. Una volta all'anno, i testi vengono poi pubblicati sulla rivista a stampa *Almanach*, che i membri della SSMOCI ricevono gratuitamente.

Nel 2025, il blog è stato sostenuto dall'Accademia svizzera di scienze umane e sociali (ASSU), dalla SSMOCI e dalle Università di Berna e di Friburgo (Centro svizzero islam e società). Ringraziamo i/le nostri giornalisti e partner: Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad e Tobias Meier.

Diese Ausgabe wurde betreut von – Ce numéro a été dirigé par - Questo numero è stato curato da
César Jaquier

Koordinierende Herausgeberin · Coordinatrice d'édition · Coordinatrice editoriale
Helene Aecherli / www.helene-aecherli.ch

An der Erstellung dieser Ausgabe haben ausserdem mitgewirkt · Ont également contribué à l'élaboration de ce numéro ·
Hanno contribuito all'elaborazione di questo numero anche
Noemi Trucco

Layout & Satz · Maquette et mise en pages · Composizione
Champ Livre / champ-livre.fr

Druck · Impression · Stampa
Imprimerie Fornara, Rue Leschet 8, 1205 Genève,
www.imprimeriefornara.ch

Umschlag · Couverture · Copertina
Taysir Batniji, *Untitled*, 2014

Herausgeberschaft · Comité éditorial · Comitato editoriale
Vorstand der SGMOK · Comité de la SSMOCI · Direttivo della SSMOCI: SGMOK, 3001 Bern

Kontakt & Webseite · Contact & site web · Contatto & sito web
www.sagw.ch/sgmok

Member of



Swiss Academy
of Humanities
and Social Sciences

ISSN 2674-1156 CHF 5.-

SGMOK



SSMOCI

Diese Zeitschrift bietet freien Zugang (Diamond Open Access) zu ihren Inhalten <https://eterna.unibas.ch/almanach>. Die Beiträge können unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 wiederverwendet werden. Die Autorinnen und Autoren behalten die Verwertungsrechte ihrer Beiträge.

Cette revue offre un accès libre (Diamond Open Access) à son contenu <https://eterna.unibas.ch/almanach>. Les contributions peuvent être réutilisées sous la licence Creative Commons CC BY-SA 4.0. Les auteurs et autrices conservent les droits d'exploitation de leurs contributions.

Questa rivista offre un accesso gratuito (attraverso Diamond Open Access) ai suoi contenuti <https://eterna.unibas.ch/almanach>. I contributi possono essere riutilizzati secondo la licenza Creative Commons CC BY-SA 4.0. Gli/Le autori/autrici mantengono i diritti di utilizzo dei loro contributi.

INHALTSVERZEICHNIS SOMMAIRE · INDICE

EDITORIAL · ÉDITORIAL · EDITORIALE <i>Elife Biçer-Deveci · Nadia Radwan · Alessia Vereno</i>	_ 4
<i>Asmaa Dehbi und Noemi Trucco</i> KEINE EINZELFÄLLE Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz	_ 11
<i>Falestin Naili et Valentina Napolitano</i> ISRAËL INTERDIT L'UNRWA, dernière bouée de sauvetage des réfugiés palestiniens	_ 17
<i>Peter Dové</i> METAPHER FÜR FREIHEIT, EMANZIPATION UND UNABHÄNGIGKEIT «Landschaft» in der zeitgenössischen marokkanischen Literatur	_ 22
<i>Nora Togni</i> VON ŞENGAL NACH DEUTSCHLAND Ezidische Stimmen aus dem Exil: «Wir wussten, wer sie waren. Und wir wussten, dass sie uns umbringen wollten.»	_ 30
<i>Saddam Hamed Abu Asim</i> ZWISCHEN FLUCHT UND PFLICHT Jemenitische Journalist:innen im Exil	_ 39
<i>Andrea Mathez</i> DE LA SUISSE AU MAROC ET RETOUR Carnets d'une chercheuse en quête décoloniale	_ 46
<i>Mina-Karima Hatef</i> GLAUBE UND KRITIK – EIN WIDERSPRUCH? Şidīqa Vasmāqīs radikale Neuinterpretation des Islam	_ 52

Bildunterschrift:
Taysir Batniji, *Ohne Titel*, 2014, Schlüs-
selbund aus Glas, Massstab 1:1. Mit fre-
undlicher Genehmigung des Künstlers.

Légende de la couverture:
Taysir Batniji, *Sans titre*, 2014, trousseau de clefs en verre, échelle 1/1. Avec l'aimable autorisation de l'artiste.

Didascalia:
Taysir Batniji, *Senza titolo*, 2014, mazzo di chiavi in vetro, scala 1:1. Con la gentile autorizzazione dell'artista.

EDITORIAL

Kunst als Ort der Verweigerung, der Heilung und der Beharrlichkeit

Das Titelbild dieser Ausgabe des *Almanachs* zeigt ein Bündel aus Glasschlüsseln; ein Werk des palästinensischen Künstlers Taysir Batniji. Der 1966 in Gaza geboren und heute in Paris lebende Batniji erkundet in seiner interdisziplinären Praxis Themen wie Vergänglichkeit, Entwurzelung, Fragilität, Sichtbarkeit und Erinnerung. Er schöpft dabei sowohl aus seiner persönlichen Geschichte als auch aus dem kollektiven Gedächtnis und historischen Erzählungen. Seine Herangehensweise ist von Distanz geprägt – er verfremdet, verschiebt und erfindet neu – und regt durch die Schlichtheit des Alltäglichen zu kritischen Reflexionen über geteilte Realitäten an. Seit mehreren Jahren ist es ihm nicht möglich, nach Gaza zurückzukehren – eine Entwurzelung, die sein Schaffen tiefgreifend prägt. Die Distanz und das Gefühl der Abwesenheit im Exil sind Themen, aus denen er seine künstlerische Praxis formt. Mit subtilen und zugleich prägnanten Gesten schafft Batniji kontemplative Räume, in denen Begriffe wie Zugehörigkeit und Verlust in einer zerbrochenen Welt in Spannung geraten.

Dieser Schlüsselbund (*Ohne Titel*, 2014) ist eine exakte, massstabsgetreue Nachbildung des Schlüsselbundes, den der Künstler in Gaza besaß. Das Werk steht in der Kontinuität seiner seit den 1990er Jahren entwickelten Arbeiten, die sich mit dem Motiv des Schlüssels befassen – einem Alltagsobjekt, das seiner ursprünglichen Funktion enthoben wird und zur Metapher für Enteignung und Auslöschung wird. Schon das Material, Glas, verweist auf die materielle und psychologische Zerbrechlichkeit, die erzwungene Vertreibung mit

ÉDITORIAL

L'art comme lieu de refus, de réparation et de persistance

L'image de couverture de cette édition de l'*Almanach* montre un trousseau de clefs en verre, œuvre de l'artiste palestinien Taysir Batniji. Né à Gaza en 1966 et vivant à Paris, Batniji explore, à travers une pratique pluridisciplinaire, les questions d'impermanence, de déplacement, de fragilité, de visibilité et de mémoire. Puisant à la fois dans son histoire personnelle et dans la mémoire collective ainsi que dans les récits historiques, il aborde ses sujets avec détachement – les détournant, les déplaçant et les réinventant – dans une approche qui provoque, à travers la simplicité du quotidien, des réflexions critiques sur des réalités partagées. Depuis de nombreuses années, il est dans l'impossibilité de retourner à Gaza, une dislocation qui marque profondément sa production. La distance et le sentiment d'absence de l'exil ne sont pas seulement des thématiques qu'il aborde, mais des matières qui façonnent sa pratique. À travers des gestes toujours subtils et percutants, Batniji crée des espaces contemplatifs qui mettent en tension les notions d'appartenance et de perte dans des mondes fracturés.

Ce jeu de clefs (*Sans titre*, 2014) est une copie à l'identique et à l'échelle réelle du trousseau de clefs que l'artiste possédait à Gaza. Cette œuvre s'inscrit dans la lignée de ses projets centrés sur le motif des clefs, objets qu'il explore depuis les années 1990 et qui, détournés de leur fonction quotidienne, agissent comme des métaphores de la dépossession et de l'effacement. Le choix du matériau lui-même, le verre, suggère la fragilité matérielle et psychologique qu'engendre le déplacement forcé. La clef devient ainsi le *memento mori* d'une vie et

EDITORIALE

L'arte come luogo di rifiuto, riparazione e persistenza

L'immagine di copertina di questo numero di *Almanach* mostra un mazzo di chiavi di vetro, opera dell'artista palestinese Taysir Batniji. Nato a Gaza nel 1966 e residente a Parigi, Batniji esplora, attraverso una pratica multidisciplinare, le questioni dell'impermanenza, dello spostamento, della fragilità, della visibilità e della memoria. Attingendo sia alla sua storia personale che alla memoria collettiva e ai racconti storici, egli affronta i suoi soggetti con distacco – distorcendoli, spostandoli e reinventandoli – in un approccio che, attraverso la semplicità della quotidianità, suscita riflessioni critiche su realtà condivise. Da molti anni non può tornare a Gaza, una separazione che segna profondamente la sua produzione. La distanza e il senso di assenza dell'esilio non sono solo temi che affronta, ma materie che plasmano la sua pratica. Attraverso gesti sempre sottili e incisivi, Batniji crea spazi contemplativi che mettono in tensione i concetti di appartenenza e perdita in mondi frammentati. Questo mazzo di chiavi (*Senza titolo*, 2014) è una copia identica e in scala reale del mazzo di chiavi che l'artista possedeva a Gaza. Quest'opera si inserisce nella linea dei suoi progetti incentrati sul motivo delle chiavi, oggetti che esplora dagli anni '90 e che, distolti dalla loro funzione quotidiana, agiscono come metafore della spoliazione e della cancellazione. La scelta stessa del materiale, il vetro, suggerisce la fragilità materiale e psicologica causata dallo spostamento forzato. La chiave diventa così il *memento mori* di una vita e di uno spazio-tempo che non esistono più, di porte che non hanno più motivo di essere aperte. Sebbene radicato nella sua esperienza personale, il lavoro

sich bringt. Der Schlüssel wird so zu einem *memento mori* eines Lebens und einer Zeit, die es nicht mehr gibt, von Türen, die sich nicht mehr öffnen lassen. Obwohl tief in seiner persönlichen Erfahrung verwurzelt, bietet Batniji's Werk eine weiterreichende Reflexion über das Potenzial der Kunst, Räume des Widerstands und der Heilung zu eröffnen. Anstatt explizit politische Stellungnahmen zu formulieren, wendet er sich der scheinbaren Banalität des Alltags, dem Unscheinbaren und Flüchtigen zu und erinnert uns mit feiner Poesie und konzeptueller Präzision daran, dass Kunstschaffen manchmal ein Akt des (Über-)Lebens ist.

Prisma der Verweigerung in der Kunst und Wissenschaft

In jüngerer Zeit hat Batniji eine fast monochrome Zeichnungsserie mit dem Titel *Homeless Colors* (2024–) geschaffen, ausgeführt mit Bleistiften, Kugelschreibern und Filzstiften, die er zufällig auf seinen Wegen fand. Entstanden in einem Moment tiefen Schocks nach dem Beginn des Krieges in Gaza, trägt die Serie die Spuren eines kollektiven und individuellen Trauerzustands – ein wiederholter, widerständiger, ausdauernder Akt. Diese abstrakte Serie in sanften, beruhigenden Farben entstand, weil es ihm über Monate unmöglich war kreativ zu sein in einer Zeit, in der die Flut gewaltsamer Bilder den Blick abstumpfte und keinen Raum mehr für Worte liess – ein Prozess der «Ent-Grausamung» (*decruelling*) des Visuellen.

Dieser Schlüsselbund wird im Rahmen der Ausstellung «we refuse_d» gezeigt, die Ende Oktober 2025 im *Mathaf: Arab Museum of Modern and Contemporary Art* in Doha eröffnet wurde. Kuratiert wird sie von der Kunsthistorikerin Nadia Radwan und dem Kurator Vasif Kortun, beide Mitglieder der mit der SGMÖIK verbundenen Plattform *Manazir*. Das Projekt entstand kollektiv und organisch; aus einem Gefühl der Dringlichkeit und als Reaktion auf die zunehmende Welle von Absagen und Zensur, die Künstler:innen, Forschende, Schriftsteller:innen und Musiker:innen betrifft, die klare und oft mutige Positionen zu Krieg und Konflikten beziehen – mitunter auf Kosten ihres beruflichen und persönlichen Lebens. In einem solchen Klima wird das Schaffen und Denken selbst

d'un espace-temps qui ne sont plus, de portes qu'il n'est plus lieu d'ouvrir. Bien qu'ancré dans son vécu personnel, le travail de Batniji propose des réflexions plus larges sur le potentiel de l'art d'offrir des espaces de résistance et de réparation. Plutôt que de formuler des prises de position politiques explicites, il se tourne vers l'apparente banalité du quotidien, l'imperceptible et l'éphémère, pour nous rappeler, avec subtilité, poésie, et précision conceptuelle, que faire de l'art est parfois un moyen de (sur)vivre.

Le prisme du refus dans l'art et la science

Plus récemment, Batniji a réalisé une série de dessins presque monochromes, intitulée *Homeless Colors* (2024–) à partir de crayons, de stylos à bille et de feutres trouvés au hasard de ses déambulations. Conçue dans un moment de choc profond, à la suite de la guerre à Gaza, la série porte la trace d'un état de deuil collectif et individuel, un acte répété, résilient et endurant. Cette série abstraite aux couleurs douces et apaisantes est née de l'impossibilité de créer pendant des mois, à un moment où l'accumulation d'images violentes anesthésiait le regard, ne laissant plus de place aux mots, à travers un processus de «decrualisation» (*decruelling*) du visuel.

Ce trousseau de clefs est présenté dans le cadre de l'exposition *we refuse_d*, qui a été inaugurée fin octobre 2025 au *Mathaf: Arab Museum of Modern and Contemporary Art* à Doha. Le commissariat est assuré par l'historienne de l'art Nadia Radwan et le curateur Vasif Kortun, tous deux respectivement membre fondatrice et membre de la plateforme *Manazir* associée à la SSMOCI. Développé collectivement et de manière organique, le projet est né de l'urgence et en réponse à la vague croissante d'annulations et de censure visant artistes, chercheur-euses, écrivain-es, musicien-nes ayant pris des positions claires et souvent courageuses sur la guerre et les conflits, parfois au détriment de leur vie professionnelle et personnelle. Dans un tel climat, l'acte de créer et de penser devient à la fois un geste de présence et un acte de refus : nous refusons d'arrêter de faire de l'art et de le montrer, de penser et de publier,

di Batniji propone riflessioni più ampie sul potenziale dell'arte di offrire spazi di resistenza e riparazione. Piuttosto che formulare posizioni politiche esplicite, si rivolge all'apparente banalità della quotidianità, all'impercettibile e all'effimero, per ricordarci, con sottigliezza, poesia e precisione concettuale, che fare arte è talvolta un modo per (soprav)vivere.

Il prisma del rifiuto nell'arte e nella scienza

Più recentemente, Batniji ha realizzato una serie di disegni quasi monocromatici, intitolata *Homeless Colors* (2024–), utilizzando matite, penne a sfera e pennarelli trovati casualmente durante le sue passeggiate. Concepita in un momento di profondo shock, a seguito della guerra a Gaza, la serie porta le tracce di uno stato di lutto collettivo e individuale, un atto ripetuto, resiliente e duraturo. Questa serie astratta dai colori tenui e rasserenanti nasce dall'impossibilità di creare per mesi, in un momento in cui l'accumulo di immagini violente anestetizzava lo sguardo, non lasciando più spazio alle parole, attraverso un processo di «decrudellizzare» (*decruelling*) il visivo.

Questo mazzo di chiavi è stato presentato durante la mostra *we refuse_d*, che è stata inaugurata alla fine di ottobre 2025 al *Mathaf: Arab Museum of Modern and Contemporary Art* di Doha. La mostra è stata curata dalla storica dell'arte Nadia Radwan e da Vasif Kortun, entrambi rispettivamente membro fondatore e membro della piattaforma *Manazir* associata alla SSMOCI. Sviluppato collettivamente e in modo organico, il progetto è nato dall'urgenza e in risposta alla crescente ondata di cancellazioni e censure rivolte ad artisti/e, ricercatrici/ori, scrittori/rici e musicisti/e che hanno preso posizioni chiare e spesso coraggiose sulla guerra e sui conflitti, a volte a scapito della loro vita professionale e personale. In un clima del genere, l'atto di creare e pensare diventa allo stesso tempo un gesto di presenza e un atto di rifiuto: ci rifiutiamo di smettere di fare arte e di mostrarla, di pensare e di pubblicare, di smettere di preoccuparci gli uni degli altri, ci rifiutiamo di essere rifiutati... Attraverso il prisma del rifiuto, il lavoro di un artista come Taysir Batniji ci riporta pazientemente alla nostra umanità e offre uno spazio potenziale di persistenza, resistenza, cura collettiva e riparazione.

zu einem Akt der Präsenz und der Verweigerung (*refusal*): Wir weigern uns, mit dem Kunstmachen und -zeigen aufzuhören, wir weigern uns, das Denken und Publizieren einzustellen, wir weigern uns, nicht mehr aufeinander zu achten, wir weigern uns, verweigert zu werden... Durch das Prisma der Verweigerung führt uns das Werk eines Künstlers wie Taysir Batniji geduldig zu unserer Menschlichkeit zurück und eröffnet einen möglichen Raum der Beharrlichkeit, des Widerstands, der kollektiven Fürsorge und der Heilung.

Refusal als Überlebensstrategie – auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften

Das Jahr 2025 war geprägt von einer Reihe gewaltsamer Entwicklungen, aber auch von hoffnungsvollen Fortschritten. Im Herbst 2024 haben die Schweiz und zahlreiche andere europäische Regierungen die Massaker an den Ezid:innen offiziell anerkannt – zehn Jahre nach den Verbrechen. Eine Entschädigung der Opfer bleibt jedoch aus, da der sogenannte Islamische Staat nicht mehr existiert und somit keine Verantwortung übernehmen kann.

Ehemalige Angehörige dieses Terrorregimes stürzten das diktatorische Assad-Regime in Syrien mit dem Versprechen, Demokratie und Sicherheit zu schaffen. Doch die weiterhin anhaltende Gewalt gegen die alawitische und drusische Bevölkerung lässt die Hoffnung auf einen dauerhaften Frieden schwinden.

Nach offiziellen Angaben legte die PKK im Februar 2025 die Waffen nieder und eröffnete damit einen möglichen Weg zum Frieden. Gegen Ende des Jahres ist von einer tatsächlichen Annäherung jedoch noch wenig zu spüren.

Vor Kurzem kam unter dem Druck der US-Regierung ein Friedensabkommen zwischen der Regierung Netanjahus und der Hamas zustande. Ob dieser Frieden Bestand haben wird, bleibt abzuwarten. Zugleich mehren sich – wenn auch zögerlich – in mehreren europäischen Staaten kritische Stimmen gegenüber Netanjahus Politik. Diese Entwicklung könnte dazu führen, dass die Massaker an Palästinenser:innen zunehmend als Völkermord anerkannt werden – und damit die Einsicht wächst, dass eine Zwei-staatenlösung unvermeidlich ist.

d'arrêter de nous soucier les un-es des autres, nous refusons d'être refusé-es... À travers le prisme du refus, le travail d'un artiste comme Taysir Batniji nous ramène patiemment à notre humanité et offre un espace potentiel de persistance, de résistance, de soin collectif et de réparation.

Le refus comme stratégie de survie – y compris dans les sciences humaines et sociales

L'année 2025 a été marquée par une série de développements violents, mais aussi par des avancées porteuses d'espoir. À l'automne 2024, la Suisse et de nombreux autres gouvernements européens ont officiellement reconnu les massacres perpétrés contre les Yézidis – dix ans après les faits. Les victimes n'ont toutefois reçu aucune compensation, le soi-disant État islamique n'existant plus et ne pouvant donc assumer aucune responsabilité.

D'anciens membres de ce régime terroriste ont renversé le régime dictatorial d'Assad en Syrie, promettant d'y instaurer la démocratie et la sécurité. Cependant, les violences persistantes contre les populations alaouite et druze font vaciller l'espoir d'une paix durable.

Selon les sources officielles, le PKK a déposé les armes en février 2025, ouvrant ainsi une possible voie vers la paix. Mais à la fin de l'année, les signes d'un véritable rapprochement restent encore faibles.

Sous la pression du gouvernement américain, un accord de paix a récemment été conclu entre le gouvernement de Netanjahou et le Hamas. Il reste à voir si cet accord tiendra dans la durée. Dans plusieurs pays européens, les critiques à l'égard de la politique de Netanjahou se font de plus en plus nombreuses, quoiqu'encore timides. Cette évolution pourrait conduire à la reconnaissance progressive des massacres de Palestinien:nes comme un génocide et à la prise de conscience que la solution à deux États est devenue inévitable.

Dans l'ensemble, les événements de l'année 2025 témoignent d'une volonté mondiale croissante de refuser la guerre. Cependant, les accords conclus reposent sur des bases fragiles, et la violence continue contre les populations civiles s'est dangereusement banalisée dans la perception publique à travers la région MENA.

Il rifiuto come strategia di sopravvivenza – anche nelle scienze umane e sociali

Il 2025 è stato segnato da una serie di sviluppi violenti, ma anche da progressi portatori di speranza. Nell'autunno del 2024, la Svizzera e molti altri governi europei hanno ufficialmente riconosciuto i massacri perpetrati contro gli/le yazidi/e, dieci anni dopo i fatti. Tuttavia, le vittime non hanno ricevuto alcun risarcimento, poiché il cosiddetto Stato Islamico non esiste più e non può quindi assumersi alcuna responsabilità.

Ex membri/e di questo regime terroristico hanno rovesciato il regime dittatoriale di Assad in Siria, promettendo di instaurare la democrazia e la sicurezza. Tuttavia, le continue violenze contro le popolazioni alaute e druse minacciano la speranza di una pace duratura.

Secondo fonti ufficiali, il PKK ha deposto le armi nel febbraio 2025, aprendo così una possibile via verso la pace. Ma alla fine dell'anno, i segni di un vero riavvicinamento rimangono ancora deboli.

Sotto la pressione del governo americano, è stato recentemente concluso un accordo di pace tra il governo di Netanyahu e Hamas. Resta da vedere se questo accordo sarà duraturo. In diversi paesi europei, le critiche alla politica di Netanyahu sono sempre più numerose, anche se ancora timide. Questa evoluzione potrebbe portare al progressivo riconoscimento dei massacri dei/delle palestinesi come genocidio e alla consapevolezza che la soluzione dei due Stati è diventata inevitabile.

Nel complesso, gli eventi del 2025 testimoniano una crescente volontà mondiale di rifiutare la guerra. Tuttavia, gli accordi conclusi poggiano su basi fragili e la violenza continua contro le popolazioni civili si è pericolosamente banalizzata nella percezione pubblica in tutta la regione MENA.

Genocidio e violazione del diritto internazionale

Le molteplici conseguenze dei conflitti che scuotono la regione MENA sono al centro dei contributi di questo quinto numero. Conseguenze materiali, causate dalle innumerevoli distruzioni e dagli sfollamenti di popolazione che inevitabil-

Insgesamt deuten die Ereignisse des Jahres 2025 auf einen wachsenden globalen Willen hin, den Krieg zu verweigern. Doch die geschlossenen Vereinbarungen stehen auf fragilem Boden, und die anhaltende Gewalt gegen Zivilbevölkerungen hat sich in der öffentlichen Wahrnehmung über die MENA-Region hinweg gefährlich normalisiert.

Völkermord und Verletzung des Völkerrechts

Die vielfältigen Folgen der Konflikte, die die MENA-Region erschüttern, stehen im Mittelpunkt von Beiträgen in dieser fünften Ausgabe. Materielle Folgen, verursacht durch die unzähligen Zerstörungen und die Vertreibungen, die diese unweigerlich nach sich ziehen; psychische und soziale Folgen, die mit der Gewalt einhergehen. Kriegerische Gewalt entblösst und entwirzelt die betroffenen Menschen. Zum Verlust des Landes – und damit der Identität – kommt der Verlust geliebter Menschen hinzu, deren Überreste vielleicht nie gefunden werden.

Nora Togni untersucht in ihrem Beitrag «Von Şengal nach Deutschland – ezidische Stimmen aus dem Exil» die Auswirkungen des vom sogenannten Islamischen Staat an der yezidischen Gemeinschaft verübten Völkermords. Durch die Augen zweier Überlebender, die heute in Deutschland leben, gibt die Historikerin Männern die Möglichkeit, Worte für das erlebte Grauen zu finden – eine Perspektive, die bisher im Vergleich zu jener der Frauen wenig berücksichtigt wurde. Dieser Perspektivwechsel erlaubt eine neue Analyse der Schreckenserfahrung und zeigt, wie sehr diese die Überlebenden auch elf Jahre nach der Invasion von Şengal weiterhin verfolgt. Falestin Naili und Valentina Napolitano befassen sich in ihrem Beitrag «Israël interdit l'UNRWA, dernière bouée de sauvetage des réfugiés palestiniens» (auf Deutsch auf unserer Website verfügbar) mit der Verletzung des Völkerrechts in Gaza anhand der israelischen Kampagne zur Zerstörung des Hilfswerks der Vereinten Nationen für Palästinaflüchtlinge im Nahen Osten (UNRWA). Diese Organisation, die bereits seit Trumps erster Amtszeit im Visier steht, darf in den von Israel besetzten palästinensischen Gebieten nicht mehr tätig sein und sieht sich seit

Génocide et violation du droit international

Les multiples conséquences des conflits qui secouent la région MENA sont au cœur des contributions de ce cinquième numéro. Conséquences matérielles, causées par les innombrables destructions et les déplacements de populations qu'elles entraînent immanquablement dans leur sillage; conséquences psychiques et sociales liées à la violence de l'acte. La guerre dépouille, déracine. À la perte de la terre – et donc de l'identité – s'ajoutent celle des êtres aimés dont les corps ne seront peut-être jamais retrouvés. L'article de Nora Togni intitulé «Von Şengal nach Deutschland – ezidische Stimmen aus dem Exil» examine l'impact du génocide perpétré par l'État islamique à l'encontre de la communauté yézidie. À travers les yeux de deux survivants vivant actuellement en Allemagne, l'historienne donne la possibilité aux hommes de mettre des mots sur l'horreur vécue – une perspective jusqu'ici peu prise en compte par rapport à celles des femmes. Ce changement de perspective permet d'analyser l'horreur sous d'autres formes et de constater à quel point celle-ci continue de hanter les survivants, onze ans après l'invasion de Shingal (Sinjar).

