

THEOLOGIE
DES ZUSAMMENLEBENS
CHRISTLICHE UND
MUSLIMISCHE BEITRÄGE
BAND 6

Arlinda Amiti

Islam- verständnisse in der Diaspora

Eine Predigtanalyse am
Beispiel albanisch-sprachiger
Imame in der Schweiz



GRÖNEWALD

Theologie des Zusammenlebens
Christliche und muslimische Beiträge

Herausgegeben von
Mahmoud Abdallah und Bernd Jochen Hilberath

Band 6
Islamverständnisse in der Diaspora

Arlinda Amiti

Islamverständnisse in der Diaspora

Eine Predigtanalyse am Beispiel albanisch-sprachiger
Imame in der Schweiz

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Gefördert von der Stiftung Mercator Schweiz im Rahmen des Doktoratsprogramms „Islam und Gesellschaft: Islamisch-theologische Studien“ des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG)

Weitere interessante Lesetipps finden Sie unter:
www.gruenewaldverlag.de

Publiziert von
Matthias Grünewald Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG
Senefelderstr. 12
73760 Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Text © Die Autorin 2025
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
ISBN 978-3-7867-3356-0 (Print)
ISBN 978-3-7867-3410-9 (ePDF)

DOI: <https://doi.org/10.14623/978-3-7867-3410-9>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhalt

1.	Einleitung	9
1.1	Albanisch-sprachige Muslim:innen in der Schweiz	9
1.2	Albanisch-sprachige Imame in der Schweiz	11
1.3	Fragestellung und Methode	15
1.4	Aufbau der Arbeit	17
2.	Forschungsstand und Ausgangssituation	19
2.1	Zur Geschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz	19
2.1.1	Begriffsbestimmung und religiöse Zusammensetzung	20
2.1.2	Von Gastarbeitenden zu Migrant:innen	21
2.1.3	Von Migrant:innen zu Muslim:innen	23
2.1.4	Religiöse Strukturen der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz	29
2.1.5	Ein Blick auf die Herkunftsländer	32
2.1.6	Fazit	39
2.2	Imame und ihre Rolle für die Interpretation des Islams	40
2.2.1	Begriff	41
2.2.2	Berufsbild	43
2.2.3	Typen von Imamen	45
2.2.4	Imame in der Schweiz und in Westeuropa	52
2.2.5	Fazit	55
2.3	Überblick zu religiösen Akteurinnen in den Moscheen	56
2.4	Die muslimische Freitagspredigt	62
2.4.1	Entstehungsgeschichte	62
2.4.2	Bestimmungen des islamischen Rechts	64
2.4.3	Entwicklung der <i>ḥuṭba</i>	67
2.4.4	Die Predigt in zeitgenössischen westeuropäischen Kontexten	69
2.4.5	Fazit	74
2.5	Gesamtfazit des Forschungsstandes	75

3.	Diasporakonzepte und Diasporaartikulationen	77
3.1	Diaspora: Forschungsgeschichte und Begriffsbestimmung	77
3.1.1	Forschungsgeschichte	78
3.1.2	Begriffsbestimmung	80
3.2	Diasporakonzepte	83
3.2.1	Hybridität	83
3.2.2	Transnationalismus	86
3.3	Diasporaartikulationen	90
3.3.1	Diasporaaktivitäten	91
3.3.2	Diasporareflexionen	92
4.	Methodische Vorgehensweise	95
4.1	Sampling	95
4.2	Feldforschung	98
4.3	Die Predigtanalyse	100
4.3.1	Die Predigtanalyse in der christlichen Homiletik	101
4.3.2	Die qualitative Inhaltsanalyse	106
4.4	Analyse der ergänzenden Materialien	123
5.	Islamverständnisse der albanisch-sprachigen Imame im Rahmen der Diaspora	127
5.1	Imam Zeki: Migration im Lichte der prophetischen Tradition ...	127
5.1.1	Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten ...	130
5.1.2	Querschnittsanalyse	135
5.1.2.1	Sprache	135
5.1.2.2	Islam und Gesellschaft	137
5.1.2.3	Deutungen der Diaspora	139
5.1.2.4	Islamische Gedenktage	144
5.1.3	Fazit	146
5.2	Imam Lutfi: Dialog und Selbstkritik als Grundlage der Koexistenz	147
5.2.1	Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten ...	150
5.2.2	Querschnittsanalyse	156
5.2.2.1	Sprache	156
5.2.2.2	Islam und Gesellschaft	158
5.2.2.3	Gemeindeinterne Angelegenheiten	161

5.2.2.4	Deutungen der Diaspora	167
5.2.2.5	Islamische Gedenktage	168
5.2.3	Fazit	171
5.3	Imam Fuad: Innermuslimischer Zusammenhalt als Vorbild für die Jugend	171
5.3.1	Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten	174
5.3.2	Querschnittsanalyse	178
5.3.2.1	Sprache	178
5.3.2.2	Islam und Gesellschaft	179
5.3.2.3	Gemeindeinterne Angelegenheiten	180
5.3.2.4	Deutungen der Diaspora	186
5.3.2.5	Islamische Gedenktage	189
5.3.3	Fazit	192
5.4	Imam Musa: Ethnischer Pluralismus für Schweizer Moscheen	193
5.4.1	Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten	196
5.4.2	Querschnittsanalyse	199
5.4.2.1	Sprache	199
5.4.2.2	Islam und Gesellschaft	201
5.4.2.3	Gemeindeinterne Angelegenheiten	202
5.4.2.4	Deutungen der Diaspora	208
5.4.3	Fazit	212
5.5	Gesamtfazit zu den Islamverständnissen der albanisch-sprachigen Imame	213
6.	Publikationen der Imame und Vorträge einer muslimischen Theologin	217
6.1	Analyse von Publikationen: Eine Wissensplattform	217
6.1.1	Erster Typ: Übersetzungen	218
6.1.2	Zweiter Typ: Eigene Publikationen	224
6.1.3	Dritter Typ: Publikationen mit Schweizer Bezug	230
6.1.4	Gesamtfazit	239
6.2	Theologin Habibe: Sprachrohr der Musliminnen	240
6.2.1	Biografischer Abriss und Aktivitäten	241
6.2.2	Analyse der Vorträge	242
6.2.2.1	Inhaltangaben und Analyseraser	243
6.2.2.2	Ermahnungen an die Zuhörerinnen	247

6.2.2.3 Islamische Gedenktage	250
6.2.2.4 Die Rolle Gottes	251
6.2.2.5 Die Rolle der Frau	254
6.2.3 Fazit	255
7. Ergebnisse und Diskussion	257
8. Schluss und Ausblick	267
9. Literaturverzeichnis	275
10. Anhang	293

1. Einleitung

Die Migration gehört seit Jahrzehnten zu den wichtigsten gesellschaftlichen Phänomenen in der Schweiz. Dabei handelt es sich längst nicht mehr nur um die Integration ausländischer Bevölkerungsteile in die Aufnahmegesellschaft oder den Einsatz von Arbeitskräften, um den wirtschaftlichen Bedürfnissen des Landes nachzukommen. Die Migration ist ein viel komplexerer Prozess, der in jeglicher Hinsicht Veränderungen nach sich zieht. Gemäss Martin Baumann sind davon auch Kultur und Religion betroffen.¹ Migrant:innen tragen ihre Glaubensvorstellungen, religiöse Praktiken und kulturelle Bräuche in die Aufnahmegesellschaft hinein, die sich von den vorherrschenden Traditionen unterscheiden.² Dieses Bild spiegelt sich unter anderem in der multireligiösen Landschaft der Schweiz wider, die zu einem wesentlichen Teil aus Migrant:innengemeinschaften besteht. Zahlenmässig bilden dabei die Muslim:innen die grösste religiöse Minderheit des Landes.³ Die Biografie der meisten ist entweder an ihrer eigenen Migrationsgeschichte oder zumindest an die der ersten Generation muslimischer Migrant:innen gekoppelt. Was bedeutet dieser Umstand aber für die Schweizer Muslim:innen? Welche Veränderungen zieht eine solche Migrationsgeschichte aus religiöser Perspektive nach sich? Welche Chancen und Herausforderungen ergeben sich aus der Sozialisierung der Muslim:innen in das schweizerische Umfeld? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation, die sich der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz widmet.

1.1 Albanisch-sprachige Muslim:innen in der Schweiz

Die Anfänge der ersten Einwanderungswelle albanisch-sprachiger Migrant:innen führen in die 1960er Jahre zurück. In der Nachkriegszeit erlebte die Schweiz einen Wirtschaftsboom, der zusätzliche Arbeitskräfte abverlangte. Diese sicherte sich das Land unter ande-

¹ Martin Baumann, „Migration and Religion“ In *The World's Religions: Continuities and Transformations*, hg. von Peter Clarke und Peter Beyer, 338–352 (London: Routledge, 2009), 338.

² Ebd.

³ Bundesamt für Statistik, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html> [aufgerufen am 9.3.2022].

rem durch einen Anwerbevertrag mit dem ehemaligen Jugoslawien.⁴ Junge, vorwiegend männliche albanisch-sprachige Arbeitskräfte aus dem Kosovo, Nordmazedonien und Serbien liessen sich als Gastarbeitenden in der Schweiz nieder, weil das Einkommen aus dem Ausland ihnen und ihren Angehörigen in den Herkunftsländern bessere wirtschaftliche Verhältnisse ermöglichte.⁵ Zu diesem Zeitpunkt beabsichtigte diese Migrant:innengemeinschaft keinen langfristigen Aufenthalt in ihrem Gastland, da aufgrund der von der Schweiz befristeten Anstellungsverhältnisse stets ein Rückkehrgedanke bestand. Entsprechend spielten religiöse und identitätsstiftende Fragen noch keine wichtige Rolle.⁶ Als Ende der 1980er Jahre zahlreiche Gastarbeitende eine Jahresaufenthaltsbewilligung erhielten, stand ihnen das Recht auf Familiennachzug zu.⁷ Ihre Familien integrierten sich längerfristig in das schweizerische Arbeits- und Schulsystem, wodurch die Aufrechterhaltung kultureller und religiöser Sitten und Bräuche im Aufnahmeland an Bedeutung gewannen. Als ein Zeichen der Bindung an die Herkunftsländer gründete die albanisch-sprachige muslimische Gemeinschaft erste Kulturvereine, die den Grundstein für die späteren albanisch-sprachigen Moscheen legten, da sie nicht nur als Begegnungsort, sondern auch als Gebetsräume dienten.⁸ Heute bilden die albanisch-sprachigen Muslim:innen mit ungefähr 35 % die grösste muslimische Gemeinschaft der Schweiz.⁹ Dabei ist es wichtig, anzumerken, dass sie mittlerweile in der zweiten und dritten Generation in der Schweiz leben und vor allem gerade mit Blick auf die Jugendlichen die Schweiz nicht mehr als Aufnahme- sondern Herkunftsland gilt.

In den medialen Berichterstattungen wird die albanisch-sprachige Gemeinschaft oftmals als eine ethnische Gemeinschaft verstanden. Ihre Wahrnehmung als Muslim:innen und die damit einhergehenden

⁴ Samuel Behloul, „Viele Gesichter einer Weltreligion: Islam und Muslime in der Schweiz“ (in Kooperation mit Stephan Lathion), In *Eine Schweiz viele Religionen*, hg. von Martin Baumann und Jörg Stolz, 193–208 (Bielefeld: transcript, 2007), 198–199.

⁵ Janine Dahinden, *Prishtina-Schlieren: Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum* (Zürich: Seismo Verlag, 2005), 51.

⁶ Samuel Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, *Ethnologie und Migration* 16, Nr. 2 (2014): 42–54.

⁷ Barbara Burri Sharani, Denis Efionayi-Mäder, Stephan Hammer, Marco Pecoraro, Bernhard Soland, Astrit Tsaka und Chantal Wyssmüller, *Die kosovarische Bevölkerung in der Schweiz* (Bern: Vertrieb Bundespublikationen, 2010), 12.

⁸ Behloul, „Islam und Muslime in der Schweiz“, 199.

⁹ Mallory Schneuwly Purdie, „Dé-racialiser et complexifier la question musulmane en Suisse: Un éclairage sociodémographique“ *Tangram* 40: *Bulletin der EKR* (2017): 63–66.

negativen Beiträge sind ein junges Phänomen. Denn nach den Anschlägen vom 11. September 2001 schlug die gesellschaftspolitische Diskussion eine neue Richtung ein, weil die Medien albanisch-sprachige Muslim:innen fortan als „Muslim:innen“ kategorisierten. Der Islam als allgegenwärtiges Thema stellte eine Mehrheit der albanisch-sprachigen Muslim:innen unter Zugzwang, öffentlich Stellung zu beziehen und sich zum schweizerischen Rechtssystem zu bekennen.¹⁰ Durch ihre zunehmende Präsenz in der Öffentlichkeit haben sich albanisch-sprachige Moscheegemeinschaften in der Schweiz seither zu sichtbaren muslimischen Akteur:innen entwickelt. Aufgrund ihrer religiös heterogenen Zusammensetzung und ihrer Sozialisierung in einem von Slaw:innen dominierten sozialistischen Kontext sprechen ihnen Religionsexpert:innen ein grosses Integrations- und Toleranzpotenzial zu.¹¹ Die albanisch-sprachigen Vereine und Funktionär:innen dienen daher als wichtige Anlaufstellen und Kontaktpersonen für die Schweizer Öffentlichkeit und Behörden, die landesweit auf ein sehr gut organisiertes Netz an Moscheen zurückgreifen können. Heute sind die meisten albanisch-sprachigen Gebetsstätte Teil nationaler sowie weiterer kantonaler und regionaler Dachverbänden, die sich zwar aufgrund des Albanischen als Verkehrssprache der Vorstände als albanisch-sprachig identifizieren, allerdings sind heute in den Gebetsstätten Besucher:innen unterschiedlicher Herkunft anzutreffen.¹²

1.2 Albanisch-sprachige Imame in der Schweiz

Zu den wichtigsten Vertreter:innen der albanisch-sprachigen Moscheen zählen die Imame,¹³ die sowohl für die Glaubensgemeinschaften als auch für die Behörden als wichtige Ansprechpersonen

¹⁰ Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 47.

¹¹ Ebd., 50–51.

¹² <https://islamandsociety.ch/de/category/schweiz-und-islam/dachorganisationen/> [aufgerufen am 16.3.2025].

¹³ Die Bezeichnung stammt aus dem arabischen Wort *ʿimām* und bedeutet „Vorbeter, Führer, führender Vertreter, Grossmeister und (wissenschaftliche) Autorität“. Siehe: Hans Wehr und Lorenz Kropfitsch, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch* (6. Auflage) (Wiesbaden: Harrassowitz, 2020), 28.

dienen.¹⁴ Im öffentlichen Diskurs wird den albanisch-sprachigen Imamen in der Schweiz eine ambivalente Rolle zugeschrieben. Gemäss einigen Medienberichten gelten sie als Mitverursacher von Problemen in den Moscheen.¹⁵ Ihnen wird beispielsweise vorgeworfen, unter jungen Muslim:innen radikales Gedankengut zu verbreiten.¹⁶ Positive Darstellungen zeichnen wiederum ein vielversprechendes Bild von den Imamen, die ihnen die Rolle eines Brückenbauers in Integrationsfragen oder in der Radikalisierungsprävention zuschreiben.¹⁷ Dass es sich bei den Imamen nicht um eine homogene Berufsgruppe handelt, die sich schubladisieren lässt, zeigen die unterschiedlichen Typologisierungsversuche, die in den vergangenen Jahren in Europa entstanden sind. Dabei werden die Tätigkeitsfelder der Imame, ihre Bildungswege, theologischen Positionen und die unterschiedlichen Kontexte, in denen sie integriert sind, berücksichtigt, um die Heterogenität innerhalb dieser Berufsgruppe hervorzuheben.¹⁸

In den schweizweit über 70 albanisch-sprachigen Moscheen sind 40 Imame angestellt, wovon 30 einer Vollzeitbeschäftigung nachgehen. In manchen Moscheegemeinschaften arbeiten sie wiederum im Rahmen einer befristeten Anstellung, während eine Minderheit von ihnen ehrenamtlich tätig ist. Imame, die einer Teilzeit- oder ehrenamtlichen Anstellung nachgehen, sind meistens ausserhalb der Moschee hauptberuflich tätig.¹⁹ Bei diesem Posten handelt es sich aus-

¹⁴ Hansjörg Schmid und Noemi Trucco, *Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive* (Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, 2019), 4.

¹⁵ Michael Meier, „Salafistische Drehscheibe“ *Tages-Anzeiger*, 4. Juni 2016, <https://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/drehscheibe-fuer-salafistische-imame/story/16304925>.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Jan Felix Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin* (Wiesbaden: Springer VS, 2017): 333.

¹⁸ Niels Valdemar Vinding, „Towards a typology of imams of the West“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 231–254 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 250; Rauf Ceylan, „Imame in Deutschland: Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten“ In *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hg. von Thorsten Gerald Schneiders, 295–313 (Wiesbaden: Springer VS, 2010), 310; Ednan Aslan, Erşan Akkılıç, Evrim und Jonas Kolb, *Imame und Integration* (Wiesbaden: Springer VS, 2015), 318–319.

¹⁹ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

schliesslich um männliche Akteure. Gemäss vorliegenden Studien gehen Imame in den Moscheegemeinschaften einerseits ihrer religiösen Funktion nach und betreuen andererseits die Glaubensgemeinschaft, indem sie ihr unterschiedliche Dienstleistungen inner- sowie ausserhalb der Moschee anbieten.²⁰ Die religiöse Funktion besteht aus der Leitung der fünf täglichen Gebete in der Moschee, der Durchführung der Freitagspredigt sowie des Freitagsgebets und dem Religions- und Koranunterricht (insbesondere für Kinder und Jugendliche).²¹ Im Rahmen der zusätzlichen Dienstleistungen berät der Imam Gemeindemitglieder in den unterschiedlichsten Angelegenheiten wie z. B. in familiären Konflikten, agiert als Vermittler, nimmt an interreligiöse Dialogveranstaltungen teil und vollzieht religiöse Trauungen sowie Bestattungen.²² Gerade in diesem Aufgabenfeld, wo die Moscheegemeinschaften ihre Erwartungen formulieren, hat sich ein neues Rollenverständnis entwickelt, dem die Imame kaum noch gerecht werden können. Im Rahmen ihrer Ausbildung beschäftigen sie sich zwar mit unterschiedlichen Disziplinen, wobei aber die islamische Theologie im Vordergrund steht. Gesellschaftliche Fragen – insbesondere mit Blick auf Westeuropa – werden dabei kaum thematisiert.²³ Dies liegt insbesondere daran, dass die albanisch-sprachigen Imamen in der Schweiz vor allem Ausbildungsgänge besucht haben, die sich entweder in ihren Herkunftsregionen oder in der islamischen Welt befinden. Den Höhepunkt der Tätigkeiten eines Imams bildet aber das wöchentliche Freitagsgebet, das im Kern aus einer Predigt und einem Gemeinschaftsgebet besteht. Gerade die Predigt bietet den Imamen eine geeignete Plattform, um sich unterschiedlichen Fragestellungen aus einer islamischen Perspektive anzunehmen und ihre Sichtweise vor einem Publikum zu erläutern. Da die Imame den Inhalt ihrer Freitagspredigten selbst verfassen, lassen sie dadurch in ihren Islamverständnissen hineinblicken.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat in der Forschung das Interesse nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit den muslimischen Freitagspredigten zugenommen. Die Beiträge sind im Rahmen von Arbeiten zu in Westeuropa tätigen Imamen entstanden, die sie aus unterschiedlichen Perspektiven durchleuchten. Den

²⁰ Rauf Ceylan, *Imame in Deutschland* (Freiburg, Basel und Wien: Herder, 2021), 32.

²¹ Ebd., 32–43.

²² Ebd., 44.

²³ Lucia Stöckli, *Moschee-Neubauten: Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz* (Bielefeld: transcript Verlag, 2020), 187.

Schwerpunkt bilden dabei ihre Tätigkeitsfelder, Anstellungsverhältnisse und Rollenverständnisse in der Gesamtgesellschaft.²⁴ Die Analysen gründen auf empirischen Datenerhebungen wie z.B. Interviews mit Imamen. Die zu den Freitagspredigten durchgeführten Studien setzen sich hauptsächlich mit der Sprache und dem Inhalt der muslimischen Freitagspredigt auseinander.²⁵ In welchem Kontext die Predigten entstanden sind und welchen Einflüssen die Imame ausgesetzt waren, gehen aus den Beiträgen nicht hervor. Es handelt sich lediglich um allgemeine Inhaltsanalysen. Blickt man allerdings auf den Werdegang der Imame in Westeuropa bzw. auf die albanischsprachigen Imame in der Schweiz, stellt man fest, dass eine grosse Mehrheit einen Migrationshintergrund aufweist. Das heisst, dass sie aus einem muslimischen Milieu nach Westeuropa migriert sind und sich in einem neuen sozio-politischen Kontext integriert haben. Westeuropa zeichnet sich durch ein säkulares nicht-islamisches Umfeld aus, das sich auf das religiöse Leben der Muslim:innen auswirkt. Von diesem Prozess sind die Imame nicht ausgeschlossen. Als muslimische Akteure beeinflussen sie zwar massgeblich die religiöse Praxis ihrer Moscheegemeinschaften, sind aber wiederum auch selbst in ihren Religionsverständnissen unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt. Die vorliegende Arbeit setzt daher die Migrationshintergründe, die Rollenverständnisse und die Tätigkeitsfelder der Imame in der Diaspora in den Vordergrund, wodurch die Freitagspredigten mit Blick auf ihre Islamverständnisse systematisch untersucht werden. Das heisst, dass eine inhaltliche Analyse der Freitagspredigten unabhängig von den vorangehenden Punkten nicht ausreicht, um neue Erkenntnisse hinsichtlich der Islamverständnisse der Imame zu gewinnen. Denn sie müssen als religiöse Protagonisten zwingend im Rahmen der Diaspora verortet werden, damit ein vollumfängliches Bild ihrer Religionsverständnisse gezeichnet werden.

²⁴ Siehe dazu: Vinding, „Towards a typology of imams of the West“, 243; Aslan et al., *Imame und Integration*, 318–319; Ceylan, *Imame in Deutschland*, 11–24.

²⁵ Michel Reeber, „Les *khuṭbas* de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale“ In *Paroles d'islam: Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, hg. von F. Dasseto, 185–203 (Paris, Maisonneuve et Larose, 2000); Michel Reeber, „La prédication (*khuṭba*) dans les mosquées en France et en Europe: En quête d'une nouvelle légitimité?“ In *Les Transformations de l'autorité religieuse*, hg. von M. Cohen, J. Joncheray und P.J. Luizard, 187–198 (Paris: L'Harmattan, 2004); Romain Sèze, „Prédication et autorité des imams en France“ *Revue d'éthique et de théologie morale* 3 (2012): 37–51.

1.3 Fragestellung und Methode

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie sich Diasporadeutungen in den Islamverständnissen der in der Schweiz tätigen albanisch-sprachigen Imame widerspiegeln. Mit albanisch-sprachigen Imamen sind Akteure gemeint, die die albanische Sprache als Muttersprache sprechen. Da sich diese Bezeichnung auf das Albanische als Sprache und nicht die ethnische oder nationale Zugehörigkeit konzentriert, bildet sie eine geografisch inklusive Definition. Denn der Ausdruck „albanische Imame“ könnte auch eine Auswahl von Imamen aus Albanien implizieren. In der vorliegenden Arbeit sind aber Akteure aus diesem Land nicht von Bedeutung, da die Herkunftsländer der albanisch-sprachigen Imame in der Schweiz hauptsächlich im Kosovo, in Nordmazedonien und Serbien liegen. Das heisst, dass sich die albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz daher primär über ihre Sprache und nicht über ihren ethnischen Hintergrund oder der Nationalität als eine Gemeinschaft identifizieren.²⁶ Den Kern dieses Forschungsprojekts bilden insgesamt dreizehn Freitagspredigten, die während sechs Monaten vor Ort in den Moscheen aufgezeichnet und anschliessend transkribiert wurden. Die Imame werden anhand festgelegter Kriterien ausgewählt, die einerseits für ihr Profil und andererseits für die Sprachregionen der Schweiz ausschlaggebend sind. Es sei schon an dieser Stelle darauf verwiesen, dass der Kanton Tessin bzw. der italienischsprachige Teil des Landes nicht berücksichtigt wird, da in dieser Region lediglich eine geringe Anzahl albanisch-sprachiger Muslim:innen leben.²⁷

Für die Beantwortung der Fragestellung bedarf es unterschiedlicher Zugänge. Zunächst setzt der Begriff der Diaspora eine eingehende Auseinandersetzung voraus. Sie bildet den theoretischen Zugang der Arbeit, indem sie die Verortung der Imame im diasporischen Kontext ermöglicht. Das Diasporakonzept ist in der Lage, einerseits die Imame aus individueller Perspektive zu untersuchen, da sie nicht eine homogene Gruppierung mit denselben Zielen und Vorstellungen bilden, und andererseits Dynamiken inner- sowie

²⁶ Janine Dahinden, „Deconstructing Mythological Foundations of Ethnic Identities and Ethnic Group Formation: Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34, Nr. 1 (2008): 55–76.

²⁷ Bundesamt für Statistik, *Religionszugehörigkeit nach Kantonen*, Stand 21.5.2021. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.15384768.html> [aufgerufen am 9.3.2022]

ausserhalb des Aufnahmelandes wahrzunehmen, die für ihr Selbstverständnis relevant sind.²⁸ Zudem verwenden albanisch-sprachige muslimische Akteur:innen wie der *Dachverband der Albanisch-Islamischen Gemeinschaften* (DAIGS) selbst den Diaspora-Begriff in ihrer Eigenbezeichnung.²⁹ Neuere Diasporatheorien, die sich nicht nur auf die Migration fokussieren, bieten einen geeigneten Rahmen, um die Reflexionen und Aktivitäten der Imame im schweizerischen Kontext zu durchleuchten.³⁰ Das bedeutet, dass die Islamverständnisse der Imame hinsichtlich ihrer Aktivitäten und Reflexionen auf Grundlage der Freitagspredigt untersucht werden. Dieser Anhaltspunkt wird um zusätzliche von ihnen produzierte Materialien erweitert und mit Blick auf weiteren Diasporadeutungen untersucht. So ermöglichen ihre Publikationen, Vorträge und Aktivitäten einen erweiterten Einblick in ihren Handlungen und Positionen. Die transkribierten Predigten und zusätzlichen Materialien werden zudem durch Interviews mit den Imamen ergänzt. Im Vordergrund der Gespräche stehen jeweils ihre Biografien und Aktivitäten. Die Arbeit der Imame wird durch den Einbezug von Vorträgen einer albanisch-sprachigen muslimischen Theologin erweitert. Anhand ihrer Beiträge soll vor allem ein Einblick in die Frauenarbeit der Moscheen und der Rolle von Referentinnen ermöglicht werden, die einen spezifisch weiblichen Blickwinkel verschaffen soll. Auf die Rezeption der Freitagspredigten und Arbeiten der Imame seitens der Zuhörerschaft wird nicht näher eingegangen, da es der zeitliche und methodische Rahmen dieser Arbeit nicht zulässt. Allerdings blickt das Projekt anhand der Aktivitäten der albanisch-sprachigen Imame und der kommunikativen Struktur der Predigten auf die Interaktion zwischen Imam und Gemeinde, sodass die Arbeit in keiner Weise monologisch ist.

²⁸ Ato Quayson und Girish Daswani, „Introduction – Diaspora and Transnationalism: Scapes, Scales, and Scopes“ In *A Companion to Diaspora and Transnationalism*, hg. von Ato Quayson und Girish Daswani, 1–26 (Hoboken: Wiley, 2013), 4–5.

²⁹ <https://daigs.ch/konference-virtuale-organizuar-nga-komuniteti-musliman-shqiptare-ne-zvicer/> [aufgerufen am 25.2.2022]; <https://daigs.ch/fjalimi-i-nenkryetarit-te-kmshz-se-me-rastin-e-hapjes-se-xhamise-se-re-ne-reinach/> [aufgerufen am 25.2.2022].

³⁰ Stuart Hall, „New Ethnicities“ In *Black British Cultural Studies: A Reader*, hg. von Manthia Diawara Baker und Ruth Lindeborg, 163–172 (Chicago: Chicago University Press, 1996), 441–442; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

1.4 Aufbau der Arbeit

Die Dissertation gliedert sich nebst der Einleitung, Diskussion und Schlussfolgerung in fünf thematische Kapitel. Das zweite Kapitel widmet sich dem aktuellen Forschungsstand zum Thema und schildert die Ausgangssituation der Arbeit in drei Schritten. Zunächst erfolgt sowohl ein Abriss der Migrationsgeschichte der albanischsprachigen Muslim:innen in der Schweiz, als auch eine Darstellung des religiösen Kontexts der jeweiligen Herkunftsländer, wobei die Verortung der Imame im Vordergrund steht. An zweiter und dritter Stelle gewährt das zweite Kapitel auf Grundlage der vorhandenen Literatur einen Einblick in die Arbeiten eines Imams und seine Funktion sowie in die Entwicklung und Bedeutung der muslimischen Freitagspredigt. Das dritte Kapitel steckt den theoretischen Rahmen der Arbeit anhand von Diasporatheorien und Diasporaartikulationen ab. Im Vordergrund stehen die Konzepte der Hybridität und des Transnationalismus. Im Anschluss werden Diasporaartikulationen in Form von Diasporaaktivitäten und -reflexionen behandelt. Kapitel vier stellt die methodische Vorgehensweise der Arbeit in ihren Einzelschritten dar. Zunächst wird in diesem Kapitel das Sampling erläutert, wobei die Kriterien, die zur Auswahl der untersuchten Imame führten, transparent gemacht werden. Darauf aufbauend wird die Durchführung der Feldforschung und die Methoden der Datenerhebung beschrieben. Anschliessend erfolgt eine umfassende Darstellung des Analyseverfahrens, das zur Auswertung der Freitagspredigten verwendet wird. Der Schlussteil des vierten Kapitels führt die ergänzenden Materialien und die Vorträge einer albanischsprachigen Theologin ein, die komplementär zu den Freitagspredigten der Imame für die Beantwortung der Fragestellungen herangezogen werden. Unter Kapitel fünf erfolgt die Analyse der Freitagspredigten anhand des im Vorfeld dargestellten Verfahrens. Das Kapitel orientiert sich dabei an den Imamen und folgt in jedem Abschnitt derselben Struktur. Zunächst werden die Imame vorgestellt, indem die wichtigsten Anhaltspunkte aus ihren Biografien und Aktivitäten erläutert werden. Sie liefern relevante Erkenntnisse zu ihren Migrationshintergründen, Rollenverständnissen und Tätigkeitsfeldern. Das anschliessende Kapitel untersucht ergänzend zu den Freitagspredigten einerseits Publikationen weiterer in der Schweiz tätigen albanischsprachigen Imame und andererseits Vorträge einer albanischsprachigen Theologin.

Im siebten Kapitel erfolgt die systematische Diskussion der Analyseergebnisse aus den Kapiteln fünf und sechs. Die Erkenntnisse werden sowohl dem Forschungsstand als auch dem theoretischen Teil gegenübergestellt und miteinander ins Gespräch gebracht. Am Ende der Arbeit erfolgt eine Schlussbetrachtung mit einem Ausblick, in der das Gesamtergebnis der Dissertation und ihre Bedeutung für die Forschung aufgegriffen und zu zukünftigen Studien angeregt wird.

2. Forschungsstand und Ausgangssituation

In ihrem Kern behandelt die Arbeit die Freitagspredigten vier albanisch-sprachiger Imame aus der Schweiz. Zerlegt man die Fragestellung in ihre Teilaspekte, stellt man fest, dass für die Erschliessung des Forschungsstandes drei Arbeitsfelder berücksichtigt werden müssen: Erstens bedarf es einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Migrant:innen in der Schweiz und dem Aufbau der religiösen Strukturen der albanisch-sprachigen Muslim:innen. Der historische Abriss ist wiederum eng mit den Diasporastudien verflochten, da sie die passende theoretische Grundlage für die Untersuchung der albanisch-sprachigen Muslim:innen hierzulande bietet. Innerhalb dieses Rahmens ist es zudem möglich, die Persönlichkeiten hinter den Imamen und ihre Tätigkeiten in der Schweiz nachvollziehbar zu verorten. Zweitens erfolgt ein Einblick in die Funktion eines Imams aus islamisch historischer Perspektive. Im Fokus stehen dabei insbesondere in Westeuropa tätige Imame, die ein neues Rollenverständnis angenommen haben. An dritter Stelle werden die Etablierung und Entwicklung der Freitagspredigt im Verlauf der islamischen Geschichte und ihre rechtlichen Bestimmungen durchleuchtet. Der zweite und dritte Punkt soll vor allem die Rolle der Moschee als Austragungsort des Gemeinschaftsgebets und der Freitagspredigt näherbringen.

Das vorliegende Kapitel gliedert sich in vier Unterkapiteln. Zu Beginn erfolgt ein historischer Abriss zur Migration der albanisch-sprachigen Muslim:innen in die Schweiz. Daraufhin erfolgt ein Überblick zum aktuellen Forschungsstand zu den Imamen sowie zu den Freitagspredigten. Zum Schluss wird ein Gesamtfazit zu den Forschungslücken, die diese Arbeit in Angriff nimmt, gezogen.

2.1 Zur Geschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz

Dieser Abschnitt blickt in die Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz. Kapitel 2.1.1 nimmt eine Begriffsbestimmung vor und durchleuchtet ihre religiöse Zusammensetzung. Anschliessend erfolgt eine chronologische Darstellung ihrer Migration aus den Herkunftsländern in die Schweiz. Unter 2.1.3 wird der Wandel in der Wahrnehmung der albanisch-sprachigen Gemeinschaft von Migran:innen hin zu Muslim:innen aufgezeigt.

Abschnitt 2.1.4 setzt sich mit den religiösen Strukturen der albanischsprachigen Moscheegemeinschaften auseinander. Abschliessend rundet der Blick auf die Herkunftsländer das Unterkapitel 2.1 ab.

2.1.1 Begriffsbestimmung und religiöse Zusammensetzung

Das vorliegende Unterkapitel setzt sich mit der Geschichte der albanischsprachigen Muslim:innen in der Schweiz auseinander. An erster Stelle muss aber die Bezeichnung „albanisch“ definiert werden, da es sich dabei um eine heterogene Bevölkerungsgruppe handelt, deren gemeinsamen Nenner die albanische Sprache bildet. Dazu schreibt Janine Dahinden, dass

„[s]cholars have pointed out on different occasions that, in the case of the Albanians, language is the most important criterion for the construction of ethnicity.³¹“

Die Studie des Bundesamts für Statistik zur kosovarischen Bevölkerung in der Schweiz verwendet an mehreren Stellen die Bezeichnung „albanischstämmig“³². Dabei beziehen sich die Autor:innen auf den ethnischen Hintergrund der Menschen. Eine solche Definition schliesst aber wiederum Minderheiten, die in einem albanischsprachigen Umfeld sozialisiert worden sind (z.B. Romas oder türkisch-sprechende Bevölkerungsteile), aus. Die vorliegende Arbeit verzichtet einerseits aus dem Grund dieser ethnischen Unterscheidung auf die Verwendung der Bezeichnung „albanischstämmig“ und andererseits birgt die Zusammensetzung des Wortes aus dem Adjektiv „albanisch“ und dem Substantiv „Stamm“ unbekannte Anspielungen auf irgendwelche Stammeskonstellationen, die es womöglich nicht in der Form gibt, wobei „albanisch“ einer genaueren Definition bedarf. Aus diesen Gründen bietet sich die oben genannte Bezeichnung „albanischsprachig“ als geeignetes Identifikationsmerkmal der im Forschungsprojekt untersuchten Moscheegemeinschaften an. Dadurch werden all jene Akteur:innen, die sich unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit den albanischsprachigen Muslim:innen dazugehörig fühlen, berücksichtigt. Allerdings gilt es, mit einseitigen Identitätszuschreibungen vorsichtig zu sein. Denn auch unter den

³¹ Dahinden, „Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland“, 7.