Dans leur article «Israël interdit l'UNRWA, dernière bouée de sauvetage des réfugiés palestiniens», Falestin Naili et Valentina Napolitano s'intéressent aux violations du droit international à Gaza à travers la campagne israélienne pour détruire l'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine et du Proche-Orient (UNRWA). Interdite d'opérer dans les territoires palestiniens occupés par Israël, dans le collimateur de Donald Trump depuis son premier mandat déjà, l'institution onusienne doit faire face au gel de ses financements – par la Suisse notamment – depuis janvier 2024. Créée pourtant en 1949 dans le but explicite de fournir une aide humanitaire aux réfugiés palestiniens, l'UNRWA joue un rôle capital dans la provision de services publics essentiels aux populations concernées par son mandat. Le travail de sape mené par Israël à son encontre témoigne de sa volonté de se débarrasser de cette agence, qui, selon les chercheuses, lui rappelle constamment sa responsabilité dans le problème des réfugiés.

mente ne derivano; conseguenze psichiche e sociali legate alla violenza dell'atto. La guerra spoglia, sradica. Alla perdita della terra – e quindi dell'identità – si aggiunge quella dei propri cari, i cui corpi potrebbero non essere mai ritrovati. L'articolo di Nora Togni intitolato «Von Şengal nach Deutschland – ezidische Stimmen aus dem Exil» esamina l'impatto del genocidio perpetrato dallo Stato Islamico contro la comunità yazida. Attraverso gli occhi di due sopravvissuti che attualmente vivono in Germania, la storica offre agli uomini la possibilità di mettere in parole l'orrore vissuto, una prospettiva finora poco considerata rispetto a quella delle donne. Questo cambio di prospettiva permette di analizzare l'orrore sotto altre forme e di constatare quanto esso continui a tormentare i sopravvissuti, undici anni dopo l'invasione di Shingal (Sinjar).

Nel loro articolo «Israël interdit l'UNRWA, dernière bouée de sauvetage des réfugiés palestiniens», Falestin Naili e Valentina Napolitano si concentrano sulle violazioni del diritto internazionale a Gaza attraverso la campagna israeliana per distruggere l'Agenzia delle Nazioni Unite per il soccorso e l'occupazione dei profughi palestinesi nel Vicino Oriente (UNRWA). Interdetta dall'operare nei territori palestinesi occupati da Israele, nel mirino di Donald Trump già dal suo primo mandato, l'istituzione delle Nazioni Unite deve affrontare il congelamento dei suoi finanziamenti – in particolare da parte della Svizzera – dal gennaio 2024. Creata tuttavia nel 1949 per fornire aiuti umanitari ai rifugiati palestinesi, l'UNRWA svolge un ruolo fondamentale nella fornitura di servizi pubblici essenziali alle popolazioni interessate dal suo mandato. Il lavoro di sabotaggio condotto da Israele nei suoi confronti testimonia la sua volontà di sbarazzarsi di questa agenzia che, secondo le ricercatrici, gli ricorda costantemente la sua responsabilità nel problema dei rifugiati.

Fuga ed esilio

Parte integrante di ogni conflitto armato, la questione della fuga – e di conseguenza dell'esilio – è oggetto di un articolo intitolato «Zwischen Flucht und Pflicht: Jemenitische Journalist:innen im Exil». Il giornalista Saddam Hamed Abu Asim ripercorre la propria esperienza e quella di

Januar 2024 eingefrorenen Finanzmitteln konfrontiert – unter anderem durch die Schweiz. Dabei wurde die UNRWA 1949 explizit mit dem Ziel gegründet, humanitäre Hilfe für palästinensische Flüchtlinge zu leisten. Sie spielt eine zentrale Rolle bei der Bereitstellung grundlegender öffentlicher Dienstleistungen für die Bevölkerung in ihrem Mandatsgebiet. Israels Zermürbungskampagne gegen sie zeugt – so die Forscherinnen – von dem Bestreben, sich einer Institution zu entledigen, die ständig an Israels Verantwortung für das Flüchtlingsproblem erinnert.

Flucht und Exil

Ein wesentlicher Bestandteil jedes bewaffneten Konflikts ist die Frage der Flucht – und damit des Exils. Der Artikel, «Zwischen Flucht und Pflicht: jemenitische Journalist:innen im Exil», stammt von Saddam Hamed Abu Asim. Anhand seines eigenen Werdegangs sowie der Geschichten zweier Kolleg:innen schildert der Journalist den Alltag jemenitischer Medienschaffender, die durch den Krieg ins Exil gezwungen wurden. Er berichtet von der schmerzhaften Erfahrung des Exils – aber auch von der Hoffnung, eines Tages zurückzukehren –, und vom täglichen Kampf dieser Männer und Frauen, die dank digitaler Plattformen und alternativer Medien weiterhin die Stimme des jemenitischen Journalismus in der Welt tragen.

Gewalt gegen ethnische und religiöse Minderheiten; Gewalt gegen oppositionelle Stimmen; Gewalt, die durch die vermeintliche Bedrohung des «Anderen» gerechtfertigt wird; eines «Anderen», den man entmenschlicht, um ihn auszuschliessen oder gar zu vernichten. In einer Zeit, in der Algorithmen die Verbreitung immer radikalerer Inhalte in unseren globalisierten Gesellschaften fördern und Extremismen weltweit zunehmen, ist es entscheidend, die Klischees zu untersuchen, die diese Gewalt nähren, um sie wirksam bekämpfen zu können.

Im Artikel «Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz: keine Einzelfälle» präsentieren Asmaa Dehbi und Noemi Trucco die wichtigsten Ergebnisse der ersten Studie zu diesem Thema. Diese 2025 erschienene Untersuchung zeigt, dass die Fälle von Rassismus Ausdruck einer allgemeinen

Fuite et exil

Composante intégrante de tout conflit armé, la question de la fuite – et par conséquent de l'exil – fait l'objet d'un article intitulé «Zwischen Flucht und Pflicht: Jemenitische Journalist:innen im Exil», également traduit en français sur notre site. Le journaliste Saddam Hamed Abu Asim y retrace son propre parcours ainsi que celui de trois collègues, explorant le quotidien des journalistes yéménites contraints à l'exil par la guerre. Il témoigne de l'expérience douloureuse de l'exil. De l'espoir, également, de rentrer, un jour. Mais aussi du combat quotidien de ces hommes et de ces femmes, qui, grâce à des plateformes numériques et des médias alternatifs, continuent de porter la voix du journalisme yéménite à l'international.

Violences contre des minorités ethniques et religieuses; violences contre des voix opposées au pouvoir en place; violences justifiées par la menace représentée par l'autre, que l'on déshumanise pour mieux l'écarter, voire le supprimer. À l'heure des algorithmes qui favorisent la diffusion de contenus toujours plus radicalisés dans nos sociétés globalisées, alors que nous assistons à la montée des extrêmes un peu partout dans le monde, il est essentiel de se pencher sur les clichés qui alimentent cette violence pour mieux la combattre.

Dans leur article «Keine Einzelfälle: Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz» (également disponible en français sur notre site), Asmaa Dehbi et Noemi Trucco présentent les principaux résultats de la première étude traitant du sujet. Parue en 2025, celle-ci démontre que les cas de racisme témoignent d'une réification généralisée de l'Autre, basée sur des stéréotypes hérités de l'époque coloniale qui sont utilisés pour justifier des inégalités au quotidien. Les exemples présentés par les chercheuses invitent à la réflexion tant sur les discriminations auxquelles font face les communautés musulmanes en Suisse que sur des solutions possibles pour y remédier.

L'héritage colonial dans la science et les perspectives postcoloniales

L'héritage colonial influence également la recherche académique. De la façon dont nous appréhendons la recherche jusqu'à

tre collègues, explorando la vita quotidiana di centinaia di giornalisti yemeniti costretti all'esilio dalla guerra. Egli testimonia la dolorosa esperienza dell'esilio. Ma anche della speranza di poter tornare, un giorno. E della lotta quotidiana di questi uomini e donne che, grazie alle piattaforme digitali e ai media alternativi, continuano a portare la voce del giornalismo yemenita a livello internazionale.

Violenza contro le minoranze etniche e religiose; violenza contro le voci contrarie al potere costituito; violenze giustificate dalla minaccia rappresentata dall'altro, che viene disumanizzato per allontanarlo o addirittura eliminarlo. In un'epoca in cui gli algoritmi favoriscono la diffusione di contenuti sempre più radicalizzati nelle nostre società globalizzate, mentre assistiamo all'ascesa degli estremismi un po' ovunque nel mondo, è essenziale riflettere sui cliché che alimentano questa violenza per combatterla meglio.

Nel loro articolo «Keine Einzelfälle: Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz», Asmaa Dehbi e Noemi Trucco presentano i principali risultati del primo studio che affronta l'argomento nel paese. Pubblicato nel 2025, lo studio dimostra che i casi di razzismo testimoniano una reificazione generalizzata dell'altro, basata su stereotipi ereditati dall'epoca coloniale che vengono utilizzati per giustificare le disuguaglianze quotidiane. Gli esempi presentati dalle ricercatrici invitano a riflettere sia sulle discriminazioni che devono affrontare le comunità musulmane in Svizzera, sia sulle possibili soluzioni per porvi rimedio.

L'eredità coloniale nella scienza e le prospettive postcoloniali

L'eredità coloniale influenza anche la ricerca accademica. Dal modo in cui concepiamo la ricerca ai nostri attuali metodi scientifici, i nostri paradigmi sono influenzati dal rapporto dominante (Nord globale) – dominato (Sud globale). E questo anche in modo inconscio. Andrea Mathez lo dimostra molto bene nel suo articolo intitolato: «De la Suisse au Maroc et retour: carnets d'une chercheuse en quête décoloniale». Organizzando nel 2024 uno scambio di una settimana in Svizzera tra ricercatori/ici, attivisti/e e agricoltori/rici marocchini/e e svizzeri/e sul tema dell'a-

Essentialisierung des Anderen sind, die auf kolonial geerbten Stereotypen beruht und alltägliche Ungleichheiten rechtfertigt. Die von den Forscherinnen dargestellten Beispiele regen sowohl zur Reflexion über die Diskriminierungen an, denen muslimische Gemeinschaften in der Schweiz ausgesetzt sind, als auch über mögliche Wege, ihnen entgegenzuwirken.

Das koloniale Erbe in der Wissenschaft und postkoloniale Perspektiven

Das koloniale Erbe prägt auch die akademische Forschung. Von der Art und Weise, wie wir Forschung begreifen, bis zu unseren heutigen wissenschaftlichen Methoden sind unsere Paradigmen von der Beziehung zwischen Herrschenden (globaler Norden) und Beherrschten (globaler Süden) beeinflusst – oft unbewusst. Dies zeigt Andrea Mathez eindrucksvoll in ihrem Beitrag «De la Suisse au Maroc et retour: carnets d'une chercheuse en quête décoloniale». Durch die Organisation eines einwöchigen Austauschs zwischen marokkanischen und schweizerischen Forschenden, Aktivist:innen und Landwirt:innen zum Thema «bäuerliche Agroökologie» 2024 in der Schweiz untersucht sie den Einfluss des Kolonialismus auf die akademische Forschung und zeigt, wie alltägliche Gesten dazu beitragen können, dieses Erbe zu destabilisieren und einen gleichberechtigten Dialograum zu schaffen, in dem alle von der Perspektive der anderen lernen. Von anderen Perspektiven spricht auch Peter Dové in seinem Beitrag «Metapher für Freiheit, Emanzipation und Unabhängigkeit: «Landschaft» in der zeitgenössischen marokkanischen Literatur». Darin beleuchtet er die Darstellung von Natur und Landschaft in drei realistischen marokkanischen Romanen mittels der Ökokritik, eines literaturwissenschaftlichen Ansatzes aus den 1970er-Jahren, der die Behandlung der Natur in Texten interdisziplinär analysiert. In diesen Romanen erfüllt die Natur mehrere Funktionen: Sie symbolisiert Freiheit und dient damit der Gesellschaftskritik; sie ruft zur Emanzipation und Identitätsbehauptung im unabhängigen Marokko auf; und schliesslich erinnert sie an das Paradies, wird also zum Ort des Rückzugs, sowohl spirituell als auch emotional, geprägt von tiefem Respekt der Protagonisten.

nos méthodes scientifiques actuelles, nos paradigmes sont influés par la relation dominante (Nord global) – dominé (Sud global). Et ce, même de manière inconsciente. Andrea Mathez le prouve très bien dans son article intitulé: «De la Suisse au Maroc et retour: carnets d'une chercheuse en quête décoloniale». En organisant en 2024 un échange d'une semaine en Suisse entre chercheur-euses, activistes et agriculteur-trices marocains et suisses autour de l'agroécologie paysanne, l'autrice explore l'impact du colonialisme dans la recherche académique tout en montrant comment de simples gestes du quotidien permettent de déstabiliser cet héritage et de laisser place à un espace de dialogue d'égal à égal, où chacune et chacun se nourrit de la perspective de l'autre.

En parlant de perspectives différentes, l'article de Peter Dové «Metapher für Freiheit, Emanzipation und Unabhängigkeit: «Landschaft» in der zeitgenössischen marokkanischen Literatur» met à l'honneur le traitement de la nature et du paysage dans trois romans réalistes marocains via l'écocritique. L'écocritique est un courant des études littéraires développé au cours des années 1970 qui analyse de manière interdisciplinaire le traitement de la nature dans les textes. Dans ces trois romans, les descriptions de la nature répondent à plusieurs objectifs. D'une part, la nature symbolise la liberté. Elle permet donc une critique de la société dans laquelle les protagonistes évoluent. D'autre part, elle invite à l'émancipation et à l'affirmation identitaire dans le Maroc indépendant. Enfin, la nature rappelle le Paradis; elle devient par conséquent le lieu de la retraite, spirituelle comme émotive, marqué par un profond respect de la part des protagonistes.

Enfin, Mina Karima Hatef traite de spiritualité. Dans son article «Glaube und Kritik – Ein Widerspruch? Šidiqa Vasmāqīs radikale Neuinterpretation des Islam», la chercheuse se penche sur la remise en question radicale d'une religion à laquelle on adhère à partir de la pensée théologique de la juriste, théologienne et intellectuelle iranienne Šidiqa Vasmāqī. Tout en retraçant son parcours intellectuel, Mina Karima Hatef s'intéresse à la façon dont Vasmāqī finit par développer une position théologique indépendante marquée par la réflexion critique.

Avec ce nouveau numéro, le comité de la SSMOCI est fier d'avoir mené à bien, pour la

groecologia contadina, l'autrice explore l'impact du colonialisme nella ricerca accademica, mostrando come semplici gesti quotidiani possano destabilizzare questa eredità e lasciare spazio a un dialogo tra pari in cui ciascuno si nutre della prospettiva dell'altro.

Parlando di prospettive diverse, l'articolo di Peter Dové «Metapher für Freiheit, Emanzipation und Unabhängigkeit: «Landschaft» in der zeitgenössischen marokkanischen Literatur» mette in evidenza il trattamento della natura e del paesaggio in tre romanzi realistici marocchini attraverso l'ecocritica. L'ecocritica è una corrente di studi letterari sviluppatasi negli anni '70 che analizza in modo interdisciplinare il trattamento della natura nei testi. In questi tre romanzi, le descrizioni della natura rispondono a diversi obiettivi. Da un lato, la natura simboleggia la libertà. Permette quindi una critica della società in cui vivono i protagonisti. D'altra parte, invita all'emanzipazione e all'affermazione dell'identità nel Marocco indipendente. Infine, la natura ricorda il Paradiso; diventa quindi il luogo del ritiro, spirituale ed emotivo, caratterizzato da un profondo rispetto da parte dei protagonisti.

Infine, Mina Karima Hatef affronta il tema della spiritualità. Nel suo articolo «Glaube und Kritik – Ein Widerspruch? Šidiqa Vasmāqīs radikale Neuinterpretation des Islam», la ricercatrice esamina la radicale messa in discussione di una religione a cui si aderisce a partire dal pensiero teologico della giurista, teologa e intellettuale iraniana Šidiqa Vasmāqī. Ripercorrendo il suo percorso intellettuale, Mina Karima Hatef si interessa al modo in cui Vasmāqī finisce per sviluppare una posizione teologica indipendente caratterizzata dalla riflessione critica.

Con questo nuovo numero, il comitato della SSMOCI è orgoglioso di aver portato a termine per la quinta volta il suo progetto di comunicazione scientifica. Ringraziamo i nostri/le nostre giornalisti/e, che hanno affiancato gli/le autori/autrici di questo numero, le università partner, l'Accademia svizzera di scienze umane e sociali (ASSH) per il suo sostegno al programma di mentoring e il Fondo Liesl Graz per il suo sostegno ai contributi giornalistici.

Grazie a questo programma, i/le nostri/e autori/ici hanno potuto redigere saggi che

Zuletzt beschäftigt sich Mina Karima Hatef mit Religiosität. In ihrem Beitrag «Glaube und Kritik – Ein Widerspruch? Šidīqa Vasmāqīs radikale Neuinterpretation des Islam» untersucht sie die radikale Infragestellung der eigenen Religion, ausgehend von den theologischen Überlegungen der iranischen Juristin, Theologin und Intellektuellen Šidīqa Vasmāqī. Indem sie deren intellektuellen Werdegang nachzeichnet, zeigt Hatef, wie Vasmāqī letztlich eine eigenständige theologische Position entwickelt, die von kritischer Reflexion geprägt ist.

Als Vorstand der SGMOIK sind wir stolz darauf, dass wir unser Wissenschaftskommunikationsprojekt mit der neuen Ausgabe des Almanach zum fünften Mal ausführen durften. Unser Dank geht an die Journalist:innen, welche die Autor:innen in diesem Heft begleitet haben, an die Partneruniversitäten sowie die Schweizerische Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW) für die Finanzierung des Mentoringprogramms und den Liesl Graz Fonds für die Unterstützung der journalistischen Beiträge. Dank diesem Programm konnten unsere Autor:innen Essays schreiben, die ihre Forschung einem breiten Publikum zugänglich machen und gleichzeitig wertvolle Erfahrung im journalistischen Schreiben sammeln.

Gute Lektüre!

cinquième fois, son projet de communication scientifique. Nous tenons à remercier nos journalistes qui ont accompagné les auteur-es de ce numéro, ainsi que les universités partenaires et l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH) pour leur soutien au programme de mentorat, et le Fonds Liesl Graz pour son appui aux contributions journalistiques.

Grâce à ce programme, nos auteur-es ont pu rédiger des essais rendant leurs recherches accessibles à un large public, tout en acquérant une expérience précieuse de l'écriture journalistique.

Bonne lecture !

rendono le loro ricerche accessibili a un vasto pubblico, acquisendo al contempo una preziosa esperienza nella scrittura giornalistica.

Buona lettura!

Traduzione:

Giorgio Ennas & Maddalena Zaglio

KEINE EINZELFÄLLE: ANTIMUSLIMISCHER RASSISMUS IN DER SCHWEIZ

*Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus in der Schweiz
sind keine Einzelfälle, sondern weit verbreitet. Er kommt in
allen Lebensbereichen vor: in Schulen, Krankenhäusern oder am
Arbeitsplatz und kann weitreichende Konsequenzen
für die Betroffenen haben.*

Asmaa Dehbi und Noemi Trucco



Zunehmende Spaltung der Gesellschaft: Antimuslimischer Rassismus kommt in der Schweiz systematisch in zentralen Lebensbereichen vor.

© Pexels

«Wart nur ab, bis du grösser wirst, dann wirst du auch zum Kopftuch gezwungen!» – «Gehen Sie zurück in Ihr Land, Sie gehören nicht hierher.» – «Du hässlicher arabischer Bastard, geh nach Hause, um mit deinen parasitären faschistischen, untermenschlichen, palästinensischen Kameraden zu ficken, wir wollen euch nicht mehr in Europa haben, verschwindet.»

Die drei Aussagen stehen exemplarisch dafür, was Muslim:innen und muslimisch gelesene Menschen in der Schweiz immer wieder erleben. Die drei Betroffenen, die wir hier zitieren, haben uns ihre Erlebnisse im Rahmen einer Studie über antimuslimischen Rassismus erzählt, oder – im Falle des dritten Beispiels – in Form einer E-Mail vorgelegt.

Es handelt sich um die allererste Studie des Bundes zu antimuslimischem Rassismus. Das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) hat sie im Auftrag der Fachstelle für Rassismusbekämpfung (FRB) erarbeitet. Für die Studie haben wir mit siebzehn Betroffenen gesprochen und rund 30 Expert:innen von Fachstellen, Behörden, muslimischen Organisationen und Universitäten befragt. Zudem haben wir über 200 wissenschaftliche Publikationen ausgewertet.

Das Ergebnis ist eindeutig: Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus sind keine Einzelfälle. Antimuslimischer Rassismus ist erschreckend weit verbreitet und findet praktisch in jedem Alltags- und Lebensbereich statt.

Nur findet das Thema in der breiten Öffentlichkeit bisher kaum Beachtung. Selbst gravierende Taten gegen Muslim:innen erhalten wenig mediale Aufmerksamkeit. Sei es der Anschlag auf eine Moschee 2016 oder der antimuslimische Übergriff in Bad Ragaz 2024: Medien berichteten entweder gar nicht oder stellten die Verbrechen als Ausreisser dar.

Was ist mit antimuslimischem Rassismus gemeint?

Antimuslimischer Rassismus stellt «den Westen» und «den Islam» als gegensätzlich und unvereinbar dar. Das Muster ähnelt jenem von anderen Rassismusformen: Eine Bevölkerungsgruppe wird aufgrund ihrer vermeintlichen Kultur, Religion oder Herkunft als «anders» konstruiert, mit einer impliziten Hierarchie, die die «anderen» als rückständig, religiös-fanatisch, gewaltbereit, sexistisch oder demokratiefeindlich

zeichnet. Die oben zitierte Hass-E-Mail zeigt sehr deutlich, wie Muslim:innen in diesem Prozess abgewertet und gar entmenschlicht werden.

Davon betroffen sind nicht nur Muslim:innen. Sondern auch Menschen, die aufgrund ihres Namens, ihrer Herkunft oder ihres Aussehens als muslimisch wahrgenommen werden, auch wenn sie nicht dem islamischen Glauben angehören.

Gleichzeitig sind nicht alle Muslim:innen gleich von Diskriminierung und Gewalt betroffen: Es trifft besonders jene, die als «eindeutig muslimisch» wahrgenommen werden – etwa, weil sie ein Kopftuch tragen oder lange Bärte. Vor allem das Kopftuch dient häufig als Anknüpfungsmöglichkeit für Rassismus und Diskriminierung: «Man weiss immer, was ich bin», sagte uns eine Befragte.

Die Entstehung von antimuslimischem Rassismus ist eng mit der europäischen Kolonialgeschichte verbunden. Die wichtigste Theorie dazu entwickelte der palästinensisch-amerikanische Literaturtheoretiker Edward Said in den 1970er Jahren, in seinem richtungsweisenden Werk «Orientalismus»: Unter dem Begriff versteht Said den europäischen Blick auf Südwestasien und Nordafrika in Kunst, Literatur und Wissenschaft.

Orientalismus – und in der Folge antimuslimischer Rassismus – erfüllt zwei Funktionen: Er konstruiert den «Orient» als Vergleichsfolie für das Selbstbild Europas. Europa gilt dabei als fortschrittlich, demokratisch und geschlechtergerecht, während «der Orient» als rückschrittlich, antidemokratisch und geschlechterdiskriminierend gerahmt wird.

Dieses stereotype Bild wird auf Muslim:innen übertragen und dient als Legitimation für deren Diskriminierung. Man spricht ihnen ab, zur Mehrheitsgesellschaft zu gehören, und erschwert oder verhindert ihnen den Zugang zu gesellschaftlich relevanten Lebensbereichen.

Ein subtiles Beispiel findet sich in der Botschaft des Bundesrats zur Verhüllungsverbotsinitiative 2021. Dort schreibt der Bundesrat, dass die Gesichtsverhüllung die freie Wahl einer Person sein kann – zum Beispiel bei konvertierten Schweizerinnen. Dadurch, dass er die freie Wahl explizit Schweizer Konvertitinnen zuschreibt, stützt der Bundesrat implizit das oben beschriebene Bild: Alle anderen Muslim:innen, die ein Kopftuch tragen, treffen also keine freie Wahl, sondern werden dazu gezwungen.

Das Beispiel zeigt, wie massenmediale und politische Debatten der Schweiz an kolonial geprägte Vorstellungen anknüpfen. Insbesondere die Debatten vor

der Minarettverbotsinitiative 2009 haben stark dazu beigetragen, dass die Öffentlichkeit Muslim:innen als Problem sieht.

Diskussionen drehen sich häufiger *um* Muslim:innen – statt dass *mit* ihnen gesprochen würde. Schliesslich seien Muslim:innen, so das Bild, aussereuropäisch, fremd und entsprechend «die Anderen». Antimuslimischer Rassismus reiht sich damit ein in die verschiedenen «Überfremdungsnarrative», die in der Schweiz schon lange existieren: gegen Jüdinnen und Juden, Kommunist:innen und migrantische Arbeiter:innen.

Ein spezifisches Merkmal des antimuslimischen Rassismus ist, dass er häufig mit einem Bedrohungsnarrativ auftritt: Eine von der Eidgenössischen Kommission für Rassismus in Auftrag gegebene Studie belegt, dass 2017 jeder zweite Medienbeitrag zu Islam und Muslim:innen die Themen Radikalisierung und Terror behandelte. Das prägt das Bild von Muslim:innen als Sicherheitsrisiko. Entsprechend erzählt eine von uns befragte Person: «Ich werde oft als Terrorist beschimpft».

Muslim:innen stehen unter Generalverdacht, während für die Mehrheitsgesellschaft die Unschuldsvormutung gilt. Das Bedrohungsnarrativ dient als Legitimation, antimuslimischer Rassismus wird in der Folge normalisiert. Unterschwellig hält sich die Vorstellung, dass die Diskriminierung gegen Muslim:innen irgendwie berechtigt sei.

Es ist denn auch nicht überraschend, dass laut Bundesamt für Statistik fast 35% der Muslim:innen in der Schweiz angeben, rassistische Diskriminierung erlebt zu haben. Die Dunkelziffer dürfte weit höher liegen. Alle von uns befragten Personen berichten, dass sie wiederholt und in unterschiedlichsten Alltagssituationen Rassismus erfahren haben. Dabei haben wir sie nicht spezifisch nach Lebensbereichen gefragt, sondern diese aus den aufgezeichneten und transkribierten Gesprächen herausgearbeitet.

Antimuslimischer Rassismus im Schweizer Bildungssystem

In Schulen, Kindergärten oder Universitäten scheint antimuslimischer Rassismus weit verbreitet zu sein. Alle von uns Befragten erzählten von rassistischen Situationen im Bildungssystem: In ihrer jetzigen Schul-

oder Studiensituation, in ihrer Vergangenheit oder mit ihren Kindern. Umfassende Studien aber, die das Thema systematisch untersuchen, gibt es keine.

Dabei wäre eine solche Dokumentation dringend nötig – denn Rassismus im Bildungssystem ist hochproblematisch und kann für Betroffene weitreichende Konsequenzen haben. Zum Beispiel, wenn Lehrpersonen sie auf einem tieferen Leistungsniveau einstufen und weniger von ihnen erwarten als von anderen, und sie dementsprechend weniger fördern oder zu guten Leistungen anspornen. So erzählt uns ein Betroffener: «Der Lehrer hat gesagt, «Deutsch ist nicht Ihre Muttersprache. Wenn Sie mit einer Vier durchkommen, bin ich zufrieden.» Dann habe ich gesagt, «Aber ich nicht!».

Solche Zuschreibungen bleiben nicht folgenlos. Sie wirken sich auf Laufbahneempfehlungen und Notenvergaben aus. Die Bildungssoziologie spricht hier vom sogenannten «Herkunftseffekt»: Wenn Lehrpersonen Entscheide unabhängig von der tatsächlichen Leistung treffen.

Zwar unterscheidet sich der tatsächliche Einfluss von Lehrpersonen auf Übertrittsempfehlungen von Kanton zu Kanton. Doch die Erfahrungen, von denen uns die Befragten und Expert:innen erzählten, ähneln sich kantonsübergreifend: Etwa, dass Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen häufig ein Lehrberuf nahegelegt wird, obwohl deren Leistungen fürs Gymnasium ausreichen.

In den Erzählungen der Betroffenen findet sich oft auch «die eine Lehrperson», von der die eigene Schullaufbahn wesentlich abhing. Diese «eine Lehrperson» hat je nachdem den Bildungsaufstieg des oder der Betroffenen unterstützt – oder aber zu verhindern versucht. Eine Befragte erzählt von einer Lehrperson, die ihr gesagt habe: «Wenn ich will, kann ich dir mündlich eine schlechte Note geben, dann schaffst du es nicht».

Das schliesst an die Befunde verschiedener Studien an, die belegen, dass das Ideal der Chancengerechtigkeit im Schweizer Bildungssystem nicht ausreichend umgesetzt wird. Bildungschancen sind sozial ungleich verteilt, sie hängen noch immer von leistungsfremden Kriterien wie sozialer Herkunft, Migrationshintergrund oder Geschlecht ab. Auch Rassismus kommt hier zum Tragen.

Lehrpersonen schreiben muslimischen Schüler:innen zudem häufig unveränderliche und «in ihrer Kultur» verankerte Eigenschaften zu – und bedienen damit zum Beispiel das Bild, «der Islam» und Muslim:innen seien rückständig, patriarchal und antidemokratisch.

Lou, eine junge Muslimin, erzählte uns, wie eine Lehrperson reagierte, als sie in der Oberstufe das erste Mal mit einem Kopftuch zur Schule kam. Sie bat Lou nach draussen. Vor der Tür sagte sie ihr: «Ich habe dir einfach sagen wollen: So wirst du in deinem Leben nichts erreichen. Ich weiss nicht, was dein Vater dir erzählt hat, aber vielleicht kannst du es dir noch einmal überlegen (mit dem Kopftuch)».

Natürlich kennen wir den Beweggrund für diese Aussage nicht. Es könnte sein, dass die Lehrperson suggeriert, dass Lou ihren künftigen Erfolg in ihrer weiteren schulischen und beruflichen Laufbahn mit dem Tragen des Kopftuchs gefährdet. Oder sie befürchtet, dass Lou aufgrund des Kopftuchs zukünftig diskriminiert und deswegen keinen Erfolg haben wird.

Die erste Erklärung verweist stärker auf individuelle Vorurteile, die zweite wälzt eine strukturelle Diskriminierung auf das Individuum ab. In beiden Fällen aber ist die Aussage diskriminierend: Dadurch, dass die Lehrperson unterstellt, Lous Vater habe die Entscheidung für das Kopftuch beeinflusst, bedient sie das stereotype Bild patriarchaler Geschlechter- und Familienverhältnisse.

Antimuslimischer Rassismus am Arbeitsplatz

Auch auf dem Arbeitsmarkt berichten Betroffene von antimuslimischem Rassismus. Und auch hier hat Rassismus weitreichende Konsequenzen: Es beginnt mit der Schwierigkeit, überhaupt eine Arbeitsstelle zu finden, wenn es im Bewerbungsprozess zu ungerechtfertigten Benachteiligungen kommt. Rassismus kann sich in Mobbing am Arbeitsplatz manifestieren, in Lohndiskriminierung oder diskriminierenden Kündigungen.

Insbesondere Frauen mit Kopftuch erfahren immer wieder Diskriminierungen im Bewerbungsprozess: So konnte Nathalie Gasser von der Pädagogischen Hochschule Bern 2020 belegen, dass es für kopftuchtragende Frauen in der Schweiz auch mit ausgezeichneten Zeugnissen schwierig ist, eine Lehrstelle zu finden.

Dasselbe Muster findet man nicht nur bei Lehrstellen. Manche Apotheken, Spitäler, selbst einige Läden – wie ein publik gemachter Fall von Coop zeigt – legen in ihren Arbeitsverträgen fest, dass angestellte Frauen kein Kopftuch tragen dürfen. Der Kanton Genf kennt

mit dem Laizitätsgesetz sogar ein Kopftuchverbot für Staatsangestellte. Wenn Frauen mit Kopftuch in der Schweiz keine Stelle finden, kommt es offenbar regelmässig vor, dass die Regionalen Arbeitsvermittlungen (RAV) sie auffordern, sich ohne Foto oder gar ohne ein Kopftuch zu bewerben. Dies berichtete uns eine Befragte, zeigt aber auch ein Artikel der UNIA-Gewerkschaftszeitung *work* vom 16. Juni 2023.

Das sind anschauliche Beispiele für intersektionale Diskriminierung. Intersektionalität heisst: Verschiedene Diskriminierungsformen überschneiden sich und wirken zusammen. Das Kopftuch verschränkt zwei Merkmale: Frau-Sein und Muslimisch-Sein. Die Verschränkung dieser beiden Merkmale bringt weitere Diskriminierungsformen mit sich. Denn: Es sind nur muslimische Frauen vom Kopftuchverbot betroffen.

Auch am Arbeitsplatz kommt es zu Zuschreibungen und Diskriminierungen. So wurde ein Betroffener, der im Gesundheitswesen arbeitet, von einem Patienten gefragt, ob er in seiner Heimat auch Besteck benutze. Solche Fragen mögen auf den ersten Blick unschuldig wirken. Doch viele Betroffene fühlen sich durch solches *Othering* abgewertet: «Diese Frage von «euch» und von «uns» ist immer: «Ja, du gehörst nicht dazu», sagt ein Befragter.

Eine Betroffene, die ein Kopftuch trägt, wurde an ihrer alten Arbeitsstelle diskriminiert und entschied daraufhin, ein Mobbingverfahren einzuleiten und zu kündigen. Sie erzählt: «Sie haben mir ganz offen gesagt: «Du bist einfach gut». Ich kann die Sprache gut, ich bin fachlich gut. «Wenn das nicht der Fall wäre, dann hättest du hier nichts zu suchen als jemand mit muslimischem Hintergrund».

Antimuslimischer Rassismus im Gesundheitswesen

Im Gesundheitswesen empfinden viele Betroffene Diskriminierungserfahrungen als besonders schwerwiegend. Als Patient:in, egal ob bei einer Ärztin oder im Krankenhaus, befindet man sich in einer Situation, in der man verletzlich ist als in anderen Lebenssituationen. Denn man ist abhängig von der Einschätzung und den Empfehlungen der Ärzt:innen. Und es steht etwas Zentrales auf dem Spiel: die eigene Gesundheit. Das kann Diskriminierungserfahrungen verstärken.

LE RACISME ANTIMUSULMAN EN SUISSE PAS DES CAS ISOLÉS

Les expériences de racisme antimusulman en Suisse ne sont pas des cas isolés, mais un phénomène largement répandu. Ce racisme se manifeste dans tous les domaines de la vie : à l'école, à l'hôpital ou sur le lieu de travail, et il peut avoir des conséquences profondes pour les personnes concernées.

*Une version française de cet article est disponible
sur notre site web*

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Bundesamt für Statistik (2020). Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2019. Neuchâtel: BFS.
- Ettinger, Patrik (2018). Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Gasser, Nathalie (2020). Islam, Gender, Intersektionalität. Bildungswege junger Frauen in der Schweiz. Bielefeld: transcript.
- humanrights.ch und EKR (2024). Rassismussvorfälle aus der Beratungsarbeit 2023. Bericht zu rassistischer Diskriminierung in der Schweiz auf der Grundlage des Dokumentations-Systems Rassismus DoSyRa. Bern: humanrights.ch und EKR. www.network-racism.ch

Ärzt:innen und Psycholog:innen schreiben muslimischen Frauen oft Jungfräulichkeit oder patriarchale Familienverhältnisse zu. Äussern Musliminnen zum Beispiel gynäkologische Beschwerden, führen medizinische Fachpersonen diese mitunter auf eine «islamische» Zugehörigkeit zurück. Zum Beispiel, wenn Vaginismus, also die Verspannung und Verkrampfung des Beckenbodens und der Vaginalmuskulatur, mit vermeintlich konservativen Vorstellungen über Sexualität in Verbindung gebracht.

Dies kann dazu führen, dass Ärzt:innen Beschwerden nicht ernst nehmen, nicht nach medizinischen Ursachen suchen und die betroffenen Frauen dadurch nicht die notwendige medizinische Behandlung erhalten.

Auch im Hinblick auf das Schmerzempfinden gibt es im Schweizer Gesundheitswesen Zuschreibungen. Diese ähneln den Erfahrungen von Schwarzen Personen in den USA. Studien zeigen, dass Ärzt:innen ihnen häufig ein tieferes Schmerzempfinden unterstellen und deren Schmerzen in der Folge oft zu wenig behandelt werden.

Uns erzählte eine Betroffene: «Beim Zugang zur Gesundheitsversorgung muss man manchmal ein bisschen kämpfen. Weil es typischerweise Vorurteile gibt, dass muslimische Frauen sich mehr über Schmerzen und solche Dinge beschweren. Vor eineinhalb Jahren hatte ich eine Blinddarmentzündung. Und ich musste um Morphium kämpfen und plötzlich werde ich zum CT geschickt und da sehen sie, dass es überhaupt nicht in Ordnung ist, und dann sind sie es, die mir alle zwei Minuten Morphium geben».

Strukturen reflektieren, Wissen erweitern und geschützte Räume schaffen

Rassistische Diskriminierungen im Zusammenhang mit Schule, Arbeit und Gesundheitswesen, aber auch Behörden und Polizei sind keine Einzelfälle. Sie zeigen, dass antimuslimischer Rassismus systematisch in zentralen Lebensbereichen vorkommt.

Bildungseinrichtungen, Arbeitgebende, das Gesundheitssystem und öffentliche Institutionen tragen deshalb eine besondere Verantwortung, ihre eigenen Strukturen hinsichtlich antimuslimischen Rassismus zu reflektieren. Gerade an diesen Orten wäre es wich-



© Larissa Keller

— *Asmaa Dehbi* studierte Erziehungswissenschaften und Islam und Gesellschaft an den Universitäten Zürich und Fribourg. Sie ist Doktorandin und wissenschaftliche Assistentin am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Fribourg mit den Arbeitsschwerpunkten Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft, sozialpädagogische Professionalität und antimuslimischer Rassismus.



— *Noemi Trucco* studierte Soziologie und Middle Eastern Studies an den Universitäten Bern und Fribourg. Sie promovierte im Fach Soziologie zur Subjektivierung von Imamen und ist assoziierte Forschende am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Fribourg. Ihre Schwerpunkte liegen in der Wissenssoziologie, Diskursanalyse und Subjektivierungsforschung. Sie beschäftigt sich in ihrer Arbeit mit Muslim:innen und Islam in Europa, Prozessen des Othering und der Exklusion, Staatenlosigkeit, sozialen Konflikten und sozialer Ungleichheit.

tig, dass Angehörige dieser Institutionen ihr Wissen über Rassismus erweitern und das Bewusstsein für eigene Verstrickungen in intersektionale, strukturelle Diskriminierungen schärfen.

Dazu sollten private wie auch öffentliche Institutionen rassismuskritische Bildungsangebote ausbauen und fest in ihren Alltag integrieren. Dazu braucht es neben präventiven Massnahmen auch Strategien zur Identifizierung und Intervention. Für Betroffene ist es entscheidend, dass sie sich sicher fühlen, ihre Erfahrungen, Unsicherheiten und Bedürfnisse frei äussern zu können. Besonders für Jugendliche sind «geschützte Räume» wichtig: Orte, an denen sie sich angesichts der zunehmenden Polarisierung der öffentlichen Debatten artikulieren und entfalten können.

Die vollständige Studie finden Sie hier: Trucco, Noemi; Dehbi, Asmaa; Dziri, Amir und Hansjörg Schmid (2025). *Antimuslimischer Rassismus in der Schweiz: Grundlagenstudie. SZIG/CSIS-Studies 13. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft.*

ISRAËL INTERDIT L'UNRWA, DERNIÈRE BOUÉE DE SAUVETAGE DES RÉFUGIÉS PALESTINIENS

Interdite d'opérer dans les territoires palestiniens occupés par Israël, l'agence onusienne est également dans le collimateur de Donald Trump, la rendant plus que jamais dépendante de ses autres donateurs dont la Suisse, pour l'instant indécise.

Falestin Naïli et Valentina Napolitano



École de l'UNRWA, extrémité sud de Derekh Ha'ophel, Jérusalem-Est, Palestine, 2007.
© Creative Commons Attribution-Share

Les menaces pleuvent contre la population exsangue de Gaza. Depuis la fin de la première phase de la fragile trêve entre le Hamas et l'État hébreu, intervenue le 1^{er} mars 2025, les négociations sur la deuxième phase sont dans l'impasse et Israël

a de nouveau interdit, dès le 2 mars, l'entrée d'aide humanitaire et de produits commerciaux au territoire assiégé. Depuis plusieurs semaines, tant Israël que les États-Unis annoncent vouloir s'approprier ce territoire meurtri pour, en ce qui concerne Trump, en faire

une « Riviera ». Cela provoquerait le déplacement forcé vers la Jordanie et l'Égypte des quelque deux millions de Palestiniens ayant survécu à 15 mois d'une offensive israélienne qualifiée de « génocide » [par de nombreuses organisations des droits humains](#).

En attendant, des milliers de déplacés rentrent chez eux, bien souvent en plantant une tente à côté des décombres de leur ancienne maison. Car tout fait défaut dans le territoire occupé. Dans le sillage de l'attaque du Hamas le 7 octobre 2023, durant laquelle plus de 1200 Israéliens ont été tués et près de 250 pris en otages, les opérations militaires israéliennes ont tué plus de 48000 personnes et blessé plus de 111000 autres, selon le ministère de la Santé à Gaza, tandis que 69% des infrastructures ont été endommagées ou détruites, dont 245000 maisons, [selon l'ONU](#).

Dans ce funeste tableau, le rôle de l'Office de secours et de travaux des Nations unies pour les réfugiés de Palestine au Proche-Orient (UNRWA), premier fournisseur d'aide humanitaire pour les Gazaouis, est crucial. L'avenir de l'agence onusienne n'a pourtant jamais été autant en péril, entre son interdiction dans les territoires occupés et le gel de son financement par les Etats-Unis... et la Suisse.

La Suisse hésite sur fond d'urgence humanitaire

Si la Confédération helvétique était le douzième donateur de l'agence en 2023, cette aide a été suspendue en janvier 2024, dans le sillage de l'accusation israélienne selon laquelle 19 des plus de 30000 employés de l'agence auraient participé aux attaques du Hamas le 7 octobre 2023. [L'agence a immédiatement identifié et licencié 10 d'entre eux](#), tandis que deux autres ont été confirmés morts. A l'époque, la Suisse suivait la démarche adoptée par plusieurs pays de l'Union européenne et les Etats-Unis. Mais après la remise en avril du rapport de l'enquête interne menée par l'ancienne ministre française des Affaires étrangères Catherine Colonna, [concluant que l'UNRWA](#) « dispose de plus de mécanismes pour assurer sa neutralité que les autres agences onusiennes et qu'elle a un rôle vital pour des millions de personnes », la plupart des pays donateurs recommencent à la soutenir. Seuls les Etats-Unis et la Suisse maintiennent le gel de leurs fonds.

Après une baisse de 20 à 10 millions en décembre 2023, puis un déblocage ponctuel en mai 2024 au vu de l'urgence humanitaire, la décision finale sur l'avenir de la contribution suisse reste toujours suspendue, malgré plusieurs mois de débats entre le Parlement et le gouvernement suisse. La commission des affaires étrangères du Conseil des États a décidé, [dans un vote très serré le 18 février 2025](#), d'appeler à sa suspension, tel que proposé par le parlementaire UDC David Zuberbühler. Il revient désormais au Sénat de se prononcer lors de la session parlementaire de printemps, qui se tiendra du 26 février au 15 mars.

Entre temps, [l'Association suisse des avocats pour la Palestine](#) a adressé une lettre aux membres de la commission pour les interpellier sur les conséquences possibles d'une interruption du soutien suisse à l'agence, alertant sur « un risque que la Suisse se rende complice de génocide ». [Une mise en garde déjà formulée](#) par une note interne du Département fédéral des affaires étrangères (DFAE) en février 2024, estimant que la décision de la Suisse de ne plus financer l'UNRWA puisse impliquer « une violation potentielle de ses obligations en matière de prévention et donc une violation de la convention sur le génocide ».

La campagne israélienne pour détruire l'UNRWA

Tandis que ces débats se poursuivent en Suisse, le gouvernement israélien mène une attaque sur trois fronts contre l'agence onusienne. D'abord, en ciblant ses infrastructures et son personnel à Gaza. Depuis le 7 octobre 2023, 205 écoles, centres de santé et de distribution ont été bombardés, et 744 déplacés abrités dans ses écoles ainsi que 273 employés de l'agence ont été tués. Ces destructions s'étendent désormais au-delà de l'enclave, les camps de réfugiés en Cisjordanie ayant également été ciblés par l'armée israélienne. En mai 2024, le siège de l'agence à Jérusalem-Est a été contraint à la fermeture après une tentative d'incendie par un groupe de colons israéliens. Le terrain où se situe le siège dans le quartier de Sheikh Jarrah, a par ailleurs été confisqué en octobre 2024 dans le cadre de l'expansion d'une colonie israélienne.

Ces attaques s'accompagnent ensuite d'une campagne de décrédibilisation de l'agence, qualifiée [« d'organisation terroriste »](#) par les officiels israéliens,

sous le prétexte de sa connivence avec le Hamas. Les récentes accusations de la détention d'une otage israélienne dans une école de l'UNRWA ont été qualifiées de «[profondément dérangeantes et choquantes](#)» par le directeur de l'agence, Philippe Lazzarini, qui souligne que l'agence a perdu le contrôle effectif de ses structures à Gaza dès le 13 octobre 2023 en raison de l'offensive militaire israélienne.

Sur le terrain légal enfin, deux lois controversées ont été votées le 28 octobre dernier par la Knesset pour interdire dès fin janvier 2025 les activités de l'UNRWA à Jérusalem-Est, en Cisjordanie et dans la bande de Gaza. Le premier texte de loi voté en octobre 2024 interdit les actions menées par l'agence dans les territoires israéliens, y compris Jérusalem-Est (qui a été annexée en violation du droit international). Le second rend illégal tout contact entre les autorités étatiques israéliennes et l'agence, ce qui empêcherait toute coordination entre l'agence et l'administration militaire israélienne qui contrôle les territoires occupés. En tant que puissance occupante, Israël est pourtant tenu de garantir l'accès à l'aide humanitaire dans ces territoires, en vertu des Conventions de Genève de 1949.

Dès le 4 novembre 2024, Israël avait officiellement informé l'ONU de son intention de rompre ses liens avec l'UNRWA. Une décision confortée, le lendemain, par la victoire à l'élection présidentielle américaine de Donald Trump, soutien constant de Benyamin Netanyahu et [détracteur virulent de l'agence onusienne](#) depuis son premier mandat. Ces lois sont rentrées en vigueur le 30 janvier, date à laquelle le quartier général de l'agence à Jérusalem est resté [fermé pour la première fois](#), malgré l'opposition de nombreuses personnalités et organisations.

En parallèle à ce travail de sape, Israël dit espérer que d'autres agences onusiennes et organisations internationales «[non politisées et plus efficaces](#)» prendront le relais. Or les organisations internationales parfois citées comme alternatives possibles à l'UNRWA, telles que le CICR et Médecins sans frontières, ont clairement indiqué qu'elles ne se substitueraient pas à l'agence onusienne.

Tel-Aviv préconise aussi l'intervention d'organismes privés, peu conformes aux principes de neutralité et d'indépendance, pour distribuer l'aide humanitaire à Gaza. En promouvant la création de « bulles humanitaires » ou de « gated communities » supervisées par des forces armées, potentiellement des forces spéciales britanniques à la retraite,



Panneau du bureau régional de l'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient (UNRWA) à Tyr/Sour, dans le sud du Liban, décembre 2021.

©Roman Deckert, Creative Commons

L'UNRWA a été créée en 1949 pour fournir une aide d'urgence à près de 800 000 réfugiés palestiniens. Son mandat initial vise à améliorer leurs conditions de vie, jusqu'au règlement juste de leur situation, fondé sur la résolution 194 (III) votée le 11 décembre 1948 qui établit leur droit au retour et à des compensations. Soumis à un renouvellement triennal, ce mandat s'est pérennisé du fait de la non-résolution du problème.

Dans ses cinq aires d'intervention (Jordanie, Liban, Syrie, Gaza et Cisjordanie), l'UNRWA est devenue, pour quelque 6 millions de personnes, un pourvoyeur majeur de services essentiels (éducation, santé, logement). Elle entretient les infrastructures de 58 camps où elle gère 706 écoles accueillant un demi-million d'élèves, 140 dispensaires médicaux de base et 113 centres communautaires, et accompagne également 475 projets de microfinance.

L'UNRWA est en outre, après les services publics des pays hôtes, le premier employeur de la région avec près de 30 000 employés dont la majorité sont des Palestiniens. Elle possède aussi des millions de documents d'archives (à Gaza et à Amman) qui constituent une source historique exceptionnelle, notamment sur la question des réfugiés.

ISRAEL VERBIETET DIE UNWRA DER LETZTE RETTUNGSRING FÜR PALÄSTINENSISCHE FLÜCHTLINGE IST IN GEFAHR

Die UNO-Agentur, die aus den von Israel besetzten palästinensischen Gebieten verbannt wurde, ist seit langem im Visier von Donald Trump. Dadurch ist sie mehr denn je auf die Unterstützung anderer Geberländer angewiesen – darunter von der Schweiz, die weiterhin zögert, ihre finanzielle Hilfe fortzusetzen.

Eine deutsche Version dieses Textes ist auf unserer Webseite verfügbar.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Al Hussein, Jalal (2003). L'UNRWA et les réfugiés : enjeux humanitaires, intérêts nationaux. In : Revue d'études palestiniennes, 86(1), 71–85. https://www.palquest.org/sites/default/files/LUNRWA_et_les_refugies_Enjeux_humanitaires_interets_nationaux.pdf
- Bocco, Riccardo (2009). UNRWA and the Palestinian Refugees: A History within history. In : Refugee Survey Quarterly, 28(2–3), 229–252. <https://academic.oup.com/rsq/article/28/2-3/229/1584825>
- Irfan, Anne (2020). Palestine at the UN: The PLO and UNRWA in the 1970s. In : Journal of Palestine Studies, XLIX(2), 26–47. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1649968>
- Jerusalem Quarterly, Issue 93–4, UNRWA Archives (Part 1–2), guest edited by Francesca Biancani & Maria Chiara Rioli <https://www.palestine-studies.org/en/node/1653824> <https://www.palestine-studies.org/en/node/1654236>

selon [The Guardian](#), cette proposition transformerait de fait l'enclave en camp d'internement.

La fin des opérations de l'agence onusienne, très active à Gaza, notamment en matière de vaccinations contre la poliomyélite (polio) et de coordination de l'aide arrivant au compte-gouttes avant la trêve, aurait des conséquences humaines dramatiques. Tout spécialement dans cette enclave assiégée où la situation sanitaire et humanitaire est qualifiée de « [catastrophique](#) » par l'Organisation mondiale de la Santé. Dès janvier 2024, une ordonnance de la Cour internationale de justice (CIJ) avait déjà évoqué à cet égard le « risque de génocide ».

En Cisjordanie où trois camps de réfugiés ont été dépeuplés de force par l'armée israélienne depuis le début de l'année, la situation est désormais également critique pour les [plus de 40000 déplacés](#).

La disparition du droit au retour ?

Mais au-delà de l'aide humanitaire, l'attaque en règle de Tel-Aviv est surtout d'ordre politique. Elle vise à se débarrasser de cette agence qui, en 75 ans d'existence, n'a cessé de rappeler à Israël ses responsabilités dans la création du problème des réfugiés ainsi que les violations du droit international liées à sa politique expansionniste.

Car si au moment de sa création, l'action de l'agence avait été conçue comme neutre et apolitique, elle s'est inévitablement politisée. Trouver une solution politique pour mettre fin au conflit israélo-palestinien était initialement du ressort de la Commission de conciliation des Nations unies pour la Palestine (UNCCP) qui termina ses travaux à la fin des années 1950. Depuis, l'UNRWA est devenue le seul organisme de l'ONU fournissant aux Palestiniens des services quasi étatiques, mais elle ne leur accorde pas pour autant une protection politique internationale.

En effet, les Palestiniens sont exclus du système de protection établi par la Convention de Genève sur le statut des réfugiés de 1951. Le caractère politique de l'agence est dû au fait qu'elle matérialise la responsabilité de la communauté internationale à l'égard des réfugiés palestiniens, qui la considèrent comme la garante de leur droit au retour.

Théoriquement, son mandat aurait pu prendre fin avec une résolution politique, comme celle qui

était attendue des accords d'Oslo de 1993. Pendant la période de négociations ouverte par la Déclaration de principes sur des arrangements intérimaires d'autonomie (Oslo I), plusieurs dossiers épineux – dont celui des réfugiés palestiniens – avaient été reportés à la phase dite du « statut final », ostensiblement afin de ne pas compromettre l'ensemble des discussions.

Pour les Palestiniens, l'horizon d'attente ouvert par ce dossier ne concernait pas seulement le retour des réfugiés, mais aussi la création d'un État palestinien aux côtés d'un État israélien dans les frontières de 1967. Après la création d'un tel État, l'Autorité palestinienne (AP) aurait repris les responsabilités de l'UNRWA dans la bande de Gaza et en Cisjordanie. Un plan de transfert des services était ainsi prévu par le « Programme pour la mise en œuvre de la paix » afin d'améliorer les conditions de vie dans les camps de réfugiés et d'assurer le développement économique des territoires palestiniens.

Mais le processus d'Oslo échoue, en grande partie en raison de la poursuite de la colonisation illégale des territoires palestiniens par Israël. De quoi entraîner le retour de la prééminence du cadre juridique établi par les résolutions de l'ONU, comme l'a récemment rappelé la Cour Internationale de Justice (CIJ) dans une de ses décisions. D'après cette dernière, le droit international prime sur les négociations, y compris celles d'Oslo, et l'occupation israélienne des territoires occupés en 1967, déclarée illégale, doit prendre fin dans les 12 mois suivant la résolution du 18 septembre 2024 de l'Assemblée générale des Nations unies.

L'UNRWA constitue dès lors, par sa simple existence et par son action constante, un rappel permanent du droit international auquel Israël devrait se conformer. De sorte que son élimination permettrait à Tel-Aviv de mettre à distance la question du droit au retour des réfugiés.

Tandis que le terme de « crise humanitaire » est devenu une expression consensuelle pour décrire la situation catastrophique sévissant dans la bande de Gaza, les deux lois votées par la Knesset entendent éradiquer le principal acteur capable d'y répondre. Ainsi, après la marginalisation de la question politique des droits des réfugiés palestiniens, cette détérioration programmée de leurs conditions de vie fait peser le risque, de plus en plus réel, d'annihiler leur existence même.