³² Burri Sharrani et al., *Die kosovarische Bevölkerung in der Schweiz*, 12.

albanisch-sprachigen Muslim:innen gibt es wiederum Vertreter:innen, die zwar aus einem albanisch-sprachigen Umfeld stammen, aber in der Schweiz sozialisiert worden sind. Das heisst, dass sie vor allem in sprachlicher Hinsicht hybride Eigenschaften aufweisen, sodass sie das Albanische zwar noch beherrschen, ihre Kenntnisse aber im Vergleich zur älteren Generation eingeschränkt sind. Das Merkmal der Hybridität wird unter Kapitel 3.2.1 eingehend behandelt.

Die albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz setzen sich hauptsächlich aus Albaner:innen aus dem Kosovo, Nordmazedonien und Serbien zusammen. Eine kleine Minderheit stammt des Weiteren aus Albanien und Montenegro.³³ In der vorliegenden Arbeit werden folglich diejenigen albanisch-sprachigen Muslim:innen, deren Herkunft im Kosovo, in Nordmazedonien oder Serbien liegen, in den Blick genommen. Der Einfachheit halber werden die Länder immer einzeln genannt.

Den Forschungsgegenstand bilden albanisch-sprachige Imae, die aus einem der drei oben genannten Staaten, dem Kosovo, Nordmazedonien oder Serbien stammen. Ihre Migrationsgeschichte hängt massgeblich von den aufeinanderfolgenden Einwanderungswellen der Albaner:innen aus dem ehemaligen Jugoslawien in die Schweiz ab, auf die im weiteren Verlauf des Kapitels genauer eingegangen wird. In einer ersten Phase wurden die albanisch-sprachigen Migrant:innen kaum als Muslim:innen wahrgenommen. Denn bei den Gastarbeitenden, die sich lediglich saisonal in der Schweiz aufhielten, bestand noch kein Bedürfnis, die kulturellen und religiösen Bräuche aus ihren Herkunftsländern im Gastland aufrechtzuerhalten. Erst als die ersten Familiennachzüge erfolgten und die Albaner:innen des ehemaligen Jugoslawiens sich aufgrund der anhaltenden Konflikte längerfristig in der Schweiz niederliessen, erfolgte der Wandel hin zu Migrant:innen und später Muslim:innen.

2.1.2 Von Gastarbeitenden zu Migrant:innen

Die erste Migrationswelle der Albaner:innen in die Schweiz erfolgte in den 1960er Jahren. Sie war das Ergebnis des zwischen der Schweiz und dem ehemaligen Jugoslawien abgeschlossenen Anwerbever-

³³ Bundesamt für Statistik <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/auslaendische-bevoelkerung.assetdetail.18344247.html> [aufgerufen am 28.12.2021]

trags³⁴. Das Ziel war es, den Bedarf an Arbeitskräften während des Wirtschaftsaufschwungs durch junge Männer aus dem Ausland zu decken. Unter ihnen befanden sich Albaner aus dem heutigen Kosovo, Nordmazedonien und Serbien, die sich als Gastarbeitende vorwiegend in den Städten niederliessen.³⁵ Die ersten Familiennachzüge erfolgten noch im Vorfeld der Jugoslawienkriege ab 1990.³⁶ Im Zuge der politischen Spannungen, dem Zerfall Jugoslawiens und den darauffolgenden Kriegen erlebte die Schweiz eine zweite Einwanderungswelle. Im Unterschied zu den Gastarbeitenden befanden sich unter den Neuankömmlingen vor allem Kriegsflüchtlinge und politisch verfolgte Menschen. Insbesondere der Kosovokrieg von 1998 trug massgeblich zur Flucht von Zehntausenden Albaner:innen in die Schweiz bei.³⁷ Behloul macht darauf aufmerksam, dass religiöse und identitätsstiftende Fragen zu dieser Zeit noch keine Rolle spielten. Die öffentliche Wahrnehmung der albanischen Gastarbeitenden fiel während der ersten Einwanderungswelle äusserst positiv aus. Sie galten als zuverlässige und arbeitstüchtige Gruppe.³⁸ Die Gastarbeitenden beabsichtigten allerdings keinen längerfristigen Aufenthalt in der Schweiz. Das erzielte Einkommen war hauptsächlich für die Verbesserung der eigenen finanziellen Lage in den Heimatländern und nicht dem Aufbau eines neuen Lebens im Gastland bestimmt.³⁹ Wie sich die Wahrnehmung dieser Gastarbeitenden im Lauf der Zeit gewandelt hat, erläutert das nächste Kapitel eingehender.

³⁴ Die Schweizer Wirtschaft erlebte in den 1960er Jahren einen wirtschaftlichen Aufschwung, sodass der Bedarf an Arbeitskräften stark zunahm. Aus diesem Grund schloss die Schweiz Anwerbeverträge mit der Türkei und dem damaligen Jugoslawien ab. (Behloul, „Islam und Muslime in der Schweiz“, 198–199.)

³⁵ Matteo Gianni unter Mitwirkung von Mallory Schneuwly Purdie, Stéphane Lathion und Magali Jenny, *Muslime in der Schweiz Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen: Eine Studie der Forschungsgruppe „Islam in der Schweiz“* (GRIS) (Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM, 2010), 17. https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslime_d.pdf [aufgerufen am 24. 11. 2016].

³⁶ Burri Sharrani et al., *Die kosovarische Bevölkerung in der Schweiz*, 25.

³⁷ Behloul, *Islam und Muslime in der Schweiz*, 199.

³⁸ Samuel Behloul, „Nichtchristliche Religionsgemeinschaft im öffentlichen Diskurs: Auswirkungen des Islam-Diskurses auf die Selbstpräsentations- und Kommunikationsstrategien und albanischer Muslime in der Öffentlichkeit“ In *Religionsgemeinschaft, Staat und Gesellschaft*. NFP 58 (Luzern, 2010), 42.

³⁹ Dahinden, „Transnationalismus am Beispiel der sozialen Netzwerke von albanischen Migrantinnen aus dem ehemaligen Jugoslawien“, 51.

2.1.3 Von Migrant:innen zu Muslim:innen

Mit dem Eintritt in das schweizerische Arbeits- und Schulsystem erfolgte eine „entscheidende Wende im Leben der muslimisch geprägten Gastarbeitenden“, schreibt Behloul in seinem Beitrag zu Muslimen:innen in der Schweiz.⁴⁰ Da aufgrund der anhaltenden Kriegssituation keine Möglichkeit auf Rückkehr in die Heimatländer bestand, importierten die Menschen ihre kulturellen und religiösen Vorstellungen in das Aufnahmeland.⁴¹ Obwohl der Islam im Leben der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft weitgehend keine relevante Rolle spielte, errichtete sie trotzdem Gebetsräume, die als kulturelle Stätte dienten.⁴² Einer der ersten albanisch-sprachigen Moscheevereine⁴³ wurde 1987 in Zürich gegründet. Behloul erkennt in diesen Vereinen einen Vorläufer der heutigen albanisch-sprachigen Moscheen, die zunehmend in der Öffentlichkeit agieren und als Ansprechpartnerinnen dienen.⁴⁴ Gemäss Hansjörg Schmid und Noemi Trucco zählt die Schweiz heute 75 albanisch-sprachige Moscheen.⁴⁵ Bashkim Iseni greift Behlouls Beobachtung auf und begründet diese Paradoxie mit dem Verweis auf die Einhaltung zentraler islamischer Riten, wie das Schweinefleischverbot, die islamische Bestattung und Eheschliessung oder Zirkumzision von Jungen, die die albanisch-sprachigen Muslim:innen vor allem als kulturelle Bräuche wahrnahmen. Zudem galten diese Traditionen als identitätsstiftende Merkmale, die die Gemeinschaft entgegen ihrer Unterdrückung als ethnische Minderheit und der Verdrängung jeglicher nationalistischer sowie religiöser Symbolik aus der Öffentlichkeit privat praktizierten.⁴⁶ Armina Omerika weist darauf hin, dass die Muslim:innen Jugoslawiens radikale Einschnitte in ihren religiösen Strukturen hinnehmen mussten, die zur Privatisierung religiöser

⁴⁰ Behloul, *Islam und Muslime in der Schweiz*, 199.

⁴¹ Ebd.

⁴² Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 49.

⁴³ Dabei handelt es sich um die *Albanisch islamische Gemeinschaft Zürich*.

⁴⁴ Behloul, *Islam und Muslime in der Schweiz*, 200; 202.

⁴⁵ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

⁴⁶ Bashkim Iseni, „National Identity, Islam and Politics in the Balkan“ In *Brückenschläge – ‘Bosnischer Islam’ für Europa* (Stuttgart-Hohenheim: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2009), 42–43; http://siteresources.worldbank.org/EXTGLDEV-LEARN/Resources/Islam_and_Politics.pdf [aufgerufen am 2.12.2016].

Praktiken führten.⁴⁷ Islamische Bildungsinstitute wurden schon in den ersten Jahren der sozialistischen Republik geschlossen.⁴⁸ Das schon seit dem osmanischen Reich vorhandene ethnische (später nationale) Bewusstsein der Albaner:innen bestärkte sie wiederum in ihrer ethnischen Selbstwahrnehmung in einem von Slawen dominierten Umfeld. Zentral war dabei die albanische Sprache und das alte albanische Gewohnheitsrecht (alb. *kanun*), das noch bis heute Anwendung findet.⁴⁹

Die in der Schweiz geltende Religionsfreiheit ermöglichte es den albanisch-sprachigen Muslim:innen, ihrer Religion ungehindert nachzugehen. Behloul spricht dabei von einer „Wiederauferweckung“ des Islams nach den Jugoslawienkriegen.⁵⁰ Gemäss den Kultur- und Sozialwissenschaften erfüllt die Religion nicht nur innere, sondern auch äussere Funktionen bei Migrant:innen. Das heisst, dass sie nicht nur in privaten Sphären zur Geltung kommt, sondern als Teil der Identität nach aussen getragen wird. Vor allem Religionen mit universellem Anspruch überschreiten ethnisch-nationale Grenzen, die unter Migrant:innen zur Bildung neuer Allianzen auf religiöse Grundlagen führen können. Im Falle der albanisch-sprachigen Muslim:innen der Schweiz waren die Hauptkatalysatoren der religiösen Bewusstseinsbildung der Kosovokrieg 1999, der aufgrund der Säuberungsaktionen gegen die kosovarische Zivilbevölkerung eine religiös-kulturelle Rückbesinnung nach sich zog.⁵¹ Im Vordergrund steht vor allem die De-Ethnifizierung der Religion.⁵² Die albanisch-sprachigen Muslim:innen möchten dabei zwischen kulturellen Bräuchen und der religiösen Praxis unterscheiden. Diese Trennung zwischen nationalem und religiösem Bewusstsein ist ein Ergebnis der albanischen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts. Um möglichst alle Albaner:innen unter demselben Banner zu vereinen, identifi-

⁴⁷ Armina Omerika, *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013), 39–41.

⁴⁸ Isa Blumi, *Political Islam Among the Albanians: Are the Taliban coming to the Balkans?* (Pristina: Kosovar Institute for Policy Research and Development, 2005), 4–5.

⁴⁹ Maurus Reinkowski, „Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun“, In *Rechtspluralismus in der islamischen Welt*, hg. von Maurus Reinkowski und Michael Kemper, 121–142 Berlin: de Gruyter, 2005), 138–139.

⁵⁰ Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 49.

⁵¹ Behloul, „Islam und Muslime in der Schweiz“, 200.

⁵² Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 49.

zierten die Vordenker:innen der Bewegung den albanischen Nationalismus primär über die Sprache. Die Religion spielte lediglich eine untergeordnete Rolle, damit keine der verschiedenen albanischen Religionsgemeinschaften heraussticht bzw. konfessionelle Gräben entstehen. Heute bilden das Christentum und der Islam die grössten Religionsgemeinschaften unter den Albaner:innen. Konfessionell lassen sich die Christen in die katholische und griechisch-orthodoxe Kirche einteilen. Unter den Muslim:innen stellen die Sunnit:innen die Mehrheit, während in Albanien sowie im Kosovo der Derwischorden der Bektaschi eine bedeutende Minderheit bildet.⁵³ Albanisch-sprachige Muslim:innen weisen wiederum abhängig von der jeweiligen Region Unterschiede in ihrer religiösen Praxis auf. Behloul unterscheidet beispielsweise zwischen albanisch-sprachigen Muslim:innen aus Nordmazedonien und aus dem Kosovo sowie Serbien. Die Albaner:innen aus dem Westen Nordmazedoniens erreichten die nationalistischen Bemühungen verhältnismässig spät, sodass vor allem ihre Moscheegemeinschaften um eine De-Ethnifizierung des Islams bemüht sind.⁵⁴ Behloul führt dieses Phänomen auf die schwache Entwicklung des albanischen Nationalismus in Nordmazedonien zurück.⁵⁵

Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung

Die öffentliche Wahrnehmung der Albaner:innen in der Schweiz lässt sich gemäss Behloul bis 2001 in zwei Phasen einteilen. In der ersten Phase, welche sich auf die Zeit des Anwerbevertrags bezieht, waren sie als Gastarbeitenden kaum Gegenstand des gesellschafts-politischen Diskurses. In der zweiten Phase der Familiennachzüge und der Migration von Kriegsflüchtlingen wurden die ehemaligen Gastarbeitenden(-Familien) als fremde nationale Einheiten wahrgenommen. Ihr Eintritt in das schweizerische Arbeits- und Schulsystem entfachte neue Debatten rund um das Thema Integration und Migrant:innen. Mit den Anschlägen vom 11. September 2001 erlebte der Diskurs eine Wende. Die zunehmend negative Darstellung der Muslim:innen in den Medien und die Islamdebatten wirkten sich

⁵³ Aydin Babuna, „The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity superseding Religion“ In *Nationalities Papers* 28, Nr. 1 (2000): 67–92.

⁵⁴ Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 49–50.

⁵⁵ Ebd.

auch auf muslimische Migrant:innengemeinschaften in der Schweiz negativ aus. Albanisch-sprachige Muslim:innen mussten neuerdings als Vertreter:innen des Islams zunehmend öffentlich Stellung beziehen und sich zum schweizerischen Rechtssystem bekennen.⁵⁶ Der Öffentlichkeit fehlte allerdings der relativierende Blick auf die Diversität der muslimischen Landschaft in der Schweiz. Dass ein Grossteil der albanisch-sprachigen Muslim:innen säkular und nicht praktizierend ist, ging in den Diskussionen völlig unter.⁵⁷

Seit 2016 sind zunehmend negative Berichterstattungen vor allem über albanisch-sprachige Imame in der Schweiz zu verzeichnen. Sie werden als „radikale Prediger“⁵⁸ betitelt und ihre Religiosität als „viril“⁵⁹, also männlich, beschrieben. Vor allem jene Imame, die in Saudi-Arabien studiert haben, wo sich gemäss den Berichten die „Brutstätte des wahabitischen Staatsislams“⁶⁰ befindet, werden regelmässig des Dschihadismus und Extremismus bezichtigt. In einer ähnlichen Polemik werden bestimmte Imame wiederum mit „salafistischen Imamen, die auf dem Balkan verbandelten Netzwerk angehören“⁶¹ in Verbindung gebracht. Der Tages-Anzeiger berichtete am 3. Juni 2016, dass die Schweiz ein attraktiver Ort für salafistisch eingestellte Prediger sei, da sich in der Diaspora über 200'000 albanisch-sprachige Muslim:innen befänden.⁶² So genannte salafistische Imame aus Mazedonien und dem Kosovo, die für einen radikalen Islam plädierten, würden guten Kontakt zur Diaspora pflegen und hätten an mehreren Seminaren teilgenommen und zahlreiche Vorträge in den Schweizer Gebetsräumen und Moscheen gehalten.⁶³ Im Jahr 2012 schlossen sich mehrere Vorsteher albanisch-sprachiger Moscheen in der Schweiz zusammen, um die *Union albanischer Imame in der Schweiz* (die Vorläuferorganisation der DAIGS) zu gründen. Die UAIS verschrieb sich dem Ziel, den moderaten Muslim:innen eine Stimme zu geben und dem religiösen Fanatismus entgegenzutreten“.⁶⁴ Der damalige Präsident der Union, Nehat Ismaili, gilt für den Tages-Anzeiger allerdings als ein umstrittener Imam, da er unter

⁵⁶ Ebd., 47.

⁵⁷ Ebd., 49.

⁵⁸ Meier, „Drehscheibe für salafistische Imame“.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ <https://www.uais.ch/rreth-nesh-2/> [aufgerufen 20. 2. 2022]

anderem Werke muslimischer Denker wie Yusuf al-Qaradawi⁶⁵ übersetzt.⁶⁶ Dem vermeintlich extremistischen Lager stellen die Medien wiederum den Berner Imam Mustafa Memeti gegenüber. Der Tages-Anzeiger schreibt, dass Memeti und sein Umfeld einen moderaten Islam vertreten würden.⁶⁷ Memeti hatte die UAIS als einen nicht „offizielle[n] Verband, sondern ein[en] stark von Arabien beeinflusste[n] Clan“⁶⁸ bezeichnet und sie als salafistisch beschrieben. Er selbst ist seit 2012 Präsident des *albanisch-islamischen Dachverbands in der Schweiz*, der die UAIS nicht angehört.⁶⁹ Der Tages-Anzeiger schrieb, dass die Moscheen der UAIS „nicht zur Integration bei[tra]gen, sondern eher zur Bildung von religiösen Parallelgemeinden. Die Intransparenz auch der Finanzflüsse nährt das Misstrauen ihnen gegenüber.“⁷⁰ Der *albanisch-islamische Dachverband* hingegen wird in einem positiven Bild dargestellt, sodass die Sonntagszeitung Memeti 2014 zum Schweizer des Jahres ernannte.⁷¹

Anhand dieser medialen Debatte lassen sich mehrere Diskurse festhalten. Zunächst konstruieren die Medienbeiträge eine Dichotomie zwischen konservativen und liberalen Positionen der Imame. Während die Berichterstattungen die Imame der DAIGS der konservativen Strömung zuschreiben, stellten sie ihnen Mustafa Memeti als Vertreter der liberalen Muslim:innen gegenüber. Allerdings demonstrierten die Imame im März 2017, dass der von den Medien konstruierte ideologische Graben zwischen konservativ und liberal keine Tatsache ist, indem sowohl Vertreter der DAIGS als auch Memeti sich gemeinsam zum Rechtsstaat bekannten.⁷² Sie erklären in der unterzeichneten Charta,

⁶⁵ Yusuf al-Qaradawi ist ein ägyptischer Gelehrter und globale Medienfigur und war ein langjähriger Anhänger des Begründers der Muslimbruderschaft Hasan al-Banna. (Bettina Gräf, „Yusuf Al-Qaradawi“ In *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, hg. von John L. Esposito und Emad El-din Shahin (Oxford Handbooks Online, 2013), <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195395891.001.0001/oxfordhb-9780195395891-e-027> [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁶⁶ Meier, „Drehscheibe für salafistische Imame“.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Stefan Bühler, „Die albanischen Muslime bekennen sich zum Rechtsstaat“ *Neue Zürcher Zeitung*, 18. März 2017, <https://nzzas.nzz.ch/schweiz/albanischen-muslime-bekennen-sich-zum-rechtsstaat-ld.152176?reduced=true>.

„dass keinerlei religiöse Gründe irgendwelcher Art geltend gemacht werden können, um das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, der verfassungsrechtliche Ordnung oder der Schweizer Gesetzgebung anzufechten, ihnen zu widersprechen oder sie in Frage zu stellen.“⁷³

Des Weiteren verpflichten sich die Beteiligten

„zu vollständiger Transparenz in finanziellen Belangen, insbesondere hinsichtlich der Finanzierung und der Ressourcen der erwähnten Organisationen und zur entsprechenden Zusammenarbeit mit den Behörden im Einklang mit den geltenden Gesetzen und Verfahren.“⁷⁴

Ein zweiter Diskurs handelte von der Behauptung, dass die Finanzen der Moscheevereine intransparent seien. Dabei bezogen sich die Beiträge vor allem auf neue Moscheebauten in der Schweiz. Später stellte sich allerdings heraus, dass es sich hierbei um unbelegte Behauptungen handelte.⁷⁵ Des Weiteren kritisierten die Medien Einladungen von problematischen Predigern aus dem Ausland. Diese Kritik zog in den Moscheevereinen eine Sensibilisierungskampagne nach sich, sodass die Gemeinden neue Bestimmungen bezüglich der Anstellung und Einladung von Imamen festgelegt haben.⁷⁶

In den medialen Berichterstattungen wurden die Imame in ein liberales und in ein konservatives Lager zugeteilt, während den Moscheen Intransparenz in ihren Finanzströmen vorgeworfen wurde. Die betroffenen Akteure stritten allerdings die gegen sie gerichteten Vorwürfe ab und kritisierten die Beiträge für ihre unhaltbaren Behauptungen. Mit ihrer Erklärung zur Rechtsstaatlichkeit war es den Imamen ein Anliegen, ihre Kooperationsbereitschaft nochmals öffentlich zu unterstreichen und ein Gegengewicht zu den medialen Darstellung zu schaffen.

⁷³ <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta/> [aufgerufen am 19. 2. 2021]

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Samuel Koch, „TRANSPARENZ: Frauenfelder Moschee – Ostschweizer Muslime wehren sich gegen Vorwürfe“ *Tagblatt*, 20. Oktober 2017, <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/frauenfeld-munchwilen/transparenz-frauenfelder-moschee-ostschweizer-muslime-wehren-sich-gegen-vorwuerfe-ld.571335>; <https://daigs.ch/wann-hoeren-diese-anschuldigungen-endlich-auf/> [8. 3. 2022]

⁷⁶ <https://www.docdroid.net/0DnP6Wv/rregullorja-per-punen-e-imameve-e-miratuar-me-20112016-pdf> [aufgerufen am 9. 1. 2022]

2.1.4 Religiöse Strukturen der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz

Die albanisch-sprachigen Muslim:innen bilden zahlenmässig die grösste muslimische Gemeinschaft der Schweiz.⁷⁷ Gemäss den Statistiken stammen 16,8 % aller Muslim:innen aus dem Kosovo, 11 % aus Nordmazedonien und 5,5 % aus Serbien.⁷⁸ Diese Zahlen widerspiegeln nur diejenigen Menschen, die im Besitz einer der oben genannten Staatsbürgerschaften sind. Jedoch verfügen zahlreiche albanisch-sprachige Muslim:innen über die schweizerische Staatsbürgerschaft, sodass die Statistiken Muslim:innen mit Wurzeln aus den Balkanländern als Schweizer Muslim:innen aufführen.⁷⁹ Der Grossteil der praktizierenden albanisch-sprachigen Muslim:innen hat sich von der Bindung zwischen Heimat und Religion losgesagt. Sie verstehen sich mittlerweile als Teil einer universellen Religion, die sich keine territorialen Grenzen auferlegt.⁸⁰ Aufgrund des sozio-politischen Hintergrunds besitzen die Albaner:innen wiederum ein ausgeprägtes Toleranzverständnis in religiöser Hinsicht.⁸¹ Des Weiteren sind innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nebst der hanafitischen Rechtsschule sufische Orden sowie puritanische Strömungen vertreten.⁸²

Wie eingangs erwähnt, organisieren sich die Muslim:innen in der Schweiz entlang ethnischer, sprachlicher und religiöser Merkmale, wodurch sie den jeweiligen Hintergrund der Gemeinschaft in den Vordergrund stellen.⁸³ Albanisch-sprachige Moscheegemeinschaften identifizieren sich hauptsächlich über ihre sprachliche Zugehörigkeit.

⁷⁷ Xavier Bougarel, „Balkan Islam as ‘European Islam’: Historical Background and Present Challenges“, In *Islam und Muslime in Südosteuropa*, hg. von Christian Voss und Jordanka Telbizova-Sack, 15–32 (München: Otto Sagner, 2010), 16.

⁷⁸ Schneuwly, „Dé-racialiser et complexifier la question musulmane en Suisse“, 65.

⁷⁹ <https://islamandsociety.ch/de/home/swiss/muslims/data/#section2> [aufgerufen am 20.2.2022]

⁸⁰ Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 50–51.

⁸¹ Robert Pichler, „Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung: Alltagsperspektiven aus einem transstaatlichen sozialen Milieu“ In *Islam und Muslime in Südosteuropa*, hg. von Christian Voss und Jordanka Telbizova-Sack, 195–222 (München: Otto Sagner, 2010), 195–196.

⁸² Blumi, *Are the Taliban Coming to the Balkans?*, 2.

⁸³ Darius Farman und Fabien Merz, „Das Engagement Muslimischer Organisationen in der Schweiz gegen gewaltbereiten Extremismus“ In *Bulletin 2017 zur schweizerischen Sicherheitspolitik*, hg. von Christian Nünlist und Oliver Thränert, 33–57 (Zürich: Center for Security Studies, 2017), 39.

Das heisst, dass die Vereine durchaus Mitglieder:innen aus allen drei Herkunftsländern vereinen, da sie die albanische Sprache als gemeinsamen Nenner vereint.⁸⁴ Heute lassen sich 75 albanisch-sprachige Moscheevereine zählen, wo ungefähr 40 Imame tätig und von ihnen wiederum 30 Vollzeitangestellte sind. Die restlichen Moscheen stellen sie wiederum für ein befristetes Zeitfenster oder als ehrenamtliche Imame an. Manche sind hauptberuflich ausserhalb der Moschee angestellt und gehen lediglich einer Teilzeitanstellung nach.⁸⁵ Trucco und Schmid zufolge müssen die albanisch-sprachigen Imame

„[...] nicht zwingend über ein Dekret des Reisu-l-ulama – das Oberhaupt der jeweiligen Islamischen Gemeinschaft im Kosovo, in Nordmazedonien oder Albanien – verfügen, um in der Schweiz als Imam zu arbeiten.“⁸⁶

Bis im Jahr 2020 waren die albanisch-sprachigen Moscheen in zwei grossen Verbänden, im Dachverband der Albanisch-Islamischen Gemeinschaften in der Schweiz (DAIGS)⁸⁷ sowie im Albanisch Islamischen Dachverband der Schweiz (AIVS), organisiert.⁸⁸ Im September 2020 haben sich die Vorstandsmitglieder der beiden Verbände für eine Vereinigung ausgesprochen und treten seither unter dem bestehenden Namen DAIGS auf. Gegenwärtig sind 50 Vereine Mitglied der DAIGS.⁸⁹

Bei den bereits von den Gastarbeitenden errichteten Gebetsräumen handelte es

„sich grösstenteils um Wohnungen oder auch Räumlichkeiten in Industriezonen. Damals genügten diese Räume dem Zweck, die reli-

⁸⁴ <https://daigs.ch/konference-virtuale-organizuar-nga-komuniteti-musliman-shqiptar-ne-zvicer/> [aufgerufen am 9.1.2022]

⁸⁵ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Am 10. Dezember 2017 wurde die Union der Albanischen Imame (UAIS) bei ihrer Generalversammlung zum schweizweiten *Dachverband der islamisch-albanischen Gemeinschaften in der Schweiz (DAIGS)* umgewandelt. In der Zwischenzeit haben sich der DAIGS 40 albanische Vereine angeschlossen. <https://www.uais.ch/2017/12/13/grundungsversammlung-des-dachverbandes-der-albanisch-islamischen-gemeinschaften-in-der-schweiz-wahl-der-fuhrungsorgane/> [aufgerufen am 31.12.2021]

⁸⁸ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

⁸⁹ <https://daigs.ch/avec-lunion-dubishz-et-de-bishz-la-communaute-musulmane-albanaise-sinstitute-en-suisse/> [aufgerufen am 29.12.2021].

grössten Bedürfnisse der vorwiegend männlichen Gastarbeitenden zu befriedigen. Die Muslime nutzten diese Bauten und Räume vor allem für das gemeinsame Gebet.⁹⁰

Gemäss Beobachter:innen haben sich die Gebetsräume der Muslim:innen in Westeuropa aufgrund unterschiedlicher Bedürfnisse zu „multifunktionalen Zentren“⁹¹ entwickelt.⁹² Die Gemeinschaften haben ihre Aktivitäten ausgebaut, sodass beispielsweise Kinder den Religionsunterricht besuchen, Nachhilfangebote in Anspruch nehmen oder Sprachkurse besuchen können.⁹³ Die bestehenden Raumverhältnisse wurden diesen erweiterten Dienstleistungen allerdings nicht gerecht, wodurch das Bedürfnis nach grösseren Bauten heranwuchs. Die stark zunehmende Mitgliederzahl ermöglichte es den Moscheen, über ihre Einnahmen neue Projekte zu realisieren und eigene Bauten zu lancieren.⁹⁴ Neu errichtete Moscheen symbolisierten allerdings nicht nur die Grösse der Gemeinschaft, sondern auch die Absicht der muslimischen Gemeinschaften, sich längerfristig in den Aufnahmeländern niederzulassen.⁹⁵ Rauf Ceylan ist der Ansicht, dass die Moscheen gerade den jungen nachrückenden Generationen von grossem Nutzen sein werden.⁹⁶

Dieselben Entwicklungen lassen sich bei der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz feststellen. Zahlreiche Vereine wollten den knappen Raumkapazitäten entkommen, indem sie sich nach grösseren Räumlichkeiten umsahen oder eigene Bau-

⁹⁰ Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 61

⁹¹ Rauf Ceylan, „Migration, Religion, Transformation – Rollenwandel und Rollenkonflikte der Imame im Migrationskontext“ In *Religion und Gemeinschaft: Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hg. von Martin Rothgangel, Ednan Aslan und Martin Jäggle, 69–82 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 73.

⁹² Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 65.

⁹³ Rauf Ceylan, *Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), 155.

⁹⁴ Andreas Kapphan, „Symbolische Repräsentation von Zuwanderergruppen im Raum: Zur Analyse von Konflikten um den Bau und die Nutzung von Moscheen“ In *Die europäische Stadt*, hg. von Walter Sibel, 244–252 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004), 246.

⁹⁵ Eva Schlieff, „Unsichtbare Moscheen: Zur Rolle der Moscheen für die Präsenz und Repräsentation der Muslime in Deutschland“ *Zeitschrift für Türkeistudien* 17, Nr. 1 & 2 (2004): 147–176.

⁹⁶ Rauf Ceylan, *Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), 175.

projekte lancierten.⁹⁷ In der Schweiz wurden insgesamt fünf neue albanisch-sprachige Moscheen errichtet. Dabei handelt es sich um die Ebu Hanife Moschee in Grenchen (SO)⁹⁸, die Moschee von Wil (SG)⁹⁹, die Tulipan Moschee in Reinach (AG)¹⁰⁰, die Moschee in Netstal (GL) und die Moschee in Frauenfeld (TG)¹⁰¹. Den Anfang machte die Moschee in Netstal, die 2016 ihre Eröffnung feierte.¹⁰² Der neuste Bau steht wiederum seit dem 8. Mai 2021 mit der Tulipan Moschee in Reinach.¹⁰³ Der Wiler Imam Bekim Alimi betonte explizit, dass es seiner Gemeinschaft ein Anliegen war,

„sich von den Hinterhofmoscheen, von Kellern, von Tiefgaragen irgendwann zu befreien und dann in richtige, würdige Räume zu kommen.“¹⁰⁴

Dieses Zitat unterstreicht die Bedeutung von Sichtbarkeit und Anerkennung der muslimischen Gemeinschaften, die eng mit dem Bau von Moscheen verbunden ist, wodurch zugleich der Rückkehrgedanke in die Herkunftsländer in den Hintergrund tritt.

2.1.5 Ein Blick auf die Herkunftsländer

Den proportional höchsten Anteil an albanisch-sprachigen Muslim:innen weist heute der Kosovo auf. Gemäss dem *Report on International*

⁹⁷ <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/forschung/kuppel-tempel-minarett/gebaeude/albanische-moschee-wil/#section=c73555> [aufgerufen am 30. 12. 2021].

⁹⁸ Andreas Toggweiler, „Rundgang in der Moschee ‘Ebu Hanife’: ‘Wir möchten ein Teil von Grenchen sein’“, *Grenchner Tagblatt*, 27. Juni 2020, <https://www.grenchnertagblatt.ch/solothurn/grenchen/rundgang-in-der-moschee-ebu-hanife-wir-moechten-ein-teil-von-grenchen-sein-ld.1301477> [aufgerufen am 30. 12. 2021].

⁹⁹ <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/forschung/kuppel-tempel-minarett/gebaeude/albanische-moschee-wil/#section=c73555> [aufgerufen 30. 12. 2021]

¹⁰⁰ <https://tulipan-reinach.ch/2020/07/18/albanisch-islamische-gemeinschaft-wider-spricht-moschee-mit-spenden-und-bankkredit-finanziert/?lang=de> [aufgerufen 30. 12. 2021]

¹⁰¹ Schneuwly Purdie und Tunger-Zanetti, „Switzerland“, 626.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Urs Helbling, „Schweizweit einzigartiger Moschee-Neubau im Aargau – sogar der Gemeindeamann staunt“ *Tagblatt*, 8. Mai 2021, <https://www.tagblatt.ch/aargau/wyna-suhre/reinach-schweizweit-einzigartige-moschee-sogar-der-gemeindeamann-staunt-ld.2134784?reduced=true> [aufgerufen am 30. 12. 2021].

¹⁰⁴ Ebd.

Religious Freedom aus dem Jahr 2023 identifizieren sich über 90 % der zwei Millionen Kosovar:innen als Muslim:innen¹⁰⁵. Angehörige der katholischen Kirche bilden mit einem Anteil von 2 bis 6 % die grösste religiöse Minderheit, gefolgt von der serbisch-orthodoxen Kirche, der vor allem die im Norden des Landes wohnhafte serbische Gemeinschaft angehört.¹⁰⁶ In Nordmazedonien und Serbien bildet die albanisch-sprachige bzw. muslimische Gemeinschaft wiederum eine Minderheit. Gemessen an der Gesamtbevölkerung Nordmazedoniens macht die albanisch-sprachige Gemeinschaft mit 30–40 % sowohl die grösste ethnische Minderheit als auch die grösste muslimische Gemeinde des Landes aus. Die Mehrheit der Bewohner:innen identifiziert sich wiederum als slawische Mazedonier:innen, die der mazedonisch-orthodoxen Kirche angehören.¹⁰⁷ In Serbien gehören über 60'000 Menschen der albanisch-sprachigen Gemeinschaft und dem Islam an. Die grösste muslimische Gemeinschaft des Landes bildet aber die bosniakisch-serbische Gemeinschaft, deren Grösse sich auf 150'000 beläuft.¹⁰⁸

In allen drei Ländern bilden die Sunnit:innen die grösste muslimische Konfession. Im Kosovo sowie in Nordmazedonien bekennt sich wiederum eine Minderheit der Muslim:innen zum Derwischorden der Bektaschi sowie weiteren sufischen Gemeinschaften.¹⁰⁹ Mit Blick auf die demografischen Verhältnisse ist es aber wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich in allen drei Fällen die muslimische Gemeinschaft ethnisch sowie sprachlich heterogen zusammensetzt. Im Kosovo gehören beispielsweise nebst den ethnischen Albaner:innen unter anderem auch Goran:innen, Teile der Roma-Bevölkerung sowie

¹⁰⁵ Der Anteil der unterschiedlichen ethnischen Bevölkerungsgruppen (Albaner, Ashkali, Bosniaken, Balkan-Ägypter, Gorani, Roma und Türken) an der muslimischen Bevölkerung ist in den Statistiken nicht ersichtlich.