Ce texte est adapté d'un article publié le 7 novembre 2024 dans [The Conversation](#)

— *Valentina Napolitano, sociologue et chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Elle est spécialiste des questions migratoires et des conflits au Moyen-Orient.*



— *Falestin Naïli, historienne, professeure assistante à l'Université de Bâle et chercheuse associée à l'Institut français du Proche-Orient. Elle est spécialiste de l'histoire contemporaine de la Palestine et de la Jordanie et dirige actuellement le projet FNS Consolidator « Futures Interrupted: social pluralism and political imaginaries beyond coloniality and the nation-state »*



METAPHER FÜR FREIHEIT, EMANZIPATION UND UNABHÄNGIGKEIT «LANDSCHAFT» IN DER ZEITGENÖSSISCHEN MAROKKANISCHEN LITERATUR

Im Rahmen der ecocriticism werden Natur und Naturverständnis verschiedener literarischer Traditionen und Literaturen untersucht.

Auch Literaturen der MENA-Region. Anhand von drei realistisch erzählten Romanen aus Marokko wird beleuchtet, wie Landschaft und Natur mit Hilfe der Ökokritik analysiert werden können.

Peter Dové



Kleiner Brunnen im Garten des Mausoleums Moulay Ali Cherif in der Nähe der Stadt Rissani, Marokko. Februar 2023
© Helene Aecherli

In vielen Texten der zeitgenössischen marokkanischen Literatur, sowohl in arabischer als auch in französischer Sprache, finden sich «schöne» Landschaften. Diese Landschaftsräume sind in mehrfacher Hinsicht interessant: Zum einen handelt es sich häufig um Räume, in denen die literarischen Figuren ein anderes, «besseres» und glücklicheres Leben erfahren können. Es sind Räume, die eine persönliche Entfaltung und ein intensiveres, erfüllteres Dasein ermöglichen. Ein Dasein, das frei ist von einengenden gesellschaftlichen Konventionen, und das geprägt ist von einem behutsamen und respektvollen Umgang mit der natürlichen Umwelt. Im Anschluss an den Romanisten Uwe Dethloff können diese Landschaftsräume als «utopische Intention» verstanden werden. Utopie wird hier aber nicht als Darstellung einer idealen, geschlossenen, «phantastischen» Gesellschaft – im Sinne des Genres des utopischen Romans – verstanden. Das utopische Moment liegt in der Erzählung alternativer persönlicher und gesellschaftlicher Lebensweisen, die potentiell realisierbar sind. So wird in den Texten eine Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft formuliert, gleichzeitig werden Perspektiven aufgezeigt, die auf eine Verbesserung der – persönlichen, sozialen – Situation der jeweiligen Figuren oder Gesellschaften abzielen.

Die Landschaftsbeschreibungen können jedoch auch als Positionierungen innerhalb der Debatten um den politisch-kulturellen Charakter der nationalen Identität Marokkos gelesen werden. So wird Landschaft etwa als Metapher für ein arabisch-islamisch definiertes Marokko konstruiert oder dient als Ausdruck der *amazigh*, der Berber-Kultur, und damit als ein politisch-kultureller Gegendiskurs zur arabisch-islamischen Identität. Zudem sind diese «schönen» Landschaftsdarstellungen über solche «vordergründigen» politischen Aspekte hinaus eine «Sichtbarmachung» von Natur und skizzieren Idealvorstellungen derselben. Der Begriff «Landschaft» ist in diesem Sinne besonders aufschlussreich: Versteht man ihn – im Anschluss an französische Landschaftstheoretiker – als eine auf kulturell spezifische und damit auch auf eine potenziell unterschiedliche Weise konstruierte Natur, so kann eine Untersuchung von «Landschaft» Aufschluss geben über das Naturverständnis einer Gesellschaft und ihr Verhältnis zur natürlichen Umwelt.

Ecocriticism

Geisteswissenschaftliche Analysen von Natur und Naturverständnis anhand von literarischen Texten, werden im Rahmen der *ecocriticism*, der Ökokritik, seit einiger Zeit für verschiedene literarische Traditionen und Literaturen unternommen, aber erst seit relativ kurzer Zeit für die Literaturen der MENA-Region. Es ist dies ein Forschungskontext, in den sich auch mein Beitrag einschreibt.

Der ökologische Umgang mit der natürlichen Umwelt gehört zu den grossen Herausforderungen unserer Zeit. Die hier vorgestellten Texte sind nun aber nicht in einem aktivistischen Sinne ökologisch engagierte Texte, auch wenn Sorge und Verantwortung für die natürliche Umwelt durchaus positive Werte sind, die in diesen Texten vertreten werden. Die Texte sind besonders aus einer spezifisch ökokritischen Perspektive interessant. Denn sie formulieren – wenn auch mehrheitlich implizit – Lebensweisen und Haltungen für einen achtsamen Umgang mit Natur.

Die Auseinandersetzung damit ist in einer sich immer stärker globalisierenden Welt wichtig, da ein fruchtbarer Dialog über fundamentale Begriffe wie Natur und Umwelt überhaupt erst möglich werden kann, wenn es gelingt, mit unterschiedlichen, auch kulturellen Voraussetzungen anderer Gesellschaften vertraut zu sein.

Im Zentrum des Beitrags stehen drei realistisch erzählte Romane, anhand derer verschiedene Aspekte von Landschaft und Natur in der marokkanischen Literatur behandelt werden können: *Ām al-Fīl* (Das Jahr des Elefanten, 1984) von Laylā Abū Zayd und *Ni fleurs ni couronnes* (2000) von Souad Bahéchar sowie die Erzählung *Il était une fois un vieux couple heureux* (2002, posthum erschienen) von Mohammed Khaïr-Eddine.

‘Ām al-Fīl, Das Jahr des Elefanten, von Laylā Abū Zayd

Im Roman *Ām al-Fīl* sind die schönen Landschaften ein Garten und eine kultivierte, blühende Agrarlandschaft. Dieser Garten ist ein Raum, in dem die weibliche Hauptfigur ihrer Kindheit Freiheit und glückliche Momente voller bezaubernder Sinnesein-



Autorin Laylā Abū Zayd bei einer Lesung aus ihrem Roman *Ām al-Fīl, Das Jahr des Elefanten*, in Fes, 2015.
© Donata Kinzelbach. Mit freundlicher Genehmigung des Kinzelbach Verlag

drücke erleben durfte. Zudem wird Landschaft metaphorisch eingesetzt, um Marokko emblematisch als islamisch-arabisches Land zu charakterisieren und – durch die Darstellung einer «verwelkten», desolaten Landschaft – die Desillusionierung nach Erlangung der Unabhängigkeit Marokkos zu versinnbildlichen.

Laylā Abū Zayd wurde 1950 in einem Dorf im Mittleren Atlas geboren. Sie studierte in Rabat und in London Journalismus und arbeitete anschliessend auf diesem Beruf. Sie war nicht nur für Zeitungen und Zeitschriften tätig, sondern auch für das Radio und die Staatsverwaltung.

Das Jahr des Elefanten ist ihr erster Roman und einer der allerersten von einer Frau auf Arabisch verfassten literarischen Texte, die in Marokko erschienen sind. Der Roman war ein grosser Erfolg in Marokko und gehört zum Lehrplan an marokkanischen Schulen. Laylā Abū Zayd veröffentlichte anschliessend weitere Romane und Kurzgeschichtenbände.

Laylā Abū Zayd ist perfekt dreisprachig; sie hat ausgezeichnete Kenntnisse in Arabisch, Englisch und Französisch, hat sich aber ganz bewusst für das Arabische als ihre Literatursprache entschieden. Marokkanische Autorinnen und Autoren, die mehrere Sprachen als Literatursprache beherrschen, sind selten; entscheidend für fundierte, insbesondere auch schriftliche Kompetenzen in einer Sprache – hauptsächlich Arabisch oder Französisch – ist in der Regel die Wahl einer frankophonen oder arabischsprachigen Schule; eine Wahl, die meist von den Eltern getroffen wird.

Der Roman *Ām al-Fīl* spielt einige Jahre nach der Unabhängigkeit Marokkos und erzählt die Geschichte von Zahra, einer Frau aus einfachen Verhältnissen, die

von ihrem Mann verstossen wurde, weil er an seiner Sekretärin Gefallen gefunden hatte. Zahra ist nach dieser Scheidung quasi mittellos. Alles, was ihr bleibt, ist eine Geschiedenen-Pension für hundert Tage und ein geerbtes Zimmer im Haus ihres verstorbenen Vaters in einer kleinen Stadt im Mittleren Atlas, wohin sie sich nun notgedrungen zurückzieht. Das Leben in ihrem Heimatort ist schwierig und einsam, alle ihre Angehörigen und Verwandten sind weggezogen oder verstorben. Zu ihrer Bezugsperson wird schliesslich ein Sufi-Scheich, den sie noch aus ihrer Kindheit kennt, und der ihr durch Gespräche aus der Krise hilft. Am Ende des Romans fasst Zahra neuen Mut und ist entschlossen, nie mehr von jemandem abhängig zu sein. Zahra reist nach Casablanca, wo sie eine Stelle findet und ein neues Leben beginnt.

Im Rahmen dieser Haupthandlung werden in Rückblenden Szenen aus dem bewaffneten Widerstand gegen die französische Protektormacht, wie auch aus Zahras freier, glücklicher Kindheit erzählt. Es sind diese Erinnerungen, die Zahra die erlittene Ungerechtigkeit und ihre Abhängigkeit vor Augen führen, und sie in ihrem Entschluss bestärken, autonom zu werden.

Koransure 105 «Der Elefant»

Marokko erlangte 1956 die Unabhängigkeit, nach Jahren auch des gewaltsamen Kampfes. Zahra hatte an bewaffneten Aktionen teilgenommen, transportierte etwa heimlich Waffen für die Kämpfer im Untergrund. Im Roman wird kritisiert, dass all diese «kleinen» Helferinnen und Helfer um ihre Verdienste für die Unabhängigkeit betrogen worden seien. Nicht umsonst verweist der Titel des Romans, *Das Jahr des Elefanten*, auf die Koransure 105 «Der Elefant». Die Sure erzählt die Schlacht um Mekka im Geburtsjahr des Propheten, die der jemenitische König Abraha unter anderem deshalb verlor, weil Vogelschwärme die feindlichen Truppen mit Steinen bewarfen und deren Soldaten töteten. Durch diesen intertextuellen Verweis wird der Beitrag zur Unabhängigkeit, den «kleine Leute» wie Zahra geleistet haben, die wie die Vögel in der Sure kleine «Steinchen» geworfen hatten, durch den Titel des Romans hervorgehoben. Zudem werden ihre Ansprüche religiös legitimiert: Zahras Bitterkeit ist gross, wenn sie sich ihren Einsatz für die Unabhängigkeit Marokkos in Erinnerung ruft und ihre einstigen Hoff-

nungen mit ihrer aktuellen mittel- und machtlosen Situation vergleicht. Sie fühlt sich, wie viele andere, durch korrupte Profiteure um ihre Verdienste und die entsprechende Anerkennung gebracht.

Die «landschaftliche» Bildsprache des Romans ist in diesem Zusammenhang bezeichnend. Zu Beginn wird Zahras Rückkehr in ihr Heimatort, eine stark landwirtschaftlich geprägte Kleinstadt, erzählt. Zahra beklagt den Verfall der einst grünenden (Agrar) Landschaft. So sind die Wasserquellen versiegt, die Fruchtkulturen und sogar die Olivenbäume verschwunden. Explizite Vergleiche zur Situation der Nation vor und nach der Unabhängigkeit werden gezogen: die blühenden Hoffnungen, die mit der Unabhängigkeit verbunden waren, sind graukalter Tristesse gewichen. Die Landschaft wird zur Metapher für Marokko.

Zahra vergleicht diese einst fruchtbare Landschaft ihres Heimatorts mit den prachtvollen Landschaften des muslimischen Andalusien. Durch die Gleichsetzung der emblematischen «marokkanischen» Landschaft ihrer Heimat mit der andalusischen, wird Marokko in die arabisch-islamische Geschichte eingeschrieben und somit als arabisch-islamische Nation definiert; eine für den marokkanischen Nationalismus durchaus charakteristische Verbindung von Islam und arabischer Kultur.

Die Unabhängigkeit der Frau und die postkoloniale Nation

Ein zweiter Strang von Rückblenden zeigt Szenen aus Zahras Kindheit. Es ist allem voran die Rede von der Freiheit, die Zahra als Mädchen genossen hat. Die sinnlichen Erlebnisse im Garten des Grossvaters nehmen dabei einen grossen Teil dieser Erinnerungen ein: die Düfte, das sprudelnde Wasser, die Farben, das Grün und die Pflanzen im Frühling. Auch in der Beschreibung dieses Gartens wird das islamische Andalusien evoziert. So finden sich in der Gartenbeschreibung Elemente der arabisch-andalusischen Poesie, die konstitutiv sind für die idealtypische Landschaft der andalusischen Dichtung, so wie es die Arabistin Brigitte Foulon in ihrer Arbeit zu Landschaftsdarstellung in der arabischen andalusischen Poesie analysiert hat: Etwa das aquatische Element, die Farben Grün und Blau, der Vogelgesang, eine wohlriechende Brise oder der erfrischende Schatten.

Es ist die Erinnerung an ihre freie Kindheit, an diese «andere» Zahra, die Zahra in ihrer Entscheidung bestärkt, als Frau unabhängig zu leben. Diese Erinnerungen haben für sie eine identitätsstiftende Funktion.

In den Landschafts- und Gartenbeschreibungen konvergieren die beiden thematischen Stränge des Romans. Die Unabhängigkeit der Frau wird verbunden – wie in so manchen postkolonialen Romanen – mit der Entwicklung der postkolonialen Nation: Das Schicksal, ganz besonders aber die Neudefinition der Rolle der Frau, können nicht losgelöst werden vom Schicksal und dem Aufbau der unabhängigen Nation.

All diese Landschafts- und Gartenbeschreibungen verweisen jedoch auf ein einziges, ideales Modell: den koranischen Paradiesgarten. Durch die Evokation der andalusischen Ideallandschaft, ist der koranische Paradies-Garten im Roman das Urbild, der «Kern» für die schönen Gärten und Garten-Landschaften. Die persönlichen Lebensentwürfe und das nationale Projekt, die im Garten erlebt oder durch den Garten verkörpert werden, finden darin ihre moralisch-spirituelle Grundlage und Rechtfertigung sowie auch die Werte und Haltungen im Umgang mit Natur.

Der Prozess zu einem unabhängigen Leben, den Zahra durchläuft, vollzieht sich nicht nur aufgrund der Hilfe des Sufi-Scheichs innerhalb einer arabisch-islamischen Tradition. Er wird auch durch die moralisch-spirituelle Gartenmetaphorik religiös fundiert und in diese Tradition eingebunden. Dieser Aspekt wurde in der Forschungsliteratur zu diesem Roman wiederholt diskutiert: Kann *Ām al-Fil* noch als feministischer Text charakterisiert werden, da die Emanzipation der Frau innerhalb eines patriarchalen Systems, wie Religion, erlangt wird, das die Autorin im Roman positiv darstellt und nicht grundsätzlich in Frage stellt? Laylā Abū Zayd vertritt antikoloniale Positionen und grenzt sich deutlich von westlichen Einflüssen ab. So hat sie denn auch – im Nachwort zur englischen Übersetzung ihres Romans *Das letzte Kapitel* – geschrieben, dass sie eher eine postkoloniale Lesart ihres Romans akzeptiert habe als eine feministische, die sie als reduzierend, gar abwertend empfand. Sie merkte aber an, dass je stärker sie mit feministischer Kritik und Theorie vertraut geworden sei, desto mehr habe sie festgestellt, dass sich eine feministische Lektüre durchaus auch auf ihren Text anwenden liesse. Sie habe ihren Text jedoch nicht bewusst emanzipatorisch auslegen, sondern einfach über ihre Erfahrungen als muslimische Frau in Marokko schreiben wollen.

Ni fleurs ni couronnes, von Souad Bahéchar

Knapp zwanzig Jahre nach *Ām al-Fil* erschien der Roman *Ni fleurs ni couronnes* von Souad Bahéchar. Er erzählt in mancherlei Hinsicht eine vergleichbare Geschichte wie *Ām al-Fil*, wenn auch anders akzentuiert und kontextualisiert. Der Roman handelt von der Entwicklung einer weiblichen Hauptfigur, Chouhayra, zu persönlicher und gesellschaftlicher Souveränität und Unabhängigkeit, jenseits der Zwänge der Stammesgesellschaft, der sie entstammt. Auch in *Ni fleurs ni couronnes* ist Landschaft ein «Paradiesgarten», kein «gezähmter», sondern ein wildes, unkultiviertes «Paradies», in dem Chouhayra, die als Kleinkind von ihrem Stamm verstossen wurde, am Rande der Gesellschaft aufwächst. Es ist diese «natürliche», «wilde» und «ursprüngliche» Sozialisation, die es Chouhayra ermöglicht, zu einer selbstbestimmten, unabhängigen Person zu werden.

Souad Bahéchar wurde 1953 in Casablanca geboren; studierte in Frankreich Kunstgeschichte und Archäologie und arbeitete nach ihrer Rückkehr nach Marokko als Kuratorin und freischaffende Autorin. *Ni fleurs ni couronnes* ist ihr erster Roman und wurde mit dem *Grand Prix Atlas*, der vom *Service Culturel de l'Ambassade de France* verliehen wird, ausgezeichnet. Es folgte noch ein weiterer Roman, *Le concert des cloches* (2005).

Der Roman setzt ein mit dem natürlichen Tod von Madame Chouhayri. Madame Chouhayri kam als Fremde in das Dorf der Mramda, einem Stamm, der an der Nordküste Marokkos lebt. Sie kaufte den Mramda den hinteren Abhang des Hügels ab, auf dem die Mramda ihren Obstgarten kultivierten. Madame Chouhayri liess den Garten verwildern, weil sie dort das Paradies, wie es im Roman explizit heisst, wiedererschaffen wollte, und sie bot kranken und verletzten Tieren, für die die Mramda keine Verwendung mehr hatten, eine Heimstatt und pflegte sie. Nach dem Tod von Madame Chouhayri nehmen sich die Mramda das Land – illegalerweise – zurück.

Chouhayra wird genau zu diesem Zeitpunkt geboren, ihr Vater tauft sie auf den Namen Chouhayra, eine «Versöhnungsgeste». Doch der Name wird der Kleinen zum Verhängnis: Da er an ihr Vergehen an Madame Chouhayra erinnert, wird das Mädchen von den Dorfbewohnern gemieden und verstossen.

Chouhayra lebt «wild» am Rande der Gesellschaft der Mramda, unter anderem auf jenem Hügel, auf dem Madame Chouhayri das Paradies neu erschaffen woll-

te, und in den Ställen. Sie imitiert die Tiere und lernt von ihnen. Chouhayra verbringt ihre Kindheitsjahre als eine Art Wolfskind. Erst als Jugendliche wird sie dank den Bemühungen eines Dorflehrers zumindest wieder teilweise in die Dorfgesellschaft integriert, sie entwickelt sich zu einer schönen und intelligenten jungen Frau. Sie verliebt sich in den Hirtenjungen Hachem. Die beiden schlafen miteinander, werden aber dabei ertappt. Chouhayra wird schwer bestraft: die Frauen der Mramda versengen ihr das Geschlecht. Noch in der Nacht fliehen die beiden zusammen nach Tanger.

In Tanger trennt sie sich von Hachem, als sie erkennt, dass dieser sich vom homosexuellen Herrn Doulabi aushalten lässt. Im Verlauf der Erzählung wird es Chouhayra in dieser Stadt jedoch gelingen, sich ein – kosmopolitisches – Umfeld und eine Familie aufzubauen. Sie wird quasi adoptiert von Luigi, der ein italienisches Restaurant führt, und es ihr schliesslich vererbt. Zudem lernt sie den Fotografen Najib kennen und lieben. Sie gründen zusammen eine Art *patch-work* Familie: Amna, eine in Frankreich aufgewachsene Tochter marokkanischer Emigranten, die in Marokko zwangsverheiratet werden soll, findet Zuflucht bei Chouhayra und Najib.

Sozialisation ausserhalb der Stammesnormen in der «paradiesischen» Natur

Chouhayra ist eine Frau, die es schafft, sich von den seelischen und körperlichen Verletzungen zu heilen. Sie wird als integrale Figur charakterisiert, die sich weigert, sich in irgendeiner Form zu verkaufen und korrumpieren zu lassen. Wiederholt wird auf ihre Verbundenheit mit dem paradiesischen Hügel verwiesen. Es ist diese Sozialisation ausserhalb der Stammesnormen, in der «paradiesischen» Natur, die es ihr ermöglicht, eine unabhängige Persönlichkeit zu entwickeln und – wie es im Roman heisst – die «Archaismen zu überwinden».

Chouhayra, wie auch ihre Namensgeberin, Madame Chouhayri, pflegen einen respektvollen, empathischen Umgang mit den Tieren. Beide haben eine Sensibilität für die Schönheiten der Natur entwickelt – ganz im Gegensatz zu dem Profitdenken der Mramda, das im Roman verurteilt wird. Die schöne Natur

ist in diesem Roman zwar eine verwilderte Natur, sie ist jedoch eindeutig als paradiesischer Garten konnotiert. Damit wird auch die Figur Chouhayra und ihre weitere Entwicklung, die ja ihren Ursprung in diesem Paradies-Garten hat, positiv bewertet. Wichtig für Chouhayras Entwicklung sind aber nicht nur Natur, sondern auch Kultur: die Lektionen des Schulmeisters im Dorf der Mramda sowie die Erfahrungen, die sie im kosmopolitischen Tanger macht. Es ist also kein «rousseaueskes» Menschenbild, das der Roman vertritt.

Zudem wird Chouhayra als Personifikation eines «anderen» Marokkos gezeichnet. Hält man sich ihre Entwicklung und insbesondere das *happy-end* des Romans vor Augen, wird Marokko *Ni fleurs ni couronnes* als kulturell «offene», mediterrane Nation verstanden.

Il était une fois un vieux couple heureux, von Mohammed Khaïr-Eddine

Der Landschaftsraum ist in dieser kurzen Erzählung ein Tal im Süden Marokkos; eine Region, die stark von der Kultur der *amazigh* geprägt ist. Die durch die Moderne ausgelösten Veränderungen im Tal und in der Lebensweise seiner Bewohner werden im Text durchaus skeptisch – auch in einer ökologischen Perspektive – kommentiert. Zentral für diesen Text ist jedoch eine sinnliche, ästhetische Freude an Landschaft und Natur sowie ein bewusster, rücksichtsvoller Umgang mit der Kultivierung der natürlichen Umwelt des Tals. Gleichzeitig werden Kultur und Lebensweise der *amazigh* dargestellt und affirmiert.

Der Autor Mohammed Khaïr-Eddine wird 1941 im Süden Marokkos, in Taфраout, geboren; den Grossteil seiner Kindheit und Jugend verbringt er in Casablanca. Der marokkanische Süden bleibt aber in seinem gesamten Werk ein politischer und kultureller Referenzpunkt sowie – besonders in den letzten Texten – ein Sehnsuchtsort.

Khaïr-Eddine lebt von 1965 bis 1980, zu einem grossen Teil während der *années de plomb*, einer Zeit harscher, brutaler Repression in Marokko, im französischen Exil, vor allem in Paris. In den achtziger Jahren kehrt er in sein Heimatland zurück, das er jedoch später erneut verlässt, abermals nach Frankreich. Seine letzten Jahre verbringt er wieder in Marokko, wo er 1995 in Rabat an den Folgen einer Krebserkrankung verstirbt.



Arganfrüchte in landwirtschaftlicher Produktion in Marokko.
© Donata Kinzelbach. Mit freundlicher Genehmigung des Kinzelbach Verlag

Khaïr-Eddines seit den sechziger Jahren verfasste Texte sind von einer «experimentellen» Schreibweise geprägt, einer *guerilla linguistique*. Sie sind aggressiv-revolutionär in dem Sinne, als sie sich gegen die literarischen Konventionen der französischen wie auch der damals aktuellen marokkanischen Literatur wendeten, um nicht nur literarische, sondern auch gesellschaftliche Strukturen aufzubrechen und soziale Veränderungen herbeizuführen. Die achtziger Jahre markieren dann eine Zäsur in seinem literarischen Schaffen; die Erzählweise der Texte wird «konventioneller». Es sind realistische Texte, die wieder Geschichten erzählen und von einem Engagement für seine Kultur, die Kultur der *amazigh*, und deren Anerkennung geprägt sind.

Ich werde hier auf *Il était une fois un vieux couple heureux* eingehen, den letzten, noch zu Lebzeiten vollendeten Text von Khaïr-Eddine, der aber erst posthum erschienenen ist. Khaïr-Eddine hat ihn während seiner Krebserkrankung geschrieben und erst zwei Monate vor seinem Tod beendet. In diesem Text hat er sich, wie er es in seinem Tagebuch festhält, von den Schmerzen der Krankheit in ein anderes Leben weggeträumt.

Realistisch, beinahe dokumentarisch

Il était une fois un vieux couple heureux erzählt vom vergangenen Leben eines alten Paares. Der Text beginnt mit der Beschreibung der Ruinen ihres Hauses, um dann mit der Schilderung ihres Lebens fortzufahren.

MÉTAPHORE DE LIBERTÉ,
D'ÉMANCIPATION ET D'INDÉPENDANCE
LE «PAYSAGE» DANS LA LITTÉRATURE
MAROCAINE CONTEMPORAINE

L'écocritique, courant des études littéraires, s'intéresse à la représentation de la nature et à sa compréhension dans différentes traditions littéraires et littératures, notamment dans les littératures de la région MENA. À partir de l'analyse de trois romans réalistes marocains, Peter Dové examine comment le paysage et la nature peuvent être explorés à travers une lecture écocritique.

PRIMÄRLITERATUR

- Abū Zayd, Laylā: *Ām al-Fīl*. Rabat 1984. (Deutsche Übersetzung: Abouzeid, Leila: *Eine Verstossene geht ihren Weg*. Mainz 2005.)
- Bahéchar, Souad: *Ni fleurs ni couronnes*. Casablanca 2000. (Deutsche Übersetzung: Bahéchar, Souad: *Wüstenkind*. München 2003.)
- Khaïr-Eddine, Mohammed: *Il était une fois un vieux couple heureux*. Paris 2002. (Deutsche Übersetzung: Khaïr-Eddine, Mohammed: *Es war einmal ein glückliches Paar*. Mainz 2004.)

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Berque, Augustin (2008). *La pensée paysagère*. Paris: Archibooks.
- Burckhardt, Lucius (2006). *Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft* (Hrsg. von Markus Ritter und Martin Schmitz). Kassel: Martin Schmitz Verlag.
- Collot, Michel (2005). *Paysage et poésie du romantisme à nos jours*. Paris: Corti.
- Dethloff, Uwe (2005). *Literatur und Natur. Literatur und Utopie. Beiträge zur Landschaftsdarstellung und zum utopischen Denken in der französischen Literatur*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Dové, Peter (2010). *Landschaft und Utopie. Studien zur erzählten Natur in der arabophonen und frankophonen Literatur Marokkos*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Foulon, Brigitte (2011). *La poésie andalouse du XI^e siècle. Voir et décrire le paysage – Etude du recueil d'Ibn Ḥafāga*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Hall, Michael (1995). *Leila Abouzeid's Year of the Elephant: A post-colonial Reading*. In: *Women: A Cultural Review*, 6(1), 67–79.
- Kirchhoff, Thomas und Ludwig Trepl (2009, Hg.). *Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis und Ökologie als kulturgeschichtliche Phänomene*. Bielefeld: transcript.