¹⁰⁶ US Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Kosovo*. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/kosovo/>. [aufgerufen am 29. 7. 2024]

¹⁰⁷ US Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: North Macedonia*. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/north-macedonia/> [aufgerufen am 29. 7. 2024]

¹⁰⁸ US Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Serbia*. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/serbia/> [aufgerufen am 29. 7. 2024]

¹⁰⁹ Xhabir Hamiti, „Die Islamische Gemeinschaft von Kosovo, ihre Rolle für das religiöse Leben der Kosovaren in Europa und ihre Kontakte mit der islamischen Welt“ In *Islam auf dem Balkan*, hg. von Jordanka Telbizova-Sack und Christian Voss, 201–208 (Berlin: Peter Lang, 2019), 203; Marko Babic, „Muslims and Islamic Fundamentalism in Macedonia“ *Politeja* 11 (2014): 389.

Türk:innen der muslimischen Gemeinschaft an.¹¹⁰ In Nordmazedonien besteht die Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft aus ethnischen Albaner:innen. Hinzu kommen aber auch slawische Muslim:innen, die eine südslawische Sprache als Erstsprache sprechen, Türk:innen, die eine Balkanvariante des Türkischen sprechen, sowie Romas, die nebst ihrer Gemeinschaftssprache auch Albanisch, Mazedonisch und/oder Türkisch beherrschen können.¹¹¹ Angesichts des ethnischen sowie linguistischen Pluralismus innerhalb der muslimischen Gemeinschaften ist es daher in allen drei Fällen irreführend, von „den Muslimen“ als eine homogene Religionsgemeinschaft zu sprechen. Gerade mit Blick auf die Identitätspolitik der jeweiligen Gemeinschaften kann beispielsweise die albanisch-sprachige Gemeinschaft in Nordmazedonien und Serbien den Vorwurf erheben, dass sich die politischen Interessen der slawischen Muslim:innen mit denjenigen des Staates überschneiden und sie somit eine Bedrohung für die Albaner:innen im Land darstellen würden.¹¹²

Vertreten wird die muslimische Gemeinschaft des Kosovo de facto von der *Bashkësia Islame e Kosovës* BIK (Islamische Gemeinschaft des Kosovo), die über 2000 Angestellte beschäftigt, ein Netz an Moscheen und Bildungseinrichtungen unterhält sowie Frauen-, Jugend- und Öffentlichkeitsarbeit betreibt.¹¹³ 2019 leitete die BIK ungefähr 700 Moscheen, die Alaudin-Medrese¹¹⁴ sowie die Fakultät für Islamische Studien in Prishtina. Aufgrund der fehlenden staatlichen Unterstützung finanziert sich die Gemeinschaft hauptsächlich durch Spendenbeiträge der Mitglieder.¹¹⁵ In Nordmazedonien fungiert die *Bashkësia Fetare Islame* BFI (Islamische Glaubensgemeinschaft) als offizieller Vertretungsorgan der muslimischen Gemeinschaft. Sie beaufsichtigt die Moscheen des Landes, bietet Religionsunterricht an und

¹¹⁰ Xhabir Hamiti, „Islam in Kosovo – the Current State of Affairs and the Way Ahead“, *Euxeinos* 23 (2017): 39.

¹¹¹ Gëzim Krasniqi, „The ‘forbidden fruit’: Islam and politics of identity in Kosovo and Macedonia“ *Southeast European and Black Sea Studies* 11, Nr. 2 (2011): 201; Babic, „Muslims and Islamic Fundamentalism in Macedonia“, 389.

¹¹² Kerem Öktem, „New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey’s Return to the Muslim Balkans“ *European Studies Centre, University of Oxford*, 2010, 9.

¹¹³ Jeton Mehmeti, „Faith and Politics in Kosovo: The Status of Religious Communities in a Secular Country“ In *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, hg. von Arolda Elbasani und Olivier Roy, 62–82 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 77.

¹¹⁴ Dabei handelt es sich um das erste albanisch-sprachige islamische Gymnasium Jugoslawiens aus dem Jahr 1949.

¹¹⁵ Hamiti, *ihre Rolle für das religiöse Leben der Kosovaren in Europa und ihre Kontakte mit der islamischen Welt*, 205.

organisiert Veranstaltungen an islamischen Feiertagen. Die albanisch-sprachigen Muslim:innen in Serbien verfügen wiederum über keine eigene Vereinigung, die sie in ihren religiösen Angelegenheiten vertreten würde. Diese Aufgabe übernimmt einerseits die *Islamische Gemeinschaft in Serbien* (mit Sitz in Novi Pazar) und andererseits die *Islamische Gemeinschaft Serbiens* (mit Sitz in Belgrad). Beide Seiten vertreten vor allem die bosniaksichen Muslim:innen des Landes, die zahlenmässig die Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft Serbiens bilden, stehen allerdings aufgrund struktureller Unterschiede in Konkurrenz zueinander. Die *Islamische Gemeinschaft in Serbien* ist ein Ableger der *Islamischen Gemeinschaft Bosnien und Herzegowinas* und untersteht somit dem bosnischen Grossmufti in Sarajevo. Die *Islamische Gemeinschaft Serbiens* löste sich 2007 von der Mutterorganisation ab, da sie sich für eine engere Anbindung der muslimischen Bevölkerung an den serbischen Staat aussprach. Aufgrund sprachlicher Differenzen sowie des angespannten Verhältnisses der albanisch-sprachigen Gemeinschaft mit dem Staat fällt es jedoch beiden Gemeinschaften schwer, sich als anerkannte Autoritäten unter der albanisch-sprachigen muslimischen Bevölkerung zu etablieren. In diesem Fall versucht vor allem die kosovarische BIK, ihre Einflussphäre nach Südserbien auszudehnen.¹¹⁶

Die Verfassungen aller drei Länder definieren einen säkularen Staat, der die Religions- und Glaubensfreiheit garantiert.¹¹⁷ Der Kosovo betont den säkularen Charakter zusätzlich, indem er ihn nebst der Demokratie und dem ethnischen Pluralismus zu einem der drei politischen Prinzipien des Landes erklärt.¹¹⁸ Diese Position spiegelt sich in der neutralen Haltung des Staates wider, der nicht in religiöse Angelegenheiten eingreift, solange keine Verstösse gegen die Verfassung oder öffentliche Sicherheit vorliegen. Dem Kosovo fehlt es daher bis heute an einer Rechtsgrundlage, die die Zusammenarbeit zwischen dem Staat und religiösen Akteur:innen regeln

¹¹⁶ Edvin Pezo, „Staat und Islamische Gemeinschaften in Jugoslawien und seinen Nachfolgestaaten“ In *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 38, Nr. 7/8 (2010): 22–25.

¹¹⁷ Constitution of the Republic of Kosovo (Article 38) https://mapl.rks-gov.net/wp-content/uploads/2017/10/1.CONSTITUTION_OF_THE_REPUBLIC_OF_KOSOVO.pdf [aufgerufen am 29.7.2024]; The Constitution of the Republic of North Macedonia (Article 19) https://www.sobranie.mk/the-constitution-of-the-republic-of-macedonia-ns_article-constitution-of-the-republic-of-north-macedonia.nspix [aufgerufen am 29.7.2024]; Constitution of Serbia (Article 43) http://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Constitution_%20of_Serbia_pdf.pdf [aufgerufen am 29.7.2024].

¹¹⁸ Mehmeti, „The Status of Religious Communities in a Secular Country“, 67.

bzw. sie als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkennen würde.¹¹⁹ Nordmazedonien und Serbien hingegen pflegen enge Beziehungen zu ihren jeweiligen orthodoxen Kirchen, sodass Aussenstehende darin eine Verletzung des Säkularitätsprinzips und die implizite Diskriminierung anderer Glaubensgemeinschaften erkennen. Während die mazedonisch- bzw. serbisch-orthodoxe Kirche insbesondere in den Genuss finanzieller Privilegien kommt, liefert sie der Regierung politische Rückendeckung.¹²⁰

Die bevorzugte Behandlung der orthodoxen Kirchen bzw. die strikt säkulare Haltung des kosovarischen Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften verdeutlichen das komplexe Verhältnis zwischen ethnischen, religiösen sowie sprachlichen Affiliationen im Balkanraum. Als sich nach dem Tod des langjährigen Präsidenten Jugoslawiens, Josip Broz „Tito“, 1980 der Zerfall Jugoslawiens abzeichnete, griffen die Unabhängigkeitsbewegungen zunehmend auf eine ethno-nationalistische Rhetorik zurück, um ihren Bestrebungen Legitimität zu verschaffen. Ein wesentlicher Bestandteil dieser Strategie bestand aus der Politisierung religiöser Affiliationen, die als Abgrenzungsmerkmal zu den rivalisierenden Nationalismen dienten.¹²¹ Welch tragisches Ausmass diese spannungsgeladene Identitätspolitik nach dem Zerfall Jugoslawiens annahm, demonstrieren die Jugoslawienkriege der 1990er Jahre, als Menschen aufgrund ihres ethnischen und religiösen Hintergrunds Opfer systematischer Säuberungsaktionen wurden.¹²² Unterschiedliche Studien haben in diesem Kontext eine wachsende Bedeutung der Religion in der Selbstidentifikation der Muslim:innen im post-jugoslawischen Raum festgestellt.¹²³ Dabei impliziert dieser „Islamic revival“¹²⁴ im Balkanraum nicht eine an religiöse Dogmen gebundene Zunahme der Frömmigkeit, sondern die Politisierung der religiösen Identität als Bestandteil des albanischen und bosniakischen Nationalismus. In diesem Fall

¹¹⁹ Mehmeti, „The Status of Religious Communities in a Secular Country“, 63.

¹²⁰ Krasniqi, „Islam and politics of identity in Kosovo and Macedonia“, 201; Rada Drezgic, „Religion, Politics and Gender in the Context of Nation-State Formation: the case of Serbia“, *Third World Quarterly* 31, Nr. 6 (2010): 964–966.

¹²¹ Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 133–164.

¹²² Siehe dazu: Catherine Baker, *The Yugoslav Wars of the 1990s* (London & New York: Palgrave, 2015).

¹²³ Siehe dazu: Arolda Elbasani und Olivier Roy, *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity* (London & New York: Palgrave, 2015).

¹²⁴ Siehe dazu: Fikret Karcic, „Islamic Revival in the Balkans 1970–1992“, *Islamic Studies* 36, Nr. 2 (1997): 565–581.

liegt die Deutungshoheit in den staatlichen Machtstrukturen, die sich aus der politischen, intellektuellen sowie religiösen Elite zusammensetzen, die wiederum in Anlehnung an die Kultur und das kollektive Gedächtnis der Bevölkerung einen nationalen Islam konstruieren.¹²⁵ Zur selben Erkenntnis gelangt Gëzim Krasniqi, der die zunehmende Bedeutung des Islams im Kosovo nicht als das Ergebnis einer steigenden Religiosität der Menschen, sondern primär als ein Abgrenzungsmerkmal gegen den christlich untermauerten serbischen Nationalismus, der das Gebiet des Kosovo als Bestandteil Serbiens propagiert, versteht.¹²⁶ Diese Entwicklung trug unter anderem dazu bei, dass muslimische Hilfsorganisationen vermehrt ihren Weg in den Kosovo und nach Nordmazedonien fanden, wo sie islamische Projekte finanzierten.¹²⁷ Gerade in Skopje erkannten nationalistische Fraktionen die Möglichkeit, ihre anti-albanische bzw. anti-muslimische Rhetorik der internationalen Gemeinschaft als vermeintlichen Kampf gegen „die islamische Bedrohung“ zu rechtfertigen.¹²⁸ Eine politisierte Form des Islams etablierte sich aber in beiden Fällen nicht. Die kosovarische Politik hielt stets am säkularen Charakter des Staates fest und vermarktete das Land als einen integralen Bestandteil der westlichen Gesellschaft.¹²⁹ Ähnlich verfahren die albanisch-sprachigen Eliten in Nordmazedonien, die sich stets auf säkulare Werte beriefen und dezidiert für eine Mitgliedschaft in der Europäischen Union aussprachen.¹³⁰ Zudem ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass auch innerhalb religiöser Kreise muslimische Vertreter:innen den Islam mehrheitlich im Kontext des albanischen Nationalismus verorten, der aufgrund der religiös heterogenen Zusammensetzung des albanischen Volkes die ethnische und sprachliche Zugehörigkeit in den Vordergrund stellt.¹³¹

Gesellschaftlich sind die Muslim:innen des Kosovo eine anerkannte Gemeinschaft, die im Alltag ihrer Religion ungehindert nachgehen können. Offene Fragen und Konflikte, die die Glaubens-

¹²⁵ Arolda Elbasani, „Introduction: Nation, State and Faith in the Post-Communist Era“ In *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, hg. von Arolda Elbasani und Olivier Roy, 1–22 (London & New York: Palgrave, 2015), 8–9.

¹²⁶ Krasniqi, „Islam and politics of identity in Kosovo and Macedonia“, 195.

¹²⁷ Ebd., 196–197.

¹²⁸ Ebd., 203–204.

¹²⁹ Ebd., 198–199.

¹³⁰ Ivaylo Markov, „Politicization of Everyday Ethnicity and Religion in North Macedonia“ *Гласник Етнографског института САНУ* 1 (2021): 61.

¹³¹ Isa Blumi und Gëzim Krasniqi, „Albanians’ Islam(s)“, In *The Oxford Handbook of European Islam*, 475–516 (Oxford: Oxford University Press, 2014): 510.

gemeinschaft unmittelbar betreffen, ergeben sich allerdings auf politischer Ebene. Die fehlende Anerkennung der BIK als Vertretungsorgan schränkt die Organisation in ihren Kompetenzen und Ressourcen stark ein. Die Einnahmen aus den Mitgliederbeiträgen und Spenden bilden kein nachhaltiges Budget, das die Tätigkeiten der Gemeinschaft langfristig sichern würde. Insbesondere bei Instandhaltungsarbeiten an historischen Bauten und der Finanzierung religiöser Bildungseinrichtungen fehlt es der BIK oftmals an Geldern, sodass sie im Ausland nach Unterstützung suchen muss.¹³² Ein weiterer Konfliktpunkt betrifft die vom kosovarischen Bildungsministerium im Jahr 2010 erlassene Anweisung, die es Mädchen an Grund- und Sekundarschulen verbietet, das Kopftuch zu tragen. Menschenrechtsorganisationen und die BIK protestierten vehement gegen das Verbot und leiteten rechtliche Schritte ein, die allerdings bisher unbeantwortet geblieben sind.¹³³ In Nordmazedonien nimmt die albanisch-sprachige Gemeinschaft eine bedeutende zugleich aber komplexe Stellung in der Gesellschaft ein. Grundsätzlich lassen sich zahlreiche Fortschritte in der Anerkennung ihrer Rechte verzeichnen, allerdings sieht sich die Gemeinschaft auf dem Weg ihrer vollständigen Gleichstellung nach wie vor mit Hindernissen konfrontiert. Unstimmigkeiten herrschen vor allem noch hinsichtlich der politischen Integration sowie der wirtschaftlichen Entwicklung vor, wodurch die Beziehungen zwischen Staat und Gemeinschaft gelegentlich in Schieflage geraten. Diskussionen sind zwar im Gange, allerdings erzielen sie aufgrund des fehlenden Willens der Verantwortlichen in der Politik nur schleppend Fortschritte.¹³⁴ Mit Blick auf Serbien zeichnet sich für die albanisch-sprachige Gemeinschaft ein prekäres Bild ab. Das mehrheitlich von der albanisch-sprachigen Bevölkerung bewohnte Preševo-Tal ist die unterentwickeltste Region des Landes, der es an einer flächendeckenden Gesundheitsversorgung, an genügend Bildungseinrichtungen sowie einer ausgebauten Infrastruktur fehlt. Hinzu kommen politische Streitigkeiten hinsichtlich des allgemeinen Status der Gemeinschaft im Land.¹³⁵ Flora Ferati-Sachsenmaier weist in ihrer neusten Studie darauf hin, dass die Waffengewalt der 1990er Jahre zwar nur noch eine Randerscheinung

¹³² Hamiti, *ihre Rolle für das religiöse Leben der Kosovaren in Europa und ihre Kontakte mit der islamischen Welt*, 205–206.

¹³³ Krasniqi, „Islam and Politics of Identity in Kosovo and Macedonia“, 198–199.

¹³⁴ Ebd., 208–211.

¹³⁵ Valbona Ahmeti Zylfiu et al. „Albanian Minority in Serbia“ *Acta Universitatis Danubius* 10, Nr. 2 (2017): 70–73.

bilde, Belgrad sie aber durch anderweitige diskriminierende Massnahmen ersetzt habe. Denn seit 2015 streicht die serbische Regierung systematisch Angehörige der albanisch-sprachigen Gemeinschaft aus dem Bevölkerungsregister den Kommunen des Preševo-Tals, sodass sich die betroffenen Menschen als Folge dieser Passivierungsstrategie keine amtlichen Dokumente mehr ausstellen lassen können und zu Staatenlosen werden.¹³⁶ Sie betont zudem, dass der Zeitpunkt dieser Massnahme mit den direkten Gesprächen zwischen Belgrad und Prishtina über einen allfälligen Gebietsaustausch abgestimmt wurde. Beide Seiten signalisierten die Möglichkeit, das Preševo-Tal bzw. den Norden Mitrovicas abzutreten, wonach die Grenzstreitigkeiten zwischen dem Kosovo und Serbien ein Ende nehmen sollten. Die serbische Regierung intensivierte allerdings zwischen den Jahren 2015–2019 ihre Marginalisierungskampagne gegen die im Süden ansässige albanisch-sprachige Bevölkerung, um der Idee einer Grenzanpassung entgegenzuwirken.¹³⁷

2.1.6 Fazit

Die albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaften der Schweiz bilden eine heterogene Bevölkerungsgruppe mit Wurzeln in unterschiedlichen Ländern Südosteuropas. In ihrer ersten Migrationswelle ab den 1960er Jahren liessen sich hauptsächlich Männer als Gastarbeiter in der Schweiz nieder. Aufgrund des befristeten Aufenthaltsstatus funktionierten „Rückkehr-Migranten“¹³⁸ private Räumlichkeiten zu Gebetsstätten um. Erst als den Gastarbeitenden eine dauerhafte Bleibe in der Schweiz angeboten wurde, folgte eine weitere Migrationswelle im Rahmen der Familiennachzüge. Die einfachen Gebetsorte wurden zu kulturellen und religiösen Begegnungszentren umgewandelt, wo die Migrant:innen ihre Sitten und Bräuche aus den Herkunftsländern pflegten. In einer dritten Phase etablierten die albanisch-sprachigen Muslim:innen mit der Absicht, sich längerfristig in der Schweizer Gesellschaft zu integrieren, regionale und nationale Dachverbände, die bis heute aktiv sind. Der Wunsch nach einer

¹³⁶ Flora Ferati-Sachsenmaier, „Serbia's Passivization Policy Towards the Albanian Minority: How Southern Serbia is Being Turned Ethnically Serbian“ *Max Planck Institute, MMG Working Papers* 23–01 (2023): 14–15.

¹³⁷ Ebd., 37–38.

¹³⁸ Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 163.

breiten Anerkennung in der Gesamtgesellschaft und der zukunftsgerichtete Blick spiegelt sich nicht zuletzt in den Neubaumoscheen aus den vergangenen Jahren wider, die den Vereinen einen grösseren Handlungsspielraum verschaffen. In den Herkunftsländern bestimmen wiederum bis heute die politischen Verhältnisse massgeblich die Stellung und religiösen Strukturen der albanisch-sprachigen Muslim:innen im Staat. Im Kosovo bilden die albanischen Muslim:innen ethnisch, sprachlich sowie religiös die Mehrheit der Bevölkerung und geniessen somit vollumfänglich ihre Rechte. Allerdings gilt es noch, das Verhältnis zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften genauer zu regeln. In Nordmazedonien und Serbien bilden sie hingegen eine Minderheit, sodass deren vollständige Gleichstellung in beiden Ländern weiterhin ausbleibt und ihr Status als muslimische Gemeinschaft polarisierenden Diskursen unterliegt.

Mit Blick auf die Literatur zu den albanisch-sprachigen Gemeinschaften in der Schweiz bieten die vorliegenden Studien wertvolle Einblicke in ihre Identitätsbildung und ihren transnationalen Beziehungen, allerdings behandeln sie die religiöse Dimension nur am Rande. Aus diesem Grund wird die Arbeit ihren Fokus verstärkt auf diasporische Artikulationen in den Freitagspredigten und weiteren Tätigkeiten der Imame legen. Eine solche Perspektive ermöglicht es, einerseits die Hybridität und transnationalen Beziehungen um einen zusätzlichen Aspekt zu erweitern und andererseits den Einfluss der Diaspora auf das Islamverständnis der Imame systematisch zu untersuchen.

2.2 Imame und ihre Rolle für die Interpretation des Islams

Bevor die ausgewählten Imame vorgestellt werden, bedarf es für das Verständnis dieser religiösen Akteure einer Auseinandersetzung mit ihrer Funktion und der Entwicklungsgeschichte dieses Amtes. Daher erfolgt zu Beginn eine Begriffsdefinition, gefolgt von einem Einblick in die Arbeitsfelder der Imame und drei Typologisierungsversuchen im westeuropäischen Kontext. Zuletzt wird auf die wichtigsten Studien zu Imamen in der Schweiz und in Europa eingegangen, die einen Zugang zu den in der Arbeit festgelegten albanisch-sprachigen Imamen ermöglichen sollten.

2.2.1 Begriff

Hans Wehr und Lorenz Kropftisch übersetzen in ihrem Wörterbuch „Imam“ (arab. *ʾimām*) als „Vorbeter, Führer, führender Vertreter, Grossmeister und (wissenschaftliche) Autorität“.¹³⁹ Der Koran verwendet an zwölf Stellen die Bezeichnung „Imam“ in der Singular- sowie Pluralform (arab. *ʾaʾimma*). Abhängig vom Kontext nimmt die Bezeichnung unterschiedliche Bedeutungen wie „Vorbild; Beispiel; Führer; Leiter“ an.¹⁴⁰ Überträgt man diese Übersetzungen auf die Moschee, handelt es sich um einen Vorbeter.

Das Türkische kennt neben der arabischen Bezeichnung den Begriff *hoca*, der einerseits als Synonym zu Imam verwendet aber des Weiteren auch als Respektbezeichnung auf Lehrer oder Professoren ausgeweitet wird. Aufgrund des osmanisch-türkischen Erbes in Südosteuropa fand der türkische Begriff unter anderem Eingang ins Albanische, sodass albanisch-sprachige Muslim:innen den Imam (gemäss der albanischen Schreibweise) als *hoxha* bezeichnen.¹⁴¹ Bis zur Abschaffung des osmanischen Kalifats 1924 nahmen sunnitische Herrscher im Verlauf der islamischen Geschichte den Titel des Imams bzw. Kalifen an, um ihre Herrschaft auch aus religiöser Perspektive zu legitimieren. Auch wenn der Titel eng mit der Funktion des Vorbeters oder eines muslimischen Theologen konnotiert war, implizierten die Herrscher damit nur formell ihre Autorität über die religiösen Angelegenheiten ihres Reiches. Denn erst ihre Anerkennung als oberstes religiöses Organ ermöglichte in ihrem jeweiligen Herrschaftsbereich die Rechtsprechung auf Grundlage des islamischen Rechts.¹⁴²

Im Unterschied zum sunnitischen Verständnis geht die schiitische Deutung des Imamats über die ledigliche Eigenschaft der Führungsfunktion (als Vorbeter oder Gemeindevorsteher) hinaus. Den Ausgangspunkt für die Auslegung der Schia bilden die Differenzen

¹³⁹ Wehr und Kropftisch, *Arabisch-Deutsch*, 28.

¹⁴⁰ Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter, Valdemar Niels und Khalid Hajji, „Imams in Western Europe“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 19–38 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 20.

¹⁴¹ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 25.

¹⁴² Wilferd Madelung, „Imāma“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/imama-COM_0369?s.num=1&f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&f.q=Im%C4%81ma [aufgerufen am 25. 11. 2021].

um die Nachfolgeregelung des Propheten Muhammad. Nach schiitischer Auslegung hätte die Führung über die muslimische Gemeinschaft innerhalb der Familie des Propheten vererbt werden sollen. Das heisst, dass lediglich sein Vetter und Schwiegersohn Ali sowie dessen beiden Söhne Hasan und Husayn, die aus der Ehe mit der Prophetentochter Fatima hervorgegangen waren, als legitime Nachfolger in Frage kamen.¹⁴³ Um sich vom sunnitischen Konzept abzugrenzen, entwickelten schiitische Theologen in den darauffolgenden Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten Muhammad das Imamat als Gegenmodell zum Kalifat, das ausschliesslich Nachfolger, die aus dem Hause Muhammads (arab. *ahl al-bayt*) stammten, zu legitimen Anwärtern und alle anderen Amtsinhaber zu Usurpatoren erklärt.¹⁴⁴ Der grösste Zweig der Schia vertritt daher die Ansicht, dass mit Ali, Hasan und Husayn zwölf legitime Imame aus dem Hause Muhammads hervorgegangen sind, die rechtmässigen Anspruch auf die Nachfolge des Propheten gehabt hätten.¹⁴⁵ Ihr Anspruch gilt allerdings nicht als erloschen, da gemäss der schiitischen Lehre der zwölfte Imam in Verborgenheit lebt und in der Endzeit als Retter der Menschheit in Erscheinung treten wird.¹⁴⁶ Ein weiterer wesentlicher Unterschied, der das Imamat auszeichnet, sind die Eigenschaften, die die Schiiten den Imamen zuschreiben. Sie gelten gemäss der schiitischen Lehre als unfehlbare Persönlichkeiten, die als höchste Instanz sowohl über religiöse als auch weltliche Angelegenheiten walten. Aufgrund ihrer Unfehlbarkeit und Weisheit sind sie es aus schiitischer Perspektive würdig, angerufen und als Vermittler zwischen Gott und den Menschen herangezogen zu werden.¹⁴⁷

Heute ist der Titel des Imams weder geschützt noch einer bestimmten politischen Institution vorbehalten. Gemäss der klassischen Auslegung kann jede männliche Person, die ein Mindestmass an religiösen Kompetenzen aufweist, bei den Sunniten den Titel des Imams tragen. Dabei handelt es sich oftmals um Individuen, die Teile des Korans auswendig gelernt haben und ihre Funktion hauptsäch-

¹⁴³ Edith Szanto, „Shi’a Islam in Practice“ In *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, hg. von Ronald Lukens-Bull und Mark Woodward, 39–53 (Cham: Springer, 2021), 40–41.

¹⁴⁴ Heinz Halm, *Die Schiiten* (München: C.H.Beck, 2018), 13.

¹⁴⁵ Szanto, „Shi’a Islam in Practice“, 44.

¹⁴⁶ Halm, *Die Schiiten*, 32.

¹⁴⁷ Ebd., 33.

lich als Vorbeter ausüben.¹⁴⁸ Abhängig von den Aktivitäten der Moscheevereine variieren der Beschäftigungsgrad der Imame und die an sie herangetragenen Erwartungen. Im Falle grösserer Moscheen, die einen Imam längerfristig anstellen und der Gemeinschaft und Öffentlichkeit nebst den religiösen Aktivitäten zusätzliche Dienstleistungen anbieten, setzen die Verantwortlichen bei der Anstellung ihrer Imame in der Regel einen Universitätsabschluss bzw. eine umfassende theologische Ausbildung voraus. Als Folge dieser Strukturen unterscheiden sich das Aufgabenspektrum und die Kompetenzen der Imame stark.¹⁴⁹

2.2.2 Berufsbild

Abhängig vom sozio-politischen Kontext hat das Berufsbild des Imams unterschiedliche Entwicklungen durchgemacht. Nebst ihren Tätigkeiten in der Moschee haben Imame am Aufbau gesellschaftlicher Strukturen teilgenommen, politische Entwicklungen mitbestimmt oder zwischen Volk und Obrigkeit vermittelt.¹⁵⁰ Ein Imam muss mehrere Kompetenzen aufweisen, damit er seiner Anstellung nachgehen kann. Versucht man, das Aufgabenspektrum der heutigen Imame auf allgemeingültige Aufgaben herunterzubrechen, lassen sich folgende Tätigkeitsfelder feststellen:

Die primäre Aufgabe besteht aus der Leitung der fünf täglichen Gebete in der Moschee. An zweiter Stelle folgt das Freitagsgebet, das zwar Teil der Gemeinschaftsgebeten ist, aufgrund der Predigt aber eine besondere Stellung einnimmt.¹⁵¹ Auf das Freitagsgebet und der dazugehörigen Predigt wird im nachfolgenden Kapitel genauer eingegangen. Hinzu kommt der Religions- und Koranunterricht (insbesondere für Kinder und Jugendlichen), der grundlegende Aspekte der Religionsgeschichte vermittelt und die Teilnehmenden in die Koranlektüre einführt. Von den Imamen wird daher erwartet, dass sie einen Teil, wenn nicht den ganzen Koran, auswendig gelernt haben

¹⁴⁸ Stijn Aerts, „Imām (technical term)“ In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, hg. von Kate Fleet et al. (Brill Online, 2020), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/imam-technical-term-COM_32432?s.num=5&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Im%C4%81m [aufgerufen am 8.3.2022].

¹⁴⁹ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 31–32.

¹⁵⁰ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 32.

¹⁵¹ Ebd.

und ihn gemäss der arabischen Aussprache- und Intonationsregeln (arab. *tağwīd*) rezitieren können.¹⁵²

In grossen Moscheen in den urbanen Zentren islamischer Länder ernennen normalerweise die zuständigen Autoritäten die jeweiligen Imame. In kleineren Ortsmoscheen setzt entweder die lokale Bevölkerung, die sich für religiöse Angelegenheiten interessiert, einen Vorbeter aus den eigenen Reihen ein oder ein „selfmade Imam“¹⁵³ stellt sich für den Posten zur Verfügung. Dabei handelt es sich um eine Person, die den Koran oder zumindest grosse Teile davon auswendig gelernt hat und sich als „Schüler der Religion“ (arab. *tālib ad-dīn*) den religiösen Studien verschrieben hat. Dieser Typ von Imam leitet die Gebete, hält die Freitagspredigt und an bestimmten Tagen bzw. zu bestimmten Ereignissen aus dem islamischen Kalender zusätzlich Vorträge ab. Solche Imame treten ihre Stelle ohne Absicht auf Bezahlung oder auf ein festes Arbeitsverhältnis an, da sie diese Funktion als ein Zeichen ihrer Frömmigkeit ausüben. Allerdings machen die Gemeinschaften oftmals unter sich ein Honorar für den Imam aus, indem sie Gelder sammeln, ihm eine Unterkunft entweder in der Nähe oder auf dem Moscheegelände anbieten oder ihn für Eheschliessungen, Begräbnissen oder Beschneidungen einladen und die jeweiligen Verantwortlichen ihn dann zusätzlich finanziell entschädigen.¹⁵⁴ In den europäischen Moscheen gehen die Imame einerseits ihrer religiösen Funktion nach, betreuen aber andererseits die ihnen zugeteilte Gemeinde, indem sie ihr zusätzlich unterschiedliche Dienstleistungen anbieten. Ceylan schreibt, dass

„[j]e nach Qualifikation, Bildungsniveau, religiöser Orientierung und individuellem Engagement kann der Imam ein enges oder breites Aufgabenspektrum abdecken“¹⁵⁵.

Das heisst, dass die Gemeindemitglieder den Imam entsprechend seinen Kompetenzen als Berater, Seelsorger, Vermittler, Teilnehmer an Dialogveranstaltungen und für religiöse Trauungen konsultieren können.¹⁵⁶ Dieses erweiterte Aufgabenfeld ist ein Ergebnis der Migration der Muslim:innen in nicht-islamische Länder. Aufgrund der fehlenden religiösen Dienstleistungen fingen sie im Zuge der Ein-

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 47.

¹⁵⁴ Hashas, „The European Imam“, 83–84.

¹⁵⁵ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 32.

¹⁵⁶ Ebd., 34–38.

wanderung nach Westeuropa an, selbstständig Kulturvereine zu gründen. Im Rahmen dieser Organisationen entstanden unter anderem erste Moscheen, die nicht nur als Gebetsstätte, sondern auch als sozialer Treffpunkt der muslimischen Diaspora fungierten. Die Besucher:innen nutzten diese neue Plattform aus, um den Imam nicht mehr nur als religiösen Experten, sondern in diesem Fall auch als Ratgeber für soziale Fragen aufzusuchen.¹⁵⁷ Auch Lucia Stöckli unterstreicht in ihrer Studie zum Moscheebau in der Schweiz und in England die vielseitige Rolle der Imame in Westeuropa:

„Der Wandel der Moschee von einem provisorischen Gebetsraum zu einem multifunktionalen Zentrum steht damit in Zusammenhang mit den Aufgaben des Imams.“¹⁵⁸

Diese von der Gemeinschaft an die Imame herangetragene Erwartung hat zu einem neuen Rollenverständnis geführt, der die Vorbeter nicht immer gerecht werden können. Denn, wie bereits erwähnt, setzen sich die Imame im Rahmen ihrer Ausbildung hauptsächlich mit der islamischen Theologie, dem Auswendiglernen des Korans und der Leitung der Gemeinschaftsgebete in der Moschee auseinander. Gesellschaftliche Fragen – insbesondere mit Blick auf Westeuropa – werden dabei kaum thematisiert.¹⁵⁹

2.2.3 Typen von Imamen

In den vergangenen 20 Jahren haben empirische Forschungen zu den Imamen in Westeuropa sowie deren Tätigkeitsfeldern und Rollenverständnissen stark zugenommen. In seinem Artikel zum europäischen Imam beschreibt ihn Mohammed Hashas als eine Person, die in ihrem Handeln sowohl von einer religiösen Autorität als auch von den politischen Institutionen abhängig ist.¹⁶⁰ Romain Sèze schreibt den Imamen eine wichtige Rolle in der Radikalisierungsprävention zu.¹⁶¹ Andere Untersuchungen ana-

¹⁵⁷ Schmid, *Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich*, 26.

¹⁵⁸ Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 187.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Hashas, „The European Imam“, 95.

¹⁶¹ Romain Sèze, *Prévenir la violence djihadiste: Les paradoxes d'un modèle sécuritaire* (Paris: Seuil, 2019), 187–189.

lysieren wiederum die Auswirkungen staatlicher Kontrollen über Imame und deren Auswirkungen auf ihr Handeln.¹⁶² Ein Ergebnis dieser Studien mündet unter anderem im Versuch, Typologien festzuhalten, um die Diversität der Imame strukturiert wiederzugeben. Eine allgemeingültige Kategorisierung gibt es dabei aber nicht. Abhängig vom Forschungsschwerpunkt lassen sich fluide Raster ausarbeiten, die als Anhaltspunkte für eine vorübergehende Einordnung der Imame herangezogen werden, aber keine abschliessenden Urteile fällen können. Im Nachfolgenden werden drei Versuche einer Typologisierung von Imamen in Europa dargestellt, die allesamt das Ergebnis unterschiedlicher Untersuchungsansätze sind.

Niels Vinding unternimmt den Versuch, Imame im Westen anhand ihrer epistemischen und der institutionellen Autorität der Auftraggebenden einzuordnen. Seine Typologie untersucht einerseits Akteur:innen, die Imame zur Ausübung ihrer Tätigkeiten autorisieren, und andererseits ihren Bildungsweg und Wissensstand und den Grad ihrer institutionellen Anbindung. Die Untersuchung basiert auf 50 Interviews, die im Rahmen einer Studie mit 300 Imamen aus Europa und Nordamerika im Zeitraum von 2014–2017 durchgeführt worden sind. Bezüglich ihres Wissensstandes schreibt er, dass

„‘ilm (arab. für „Wissen“) as Islamic knowledge is one of the most important sources of Islamic authority for the imam. In qualifying the credentials, merits, and capacity to perform as an imam, training becomes central to appropriating this Islamic knowledge, which is specified as Islamic epistemic authority.“¹⁶³

Allerdings hängen die Umsetzung und der Einfluss ihrer religiösen Kenntnisse massgeblich von ihrer institutionellen Anbindung und den an sie herangetragenen Anforderungen ab. Als institutionelle Autorität versteht Vinding die Macht des Arbeitgebenden, also der Seite, die den Imam anstellt. Der Grad der Anbindung des Imams variiert dabei von sehr stark bis hin zu lose. Vinding hält dabei folgende institutionelle Autoritäten fest: a) Institutionelle Imame, die in öffentlichen Einrichtungen angestellt sind; b) Botschafter- und

¹⁶² Solenne Jouanneau, „The reinvented role of imams in French society“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 146–164 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 160.

¹⁶³ Vinding, „Towards a typology of imams of the West“, 243.

Netzwerk-Imame, die als Teil eines bilateralen Abkommens oder in internationalen Netzwerken angestellt sind; c) Imame, die in lokalen Moscheen oder Organisationen angestellt sind; d) Unabhängige Imame, die entweder lose oder an keiner institutionellen Autorität gebunden sind. Während die institutionelle Autorität den Auftraggebenden der Imame ins Zentrum stellt, durchleuchtet die epistemologische Autorität deren Bildungswegdegang. Das heisst, dass Vinding der Frage nach der formellen oder informellen Ausbildung, dem Wissensstand sowie der Anerkennung des Imams für die Bewerkstellung seiner Aufgaben unabhängig von seinem Anstellungsverhältnis und seiner Funktion nachgeht. Er unterscheidet zwischen westlich und traditionell ausgebildeten Imamen sowie Autodidaktikern. Imame aller drei Bildungshintergründe sind dabei auf allen institutionellen Ebenen anzutreffen.¹⁶⁴

Vindings Typologie stellt auf anschaulicher Weise die Wechselwirkungen zwischen institutioneller sowie epistemologischer Autorität dar. Allerdings weist der Autor zugleich selbst auf die Defizite seines Schemas hin. Einerseits ermöglicht seine Kategorisierung keine Einblicke in die Funktionen sowie Aufgaben der Imame. Das heisst, man erfährt nicht, ob ein Imam seelsorgerisch tätig ist, ob er unterrichtet und inwiefern er von der muslimischen Gemeinschaft akzeptiert wird. Andererseits handelt es sich um eine fluide Typologisierung. So kann beispielsweise ein Autodidaktiker, der stark institutionell eingebunden ist, sich im Laufe seines Werdegangs immer noch an einer westlichen Hochschule ausbilden lassen und dann als unabhängiger Imam arbeiten.¹⁶⁵

In ihrer Studie zu Imamen und Integration behandeln Ednan Aslan, Evrim Akkılıç und Jonas Kolb vier Typen von Imamen im Rahmen des Integrationsprozesses österreichischer Muslim:innen. Dabei gehen sie der Frage nach dem Beitrag österreichischer Imame in der Integration des Islams in einer pluralen Gesellschaft nach. Die Autor:innen haben für ihre Analyse unter Berücksichtigung der ethno-religiösen sowie geografischen Bandbreite der Gemeinschaften 43 Moscheen in Österreich ausgesucht, und mit den jeweiligen Imamen der Moscheegemeinden semi-strukturierte Interviews durchgeführt. Den Mittelpunkt der Studie bilden die Aktivitäten der Imame mit Blick auf die Integrationsförderung:

¹⁶⁴ Ebd., 242–245.

¹⁶⁵ Ebd., 250.

1. Imame mit Islah-Mission

Dieser Typ ist darum bemüht, Moscheen und Gemeinschaften zu reformieren (arab. *islāh*), indem er neue Interpretationen der islamischen Quellen mit Blick auf die gegenwärtigen Lebensumstände der Muslim:innen heranzieht. Imame dieses Typs erachten die muslimischen Gemeinschaften Österreichs als ignorant und fehlgeleitet und haben sich dazu verpflichtet, sie auf den rechten Weg des Islams zu leiten.¹⁶⁶

2. Imame als Brückenbauer

Imame der zweiten Kategorie stellen die Integration im österreichischen Kontext und die Beziehungen zu den Herkunftsländern in den Vordergrund. Imame als Brückenbauer widmen Integrationsfragen und -problemen grosse Aufmerksamkeit und sind Kenner der Konflikte, denen die Muslim:innen in ihrem Alltag begegnen. Sie bieten in ihren Moscheen zahlreiche Dienstleistungen in der Bildung, Beratung und der sozialen Arbeit an, die der Gemeinschaft eine erfolgreiche Integration in der österreichischen Gesellschaft ermöglichen sollen.¹⁶⁷

3. Imame als Hüter der religiösen Identität und Tradition

Imame des dritten Typs erachten ihre Moscheen und jeweiligen Einrichtungen als einen schützenden Raum, der die ethnischen, kulturellen, religiösen und traditionellen Werte wahrt. Die Imame deuten die Religion als einen Bestandteil der patriotischen und nationalen Identitäten, wodurch sie keinen exklusiven Rang genießt. Diese Imame machen es sich folglich zur Aufgabe, das traditionelle Verständnis der Religion den nachfolgenden Generationen weiterzuvermitteln.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Aslan et al., *Imame und Integration*, 95.

¹⁶⁷ Ebd., 152.

¹⁶⁸ Ebd., 213.

4. Imame mit begrenztem Handlungsraum

Imame des letzten Typs sind von der Integration ihrer Gemeinschaften abgekoppelt. Das heisst, dass sie sich lediglich dem Gemeinschaftsgebet, der Freitagspredigt und dem Koranunterricht annehmen und sich nicht mit Fragen der Integration o.ä. auseinandersetzen.¹⁶⁹

Die Studie von Aslan, Akkılıç und Kolb unterstreicht die Diversität der Imame, die sich nicht zu einem homogenen Kollektiv zusammenfassen lassen. Am Beispiel Österreichs wird ersichtlich, dass ein Teil der Imame Integrationsprozesse aktiv fördert und willkommen heisst. Das Gegenstück bilden Vertreter der dritten Kategorie, die eine mögliche Assimilierung ihrer Gemeinden befürchten und daher integrationsfördernden Massnahmen kritisch gegenüberstehen. Dazwischen bewegt sich die erste Kategorie von Imamen, die Integrationsbemühungen weder ablehnt noch bewusst fördert. Der letzten Gruppe ist es wiederum aufgrund des Anstellungsverhältnisses gar nicht möglich, den öffentlichen Erwartungen nachzukommen. Zudem besitzt dieser Typ von Imamen keinen Handlungsspielraum, da er in seinen Arbeiten von der Moscheegemeinschaft abhängig ist.¹⁷⁰

In seiner Studie aus dem Jahr 2010 setzt sich Rauf Ceylan mit den theologischen Positionen der Imame in Deutschland auseinander. Die Untersuchung basiert auf seiner Feldforschung zu türkisch-muslimischen Netzwerken und Dachverbänden in Deutschland für das Buch *Die Prediger des Islam*. Den Schwerpunkt seiner Arbeit bilden türkische Imame. Am Rande behandelt er wiederum auch Akteure aus dem arabischen und südosteuropäischen Raum. Aufgrund des anhaltenden Bedarfs, die Imame und ihre Arbeit genauer zu untersuchen, veröffentlichte Ceylan 2021 eine Neuauflage seines Buches mit dem Titel *Imame in Deutschland*. Dabei hält er fünf Typen von Imamen fest:

1. Traditionell-konservative Imame

Imame dieser Kategorie bilden die grösste Gruppe. Sie halten an der dogmatischen und liturgischen Tradition fest und setzen Autori-

¹⁶⁹ Ebd., 270–271.

¹⁷⁰ Ebd., 318–319.

tätsgläubigkeit, Gehorsamkeit und Gottesfurcht voraus. Zudem messen sie dem Patriotismus einen hohen Stellenwert bei.¹⁷¹

2. Traditionell-defensive Imame

Der zweite Typ bildet eine Minderheit unter den Imamen. Er erkennt in der Religion eine therapeutische Funktion, verschliesst sich aber gegenüber den Herausforderungen und Entwicklungen der modernen Gesellschaft. Des Weiteren leben die Imame in ihren Moscheen einen starken Nationalismus aus, lehnen intellektuelle Bestrebungen ab und praktizieren Geheimlehren, Okkultismus und Exorzismus.¹⁷²

3. Intellektuell- konservative Imame

Bei diesem Typ von Imamen handelt es sich um junge Männer, die sich in Deutschland sozialisiert haben. Sie halten zwar an konservativen Werten fest, versuchen jedoch, ihre Praxis aus einer intellektuellen Perspektive zu deuten und zu interpretieren.¹⁷³ Diese Imame treten theologisch „für ein zeitgemässes Verständnis des Korans ein.“¹⁷⁴ So vertreten sie beispielweise eine progressive Haltung gegenüber den Geschlechterrollen.¹⁷⁵

4. Intellektuell-offensive Imame

Die intellektuell-offensiven Imame bilden die progressive Kategorie, die sich durch eine offensiv-kritische Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition auszeichnet und einen intellektuellen und rationalen Zugang zur Religion verschafft. Des Weiteren vertreten diese Imame ein dynamisches und modernes Rollen- und Religionsverständnis.¹⁷⁶

¹⁷¹ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 59

¹⁷² Ebd., 83

¹⁷³ Ebd., 118.

¹⁷⁴ Ebd., 128.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd., 138.

5. Neo-salafistische Imame

Neo-salafistische Imame bilden eine Gegenkultur zum Mainstream-Islam. Vertretern dieser Kategorie fehlt es oftmals an einer theologischen Ausbildung. Sie profanieren und politisieren die Religion und sehnen sich in ihrem Diskurs nach dem goldenen Zeitalter des Islams zurück. Des Weiteren rechtfertigt eine Minderheit der Imame den Dschihad als kriegerische Option.¹⁷⁷

Wie im Falle des österreichischen Typologisierungsversuchs stellt auch Ceylan eine breit aufgestellte Kategorisierung auf, die er auf „ein Ursachenbündel aus biografischen, sozialen und politischen Aspekten“¹⁷⁸ zurückführt. Abhängig von der theologischen Ausbildung lassen sich grosse Unterschiede unter den Imamen feststellen. Ein Beispiel dafür wären die Kategorien vier und fünf, wonach der Bildungsstatus massgeblich das Islamverständnis des Imams prägt. Die ersten beiden Kategorien beruhen auf einer Traditionsvorstellung, die wiederum verschieden ausgelegt wird. Während die erste Gruppe sich auf die religiöse (dogmatische und liturgische) Tradition stützt, verschliesst sich die zweite Kategorie jeglichen intellektuellen Anstrengungen und hält an okkulten Praktiken fest. Der dritte Typ weist Ähnlichkeiten zur ersten Kategorie auf, hebt sich aber aufgrund seiner progressiven und intellektuellen Haltung hervor. Der grösste Unterschied zu den anderen Imamen liegt wiederum in der Sozialisierung der Vertreter des dritten Typs im deutschen Kontext.

Die oben dargestellten Typologisierungsversuche nehmen sich den Imamen und ihren Aufgabenbereichen aus unterschiedlichen Perspektiven an. Vindings Versuch beschäftigt sich mit ihrer Autoritätsfrage im Rahmen der institutionellen Anbindung und der epistemologischen Ebene. Die österreichische Studie rückt die Imame hingegen ins Licht der Integrationsförderung. Ceylan blickt in seiner Analyse wiederum auf die Bildungswege und den theologischen Positionen türkischer Imame in Deutschland. Als Ergebnis dieser Untersuchungen lassen sich unterschiedliche Typen bilden, die komplementär gelesen werden. Ceylans intellektuell-offensiven und die österreichischen Imame als Brückenbauer verfolgen beispiels-

¹⁷⁷ Ebd., 167.

¹⁷⁸ Rauf Ceylan, „Imame in Deutschland: Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten“ In *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hg. von Thorsten Gerald Schneiders, 295–313 (Wiesbaden: Springer VS, 2010), 310.

weise ähnliche Ziele, da sie innerhalb eines dynamischen Umfelds handeln, kritisch denken und integrativ handeln. Imame mit Islah-Mission und neo-salafistische Imame, die einen reformistischen Ansatz verfolgen, sind hingegen darum bemüht, ihre Gemeinschaft in eine von ihnen vorbestimmte religiöse Richtung hinzulenken. Die institutionelle Einbettung der Imame, wie sie von Vinding ausgelegt wird, bildet hingegen in allen Typologien eine zentrale Frage, da sie massgeblich ihren Handlungsspielraum beeinflusst. Es kann davon ausgegangen werden, dass das Anstellungsverhältnis die Imame in ihren religiösen Positionen – wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad – lenken können. Mit anderen Worten: Traditionell-defensive, traditionell-konservative oder institutionelle Imame, die in öffentlichen Einrichtungen angestellt sind oder als Botschafter- und Netzwerkimame agieren, passen ihre Tätigkeiten entsprechend den Erwartungen ihrer Arbeitgebenden an, die aber nicht zwingend ihre persönlichen Positionen widerspiegeln müssen. Es lässt sich also erkennen, dass die Typologisierungsversuche in der Erarbeitung einzelner Fragestellungen hilfreich sind, da sie einen Überblick über das diverse Feld der Imame ermöglichen. Allerdings schliessen sie auch relevante Aspekte aus, da sie sich jeweils auf ein spezifisches Forschungsvorhaben beziehen und sich nicht schablonenartig auf andere Untersuchungen anwenden lassen.

2.2.4 Imame in der Schweiz und in Westeuropa

Gemäss der Studie des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) gibt es in der Schweiz schätzungsweise 130 Imame, die regelmässig und über einen längeren Zeitraum tätig sind. Als religiöse Experten sind sie innerhalb ihrer jeweiligen Gemeinschaft massgeblich an der Deutung der Religion beteiligt.¹⁷⁹ Fast ein Drittel dieser Imame stammen aus der albanisch-sprachigen Gemeinschaft. Von ihnen bekleiden ungefähr 30 Imame einen Vollzeitposten, während die anderen vor allem am Abend einer Teilzeit- oder ehrenamtlichen Stelle und tagsüber einer Vollzeitbeschäftigung ausserhalb der Moschee nachgehen.¹⁸⁰ Sie weisen unterschiedliche Bildungswege auf, die vor allem von ihrer persönlichen Biografie und ihrer jeweiligen Migrationsgeschichte geprägt sind. Im Falle alba-

¹⁷⁹ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 7.

¹⁸⁰ Ebd., 9.

nisch-sprachiger Imame haben die meisten von ihnen ausserhalb ihrer Herkunftsländer studiert. Wenn die nötigen Ressourcen für ein Studium vorhanden waren, entschieden sich die Anwärter für eine arabischsprachige Umgebung, um sich solide Sprachkenntnisse anzueignen. Des Weiteren existierten im ehemaligen Jugoslawien nur eine Medrese¹⁸¹ sowie die Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo, sodass angehende Imame die breite Angebotspalette im Ausland in Anspruch nahmen.¹⁸² Im Unterschied zu den Herkunftsländern, wo sie hauptsächlich eine religiöse Funktion innerhalb der Moschee ausüben, übernehmen sie in Westeuropa unterschiedliche Aufgaben wahr. Die Leitung der Gemeinschaftsgebete und das Freitagsgebet sowie die dazugehörige Predigt bilden weiterhin zentrale Bestandteile ihres Pflichtenhefts. Allerdings agieren Imame hierzulande vor allem auch als Brückenbauer. Romain Sèze hält in seiner Studie zur Rolle von Imamen in Frankreich fest, dass sie um ein funktionierendes Verhältnis zwischen dem Islam und der Öffentlichkeit bemüht sind.¹⁸³ Auch Schmid und Trucco weisen darauf hin, dass Imame in der Schweiz sich als Schlüsselfiguren zwischen zwei Sphären bewegen.¹⁸⁴ Einerseits schreibt die schweizerische Integrationspolitik ihnen eine wichtige Rolle im Integrationsprozess von Muslim:innen zu und andererseits

„stehen [sie] gleichzeitig im Zentrum einer Diasporapolitik von den Herkunftsländern der in der Schweiz lebenden Musliminnen und

¹⁸¹ Der Begriff *madrasa* stammt aus dem Arabischen und impliziert einen Ort, wo gelehrt und gelernt wird. Die albanische und deutsche Sprache kennt die abgewandelte Form „Medrese“. Im Arabischen wird *madrasa* als allgemeine Bezeichnung für Schulen jeglicher Art verwendet. In nicht-arabischsprachigen muslimischen Ländern impliziert der Begriff ausschliesslich traditionelle Bildungsstätte, die islamischen Religionsunterricht anbieten. Zwar zeichnen sich Medresen auch heute noch primär durch ihr religiöses Profil aus, allerdings umfassen die Lehrpläne der etablierten Einrichtungen mittlerweile auch Fächerangebote in Fremdsprachen, Sport, Geschichte sowie in den exakten und Naturwissenschaften. (J. Pedersen, G. Makdisi, M. Rahman. und R. Hillenbrand, „Madrasa“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/madrasa-COM_0610?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=madrasa#d132902468e26 [aufgerufen am 7.3.2022])

¹⁸² Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 16–17.

¹⁸³ Romain Sèze, „For a ‘visible’ Islam: The emergence of protest speech in French mosques“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 255–276 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 268.

¹⁸⁴ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 48.

Muslimen, für die die Imame zentrale Brücken zur Herkunftskultur und zum Herkunftsland darstellen.“¹⁸⁵

Die Studien führen noch eine dritte Dimension an, indem sie auf die Religionspolitik mancher islamischen Länder hinweisen, die im Ausland eigene politische Interessen verfolgen. Die albanisch-sprachigen Imame bilden dabei eine Ausnahme. Aufgrund der jungen islamischen Institutionen und der untergeordneten Rolle des Islams für die nationale Identität verfolgen ihre Herkunftsländer hierzulande keine religions-politischen Interessen.¹⁸⁶ Auf persönlicher Initiative der Imame sind in schweizerischen Moscheen eine Palette von Dienstleistungen zustande gekommen, die in muslimischen Ländern in der Regel von spezialisierten Institutionen bereitgestellt werden.¹⁸⁷ Dazu zählen unter anderem religiöse Feste, Eheschliessungen, Trauerzeremonien, Rechtsberatungen, Mediation, Arabisch- und Religionsunterricht sowie kulturelle und Sportaktivitäten. Von diesen Angeboten sollen aber nicht nur die jeweiligen muslimischen Gemeinschaften profitieren, sondern sie sollen Aussenstehende und die allgemeine Öffentlichkeit in die Aktivitäten und Prozesse der Moscheen miteinbeziehen.¹⁸⁸ Erweiterte Angebote wie Tage der offenen Tür, öffentliche Fastenbrechen und Teilnahmen am interreligiösen Dialog zielen insbesondere auf die Öffentlichkeit ab, um das soziale Engagement der Muslim:innen zu unterstreichen.¹⁸⁹ Imame nehmen durch diese Praktiken die Rolle von Gemeindeführern an, die einerseits die religiöse und andererseits die gesellschaftliche Übereinstimmung sicherstellen und zum sozialen Frieden beitragen.¹⁹⁰ Sèze seine Studie unterstreicht damit die ausgeprägten Kompetenzen dieser Akteure, die Herausforderungen im Anerkennungs- und Integrationsprozess professionell zu überbrücken.¹⁹¹ Zur Flexibilität der Imame hat die Transformation des Islams in Westeuropa, die eine Pluralisierung der Strukturen religiöser Autorität nach sich gezogen hat, massgeblich beigetragen. Die Aufsplitterung der muslimischen Gemeinschaften und die Priorisierung der eigenen An-

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Jocelyne Cesari, *L'islam à l'épreuve de l'Occident* (Paris: La Découverte, 2004), 183–205.

¹⁸⁸ Sèze, „The emergence of protest speech in French mosques“, 270–271.

¹⁸⁹ Anne-Sophie Lamine, „Mise en scène de la 'bonne entente' inter-religieuse et reconnaissance“ *Archives des Sciences Sociales des Religions* 129 (2005): 83–96.

¹⁹⁰ John Bowen, *Can Islam be French?* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 37–62.

¹⁹¹ Sèze, „The emergence of protest speech in French mosques“, 272–273.

liegen und Biografien verleihen vor allem jungen Muslim:innen aus der zweiten Generation ein grösseres Mitspracherecht und die Möglichkeit, religiöse Angelegenheiten entlang deren Bedürfnisse von den Imamen auslegen zu lassen.¹⁹²

2.2.5 Fazit

Die Bezeichnung „Imam“ kann unterschiedliche Bedeutungen annehmen, bezieht sich im sunnitischen Verständnis aber hauptsächlich auf einen Vorbeter. Dabei handelt es sich nicht um eine geschützte Bezeichnung, sodass in der Geschichte beispielsweise weltliche Herrscher den Titel des Imams annahmen, um ihren Machtanspruch als Volksführer zu legitimieren. Heute gehen Imame einem vielseitigen Aufgabenspektrum nach und weisen dabei unterschiedliche Bildungswege auf. Ihr Berufsbild hat sich seit der Frühphase des Islams weiterentwickelt und institutionalisiert. Zu ihren Haupttätigkeiten zählt die Leitung der fünf täglichen Gebete in der Moschee, das Freitagsgebet samt der Predigt, die religiöse Unterweisung, die Seelsorge und Mediation. Mit Blick auf Westeuropa haben Forschende die Imame aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht und versucht, sie in ihren jeweiligen lokalen Kontexten einzubetten.

Die Forschung zu den Imamen und insbesondere zu jenen, die in Westeuropa tätig sind, steckt noch in ihren Kinderschuhen und konzentriert sich noch auf länderspezifische Fallstudien. Dabei zeichnen sie ein heterogenes Bild hinsichtlich der Anstellungsverhältnisse, Bildungswege und gesellschaftlichen und theologischen Positionen der Imame. Im Falle der Schweiz wurden erste Bestandsaufnahmen mit Blick auf ihre Bildungswege durchgeführt.¹⁹³ Allerdings berücksichtigen die bisher erfolgten Studien zu den Imamen in der Schweiz deren Tätigkeitsbereiche nicht. Es wird lediglich darauf hingewiesen, dass sie „die rituelle Leitung“¹⁹⁴ übernehmen, worunter allen voran die Gemeinschaftsgebete sowie das Freitagsgebet und die dazugehörige Freitagspredigt verstanden werden. Alle anderen Aufgaben und Dienstleistungen, die sie zusätzlich erbrin-

¹⁹² Frank Peter, „Islamic sermons, religious authority and the individualization of Islam in France“ In *Religiosität in der säkularisierten Welt*, hg. von Manuel Franzmann, Christed Gärtner und Nicole Köck, 303–319 (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), 303–305.

¹⁹³ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 1–62.

¹⁹⁴ Ebd., 6.

gen, sind nicht bekannt. Deshalb nimmt sich die Arbeit im weiteren Verlauf diesem Desiderat an und verschafft einen vertieften Einblick in die Tätigkeiten der albanisch-sprachigen Imame in der Schweiz. Bevor aber im nachfolgenden Abschnitt genauer auf das Freitagsgebet und die schriftstellerischen Arbeiten der Imame eingegangen wird, erfolgt zunächst noch ein Überblick zu weiblichen Akteurinnen, die in den vergangenen Jahrzehnten in westeuropäischen Moscheen zunehmend an Bedeutung gewonnen haben.

2.3 Überblick zu religiösen Akteurinnen in den Moscheen

In den vergangenen 30 Jahren hat die Zahl von Frauen, die als religiöse Akteurinnen aktiv sind, weltweit zugenommen. Dazu zählen auch diejenigen, die in Europa leben. Ihre Aktivitäten zeugen von einem Wandel in den Autoritätsstrukturen, so dass in religiösen Räumen wie Moscheen und Medresen nicht mehr nur Männer sichtbar sind und dominieren, sondern auch Frauen in den vergangenen Jahrzehnten sich einen grösseren Platz verschafft haben. Zwar ist ihre Autorität entweder aufgrund Geschlechterfragen oder bestehender Traditionen eingeschränkt, allerdings hat ihre Bedeutung im religiösen sowie sozialen Leben ihrer jeweiligen Gemeinschaft zugenommen. Gesellschaftliche, politische sowie religiöse Veränderungen, die die muslimische Welt seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts erfasst haben, trugen massgeblich zur wachsenden Bedeutung der Frau als religiöse Autorität bei.¹⁹⁵

Adis Duderija und Halim Rane argumentieren, dass der Anspruch der Frauen auf führende Moscheeposten mehrheitlich ein Produkt der im Westen lebenden Muslim:innen sei. Sie erklären ihre Perspektive anhand des Konzepts „gender jihad“, das manche westliche Wissenschaftler:innen und Aktivist:innen in ihren Bemühungen, die Emanzipation der muslimischen Frau voranzutreiben, aufgestellt haben.¹⁹⁶ Zu seinen aktivsten Verfechterinnen gehört Amina Wadud, die im jungen Erwachsenenalter zum Islam konvertiert und heute Professorin für Islamwissenschaft in den USA ist. Wadud setzt sich in ihrer Arbeit mit geschlechtsneutralen Deu-

¹⁹⁵ Hilary Kalmbach, „Islamic authority and the study of female religious leaders“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 1–30 (Leiden und Boston: Brill, 2012), 1.

¹⁹⁶ Adis Duderija und Halim Rane, *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 127–128.

tungsansätzen in der islamischen Tradition auseinander und beschreibt „gender jihad“ als

„a struggle to establish gender justice in Muslim thought and praxis. At its simplest level, gender justice is gender mainstreaming—the inclusion of women in all aspects of Muslim practice, performance, policy construction, and in both political and religious leadership.“¹⁹⁷

Dieselbe Beobachtung macht auch Aysha Hidayatullah in ihrem Beitrag zur muslimisch-feministischen Theologie in den USA. Sie unterstreicht die Ausbildungswege und Sozialisierung der von ihr untersuchten Autorinnen im amerikanischen Kontext, die sie massgeblich in ihren Denkweisen geprägt hat.¹⁹⁸

Amir-Moazami, Jacobsen und Malik weisen in ihrem einleitenden Artikel aus dem Jahr 2011 im *Feminist Review* darauf hin, dass die Beiträge zur Geschlechterfrage im Islam stets im Rahmen des „gegenwärtige Klimas in Europa“ gelesen werden müssen.¹⁹⁹ Dennoch steckt die Forschung bezüglich der weiblichen Autoritäten im Islam noch in ihren Kinderschuhen.²⁰⁰ Dasselbe gilt für die Schweiz, wo gemäss Petra Bleisch

„[...] female leadership and religious authority within mosques is rare and research on this issue is virtually nonexistent.“²⁰¹

Von Interesse sind Frauen, die in Moscheen oder Medresen aktiv sind, da diese Einrichtungen im Islam Zentren religiöser Autorität widerspiegeln. Ihre Aktivitäten und Präsenz als Ansprechpersonen für religiöse Angelegenheiten basieren meistens auf staatlichen Aktionen, Einladung von Imamen oder Fraueninitiativen. Letzteres handelt von Beschlüssen, die muslimische Staaten wie Marokko oder die

¹⁹⁷ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (New York: Oneworld Publications, 2013), 10.

¹⁹⁸ Aysha Hidayatullah, „Muslim Feminist Theology in the United States“ In *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, hg. von Ednan Aslan, Marcia Hermansen und Elif Medeni, 81–100 (Bern: Peter Lang, 2013), 2.

¹⁹⁹ Schirin Amir-Moazami, Christine M. Jacobsen und Maleiha Malik, „Islam and Gender in Europe: Subjectivities, Politics and Piety“ *Feminist Review* 98 (2011): 1–8.

²⁰⁰ Kalmbach, „Islamic Authority and the Study of Female Religious Leaders“, 1–2.

²⁰¹ Petra Bleisch Bouzar, „‘She is Always Present’: Female Leadership and Informal Authority in a Swiss Muslim Women's Association“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 279–300 (Leiden und Boston: Brill, 2012), 279.

Türkei in den vergangenen Jahren gefasst haben, um in ihren religiösen Institutionen eigens für Frauen vorgesehene Posten zu schaffen oder eine Frauenquote zu bestimmen. Wie wir im weiteren Verlauf sehen werden, treffen auf die in der vorliegenden Arbeit untersuchte Theologin die letzten beiden Punkte zu. Gemäss Hilary Kalmbach ist allerdings auf allen drei Ebenen der Handlungsspielraum der Frauen durch Geschlechternormen sowie bestimmten Interpretationen und Praktiken begrenzt, was aber nicht heissen soll, dass sie überhaupt keinen Einfluss ausüben würden.²⁰² Allenbach und Müller betonen, dass beispielsweise in den albanisch-sprachigen Gemeinschaften

„Frauen nicht nur aktive Mitglieder [werden], sondern neue Funktionen z.B. als Lehrerinnen [einnehmen], [...] eigenen Aktivitäten nachgehen und Netzwerke aufbauen.“²⁰³

Lucia Stöckli stellt in ihrer Arbeit zu Moschee-Neubauten in Europa fest, dass Frauen sich verstärkt an öffentlichen Aufgaben beteiligen und vermehrt im öffentlichen Raum sichtbar seien.²⁰⁴ Sie vertritt die These, dass insbesondere Neubauten den Frauen mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten anbieten.²⁰⁵ Im Rahmen ihrer Feldforschung zu Moscheebauten in England und in der Schweiz beobachtete sie, dass die Moscheevereine oftmals in Zusammenhang mit geplanten Neubauten zusätzliche Räumlichkeiten für Frauen erschaffen. Während der Planungs- und Bauphase werden Frauen aktiv in den Gestaltungsprozess miteinbezogen, sodass sie ihre Erfahrungen und Präferenzen in die Bauarbeiten einfließen lassen.²⁰⁶ Zudem hält Stöckli fest, dass ältere Generationen im Vergleich zu den jungen weniger Verständnis für den Wunsch nach mehr Platz für Frauen in Moscheen aufbringen. Junge Muslim:innen stehen der Anwesenheit von Frauen zudem positiv gegenüber, weil sie zwischen kulturellen Bräuchen und religiösen Bestimmungen unterscheiden. Die ältere Generation ist es sich zum Teil gar nicht gewohnt, Frauen in den Moscheen zu sehen, da sie in ihren Herkunftsländern

²⁰² Kalmbach, „Islamic Authority and the Study of Female Religious Leaders“, 2–3.

²⁰³ Birgit Allenbach und Monika Müller, „‘Doing gender’ in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und Politik der Zugehörigkeit“ In *Religion und Geschlechterordnungen: Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, hg. von Friederike Benthous-Apel, Christel Gärtner und Kornelia Sammet, 273–292 (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 283.

²⁰⁴ Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 66.

²⁰⁵ Ebd., 71.

²⁰⁶ Ebd., 210–213.

ihre Gebete nur zu Hause verrichten.²⁰⁷ Damit ihnen aber als religiöse Akteurin eine Plattform gewährt wird – dieselben Bedingungen gelten auch für männliche Akteure – müssen sie ihr Wissen in einem religiösen Feld unter Beweis stellen. Denn das Wissen, das sie für sich beanspruchen, offenbart mit blick auf dessen Erwerbsprozess und deren Vermittlung zahlreiche Eigenschaften über die Person und ihre Autorität in gesellschaftlichen sowie religiösen Angelegenheiten.²⁰⁸ Des Weiteren lässt das erworbene Wissen in das Beziehungsnetz und die Bildungseinrichtungen, wo die Kompetenzen erworben wurden, hineinblicken. Nur der Nachweis von religiösem Wissen reicht allerdings für die Anerkennung als Autorität nicht aus. Frauen sowie Männer müssen das Erlernte verkörpern und praktizieren, damit sie sich vor dem Publikum behaupten können. Diese multi-dimensionale Voraussetzung erstreckt sich auf die Rede, die Kleidung und das persönliche Verhalten. Klaffen die Leistungen der Autorität von den Erwartungen der Zuhörerschaft auseinander, nimmt ihre Bedeutung in der Moschee oder Medrese ab.²⁰⁹

Auch wenn Frauen erst im Zuge des 20. Jahrhunderts in religiösen Institutionen zunehmend sichtbar geworden sind, lässt sich den islamischen Quellen eine beträchtliche Anzahl etablierter weiblicher Autoritäten entnehmen. Dabei handelt es sich vor allem um Prophetengefährtinnen und Mystikerinnen sowie weibliche Gelehrte, Lehrerinnen und Schirmherrinnen frommer Stiftungen. Wenn Frauen in ihren Bemühungen, sich religiösen Angelegenheiten anzunehmen, kritisiert werden, können sie auf diese Rollen von Frauen in der islamischen Geschichte verweisen.²¹⁰ Kalmbach schildert, dass

„[t]he varying contexts in which these women exercise religious authority make it clear that assuming religious women in conservative Muslim communities are not actors, but are passively acted upon, falls far short of capturing the complexity of their activities.“²¹¹

Vor allem Frauen, die eine formelle religiöse Ausbildung durchlaufen haben, waren in der Vergangenheit dazu in der Lage, bedeutende Stellen zu besetzen. Dazu gehören auch öffentliche Posten, die ansonsten nur männlichen Gelehrten vorbehalten waren. Manche mu-

²⁰⁷ Ebd., 214–215.

²⁰⁸ Ebd., 7–8.

²⁰⁹ Ebd., 10–12.

²¹⁰ Ebd., 15–16.

²¹¹ Ebd., 17.

slimische Staaten haben wiederum die Initiative ergriffen, Moscheeangestellte in staatlichen Stellen zu integrieren.²¹² In der Türkei besitzen Frauen die Möglichkeit, als öffentliche Predigerinnen, Lehrerinnen und Rechtsbegutachterinnen zu arbeiten.²¹³ Die staatliche Anstalt Diyanet hat schon in den 1960er Jahren Frauen zu Spezialistinnen für religiöse Angelegenheiten ausgebildet. Zwar nahm die Anzahl von Frauen, die sich in den Institutionen der Diyanet ausbilden liessen, zu, allerdings erschwerten ihnen säkulare Kreise weiterhin den Zugang zu öffentlichen Ämtern. Erst als die AKP 2002 die Wahlen in der Türkei für sich entscheiden konnte, war es den Anwärtnerinnen möglich, der Diyanet als offizielle Angestellte beizutreten. Ihr Aufgabenspektrum umfasst unter anderem die Predigt, den Koranunterricht sowie die Frauenberatung.²¹⁴ Hinsichtlich ihrer Tätigkeiten hebt Chiara Maritato insbesondere die Arbeit der Vaizeler (so die offizielle Bezeichnung der weiblichen religiösen Angestellten) als „Moral-Beraterinnen“ (Irsad) hervor. Die Diyanet betreibt ein „Telefon-Fatwa-Zentrum“, das sich den Anliegen der Hilfe- und Ratsuchenden annimmt und ihre Fragen beantwortet. Maritato weist allerdings darauf hin, dass die Diyanet gerade in familiären, gesundheitlichen oder psychologischen Fragen darum bemüht ist, die Menschen nicht auf andere (säkulare) Stellen zu verweisen, sondern ihnen eine umfängliche Dienstleistung anzubieten, die massgeblich von den Vaizeler getragen wird.²¹⁵ Ein grosser Teil der Tätigkeiten dieser Akteurinnen spielt sich wiederum ausserhalb der Moscheen ab. So sind sie darum bemüht, Beziehungen zu lokalen Gemeinschaften aufzubauen, die Frauen kennenzulernen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Sie nehmen eine Doppelrolle ein, indem sie einerseits als Beamtinnen die Diyanet vertreten und andererseits sich als Seelsorgerinnen den Frauen ausserhalb ihrer Reichweite vertraut

²¹² Ebd., 17–18.

²¹³ Mona Hassan, „Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-Sponsored Female Preachers“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 85–103 (Leiden: Brill, 2012), 85.

²¹⁴ Chiara Maritato, „Performing Irsad: Female Preachers' (Vaizeler's) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State“ *Turkish Studies* 16, Nr. 3 (2015): 433–447.