Das Paar lebt kinderlos – nach der Unabhängigkeit Marokkos – in einem Dorf in einem Tal im marokkanischen Süden. Beschrieben wird das tägliche Leben des Paares im Rhythmus der Jahreszeiten, immer wieder unterbrochen von langen Gesprächen der beiden über alltägliche Dinge wie das Essen und die Haustiere oder über die Geschichte ihres Landes, besonders des Südens, und die Veränderungen, die die Moderne in das Tal und das Leben seiner Bewohner bringt. So wird letztlich auch eine ganze Region mit ihrer ländlichen Kultur und ihrer Geschichte gezeichnet.

Das Lebenszentrum des alten Paares aber ist ihr Haus und ihr kleiner Garten, vor allem aber die Terrasse ihres Hauses, auf der sie viel Zeit verbringen, ihre Mahlzeiten einnehmen, sich erfreuen an der Natur, den Pflanzen, an ihren Haustieren, den Vögeln und am sternhellen Nachthimmel. Die Landschaft in *Il était une fois un vieux couple heureux* wirkt realistisch, bisweilen beinahe dokumentarisch: So werden Flora und Fauna mit naturwissenschaftlichen Begriffen benannt und aufgezählt. Landschaft und die Objekte in ihr sind konkret, greif- und verfügbar. Die Landschaft steht «für sich» und kann nicht allegorisch aufgelöst werden. Ins Zentrum rückt die unmittelbare Wahrnehmung der Landschaft durch das Paar; erzählt wird ihre sinnliche und ästhetische Erfahrung des Konkreten. Bouchaïb, ein gläubiger Muslim, lobt Gott, der es ihm erlaubt, all diese Momente des Friedens mit seiner Frau und den Wesen, die er liebt – seine Katze und sein Esel – erleben zu dürfen.

Es ist eine «paradiesische» Existenz, das das alte Paar haben durfte; ein Leben, das aber auch als vergangene «Idylle» bestimmt wird. Davon zeugen die Beschreibung der Ruinen ihres verfallenden Hauses zu Beginn der Erzählung. Auch hier ist die schöne Landschaft hauptsächlich eine kultivierte Landschaft: Der Autor unterscheidet dabei zwischen einem «Drinnen», das die Terrasse des alten Paares, den Garten und die Haustiere umfasst, und ein «Draussen», das auch von jagenden und damit tötenden Raubtieren belebt ist.

Der Text ist in mehrfacher Hinsicht politisch: Bouchaïb schreibt Poesie in *amazigh*, womit er seine sprachliche und kulturelle Tradition geltend macht. Dadurch kann der ganze Text als Affirmation der Kultur und Lebensweise der *amazigh* – zumindest so, wie Khaïr-Eddine sie versteht – gelesen werden – was durchaus ein Gegenentwurf ist zu der hegemonialen und monolithischen arabisch-islamischen Konzeption Marokkos, wie sie etwa Laylā Abū Zayd in ihrem Roman formuliert.

Die traditionell geprägte, ländliche Lebensweise des alten Paares wird – auch wenn es augenzwinkernd die eine oder andere moderne Annehmlichkeit in sein Alltagsleben integriert – als eine positive Gegenkultur zum entfremdenden, zerstörerischen Leben in der modernen Stadt inszeniert; der Text formuliert damit eine Modernisierungskritik, die auch eine ökologische Komponente enthält. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Haltung des alten Paares der Nahrung und der Nahrungsproduktion gegenüber. So schätzen die beiden aus geschmacklich-qualitativen Gründen die traditionelle Zubereitungsart der Mahlzeiten – insbesondere in tönernen und nicht in industriell hergestellten Gefäßen – sowie die althergebrachte «Produktion» des Fleisches. Sie ziehen das Fleisch von erjagten Tieren dem industriell erzeugten Fleisch vor.

«Paradiesische Palimpseste»

Die schönen, «utopischen» Landschaftsräume in den vorgestellten Texten sind Gärten oder Garten-Landschaften, also Kulturland. Die Beziehung der Menschen zur natürlichen Umwelt in diesen Räumen ist geprägt von Respekt, einem sorgsamem Umgang und Empathie; es sind Rückzugsorte und Orte der emotionalen und sinnlichen Wahrnehmung von natürlicher Schönheit.

Was sich in diesen Texten hingegen nicht findet, ist eine für die romantische Tradition westlicher Literaturen charakteristische Faszination für wilde, erhabene Berglandschaften oder für das unbändige Meer. Vielmehr verweisen alle diese schönen Gärten oder Garten-Landschaften auf einen paradiesischen Ursprung (an dem die Welt auch neu geschaffen werden kann) und erzählen von der Sehnsucht nach einem Paradies. Es ist dieser Paradies-Topos, der den Garten- und Landschaftsbeschreibungen zu Grunde liegt und das Naturverständnis sowie die ästhetischen und ethischen Dimensionen von Naturwahrnehmung formt – und damit auch die Haltung gegenüber der natürlichen Umwelt bestimmt.

Peter Dové studierte Arabistik in Aix-en-Provence und Göttingen und promovierte 2003 an der Universität Bern zur modernen syrischen Literatur. 2010 publizierte er im Rahmen eines Projektes des Schweizerischen Nationalfonds eine Monographie zur Landschaft in der zeitgenössischen arabischen und frankophonen marokkanischen Literatur. Seit 2012 ist er Lehrbeauftragter für moderne arabische Literatur an der Universität Genf. Seine Forschungsschwerpunkte sind moderne arabische Literatur, Narratologie, Intertextualität, Satire, Phantastik/Groteske sowie Natur/Landschaft.



© Schweizerische Sportmittelschule Engelberg

VON ŞENGAL NACH DEUTSCHLAND

EZIDISCHE STIMMEN AUS DEM EXIL: «WIR WUSSTEN, WER SIE WAREN. UND WIR WUSSTEN, DASS SIE UNS UMBRINGEN WOLLTEN.»

Die Terrormiliz IS ermordete, vertrieb und verschleppte Zehntausende von Ezid:innen im Nordwesten Iraks. Dieses Verbrechen wurde von der UNO als Genozid eingestuft. Zwei junge Überlebende erzählen, wie das Grauen des Völkermords ihr Leben bis heute prägt – und wie sie mit den Nachwirkungen dieses unfassbaren Verbrechens umgehen.

Nora Togni



Ezid:innen versuchen mit Hilfe eines irakische Helikopters die Flucht aus dem Şengal-Gebirge.
© Botan Gulan, 2014

“Als die IS-Kämpfer nach Kocho kamen, versammelten sie alle Einwohner:innen des Dorfes in der Schule. Sie sagten uns, wir sollen zum Islam konvertieren oder sterben. Ich war damals zwölf Jahre alt und kann mich an jedes Detail dieses Tages erinnern. Zuerst nahmen sie die Männer mit und fuhren auf die Felder ausserhalb des Dorfes. Von der Schule aus konnten wir die Schüsse hören. Trotzdem wollten wir nicht glauben, dass innerhalb weniger Stunden alle Männer von Kocho umgebracht worden waren.” – Said*

Die Perspektive männlicher Überlebender

Am 3. August 2014 überfiel die Terrormiliz «Islamischer Staat» (IS) die Ezid:innen in Şengal, Sindschar, im Nordwesten Iraks. Sie entführten und versklavten Frauen und Kinder, die Männer richteten sie systematisch hin. Hunderttausende von Ezid:innen flohen über das Şengal-Gebirge, Unzählige starben auf dem Weg an Hunger und Durst. Die traurige Bilanz: In nur kurzer Zeit war ein Grossteil der knapp 500'000 Menschen der ezidischen Gemeinschaft vertrieben worden. Das vom UN-Generalsekretär eingesetzte Ermittlungsteam UNITAD stufte in seinem Abschlussbericht von 2017 die Ermordung, Vertreibung und Versklavung von Ezid:innen im Irak als Genozid ein. Am 17. Dezember 2024 wurde dieser Genozid auch vom Schweizer Nationalrat anerkannt, mit 105 zu 61 Stimmen bei 27 Enthaltungen.

Zedan und Said waren zur Zeit des Massakers vierzehn, respektive zwölf Jahre alt, sie sind dem IS entkommen. Zedan lebt heute im deutschen Bundesland Nordrhein-Westfalen, das eine grosse ezidische Bevölkerung beheimatet, Said in Berlin. Ich begegnete Zedan und Said als ich in Deutschland zwischen Oktober und November 2022 für meine Masterarbeit zum Genozid an den Ezid:innen recherchierte. Während meines Forschungsaufenthalts konnte ich mit insgesamt zwölf Überlebenden sprechen – fast alle von ihnen Männer. Das lag in erster Linie daran, dass mir vor allem männliche Kontaktpersonen vermittelt wurden, was ich erst bedauerte. In den Gesprächen wurde mir aber schnell bewusst, wie viele Geschichten die Männer zu erzählen hatten; Geschichten, die in der medialen Berichterstattung bislang kaum Gehör

gefunden haben, da die geschlechtsspezifische Erfahrung die Narrative stark beeinflusst. Besonders die grausame Gefangenschaft und sexuelle Versklavung der von IS-Kämpfern verschleppten ezidischen Frauen und Mädchen prägen das Bild des Genozids. So setzt sich etwa Nadia Murad, weltweit bekannt durch ihre Autobiografie «The Last Girl», in der sie von ihrer Versklavung in Mossul erzählt, seit 2016 als UNO-Sonderbotschafterin für die Würde der Überlebenden des Menschenhandels ein. 2018 wurde ihr für ihre unermüdliche aktivistische Arbeit der Friedensnobelpreis verliehen.

Die Geschichten ezidischer Männer sind aber auch deshalb im Hintergrund geblieben, weil die Männer selbst das entsetzliche Leid der Frauen als die tragischste Folge des IS-Angriffs erachten, als die tiefste Wunde des Genozids. «Die Frauen haben am meisten gelitten», sagt Zedan. Seine Schwester gehört zu den rund 2600 Ezidinnen, die noch immer als vermisst gelten. Sie verdeutlichen das Trauma einer Gemeinschaft, deren Leid auch elf Jahre nach dem Massaker kein Ende gefunden hat. Gerade angesichts dessen eröffnen die Gespräche mit den ezidischen Männern eine zusätzliche Perspektive. Aus diesem Grund beschloss ich, sie zu dokumentieren.

Zedan und Said: Erzählungen von Flucht, Verlust und der Suche nach Halt

Ezidische Väter und erstgeborene Söhne tragen die Verantwortung für ihre Familie, auch auf der Flucht oder im Exil. Dies erlebte Zedan, als er sich mit seiner Familie einige Wochen vor dem 3. August 2014 auf den Weg nach Syrien machte. Dass er den Irak noch rechtzeitig verlassen konnte, rettete ihm das Leben. Heute verfolgen ihn die Gedanken, dass er jenen Familienmitgliedern, die zurückblieben, nicht helfen konnte und sie nie mehr sehen würde. Ganz anders verläuft Said's Geschichte: Acht Monate lang hatte er sich als Kind in der Gefangenschaft der Terrormiliz befunden. Er sollte zu einem Kämpfer erzogen und später in den Krieg nach Syrien gezwungen werden. Mehrere Fluchtversuche scheiterten. Doch schliesslich gelang ihm die Flucht nach Kurdistan. Sowohl Zedan wie auch Said kamen 2015 über das in Baden-Württemberg beschlossene humanitäre Aufnahme-



Ein Wasserspeicher in den Trümmern von Kocho, das am 15. August 2014 Schauplatz eines unvorstellbaren Massakers wurde. Auf dem Wasserspeicher stehen die Namen von Said, seiner Geschwister und Freunde auf Arabisch, Kurdisch und Englisch. Die Namen wurden vor dem Genozid auf den Wasserspeicher gesprayt.
©Said, bei seinem letzten Besuch in Kocho 2023.

programm, das sogenannte Sonderkontingent, nach Deutschland. Die beiden hatten Glück. Das Leben, wie sie es aus ihren Dörfern in Şengal kannten, wurde ihnen jedoch irreversibel genommen.

Dem Massaker entkommen

Ich traf Zedan zum Gespräch in einem denkmalgeschützten Wasserschloss in Nordrhein-Westfalen, das zum Zentrum für ezidische Studien und Sitz des deutschen Zentralverbands der ezidischen Gemeinden umfunktioniert worden war. Zedan stammt aus Siba Sheikh Khidir, einem ezidischen Dorf südlich des Şengal-Bergs. 2007 wurde das Dorf Ziel eines Autobombenanschlags, mit 796 Toten und mindestens 1500 Verwundeten war es das tödlichste Attentat im Irakkrieg. Koordiniert hatte den Autobombenanschlag die Terrorgruppe Al-Qaida. Zedan war damals zehn Jahre alt. Das Haus seiner Familie wurde von der Explosion getroffen, eine seiner Tanten starb, sein Cousin verlor einen Fuss.

Als sich die Terroranschläge und die sunnitisch-islamistisch motivierte Gewalt im Irak zunehmend auf religiöse Minderheiten ausweiteten, wurden

Ezid:innen vermehrt zum Ziel. Aus Angst um ihre Sicherheit zogen Hunderte von ezidischen Studierenden von der Universität Mosul weg und wechselten zu Universitäten in der kurdischen Autonomiezone; viele Arbeitnehmende in verschiedenen Regionen verliessen ihre Jobs. Das Verhältnis zu den arabischen Nachbarn verschlechterten sich, oft führte der Vertrauensverlust zwischen den benachbarten Gemeinschaften zum Abbruch der Beziehungen. Angesichts dieser steigenden Unsicherheit entschied sich Zedan, mit seinem schwerkranken Vater, seiner Mutter und seinem jüngeren Bruder den Irak zu verlassen. In Rabiaa an der syrischen Grenze wurden sie erst von bewaffneten Gruppen zurückgedrängt, doch beim nächsten Versuch gelang es ihnen, die Grenze zu überschreiten und die Reise fortzusetzen: «Als ich vom Genozid erfuhr, waren wir bereits in Ankara und zunächst dankbar, dass wir dem Massaker entkommen sind», erzählt er. «Doch dann fühlte ich mich schuldig, weil ich nicht bei meinen Leuten geblieben bin. Ich wollte nach Şengal zurück, um mich dem Widerstand anzuschließen und gegen den IS zu kämpfen. Aber meine Familie konnte mich davon abhalten.»

Die Familie schaffte es nach Amman, wo Zedan einen Job in einem Café fand, mit dem er die bevorstehende Reise nach Europa finanzieren wollte. Doch weil er keine Arbeitsbewilligung hatte, wurde er von den jordanischen Behörden immer wieder verhaftet. Obwohl er damals noch minderjährig war, schlug und misshandelte ihn die jordanische Polizei brutal. Im Gefängnis waren er und andere Migranten aus Irak und Syrien Diskriminierung und Gewalt durch Mitinsassen ausgesetzt. Wie Zedan erklärt, sei es in Jordanien gängige Praxis, illegale Arbeiter zusammen mit Verbrechern einzusperren, um sie davon abzuhalten, ohne Arbeitserlaubnis weiterzuarbeiten.

Während des Aufenthalts in Jordanien starb sein Vater. Zedan kehrte nach Erbil zurück, um die Leiche im Heimatland zu bestatten. Danach setzte die Familie ihre Reise nach Europa fort; fuhr von Izmir aus in einem überfüllten Boot nach Griechenland, es war der erste Schritt entlang der gefährlichen Balkanroute. Auf dem Weg traf Zedan auf andere Ezid:innen, die dem Genozid entkommen waren. Auch seine Frau lernte er auf der Balkanroute kennen. Dies half ihm, optimistischer auf das Leben in Europa zu blicken. In Deutschland durchlief Zedan das Asylverfahren, er und seine Familie erhielten eine Aufenthaltserlaubnis. Doch Şengal liess ihn nicht los. Täglich erreichten ihn neue schockierende Berichte: von Massengrä-

bern, verschleppten Frauen, zerstörten Dörfern. «Fast jeden Tag erfuhr ich vom Tod einer Person meiner Umgebung.» Alle seine Freunde waren ermordet worden, ebenso seine Schwester und deren Familie. Eine Schwester überlebte die Gefangenschaft und kehrte in den Irak zurück, eine andere war mit ihrem Mann in Şengal-Stadt geblieben und vermutlich entführt worden. Von ihr fehlt bis heute jede Spur: «Sie wurde verraten», meint Zedan. «Die schlimmsten Verbrechen sind in der Stadt Şengal begangen worden. Die sunnitischen Einwohner:innen arbeiteten mit dem IS zusammen, sie meldeten den Kämpfern, wer die Ezid:innen waren und wo sie wohnten. So verrieten sie wohl auch meine Schwester: Unter dem Vorwand sie zu schützen, hielten ihre Nachbarn sie davon ab, die Stadt zu verlassen, um sie später dem IS auszuliefern.» Die Ezid:innen hätten die Hoffnung nicht aufgegeben, ihre vermissten Angehörigen wiederzufinden, betont Zedan. Sie seien sich jedoch bewusst, dass kaum ein Staat an ihrem Schicksal interessiert sei. «Sie sind von der internationalen Gemeinschaft im Stich gelassen worden.»

Später sollte Zedan erfahren, wie sich die Peshmerga, die Streitkräfte der Autonomen Region Kurdistan im Irak, während des Genozids kampfflos zurückzogen hatten. «Das war für uns der grösste Schock», sagt Zedan. «Mein Vater hatte das bis zu seinem Tod nicht fassen können. Denn zu seiner Zeit wäre es für die Peshmerga undenkbar gewesen, die Zivilbevölkerung sich selbst zu überlassen. Früher hatten die Peshmerga gekämpft, um ihr Land und ihre Rechte zu verteidigen, jetzt kämpfen sie für ihre eigenen Interessen.» Nach Şengal zurückgekehrt ist er nie.

Kinder in IS-Gefangenschaft

Said war zwölf Jahre alt, als der IS ihn aus Kocho entführte, einem Dorf südlich von Şengal, und acht Monate lang gefangen hielt. Als ich ihn in einem Café in Berlin treffe, erkundige ich mich, ob es für ihn nicht zu schmerzhaft sei, über diese Zeit zu reden.



Hunderttausende von Ezid:innen flohen nach dem Überfall der Terrormiliz IS aus Şengal, Sindschar, im Nordwesten Iraks über das Şengal-Gebirge.

© Botan Gulan, August 2014

«Nach meiner Befreiung wurde ich von verschiedenen internationalen Organisationen detailliert befragt, ich habe meine Geschichte so oft erzählt, dass es für mich kein Problem ist, darüber zu reden. Aber ehrlich gesagt, inzwischen habe ich vieles vergessen.» Als erstes möchte ich wissen, ob Said während seiner Kindheit Gewalt oder Diskriminierung erlebt hatte. Ezid:innen waren unter dem irakischen Diktator Saddam Hussein unter anderem auf dem Arbeitsmarkt diskriminiert worden. So war es ihnen etwa aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit nicht erlaubt gewesen, in der Justiz tätig zu sein. Dies, obwohl Saddam Hussein danach gestrebt hatte, die Religion aus der Öffentlichkeit zu entfernen. Said schüttelt den Kopf. «Kocho war ein kleines Dorf von kaum 2000 Einwohnern», sagt er. «Wir wurden nicht diskriminiert, aber ich kann mir vorstellen, dass Ezid:innen in Şengal-Stadt von Seiten der sunnitisch-arabischen Bevölkerung Diskriminierung erfahren haben.»

In Kocho besuchte Said die arabische Schule. Nach dem Sturz Saddam Husseins im Jahr 2003 konnten Ezid:innen wählen, ob sie auf Kurmanji, der meistgesprochenen kurdischen Sprache, oder auf Arabisch unterrichtet werden wollten, unter dem irakischen Diktator war der Unterricht auf Arabisch für alle obligatorisch gewesen. «Kurmanji sprach ich schon zu Hause, also wollte ich noch Arabisch lernen», erzählt er. Diese Wahl rettete ihm später das Leben: Als er während seiner Flucht aus der IS-Gefangenschaft an einem Check-Point angehalten wurde, gab er sich als Araber aus. Da er die Sprache perfekt beherrschte, glaubte man ihm – und liess ihn passieren.

Am 15. August 2014 war Kocho Schauplatz eines unvorstellbaren Massakers geworden. Nach einer zweiwöchigen Belagerung versammelte der IS alle Einwohner:innen in der Dorfschule und begann, die Männer systematisch hinzurichten. Said befand sich mit seiner Familie unter jenen Bewohner:innen, die nicht hingerichtet werden sollten. Sie ahnten, dass ein Massaker geschehen würde. «Denn die meisten, die sich damals innerhalb weniger Tage dem IS angeschlossen hatten, waren keine fremden Gesichter. Sie waren unsere arabische Nachbar:innen. Wir kannten sie vom Sehen und wussten, wer sie waren. Und wir wussten, dass sie uns umbringen wollten.»

Tatsächlich waren einige Anführer der benachbarten arabischen Clans den IS-Milizen gefolgt und beteiligten sich an dem Massaker gegen die Ezid:innen, mit denen sie zuvor freundschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen unterhalten hatten. Die überlebenden

Ezid:innen verloren dadurch nicht nur das Vertrauen in jede Behörde Iraks – von der Zentral-, bis zur kurdischen Regionalregierung – sondern auch in ihre Nachbar:innen. Said erzählt, wie die IS-Kämpfer zunächst Männer und männliche Jugendliche ab fünfzehn Jahren auf die Felder ausserhalb des Dorfs verschleppten und einen nach dem anderen erschossen. «Wir wussten, was geschah. Doch wir wollten es nicht glauben, dass alle Männer umgebracht worden waren. Ich habe auch ein Jahr später immer noch gehofft, dass sie irgendwo in Gefangenschaft sind. Manche hoffen das noch heute, obwohl wir mittlerweile die sterblichen Überreste der Hingerichteten aus den Massengräbern ausgegraben haben.»

Said verlor im Massaker von Kocho seinen Vater, fünf Onkel, beide Grosseltern – auch ältere Frauen wurden erschossen und manchmal noch lebendig begraben – alle seine Cousins und seinen besten Freund, der gleich alt gewesen war als er, aber vom IS als «erwachsener Mann» eingestuft und hingerichtet worden war. «Sie haben uns Kinder untersucht, ob wir Haare haben und somit als «Männer» galten. Ich wurde auch kontrolliert, dann aber freigelassen. Es war reines Glück: Mein bester Freund ist jetzt tot, weil er erwachsener aussah als ich.»

Erst verkauften die IS-Kämpfer nur die unverheirateten Frauen in Mosul als Sklavinnen, Frauen mit Kindern verschonten sie. Suids Mutter, sein kleiner Bruder, eine schwangere Tante und die Tanten, die auch Mütter waren, überlebten. Said wurde von seiner Mutter getrennt und mit anderen Kindern nach Tel Afar transportiert, eine Stadt 52 Kilometer östlich von Şengal und erneut in eine umfunktionierte Schule gebracht. «Es war ein Gefängnis für Ezid:innen», so Said. «Dort trafen wir diejenigen, die aus anderen Dörfern Şengals entführt worden und bereits seit elf Tagen eingesperrt waren. In diesem Moment haben wir realisiert, dass dies im voraus geplant und orchestriert worden sein muss. Wir waren mindestens fünfzehn Kinder in einem Zimmer, Tag und Nacht. Abends haben uns die IS-Anhänger Koranunterricht erteilt, sie wollten uns zum Islam bekehren.»

Später durften die gefangenen Kinder zu ihren Angehörigen zurückkehren, sie lebten unter strenger Überwachung des IS in Tel Afar. «Wir konnten uns ein leeres Haus aussuchen. Der grösste Teil der Bevölkerung von Tel Afar war geflohen, die Stadt verlassen», erzählt Said. «Wir wussten nicht, wie lange wir in Tel Afar bleiben würden. Stunden, Tage, Monate, Jahre? Wir hatten keine Ahnung.»

Tagsüber musste Said an die Technische Universität in Mosul, die der IS in eine islamistische Schule umgewandelt hatte: «Wir sollten zu Mudschaheddin ausgebildet werden und befanden uns inmitten von Männern, die nichts anderes im Sinn hatten, als zu töten. Wir mussten lernen, wie man einen Menschen umbringt. Wir hatten Angst, zeigten uns aber motiviert und machten mit. Denn wir waren gezwungen, eine Rolle zu spielen, um an diesem Ort überleben zu können.» Das «Training» bestand daraus, Videos von IS-Kämpfern zu studieren, die Menschen abschlachteten. «Wir mussten uns das alles ansehen. Erst war es grauenhaft, aber irgendwann wurde es normal. Trotzdem habe ich meiner Mutter einmal gesagt, dass ich das nicht mehr aushalte. Diese Schule war die Hölle, ich wollte nicht mehr hin.» Die Lehrer, sie nannten sich «Scheichs», waren aus Jordanien und Ägypten, ein anderer kam, wie Said vermutet, aus Saudi-Arabien. «Unter diesen Lehrern gab es nicht einmal einen Iraker.»

Die meisten IS-Anhänger hingegen stammten aus dem Irak, vor allem aus Mosul, es gab aber auch internationale Kämpfer: «Unter uns war einer aus Russland», erzählt Said, «er sprach kein Wort Arabisch. Er setzte sich einfach zu uns und wollte mitmachen. Viele internationale Kämpfer, die sich «Daesh», dem IS, freiwillig anschlossen, hatten sogar vor, in ihren Rängen Karriere zu machen. Sie waren die Schlimmsten.»

Erst nach acht Monaten gelang Said, seiner Mutter und seinem jüngeren Bruder mithilfe eines Schmugglers die Flucht nach Dohuk in die autonome Region Kurdistan. Nach einem Jahr wurden sie in das Sonderkontingent in Deutschland (siehe Anmerkung unten) aufgenommen.

Geschichte einer andauernden Verfolgung

Der Begriff «Genozid» wurde 1944 vom polnischen Juristen Raphael Lemkin als Reaktion auf den Holocaust und den Völkermord an den Armenier:innen während des Ersten Weltkriegs geprägt. Die UN-Konvention zur Verhütung und Bestrafung des Völkermords von 1948, heute von über 150 Staaten ratifiziert, definiert Genozid als die absichtliche Vernichtung einer nationalen, ethnischen, rassischen oder religiösen Gruppe – sei

es durch Tötung, schwere körperliche oder seelische Schäden, unmenschliche Lebensbedingungen, Geburtenverhinderung oder die gewaltsame Trennung von Eltern und Kindern. Obwohl die juristische Aufarbeitung eines Genozids lückenhaft bleibt, und viele Täter weiterhin auf freiem Fuss sind, ist die offizielle Anerkennung eines Genozids entscheidend für die Überlebenden. Sie trägt zur Erinnerungskultur bei und schafft Sichtbarkeit, ermöglicht Strafverfolgung vor internationalen Gerichten und schützt vor Relativierung oder Leugnung. Denn die Überlebenden eines Genozids, so auch jene in der ezidischen Diaspora, leiden bis heute an immensen physischen und psychischen Folgen.

Der 3. August 2014 gilt unter Ezid:innen als der 74. «Ferman». Dieser osmanisch-türkische Begriff bezeichnet die Dekrete der osmanischen Herrscher gegen die Minderheiten ihres Reichs und wird von Ezid:innen verwendet, um die Massaker zu benennen, die sie im Laufe der Geschichte erlitten haben. Die zyklische Erfahrung von Gewalt spielt eine zentrale Rolle in ihrem kollektiven Gedächtnis. Während die Osmanen mit den Massakern an der Gemeinschaft darauf abzielten, die Kontrolle über die östlichen Provinzen aufrechtzuerhalten, rechtfertigten sie die Anwendung von Gewalt per se religiös. In mehreren osmanischen Archivdokumenten werden die Ezid:innen als «Ungläubige», «Apostaten» oder auch «Ketzer» beschrieben.