²¹⁵ Ebd. 437–440.

machen.²¹⁶ Maritato verortet diese Rolle der Vaizeler als einen Bestandteil der grösseren politischen Agenda des Staates:

„In this sense, the vaizeler are small tiles in a broader agenda – a blueprint consisting of a redefinition of the boundaries of the Turkish state vis-à-vis religion. [...] In the field, this strategy is achieved through many activities that have expanded the Diyanet's missions from educating people about religion to being a moral service.“²¹⁷

Die Diyanet entsendet mittlerweile nebst Imamen auch ihre Vaizeler ins Ausland, um sich den Frauen der türkischen Diaspora anzunehmen. Die Predigerinnen sind unter anderem darum bemüht, ihrem weiblichen Publikum die Eigenschaften einer idealen frommen und modernen Muslimin, die in Europa lebt, zu vermitteln. Maritato schreibt, dass die Vaizeler das Modell der türkischen muslimischen Frau den unmoralischen Vorstellungen des säkularen Europas gegenüberstellen. Zudem verortet sie die Rolle der Vaizeler als Hüterin der frommen Identität der muslimischen Türcinnen in der Diaspora im Rahmen der aussenpolitischen Strategie der AKP, die auf die Nation und sunnitisch-türkische Identität gründet.²¹⁸

Trotz der zum Teil staatlichen Unterstützung und den formellen Bildungswegen basiert ein wichtiger Teil der Ausbildung der Frauen auf informellen Ausbildungsprogrammen, Familienbeziehungen, Freiwilligenarbeit, Lehrerfahrungen und dem Ruf einer frommen und engagierten Aktivistin.²¹⁹ Folglich wird ersichtlich, dass einerseits Staaten und von Männern dominierte religiöse Einrichtungen den Frauen einen Raum für die Ausübung ihrer religiösen Aktivitäten geschaffen haben und andererseits als Folge des weiblichen Engagements ihr Handlungsspielraum sich hinsichtlich des Religionsunterrichts, der Predigt und anderen Führungsaufgaben ausgeweitet hat.²²⁰

²¹⁶ Chiara Maritato, „Expanding Religion and Islamic Morality in Turkey: The Role of the Diyanet's Women Preachers“ *Anthropology of the Middle East* 13, Nr. 2 (2018): 43–60.

²¹⁷ Ebd., 53.

²¹⁸ Chiara Maritato, „Addressing the Blurred Edges of Turkey's Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers sent to Europe“ *European Journal of Turkish Studies* 27 (2018): 1–18.

²¹⁹ Kalmbach, „Islamic Authority and the Study of Female Religious Leaders“, 18.

²²⁰ Ebd., 23.

2.4 Die muslimische Freitagspredigt

Wie aus dem vorangehenden Kapitel ersichtlich wurde, bildet die Freitagspredigt einen festen Bestandteil des Pflichtenhefts eines Imams. Das vorliegende Unterkapitel widmet sich zu Beginn der Entstehungsgeschichte der Freitagspredigt, gefolgt von den Bestimmungen des islamischen Rechts und der Struktur der Predigt. In einem weiteren Schritt behandelt das Kapitel ihre Entwicklung in den muslimischen Ländern, woraufhin eine Darstellung der Freitagspredigt in verschiedenen zeitgenössischen Kontexten erfolgt.

2.4.1 Entstehungsgeschichte

Es gilt als eine der religiösen Pflichten, täglich fünf Gebete zu verrichten. Diese sind über den ganzen Tag verteilt und werden bei Eintritt der Morgendämmerung, am Mittag, wenn die Sonne ihren Höchststand erreicht hat, am späten Nachmittag, bei Abenddämmerung und bei Eintritt der Nacht verrichtet. Wenn möglich, sind die Gläubigen dazu angehalten, das Gebet in der Moschee als Gemeinschaft zu verrichten.²²¹ Während alle Gebete jeden Tag ausnahmslos in ihrer vorgeschriebenen Form verrichtet werden, bildet das Freitagsgebet die einzige Ausnahme.²²² An erster Stelle ruft der Koran zum Freitagsgebet auf:

„O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Wenn am Tag der Gemeindeversammlung der Ruf zum Gebet ertönt, eilt zum Gedenken Gottes und lasst allen weltlichen Handel: dies ist zu eurem eigenen Wohl, wenn ihr es nur wüsstet.“ (Koran 62:9)

Nebst dem Koran erklären zahlreiche Hadithe das Freitagsgebet zu einem Pflichtgebet. Der Prophet Muhammad ermahnte seine Gemeinschaft, das Freitagsgebet nicht zu vernachlässigen „oder Allah wird ihre Herzen versiegeln und dann werden sie zu den Vernachlässigenden gehören.“²²³ Die von Wehr und Kropfisch aufgeführte Übersetzung „Gemeindeversammlung“ bildet das Synonym zu

²²¹ Heinz Halm, *Der Islam* (München: C.H. Beck, 2007), 61–65.

²²² Sabine Prator, *Türkische Freitagspredigten: Studien zum Islam in der heutigen Türkei* (Berlin: Klaus Schwarz, 1985), 13.

²²³ *ṣaḥīḥ muslim*, „Das Buch des Gebets – Freitag: Hadith 865“. (<https://sunnah.com/muslim:865> [aufgerufen am 8.3.2022])

Freitag. Sie halten dabei an der ursprünglichen Bedeutung von *ġumu* 'a (arab. für Freitag) fest, die übersetzt „Versammlung; Zusammenkunft“ bedeutet.²²⁴ Der Tag der Versammlung (arab. *yawm al-ġumu* 'a) entstand im Kontext des medinensischen Wochenmarkts aus vorislamischer Zeit.²²⁵ Als bedeutendes Handelszentrum der arabischen Halbinsel zog Medina (in vorislamischer Zeit hiess die Stadt *yathrib*) jeden Freitag Menschen aus den umliegenden Ortschaften an, um ihren Wocheneinkauf zu erledigen und ihre Geschäfte zu betreiben. Dieser Brauch setzte sich auch nach der Entstehung des Islams auf der arabischen Halbinsel fort, sodass vor allem freitags sich zahlreiche Muslim:innen am selben Ort versammelten. Der Prophet Muhammad nutzte die Anwesenheit seiner Gemeinde in Medina dazu aus, um das Mittagsgebet in einer Sonderform zu verrichten. Der Zeitpunkt des Freitagsgebets wurde dabei überlegt ausgesucht.²²⁶ Aufgrund der heissen Temperaturen hielten die Medinenser ihren Markt am Vormittag ab, sodass es den Besucher:innen möglich war, noch vor Einbruch der Dunkelheit nach Hause zurückzukehren.²²⁷

Die Praxis der Predigt als „rhetorically stylized public oratory“²²⁸ stammt aus der vorislamischen Zeit. Die zu Deutsch als Predigt übersetzte *ḥuṭba* bedeutet auf Arabisch „öffentliche Rede; Ansprache; Vortrag“²²⁹. Dabei handelt es sich um ein altes rhetorisches Stilmittel der Stämme der arabischen Halbinsel, die sich duellierten, indem sie die Vergangenheit ihrer Familien in Reden glorifizierten. Die Menschen setzten die *ḥuṭba* aber auch zunehmend für öffentliche Angelegenheiten ein, um gesellschaftliche, kulturelle sowie politische Angelegenheiten an eine breite Masse zu kommunizieren. Im Zuge der Islamisierung ergänzte das islamische Recht die *ḥuṭba* um eine weitere Eigenschaft von religiöser Bedeutung. Der Prophet nutzte die Predigt als spezifisches Kommunikationsmittel im Rahmen des Freitagsgebets, der zwei Festgebete (Eid bzw. Bayram/Bajram) sowie des Bittgebets bei Dürre und Sonnenfinsternis.²³⁰

²²⁴ Wehr und Kropfitsch, *Arabisch-Deutsch*, 148.

²²⁵ S.D. Goitein „The Muslim Friday Worship“ In *Studies in Islamic History and Institutions*, hg. von S.D. Goitein, 111–125 (Leiden: Brill, 2010), 113.

²²⁶ Ebd., 113–116.

²²⁷ Ebd., 119–120.

²²⁸ Linda G Jones. *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 39.

²²⁹ Wehr und Kropfitsch, *Arabisch-Deutsch*, 256.

²³⁰ Jones, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, 39–42.

2.4.2 Bestimmungen des islamischen Rechts

Das Freitagsgebet unterscheidet sich in zwei Aspekten vom Mittagsgebet: Einerseits erfolgt das Gebet des Freitagsgottesdiensts in zwei anstatt den üblichen vier Gebetseinheiten²³¹ und andererseits geht dem Gebet eine zweiteilige Predigt voraus.²³² Gestützt auf den Koran und den Hadithen gilt in der Scharia das Freitagsgebet als eine individuelle Pflicht, der jeder männliche Muslim, der mündig ist, an keiner geistigen Beeinträchtigung leidet, in Freiheit lebt und sesshaft ist, nachkommen muss.²³³ Ist er nicht dazu in der Lage bzw. kann er eine dieser Bedingungen nicht erfüllen, entfällt für den Betroffenen die Pflicht zur Teilnahme.²³⁴ Bevor sich die muslimischen Gelehrten auf diesen Konsens geeinigt hatten, waren die Bedingungen für die Gültigkeit des Freitagsgebets in der Geschichte der sunnitischen Rechtsschulen lange Zeit Gegenstand zur Diskussion. Schafiiten setzen beispielsweise mind. 40 Anwesende für die Durchführung des Freitagsgebets voraus. In der hanbalitischen und malikitischen Tradition waren nur sesshafte Menschen von der Teilnahmepflicht betroffen. Die hanafitische Rechtsschule schloss wiederum Dörfer als mögliche Austragungsorte aus und erachtete lediglich Städte als legitime Standorte für das Freitagsgebet. Die Hanafiten begründeten ihre Auffassung mit dem Argument, dass lediglich der amtierende Herrscher bzw. dessen Stellvertreter als Imam fungieren könne.²³⁵

²³¹ Sa'īd bin 'alī bin waḥf al-Qaḥṭānī, *ṣalāt al-ḡumu'a: maḥṣūm wa ṣurūṭ wa faḍl 'il wa ḥaṣā'is wa 'ādāb wa aḥkām fi daw' al-kitāb wa as-sunna* (riyāḍ: maṭba'at as-safir, [Veröffentlichungsjahr nicht bekannt]), 6.

²³² Goitein, „*The Muslim Friday Worship*“, 111.

²³³ Trotz der hervorgehobenen Stellung des Freitagsgebets im Islam darf nicht davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um einen Ruhetag handle. Europäische Orientalisten prägten lange Zeit das Bild eines „muslimischen Sonntag“, an dem nicht gearbeitet und lediglich der Gottesdienst in der Moschee aufgesucht werde (S.D. Goitein, „Djum'a“ In *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, hg. von P. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/djuma-SIM_2111?s.num=0&f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-islam-2&f.q=Djum'a [aufgerufen am 14.12.2021]). Diese Darstellung widerspricht den Aussagen des Korans, der keinen Widerspruch zwischen dem Freitagsgebet und dem Handel (in diesem Sinne die Arbeit) erkennt: „Und wenn das Gebet beendet ist, zerstreut euch freizügig auf Erden (ihr dürft euch weltlichen Bestrebungen widmen) und sucht [etwas] von Gottes Huld zu erlangen [...]“ (Koran 62:10).

²³⁴ al-Qaḥṭānī, *maḥṣūm wa ṣurūṭ wa faḍl 'il wa ḥaṣā'is wa 'ādāb wa aḥkām fi daw' al-kitāb wa as-sunna*, 9–11.

²³⁵ Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic Thought and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 130–131.

Wie eingangs festgehalten, geht dem Gemeinschaftsgebet eine Predigt voraus, die im Falle der restlichen Gebete unter der Woche wegfällt. Während der Prediger den Inhalt weitgehend frei gestalten kann, schreiben Rechtsgelehrte eine feste Struktur und Formel vor, die auf Grundlage der prophetischen Überlieferungen zwingend eingehalten werden muss. Der Prediger beginnt mit einer an Gott gerichteten Danksagung (arab. *tahmūd*)²³⁶:

„Alles Lob und Dank gebührt Allah. Wir ersuchen ihn um seine Hilfe und seinen Beistand und bitten ihn um Verzeihung. Wir suchen bei Allah vor dem Bösen in unseren Seelen und vor unseren schlechten Taten Zuflucht. Wen Allah rechtleitet, dem ist keine Fehlleitung und wen Allah fehlleitet, dem ist keine Rechtleitung.“

Daraufhin spricht er das Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*) und seine Segenswünsche (arab. *tašlīya*) über den Propheten Muhammad²³⁷:

„Ich bezeuge, dass es keine Gottheit ausser Allah, dem Einen, und keinen Partner gibt und ich bezeuge, dass Muhammad sein Diener und Gesandter ist.“

„Allah, schenke Muhammad und der Familie Muhammads Heil, so wie du Ibrahim und der Familie Ibrahims Heil geschenkt hast. Allah, segne Muhammad und die Familie Muhammads, so wie du Ibrahim und die Familie Ibrahims gesegnet hast.“

Anschliessend richtet sich der Prediger mit einer einleitenden Aussage an die Zuhörerschaft, ruft sie zur Frömmigkeit (arab. *waṣīya*) auf und spricht für sie ein Bittgebet (arab. *du ʿā*):

„O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Seid euch Gottes bewusst mit all dem Bewusstsein, das ihm gebührt, und erlaubt nicht dem Tod, euch zu ereilen, ehe ihr euch Ihm (Allah) ergeben habt“ (3:102)

Bis auf das Glaubensbekenntnis formulieren die Imame eigene Bittgebete, Segenswünsche und an Gott gerichtete Danksagungen.²³⁸ Die

²³⁶ al-Qaḥṭānī, *mafiḥūm wa šurūṭ wa faḍāʾil wa ḥaṣāʾis wa ʾādāb wa aḥkām fi dawʾ al-kitāb wa as-sunna*, 124.

²³⁷ Ebd., 124.

²³⁸ Michel Reeber, „Les khuṭbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe

eigentliche Predigt erfolgt meistens vor dem Bittgebet. Im zweiten Teil kann eine Fortsetzung erfolgen, ansonsten beendet der Prediger seinen Vortrag mit Segenswünschen auf den Propheten und einem weiteren Bittgebet. Dazu schreibt Linda Jones, dass in den Schriften muslimischer Gelehrten aus dem Mittelalter der erste Teil der Predigt lange und ermahnend sei, während sie den zweiten Teil als kurz und deskriptiv darstellt. Das Ziel der Predigt besteht aus der Ermahnung der Anwesenden, die sie zu einem besseren und rechtschaffenen Handeln bewegen soll²³⁹ und sie erfolgt von der mehrstufigen *minbar*²⁴⁰ (arab. für „Kanzel“) aus.²⁴¹

Den Predigern ist keine bestimmte Form der Rhetorik vorgegeben, die die Performanz der Predigt regeln würde. Allerdings besteht die Ansicht, dass die Imame sich einer Reihe von Normen verschreiben, die sich im Rahmen der Praxis herauskristallisiert haben. Diese Anhaltspunkte werden zwar an die nachfolgenden Generationen weitergereicht, gelten aber nicht als Vorschriften, die eingehalten werden müssen.²⁴² Als gängige Praxis hat sich beispielsweise als Predigtsprache die von der Gemeinschaft gesprochene Sprache sowie der Verzicht auf die Rede in der ersten Person, auf spaltenden Themen und langen Einführungen und Gedankenexkurse etabliert. In Anlehnung an die prophetische Praxis halten die Imame ihre Predigten kurz. Reeber und Prätör schreiben diesbezüglich, dass die Predigt in der Praxis der meisten westeuropäischen Moscheen nicht länger als 15 Minuten dauern sollte.²⁴³ Dabei greifen die Imame auf einen Hadith zurück, der die Muslime dazu auffordert, die Predigt kurz zu halten.²⁴⁴ Zahlreiche Studien weisen auf die Wichtigkeit des

occidentale“ In *Paroles d’islam: Individus, sociétés et discours dans l’islam européen contemporain*, hg. von F. Dasseto, 185–203 (Paris, Maisonneuve et Larose, 2000), 187.

²³⁹ Jones, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, 71–75.

²⁴⁰ Die Minbar ist ein mehrstufiges Möbelstück, das sich jeweils rechts von der Gebetsnische in Richtung Mekka ausgerichtet befindet.

²⁴¹ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“, 186.

²⁴² Ebd., 188–189.

²⁴³ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“, 189; Prätör, *Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, 22.

²⁴⁴ „Die Verlängerung des Gebets durch den Menschen und die Kürze der Predigt zeugen von seinem Verständnis (von der Religion). Verlängert das Gebet und verkürzt die Predigt, denn in der (kurzen und knappen) Ausdrucksweise liegt ein Zauber.“ (*ṣaḥīḥ muslim*, „Das Buch des Gebets – Freitag: Hadith 869“ <https://sunnah.com/muslim:869> [aufgerufen am 8.3.2022]).

Arabischen als Predigtsprache hin.²⁴⁵ Im Falle nicht arabischsprachiger Gemeinschaften hielten die Imame den von ihnen verfassten Teil der Predigt in der jeweiligen Lokalsprache fest, blieben aber im Falle der festen Bestandteile wie die Danksagungen gefolgt von den Segenswünschen, den Koranzitaten und der Hadithe weiterhin beim Arabischen.²⁴⁶

2.4.3 Entwicklung der *ḥuṭba*

Für eine nachvollziehbare Kontextualisierung der zeitgenössischen Predigten ist ein Einblick in die Entwicklungsgeschichte der *ḥuṭba* sinnvoll. Patrick Gaffney weist darauf hin, dass schon der Prophet Muhammad und die nachfolgenden Kalifen ihre Predigten dazu einsetzten, um gesellschaftliche, politische sowie staatliche Angelegenheiten mit der Gemeinde zu besprechen. Die Führer verwendeten die Predigt bewusst als ein Mittel des öffentlichen Diskurses zwischen den Herrschern und den Beherrschten.²⁴⁷ Diese Möglichkeit bestand aufgrund der Funktion des Propheten als Religionsstifter sowie Gemeindeführer.²⁴⁸ Die späteren Führer folgten derselben Praxis und liessen sich unter anderem in der Moschee zum Kalifen ausrufen und hielten als erste Amtshandlung eine Predigt vor den Versammelten ab.²⁴⁹ Erst ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts setzten die Abbasiden „men learned in religious matters“²⁵⁰ als Beamte ein und übertrugen ihnen die religiösen Angelegenheiten. Der zuständige Herrscher wie der Kalif, Statthalter oder lokale Führer ernannte auserwählte Männer zum Imam oder Prediger und ent-

²⁴⁵ Siehe z.B. Reeber, „enquête sur les tendance de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“; Prätör, *Studien zum Islam in der heutigen Türkei*.

²⁴⁶ Reeber, „enquête sur les tendance de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“, 189.

²⁴⁷ Patrick D. Gaffney, *The Prophet’s Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1994), 120.

²⁴⁸ Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1961), 236–237.

²⁴⁹ Hillenbrand, R., „Masdjid“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/masdjid-COM_0694?s.num=0&subs.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&subs.q=Masdjid#d20308898e24934, [aufgerufen am 25.11.2021].

²⁵⁰ Bruce M. Borthwick, „The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication“ *The Middle East Journal* 21, Nr. 3 (1967): 299–313.

sandte sie zu von ihm bestimmten Moscheen innerhalb seines Herrschaftsbereichs. In städtischen Zentralmoscheen wurden mehrere Imame und nur ein Prediger eingesetzt, während in kleineren lokalen Moscheen beide Funktionen von einer Person erfüllt wurden. Der Herrscher übte aber weiterhin seine Autorität über die Freitagspredigt aus, indem er seinen Namen vom Prediger wöchentlich ausrufen und sich somit als politische sowie religiöse Autorität legitimieren liess.²⁵¹ Sabine Prätor weist darauf hin, dass ab der Machtübernahme der Abbasiden die Predigt ihren politischen Charakter verlor und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nur noch „schablonenhaft“²⁵² waren. Die Predigten wiesen keinerlei Bezüge zur Realität auf, sodass teilweise hundert Jahre alte Texte trotz ihrer Zusammenhangslosigkeit vorgetragen wurden.²⁵³

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts veranlasste die Frage nach der Zukunft des unabhängigen Nationalstaates und seiner politischen Ausrichtung einheimische Gelehrte, sich zunehmend mit den sozio-politischen Verhältnissen der Menschen auseinanderzusetzen. Dabei handelte es sich um die neue Gelehrtenschicht, die sich nebst ihrer religiösen Ausbildung auch in säkularen Disziplinen unterweisen liessen. In Ägypten wurde der Brauch, veraltete Freitagspredigten vorzulesen oder theologische Fragestellungen zu besprechen, die lediglich unter den Gelehrten auf Resonanz stiessen, stark kritisiert.²⁵⁴ Stattdessen forderte ein Teil der Ulema eine Auseinandersetzung mit den realen Umständen, die das Alltagsleben der Menschen bestimmten. Sie plädierten für eine Freitagspredigt, die sich den Anliegen und Sorgen der Muslim:innen annimmt, islamischen Standpunkten bezüglich der säkularen und nationalistischen Bestrebungen ihrer Staaten nachgeht und nach Antworten und Lösungen sucht. Einige Kritiker:innen stellten sogar die Behauptung an, dass die Misere der Araber:innen durch die westliche Kolonialpolitik eine Folge des Untergangs der politischen Predigt sei.²⁵⁵ Die Forderung einer politischen Freitagspredigt war allerdings kein unbekanntes Phänomen in der muslimischen Welt.²⁵⁶ Die Bemühungen der Befürwor-

²⁵¹ Harold Bowen und Hamilton Gibb, „Islamic society in the eighteenth century“ In *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Vol. 1, Pt. 2, hg. von Harold Bowen und Hamilton Gibb (London: Oxford University Press, 1969), 96.

²⁵² Prätor, *Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, 17.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Borthwick, „The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication“, 303.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd., 300–301.

tenden der politischen Predigt stiessen aber bald schon auf Widerstand. Fallstudien aus Ägypten und Jordanien zeigen auf, wie der Staat seit dem Zweiten Weltkrieg Moscheen überwacht und die religiöse Autorität des Landes dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten übertrug.²⁵⁷ Abhängig von der Situation des Landes forderte die politische Führung die Imame dazu auf, die Predigten ihren politischen Vorstellungen anzupassen. Zur Zeit der Monarchie rechtfertigten beispielsweise ägyptische Prediger die Kluft zwischen arm und reich als eine von Gott gewollte Ordnung, während nach dem Sturz des Königs und der Machtübernahme durch die Freien Offiziere 1952 die Predigten sich durch die Verherrlichung sozialer sowie wirtschaftlicher Reformen auszeichneten. Die ägyptischen Staatspräsidenten Gamal Abdel Nasser und Anwar as-Sadat gingen noch einen Schritt weiter, indem sie selbst in der Moschee predigten und Ansprachen hielten.²⁵⁸ Damit die Akzeptanz eines säkularen arabischen Nationalismus unter der Bevölkerung zunimmt, liessen sie ihre Politik auf Grundlage bedeutender Ereignisse aus der islamischen Geschichte deuten. Die Prediger setzten beispielsweise den westlichen Imperialismus mit den Kreuzzügen gleich, wonach die Menschen ihren Weg aus der Unterdrückung lediglich vereint im arabischen Nationalismus finden würden. In diesem Fall handelte es sich um eine Anspielung auf die Bestrebungen Muhammads, die rivalisierenden Stämme der arabischen Halbinsel unter dem Banner des Islams zu vereinen. Einen Höhepunkt erreichte die politische Predigt während des algerischen Unabhängigkeitskriegs 1954–1962 gegen den französischen Kolonialismus, als in den Moscheen in Amman, Damaskus und Kairo die Prediger den Kampf des algerischen Volkes zum Dschihad erklärten und dazu ermutigten, die Araber:innen, sich den Freiheitskämpfer:innen anzuschliessen.²⁵⁹

2.4.4 Die Predigt in zeitgenössischen westeuropäischen Kontexten

Der Literaturbestand zur Entwicklung der Freitagspredigt ist noch sehr marginal, allerdings bieten die Studien von Romain Sèze, Frank Peter und Michel Reeber interessante Anhaltspunkte zur muslimi-

²⁵⁷ Borthwick, „The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication“, 304–305.

²⁵⁸ James Heyworth-Dunne, *Religious and political trends in modern Egypt* (Washington: vom Autor veröffentlicht, 1950), 50–51.

²⁵⁹ Borthwick, „The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication“, 306–311.

schen Predigt in westeuropäischen Kontexten. Reeber hat sich in seiner Langzeitstudie von 1970–1995 mit dem Inhalt und der Form der Freitagspredigten in Frankreich, Deutschland, Belgien und Grossbritannien auseinandergesetzt, die er selbst aufgezeichnet und durch 60 Interviews mit den Verantwortlichen erweitert hatte.²⁶⁰ Er setzt sich mit der Struktur, Rhetorik, dem Thema und den unterschiedlichen Sprachregistern der Predigt sowie mit der Funktion des Predigers bzw. des Imams auseinander.²⁶¹ Dabei erläutert er folgende Sachverhalte: (a) Mit Blick auf die Struktur halten die Imame an der Vorgehensweise des Propheten fest,²⁶² wozu Reeber Folgendes schreibt:

„Cette tradition illustre la continuité entre la prédication initiale du Prophète et la prédication tenue à chaque époque et dans chaque lieu de vie des musulmans.“²⁶³

(b) Die Sprache, in der die Predigt gehalten wird, hängt von der Herkunft der Gemeinschaft ab und variiert entsprechend. Das heisst, dass in den pakistanischen Gemeinschaften in Grossbritannien die Predigten in Arabisch, Urdu und Englisch vorgetragen werden. Die türkischen Gemeinschaften in Deutschland verwenden Arabisch ausschliesslich für den Anfang und die Zitate, während die restliche Predigt auf Türkisch gehalten wird.²⁶⁴ In Frankreich besucht mehrheitlich ein arabischsprachiges Publikum die Moschee und dabei stellte sich die Frage, welches Arabisch für die Predigten eingesetzt werden soll. Damit die Gemeinschaft der Predigt folgen kann, sprechen die Imame in ihren arabischen Dialekten. Einige verwenden das Hocharabische, da sie vor allem der jungen Zuhörerschaft einerseits ein Grundverständnis der Hochsprache zutrauen andererseits aber es an diese gewöhnen und dadurch ihre Sprachkenntnisse verbessern möchte. Andere Imame lassen ihre Predigten wiederum entweder simultan ins Französische übersetzen oder übernehmen selbst diese Aufgabe.²⁶⁵ Dieser Sprachwechsel ermöglicht es allen Zuhörenden, die Botschaft der Predigt zu verstehen.

²⁶⁰ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“, 185.

²⁶¹ Ebd., 186–194.

²⁶² Ebd., 186–188.

²⁶³ Ebd., 186.

²⁶⁴ Ebd., 192.

²⁶⁵ Ebd., 190–192.

(c) Der Inhalt der Predigten hat sich in den europäischen Moscheen über die Jahrzehnte abhängig vom Kontext der muslimischen Gemeinschaften weiterentwickelt. Diese Entwicklung wird in vier unterschiedliche Etappen unterteilt. Dabei handelt es sich zunächst um die Zeit ab 1960–1980, als vor allem über die Moral und die islamischen Riten gepredigt wurde. Daraufhin folgt der Zeitraum zwischen 1981–1991, der sich mehrheitlich auf den Zusammenhalt der muslimischen Gemeinschaft und die Einhaltung der islamischen Normen fokussiert.²⁶⁶ Gemäss Reeber stellten die Imame folgende Themen in den Vordergrund ihrer Predigten:

„Les règles du licite et de l'illicite en contexte occidental laïque, la pratique des rites, la place de la femme dans la société, l'éducation des enfants et des jeunes, la politique américaine et israélienne et ses répercussions dans le monde islamique, la solidarité avec les militants musulmans engagés dans la prédication itinérante, l'islamisation ou la lutte contre les institutions hostiles à l'islam.“²⁶⁷

An dritter Stelle folgt die Phase zwischen 1991–1996. Zu dieser Zeit waren einige Moscheen Schauplatz von Polizeikontrollen und Gegenstand des öffentlichen Diskurses. Die muslimischen Vereine fürchteten interne Konflikte unter den Besucher:innen, sollten die Imame für irgendeine ideologische Seite Partei ergreifen. Aus diesem Grund predigten sie verstärkt über religiöse Verhaltensregeln und den Religionsunterricht, wodurch sie potenziellen Konfliktherden aus dem Weg gehen wollten. Ab 1996 zeichnet sich die Predigt im westeuropäischen Kontext durch die Thematisierung des religiösen Lebens der Muslim:innen aus, wodurch jegliche „discours d'islamisation sont dorénavant traités en dehors des offices, ou en dehors des locaux cultes.“²⁶⁸ Das heisst, dass jegliche Diskurse ideologischer Art aus den Predigten verdrängt wurden.²⁶⁹ Dabei sei darauf verwiesen, dass diese Zäsuren stets gemeindeabhängig betrachtet werden müssen und sich nicht auf den gesamteuropäischen Kontext übertragen lassen. Als Folge dieser Entwicklung verlor die Moschee ihren exklusiven Status als Zentrum religiöser Angelegenheiten, da nun unterschiedliche Kanäle wie der Fernseher, Audioaufnahmen und

²⁶⁶ Ebd., 199–200.

²⁶⁷ Ebd., 201.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Reeber, „En quête d'une nouvelle légitimité?“, 194.

das Internet Freitagspredigten zugänglich machte.²⁷⁰ Reeber geht in einem im Jahr 2004 veröffentlichten Artikel davon aus, dass der Stil und der Inhalt der *ḥuṭba* in Europa durch neue Möglichkeiten, die sich aus der Mitwirkung der jüngeren Generationen, dem religiösen Pluralismus und vor allem aus den internationalen Entwicklungen ergeben, weiterentwickelt werden.²⁷¹

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt Romain Sèze in seiner Studie von 2011. Er hat während fünf Jahren über 30 Prediger in Frankreich begleitet und ihre Predigten untersucht. Dabei geht er der Frage nach, wie die Imame die zeitgenössischen Veränderungen des Religiösen – seien es aufgrund von Prozessen der Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft oder Verlust der Autorität der Imame – in ihren Predigten integrieren und diese entsprechend anpassen. Er analysiert die *ḥuṭba* hinsichtlich ihrer stilistischen sowie thematischen Ebene.²⁷² Seinen Ausführungen zufolge neigen die Imame dazu, angesichts des Pluralismus unter den Muslim:innen, der damit einhergehenden Kommunikationsschwierigkeiten und allgemein vor dem Hintergrund des Bedeutungsverlusts von Religion in der Öffentlichkeit, die Predigten in einem emotionslosen, standardisierten und sogar pädagogischen Stil abzuhalten. Er schreibt, dass „[l]’orateur devient un enseignant qui explique désormais plus qu’il n’émeut.“²⁷³ Die Form und der Stil der Predigt sind somit nicht wichtiger als der Inhalt oder die Vermittlung der Botschaft.

Laut Sèze variiert zwar der Inhalt der Predigten, jedoch weisen sie einen gemeinsamen roten Faden auf, sodass er drei Arten von Predigten festhält. Ein Teil beschäftigt sich mit der Einhaltung der religiösen Riten wie die Pilgerfahrt oder der Bedeutung der ersten zehn Tage des letzten islamischen Monats *ḍu-l-ḥiġġa*. Weitere Predigten behandeln soziale Themen wie die Stellung der Frau im Islam oder die Bedeutung der Familie. Die Hälfte aller Predigten widmet sich wiederum dem Gottesdienst, die Frömmigkeit oder die Liebe zum Propheten Muhammad. Die Auswahl der Themen in den Predigten wird durch den islamischen Kalender und den gegenwärtigen ge-

²⁷⁰ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“, 202.

²⁷¹ Reeber, „En quête d’une nouvelle légitimité?“, 197.

²⁷² Romain Sèze, „Leaders musulmans et fabrication d’un ‘islam civil’“ *Confluences Méditerranée* 4, Nr. 95 (2015): 43–58.

²⁷³ Ebd., 44.

sellschaftlichen Geschehnissen beeinflusst.²⁷⁴ Die Predigten fordern die Gläubigen einerseits dazu auf, die Welt durch praktische Massnahmen mitzugestalten und andererseits sich ethisch zu engagieren und für Würde, Gerechtigkeit, Solidarität, Güte, Loyalität, Ehrlichkeit, Großzügigkeit, Wohlwollen, Toleranz etc. einzusetzen.²⁷⁵ Dazu äussert sich Sèze folgendermassen:

„En appréhendant les normes à travers le prisme des valeurs éthiques, les imams intègrent l'érosion de la transcendance de l'autorité à l'exercice de leur domination.“²⁷⁶

Der Autor kommt zum Schluss, dass die Predigten standardisiert werden und sich durch einen pädagogischen und zunehmend erklärenden Charakter auszeichnen, der den zeitgenössischen Wandel des Religiösen mit der Bemühung verbindet, die Gläubigen zur Verantwortung zu ziehen.²⁷⁷

In seinem Artikel zur islamischen Freitagspredigt stellt Frank Peter einen französischen Imam aus der zweiten Generation vor, der vor allem bei jungen Muslim:innen als populäre Autorität gilt. Im Zentrum seiner Predigten steht die Bedeutung des Islams für das individuelle Verhalten junger Muslim:innen in Frankreich.²⁷⁸ Dabei entwickelt der Imam eine entlang den Bedürfnissen seines Zielpublikums ausgelegte Leseart des Islams, die die in Frankreich sozialisierte junge Generation als attraktiv und verständlich wahrnimmt.²⁷⁹ Peter schreibt, dass die Predigten

„respond in different ways to the phenomenon of structural individualization. The self-empowerment of French Muslims in an often hostile society, on the one hand, and guidance and protection against the inherent uncertainties of life on the other are central concerns in [the] discourse. This discourse is based on a radical rejection of individual autonomy.“²⁸⁰

²⁷⁴ Ebd., 45.

²⁷⁵ Ebd., 49.

²⁷⁶ Ebd., 50.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Peter, „Islamic sermons, religious authority and the individualization of Islam in France“, 306.

²⁷⁹ Ebd., 316.

²⁸⁰ Ebd.

Der Autor gelangt zur Schlussfolgerung, dass junge Muslim:innen in Frankreich in ihrer religiösen Artikulation der individuellen Aneignung und Rationalisierung des Islams eine besondere Stellung beizumessen. Dennoch sei an dieser Stelle nochmals darauf verwiesen, dass die Freitagspredigt im europäischen Kontext ein wenig erforschtes Feld bzw. in der Schweiz bisher noch gar nicht erschlossen ist. Wie die Predigten in den hiesigen muslimischen Gemeinschaften vorgetragen werden und welche Inhalte die Imame aufgreifen, muss folglich noch eingehend erforscht werden.

2.4.5 Fazit

Der Ursprung der *ḥuṭba* lässt sich auf die vorislamische Zeit zurückverfolgen, in der sie als gesellschaftliches, kulturelles und politisches Kommunikationsmittel eingesetzt wurde. Durch das Wirken des Propheten Muhammads fand sie wiederum vor allem als Freitagspredigt Verwendung, wobei sie aber ihren soziopolitischen Charakter beibehielt. Das islamische Recht verlieh ihr im Laufe der Zeit eine feste Struktur, die bis heute in sunnitischen Moscheen die Grundlage für das Verfassen einer Freitagspredigt bildet. Während die *ḥuṭba* über die Jahrhunderte nicht Gegenstand formeller Veränderungen geworden ist, unterlag allerdings der Inhalt der Predigt intensiven Debatten. Ab dem späten 19. Jahrhundert sprachen sich aber zunehmend Gelehrte gegen diesen Umstand aus. Vor allem in der arabischen Welt nahm die Kritik an veralteten und abgeschriebenen Freitagspredigten zu. Imame setzten sich für eine an die Zuhörerschaft ausgerichtete *ḥuṭba* ein, die die politischen und wirtschaftlichen Missstände ihrer Länder thematisieren und sich den alltäglichen Anliegen der Menschen annimmt.

In den Moscheen Westeuropas setzte sich ein ähnliches Verständnis der Predigt durch. Aufgrund der vorherrschenden Umstände, standen aber vor allem gesellschaftliche Aspekte im Vordergrund der Predigten. Die wenigen Studien zur Freitagspredigt in westeuropäischen Moscheen weisen darauf hin, dass die grosse Mehrheit der Imame hierzulande vor allem soziopolitische Aspekte ansprechen. Im Zentrum steht der Status der Muslim:innen in der Gesellschaft, religiöse Fragestellungen und Verhaltensregeln. Daraus wird ersichtlich, dass der gesellschaftliche Kontext verbunden mit den Absichten der Prediger massgeblich den Inhalt der *ḥuṭba* bestimmt.

Dieser Überblick zum Forschungsstand demonstriert, dass die Freitagspredigten kaum in der Wissenschaft Beachtung gefunden haben und noch ein grosser Bedarf an ihrer Aufarbeitung besteht. Aus diesem Grund erschliesst das vorliegende Kapitel und die nachfolgende Predigtanalyse einen grundlegenden Aspekt in der islamischen Predigtforschung, indem sie einerseits neue Erkenntnisse über die grösste muslimische Gemeinschaft der Schweiz liefert und andererseits die bereits vorhandenen Studien zur muslimischen Freitagspredigt in Westeuropa erweitert.

2.5 Gesamtfazit des Forschungsstandes

Eingehende wissenschaftliche Beiträge zur religiösen Praxis der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft der Schweiz sind bisher völlig ausgeblieben. Lediglich Schmid und Trucco setzen sich in einem Teil ihrer Studie zu den Bildungshintergründen mit albanisch-sprachigen Imamen in der Schweiz auseinander. Eine ausführliche Untersuchung ihrer Tätigkeitsfelder und der Freitagspredigt blieb bisher allerdings aus. Westeuropäische Studien haben hingegen vermehrt sowohl Imame als auch ihre Freitagspredigten analysiert und den Versuch unternommen, Typologien mit Blick auf ihr Religionsverständnis und Integrationspotenzial zu erarbeiten. Im Falle der Studien von Sèze, Reeber und Peter zu den Freitagspredigten lag der Fokus auf inhaltlicher Ebene. Die daraus resultierenden Ergebnisse betonen dabei die Wichtigkeit des lokalen Kontextes, der den Inhalt der Predigten massgeblich prägt.

Diese drei Teilgebiete des Forschungsstandes sind für die Beantwortung der Fragestellung, die den Islamverständnissen der Imame nachgeht, ausschlaggebend. Das Geflecht aus der Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz, dem Rollenverständnis der Imame und der Freitagspredigt als Spiegel ihrer gesellschaftlichen sowie theologischen Reflexionen bildet eine geeignete Ausgangslage, um die Islamverständnisse der ausgewählten Imame in ihren Bestandteilen zu untersuchen. In ihrer Rolle als Vorbeter und Prediger bewegen sie sich nämlich an der Schnittstelle zwischen gesellschaftlichem Akteur und religiösem Funktionär. In dieser Wechselbeziehung sind es nicht nur sie, die die religiöse Praxis ihrer jeweiligen Moscheegemeinschaften bestimmen, sondern auch die Gemeinschaft und ihre Integration im lokalen Kontext, die ihr religiöses Verständnis und Handeln beeinflussen.

3. Diasporakonzepte und Diasporaartikulationen

Um die Forschungsfrage nach den Islamverständnissen albanisch-sprachiger Imame in der Schweiz angemessen zu bearbeiten, ist es erforderlich, einen umfassenden theoretischen Rahmen zu etablieren. Dieser Rahmen muss die Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Gemeinschaft sowie die berufliche Entwicklung der Imame berücksichtigen und dabei auf Erkenntnisse und Theorien der Migrationsforschung zurückgreifen. In diesem Fall bieten sich Diasporakonzepte als eine geeignete Grundlage an, um die Reflexionen und Aktivitäten der Imame mit Blick auf ihrer Arbeit innerhalb einer in der Schweiz ansässigen Diasporagemeinschaft kontextgerecht zu verorten. Wie unter Kapitel 2.1 festgehalten, weisen Studien mittlerweile auch eine reichhaltige Literatur zur Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Migrant:innen in Europa auf. In der Schweiz haben sich Forschende wie Bashkim Iseni, Janine Dahinden und Samuel Behloul ausführlich mit der albanisch-sprachigen Diaspora auseinandergesetzt. Da religionsbezogene Aspekte jedoch bisher wenig Beachtung fanden, liegt der Schwerpunkt dieses Kapitels auf der Bedeutung der Religion in dieser Gemeinschaft.

Kapitel 3.1 wird zunächst auf die Begrifflichkeit der Diaspora eingehen, indem sie ihre Definitionen und Forschungsgeschichte durchleuchtet. Anhand diasporischer Merkmale wird in diesem Kapitel die albanisch-sprachige Gemeinschaft verortet, die wiederum für die Einordnung der Imame wichtig ist. Kapitel 3.2 widmet sich den analytischen Konzepten der Hybridität und des Transnationalismus, die für die Erforschung der Islamverständnisse von entscheidender Relevanz sind. Sie schaffen eine Verbindung zwischen Religion und Migration bzw. der Erfahrung des diasporischen Daseins und ermöglichen so die wissenschaftliche Analyse religiöser Aktivitäten, insbesondere der Tätigkeit von Imamen.

3.1 Diaspora: Forschungsgeschichte und Begriffsbestimmung

Gemäss Martin Baumann sind Migrations- und Siedlungsprozesse für die Herausbildung einer Diaspora ausschlaggebend.²⁸¹ Um diese

²⁸¹ Martin Baumann, „Migration, Diaspora, and Religion“ In *The Routledge Handbook of Transregional Studies*, hg. von Matthias Middell, 456–463 (Abingdon: Routledge, 2018), 459.

Begrifflichkeit zu verstehen, ist zunächst ein Überblick über die Forschungsgeschichte hilfreich. Das Konzept der Diaspora wurde zunächst für das jüdische Volk, das ausserhalb des von der Bibel verheissenen Gelobten Landes lebte, verwendet. Erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts haben

„scholars and writers [...] increasingly employed the term to designate any ethnic, national, and cultural migrant group settled in a foreign land“²⁸².

3.1.1 Forschungsgeschichte

Der Begriff „Diaspora“ stammt aus dem Griechischen *diaspeirein*, das übersetzt „zerstreuen“, „vertreiben“ bedeutet.²⁸³ Dieser Terminus wurde bis zu den 1960er Jahren hauptsächlich als eine deskriptive Kategorie²⁸⁴ im Hinblick auf die jüdische Gemeinschaft verwendet.²⁸⁵ Die 1960er Jahre stellten eine Wende in der semantischen Deutung dar, da der Begriff erstmals in den „African Studies“²⁸⁶ eingeführt wurde und

„described the dispersion of sub-Saharan Africans through the colonial slave trade as an enforced expatriation, accompanied by a longing to return to the homeland.“²⁸⁷

Als Folge dieser Umdeutung wurden Migrantengemeinschaften, die sich längerfristig in eine neue Wahlheimat niederliessen, zunehmend als „Diasporas“ bezeichnet.²⁸⁸ Der Diasporabegriff wurde stets mit negativen Erfahrungen der zerstreuten Gruppen in Verbindung ge-

²⁸² Ebd.

²⁸³ Baumann, „Migration and Religion“, 348.

²⁸⁴ Matthias Krings, „Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften“ *Paideuma* 49 (1993): 137–156.

²⁸⁵ Rainer Bauböck, „Diaspora und transnationale Demokratie“ In *Lebensmodell Diaspora: Über moderne Nomaden*, hg. von Isolde Charm und Gertraud Auer Borea, 19–42 (Bielefeld: transcript-Verlag, 2012), 19.

²⁸⁶ Drake St. Clair, „Diaspora Studies and Panafricanism“ In *Global Dimensions of the African Diaspora*, hg. von Joseph E. Harris, 451–514 (Washington, DC: Howard University Press, 1993), 41–49.

²⁸⁷ Baumann, „Migration and Religion“, 349.

²⁸⁸ Ebd.

bracht und gab das erlebte Leid einer religiösen Gemeinschaft wieder.²⁸⁹ Rainer Bauböck beschreibt das ursprüngliche Verständnis von Diaspora anhand vier Merkmalen: Es handelt sich dabei um die Zerstreuung, die unter gewaltsamen Umständen zu Stande kommt und ein Volk dazu zwingt, das heimische Siedlungsgebiet zu verlassen. Die Vertreibung löst bei den Menschen ein Gefühl von Agonie aus und die Sehnsucht nach der Rückkehr ins Herkunftsland ist allgegenwärtig. Als zweites und drittes Merkmal hält Bauböck einerseits die Kontinuität und andererseits die Wahrung der kollektiven Identität und der Traditionen des Herkunftslandes im Aufnahmeland fest. So entsteht ein Zugehörigkeitsgefühl, das grenzübergreifend sichtbar ist. Solche Diasporagruppen besinnen sich auf ihre Vertreibung und teilen dasselbe Schicksal untereinander. Als viertes Merkmal sehnen sie sich nach einer Zukunft in ihren Herkunftsländern und streben eine Rückkehr an, sodass das „vorübergehende“ Aufnahmeland daher nicht als eine neue Heimstätte für die Zukunft wahrgenommen wird.²⁹⁰

Wie eingangs erklärt, durchlief das Konzept der Diaspora ab Mitte des 20. Jahrhunderts eine semantische Veränderung. Expert:innen, die sich mit afrikanischen Gemeinschaften, die ausserhalb ihrer Herkunftsländer leben, auseinandersetzen, verwendeten diesen Begriff erstmals für „ethnic, national and cultural migrant groups overseas“ und nicht für eine religiöse Gruppe.²⁹¹ Die gewaltsame Vertreibung und Versklavung afrikanischer Menschen führte dazu, dass sich über die Zeit bei Diasporagemeinschaften aufgrund des durchgemachten Leids die Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Herkunftsländer bildete,²⁹² wodurch der religiöse Aspekt der Diaspora in den Hintergrund trat. Doch die Deutungsvielfalt dieses Konzeptes sollte sich weiter ausdehnen, bis es in den 1990er Jahren laut Bauböck eine „Begriffsinflation“²⁹³ erfuhr. Der Begriff umfasst mittlerweile alle Gruppen und Völker, die sich von einem Ort in einen anderen – auf freiwilliger sowie auch gezwungener Basis – begeben und niederlassen. Der einst für eine religiöse Gemeinschaft be-

²⁸⁹ Alfonso de Toro, „Performativ-hybride Diasporas“ In *Alteritäten: Literatur, Kultur, Sprache*. hg. von Grit Mehlhorn, Hans-Christian Treppe, Alina Jurasz, Danuta Rytel-Schwarz, 78–99 (Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 2013), 78.

²⁹⁰ Bauböck, „Diaspora und transnationale Demokratie“, 19.

²⁹¹ Baumann, „Migration und Religion“, 348.

²⁹² Thusinta Somalingam, *Doing Diaspora: Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora* (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 42.

²⁹³ Bauböck, „Diaspora und transnationale Demokratie“, 20.

stimmte Termini wird in der Zwischenzeit für alle Migrant:innen verschiedener Religionszugehörigkeiten gebraucht.²⁹⁴ Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass religiöse Aspekte in den Studien zu Diasporagemeinschaften wieder stärker in den Hintergrund gerückt sind. Heute unterliegt der Diasporabegriff einer kontinuierlichen Dynamik, die eine Brandbreite an Definitionen erzeugt, welche mit neuen Paradigmen zusammenstösst und ineinanderfließt. Nicht zuletzt sei angemerkt, dass Diasporastudien nicht nur in den Sozialwissenschaften wie die Anthropologie oder Migrationsforschung, sondern auch in anderen Disziplinen wie die Geografie, Religions- und Literaturwissenschaft zum Einsatz kommen.²⁹⁵

3.1.2 Begriffsbestimmung

In der vorliegenden Arbeit wird kein Überblick über alle Definitionen von Diaspora angegeben, da sie für das Dissertationsprojekt nicht vorausgesetzt werden und den Rahmen sprengen würden. Im folgenden Unterkapitel wird einerseits auf die von Michel Bruneau ausgearbeiteten vier Diasporatypen eingegangen, da sich anhand seiner Studie die Migrationsgeschichte der albanische-sprachigen Muslim:innen interpretieren lässt, wobei auf diese Weise auch eine Einordnung der Imame vollzogen werden kann. Andererseits wird Diaspora nach dem Verständnis von Baumann, wonach sie als analytisches Konzept eine Verbindung zwischen Migration und Religion herstellt, definiert. Eine solche Definition ermöglicht es, weitere Merkmale heranzuziehen und die Fragestellung eingehend zu beantworten.

Bruneau hält in seiner Auslegung vier Arten von Diasporagemeinschaften fest: An erster Stelle bilden Menschen, die ihre Herkunftsländer aufgrund wirtschaftlicher Gründe verlassen haben, wie es bei türkischen Gastarbeitenden in Deutschland oder ehemaligen jugoslawischen Gastarbeitenden in der Schweiz der Fall war, im Gastland eine wirtschaftliche Diasporagemeinschaft.²⁹⁶ Diese zeichnet sich durch einen befristeten Aufenthalt aus und besteht haupt-

²⁹⁴ Baumann, „*Migration and Religion*“, 349.

²⁹⁵ Somalingam, *Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*, 42.

²⁹⁶ Michel Bruneau, „Diasporas, transnational spaces and communities“ In *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, hg. von Rainer Bauböck und Thomas Faist, 35–50 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 39; 41.

sächlich aus ledigen, manchmal auch verheirateten Einzelpersonen, die sich auf der Suche nach besseren Einkommensmöglichkeiten im Ausland niederlassen und von der Gemeinschaft des Gastlandes distanziert lebt. Folglich besteht kein Interesse für Familiennachzug oder den Erwerbs von Eigentum, da die wirtschaftliche Diasporagemeinschaft nach einer befristeten Zeitspanne wieder ins Herkunftsland zurückkehrt.²⁹⁷

Der zweite Typ handelt von politisch aktiven Menschen, die ihre Herkunftsländer aus Protest verlassen haben. Die politische Diasporagemeinschaft²⁹⁸ trägt ihre Opposition bewusst im Gastland aus, von wo aus sie auf die widrigen Umstände in ihren Herkunftsländern aufmerksam machen und Unterstützer:innen für ihre Sache gewinnen möchten. Sie organisieren öffentliche Kundgebungen und mediale Auftritte, um ungehindert Kritik an ihren Herkunftsländern auszuüben.²⁹⁹ Dieses Phänomen lässt sich im Falle der albanischsprachigen Gemeinschaft während den 1990er Jahren beobachten, als das Verhältnis zwischen Serbien und dem mehrheitlich von Albaner:innen bewohnten Kosovo zunehmend angespannt war. Zahlreiche Akteur:innen, die nach dem Krieg massgeblich an der Gestaltung der kosovarischen Politik beteiligt waren, lebten während des Kosovokriegs vorübergehend in der Schweiz, von wo aus die Exilant:innen ihre Bemühungen für die Befreiung des Kosovo koordinierten.³⁰⁰

Menschen, die aufgrund religiöser, ethnischer oder rassistischer Verfolgung ihre Herkunftsländer verlassen haben, bilden gemäss Bruneau den dritten Typ von Diasporagemeinschaften.³⁰¹ Der Übergang zwischen der zweiten und dritten Diasporagemeinschaft ist fließend. Menschen, die dem Staat entgegengesetzte ideologische und politische Positionen vertreten, können sowohl freiwillig das Herkunftsland verlassen als auch gewaltsam vertrieben werden. Allerdings können sie sich trotz Repressalien auch dazu entscheiden, das Herkunftsland nicht zu verlassen, um ihr Hab und Gut zu wahren, nehmen dafür aber ein gewisses Ausmass an Unterdrückung in Kauf. Im Gastland werden die Traditionen und Gewohnheiten des Herkunftslandes weiterhin gepflegt und die Hoffnung, eines Tages zurückkehren zu können, ist allgegenwärtig.

²⁹⁷ Dahinden, *Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum*, 3.

²⁹⁸ Bruneau, „Diasporas, transnational spaces and communities“, 40.

²⁹⁹ Bauböck, „Diaspora und transnationale Demokratie“, 27.

³⁰⁰ Dahinden, *Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum*, 3; 8–10.

³⁰¹ Bruneau, „Diasporas, transnational spaces and communities“, 40–41.

Die religiöse Diasporagemeinschaft bildet wiederum den vierten des von Bruneau festgelegten Diasporatyps.³⁰² Diese zeichnet sich hauptsächlich durch ihre Ikonographie aus. Das heisst, dass sie im Gastland ihre religiöse Symbolik nach aussen tragen, religiöse Stätte errichten und Zeremonien entsprechend ihrer religiösen Vorstellungen durchführen. Allerdings kann auch diese Kategorie Elemente der beiden vorangehenden Arten aufweisen, wonach die religiöse Diasporagemeinschaft entweder freiwillig das Herkunftsland verlassen hat oder gewaltsam vertrieben wurde.³⁰³

Indem Baumann eine Verbindung zwischen Migration und Religion herstellt, erklärt er, dass

„a migrated religion [becomes] a de-localised religion, though over time it develops into a re-localised religion. For the first generation, the cultural and religious bonds have become disembedded from their larger socio-cultural background as prevalent in the country of origin. The children and grandchildren of the (im)migrants are eager to re-embed the religion in the new context and thus re-localise it.“³⁰⁴

Das heisst, dass die migrierte Religion sich neu orientiert und anders formt. Zwar spielt die Herkunft eine wichtige Rolle, dennoch findet durch die Migration ein Wechsel statt. Daher definiert Baumann Diaspora

„as an analytical category, applicable for transcultural research and comparison, is able to relate to the complex areas of dynamics of religion as religious changes [...]. In all cases, important relational poles apart from the diasporic (once immigrated) group are the country of residence and the former land of origin.“³⁰⁵

Mit diesem dargestellten Dreieck an Beziehungen zwischen der Diasporagruppe, der Aufnahmegesellschaft und des Herkunftslandes ist es möglich, Diasporagemeinschaften aus unterschiedlichen Perspektiven zu erforschen und die Einflüsse nachvollziehbar zu erschliessen.³⁰⁶ Es könnte beispielsweise der Frage nachgegangen werden, wie religiöse Diasporagemeinschaften Teil der Aufnahme-

³⁰² Ebd., 40.

³⁰³ Ebd., 38.

³⁰⁴ Baumann, „Migration and Religion“, 345.

³⁰⁵ Ebd., 350.

³⁰⁶ Ebd.

gesellschaft werden.³⁰⁷ Um das Verhältnis dieser drei Pole unter die Lupe zu nehmen, bedarf es anderer Konzepte, die die Religion im Rahmen der Migration analysieren. Geeignete analytische Konzepte für die vorliegende Arbeit sind unter anderem der Transnationalismus und die Hybridität. Denn während der Transnationalismus den Fokus auf die Beziehungen zwischen zwei Gruppen über nationale Grenzen hinweg legt, beschreibt die Hybridität Kulturen und Identitäten als fluide Phänomene.³⁰⁸ Blicken wir erneut auf das Beziehungsdreieck von Baumann, dass die Diasporagemeinschaft, das Aufnahme- und Herkunftsland miteinander verknüpft und somit die Grundlage der Definition bildet, nimmt sich der Transnationalismus dem Verhältnis der Diasporagemeinschaft zum Herkunftsland und die Hybridität der Beziehung zwischen dem Aufnahmeland und der Diasporagemeinschaft an. Aus diesem Grund wird im nächsten Kapitel näher auf die Konzepte der Hybridität und des Transnationalismus eingegangen.

3.2 Diasporakonzepte

Dieses Unterkapitel widmet sich den Diasporakonzepten der Hybridität und des Transnationalismus, die im Rahmen der Migrationsforschung entwickelt worden sind.

3.2.1 Hybridität

Im Zeitalter der Globalisierung haben gemäss Andreas Ackermann unterschiedliche Entwicklungen im Lebensbereich der Menschen dazu beigetragen, dass Identitäten zunehmend fließend geworden sind.³⁰⁹ Dazu gehören

- „a) die zunehmende weltwirtschaftliche Verflechtung, hervorgerufen durch verbesserte Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten; b) Formen internationaler Migration, die auf vertraglichen Beziehungen, Familienbesuchen oder zwischenzeitlichen Aufenthalten beruhen; c)

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Ebd., 351.

³⁰⁹ Andreas Ackermann, „Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“ In *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3: *Themen und Tendenzen*, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, 139–154 (Stuttgart: Metzler, 2004), 139.

die Herausbildung von sogenannten „Global Cities“, als Reaktion auf die Intensivierung wirtschaftlicher Beziehungen und ihrer Konzentration auf einzelne Städte, deren Bedeutung mehr durch ihre globale als durch ihre nationale Rolle geprägt ist; d) die Schöpfung kosmopolitischer und lokaler Kulturen und e) die „Enträumlichung“ sozialer Identitäten, die nationalstaatliche Ansprüche auf Exklusivität in Frage stellt, zugunsten sich überlappenden Identifizierung.“³¹⁰

Diese Entwicklungen ziehen einerseits kulturelle Differenzen innerhalb eines Staates nach sich und fördern andererseits eine heterogene Zusammensetzung der Gesellschaft. Durch die unterschiedlichen modernen Technologien sind Migrant:innen heute im Vergleich zu früher besser in der Lage, den Kontakt zu ihren Herkunftsländern aufrechtzuerhalten.³¹¹ Diasporagemeinschaften sind vom unmittelbaren lokalen Umfeld bzw. dem Aufnahmeland geprägt,³¹² sodass die Mitglieder der Gemeinschaft kulturelle und religiöse Eigenschaften annehmen, die von aussen an sie herangetragen werden.³¹³ Heute sind es vor allem zweite und dritte Diasporagenerationen, die vom Phänomen der Hybridität betroffen sind.³¹⁴

Die Hybridität ist ein relevantes Konzept der Migrationsforschung, das wie der Diasporabegriff eine semantische Weiterentwicklung durchlebt hat und sich vor allem in den Kulturwissenschaften, der Ethnologie, den Cultural Studies, den Postcolonial Studies und in den Medienwissenschaften verorten lässt.³¹⁵ Der Begriff wurde ursprünglich in der Biologie und der Botanik für die Vermischung mehrerer Rassen bzw. Kreuzungen verwendet und stammt aus dem lateinischen Wort *hybrida* und wird im Deutschen mit „Mischling, Bastard“ übersetzt und bezeichnet „Gemischtes“, „Zwitterhaftes“, „aus Verschiedenem zusammengesetzt“.³¹⁶ Auf Menschen fand das Konzept der Hybridität, damals noch als eine verwerfliche Bezeichnung für die „Kreuzung unterschiedlicher Rassen“ als ein Verstoß gegen die „ursprüngliche Reinheit“, jedoch erst im 19. Jahrhundert Anwendung.³¹⁷ Der Begriff erlebte seine seman-

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Ebd., 140.

³¹² De Toro, „Performativ-hybride Diasporas“, 78.

³¹³ Baumann, „Migration and Religion“, 350.

³¹⁴ Ebd., 351.

³¹⁵ Ruth Mayer, *Diaspora: Eine kritische Begriffsbestimmung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2015), 108.

³¹⁶ Ackermann, „Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“, 141.

³¹⁷ Ebd.

tische Wende im 20. Jahrhundert, als kulturwissenschaftliche Disziplinen damit begannen, das Konzept in ihren Studien anzuwenden. Vorreiter dieser Entwicklung ist der amerikanische Soziologe Robert Ezra Park, der in der Migration den marginalisierten Menschen (Migrant:in) als kulturell hybrid erachtet, der weder in der Kultur des Herkunftslandes noch in der Aufnahmegesellschaft gänzlich aufgehoben ist.³¹⁸ Trotz ihrer Marginalisierung waren es hybride Menschen, die das kosmopolitische Leben der Zukunft schon früh verkörperten,³¹⁹ da die Migration als ein Faktor der Modernisierung und Stadtentwicklung verstanden wurde.³²⁰

Erst im Rahmen postkolonialer Studien erfuhr die Hybridität durch die Schaffung eines „dritten“ Zeichen- und Kultursystems, bestehend aus einheimischen sowie kolonialen Elementen, eine Aufwertung des Begriffs.³²¹ Diese neuen Konstrukte der Selbstwahrnehmung rufen eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Gemeinschaft und dem Staat hervor. Baumann hält dabei fest, dass „this newness as well as doubt enters the world in such hybrid perceptions of constructed realities.“³²² Stuart Hall verweist wiederum auf den hohen Grad an gesellschaftlicher Heterogenität jener Länder, die Diasporagemeinschaften beherbergen und im globalen Netzwerk eng verflochten sind. Das Konzept der Hybridität bietet sich hierbei als geeignetes Instrument an, um diese Diversität, die sich in den Identitätsbildungen der Menschen widerspiegeln, zu deuten. Das heisst, dass jene Menschen mit und durch die in der Gesellschaft vorhandenen Differenzen und nicht ungeachtet von ihnen leben.³²³ Hall argumentiert zudem, dass Identitäten und Kulturen flexible Phänomene sind, da sie stets vom vorherrschenden Kontext bestimmt werden. Menschen nehmen zu einer bestimmten Zeit und während eines bestimmten Diskurses eine bestimmte Identität an. Diasporagemeinschaften können zwar einen gemeinsamen Nenner aufweisen, blicken aber abhängig von ihren Kontexten trotzdem auf unterschiedliche Bildungswege zurück. Hall veranschaulicht sein

³¹⁸ Robert E. Park, „Cultural Conflict and the Marginal Man“ In *The Collected Papers of Robert Ezra Park: Volume I, 1937*, hg. von Everett C. Hughes, Charles. S. Johnson, Jitsuiichi Masuoka, Robert Redfield und Louis Wirth (New York: Arno Press, 1974), 372–6.

³¹⁹ Mayer, *Eine kritische Begriffsbestimmung*, 108.

³²⁰ Ackermann, „Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“, 141.

³²¹ Mayer, *Eine kritische Begriffsbestimmung*, 109.

³²² Baumann, „Migration and Religion“, 351.

³²³ Stuart Hall, „Cultural Identities and Diasporas“, In *Theorizing Diaspora: A Reader*, hg. von Jana Evans Braziel und Anita Mannur, 233–247 (Malden: Blackwell, 2003), 235.

Argument anhand der Sklaverei auf dem amerikanischen Kontinent: Menschen afrikanischen Hintergrunds aus Jamaika und Kolumbien weisen aufgrund der Sklaverei dieselbe Vergangenheit auf, haben aber aufgrund des britischen bzw. spanischen Einflusses in den jeweiligen Ländern unterschiedliche Identitäten angenommen.³²⁴

Alfonso de Toro legt in seiner Forschung zur hybriden Diaspora den Fokus auf die Beziehung zwischen den Menschen und dem Staat. Seiner Ansicht nach bilden sich aufgrund der Hybridität neue ökonomische, politische und soziale Formationen, deren Referenzrahmen nicht mehr der Staat, sondern die soziale Konstellation bildet. Wie bereits oben erwähnt, schwindet dadurch bei nachfolgenden Diasporagenerationen die Bindung an das Herkunfts- bzw. Aufnahmeland. Der lokale Kontext gewinnt zunehmend an Bedeutung und führt zu neuen Identitätsbildungen.³²⁵

3.2.2 Transnationalismus

Das zweite Standbein des theoretischen Gerüsts dieser Arbeit bildet der Transnationalismus, den der Amerikaner Randolph Bourne³²⁶

„die Utopie eines pluralistischen Amerika, das kulturelle/ethnische Differenzen nicht als Hindernisse, sondern als Chance für eine Zukunft begreift. [...] Doppelte Staatsbürgerschaften- und doppelte nationale Identifizierungen und Loyalitäten- sollten in diesem transnationalen Gesellschaftsgefüge systematisch ermutigt werden, so dass sich die USA wesentlich von der vom Nationalstaatsgedanken geprägten europäischen Tradition abheben könnte“.³²⁷

Seit den 1990er Jahren wurde dieser Begriff weiterentwickelt und zog eine neue Wende in der Migrationsforschung nach sich, die die Phänomene der Transmigration und der transnationalen Netzwerke ins Zentrum rückt. Anhand dieser Theorien können sich transnationale Bindungen bzw. Beziehungen zu den Herkunftsländern aber

³²⁴ Ebd., 238.

³²⁵ De Toro, „Performativ-hybride Diasporas“, 97.

³²⁶ Randolph Bourne, „Trans-National America“ In *The Heath Anthology of American Literature, Band I*, (2. Auflage), hg. von Paul Lauter et al. (Lexington und Toronto: D.C. Heath and Company, 1994), 1732–1741.

³²⁷ Mayer, *Eine kritische Begriffsbestimmung*, 17.

auch zur Diaspora gleicher Ethnizität erklären lassen.³²⁸ Aufgrund der Globalisierung gerieten klassische Diasporakonzepte ins Schwanken und waren nicht mehr in der Lage, ihre Untersuchungsgegenstände vollumfänglich zu erklären. Als Reaktion darauf entwickelten die Migrationsforscherinnen Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton Diasporakonzepte, die insbesondere grenzüberschreitende Interaktionen von Migrant:innen zeitgerecht erforschen sollen. Laut den drei Autorinnen lassen sie sich nicht mehr in das klassische Schema einordnen, in dem

„the word immigrant evokes images of permanent rupture, of the uprooted, the abandonment of old patterns and the painful learning of a new language and culture“.³²⁹

Sie betonen, dass

„now, a new kind of migrating population is emerging, composed of those whose networks, activities and patterns of life encompass both their host and home societies. Their lives cut across national boundaries and bring two societies into a single social field“.³³⁰

Ein Ergebnis ihrer Untersuchungen mündete im Konzept des Transnationalismus, der Lebenswelten, Erfahrungen, Beziehungen und das Bewusstsein der Migrant:innen in den Vordergrund stellt. Ein solcher Analyserahmen ermöglicht es, grenzübergreifende Strukturen oder Prozesse von Diasporagemeinschaften, deren soziale Beziehungen und Praktiken, die sich über mindestens zwei Staaten erstrecken, im Kontext der Globalisierung zu untersuchen.³³¹ Daher definieren Glick Schiller, Basch und Blanc-Szanton den Transnationalismus wie folgt:

³²⁸ Janine Dahinden, „Der Anfang vom Ende eines neuen Konzepts? Transnationalismus am Beispiel der sozialen Netzwerke von albanischen MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien“ *Traverse: Zeitschrift für Geschichte* 1 (2005): 93–110.

³²⁹ Nina Glick Schiller, L. Basch und C. Szanton Blanc, „Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration“ In *Annals of the New York Academy of Sciences: Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, 1–24 (New York: New York Academy of Science, 1992), 1.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, Szanton Blanc, Cristina, „From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration“ *Anthropological Quarterly* 68 (1995): 48–63.

„We have defined transnationalism as the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement. Immigrants who built such social fields are designated ‚transmigrants‘. Transmigrants develop and maintain multiple relations – familial, economic, social, organizational, religious, and political that span borders. Transmigrants take actions, make decisions and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously.³³²“

Janine Dahinden beschreibt den Transnationalismus in ähnlicher Weise und betont, dass

„the idea of transnationalism emerged from the realization that immigrants maintain ties with their countries of origin, making home and host society a single arena for social action by moving back and forth across international borders and between different cultures and social systems, and by exploiting transnational relations as a form of social capital for their living strategies.³³³“

Alle Autorinnen argumentieren, dass Migrant:innen als Teil transnationaler Gruppierungen zeitgleich mit mehreren Staaten interagieren und sich mit ihnen identifizieren. Diese Entwicklung begründet sich aufgrund der Entstehung neuer Mobilitäts- und Kommunikationswege, die die zwischenstaatlichen Grenzen verkürzt haben. Als Folge dieser Technologien erfolgt kein Bruch mit dem Herkunftsland, da entweder durch indirekte (Telekommunikation) oder sogar durch direkte Wege (Reisen) ein regelmässiger Kontakt aufrechterhalten wird.³³⁴ Thomas Faist und Başak Bilecen schreiben, dass „relativ schnell grosse räumliche Distanzen überbrückt werden“, wozu vor allem die sozialen Medien und günstige Flugtickets beitragen und den Menschen dadurch die Aufrechterhaltung ihrer Kontakte ermöglichen.³³⁵ Da die Migration in Richtung kapitalisti-

³³² Glick Schiller et al., „A New Analytic Framework for Understanding Migration“, 1.

³³³ Janine Dahinden, „Contesting transnationalism? Lessons from the study of Albanian migration networks from former Yugoslavia“ *Global Networks. Global Networks: A Journal of Transnational Affairs* 5, Nr. 2 (2005): 191–208.

³³⁴ Mayer, *Eine kritische Begriffsbestimmung*, 18.

³³⁵ Thomas Faist und Başak Bilecen, „Der transnationale Ansatz: Transnationalisierung, Transnationale Soziale Räume, Transnationalität“ In *Soziologie der Migration: Eine systematische Einführung*, hg. von Thomas Faist, 153–178 (Berlin und Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2020), 155.

schen Zentren zugenommen hat, schicken die Menschen vermehrt Gelder in das Herkunftsland. So profitieren Familien von den Einkommen ihrer Mitglieder im Ausland, indem sie Häuser errichten und in die lokale Infrastruktur investieren.³³⁶

Ab den 2000er Jahren wurde der Begriff des Transnationalismus weiter ausgebaut, weil die Forschung „eine differenzierte Erfassung grenzübergreifender Transaktionen und deren sozialer Bedeutung“³³⁷ sicherstellen wollte. Eveline Reisenauer kritisiert, dass der Transnationalismus „zu pauschal auf die gesamte heutige Migrationspopulation generalisiert“³³⁸ wird. Faist und Bilecen plädieren daher für eine überarbeitete Definition des Konzepts, welches transnationale Prozesse sinnvoller beschreibt:

„Allerdings sind „Staat“ und „Nation“ nicht notwendigerweise kongruent. Es gibt schließlich mehrere staatenlose Nationen auf der Welt. Daher wird teilweise auch der Begriff „transstaatlich“ verwendet, um auf den territorialen Faktor internationaler Migration zu verweisen, und „transnational“, um Verbindungen zwischen Kollektiven zu beleuchten. Es ist wichtig, jeweils anzugeben, auf welcher Ebene – global, regional (z. B. Europäische Union), nationalstaatlich, lokal – sich die Bindungen und Aktivitäten auf Kollektive wie Familie, Haushalt, Netzwerk, Organisation, Nation und lokale Gemeinschaft (daher etwa der Begriff „translokal“) beziehen. Demzufolge ist „transnational“ ein Sammelbegriff, der für unterschiedliche Verwendungen jeweils präzisiert werden muss.“³³⁹

Zudem unterscheiden sie drei für die Migrationsforschung bedeutende Schlüsselbegriffe: a) Transnationalisierung mit grenzüberschreitenden Transaktionen, b) transnationale soziale Räume, die auf

³³⁶ Nina Glick Schiller, L. Basch und C. Szanton Blanc, „Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions“ In *Annals of the New York Academy of Sciences: Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, ix-xiv (New York: New York Academy of Science, 1992), x.

³³⁷ Faist, Thomas, Fauser Margit und Reisenauer, Eveline, „Perspektiven der Migrationsforschung: Vom Transnationalismus zur Transnationalität: Kommentar zum Beitrag ‘Warum pendeln Migranten häufig zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion’“ *Soziale Welt* 62, Nr. 2 (2011): 203–220.

³³⁸ Eveline Reisenauer, *Transnationale persönliche Beziehungen in der Migration: Soziale Nähe bei physischer Distanz* (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 39.