Das Regime von Saddam Hussein in Irak (1979 bis 2003) verfolgte eine ähnliche Strategie: Die Ezid:innen wurden zusammen mit Kurd:innen, Turkmen:innen und Schabak:innen, eine ethno-religiöse Gruppe im Norden des Irak, Ziel einer Aktion, mit der eine vollständige «Arabisierung» des Landes erreicht werden sollte. Die Baath-Partei unter Saddam Hussein beabsichtigte, den arabischen Charakter des Irak zu stärken, insbesondere durch Zwangsumsiedlungen der nicht-arabischen Bevölkerung. So wurden die Ezid:innen ab den 1970er Jahren aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet im Şengal-Gebirge vertrieben und in weit entfernte, eigens zur Zwangsumsiedlung errichtete Dörfer deportiert. Damit verloren die Ezid:innen ihre Ressourcen und primäre Erwerbsarbeit in der Viehzucht und Landwirtschaft, die vom Zugang zu Wasser in den Bergen abhing. Der Genozid von 2014 ist somit Ausdruck einer Kontinuität in einer Geschichte von Gewalt gegenüber der ezidischen Gemeinschaft; doch sind die Ereignisse von 2014 auch eine Zäsur: Im Gegensatz zum osma-

nischen Kontext zeugt dieses jüngste Massaker von der Absicht, die Ezid:innen als Gruppe zu vernichten und ihre Präsenz in Şengal auszulöschen.

Orientierungslosigkeit und Neuanfang im Exil

Heute liegt Kocho grösstenteils in Trümmern, das Trauma der Ereignisse ist immer noch präsent. Im Gegensatz zu Zedan, ist Said mehrmals in den Irak zurückgekehrt. Das erste Mal 2019, als in Kocho die ersten Massengräber ausgegraben werden sollten. «Ich wollte unbedingt dabei sein. Es war schön, die Leute wieder zu sehen, die den Genozid überlebt haben. 2021 bin nochmals mit meiner Mutter in den Irak geflogen, weil die Gräber, in denen wir die Überreste meines Vaters, meines Grossvaters und meiner Onkel vermuteten, geöffnet wurden. Man fand die Überreste meines Vaters. Ich habe sie mit meinen eigenen Händen begraben.»

In Kocho erinnert ein neuer Friedhof an die Opfer des Massakers. Viele Gräber sind jedoch noch leer, da die Dorfgemeinschaft darauf wartet, dass alle Überreste ihrer Angehörigen exhumiert und identifiziert werden. Said macht sich jedoch keine Illusionen darüber, dass Ezid:innen in Şengal jemals Gerechtigkeit zuteil wird. «Dass sich die irakische Regierung für uns interessiert, kann man vergessen. Das zeigt nur schon, dass wir unsere Familienmitglieder erst nach sieben Jahren in unseren Friedhöfen beisetzen durften.»

In der ezidischen Diaspora in Deutschland, mit 300'000 Menschen die grösste Diasporagemeinde weltweit, herrscht weitgehend eine verbitterte Stimmung, sagt Said. Am meisten enttäuscht ihn die Asylpolitik Deutschlands und die Tatsache, dass der Völkermord an den Ezid:innen und seine offizielle Anerkennung bislang keinen Unterschied in der Aufnahme von Ezid:innen bewirkt hat. Das werde von vielen als «bitteren Affront» empfunden. «In Şengal hat sich die Situation kaum verbessert, das Misstrauen gegenüber der arabischen Bevölkerung ist nach wie vor gross. Wir haben deshalb alles auf eine Karte gesetzt



Zedan in der Redaktion des ezidischen Fernsehsenders çira TV bei Bielefeld, wo er als Journalist arbeitet.
© Redaktion çira TV, Juli 2025

und unser gesamtes Leben zurückgelassen, um hier einen Neuanfang zu wagen.»

Den geflüchteten Ezid:innen fehle es an Zukunftsaussichten, viele befänden sich erneut in einer Phase grosser Orientierungslosigkeit. «Der Wille zum Neustart stösst oft an seine Grenzen, weil die Politik ihre Verantwortung nicht in dem erforderlichen Mass wahrnimmt und die notwendigen Unterstützungsstrukturen bereitstellt», meint Said. «Ezid:innen in Deutschland brauchen raschen Zugang zu kultursensiblen Deutsch Intensivkursen, Traumatherapie, kostenfreier Rechtsberatung in Asyl und Aufenthaltssachen sowie eine schnelle Anerkennung ihrer im Irak erworbenen beruflichen Qualifikationen.» Denn oft werden Ezid:innen, die nach 2014 nach Deutschland gekommen sind, mit ezidischen Gastarbeiter:innen der 1960er und 70er Jahre verglichen – eine Erwartungshaltung, die die notwendige Zeit zur Integration ausser Acht lässt. Denn Politik und Verwaltung legen bei allen Migrant:innen ähnliche Integrations- und Arbeitsmarkt-Indikatoren, zum Beispiel sprachlicher Fortschritt, berufliche Etablierung oder soziale Teilhabe, unabhängig von deren tatsächlichen Aufenthaltsdauer. Das ist irreführend. «So entsteht der Eindruck, die Ezid:innen hätten schon viel erreicht», erklärt Said.

Dennoch versuchen die Ezid:innen, sich in Deutschland Stück für Stück ein neues Leben zu erobern. Zedan hat zwar die Geschehnisse noch nicht verarbeiten können, arbeitet inzwischen jedoch als Journalist und ist als solcher für seine Gemeinschaft engagiert. Dank dieser Tätigkeit hat er seinen Frieden wieder gefunden und fühlt sich seiner Heimat nahe. Die Situation der Ezid:innen aus Şengal in Deutschland erachtet er als stabil. Das politische System und die Bürokratie wären anfangs ungewohnt, doch hätten sich die meisten gut angepasst. Einige haben eigene Unternehmen gegründet oder kleine Geschäfte eröffnet. Gleichzeitig aber, moniert Zedan, bleibe ihre Geschichte in der deutschen Öffentlichkeit weitgehend unsichtbar. Trotz der offiziellen Anerkennung des Genozids durch den Bundestag im Jahr 2023 werden sie noch immer eher als «Ausländer:innen» wahrgenommen und weniger als eine Gemeinschaft, die in ihrer Geschichte mehrere Verfolgungen und einen Genozid überlebt haben. «Nach dem Genozid flohen wir nach Deutschland, um unser Leben zu retten», sagt Zedan. «Doch auch jene, die für den Völkermord verantwortlich waren, kamen hierher. Sowohl die Täter wie auch die Überlebenden wurden mit derselben Offenheit empfangen.»

DE ŞENGAL À L'ALLEMAGNE
VOIX YÉZIDIENNES DE L'EXIL :
«NOUS SAVIONS QUI ILS ÉTAIENT.
ET NOUS SAVIONS
QU'ILS VOULAIENT NOUS TUER.»

Le groupe terroriste État islamique a assassiné, expulsé et déporté des dizaines de milliers de Yézidis dans le nord-ouest de l'Irak. Ce crime a été qualifié de génocide par l'ONU. Deux jeunes survivants racontent comment l'horreur du génocide continue de marquer leur vie et comment ils font face aux conséquences de cet acte inimaginable.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Cheterian, Vicken (2021). ISIS Genocide against the Yazidis and Mass Violence in the Middle East. In: British Journal of Middle Eastern Studies, 48(4), 629–641.
- Fuccaro, Nelida (1999). The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq, London: I. B. Tauris.
- Gölbaşı, Edip (2013). Turning the 'Heretics' into Loyal Muslim Subjects: Imperial Anxieties, the Politics of Religious Conversion, and the Yezidis in the Hamidian Era. In: The Muslim world, 103(1), 3–23.
- Kartal, Celalettin (2016). Deutsche Yeziden. Geschichte, Gegenwart, Prognosen, Marburg: Tectum Verlag.
- Tagay, Şefik und Serhat Ortaç (2016). Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung Hamburg.
- Tezcür, Günes Murat (2021, Hg.). Kurds and Yezidis in the Middle East: Shifting Identities, Borders and the Experience of Minority Communities. London: I.B. Tauris.
- Togni, Nora (2021). Şengal: une histoire sans fin. Le génocide des Yézidis et la perpétuation de la violence politique en Irak et au Moyen-Orient, Mémoire de recherche présenté pour l'obtention de la Maîtrise universitaire «Moyen Orient» par Nora Togni. Rédigé sous la direction de Vicken Cheterian, juré: Ozcan Yilmaz. Genève: Université de Genève. <https://www.unige.ch/gsi/application/files/9717/2647/6231/Togni.pdf>
- Wettich, Thorsten (2020). Erkundungen im religiösen Raum: Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Das Sonderkontingent in Deutschland

Das sogenannte Sonderkontingent umfasste 1000 besonders vulnerable Frauen und Kinder, die nach Deutschland geholt und auf verschiedene Kommunen in Baden-Württemberg verteilt wurden. In Nordrheinwestfalen gab es 2023 einen Abschiebestopp für Ezid:innen, doch der wurde inzwischen aufgehoben. Ein befristeter Abschiebestopp für Frauen und Minderjährige jesidischen Glaubens gilt derzeit unter anderem noch in Thüringen und Rheinland-Pfalz. Grundsätzlich aber werden Ezid:innen wie alle anderen ausländischen Schutzsuchenden behandelt und sehen sich im Fall abgelehnter Asylanträge denselben Abschiebungsverfahren ausgesetzt. Gemäss des «Spiegels» wurden in den ersten Monaten des Jahres 2024 665 Asylanträge von Ezid:innen mit irakischem Pass abgelehnt, was einem Anteil von 56 Prozent entspricht.

Diese Gleichbehandlung stellt im Alltag eine Bedrohung für die Ezid:innen dar. Doch weil sie wissen, dass sie in dieser Demokratie geschützt sind und in Freiheit leben können, sind viele motiviert, zu einem festen Teil der Gesellschaft zu werden. Zumal sie in Deutschland neue Chancen haben, wie etwa der Zugang zu Hochschulen und Ausbildungen. In Şengal selbst hatte es keine vergleichbaren Möglichkeiten gegeben.

Said studiert heute Bauingenieurwesen an der TU Berlin. Auch er ist daran, seinen Platz in Deutschland zu finden.

**Zum Schutz des Protagonisten wurde sein Name geändert.*

BIO



— Nora Togni studierte Kunstgeschichte und Geschichte an der Universität Basel. Nachdem sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin für mehrere Forschungsprojekte im Bereich der Provenienzforschung arbeitete, besuchte sie den Masterstudiengang Mittlerer Osten am Global Studies Institute der Universität Genf. Die Recherchen für ihre Masterarbeit über den Genozid der Ezid:innen führte

sie nach Deutschland, wo sie mehrere Überlebende des Genozids interviewt hat. Im Zentrum ihrer Arbeit standen die Fragen, wie Gewalt und Genozid im historischen Kontext der MENA-Region als politisches Instrument verwendet wurden und wie die jahrzehntelange Verfolgung der Ezid:innen den Boden für die Gräueltaten des «Islamischen Staats» bereitete. Zudem ging es ihr darum, zu ergründen, warum die Anerkennung des Genozids für die Überlebenden wichtig ist, und was es für die ezidische Gemeinschaft bedeutet, die bereits eine lange Geschichte der Verfolgung kennt, einen Genozid erlitten zu haben. Derzeit ist sie am Aargauer Kunsthaus im Bereich Sammlungsmanagement tätig

ZWISCHEN FLUCHT UND PFLICHT JEMENITISCHE JOURNALIST:INNEN IM EXIL

Der Krieg im Jemen hat Hunderte Journalist:innen ins Exil gezwungen. Dennoch setzen sie ihre Arbeit fort – sei es in Riad, Kairo, Istanbul oder Amsterdam. Wie der jemenitische Journalismus aus der Distanz eine Stimme bewahrt.

Saddam Hamed Abu Asim



Die jemenitische Journalistin Bushra Al-Ameri lebt und arbeitet in der saudischen Hauptstadt Riad. Unter anderem produziert sie die wöchentliche Sendung «Al-Shahid» im Fernsehen der international anerkannten jemenitischen Regierung mit Sitz in Riad.

© privat

Am 2. Juli 2015 war ich gezwungen, meine geliebte Heimatstadt Sanaa zu verlassen. Davor hatte ich in der Medienabteilung des Präsidialamts gearbeitet, schrieb als freier Journalist für ausländische Publikationen und veröffentlichte Beiträge in den sozialen Medien. Doch nachdem die Huthi-Milizen im September 2014 Sanaa überrannten, wurde die Lage für Journalist:innen zunehmend schwierig: Ich erhielt wiederholt anonyme Drohungen, die mit der Zeit ernster wurden. Anfang 2015 wurde mein Gehalt gestrichen. Es kursierten Listen mit Namen von Journalist:innen, die sich kritisch über die Huthis äusserten. Deren Sicherheitsbehörden begannen, mich zu verfolgen: Sie kamen in meinen Stadtviertel, um nach mir zu fragen, unbekannte Anrufer luden mich zu Treffen ein.

Dann, im Juni 2015, wurden mehrere meiner Berufskolleg:innen verhaftet. Einige von ihnen wurden erst Jahre später wieder freikommen, andere sind bis heute verschwunden. Ab jenem Moment fühlte ich mich ernsthaft bedroht. Ich ging nicht mehr nach Hause, sondern zog von Wohnung zu Wohnung, von einem Freund zum nächsten – bis ich mich schliesslich gezwungen sah, Sanaa zu verlassen.

Nach einer langwierigen und anstrengenden Flucht, die von Sanaa über Maarib und Hadramout im Osten des Jemens führte, gelangte ich über den einzigen damals noch offenen Grenzübergang nach Saudi-Arabien. Dort blieb ich fast fünf Monate. Doch meine Aufenthaltserlaubnis war befristet, die Arbeit als Journalist eingeschränkt. Als ich an eine Konferenz nach Genf eingeladen wurde, entschied ich mich, in der Schweiz zu bleiben. Hier begann ein neues Leben – mit einer fremden Sprache, einer neuen Kultur und Herausforderungen, die bis heute anhalten.

Meine Geschichte ist kein Einzelfall. Schätzungen zufolge sind seit 2014 etwa eintausend jemenitische Medienschaffende zur Flucht gezwungen worden. Obwohl es keine genauen Daten über ihre Aufenthaltsorte gibt, ist klar, dass die meisten von ihnen heute im Exil leben – in Saudi-Arabien, die Türkei, Ägypten, Jordanien sowie in verschiedenen europäischen Staaten. Einige von ihnen setzen ihre Arbeit über klassische oder digitale Medien fort, während andere ihren Beruf – aufgrund politischer Repression oder aus wirtschaftlicher Not – aufgeben mussten.

Was ich hier schildere, ist ein persönliches Zeugnis einer Exilerfahrung, die ich mit vielen Kolleg:innen teile – darunter der Journalist Saqr Al-Sunaydi in den

Niederlanden, Abdulsalam Al-Shuraihi in Ägypten und Bushra Al-Amiri in Saudi-Arabien – und gleichzeitig eine akademische Analyse. Trotz unserer unterschiedlichen Lebensumstände eint uns der Wille, mit dem Geschehen im Jemen verbunden zu bleiben. Wir alle versuchen, unsere Arbeit – so gut es geht – fortzusetzen. Wir alle hoffen, irgendwann zurückkehren zu können.

Bis zum Krieg gab es im Jemen zwölf Fernsehsender, über 85 Zeitungen und zahlreiche Onlineportale

Der Krieg im Jemen begann offiziell im März 2015, als ein von Saudi-Arabien geführtes Militärbündnis die Huthi-Milizen angriff, die im Jahr zuvor die Kontrolle über die Hauptstadt Sanaa übernommen hatten. Doch die Wurzeln des Konflikts reichen weit in die Herrschaftszeit des ehemaligen Präsidenten Ali Abdullah Saleh zurück, der das Land zwischen 1990 und 2011 regierte. Sein Machtapparat bestand aus einem Netzwerk militärischer, religiöser und tribaler Eliten. Die Politikwissenschaftlerin Elham Manea bezeichnete dieses System als «cunning state», als «listigen Staat», der die Spaltungen innerhalb der Gesellschaft ausnutzte, um seine Macht zu sichern.

Die autoritären Strukturen prägten auch die Medienlandschaft. Zwar garantierte ein Gesetz von 1990 formal Pressefreiheit. Faktisch aber unterlagen die Medien der Zensur durch das Informationsministerium. Einmischung in die Berichterstattung, Lizenzentzug und politischer Druck waren gängige Praxis. Der Versuch, 2008 ein neues Mediengesetz einzuführen, das private audiovisuelle Medien erlauben sollte, versandete. Dennoch entstanden in jener Zeit erstmals vom Regime unabhängige Fernsehsender: «Al-Saeeda» und «Suhail»; letzterer stand der Islah-Partei, einem Ableger der Muslimbruderschaft, nahe. Beide sendeten aus dem Ausland, da kritischer Journalismus im Land selbst kaum möglich war.

Nach der Revolution 2011 kam es kurzzeitig zu einer medialen Öffnung: Neue Plattformen wurden lanciert, kritische Stimmen fanden Gehör. Bis 2014 existierten zwölf Fernsehsender, über 85 Zeitungen und zahlreiche Onlineportale. Wirklich unabhängig aber waren die wenigsten von ihnen, die Mehrheit wurde von politischen, religiösen oder wirtschaftli-

chen Akteuren finanziert. Sie entwickelten sich zu Sprachrohren der Konfliktparteien und trugen damit weiter zur Spaltung der Gesellschaft bei.

Salehs Rücktritt 2011 führte nicht zum Zusammenbruch seines Machtapparats. Die alten Netzwerke blieben bestehen, während die Opposition es nicht schaffte, eine stabile Übergangsregierung zu bilden. Die Nationale Dialogkonferenz scheiterte – und in diesem Vakuum gewannen die Huthi-Milizen an Einfluss. Mit Unterstützung ehemaliger Regimekräfte übernahm sie im September 2014 die Kontrolle über Sanaa.

Es war ein Wendepunkt. Am 25. März 2015 intervenierte ein Militärbündnis unter Saudi-Arabiens Führung auf Ersuchen des damaligen Präsidenten Abd Rabbo Mansur Hadi. In der Folge versank der Jemen in einem komplexen Krieg. Das Land wurde in Einflusszonen rivalisierender Gruppen aufgeteilt, die jeweils eigene politische und mediale Agenden verfolgten.

Die Medien zählten dabei zu den grössten Verlierern: Zwischen 2015 und April 2024 dokumentierten die Jemenitische Journalistengewerkschaft und die Internationale Journalisten-Föderation (IFJ) über 2000 Übergriffe auf Medienschaffende: Verhaftungen, Folter, gezielte Tötungen, die Schliessung von 165 Webseiten – viele davon waren nach 2014 geschaffen worden, operierten aber ohne offizielle Genehmigung – und 38 Fälle, in denen journalistische Ausrüstung konfisziert wurde. Hauptverantwortlich für diese Übergriffe waren die Huthi mit 1178 Fällen, gefolgt von der international anerkannten Regierung (376) und dem Südübergangsrat (113).

Der «connected» Migrant

Die Vereinten Nationen schätzen, dass seit Ausbruch des Krieges rund fünf Millionen Menschen innerhalb des Jemen vertrieben worden sind. Fast ebenso viele leben heute im Ausland: Manche migrierten bereits vor dem Krieg aus wirtschaftlichen Gründen, andere aufgrund der Gewalt nach 2015. Offiziell bei der UNO registriert sind jedoch nur etwa 70'000 Flüchtlinge – ein Hinweis auf die prekäre Rechtslage vieler und den Mangel an verlässlichen Daten zur jemenitischen Diaspora.

Bekannt ist, dass sich die meisten Jemenit:innen heute in Saudi-Arabien und anderen Golfstaaten aufhalten, gefolgt von Ägypten, der Türkei und Jordanien.



Der jemenitische Journalist Saqr al-Sunaydi lebt und arbeitet heute in den Niederlanden. Sein Ziel ist es, Inhalte zu schaffen, die über kulturelle Grenzen hinweg wirken – und dadurch jemenitische Stimmen hör- und sichtbar zu machen.
© RFG/Qaed Abdo

Auch in Europa und Nordamerika wächst die jemenitische Diaspora. Dass so viele Jemenit:innen heute ausserhalb ihres Landes leben, widerspiegelt sich zunehmend auch in der Medienlandschaft: Laut einem Bericht des [Economic Media Centers](#) von 2018, verliessen etwa 700 jemenitische Journalist:innen infolge des Konflikts ihren Wohn- und Arbeitsort – rund 490 davon flohen ins Ausland, der Rest in sicherere Gebiete innerhalb des Landes. Inzwischen wird die Zahl der Journalist:innen im Exil auf über 1000 geschätzt – ein Hinweis darauf, wie sehr die Medienbranche von den Folgen des Kriegs getroffen wurde.

Nachdem die Huthi die staatlichen Medien unter ihre Kontrolle gebracht hatten, reaktivierte die international anerkannte Regierung ihren Medienapparat von Riad aus. Auch private jemenitische Fernsehsender verlegten ihren Sitz ins Ausland – unter anderem nach Saudi-Arabien, in die Türkei, nach Ägypten, in die Emirate und nach Jordanien –, während in einigen dieser Länder neue Kanäle entstanden. Ihre redaktio-

nellen Linien spiegeln meist die politischen Positionen ihrer Geldgeber oder der jeweiligen Gastländer wider.

Parallel dazu entwickelte sich im Exil eine vielfältige digitale Medienlandschaft: Es entstanden Nachrichtenportale, Podcasts, kleine Recherchezentren. Auch in den sozialen Medien blieben viele jemenitische Journalist:innen aktiv. Viele von ihnen arbeiten unabhängig. Und auch unter jenen, die heute notgedrungen in anderen Berufen tätig sind, bleiben viele eng mit den Geschehnissen im Jemen verbunden.

Migrant:Innen nehmen trotz geografischer Trennung durch digitale Netzwerke aktiv an den gesellschaftlichen Entwicklungen ihres Herkunftslandes teil – ein Phänomen, das die Soziologin Dana Diminescu mit dem Konzept des «Connected Migrant» beschrieben hat.

Die folgenden drei jemenitischen Journalist:innen sind typische Beispiele dafür: Sie setzen ihre Arbeit über digitale Plattformen und alternative Medien fort und gestalten damit einen grenzüberschreitenden öffentlichen Raum für jemenitische Themen – fernab staatlicher Zensur. Trotz anhaltender Herausforderungen – wie eingeschränkter Zugang zu Informationen, begrenzte Reichweite und rechtliche Hürden – bleiben die Medienschaffenden im Exil so mit ihrem Heimatland verbunden und bemühen sich, dessen Stimme nach aussen zu tragen.

Saqr al-Sunaydi: In seinen Texten verbindet er seine jemenitische Herkunft mit seiner neuen, europäischen Realität

Der jemenitische Journalist Saqr al-Sunaydi glaubt, dass jeder Journalist in seinem Land Erfahrungen mit Repression gemacht hat. Der 46-Jährige selbst entging Anfang 2015 nur knapp einer Verhaftung. Damals bereitete er einen Bericht für den oppositionellen Sender Belqees vor. Das Mikrofon mit dem Senderlogo erregte Misstrauen. Sicherheitskräfte näherten sich ihm und untersagten ihm, weiter zu filmen. Er floh, bevor eine weitere Einheit eintraf.

Al-Sunaydi hatte nach seinem Journalismusstudium an der Universität Sanaa zunächst für lokale Zeitungen gearbeitet. Später wechselte er zu Fernsender Belqees. Als der Sender im Mai 2015 ins Exil in die Türkei umzog, floh auch Al-Sunaydi vor der

drohenden Repression der Huthi-Milizen. Seit 2014 ging es für Journalist:innen im Jemen nicht mehr in erster Linie darum, die Wahrheit zu suchen, sagt er, sondern schlicht darum, zu überleben.

In der Türkei arbeitete er weiter als Redaktor und Produzent. Doch er vermisste den direkten Kontakt zu den Menschen. Statt Gespräche vor Ort zu führen, war er nun auf das Telefon und Textnachrichten angewiesen. Die Situation war schwierig: befristete Arbeitserlaubnis, ein tiefes Einkommen und ein Gefühl von Heimatlosigkeit.

In dieser Zeit schrieb er seinen Roman «Die Reise von Rāfat – Alle Versprechen des Weges sind Lügen». Die Geschichte handelt von einem jungen Jemeniten, der vor dem Krieg in seinem Land nach Europa flieht. Obwohl er es nicht explizit so sagt, scheint es, als ob er dabei auch seine eigene Geschichte erzählt.

Mitte 2023 ging al-Sunaydi ins Exil in die Niederlande. Dort sah er sich mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Während ihn in der Türkei vor allem sein unsicherer Aufenthaltsstatus belastet hatte, war es in den Niederlanden zunächst die Sprachbarriere – und damit die Schwierigkeit, in seinem Berufsfeld Fuss zu fassen.

Obwohl er nach seiner Ankunft in den Niederlanden fast zwei Jahre in einem Flüchtlingslager verbrachte und auf seinen Asylentscheid wartete, blieb al-Sunaydi aktiv. Er nahm an lokalen Veranstaltungen teil und bemühte sich, ein Netzwerk in seiner neuen Umgebung aufzubauen.

Niederländische Medienschaffende interessierten sich für seine Geschichte. Das half ihm, Zugang zur dortigen Medienwelt zu finden. Er lernte Niederländisch und begann, ehrenamtliche als Kolumnist bei «Omroep Almere» zu schreiben, einem Magazin, das Migrant:innen eine Plattform gibt. «Die Leute wollen keine Kopien, sie suchen neue Perspektiven», sagt er. In seinen Texten verbindet al-Sunaydi seine jemenitische Herkunft mit seiner neuen, europäischen Realität. So vergleicht er in einer Kolumne zum Beispiel den Mond im Jemen – ein Symbol für weibliche Schönheit – mit dem oft wolkenverhangenen Himmel in den Niederlanden. Für ihn Ausdruck dafür, wie Natur und Klima unsere Wahrnehmung prägen.

Zwar schätzt er die Freiheit, die das Exil mit sich bringt: Texte, die im Jemen gefährlich wären, kann er in Europa frei veröffentlichen. Doch die Sehnsucht nach dem Heimatland bleibt. «Je mehr Zeit vergeht, desto stärker wird sie», sagt Saqr al-Sunaydi. Er kritisiert auch die jemenitischen Exilmedien, von

denen viele nur ein Publikum im Jemen ansprechen würden. Es fehle an Übersetzungen und Dialog mit der Aussenwelt, sagt er. Deshalb nahm er an einem Trainingsprogramm des niederländischen Mediums-[RFG Media](#) teil, einer Organisation von geflüchteten für geflüchtete Journalist:innen. Ziel war es, Inhalte zu schaffen, die über kulturelle Grenzen hinweg wirken – und dadurch jemenitische Stimmen hör- und sichtbar zu machen.

Bushra Al-Ameri: Einsatz für Menschenrechte, trotz schwieriger Umstände

Die Erfahrungen von Bushra Al-Ameri zeigen ein komplexes Bild des journalistischen Exils, in dem sich berufliche Herausforderungen mit geschlechtsspezifischen Einschränkungen vermischen. Journalistinnen erhalten nur selten die gleichen Chancen wie ihren männlichen Kollegen, wenn es um Fortbildungen, berufliche Reisen oder Führungspositionen in staatlichen Medien geht. Zudem sind sie oft die ersten Opfer, wenn es um Verleumdung oder die Unterstellung von Illoyalität geht.

Seit ihrer Ausreise aus dem Jemen im Jahr 2015 lebt sie in der saudischen Hauptstadt Riad. Ihr Leben dort ist alles andere als einfach. Neben beruflichen Hürden belastet sie ein befristeter Aufenthaltsstatus und ein niedriges, unregelmässiges Einkommen. Viele ihrer Kolleg:innen müssen in regierungsnahen Medien oder in nicht-medienbezogenen Jobs arbeiten, um ihre Familien zu versorgen.

Al-Ameri beschreibt die Arbeitssituation in Riad als eine Fortsetzung desselben medienpolitischen Systems, das bereits im Jemen vorherrschte: geprägt von Loyalitäten, jedoch ohne rechtlichen oder institutionellen Schutz.

Trotz der schwierigen Umstände arbeitet die 46-Jährige jedoch weiter als Journalistin und setzt sich für Menschenrechte ein. Sie produziert die wöchentliche Sendung «Al-Shahid» im Fernsehsender der international anerkannten jemenitischen Regierung mit Sitz in Riad, die Menschenrechtsverletzungen im Jemen dokumentiert – vor allem in den von den Huthi kontrollierten Gebieten. Zudem leitet sie das Netzwerk «Independent Yemeni Women Journalists Network», ein Netzwerk unabhängiger

jemenitischer Journalistinnen, und betreibt dazu noch «Al-Yemen Al-Ittihad», ein Nachrichtenportal mit Fokus auf gesellschaftlichen und menschenrechtlichen Themen.

Bushra Al-Ameri bemüht sich, die Entwicklungen in ihrer Heimat weiterzuverfolgen. Sie wünscht sich, zurückzukehren und wieder vor Ort zu berichten. Doch die traumatischen Erlebnisse von Rückkehrerinnen, die schikaniert, oft sogar festgenommen und gefoltert wurden, sowie die Sorge um ihrer Kinder halten sie zurück. «Sobald meine Kinder ihr Studium beendet haben und auf eigenen Füßen stehen, kehre ich in den Jemen zurück. Lieber sterbe ich unter meinen Angehörigen als allein im Ausland.»

Abdulsalam al-Shuraihi: Gedrängt, den Putsch der Huthi als «gerechte Revolution» zu legitimieren

Die Erfahrung des 41-jährigen TV-Moderators Abdulsalam al-Shuraihi unterscheidet sich in mancher Hinsicht von anderen Fällen. Denn als der Krieg 2015 ausbrach, blieb er im Land – er verliess Sanaa erst 2022, als er keinen anderen Weg mehr sah.



Der jemenitische TV-Moderator Abdulsalam al-Shuraihi verliess Sana'a erst 2022, als er keinen anderen Weg mehr sah. Heute arbeitet er für «Yemen Today» in Kairo.

ENTRE FUITE ET DEVOIR

LES JOURNALISTES YÉMÉNITES EN EXIL

La guerre au Yémen a contraint des centaines de journalistes à l'exil. Pourtant, ils et elles poursuivent leur travail – que ce soit à Riyad, au Caire, à Istanbul ou à Amsterdam. Comment le journalisme yéménite continue-t-il de se faire entendre malgré l'exil ?

Une version française de cet article est disponible sur notre site web.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Manea, Elham (2012). Yemen's Cunning State: Outsmarting the Cunning State. NOREF Report. Oslo: Norwegian Peacebuilding Resource Centre.
- Lackner, Helen (2019). Yemen in Crisis: The Road to War. London: Verso.
- Diminescu, Dana (2008). The Connected Migrant: An Epistemological Manifesto. In: Social Science Information, 47(4), 565–579.
- Shuja Al-Deen, Maysaa (2025). The Long Shadow of War: Mobilization Dynamics of the Yemeni Diaspora since 2011. Arab Reform Initiative, 26. Mai 2025. The Long Shadow of War: Mobilization Dynamics of the Yemeni Diaspora since 2011 – Arab Reform Initiative
- Pernot Ali, Morgan Barbara; Almajali, Solenn; Aljabzi, Mustafa Naji, und Alexandre Lauret (2025). What War Does to Yemeni Migration. In: Arabian Humanities, 20. Zugriff am 26. Mai 2025. <https://journals.openedition.org/arabianhumanities/15052>
- Jemenitische Journalisten-Gewerkschaft: Mehr als zweitausend Verstösse gegen die Pressefreiheit in zehn Jahren Krieg. 03.05.2024. Zugriff am 11. Mai 2025.
عقد أسود للحريات .. نقابة الصحفيين تؤكد أكثر من ٢٠٠٠ انتهاك خلال عشر سنوات | نقابة الصحفيين اليمنيين
- Studies & Economic Media Center (SEMC). Mapping Yemeni Journalists in Exile. Taiz, Yemen, 2024. Zugriff am 22.07.2025 Yemeni-Journalists-mapping-English.pdf

Zur Zeit der Machtübernahme der Huthi, arbeitete al-Shuraihi beim unabhängigen Fernsehsender «Al-Saeeda». 2015 schloss die Huthi-Miliz den Sender. Al-Shuraihi blieb zunächst zu Hause. An eine Ausreise dachte er damals nicht – er wusste schlichtweg nicht, wohin er gehen sollte. Vielleicht hoffte er insgeheim, wie so viele andere, dass sich die Lage bald verbessern würde.

Nach ungefähr einem Jahr gründete er eine eigene Produktionsfirma, die Kurzfilme und Werbung machte. Doch die Miliz forderte von ihm immer höhere Abgaben und Steuern, die sein Einkommen bald überstiegen. Als bekannter Fernsehmoderator mit einem breiten Publikum wurde er zudem mehrfach gedrängt, in Huthi-nahen Sendern aufzutreten, um deren Putsch als «gerechte Revolution» zu legitimieren. Das war es, was al-Shuraihi letztlich zur Ausreise bewegte. Er verkaufte sein Haus und seine Firma und liess sich in Kairo nieder. Dort beteiligte er sich am Aufbau des neuen Senders «Al-Jumhuriya» und wechselte später zu «Yemen Today», wo er bis heute als Moderator und Programmleiter tätig ist.

In Kairo wurden die sozialen Medien, insbesondere Facebook, zu seiner wichtigsten Verbindung zum Publikum. Denn die Exilmedien, so al-Shuraihi, stünden oft bestimmten politischen Akteuren oder Parteien nahe – und würden zentrale Botschaften zugunsten politischer Agenden verzerren.

Zwar sagt Al-Shuraihi, dass er in Ägypten – trotz finanzieller und aufenthaltsrechtlicher Herausforderungen – ein gewisses Mass an Freiheit habe: Über seine sozialen Netzwerke konnte er sich eine engagierte Gefolgschaft aufbauen, auch äussert er sich regelmässig zu aktuellen Entwicklungen. Dennoch ist er überzeugt: Die Stimme aus dem Exil verliert oft an Wirkung, weil ihr die Nähe zur Heimat fehlt.

Der jemenitische Journalismus hat eine Stimme

Die Geschichten dieser drei Journalist:innen, die ich getroffen habe, zeigen: Exil bedeutet mehr als ein Ortswechsel. Es ist eine komplexe Erfahrung, die die berufliche und persönliche Identität neu formt. Trotz ihrer unterschiedlichen Lebensumstände – ob in Riad, Kairo oder Amsterdam – verbindet sie die Sorge um die Heimat, den Wunsch, ihrem Beruf treu zu bleiben,

und das Bedürfnis, mit einem verloren gegangenen Publikum in Kontakt zu bleiben.

Während soziale Medien zu unserem wichtigsten Mittel geworden sind, um die Verbindung mit dem Publikum aufrecht zu halten, sind die Geschichten, die darüber transportiert werden, vielfältig – und die Bedingungen im Exil von Person zu Person verschieden. Was uns eint, ist der Glaube daran, dass der jemenitische Journalismus eine Stimme hat – auch wenn sie mehrheitlich aus der Ferne erzählt wird.

Saddam Hamed Abu Asim ist ein jemenitischer Journalist und Aktivist, der in der Schweiz lebt. Nach seinem Abschluss an der Fakultät für Medien und Journalismus der Universität Sana'a im Jahr 2006 arbeitete er für Dutzende lokale und internationale Zeitungen. Seit seiner Ankunft in der Schweiz im Jahr 2016 setzt er seine Arbeit im Medien- und Menschenrechtsbereich fort und nimmt an Sitzungen des UNO-Menschenrechtsrats teil. Er arbeitete für Schweizer Institutionen, darunter das Schweizerische Rote Kreuz, das Bernische Historische Museum und das Museum für Kommunikation. Derzeit absolviert er sein Studium der Middle Eastern Studies an der Universität Bern und arbeitet an seinem Master zu jemenitischen Journalist:innen im Exil in Europa.



DE LA SUISSE AU MAROC ET RETOUR

CARNETS D'UNE CHERCHEUSE EN QUÊTE DÉCOLONIALE

En organisant un échange entre Suisses et Marocains autour de l'agroécologie paysanne, une chercheuse voulant faire de la recherche un espace de déstabilisation des héritages coloniaux découvre que des gestes et objets ordinaires – une cigarette, un ordinateur, un avocat – révèlent des inégalités... et ouvrent des possibles de solidarité.

Andrea Mathez



Une journée partagée sur la ferme de Bassenge VD.
© Leila Chakroun.

« Tu sais, il y a deux types de femmes », me confie en souriant Safae, militante marocaine pour l'agroécologie participant à la semaine de recherche que j'ai organisée en Suisse en octobre 2024. « Celles devant qui il ne faut pas fumer, et celles – comme moi,

avec mes cheveux courts – devant lesquelles ce n'est pas un problème. Toi, tu étais un peu entre les deux pour les agriculteurs marocains. Mais maintenant, ils savent qu'ils peuvent aussi fumer devant toi, et ça change beaucoup de choses. »

Je n'avais jamais pensé qu'une cigarette puisse devenir un outil de recherche. Mais cet échange résume bien ce que j'ai appris au cours de cette semaine de rencontre entre chercheur·euses, agriculteur·ices et activistes marocains et suisses autour de l'agroécologie paysanne : c'est dans les moments du quotidien que les frontières postcoloniales se révèlent plus poreuses et que le script habituel est déstabilisé. Un éclat de rire, une pause cigarette, une frustration partagée devant un ordinateur capricieux... autant de gestes banals qui déplacent les rôles. Moi, la jeune chercheuse suisse venue les « étudier » ; elles et eux, les agriculteur·ices marocain·es, sujets de ma recherche. Fumer, c'était déjà réécrire le scénario.

Colonialisme caché dans la recherche académique

C'est ce que je cherchais en faisant venir les agriculteur·rices marocain·es en Suisse : une manière de faire de la recherche qui déstabilise les cadres hérités du colonialisme, où des chercheur·euses européen·es viennent « collecter » des récits dans les pays dits du « Sud », les traduisent, les interprètent et en tirent articles et carrières, souvent sans véritable reconnaissance mutuelle. Nous sommes tou·tes pris·es dans des histoires coloniales et des rapports de pouvoir qui nous précèdent et nous habitent, des héritages que nous n'avons pas choisis, mais que nous portons malgré nous. Le défi, à la fois politique et éthique, était pour moi de trouver une façon d'enquêter qui ne reproduise pas ces inégalités. J'espérais que penser et agir ensemble autour de l'agroécologie paysanne, de part et d'autre de ces frontières héritées, entre « Nord » et « Sud », « Orient » et « Occident », était un bon moyen d'essayer.

Tout a commencé en 2022, dans un café de Salé, ville voisine de la capitale Rabat au Maroc, quand Mustapha, agriculteur et acteur associatif, me lance : « Moi, j'ai déjà pu voyager, découvrir le monde. Mais pour les autres, les vrais paysans, ce serait important. » Rencontré lors de mes recherches doctorales sur les agricultures alternatives au Maroc et en Suisse, ce cofondateur d'une coopérative de produits agroécologiques m'aide alors à entrer en contact avec des « vrais paysans », comme il le dit fièrement. Son témoignage trouve en moi un terrain fertile, car je

suis alors frustrée à l'idée que celles et ceux qui me partagent leurs expériences ne bénéficient pas directement de mon travail.

Ma recherche consiste à explorer les conditions d'existence des agricultures alternatives au Maroc et en Suisse, deux contextes très différents présentant néanmoins des logiques étonnamment proches. En Suisse, l'agriculture est souvent présentée comme un modèle industriel « écologisé ». Mais les politiques actuelles qui améliorent la performance environnementale du modèle industriel, relèguent au passage les alternatives proposant une véritable transition agroécologique. Depuis plusieurs décennies, les fermes grandissent, et les actifs agricoles diminuent. Une politique de standardisation, de mécanisation et de spécialisation, rendant le système agroalimentaire toujours plus dépendant aux énergies fossiles.

Au Maroc, les réformes agricoles suivent une trajectoire similaire. Le Plan Maroc Vert, puis la Stratégie Génération Verte, s'inscrivent dans la « Nouvelle Révolution Verte » en Afrique, qui promet de nourrir le monde tout en sauvant la planète grâce aux nouvelles technologies. Mais derrière cet habillage « vert », il s'agit de tourner l'agriculture vers l'exportation et d'attirer de grands investisseurs en misant sur le faible coût de la main-d'œuvre et des ressources naturelles. De quoi marginaliser les agricultures paysannes diversifiées et accroître la dépendance aux grands acteurs de l'agro-industrie.



Une dégustation de légumes sur la ferme Chèvre et Chou VD.
© Andrea Mathez



Une journée partagée sur la ferme des Eterpis VD.
© Fatiha El Jazouli

Dans les deux pays, les fermes agroécologiques échappant au paradigme dominant sont tolérées plus qu'encouragées. Curieuse de comprendre les conditions d'existence de ces fermes situées aux antipodes, j'ai à cœur d'éviter au maximum de ne pas reproduire les écueils que m'évoquent de nombreux collègues marocain-es. Leurs contributions sont souvent rendues invisibles dans les publications scientifiques des chercheur-euses étrangers, déplorent-ils. Une collègue doctorante de l'Université de Lausanne, Su Su Myat, souligne également un double standard institutionnel : en Suisse, les chercheur-euses du « Nord » reçoivent souvent un soutien (assistant-e de terrain, traducteur-ice) pour travailler dans le « Sud », tandis que les chercheur-euses du « Sud » doivent s'adapter linguistiquement et culturellement lorsqu'ils travaillent dans le « Nord ». Une sorte de colonialisme caché dans la recherche académique*.

Les mots de Mustapha me donnent alors l'idée d'organiser en Suisse une rencontre réunissant agriculteur-ices, activistes et chercheur-euses des deux pays pour co-crée du savoir autour de l'agroécologie paysanne. Inviter les acteur-ices marocains en Suisse, plutôt que l'inverse, est pour moi une manière de « retourner le regard » dans un contexte où de nombreux chercheur-euses continuent d'évaluer les pratiques agricoles du « Sud » à travers des cadres conceptuels forgés

au « Nord ». Une façon, aussi, de contester l'idée persistante selon laquelle le développement agricole et les enjeux socio-écologiques qui l'accompagnent seraient surtout pertinents au Maroc, mais pas en Suisse.

Donner corps aux théories

Décider qui inviter en Suisse n'était pas un geste anodin. A un niveau politique, je voulais éviter d'inviter qu'un certain profil souvent retrouvé dans les échanges internationaux : ils et elles parlent plusieurs langues, savent naviguer dans ces espaces, mais n'ont pas toujours l'engagement pour l'agroécologie le plus fort sur leur territoire. Sur un plan personnel, je voulais des personnes avec un engagement sincère, des parcours différents... mais aussi des gens avec qui j'aurais un bon feeling.

Une fois les participant-es identifié-es, une autre épreuve a commencé : six mois de démarches pour obtenir des visas. Comment « prouver » à l'ambassade suisse que ces agriculteur-ices retourneraient bien au Maroc ? Les papiers requis étaient presque impossibles à fournir : titres de propriété, relevés bancaires, garanties solides : des papiers qui ne traduisent guère la vie et les relations économiques « informelles » des participant-es. Après un premier refus, je constitue un dossier d'une cinquantaine de pages : lettres d'appui d'institutions

* Myat, Su Su (2024). Coup amidst covid: Charting an early-career urban geographer's epistemic journey through crisis – a north-south perspective. In: *Geographica Helvetica*, 79(3), 271–275. <https://doi.org/10.5194/gh-79-271-2024>

universitaires suisses, article scientifique citant certains participant-es par leur nom, et même une note détaillée expliquant les mesures prévues pour éviter qu'ils ne restent en Suisse. Les visas sont finalement accordés, à peine un mois avant la rencontre.

Me voilà face à une expérience concrète d'inégalités intrinsèques aux collaborations « Nord-Sud ». Sans le cadre offert par ce projet, plusieurs participant-es n'auraient sans doute jamais pu venir en Suisse. Les prises de consciences seront nombreuses au cours de cette semaine faite de tâtonnements et d'ajustements permanents pour tenter de donner corps à des concepts jusqu'ici plutôt théoriques pour moi, tels que « décoloniser la science » ou « produire un savoir situé ».

Le 1er octobre 2024, un groupe de huit agriculteur-ices, chercheur-euses et activistes marocains, dont Safae et Mustapha, débarquent à Dizy, dans le canton de Vaud où ils et elles sont logé-es par Silvana et François Devenoge, un couple d'agriculteurs. Les autres agriculteur-ices et chercheur-euses suisses nous accueillent ou se joignent à nous pour certaines activités. C'est le début d'une semaine d'échanges, de découvertes, mais aussi de frustrations. Avec une collègue, nous proposons un petit exercice quotidien pour l'équipe marocaine : noter ses impressions sous forme de dessin, d'écriture ou de message vocal. L'idée n'est pas d'accumuler des données, mais de mieux comprendre comment ils et elles vivent cette expérience pour adapter le programme au fur et à mesure. Le premier soir, je ne reçois aucun message. Certains assurent qu'ils le feront plus tard, d'autres qu'ils n'ont « rien à dire ». Je leur raconte alors ma première visite d'une ferme au Maroc. J'arrive devant une maison ordinaire et, habituée aux grands bâtiments agricoles suisses, je ne comprends pas que je suis arrivée ! L'histoire amuse, mais surtout, en me montrant vulnérable, j'espère ouvrir un espace où chacun-e se sente libre de partager ses impressions. Le lendemain matin, je me réveille avec plusieurs messages sur mon téléphone. Tout le monde a joué le jeu.

Lier les expériences vécues avec les circuits alimentaires mondialisés

Les échanges les plus vifs ont lieu dans ces moments où nous sommes ensemble, côte à côte, nous laissant toucher par ce qui nous entoure. Désherber ensemble,

par exemple, déclenche des discussions animées : comment protéger les sols, quelles techniques utiliser contre les parasites, comment chacun-e ressent le dérèglement climatique. En Suisse, un été trop pluvieux avait perturbé les semis ; au Maroc, c'était la sécheresse qui les préoccupait. Ces vulnérabilités partagées, même inégales, nous ont rapprochés. J'étais d'ailleurs partagée entre les attentes des uns et les formes de politesse des autres : les hôtes suisses commençaient volontiers par de longues introductions orales, alors que certains participants marocains préféraient marcher, toucher, voir et goûter avant d'écouter.

Il suffit parfois d'un détail d'apparence anodin pour qu'une discussion prenne vie. Évoquant les normes réglementaires et l'impact des grandes exploitations d'avocats sur les ressources en eau locales, les participant-es mentionnent une ferme marocaine dirigée par un investisseur israélien qui a foré 80 puits et exporte ses fruits vers le Moyen-Orient et l'Europe. Le lendemain, nous découvrons des avocats du Maroc et d'Israël dans les supermarchés. Même les participant-es les plus discrets se joignent alors au débat portant pêle-mêle sur l'eau, les tendances alimentaires, et jusqu'aux régimes végétariens et véganes en Suisse. Ces avocats nous ont offert une manière très concrète de discuter de l'imbrication entre les expériences vécues des participant-es et les circuits alimentaires mondialisés. Leur désir d'y accéder le partageait avec la frustration de voir leurs pratiques agroécologiques si dérisoires face à un « superaliment » dont la production reproduit les injustices environnementales.

Solidarités situées et recherche comme pratique transformatrice

Avec le recul, j'ai compris que mon approche avait encouragé les participant-es à valoriser leurs propres capacités et expertises, plutôt qu'à co-crée des savoirs agroécologiques à proprement parler : « En termes de pratiques agroécologiques, je n'ai pas vraiment appris de nouvelles choses, mais j'ai vu ici des gens qui font beaucoup d'efforts pour laisser de la liberté aux animaux et qui travaillent avec eux de manière intelligente », m'a confié Thami, un agriculteur marocain, marqué par l'expérience. « Avant,

VON DER SCHWEIZ NACH MAROKKO UND ZURÜCK

TAGEBÜCHER EINER FORSCHENDEN AUF DER SUCHE NACH DEKOLONISIERUNG

Eine Forschende, die die Forschung zu einem Ort der Destabilisierung kolonialer Vermächtnisse machen will, organisiert einen Austausch zwischen Schweizer:innen und Marokkaner:innen zum Thema bäuerliche Agrarökologie und entdeckt dabei, dass alltägliche Gesten und Gegenstände – eine Zigarette, ein Computer, eine Avocado – Ungleichheiten offbaren und Möglichkeiten der Solidarität eröffnen.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

Publications de l'autrice (en accès libre)

- Mathez, Andrea (2025). Thirsty landscapes and the struggle for water at its margins. In: Narotzky Molleda, Susana; Buier, Natalia et Theodora Vetta (éd.) *Agricultural extractivism in the Mediterranean region: a socioecological view*. London: Palgrave Macmillan. Preprint available here: https://www.researchgate.net/publication/395703284_Thirsty_Landscapes_Morocco's_Green_Agricultural_Policies_and_The_Struggle_for_Water_at_Its_Margins
- Mathez, Andrea (2025). Researching utopias: From aspiration as a moral obligation to embodied utopias. In: Jeangros, Laurence; Felber, Lilly; Censkowsky, Philipp et Robin Schimmelpfenning (2025). *Special Issue on Utopias. The Grand Challenges Blog*, 1(1), 12–14. <https://hecgrandchallenges.ch/utopias/>
- Mathez, Andrea (2024). Glimpses of embodied utopias, why Moroccan and Swiss farmers engage in alternative agricultures. In: *Agriculture and Human Values*, 1–14. <https://doi.org/10.1007/s10460-024-10598-9>
- Mathez, Andrea et Loftus, Alex (2023). Endless modernisation: Power and knowledge in the Green Morocco Plan. In: *Environment and Planning E: Nature and Space*, 6(1), 87–112. <https://doi.org/10.1177/25148486221101541>

Littérature théorique

sous-tendant ce billet de blog (en accès libre):

- Mohanty, Chandra T. (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. In: *Signs*, 28(2), 499–535.
- Nagar, Richa, et Shirazi Roozbeh (2019). Radical Vulnerability. In: *Keywords in Radical Geography: Antipode at 50*, 236–242. John Wiley and Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781119558071.ch44>



Soirée couscous à la Grange du Chapallaz
© Joachim Sommer

j'avais beaucoup de rêves, et aujourd'hui je sens que je peux les réaliser. » Un sentiment partagé par Silvana, une agricultrice suisse: « Ça m'a donné l'énergie et le courage de continuer. »

Le projet a également créé un sentiment de communauté et de solidarité. « Le plus beau et le plus riche était de rencontrer des collègues. On partage une même visée: s'insérer au mieux dans notre biotope. J'ai senti qu'on faisait le même métier », m'a exprimé Timothée, un agriculteur suisse, au terme de la rencontre. « Ça donne de l'espoir de voir que la démarche qu'on essaie d'appliquer ici résonne ailleurs dans le monde », s'est-il réjoui.

Ainsi, au-delà des semences échangées ou des recettes partagées, une transformation plus subtile s'est opérée lors de la semaine de rencontres: la création d'un espace où les personnes s'ouvrent les unes aux autres et se découvrent autrement, comme porteurs de savoirs, de capacités et de possibles. « Pour moi, les sciences sociales ne servaient pas à grand-chose... mais à travers nos échanges, j'ai commencé à les apprécier davantage et à développer une sensibilité au potentiel qu'il y a dans l'intersection entre la recherche académique et l'action sur le terrain », m'a ainsi livré Safae.

À l'aéroport, au moment des adieux, un silence s'est installé. Comment se dire au revoir ? Un hochement de la tête ? Se serrer la main ou placer la main sur le cœur ? Au bout d'une hésitation, nous nous sommes pris dans les bras. Comme une cigarette partagée, ce câlin d'apparence anodine résume toute l'expérience : apprendre à déstabiliser, ne serait-ce qu'un instant, les frontières entre chercheur-euses et « enquêté-es », entre « Nord et Sud », « Occident et Orient ».

- Sultana, Farhana (2007). Reflexivity, Positionality and Participatory Ethics : Negotiating Fieldwork Dilemmas in International Research. In :ACME: An International Journal for Critical Geographies, 6(3), 374–385. <https://doi.org/10.14288/acme.v6i3.786>

Plus de références sur ce projet

- Vidéo: <https://www.youtube.com/watch?v=tZCviFAamhw>

BIO

— *Andrea Mathez a étudié à l'Université de Genève, à Sciences Po Paris, au King's College de Londres et à l'École de Gouvernance et d'Économie de Rabat. Originnaire de Soleure, elle est ensuite revenue en Suisse pour occuper un poste d'assistante-doctorante à l'Institut de géographie et durabilité de l'Université de Lausanne. Dans ses recherches, elle s'intéresse aux relations entre sociétés et environnements, et travaille plus particulièrement dans les domaines des études agroalimentaires, des études critiques du développement et de la Political Ecology. Sa thèse de doctorat explore ainsi la manière dont la (géo)politique et l'intimité s'entrecroisent dans les agricultures alternatives au Maroc et en Suisse. Depuis son premier séjour au Maroc en 2015, ce pays ne l'a plus quittée – tant à travers ses recherches que par les relations professionnelles, amicales et familiales qui s'y sont tissées.*



GLAUBE UND KRITIK – EIN WIDERSPRUCH? ŞİDÎQA VASMÂQÎS RADIKALE NEUINTERPRETATION DES ISLAM

Ist es möglich, zugleich eine tiefe spirituelle Verbundenheit mit der eigenen Religion zu leben und die Grundprinzipien dieser Glaubenslehre radikal zu hinterfragen? Dieses Spannungsfeld bildet den Kern der Gedankenwelt der iranischen Religionsphilosophin Şidîqa Vasmâqî. Was auf den ersten Blick paradox erscheint, ist für sie Quelle intellektueller Stärke. Als Juristin, Theologin, Dichterin und Reformdenkerin stellt sie die traditionellen Vorstellungen von Religion auf fundamentale Weise in Frage und zeigt, dass Glaube nicht Stillstand bedeutet, sondern Bewegung – ein stetiges Ringen um Erkenntnis und Wahrheit.

Mina-Karima Hatéf



Die iranische Religionsphilosophin und Reformdenkerin Şidîqa Vasmâqî.
© Privat, mit freundlicher Genehmigung von Şidîqa Vasmâqî.