³³⁹ Faist und Bilecen, „Transnationalisierung, Transnationale Soziale Räume, Transnationalität“, 157.

die dauerhafte Beziehung und Praktiken über mehrere Staaten hinweg hindeuten und c) Transnationalität, die sich auf die individuellen Bindungen beziehen. Letzteres beschreibt ein neues Konzept, das den Begriff des Transnationalismus ersetzen sollte. Im Grunde haben die drei Begriffe nicht einander ersetzt, sondern lediglich ergänzt und sich als wichtige Instrumente der transnationalen Migrationsforschung etabliert.³⁴⁰

Der theoretische Rahmen demonstriert, dass Diasporagemeinschaften sich einerseits ausserhalb des Herkunftslandes befinden und andererseits sowohl mit der lokalen als auch mit internationalen Gemeinschaften vernetzt sind. Da das Ziel der transnationalen Forschung im Allgemeinen auf die Bindung zwischen Individuen, Gruppen, Organisationen und Gemeinschaften über staatliche Grenzen hinweg besteht, stehen die von den albanisch-sprachigen Imamen gepflegten transnationalen Beziehungen im Vordergrund. Daher bieten sich für ihre Verortung in der Schweiz Transnationalismuskonzepte als geeigneter theoretischer Bezugsrahmen an, da sie den grenzüberschreitenden Austausch zwischen dem Aufenthaltsland und dem Ausland systematisch untersuchen. Es stellt sich also die Frage, wie diese Gemeinschaften in der Diaspora agieren und welchen Tätigkeiten sie nachgehen. Aus der Sicht der Diasporastudien lässt sich ihre Arbeit anhand von Diasporaartikulationen analysieren, die im nachfolgenden Kapitel vorgestellt werden.

3.3 Diasporaartikulationen

Unter den Diasporaartikulationen fallen einerseits Aktivitäten der Diasporagemeinschaften und andererseits ihre Diasporareflexionen. In seiner Arbeit zu den Antirassismuskampagnen „der Schwarzen“ in Grossbritannien sowie in der Diaspora untersucht Stuart Hall die künstlerischen, musikalischen, modischen sowie literarischen Aktivitäten der Gemeinschaft und stellt dabei fest, dass sie sich in ihrem Kampf gegen den Rassismus vom Objekt zum Subjekt wandelt.³⁴¹ Wichtig ist dabei aber nicht der gleiche sogenannte afrikanische Hintergrund dieser Diasporagruppen, sondern die „Entstehung neuer intersubjektiver Räume, in denen Erfahrungen und neue

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Hall, „New Ethnicities“, 441–442.

Schöpfungen ausgetauscht werden.“³⁴² Hierbei meinen Gilroy und Costa transnationale Bindungen, die Diasporagemeinschaften schaffen. Sowohl Gilroy als auch Hall stellen Diasporaartikulationen anhand der Handlungen und Aktivitäten der Diasporagruppen dar, die jedoch von Diaspora zu Diaspora unterschiedlich ausfallen können. Während Hall die Aktivitäten, die innerhalb der Diasporagemeinschaft im Aufnahmeland ein neues Bewusstsein nach sich zieht, betont, stellt Gilroy den Aufbau von Beziehungen ausserhalb nationaler Grenzen in den Vordergrund. Eine weitere Perspektive zu Diasporaartikulationen verschafft wiederum Somalingam, die in ihrem Werk *Doing Diaspora* Diasporaaktivitäten im Feld der Bildung und der transnationalen Bildungsräume untersucht.³⁴³ In Anlehnung an die diesen Konzepten widmet sich die vorliegende Arbeit einerseits den Diasporaaktivitäten der Imame und andererseits ihren diasporischen Reflexionen im Rahmen ihrer Freitagspredigten. Beide Anhaltspunkte werden in den nachfolgenden Unterkapiteln genauer erläutert.

3.3.1 Diasporaaktivitäten

Diasporagemeinschaften oder Individuen innerhalb der Diaspora können ihr diasporisches Dasein unterschiedlich gestalten. Diasporaaktivitäten treten sowohl lokal als auch transnational in Erscheinung. Da für diese Arbeit der Schweizer Bezug und auch die transnationalen Beziehungen von Bedeutung sind, werden die Diasporaaktivitäten der albanisch-sprachigen Imame breiter gefasst. Das heisst, dass die Untersuchung sich einerseits mit ihren Aktivitäten inner- sowie auch ausserhalb der Gemeinschaften auseinandersetzt und andererseits auch ihre transnationalen Beziehungen zu den Herkunftsländern und anderen Institutionen in Betracht zieht. Die lokalen Aktivitäten umfassen jene Tätigkeiten, die religiöse Gemeinschaften im Rahmen ihrer Funktion einnehmen (z.B. ihre Zusammenarbeit mit den Behörden oder die Förderung des interreligiösen Dialogs). Diese Leistungen demonstrieren die aktive Beteiligung diasporischer Gruppierungen am Geschehen im Aufnahme-

³⁴² Sérgio Costa, *Vom Nordatlantik zum „Black Atlantic“: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik* (Bielefeld: transcript Verlag, 2015), 128.

³⁴³ Somalingam, *Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*, 66.

land, wodurch sie ihre Zugehörigkeit als Teil der Gesamtgesellschaft unterstreichen. Ihr hybrider Charakter kommt allerdings durch die ethnische Organisation ihrer jeweiligen Vereine zustande, wo sie nebst der Identität des Aufnahmelandes zudem das Gruppengefühl des Herkunftslandes beispielsweise in Form der Herkunftssprache fortpflegen.³⁴⁴ Nebst ihren Diasporaaktivitäten unterhalten die Imame ein breites Netz an transnationalen Beziehungen mit Berufskollegen, religiösen Einrichtungen wie Moscheen, Bildungsstätten und Gemeinschaften ausserhalb des Aufnahmelandes. Der hybride sowie transnationale Charakter religiöser Gemeinschaften demonstriert somit, dass trotz der Distanz und ihrer Einbindung in ein neues sozio-politisches System dennoch kein Bruch zum Herkunftsland erfolgt.³⁴⁵

3.3.2 Diasporareflexionen

Martin Baumann schreibt in seinem Artikel zur *Religion und ihre Bedeutung für Migranten*, dass die

„Migration ohne Zweifel einen nachhaltigen Einfluss auf Religionen, d.h. auf die Eigenwahrnehmung durch Migranten und ihre reinterpretierende Veränderung von religiöser Praxis, Doktrin und Organisation [hat]“³⁴⁶.

Es geht hier also um die Selbstwahrnehmung der Migrant:innen in der Diaspora und Veränderungen, die sich für sie im Zuge der Migration ergeben. Diasporische Gemeinschaften, insbesondere die zweite Generation von Migrant:innen, reflektieren im Unterschied zu ihren Eltern andersartig über ihre Religion.³⁴⁷ Baumann zeigt diesen Aspekt anhand seiner Studie zu jungen Musliminnen auf, die sich in der Diaspora bewusst dazu entscheiden, das Kopftuch zu tragen. Er weist darauf hin, dass sie oftmals durch autodidaktisches Studium

³⁴⁴ Martin Baumann, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten: Zur Parallelität von ‘fremd’-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration“ In *Religion-Migration-Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, hg. von Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 19–30 (Berlin: Bundesdruckerei, 2004), 21–23.

³⁴⁵ Ebd., 21.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Ebd., 28

eine kritische Haltung gegenüber dem „volkstümlichen, unreflektierten Traditionalismus“ der Eltern einnehmen.³⁴⁸ Aus diesem Fallbeispiel wird klar ersichtlich, dass in der Diaspora kritische Reflexionsprozesse über die Religion stattfinden. Zu den wesentlichen Bestandteilen dieser religiösen Orientierung zählt Baumann die Reflexion, rationale Begründung und Argumentation auf textlicher Grundlage sowie Disziplinierung und Ästhetisierung des Lebensstils.³⁴⁹ Diese Reflexionen artikulieren sich im Falle der albanischsprachigen Imame nicht nur in ihren Aktivitäten und Publikationen, da sie sich auch in ihren Schriften mit Fragen zur Diaspora bewusst auseinandersetzen. Den wichtigsten Aspekt bilden aber ihre Freitagspredigt. Denn wie unter Kapitel 2.3 dargestellt, sind sie dazu angehalten, wöchentlich einen neuen Inhalt zu liefern, wobei die Diaspora einen bestimmenden Rahmen für die Predigt bildet. Das heisst, dass sich sowohl die Gattung der Freitagspredigt als auch die Publikationen der Imame als geeignete Träger von Diasporareflexionen anbieten.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Ebd.

4. Methodische Vorgehensweise

Das vorliegende Kapitel behandelt die in der Gesamtanalyse verwendete methodische Vorgehensweise. An erster Stelle wird die Auswahl des Forschungsgegenstandes, also die Imame, in Form eines Samplings erläutert und begründet. Die Forschungsfrage wird im Rahmen der von ihnen verfassten Freitagspredigten untersucht. Dafür erfolgt ein Einblick in die Aufnahme- und Transkriptionsprozesse der Predigten, deren Analyse anhand eines eigens ausgearbeiteten Verfahrens Gegenstand des dritten Unterkapitels ist. Neben den Freitagspredigten werden weiterführende von den Imamen herausgegebene Materialien herangezogen, sodass sich der letzte Teil dieses Kapitels einer für deren Auswertung geeigneten Methodik widmet.

4.1 Sampling

Als zentrale Akteure muslimischer Gemeinschaften gestalten Imame massgebend die religiöse Praxis ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft. Sie leiten unter anderem die Gemeinschaftsgebete, agieren als Seelsorger und bieten Kindern sowie Jugendlichen Religionsunterricht an.³⁵⁰ Ceylan betont, dass Imame „[...] einen grossen Einfluss auf die muslimische Gemeinschaft“³⁵¹ ausüben und „die Religiosität und die religiöse Orientierung junger Menschen“³⁵² beeinflussen. Zudem können sie als gesellschaftliche Brückenbauer dienen, wodurch sie z. B. als muslimische Vertreter am interreligiösen Dialog teilnehmen oder sich als Ansprechpersonen für Behörden anbieten.³⁵³ Den Gegenstand dieser Arbeit bilden vier in der Schweiz tätige Imame. Sie stammen allesamt aus der albanisch-sprachigen Gemeinschaft, die zugleich die grösste muslimische Glaubensgemeinschaft des Landes bildet.³⁵⁴ Die in der Schweiz lebenden albanisch-sprachigen Muslim:innen sind heterogen zusammengesetzt und stammen aus dem Kosovo, Nordmazedonien sowie Serbien. Entsprechend wurde in der

³⁵⁰ Rauf Ceylan, „Imamschulungen durch die Konrad-Adenauer-Stiftung in der Türkei: Inhalte, Erfahrungen und Perspektiven“ In *Imamausbildung in Deutschland: Islamische Theologie im europäischen Kontext*, hg. von Bülent Ucar, 351–358 (Göttingen: V&R Unipress, 2010), 351–352.

³⁵¹ Ebd., 352.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd., 352–353.

³⁵⁴ Schneuwly, „Dé-racialiser et complexifier la question musulmane en Suisse“, 65.

Festlegung der Anzahl Imame ihre geografische Verortung berücksichtigt, wobei aus einem Land zwei Imame ausgewählt wurden.

Im Vorfeld wurden bestimmte Merkmale definiert, die als Auswahlkriterien für die Imame dienen. Dabei entspricht das Vorgehen dem von Flick festgelegten „Kriteriengeleitetes Sampling“.³⁵⁵ Er spricht von abstrakten Kriterien, da sie „unabhängig vom konkret untersuchten Material und vor dessen Erhebung und Analyse entwickelt wurden“.³⁵⁶ Kelle und Kluge bezeichnen diese Strategie der Kriterienauswahl im Vorfeld der Materialanalyse als „selektives Sampling“.³⁵⁷ Die Kriterien können „anhand der Untersuchungsfragestellung, anhand theoretischer Vorüberlegungen und anhand des Vorwissens über das Untersuchungsfeld bestimmt werden“.³⁵⁸ So wurden für die Auswahl der Imame folgende Kriterien definiert:

1) die Herkunft, 2) die Sprachregion in der Schweiz, 3) der Bildungsabschluss, 4) publizistische und mediale Aktivitäten und 5) das Anstellungsverhältnis. Die festgelegten Kriterien bieten in sich ein breites Spektrum an Eigenschaften an, wodurch eine Varianz entsteht, die die Berücksichtigung unterschiedlicher Imame ermöglicht. Zudem sind diese fünf Kriterien für die Erörterung der Fragestellung ausschlaggebend, da sie starken Einfluss auf das Islamverständnis der Imame ausüben.

Angaben über die Herkunft ermöglichen eine Zuordnung der Imame zu den jeweiligen Moscheegemeinden in der Schweiz. Berücksichtigt werden Akteure aus dem Kosovo, aus Nordmazedonien und Serbien, wobei zwei Imame aus Nordmazedonien stammen. Diese geografische Verteilung trifft entsprechend auch auf die grosse Mehrheit der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz zu.³⁵⁹ Folglich wurden aus Albanien stammende Imame nicht berücksichtigt, da der Anteil der Muslim:innen aus Albanien für die hiesigen Gemeinschaften unbedeutend ist.

Das Kriterium bezüglich der Sprachregion bezieht die deutsch- sowie französischsprachigen Regionen der Schweiz ein. Das heisst, dass die ausgewählten Imame ihren festen Wohnsitz entweder in der

³⁵⁵ Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung* (Hamburg: Rowohlt Verlag, 2012), 155–156.

³⁵⁶ Ebd., 155.

³⁵⁷ Udo Kelle und Susanne Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung* (2. überarbeitete Auflage) (Wiesbaden: VS Verlag der Sozialwissenschaften, 2010), 50.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

Deutsch- oder in der Welschschweiz haben müssen. Aufgrund der zahlenmässig geringen Präsenz albanisch-sprachiger Muslim:innen im Kanton Tessin, wurden Imame aus der italienischsprachigen Region nicht berücksichtigt. Erhebungen des Bundesamts für Statistik belegen, dass ein Viertel der Muslim:innen in der Westschweiz lebt und das Tessin lediglich eine kleine muslimische Gemeinde beherbergt.³⁶⁰ Folglich wurden drei Imame aus der Deutschschweiz und ein weiterer aus der Westschweiz ausgewählt. Wie im Falle des ersten Kriteriums wird auch an dieser Stelle eine Varianz geschaffen, indem nicht alle Imame aus derselben Sprachregion stammen.

Das dritte Kriterium setzt bei allen Imamen einen Hochschulabschluss in der islamischen Theologie mindestens auf Bachelorniveau voraus. Einerseits ermöglicht das Bildungsprofil einen Einblick in den Werdegang der Imame sowie den Standorten und Institutionen, wo sie ihrer theologischen Ausbildung nachgingen. Andererseits kann bei einem akademischen Hintergrund davon ausgegangen werden, dass die Imame über die nötigen intellektuellen Fertigkeiten verfügen, um in ihren Predigten eingehend über die Religion und den hiesigen religiösen Angelegenheiten zu reflektieren. Des Weiteren setzen auch die Schweizer Behörden bei ausländischen Imamen einen Hochschulabschluss für die Erteilung einer Arbeitsgenehmigung voraus. Dadurch werden Imame ohne universitäre Ausbildung ausgeschlossen und kommen in der Arbeit aufgrund des zweiten Kriteriums nicht in Frage. Während alle ein Bachelorstudium absolviert haben, ist ein Imam im Besitz eines Masterabschlusses und ein weiterer promovierter muslimischer Theologe.

Die publizistischen und medialen Aktivitäten ermöglichen einen erweiterten Einblick in die Arbeit der Imame. Denn nebst ihrer Funktion in den Moscheen sind manche auch als Autoren, Übersetzer sowie Experten in der Öffentlichkeit aktiv. Anhand dieser Tätigkeiten lassen sich weitere Interessensfelder erschliessen, die zusätzliche Aufschlüsse zu ihren Islamverständnissen bieten.

Damit die Integration der Imame in der hiesigen Gesellschaft und ihre Kenntnisse über lokale Angelegenheiten gewährleistet sind, setzt das letzte Kriterium ein unbefristetes Arbeitsverhältnis voraus. Eine Vollzeitbeschäftigung ermöglicht es den Imamen, sich einerseits langfristig den Angelegenheiten der Gemeinschaften anzunehmen,

³⁶⁰ Bundesamt für Statistik, *Religionszugehörigkeit nach Kantonen. Stand 21.5.2021* <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.15384768.html> [aufgerufen am 7.3.2022]

andererseits aber auch den an sie gestellten Anforderungen gerecht zu werden, auf die Bedürfnisse der Gemeinde einzugehen und das Verhältnis zwischen den muslimischen Akteur:innen und der Gesellschaft sowie den Behörden zu verstehen. In der Arbeit werden nur Imame berücksichtigt, die einer Anstellung im Umfang von 100 % nachgehen, da lediglich eine Vollzeitbeschäftigung es den Imamen ermöglicht, sich in maximaler Kapazität ihrer Arbeit zu widmen.

Diese Merkmale runden die Auswahl der Imame ab und sind aus Vorüberlegungen entstanden, die sich in abschliessender Form wie folgt definieren lassen. Die Fragestellung der Arbeit dient als Leitfaden der Untersuchung, die den schweizerischen Kontext in den Vordergrund setzt und ein kohärentes Bild der albanisch-sprachigen Muslim:innen skizziert. Da männliche Akteure den Forschungsgegenstand dominieren, wird ergänzend zu den Imamen eine muslimische Theologin herangezogen. Dabei handelt es sich um eine freiberuflich tätige Person, die schweizweit auf Anfrage der (in diesem Fall albanisch-sprachigen) Moscheen Vorträge (hauptsächlich für ein weibliches Publikum) hält. Die Themenwahl ist ihr in der Regel freigestellt, sodass sie den Inhalt selbst bestimmt. Es wird darauf verwiesen, dass es sich an dieser Stelle nicht um „Predigerinnen“ bzw. „Imaminnen“ handelt, da sie sich weder als solche bezeichnet noch die Rolle einer religiösen Funktionärin wahrnimmt. Zudem ist sie im Unterschied zu den Imamen aufgrund des fehlenden Arbeitsverhältnisses an keiner Moschee gebunden. Dieser Umstand verleiht ihr entsprechend Flexibilität, sodass sie schweizweit tätig ist. Für diesen Teil wurde eine Akteurin ausgewählt, die ein Bachelorstudium in islamischer Theologie absolviert und ihren festen Wohnsitz in der Schweiz hat. Ihre religiöse Ausbildung ist dahingehend von Bedeutung, weil sie ihr einen theologischen Diskurs und die Selbstreflexion ermöglicht. Zudem bietet sich der theologische Hintergrund als geeigneter Vergleichspunkt zwischen den Imamen und der Referentin hinsichtlich der Reflexion über den eigenen Glauben an.

4.2 Feldforschung

Den wichtigsten Gegenstand der Analyse bildet die Freitagspredigt, die die Imame im Rahmen des Freitagsgebets vor den Moscheebesucher:innen hält. Sie bietet ihnen die Möglichkeit, sich mit gesellschaftlichen und religiösen Fragen auseinanderzusetzen, über ge-

meindeinterne Angelegenheiten zu reflektieren, das Publikum zu einem bestimmten Handeln aufzurufen oder es zu ermahnen.

Die vier ausgewählten Imame wurden im Vorfeld über das Forschungsprojekt in Kenntnis gesetzt. Nachdem alle sich mit dem Vorhaben einverstanden erklärt haben, wurden die Moscheen in einem Zeitraum von sechs Monaten jeweils an einem Freitag unangekündigt aufgesucht. Diese Vorgehensweise stellte sicher, dass die Predigt spontan und ohne Anpassungen aufgezeichnet werden konnte. Die Aufnahmearbeiten begannen 2019 während des Monats Ramadan und fanden ungefähr alle vier Wochen statt. So wurden während des Ramadans drei Predigten von jeweils drei Imamen gesammelt. Waren Imame abwesend, wurden die Aufnahmedaten verschoben. Es kam vor, dass manche Aufnahmen verschoben werden mussten, da die Imame abwesend waren. Am Ende der Aufnahmearbeiten stellte sich die Frage nach dem Fokus der Transkription und ihrem Umfang. Die Frage ist dahingehend von Bedeutung, sollte beispielsweise der Schwerpunkt auf den Inhalt gelegt werden, da gegebenenfalls das Regelsystem der Transkription reduziert werden könnte.³⁶¹ Die qualitative Forschung kennt unterschiedliche Transkriptionsregeln, die sich entsprechend der Genauigkeit des zu wiedergebenden Materials unterscheiden.³⁶² Dresing und Pehl verschaffen hierzu einen Überblick über zwei mögliche Transkriptionssysteme. Einerseits handelt es sich um das inhaltlich-semantische Transkriptionssystem, das sich auf den Inhalt konzentriert, Einzelheiten der Betonung und Aussprache aber ausschliesst.³⁶³ Andererseits existiert das gesprächsanalytische Transkriptionssystem, das „durch die Wiedergabe der Umgangssprache und der Tonhöhenverläufe einen besseren Eindruck von Betonung und Sprachrhythmus“³⁶⁴ vermittelt. Im Rahmen der Predigten wurde aufgrund der Wichtigkeit des Inhalts und der Lesbarkeit entlang des inhaltlich-semantischen Transkriptionssystems transkribiert, das die Aufnahme wortgetreu abbildet. Zusätzlich werden abgebrochene Wörter ignoriert, die Anwendung von Satzzeichen für den besseren Lesefluss

³⁶¹ Susanne Fuss und Ute Karbach, *Grundlagen der Transkription* (2. Auflage) (Leverkusen: Verlag Barbara Budrich), 61.

³⁶² Ebd., 13.

³⁶³ Thorsten Dresing und Thorsten Pehl, *Praxisbuch Interview, Transkription und Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende* (8. Auflage) (Marburg: dr. dresing und pehl GmbH, 2018), 17.

³⁶⁴ Ebd., 18.

eingesetzt und Fülllaute wie „ähm“ und „hmm“ nicht beachtet.³⁶⁵ Flick plädiert dafür, „nur so viel und so genau zu transkribieren, wie die Fragestellung erfordert“, ³⁶⁶ weshalb weitere Transkriptionsregeln wie die Markierung von längeren Sprechpausen wegfallen.

Der aus den verschriftlichten Audiodateien bestehende Textkorpus wurde durch die Aufnahme der „Ders“³⁶⁷ erweitert, die im Vorfeld der Predigt gehalten werden, aber nicht Bestandteil der Freitagspredigt sind. Insgesamt wurden 13 Predigten gesammelt, drei Predigten pro Imam, ausser bei Imam Zeki wurden aufgrund einer sehr kurzen Predigt, insgesamt vier Freitagspredigten untersucht. Die Vorträge der Theologin wurden inhaltlich untersucht, allerdings blieb eine systematische Transkription des Textes aus.

Einen wichtigen Bestandteil der Arbeit bilden weitere Feldbeobachtungen wie Randgespräche mit den Imamen und teilweise mit den Besucher:innen. Sie dienen als Hintergrundinformation und leisten einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Gemeindestrukturen. Beobachtungen zu den Räumlichkeiten der jeweiligen Moscheen sowie ihre Besucher:innen fallen auch unter diese Kategorie.

4.3 Die Predigtanalyse

Die in der Analyse untersuchten Predigten bilden den Hauptteil des vorliegenden Datenkorpus. Für die Erarbeitung eines Analysemodells wurde in einem ersten Schritt in der Literatur zu muslimischen Freitagspredigten nach einem geeigneten Verfahren recherchiert. Wie bereits unter Kapitel 2.3 festgehalten, gab es hinsichtlich der heutigen Form der Freitagspredigt keine Veränderungen, sodass der Koran und die Hadithe weiterhin die massgebenden Referenzpunkte bilden. Die inhaltlichen Aspekte der Predigt waren aber stets Gegenstand unterschiedlicher Diskussionen. Sie diente nicht nur als ein Instrument, um theologische Sachverhalte zu vermitteln, sondern um auch gesellschaftliche Angelegenheiten anzusprechen. Die Studien

³⁶⁵ Ebd., 21–22.

³⁶⁶ Flick, *Eine Einführung*, 380.

³⁶⁷ Es handelt sich dabei um einen Vortrag, der im Vorfeld der Freitagspredigt gehalten wird, aber keinen festen Bestandteil der Predigt bildet. Inhaltlich weisen die beiden Formate keine Unterschiede auf, da Gegenstand des *ders* das Thema der Freitagspredigt ist. Die Imame bestimmen in der Regel selbst, ob sie ihn abhalten möchten oder nicht. Im Falle dieser Arbeit halten alle herangezogenen Imame den *ders* ab.

zur Freitagspredigt in Westeuropa weisen wiederum darauf hin, dass sich die Imame hauptsächlich religiösen Fragestellungen und soziopolitischen Themen annehmen und die Zuhörerschaft zu einem bestimmten Handeln aufrufen. Die Beiträge bieten wertvolle Einblicke in die Rhetorik, Sprache und Strukturen der im westeuropäischen Kontext gehaltenen Predigten, sprechen aber an keiner Stelle mögliche Analysemodelle für eine systematische Erschliessung ihrer Inhalte an. Aus diesem Grund wurden zunächst Anhaltspunkte aus der christlichen Homiletik konsultiert, die auf Grundlage eines breiten Spektrums an Analyseverfahren unterschiedliche Zugänge zur Predigt verschafft. Die Modelle gründen allerdings auf Methoden der Psychologie sowie Sozial- und Sprachwissenschaften, die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen Anwendung finden und somit flexibel gestaltet werden können.

4.3.1 Die Predigtanalyse in der christlichen Homiletik

Die christliche Predigtanalyse ist in der Praktischen Theologie verortet³⁶⁸ und ermöglicht mittels methodischer Zugänge eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Predigten.³⁶⁹ In der Literatur gehen die Meinungen bezüglich des Zwecks der Predigtanalyse auseinander. Hoffmann erklärt die strukturelle, rhetorische, sprachwissenschaftliche, psychologische, rezeptionsästhetisch oder theologische Erschliessung der Predigt als Ziel der Analyse.³⁷⁰ Grözinger wiederum geht davon aus, dass die Predigtanalyse

„dem Predigen auf die Spur kommen [möchte], indem sie methodisch nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Gelingens oder Misslingens einer bestimmten Predigt fragt“.³⁷¹

In diesem Fall dient die Predigtanalyse dazu, ihre Leistung und Rezeption zu steigern.³⁷² Diese Verortung in der Praktischen Theologie bringt es mit sich, dass die Predigtanalyse zu einem Zwischenschritt

³⁶⁸ Albrecht Grözinger, *Homiletik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 298–299.

³⁶⁹ Christine Wenona Hoffmann, *Homiletik und Exegese: Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 51.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Grözinger, *Homiletik*, 298.

³⁷² Ebd.

für die Predigerausbildung³⁷³ wird, die im vorliegenden Fall aber nicht weiter berücksichtigt wird, weil das Interesse der Arbeit dem Inhalt der Predigt und nicht der Darbietung des Predigers gilt. Grözinger stellt jedoch methodische Ansätze auf, die er in die personen-, inhalts- und sprachbezogene Predigtanalyse unterteilt³⁷⁴ und fügt hinzu, dass

„bei allen drei methodischen Ansätzen der Predigtanalyse auffällt, dass sie eher an dem Aspekt des Erstellens der Predigt interessiert sind und insofern eine PfarrerInnen- und Inhaltszentrierung aufweisen“.³⁷⁵

Die Predigtanalyse stellt ein junges Phänomen in der christlichen Homiletik dar und erfuhr laut Engemann und Wöhrle erst in den 1970er Jahren ein systematisch-wissenschaftliches Interesse, welches im darauffolgenden Jahrzehnt wieder stark abnahm.³⁷⁶ Im deutschsprachigen Raum beschäftigen sich gegenwärtig Hans-Christoph Piper³⁷⁷, Rudolf Bohren und Klaus-Peter Jörns³⁷⁸, Fritz Riemann³⁷⁹ sowie Hans Werner Dannowski³⁸⁰ eingehend mit der Methodenentwicklung der Predigtanalyse. Der Schwerpunkt liegt in der Systematisierung des Analyseverfahrens, indem Methoden aus den nicht-theologischen Humanwissenschaften für die Untersuchung der Predigten übernommen wurden. Diese Ausrichtung verstärkt nochmals das Bemühen der Praktischen Theologie, Praxis und Theologie zu verbinden³⁸¹ und gleichzeitig „eine Orientierung an empirischen

³⁷³ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der christlichen Predigtpraxis siehe François-Xavier Amherdt, *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui: Un défi herméneutique* (Fribourg: Academic Press, 2006).

³⁷⁴ Ebd., 299.

³⁷⁵ Ebd., 300.

³⁷⁶ Wifried Engemann, *Einführung in die Homiletik* (Tübingen: Francke Verlag, 2002), 469.; Stefanie Wöhrle, *Predigtanalyse: Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen* (Münster: Lit, 2006), 193.

³⁷⁷ Hans-Christoph Piper, *Predigtanalysen: Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1976).

³⁷⁸ Rudolf Bohren und Klaus-Peter Jörns, *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt* (Tübingen: Francke Verlag, 1989).

³⁷⁹ Fritz Riemann, „Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht“ *Perspektiven der Pastoralpsychologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976): 152–166.

³⁸⁰ Hans-Werner Dannowski, *Möglichkeiten und Grenzen der Content-Analyse, werkstatt predigt 1*, (1973), 28–36.

³⁸¹ Grözinger, *Homiletik*, 80–81.

Methoden³⁸² anzustreben. Daneben existiert die sogenannte Heidelberger Methode die sich als eine eigenständige theologische Methode basierend auf die theologischen Ansätze von Bohren und Jörns versteht.³⁸³ Die beiden Autoren bestimmen die Vorgehensweise der Analyse anhand drei Leitfragen. An erster Stelle soll die Gliederung, der Stil und die Struktur der Predigt nähergebracht werden. Anschliessend bilden der Prediger, sein Bildungshintergrund, der Bezug zur Kirche und seine Absichten eine wichtige Rolle. Im Vordergrund stehen Fragen nach der Übertragungsart des Texts, dem Bezug zur Quelle und der Art und Weise, wie der Text paraphrasiert wird. Zuletzt wird die Wirkung der Predigt auf die Zuhörenden erörtert.³⁸⁴

In den 1990er Jahren erfolgte eine erneute Auseinandersetzung mit der christlichen Predigtanalyse aus einer semantischen Perspektive, der sich Wilfried Engemann³⁸⁵, Jan Hermelink und Eberhard Müske³⁸⁶ annahmen.³⁸⁷ Dabei liefert insbesondere Engemann seine Arbeit wertvolle Anhaltspunkte für die Untersuchung der Freitagspredigt. Er stellt folgende fünf Ansätze auf, die die Predigt hinsichtlich ihrer charakteristischen Merkmale wie dem Inhalt, ihres Bezugs zur Bibel, der Glaubwürdigkeit des Gesagten, der Verständlichkeit und somit der sprachlichen Qualität und des Öffentlichkeitscharakters durchleuchten:³⁸⁸ 1) der contentanalytische Ansatz; 2) der sprechakttheoretische Ansatz; 3) der rhetorische Ansatz; 4) der semantische Ansatz; 5) der ideologiekritische Ansatz.³⁸⁹ Der zweite und fünfte Ansatz wird aufgrund ihres abweichenden Fokus im Falle der vorliegenden Arbeit ausgeschlossen. Zudem liegt der Schwerpunkt dieser Ansätze weitgehend in der Beziehung zwischen dem Prediger und den Zuhörenden, wobei die Kommunikation, der Dialog und die Wirkung der Predigt von zentraler Bedeutung sind.³⁹⁰ Entsprechend

³⁸² Hoffmann, *Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart*, 48–49.

³⁸³ Grözinger, *Homiletik*, 300.

³⁸⁴ Bohren und Jörns, *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*, 55–61.

³⁸⁵ Engemann, *Einführung in die Homiletik*.

³⁸⁶ Jan Hermelink und Eberhard Müske, „Predigt als Arbeit an mentalen Bildern: Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse“ *Praktische Theologie* 30 (1995): 219–239.

³⁸⁷ Hoffmann, *Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart*, 52.

³⁸⁸ Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 470.

³⁸⁹ Ebd., 472–489.

³⁹⁰ Ebd., 472.

bieten sich für das weitere Vorgehen der erste, dritte sowie vierte Ansatz als geeignete Orientierungshilfen an.

Der contentanalytische Ansatz greift auf die Methode der Content- bzw. Inhaltsanalyse zurück, die in den 1950er und 1960er Jahren entwickelt wurde, um Kommunikationsinhalte aus sozialpsychologischer und sprachwissenschaftlicher Perspektive zu untersuchen.³⁹¹ Berelson definiert die Contentanalyse als „a research technique for the objective, systematic, and quantitative description of manifest content of communication“.³⁹² Somit gewinnt die Inhaltsanalyse ihre Untersuchungskriterien aus quantitativen und qualitativen Kategorien.³⁹³ Während sich der quantitative Ansatz mit der Erforschung der „Häufigkeit und Intensität von bestimmten Substantiven, Verben und anderen Inhaltselementen“ auseinandersetzt,³⁹⁴ beschäftigt sich der qualitative Zugang mit „dem atmosphärischen Umfeld, der Stimmung, dem geistigen Gehalt und der Wirkungsabsicht der Rede“.³⁹⁵ Der rhetorische Ansatz untersucht unter anderem die Struktur der Predigt bzw. fragt nach dem Aufbau und dessen Funktion innerhalb der Predigt. Hier stellt sich die Frage, ob die Predigt eine Einleitung, einen Hauptteil und einen Schlussteil beinhaltet.³⁹⁶ Der semantische Ansatz analysiert „was einzelne Aussagen konkret bedeuten und für welche Botschaft die Predigt als Ganze steht“.³⁹⁷ Zudem betont Engemann, dass der semantische Ansatz sich in erster Linie mit dem Inhalt der Predigt befasst.³⁹⁸

Seit der Ausarbeitung der Ansätze und Leitfragen in den 1970er und 1990er Jahren wird der Predigtanalyse in der Homiletik heutzutage kein grosses Interesse beigemessen, sodass „keine grundsätzlichen predigtanalytischen Konzeptionen“³⁹⁹ erzeugt und entwickelt wurden. Hoffmann konstatiert zudem, dass die Predigtanalyse „im gegenwärtigen homiletischen Diskurs eher ein Nischenda-

³⁹¹ Werner Knapp, „Die Inhaltsanalyse aus linguistischer Sicht“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 20–36 (Weinheim: Beltz, 2008), 20.

³⁹² Bernard Berelson, *Content analysis in communication research* (New York: Hafner Publ. Co., 1952), 489.

³⁹³ Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 473.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd., 479–480

³⁹⁷ Ebd., 483.

³⁹⁸ Ebd., 482.

³⁹⁹ Hoffmann, *Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart*, 52.

sein“⁴⁰⁰ darstellt. Stefanie Wöhrle bietet allerdings in ihrem 2006 veröffentlichten Buch *Predigtanalyse: Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen* einen Überblick zu den bereits existierenden Methoden und leitet drei Gruppen von Analysemethoden ab.⁴⁰¹ Die erste Gruppe beschäftigt sich mit Analysemethoden der Selbstäußerung des Predigers (damit rückt der Prediger in den Vordergrund), wobei hierzu psychologische Methoden zu Rate gezogen werden.⁴⁰² Die zweite Gruppe widmet sich der Analyse der Signalfunktion von Predigten, die den Verkündigungsgegenstand, die Situation der Hörer und die Person des Predigers untersucht. Diese orientieren sich an empirischen Methoden, mit der Schwerpunktsetzung auf den Inhalt, die Gestalt und Struktur sowie die Wahrnehmung der Predigt.⁴⁰³ Die letzte Gruppe analysiert die Darstellungsfunktion von Predigten mittels semantischer, rhetorischer und narratologischer Zugänge⁴⁰⁴. Im Rahmen dieser Arbeit werden die ersten beiden von Wöhrle dargestellten Ansätze ausgeschlossen, da sie sich einerseits mit dem Prediger selbst und andererseits mit der Erforschung der formalen Aspekte der Predigt auseinandersetzen. Die dritte Methodengruppe knüpft wiederum an Engemanns Ansätze an, die den Inhalt der Predigt in den Vordergrund stellen und somit im weiteren Verlauf berücksichtigt werden.