«Gott hat kein Gebot erlassen» – mit dieser These aus ihrem 2021 erschienen Buch *Der Pfad der Prophetie* vollzieht Šidīqa Vasmāqī einen radikalen Bruch mit der islamischen Tradition. Sie versteht Religion nicht als göttliche Offenbarung, sondern als Ergebnis der Reflexionen des Propheten, der, beeinflusst von den Bräuchen seiner Zeit, eine kreative Idee zur Lösung sozialer Probleme entwarf. Damit entzieht sie dem traditionellen islamischen Recht seine sakrale Grundlage und argumentiert, dass als heilig geltende Gesetze menschengemachte Konstrukte sind.

Mit dieser Kritik an den Fundamenten der Scharia steht Vasmāqī im iranischen Reformdiskurs keineswegs allein da. Sie ist Teil einer breiten Bewegung religiöser Denker:innen, die seit den 1980er-Jahren den Mut aufbringen, den Islam kritisch zu untersuchen. Sie stellen Fragen nach dem historischen Kontext der Offenbarung, nach der Rolle der Vernunft oder der Bedeutung der Scharia und tragen damit zu einer lebendigen, pluralen Debatte bei, die weit über den theologischen Rahmen hinausreicht.

Und doch ist Vasmāqī eine Ausnahmestimme. Als Frau in einem Diskurs, der bis heute stark von Männern dominiert wird, bringt die 64-jährige Erfahrungen und Perspektiven ein, die sonst selten Beachtung finden. So kritisiert sie zum Beispiel die Unterdrückung von Frauen durch Praktiken wie die Vielehe, das Scheidungsrecht, die Vormundschaft des Vaters oder Grossvaters und stellt damit die männlich geprägte Auslegung des islamischen Rechts grundsätzlich in Frage.

Zusätzliches Gewicht erhält Vasmāqīs Wirken innerhalb des iranischen Establishments durch ihre früheren Tätigkeiten als Professorin und Teheraner Stadträtin. Diese Verbindung von akademischer Expertise, persönlicher Integrität und konsequentem Aktivismus verleiht ihrer radikalen Kritik an der islamischen Jurisprudenz (fiqh) besondere Glaubwürdigkeit. Ihre Position ist Ausdruck einer gelebten Überzeugung, die ihr Denken prägt und sie zu mutigen Schlüssen führt. Sie widersetzte sich etwa offen dem Hidschab-Zwang und kritisierte das iranische Rechtssystem sowie die zentrale Rolle der Juristen (fuqahā). In diesem Zusammenhang weigerte sie sich auch, einer Vorladung vor das Revolutionsgericht (dādghā-i inqilāb) Folge zu leisten, da sie die Institution als illegitim betrachtet. In ihrem Beitrag *Nein zur Banalisierung der Unterdrückung* auf der iranischen Newsplattform *Zeitoon* vom Mai 2023, rief Vasmāqī zu einem Referendum über die Zukunft der Islamischen Republik auf und bezeichnete dieses als friedlichen Weg, die bestehende Staatskrise zu überwinden.

Auch theologisch setzt sich Vasmāqī über die Grenzen des traditionellen Denkens hinweg. Sie scheut nicht davor zurück, zentrale Annahmen wie die Unveränderlichkeit des islamischen Rechts oder das klassische Verständnis von Prophetie neu zu deuten. Zwar verfolgen auch andere iranische Reformdenker wie etwa ‘Abdolkarīm Surūš und Moḥammad Mojtahed Šabestari das Ziel, eine unbefangene Reflexion islamischer Texte auf der Grundlage zeitgenössischer Erkenntnisse zu ermöglichen, Vasmāqī unterscheidet sich jedoch in ihrem methodischen Ansatz. Sie bleibt nicht bei hermeneutischen Fragen der Textauslegung stehen, sondern rückt die Entstehungsgeschichte des Korans und des islamischen Rechts selbst ins Zentrum ihrer grundlegenden Infragestellung.

Eine biographische Spurensuche

Šidīqa Vasmāqī wurde 1961 in Teheran geboren. Ihre intellektuelle Neugier zeigte sich schon früh. In ihrem Buch, *Warum ich gegen den Hidschab rebellierte*, das dieses Jahr publiziert wurde, erinnert sie sich an die Zeit ihrer Studienwahl:

«Meine Entscheidung für das Studienfach Theologie entsprang nicht einer Liebe oder Leidenschaft für die Religion und Scharia. Es waren vielmehr meine Fragen und inneren Anliegen, die mich zu dieser Entscheidung drängten. Fragen, auf die andere Studienrichtungen keine Antwort geben konnten. Meine Überzeugungen hatten einen entscheidenden Einfluss auf mein Leben. Ich fragte mich: Kann das beste Studium der Ingenieurwissenschaften wirklich auf deine Sorgen antworten? Meine Antwort auf diese Frage war klar: nein».

Ihr Werdegang begann mit einer traditionellen theologischen Ausbildung an der Madrasa-yi Muṭahharī, einer Hochschule für islamische Lehre. Später wechselte sie an die theologische Fakultät der Universität Teheran, wo sie ihren Bachelor machte, promovierte im Anschluss daran in islamischem Recht und wurde 1991 Dozentin. Sie gewann Ansehen als Juristin, Theologin und bald auch als Politikerin. Unter Präsident Mohammad Khatami (1999–2003) war sie Mitglied des Teheraner Stadtrats. Doch nach der umstrittenen Wiederwahl von Mahmoud Ahmadinejad im Jahr 2009 und der gewaltsamen Niederschlagung der Grünen Bewegung schloss sie sich den Protesten an. 2011 verliess sie den Iran, ging ins Exil nach Deutschland und

Schweden, übernahm Lehraufträge an der Universität Göttingen sowie an der Universität Uppsala. Ihre Rückkehr in den Iran im Jahr 2017 verlief nicht konfliktfrei. Sie wurde bei der Einreise festgenommen und für kurze Zeit inhaftiert. Dennoch trat sie im Iran fortan als kritische Stimme gegenüber dem politischen System auf.

Spätestens während der Proteste der Bewegung «Frau, Leben, Freiheit» 2022, wurde ihr Bruch mit dem System unübersehbar. Dass sie den Hidschab öffentlich ablegte, war dabei mehr als ein politisches Signal: Es war Ausdruck ihrer theologischen Überzeugung. Šidiqa Vasmāqī stellte sich offen gegen das religiöse Establishment und nahm dafür erneut eine Gefängnisstrafe in Kauf.

Radikale Revision statt oberflächlicher Kosmetik: Vasmāqīs Blick auf das islamische Recht

Šidiqa Vasmāqīs Ansatz zielt auf eine grundlegende Neuausrichtung des Rechtssystems ab. Besonders deutlich wird dies in ihrem Werk *Neulesung der Scharia* (2017), in dem sie argumentiert, dass soziale Gesetze nicht in den Geltungsbereich der Scharia gehören. Für Vasmāqī ist das islamische Recht (Aḥkām-i shar‘ī) keine von Gott offenbarte, abgeschlossene Gesetzesammlung, sondern ein historisches Produkt, das erst nach dem Tod des Propheten von muslimischen Rechtsgelehrten formuliert und systematisiert wurde. Diese stützten sich auf unsichere Quellen wie die Hadith-Literatur, und auf Annahmen, die stark von den sozialen Konventionen ihrer Zeit geprägt waren.

Vasmāqīs setzt in ihrer Kritik direkt an den Wurzeln des islamischen Rechts an: Sie hinterfragt sowohl die theoretischen Grundlagen als auch die Methodik, die von den Juristen zur Ableitung von Normen herangezogen wird. Indem sie die vertraute Sprache der Rechtsgelehrten aufgreift, legt sie deren Voraussetzungen offen und zeigt, dass viele Regeln auf vorislamischen Praktiken und den Lebensgewohnheiten der arabischen Gesellschaft zur Zeit des Propheten beruhen. Ihre Anwendung in der heutigen Zeit sind für sie unvereinbar mit modernen ethischen Vorstellungen und Rechtsverständnissen. So erachtet sie etwa die ḥudūd-Strafen, wie Steinigung bei Ehebruch, Handabhacken beim Diebstahl oder die Todesstrafe für Apostasie, als Ausdruck der damaligen Stammeskultur, nicht aber als ewige Gebote.

Auch das Zeugenschaftsrecht (šahāda), nach dem die Aussage zweier Frauen einer Männerstimme gleichgestellt ist, sei nicht zeitlos gültig, sondern spiegle lediglich die damalige geringe Beteiligung von Frauen an Finanzgeschäften wider. Ein ähnliches Muster erkennt Vasmāqī beim Erbrecht (mīrāt) sowie beim Blutgeld (diyya): Dass Männer dabei bevorzugt wurden, resultierte gemäss Vasmāqī aus der ökonomischen Abhängigkeit der Familien von Männern und ihrer Verpflichtung, im Falle eines Totschlags das Sühnegeld zu tragen. Auch diese traditionellen Regeln seien heute nicht mehr angemessen, da sich die ökonomischen Strukturen in muslimisch geprägten Gesellschaften, wie der iranischen, geändert haben – was sich unter anderem daran zeigt, dass Frauen zunehmend finanzielle Verantwortung übernehmen.

Viele Rechtsgelehrte anerkennen zwar theoretisch, dass die Vernunft (‘aql) Gut und Böse sowie Nutzen und Schaden unterscheiden kann. Dennoch passen sie ihre Rechtsmeinungen kaum an die veränderten Realitäten an. Für Vasmāqī ein Widerspruch: Wer die Vernunft als Massstab anerkennt, muss auch die Veränderbarkeit historisch gewachsener Gesetze akzeptieren. Deshalb wendet sie sich entschieden gegen blinde Nachahmung und fordert eine Rechtsfindung, die sich auf rationale Prinzipien wie Vernunft und Gemeinwohl stützt.

Während andere Reformdenker:innen Normen wie Regelungen zu Ehe, Scheidung oder Blutgeld lediglich als zeitlich begrenzt deuten, stellt Vasmāqī infrage, ob viele dieser Vorschriften überhaupt zur «Scharia» im eigentlichen Sinne gehören. Damit verschiebt sie die Debatte grundlegend. Es geht nicht mehr nur um eine historisch flexible Scharia, sondern um die Frage, ob viele ihrer Regeln jemals göttlichen Ursprungs waren. Vasmāqī kommt zum Schluss, dass das im Fiqh kodifizierte islamische Recht weder «den Islam» noch den Willen Gottes repräsentiert. Seine Grundlagen und Methoden sind brüchig, weshalb sie in vollem Umfang kritikanfällig sind und einer Erneuerung bedürfen.

Auch wenn die Ansätze und Kritikpunkte Vasmāghis im Iran von Gelehrten bislang kaum öffentlich diskutiert wurden, zeigen sie doch Wirkung. Da Vasmāghī mit den vertrauten Methoden und Begriffen der Rechtsgelehrten arbeitet und ist es schwierig, sich ihre Argumentation zu widerlegen. Gleichzeitig bleiben ihre Überlegungen anschlussfähig für reformorientierte Leser:innen, die die Spannung zwischen klassischem Recht und moderner Lebenswirklichkeit seit Langem thematisieren

Hadith-Literatur – eine unsichere Grundlage für weitreichende religiöse Urteile

Besonders deutlich wird Vasmāqīs Kritik in ihrer Analyse der Hadith-Literatur, die sie als unsichere Grundlage für weitreichende religiöse Urteile betrachtet. Sie weist darauf hin, dass die Verschriftlichung der Sunna, der Aussagen und Handlungen des Propheten, erst lange nach dessen Tod begann. Die meisten dieser Überlieferungen wurden mündlich von Generation zu Generation weitergegeben.

Dieser Prozess der mündlichen Überlieferung machte die Berichte anfällig für Fehler. So kam es vor, dass Berichte schlicht vergessen, unbeabsichtigt ausgelassen oder sogar bewusst gefälscht und verzerrt wurden. Wie Vasmāqī betont, handelt es sich bei den meisten Hadithen um Einzelüberlieferungen (*ḥabar wāḥid*), um Berichte, die nur von einer oder wenigen Personen überliefert wurden. Deren Richtigkeit ist damit weniger zuverlässig als es bei einer vielfachen Überlieferung (*tawātur*) der Fall wäre. Also können solche Hadithe keine verlässliche Gewissheit (*‘ilm*) schaffen, und folglich ist es unhaltbar, verbindliche Rechtsnormen auf der Grundlage derart unsicherer Quellen zu formulieren, schon gar nicht in so heiklen Fragen wie dem Strafrecht: Die Todesstrafe durch Steinigung (*raḡm*), zum Beispiel, wird laut Vasmāqī nicht im Koran erwähnt, sondern fand ihren Eingang in die islamische Rechtslehre erst durch fragwürdige Hadithe. Eine so schwere Strafe auf derart brüchige Quellen zu stützen, stellt für die Religionsphilosophin einen Widerspruch zu den Prinzipien der Gerechtigkeit und dem eigentlichen Geist der Religion dar.

Der Koran: Offenbarung im Kontext seiner Zeit

Auch der Koran selbst wird von Vasmāqī mit kritischem Blick analysiert. In *Neulesung der Scharia* (2017) betont sie die ursprüngliche Mündlichkeit des Korans. Der Eindruck eines starren Gesetzbuchs kristallisierte sich erst durch die spätere Verschriftlichung heraus – ein Prozess, der die Komplexität der münd-

lichen Überlieferung nur unvollständig bewahrte. Zur Zeit des Propheten gab es keine vollständige schriftliche Fassung des Korans, vielmehr war er eine lebendige Rede, die Verse wurden unterschiedlich gezählt und bezogen sich in ihrer Überlieferung stets auf konkrete Situationen. Viele entstanden im direkten Dialog mit den Zuhörer:innen, griffen ihre Bräuche, kulturellen Praktiken und auch aktuelle Ereignisse auf.

Ein Beispiel dafür ist das Verbot der vorislamischen Scheidungspraxis *Zihār* (Q 58:2–3). Ohne das Wissen um diesen historischen Kontext, so Vasmāqī, lässt sich die Absicht hinter den Versen kaum erfassen. *Zihār* war auf der vorislamischen arabischen Halbinsel eine spezifische, einseitig vom Mann ausgesprochene Scheidungsform, die oft im Zustand von Zorn oder Streit ausgesprochen wurde. Die Problematik dieser Praxis bestand in den Folgen für Frauen. Zwar wurde die Frau durch *zihār* für ihren Mann unberührbar. Sie galt jedoch nicht als vollständig geschieden, sondern geriet in einen Schwebezustand, in dem sie weder zu ihrer Familie zurückkehren noch einen neuen Ehemann heiraten konnte. Mit dem Verbot dieser Praxis zielte der Koran darauf ab, einen bestehenden Brauch zu reformieren und ihn gerechter zu machen.

Daraus ergibt sich für Vasmāqī eine klare Konsequenz: Eine kontextlose Anwendung juristischer Verse widerspricht dem Wesen des Korans. Rechtsauslegungen müssen die jeweilige Lebenswirklichkeit berücksichtigen, nicht bloss alte Formeln wiederholen. Viele sogenannte *āyāt al-aḥkām* («Rechtsverse») sind daher nicht als absolute Vorschriften zu verstehen. Ihr eigentlicher Gehalt liegt im Prinzip der Gerechtigkeit, das sich in verschiedenen Zeiten unterschiedlich ausprägen kann.

Frauenrechte im Fokus: Kritik an patriarchalen Auslegungen

Vasmāqīs reformistischer Anspruch kommt in ihrem Werk *Frau, Rechtswissenschaft, Islam* (2008) ganz besonders zum Tragen. Sie zeigt, dass viele geltende Regelungen in Bezug auf die Stellung der Frau im islamischen Recht, die Vormundschaft des Vaters, das einseitige Scheidungsrecht des Mannes oder die Regelung des halben Blutgelds für Frauen, weniger

auf göttlicher Offenbarung beruhen, als auf männlich dominierter Interpretationen, die auf den patriarchalen Strukturen frühislamischer Gesellschaften basieren.

Auch die Kopftuchpflicht reiht sich in dieses Muster ein. In ihrem 2025 erschienenen Buch *Warum ich gegen den Hidschab rebellierte*, stellt sie klar, dass das Bedecken der Haare für Frauen «in der traditionellen islamischen Scharia-Struktur auf Grundlage religiöser Belege nicht obligatorisch ist». Die einschlägigen Vorschriften stützten sich auf subjektive Auslegungen von Rechtsgelehrten – deren Rolle Vasmāqī ebenfalls kritisch betrachtet.

Religiöse Autorität – ein menschliches Konstrukt

Vasmāqī analysiert anhand der historischen Entwicklung des Fiqh, wie sich Gelehrte im Lauf der Jahrhunderte von Auslegern zu legislativen Autoritäten entwickelten. Dieser Wandel verlieh der Religion zunehmend ein juristisches Gesicht, wodurch spirituelle und ethische Dimensionen in den Hintergrund rückten.

In ihrem Buch *Die Substanz des Fiqh und die Reichweite der Macht der Rechtsgelehrten* (2009) schreibt Vasmāqī, dass das iranische Rechtssystem in den Bereichen Zivil- und Strafrecht auf der Grundlage des Scharia-Verständnisses der herrschenden Rechtsgelehrten formuliert wurde. Die Gültigkeit der Gesetze werde dabei an ihrer Übereinstimmung mit der jeweiligen Auffassung von der Scharia gemessen. Vasmāqī kritisiert, dass diese Rechtskultur als unveränderlich und göttlich dargestellt wird, obwohl sie in Wirklichkeit ein Produkt gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen ist. In ihrem Buch *Neulesung der Scharia* (2017) hält sie fest:

«Im Koran wird deutlich gemacht, dass das Tragen einer Bedeckung (pušiš) für ältere Frauen nicht verpflichtend ist; dennoch darf keine ältere Frau ohne Hidschab in der Öffentlichkeit erscheinen. [...] Zu solchen Gesetzen treten zudem die Fatwas hinzu, die Muftis und religiöse Autoritäten im Namen des Islam erlassen, obwohl diese in Wirklichkeit lediglich ihre persönlichen Interpretationen und Vorlieben darstellen. [...] Viele Muslime glauben dennoch, dass solche Fatwas eine religiöse Grundlage hätten, obwohl dies nicht der Fall ist.»

Prophetie als Ausdruck einer inneren Suche nach dem Göttlichen

In ihrem späteren Werk *Der Pfad der Prophetie* (2021) geht Vasmāqī noch einen Schritt weiter: Sie hinterfragt die traditionelle Vorstellung von Prophetie und Offenbarung grundsätzlich. Ihrer Auffassung nach ist Prophetie kein übernatürliches Geschehen, sondern Ausdruck eines geistigen, im Menschen selbst wurzelnden Prozesses, einer inneren Suche nach dem Göttlichen.

Dabei wendet sie eine nicht-religiöse, kritisch-analytische Methode an, die sich auf historische und archäologische Daten stützt. Ihr Ziel ist es nicht, die Existenz Gottes zu leugnen, vielmehr geht es ihr darum, das menschliche Verständnis Gottes als einen evolutionären Prozess darzustellen.

Die Offenbarung erscheint in diesem Verständnis als spirituelle Intuition: eine tiefe, existenzielle Erkenntnis, die aus Reflexion und dem Streben nach Wahrheit erwächst. Diese Sichtweise entmythisiert die Prophetie und verortet sie im historischen und kulturellen Kontext. Widersprüche in den heiligen Texten oder das fast ausschliessliche Auftreten männlicher Propheten erscheinen so als Spiegel ihrer Entstehungszeit.

Blick nach vorne: den Islam als reflektierte Tradition weiterdenken

Was bleibt, wenn man islamisches Recht, religiöse Offenbarung und Prophetie so historisch liest, wie Šidiqa Vasmāqī es vorschlägt? Es ergibt sich daraus vor allem eine Aufgabe: den Islam als reflektierte Tradition weiterzudenken. Nicht im Widerspruch zu seinen Quellen, sondern im Dialog mit ihnen. Aber auf eine neue Weise, mit grösserer Klarheit in der Methode und stärkerem Gespür für ethische Massstäbe.

Vasmāqīs Ansatz ist revolutionär, da er die Heiligkeit vieler Fiqh-Regeln in Frage stellt und damit den Raum für Wandel eröffnet. Doch ihre Prinzipien sind erst der notwendige erste Schritt. Der zweite, und weitaus schwierigere, besteht in der praktischen Umsetzung: in der Schaffung neuer, gerechter und von der Gesellschaft getragener Gesetze. Dieser Prozess erfordert zähe politische Kämpfe, langwierige

gesellschaftliche Aushandlungen und tiefgreifende institutionelle Reformen, wie es ihr eigenes politisches Engagement und ihr Aufruf zu einem Referendum über die Islamische Republik zeigen. Ihr Ansatz ist daher eine direkte Antwort auf ihre politischen Erfahrungen im Iran.

Ihre konsequente Historisierung wirft jedoch neue Fragen auf, die zur Weiterarbeit einladen: Wenn das Fundament selbst als menschlich und fehlbar verstanden wird, wie lassen sich dann noch verbindliche ethische Normen aus den Quellen ableiten? Wie kann eine Gemeinschaft auf Basis einer entheiligten Tradition zusammenfinden? In diesem Sinne markiert Vasmāqī's Theologie den Beginn eines langen Weges. Ihre Methode wirft grundlegende Fragen auf, deren Beantwortung eine der grössten Aufgaben künftiger islamischer Reformbewegungen sein dürfte.

Am Ende bleibt das Bild eines Islams, der nicht «light», sondern reflektiert ist kulturell in den arabischen Bräuchen seiner Entstehungszeit verwurzelt, ethisch auf Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ausgerichtet und geistig lebendig. Ein Islam, der seine Sprache bewahrt und zugleich seine Methoden erneuert; der seine Quellen ehrt, indem er ihre menschliche und historische Bedingtheit konsequent ernst nimmt. Er grenzt nicht aus, sondern gibt Orientierung, nicht durch ein starres Gesetzeswerk, sondern durch die Prinzipien von Vernunft, Gerechtigkeit und Würde.

So gesehen ist der Blick nach vorn für die zeitgenössische iranische Religionsphilosophin Šidiqa Vasmāqī kein Sprung ins Ungewisse. Es ist vielmehr eine Rückbindung an den Kern der prophetischen Botschaft, die sie als kreative Idee zur Lösung sozialer Probleme ihrer Zeit versteht. Wenn Prophetie, wie sie argumentiert, ein Weg vom Menschen zu Gott ist und nicht umgekehrt, werden die menschliche Vernunft und das ethische Gewissen zu den entscheidenden Werkzeugen der Gegenwart. Die Aufgabe besteht dann nicht mehr darin, zeitlose göttliche Gesetze zu entdecken, sondern auf Basis eines ethischen Grundimpulses selbst gerechte Normen für eine moderne Gesellschaft zu schaffen.

FOI ET CRITIQUE – UN PARADOXE ? LA RÉINTERPRÉTATION RADICALE DE L'ISLAM PAR ŠIDIQA VASMĀQĪ

Est-il possible de vivre en même temps une profonde connexion spirituelle avec sa religion et de remettre radicalement en question les principes fondamentaux de cette foi ? Cette tension constitue le cœur de la pensée de la philosophe iranienne des religions Šidiqa Vasmāqī. Ce qui semble paradoxal au premier abord est, pour elle, une source de force intellectuelle. En tant que juriste, théologienne, poétesse et penseuse réformatrice, elle remet fondamentalement en question les conceptions traditionnelles de la religion et montre que la foi n'est pas synonyme d'immobilisme, mais de mouvement – une quête constante de connaissance et de vérité.

WERKE VON ŠADIQA VASMĀQĪ

- Vasmāqī, Šadiqa (1387/2008). *Zan, feqh, ešlām* [Frau, Rechtswissenschaft, Islam]. Tehrān: Entešārāt-e Šamadiyya.
- Vasmāqī, Šadiqa (1388/2009). *Bezā 'at-e feqh wa goštar-e nofūd-e foqahā'* [Die Substanz des Fiqh und die Reichweite der Macht der Rechtsgelehrten]. Online-Publikation, Tehrān.
- Vasmāqī, Šadiqa (1396/2017). *Bāzḥwāni-ye šari'at* [Neulesung der Scharia]. Tehrān: Qalam.
- Vasmāqī, Šadiqa (1400/2021). *Dar masir-e payāmbari* [Der Pfad der Prophetie]. Tehrān.
- Vasmāqī, Šadiqa (1404/2025). *Čerā 'aleyhe ḥiḡāb šurīdam* [Warum ich gegen den Hidschab rebellierte]. Santa Monica (Kalifornien): Bunyād-e Taslimī.
- Vasmāqī, Šadiqa (2023). *Nah be ibtidāl-e sarkūbgari* [Nein zur Banalisierung der Unterdrückung]. *Zeitoons*, 25. Mai 2023. <https://www.zeitoons.com/111065>

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Akbar, Ali (2022). Sedigheh Vasmaghi: A New Voice of Iranian Religious Reformism. In: *Iranian Studies*, 55, 1045–1064.
- Poya, Abbas (2023). Desacralization of Religious Concepts: The Prophecy from the Perspective of the Iranian Reformist Scholar Seddigheh Vasmaghi. In: *Religions*, 14, 1452.
- Šabestari, Muḥammad Muḡtahed (2000). *Hermenūtik, kitāb va sunnat* [Hermeneutik, das Buch und die Tradition]. Tehrān: Tarḥ-e No.
- Surūš, 'Abdolkarīm (1995). *Qabẓ wa bašt-e te'orik-e šari'at* [Die theoretische Kontraktion und Expansion der Scharia]. Tehrān: Sirāt.

- Surūš, ‘Abdolkarīm (2002). Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Übers. von Mahmud Sadri und Ahmad Sadri. Oxford: Oxford University Press.

BIO



—Mina-Karima Hatef studierte Islam- und Nahostwissenschaften sowie Sozialanthropologie an der Universität Bern. Seit 2021 ist sie Doktorandin am Zentrum für Islam und Gesellschaft der Universität Fribourg und forscht zum Thema zeitgenössische islamische Reformdiskurse im Iran.

VORSTAND · COMITÉ · DIRETTIVO

31.12.2025

Biçer-Deveci, Elife (Bern)
Co-Präsidentin/Co-présidente
elife.bicer@faculty.unibe.ch

**Trucco, Noemi (Luxembourg/
Fribourg)**
Co-Präsidentin/Co-présidente
noemitrucco@gmx.net

**Glutz von Blotzheim, Sophie
(Genève/Solothurn)**
Vizepräsidentin/vice-présidente
sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch

Jaquier, César (Genève)
Geschäftsführer/administrateur
cesar.jaquier@gmail.com

Benhaida, Jasmine (Basel)
Vorstand/comité
jasminesarah.benhaida@unibas.ch

Ennas, Giorgio (Lugano)
Vorstand/comité
gennas@fus.edu

Morel, Teymour (Genève)
Vorstand/comité
teymour.morel@unige.ch

Palenzona Djalili, Erika (Bern)
Vorstand/comité
edjal@sunrise.ch

Schlaepfer, Aline (Genève)
Vorstand/comité
aline.schlaepfer@unibas.ch

Sonay, Ali (Bern)
Vorstand/comité
ali.sonay@unibe.ch

Tolino, Serena (Bern)
Vorstand/comité
serena.tolino@unibe.ch

Vereno, Alessia (Basel)
Vorstand/comité
alessiavereno@yahoo.fr

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)
Revisor/réviseur
asheikhzadegan@yahoo.com