Die bereits in der christlichen Homiletik vorhandenen Methoden der Predigtanalyse gewähren zwar dienliche Anhaltspunkte, bieten aber kein abschliessendes Analysemodell, das zur Untersuchung der muslimischen Freitagspredigt herangezogen werden könnte. Aus diesem Grund wurde an den drei oben aufgeführten Ansätzen von Engemann, die sich als geeignete Basis für das Analyseverfahren anbieten, für die Entwicklung einer adäquaten Methode angeknüpft. Mit Blick auf den inhaltsanalytischen Ansatz kommt lediglich die qualitative Kategorienbildung in Frage, da in der vorliegenden Arbeit keine quantitativen Auswertungen vorgesehen sind. Zudem reicht der contentanalytische Ansatz für eine eingehende Analyse der Predigtinhalte nicht aus, da seine formalen Kriterien (Analysedimensionen) die Anforderungen dieser Arbeit nicht erfüllen. Aus diesem Grund wird für die Sicherstellung eines geeigneten Analysemodells die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring herangezogen, weil sie in

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Wöhrle, *Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen*, 5.

⁴⁰² Ebd., 9–78.

⁴⁰³ Ebd., 79–125.

⁴⁰⁴ Ebd., 127–192.

ihrer Kategorienbildung sowohl den deduktiven als auch den induktiven Ansatz berücksichtigt. Der rhetorische Ansatz wurde so weit eingearbeitet, dass er der Analyse in der Untersuchung der Form und Gestalt der Freitagspredigt verhalf, allerdings keinen direkten Bezug zur Fragestellung herstellt. Engemanns semantischer Ansatz lenkte den Fokus auf die Sprache. Aufgrund der Sprachauswahl in den Predigten kann für die Erschliessung der Fragestellung viel gewonnen werden, da abhängig vom Einsatz einer Sprache deutlich wird, welche Beziehung der Prediger zur ihr unterhält. Solche Beobachtungen liefern nicht zuletzt wertvolle Hinweise auf das Ausmass der lokalen Integration und transnationalen Vernetzung der Imame.

4.3.2 Die qualitative Inhaltsanalyse

Bei der qualitativen Inhaltsanalyse handelt es sich um eine systematische qualitative Analyseverfahren in den Sozialwissenschaften, die unterschiedliche Materialien wie Texte, Bilder oder Musik als Gegenstand annimmt.⁴⁰⁵ Der Untersuchungsgegenstand wird im Rahmen eines Kategoriensystems eruiert, das das Kernstück dieser Methode bildet und die Interpretation von Texten ermöglicht.⁴⁰⁶ Reinthoffer beschreibt die Kategorien als

„[...] deskriptive Analyseraster. Sie haben deshalb abstrakter zu sein als das Material, das sie durch Überbegriffe ordnen bzw. ordnen sollen“.⁴⁰⁷

Um Kategorien zu bilden, wurden verschiedene methodologische Vorgehensweisen ausgearbeitet. Philipp Mayring wendet für die Kategorienbildung sowohl einen induktiven als auch deduktiven

⁴⁰⁵ Philipp Mayring und Thomas Fenzl, „Qualitative Inhaltsanalyse“ In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, hg. von Nina Baur und Jörg Blasius, 543–556 (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 633.

⁴⁰⁶ Philipp Mayring, „Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der Qualitativen Inhaltsanalyse“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 7–19 (Weinheim: Beltz, 2008), 11.

⁴⁰⁷ Bernd Reinthoffer, „Lehrkräfte geben Auskunft über ihren Unterricht: Ein systematisierender Vorschlag zur deduktiven und induktiven Kategorienbildung in der Unterrichtsforschung“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 123–141 (Weinheim: Beltz, 2008), 125.

Ansatz an.⁴⁰⁸ Im Falle der induktiven Vorgehensweise werden die Kategorien direkt aus dem Forschungsgegenstand herausgebildet,⁴⁰⁹ wodurch der Text möglichst ohne Prämissen und Vorstellungen des Forschenden untersucht wird. Die deduktive Kategorienbildung setzt wiederum an „Voruntersuchungen, aus dem bisherigen Forschungsstand, aus neu entwickelten Theorien und oder Theoriekonzepten [...]“ an.⁴¹⁰ Glaser und Strauss ziehen das offene Kodieren⁴¹¹ und damit das induktive Vorgehen bei der Kategorienbildung vor, da ansonsten

„unpassende Konzepte den Daten aufgezwungen werden [...] und die Relevanzsetzungen der Befragten durch die verwendeten Kategorien überblendet werden.“⁴¹²

Miles und Huberman plädieren für die deduktive Herangehensweise, um das Material in einer nicht allzu aufwändigen Methode zu erfassen.⁴¹³ Aufgrund des Ziels und des Fokus der Arbeit sowie der Bemühung, offen für das Material zu sein und den Blick nicht von Anfang an zu verengen, greift das Analyseverfahren auf beide Ansätze zurück. Für die deduktive Herangehensweise bildete sowohl der theoretische Rahmen als auch das Forschungsinteresse der Arbeit den Ausgangspunkt.⁴¹⁴ Den theoretischen Rahmen der Arbeit umfassen Diasporakonzepte, die bereits eruiert wurden und sich in der Fragestellung widerspiegeln. Theorie und Forschungsinteresse stehen in diesem Fall in engem Bezug, sodass für die Kategorienbildung nicht auf den deduktiven Ansatz verzichtet werden kann. Da eine Gesamtanalyse ausschliesslich aus im Vorfeld bestimmten Kategorien weitere Aspekte der Materialien ausblenden würde, bietet sich zudem der induktive Ansatz an. Dieser ermöglicht einerseits die Erschliessung weiterer Themen, die in unserem Fall die Prediger als

⁴⁰⁸ Mayring und Fenzl, „Qualitative Inhaltsanalyse“, 637–638.

⁴⁰⁹ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 85.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research* (New Brunswick und London: Transaction Publishers, 2006), 161–183.

⁴¹² Kelle und Kluge, *Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*, 69–70.

⁴¹³ Matthew Miles und Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An expanded sourcebook* (2nd edition) (Thousand Oaks: Sage, 1994).

⁴¹⁴ Reinhoffer, „Ein systematisierender Vorschlag zur deduktiven und induktiven Kategorienbildung in der Unterrichtsforschung“, 126–127.

relevant erachten, und gewährleistet andererseits eine Interpretationsvielfalt von Aussagen.⁴¹⁵ Zusammenfassend liegt der Fokus der Arbeit sowohl im theoretischen (deduktiven) als auch im materialorientierten (induktiven) Bereich mit der Berücksichtigung der Fragestellung. Mayring setzt dabei voraus, dass „jede einzelne Kategorie in drei Schritten [...], nämlich durch die Kategoriendefinition, die Ankerbeispiele und die Kodierregeln“⁴¹⁶ festgelegt werden soll. So kann das Analyseverfahren, in unserem Fall die individuellen Aussagen der Ima, eine „gemeinsame Sprache“⁴¹⁷ ermöglichen. Die Definition der Kategorien dient der genauen Zuordnung der Textbestandteile. Ankerbeispiele widerspiegeln Textstellen, die unter die definierten Merkmale fallen. In unserem Fall handelt es sich dabei hauptsächlich um Zitate. Wurden die Kategorien und Ankerbeispiele festgelegt, können passende Kodierregeln erarbeitet werden. Dabei handelt es sich um Grundsätze, die die zuvor erarbeiteten Punkte zu einer Regel zusammenfassen, die eine Regelmässigkeit impliziert und man sich mit dem „Immer wenn ..., dann ...“-Prinzip vorstellen kann.⁴¹⁸

Die Kategorien aus der Gesamtanalyse fallen für alle Predigten gleich aus. Die nachfolgende Tabelle bietet einen Überblick über die Kategorien, die dazu gebildeten Unterkategorien, ihre Definitionen, sowie Ankerbeispiele und die festgelegten Kodierregeln. Zunächst werden die deduktiven und anschliessend die induktiven Kategorien dargestellt und erläutert.

Deduktive Kategorien und Unterkategorien

Die Arbeit geht der Frage nach der Widerspiegelung von Diasporadeutungen in den Islamverständnissen hiesiger albanisch-sprachiger Ima nach. Da das Phänomen der Diaspora in der Migrationsforschung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eingehend erforscht worden ist, gibt es zahlreiche Anhaltspunkte, die im Rahmen des Analyseverfahrens übernommen werden können. Dazu gehören die Konzepte der Hybridität und des Transnationalismus, die entspre-

⁴¹⁵ Ebd., 127.

⁴¹⁶ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 641.

⁴¹⁷ Olaf Jensen, „Induktive Kategorienbildung als Basis Qualitativer Inhaltsanalyse“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 255–275 (Weinheim: Beltz, 2008), 278.

⁴¹⁸ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 97.

chend den Biografien der Imame und der Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz festgelegt wurden.⁴¹⁹ Folglich dienen sie in der Analyse der Freitagspredigten als Kategorien, denen die jeweiligen Textstellen zugeordnet werden. Die Kategorie zur Diaspora wurde als „Deutungen der Diaspora“ bezeichnet, da darin die Wahrnehmung der Diaspora durch die Imame zum Ausdruck kommt. Sie geht also der Frage nach, wie Imame mit der Diaspora umgehen oder welche Bezüge sie zu ihr herstellen. Es folgen drei Unterkategorien, die sowohl Bezüge zur Schweiz (Hybridität) und den Herkunftsländern (Transnationalismus) als auch die eigene Selbstwahrnehmung im Rahmen der Diaspora untersuchen. Sämtliche Schweizer Bezüge wie der Standort, die Sprache oder Finanzen bilden einen festen Bestandteil der Analyse. Diese Anhaltspunkte sind für das Verständnis der Diaspora und die Verortung der Imame im schweizerischen Kontext von Bedeutung. Die transnationalen Auszüge setzen sich hingegen mit Aussagen zu soziopolitischen Themen in den Herkunftsländern und den Nachbarstaaten auseinander. Der Aspekt des Transnationalismus ermöglicht die Rekonstruktion der Beziehungen zum Herkunftsland und eine Einsicht in die persönlichen Positionierungen der Imame. In ihrer Selbstwahrnehmung reflektieren sie über ihr Dasein in der Diaspora und lassen dadurch in ihr Befinden, ihren Erfahrungen und ihr Verhältnis zu den Vereinen und zur Gesamtgesellschaft hineinblicken. Die nachfolgende Tabelle stellt eine Übersicht zu den Definitionen der Hauptkategorie und ihren entsprechenden Unterkategorien mit jeweils einem Ankerbeispiel und der Kodierregel dar.

Induktive Kategorien und Unterkategorien

Da die Kategorie zur Diaspora für die Analyse der Predigten nur einen kleinen Teil ihres Inhalts wiedergibt, gibt der induktive Ansatz auch anderweitigen Themen Raum, die in den Predigten zur Sprache kommen. So wurde in einem ersten Schritt das gesamte Material nach weiteren Aspekten, die die Predigten behandeln, untersucht. Lassen sich dabei übergreifende Themen feststellen? Gibt es Anliegen, die in allen Predigten besprochen werden? Nach einem ersten Durchgang haben sich Kategorien mit Bezug auf gesellschaftliche Fragestellungen, gemeindeinterne Angelegenheiten sowie islamische Feier- und

⁴¹⁹ Siehe dazu Kapitel 3.2.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
Deutungen der Diaspora		Wahrnehmung des diasporischen Daseins		
	Bezug zur Schweiz (Hybridität)	Fließende Grenzen zwischen „albanisch“ und „schweizerisch“	„Lest die Hadithe über den Tag des Gerichts, lest Brüder, es gibt sie auf Albanisch und auch auf Französisch.“ ^{a)}	Immer wenn die Predigt das „Albanische“ und „Schweizerische“ vereint, unterstreicht sie die Vermischung zweier Sphären.
	Bezug zum Herkunftsland (Transnationalismus)	Grenzübergreifender Austausch und Bezug zu den Herkunftsländern	„Wenn wir in unserem Alltag auf unsere Herkunftsländer blicken, [fragen wir uns] wie wird dort das Ende des Jahres gefeiert? Ich meine damit [...] nicht das Jahr der Hidschra. [...] Was gibt es? Es gibt Konzerte, Strassenbeleuchtungen, schöne Lichter und Feuerwerke, womit die Umgebung verschmückt wird.“ ^{b)}	Immer wenn die Predigt Angelegenheiten ausserhalb der Schweiz – insbesondere in den Herkunftsländern – aufgreift, zeugt sie von den grenzübergreifenden Beziehungen und Kenntnissen des Imams.
	Selbstwahrnehmung	Selbstwahrnehmung in der Diaspora	„Dies ist nicht nur in den albanischen, sondern auch bei den arabischen, türkischen, bosnischen und	Immer wenn die Predigt das Publikum bzw. die Muslim:innen in der hiesigen Gesellschaft verort-

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			allen anderen Moscheen Tatsache. Es ist bekannt, dass die Zusammenarbeit unter den Muslimen in der Schweiz und sogar in der ganzen Diaspora nicht erfreulich ist“.^{c)}	tet, spiegelt sie die Selbstwahrnehmung des betroffenen Subjekts wider.

^{a)}Imam Fuad, Predigt 2.

^{b)}Imam Zeki, Predigt 2.

^{c)}Imam Musa, Predigt 2.

Gedenktage bilden lassen. Diese Themen leisten einen wichtigen Beitrag zur Eruiierung der Fragestellung, da gesellschaftliche Handlungen oder gemeindeinterne Angelegenheiten für die Verortung der Imame und deren Positionen innerhalb ihrer Gemeinde sowie der Gesamtgesellschaft relevant sind.

Damit ein differenziertes Analyseverfahren gewährleistet wird, wurden die Hauptkategorien in entsprechende Unterkategorien verfeinert. Die Kategorie zu Islam und Gesellschaft unterteilt sich in folgende Unterkategorien: 1) die zwischenmenschlichen Beziehungen: Der Fokus besteht aus dem Zusammenleben der Muslim:innen mit Muslim:innen sowie auch mit Nichtmuslim:innen; 2) gegenwartsbezogene Themen: Die Imame reflektieren über eine Angelegenheit (die aus der Vergangenheit stammen kann), die sie im gegenwärtigen Kontext verorten. Den Fokus bilden gesellschaftliche Fragen; 3) das Erscheinungsbild oder die Verhaltensanweisungen der Muslime in der Gesamtgesellschaft: Dabei wird vor allem der Selbstwahrnehmung grosses Gewicht beigemessen; 4) gesellschaftliche Konflikte: Auch hier werden hauptsächlich Angelegenheiten, die die Muslim:innen betreffen, diskutiert. Eine weitere Kategorie widmet sich den gemeindeinternen Angelegenheiten, die sämtliche Aussagen zum Verein oder zu den muslimischen Gemeinschaften beinhalten. Dazu wurden drei Unterkategorien gebildet. Die erste verschafft einen Einblick in interne Konflikte und Herausforderungen. Die zweite Unterkategorie beschäftigt sich mit dem Erscheinungsbild in der Gemeinschaft, während die letzte Unterkategorie Ratschläge und Anweisungen des Imams erläutert. Aus der Analyse kristallisierte sich des Weiteren eine Kategorie zu islamischen Gedenktagen heraus. Den Schwerpunkt bilden die islamischen Monate Ramadan und Muharram, Aschura, die Pilgerfahrt nach Mekka und das Neujahr im Mondkalender. Die nachfolgende Tabelle beinhaltet die Definitionen der Hauptkategorie sowie ihre Unterkategorien mit jeweils einem Ankerbeispiel und der Kodierregel.

Eine weitere Kategorie, die sowohl aus einer deduktiven als auch induktiven Herangehensweise entstand, ist die Analyse sprachlicher Besonderheiten. Ausgehend vom semantischen Ansatz Engemanns⁴²⁰, also einer linguistischen Perspektive, wurde in der Untersuchung auf auffällige sprachliche Ausdrucksweisen geachtet. Unter der Berücksichtigung der Diasporareflexion wurde in einem ersten Schritt der Sprachwechsel zwischen der Hauptsprache der Predigt

⁴²⁰ Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 443.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
Islam und Gesellschaft		Interaktion zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Gemeinschaften		
	Zwischenmenschliche Beziehungen	Interreligiöse sowie gesellschaftliche Beziehungen	„Wir sollten innerhalb der muslimischen Gemeinde einen konstruktiven Dialog schaffen und organisieren und darüber aber auch mit anderen Religionsgemeinschaften sprechen“ ^{a)}	Immer wenn die Predigt zum Dialog aufruft, stehen nicht-muslimische Gemeinschaften und die Gesellschaft im Vordergrund.
	Bezug zur Gegenwart	Kontextualisierung gesellschaftlicher Fragen in der heutigen Zeit	„Seine Auswanderung [des Propheten Muhammad] widerspiegelt unseren heutigen Zustand. Heute bewegt sich der Grossteil – und sogar der wichtigste Teil unseres Volkes, nämlich die Jugend – in der Hidschra, in diesem Sinn der vorübergehenden Hid-	Immer wenn eine Kontextualisierung einer Angelegenheit in der Gegenwart stattfindet.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			schra " b)	
	Erscheinungsbild und Verhaltensanweisungen	Wahrnehmung der Muslim:innen durch Nicht-Muslim:innen	„Lass es, mein Bruder, für Gott sein. Versetze nicht das ganze Volk unter diesen (schlechten) Namen, sodass alle Zeitungen der Welt über den Tod, der aufgrund weltlicher Geschehnissen eingetreten ist, von drei oder vier Personen berichten. Bei Allah, glaubt ihr, dass ich, ohne die Nachricht zu sehen, weiss, worüber es sich handelt. Mord und häusliche Gewalt sind, wie ihr seht, zur Gewohnheit geworden. Und wenn die anderen (Nicht-Muslim:innen) sprechen, dann sagen sie: 'Ja, aber weisst du, warum das passiert?'	Die Auseinandersetzung mit allen an Muslim:innen herangetragenen externen Zuschreibungen.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			Weil sie Muslime sind. ^{c)}	
	Konflikte (in der Gesellschaft)	Zusammenstoß gegen- sätzlicher Wertevorstel- lungen	„[...] aber auch für die anderen, die den Islam als Dreck erachten. Entschul- digt den Ausdruck. Aber so sehen sie ihn. Wir müssen ihn anders darstellen“ ^{d)}	Die Auseinandersetzung mit allen konfliktbeladenen Handlungen.
Gemeindeinterne Angelegenheiten				
	Konflikte	Innermuslimische Strei- tigkeiten sowohl in der Schweiz als auch im Ausland	„Aber so wie ich es vorhin auf Albanisch und Arabisch auch erklärt habe, gibt es nicht nur zwischen Sunniten und Schiiten, sondern auch innerhalb der Sunniten selbst Unterschie- de. Wir (Sunniten) streiten uns nicht bezüglich des Korans, sondern zu 95 % be-	Immer wenn Konflikte in- nerhalb der muslimischen Gemeinschaft thematisiert werden.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			züglich der Hadithe“ ^{e)}	
	Erscheinungsbild in der Gemeinschaft	Verhalten der Muslim:innen innerhalb der Religionsgemeinschaft	„Wir brauchen keine Kamera. Es wäre nicht gut, wenn der Muslim eine Kamera hat. Bei Gott, hätte er eine Kamera, dann würde es zu 99 % keine Belohnung geben [...] wir müssen Vorbilder sein für unsere Kinder [...]“ ^{f)}	Die Muslim:innen werden zum vorbildhaften (für die Kinder bzw. Nachkommen) Handeln aufgerufen.
	Verhaltensanweisungen und Ratschläge	Ernahnungen und Empfehlungen des Imams an die Zuhörerschaft	„ Und das wollte ich mit euch teilen, denn ein (einzigster) Imam kann nichts erreichen. Dieser Vers, den ich vorlese, beinhaltet die Worte Allahs. Es sind nicht meine Worte. Allah sagt: ‘Haltet euch am Seil Allahs fest und spaltet euch nicht’“ ^{g)}	Immer wenn der Imam Bedarf an einer verbesserten Handlungsweise feststellt.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
Islamische Gedenktage				
	Ramadan	Islamischer Fastenmonat	„Das heisst, dass der Fastenmonat Ramadan in solcher Weise ausgelebt werden sollte. Wir müssen all diejenigen, die in Not sind, mit barmherzig, geistig sowie materiell unterstützen. Was wir nicht vergessen sollten, ist, dass uns am Ende des Monats Ramadan eine zusätzliche Aufgabe erwartet. Dieser Aspekt hebt einen wichtigen Teil unserer Religion hervor. Dabei handelt es sich um die Vergabe der <i>zakāt al-fitr</i> . ^{h)} “	Jegliche Aussagen zum Fastenmonat Ramadan.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
	Muharram	Einer der vier heiligen Monate im islamischen Mondkalender	„Ein Gefährte des Propheten, Friede auf ihn, sagte, was er in diesem Monat getan hatte: Ausser dem Ramadan, an dem wir fasteten, massen wir dem Monat Muharram grosse Bedeutung zu. Deswegen liebe Brüder, der Wert dieses Monats ist dieser“ ¹⁾	Hinweise auf die Bedeutung des Monats Muharram.
	Aschura	Ein mit mehreren Ereignissen assoziierter Gedenntag	„Gemäss den Überlieferungen des Propheten, landete an diesem Tag die Arche Noas auf dem Berg Ararat, aber im Koran steht nicht, dass dies am Tag von Aschura geschah. Des Weiteren rettete an diesem Tag gemäss den Überlieferungen des Propheten Muhammad Allah seinen	Assoziationen mit dem 10. Muharram.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			geliebten Propheten Ibrahim vor dem Feuer. Und genau so wird vom Propheten überliefert, dass Gott seinen (Ibrahims) Sohn Ismail vor dem Opfer in einer grossen Schlacht gerettet habe. Und genau so steht es auch im Koran, dass an diesem Tag Gott Musa und das Volk Israel vor dem Pharao gerettet hat. Das war ganz klar eine Tyrannei [die Herrschaft des Pharao] und der Koran erzählt uns darüber ganz genau.“ ¹⁾	
	Pilgerfahrt	Wallfahrt nach Mekka (und Medina)	„Cher frères et sœurs aujourd'hui notre sujet est le pèlerinage en islam – <i>al-hağğ</i> . Dieu a ordonné de faire le pèlerinage à la	Aussagen zur Bedeutung der Hadsch.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
			maison sacrée pour qui a la <i>capacité</i> – surah al Imran: 97. Le pèlerinage est une des choses les plus éminentes de l’islam. C’est la meilleure des ordres après la foi et la prière. Et il est obligatoire pour tous les personnes responsables, libres et ceux qui ont la capacité“^{k)}.	
	Neujahr und Hidschra	Beginn der islamischen Zeitrechnung ab der Auswanderung des Propheten Muhammad nach Medina im Jahr 622	„Verehrte Brüder, das Ende des Jahres – gemäss dem Mond [-Kalender] – der Hidschra sollte für uns Muslime eine Zeit der Abrechnung sein“^{l)}	Bezüge zur muslimischen Zeitrechnung.

^{a)}Imam Lutfi, Predigt 2.

^{b)}Imam Zeki, Predigt 3.

^{c)}Imam Fuad, Predigt 2.

^{d)}Imam Fuad, Predigt 1.

Kategorie	Unterkategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
		^{a)} Imam Lutfi, Predigt 3.		
		^{b)} Imam Fuad, Predigt 1.		
		^{c)} Imam Musa, Predigt 2.		
		^{d)} Imam Lutfi, Predigt 1.		
		^{e)} Imam Fuad, Predigt 2.		
		^{f)} Imam Lutfi, Predigt 3.		
		^{g)} Imam Fuad, Predigt 1.		
		^{h)} Imam Zeki, Predigt 2.		

und der jeweiligen Landessprache konkretisiert. Im Rahmen eines induktiven Verfahrens wurden weitere sprachliche Merkmale aus dem Text heraus definiert. So wurde die Kategorie mit dem Titel „Sprache“ versehen, die eine breite Definition von sprachlichen Besonderheiten ausgehend von ganzen Sätzen bis hin zu einzelnen Begriffen enthält.⁴²¹ Die untenstehende Tabelle liefert einen Überblick zur Definition der Kategorie mit einem Ankerbeispiel und der entsprechenden Kodierregel.

Kategorie	Definition	Ankerbeispiel	Kodierregel
Sprache	Sprachliche Besonderheiten wie Wortwahl, Übersetzung	„Es wird keine Parkplätze mehr geben, dort seht ihr bei diesem Kreisel die „Panneaux“, die von der Polizei aufgestellt wurden. Die Polizei hat uns bereits angerufen und informiert.“ ⁴²²	Immer wenn sprachliche Besonderheiten auftreten.

Nebst der inhaltlichen Kategorienbildung berücksichtigt die Analyse auch die formale Struktur der Predigt auf Grundlage des rhetorischen Ansatzes von Engemann, um ihren Aufbau genauer zu durchleuchten. Dafür wurden im Vorfeld zu jeder Predigt eine kurze Zusammenfassung verfasst, die als inhaltliche Orientierung dient, bevor eine eingehende Analyse der einzelnen Zitate für die jeweiligen Kategorien erfolgt.

An dieser Stelle sei noch auf die Raumkonstellationen der Moscheen, wo die Aufzeichnungsarbeiten erfolgten, hingewiesen. In drei Moscheen wurden die Predigten im eigens für Frauen vorgesehenen Gebetsraum aufgenommen. In einer Moschee waren Frauen und Männer im selben Raum untergebracht. Bis auf eine Ausnahme nahmen lediglich Männer an den Freitagsgebeten teil. In einem Fall reichten die Kapazitäten der Moschee wiederum nicht aus, um alle Besucher aufzunehmen, sodass ihnen zusätzlich der Frauenbereich zur Verfügung stand. In den Gesprächen erklärten die Besucher:innen, dass in den betroffenen Moscheen freitags Frauen aus Platz-

⁴²¹ Johannes Kabatek und Claus D. Pusch, *Spanische Sprachwissenschaft* (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2011), 121–144.

⁴²² Imam Fuad, Predigt 2.

gründen auf ihre Teilnahme am Freitagsgebet verzichten und nur Männer am Gebet teilnehmen, da sie dazu verpflichtet sind.

Das in diesem Abschnitt aufgestellte Analyseverfahren besteht aus einer Kombination aus sozialwissenschaftlichen und linguistischen Methoden, die Ansätze aus der christlichen Homiletik mit der Qualitativen Inhaltsanalyse gemäss Mayring verknüpft. Eine solche Konstellation ermöglicht es, die Predigten inhaltlich sowie formell mit Blick auf die Fragestellung der Arbeit auszuwerten.

4.4 Analyse der ergänzenden Materialien

Nebst den Freitagspredigten werden zusätzliche von den Imamen produzierte Materialien für die Erläuterung der Diasporadeutungen herangezogen, die in Form von Publikationen, Vorträgen sowie Aktivitäten einen Einblick in ihre Arbeit ausserhalb der Moschee ermöglichen. Die ergänzenden Materialien werden zudem durch Interviews, die sich mit ihren Biografien und Tätigkeitsfeldern auseinandersetzen, sowie der Berücksichtigung einer muslimischen Theologin ergänzt.

Einige Imame haben sich dazu verpflichtet, religiöse (hauptsächlich arabischsprachige) Werke ins Albanische zu übersetzen. Ihre schriftstellerischen Arbeiten besitzen einen ergänzenden Charakter für die Arbeit, indem sie das Spektrum des Forschungsgegenstandes erweitern. Allerdings gestatten sie auch einen Einblick in ihre Übersetzungsarbeiten, die bedeutende Anhaltspunkte über die Werke und das Verhältnis der Imame zu Arbeiten ausserhalb des albanischsprachigen Raumes liefern. Die Erkenntnisse aus den schriftlichen Materialien werden entlang der Fragestellung der Arbeit untersucht und den Ergebnissen aus der Predigtanalyse gegenübergestellt. Das heisst, dass die Publikationen der Imame wie im Falle ihrer Predigten hinsichtlich ihres Umgangs mit Diasporadeutungen in ihrem Islamverständnis analysiert werden. Stellt sich eine Publikation als bedeutend heraus, wird das betroffene Werk eingehend studiert und anschliessend mit den Ergebnissen aus der Predigtanalyse abgeglichen und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede geprüft. In einem letzten Schritt folgen die Ergebnisse der Analyse der Bücher in der Diskussion, die unter anderem die Ergebnisse der Predigtanalyse sowie die verwendeten Methoden und Theorien diskutiert.

Die Aktivitäten der Imame sind insofern für die Arbeit von Bedeutung, da sie Hinweise über ihr gemeinschaftliches sowie ihr ge-

sellschaftliches Engagement liefern und dadurch den Bezug zwischen den Tätigkeiten und der Fragestellung der Arbeit zusätzlich fördern. Ankündigungen zu den Aktivitäten erfolgen hauptsächlich online über die Webseiten der Moscheen oder sozialen Netzwerke wie Facebook und WhatsApp. Zentral für die Analyse ihrer Aktivitäten ist wiederum die Fragestellung der Arbeit, die im Rahmen der Untersuchungen sowohl eine deduktive als auch eine induktive Herangehensweise voraussetzt. Das Analyseverfahren besteht an erster Stelle aus der Sammlung der Materialien, die anschliessend thematisch gegliedert werden. Die Relevanz der Themen wird anhand der Häufigkeit der auf den jeweiligen Plattformen veröffentlichten Beiträgen gemessen. Anschliessend wird zwischen den wichtigsten Aktivitäten und der Fragestellung eine Verbindung hergestellt, die die Bedeutung der von den Imamen verrichteten Tätigkeiten für Diasporadeutungen hervorheben sollte.

Damit ein möglichst umfassendes Bild sichergestellt wird, werden mit den Imamen in Anlehnung an die qualitative Sozialforschung Experteninterviews durchgeführt. Sie werden als Experten erachtet, weil sie sich

„als Personen verstehen – ausgehend von einem spezifischen Praxis- oder Erfahrungswissen, das sich auf einen klar begrenzbaren Problemkreis bezieht – die Möglichkeit geschaffen haben, mit ihren Deutungen das konkrete Handlungsfeld sinnhaft und handlungsleitend für Andere zu strukturieren“.⁴²³

Einerseits sind für die Arbeit biografische Angaben bezüglich des Bildungswegs und der familiären Strukturen von Interesse. Andererseits orientiert sich die Befragung an die Interaktionen innerhalb der Gemeinschaft, der Organisationsstrukturen sowie an die Ereignissen und Erfahrungen in den Vereinen. Diese Art von Wissensform wird in der qualitativen Sozialforschung als „Prozesswissen“ bezeichnet⁴²⁴, das in den Interviews in Form von Leitfäden abgefragt wird. Der Leitfaden

⁴²³ Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz, *Interviews mit Experten: Eine praxisorientierte Einführung* (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 13.

⁴²⁴ Ebd., 18.

„ist das Erhebungsinstrument für qualitative Interviews, mit dessen Hilfe der Forscher zudem die Interviewsituation strukturiert und steuert.“⁴²⁵

So werden in einem ersten Schritt die Fragen formuliert und in Themen geordnet und strukturiert.⁴²⁶ In unserem Leitfaden sind sechs zentrale Themen mit Unterfragen aufgelistet. Der Leitfaden wurde aufgrund der sprachlichen Vielfalt bei den Imamen zweisprachig bzw. Deutsch und Albanisch verfasst. Die Interviews selbst erfolgen wiederum auf Grundlage derselben Fragen in albanischer Sprache, die die Erstsprache aller Imame bildet. Da für die Experteninterviews kein standardisiertes Auswertungsverfahren vorliegt⁴²⁷ und es sich primär um einen Erkenntnisgewinn handelt, wird auf die qualitative Inhaltsanalyse zurückgegriffen. Dadurch sollten offene Fragen hinsichtlich der Aktivitäten in den jeweiligen Vereinen oder der Aufgabenteilung unter den Mitgliedern beantwortet werden.

Abschliessend runden vier Vorträge einer muslimischen Theologin die Analysearbeiten an den ergänzten Materialien ab, die einen Einblick in die Tätigkeit einer weiblichen Akteurin aus der Moschee gewähren soll. Dabei handelt es sich um Beiträge, die im Rahmen von Veranstaltungsreihen in mehreren Moscheen in der Deutschschweiz aufgenommen und transkribiert wurden. Das Transkriptions- und Analyseverfahren erfolgt wie im Falle der Predigten im Rahmen des inhaltlich-semantischen Transkriptionssystems bzw. im Rahmen des im Vorfeld für die Freitagspredigten erstellten Analysemodells.

⁴²⁵ Robert Kaiser, *Qualitative Experteninterviews: Konzeptionelle Grundlagen und praktische Durchführung* (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 5.

⁴²⁶ Bogner et al., *Eine praxisorientierte Einführung*, 28.

⁴²⁷ Ebd., 71.

5. Islamverständnisse der albanisch-sprachigen Imame im Rahmen der Diaspora

In den nachfolgenden Kapiteln erfolgt die Analyse der Freitagspredigten der vier ausgewählten albanisch-sprachigen Imame. Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in fünf Unterkapiteln. Jedes der ersten vier Unterkapitel ist einem Imam gewidmet und folgt demselben Aufbau, während unter 5.5 ein Gesamtfazit zum Analyseteil erfolgt. Der biografische Abriss und die Aktivitäten der Imame wurden mittels Experteninterviews erarbeitet. Der biografische Teil fokussiert sich auf ihre Bildungswege und relevante Eckdaten aus ihren Lebensläufen. Unter den Aktivitäten fallen sämtliche Aufgaben, die die Imame im Rahmen ihrer Anstellungen innerhalb der Gemeinschaften verrichten. Der Analyseteil gliedert sich in eine kurze Inhaltsangabe zu jeder Freitagspredigt, in einen Raster, der ihre formalen Eigenschaften wie die strukturellen und sprachlichen Merkmale sowie den Umgang mit religiösen Quellen und in die jeweiligen Querschnittsanalysen der Freitagspredigten, die mit einer vorläufigen Schlussfolgerung enden. Im letzten Unterkapitel des Abschnitts 5.5 erfolgt wiederum ein Gesamtfazit zu den vier Analyseteilen, das die albanisch-sprachigen Imame im Rahmen einer theologischen Reflexion einander gegenüberstellt.

5.1 Imam Zeki: Migration im Lichte der prophetischen Tradition

Zeki wurde in Nordmazedonien geboren, wo er sowohl die Grundschule als auch die Medrese absolviert hat. Während seiner Zeit an der Medrese in Skopje besuchte eine Delegation der Universität Medina die Schule, um Schülern mit Bestleistungen Stipendien für ein Vollzeitstudium in Saudi-Arabien anzubieten. Die Möglichkeit eines Studiums im Ausland kam Zeki, der aufgrund seiner Leistungen Anspruch auf das Stipendium hatte, in mehrerlei Hinsicht entgegen: In Nordmazedonien verlor man aufgrund administrativer Hürden in der Regel ein ganzes Jahr, bis man sich erfolgreich an einer Universität immatrikulieren konnte. Des Weiteren war das Studium ohnehin eine kostspielige Angelegenheit, sodass nur wenige Familien sich die Ausbildung an einer Hochschule leisten konnten. Im Falle des Angebots aus Medina blieben die geschilderten Nachteile aus, sodass der Imam im Anschluss an die Medrese das Studium des islamischen

Rechts in Saudi-Arabien aufnahm und nach fünf Jahren erfolgreich abschloss.

Nach seinem Aufenthalt in Saudi-Arabien kehrte er nach Nordmazedonien zurück, wo er zunächst einer Anstellung als Imam nachging. Als 2001 der Bürgerkrieg ausbrach, trat er im Fernsehsender Aljazeera regelmässig als Kommentator auf. Später engagierte er sich als Präsident des islamischen Jugendforums⁴²⁸ das im Jahr 2000 gegründet wurde. Daraufhin verliess Zeki erneut Nordmazedonien, um in Washington D.C. sein Masterstudium zu absolvieren. Sein Interesse an die Forschung bewegte ihn dazu, an der Universität Skopje eine Dissertationsprojekt zu muslimischen Gemeinschaften in Westeuropa aufzunehmen. Als er sich für Forschungszwecke im Ausland aufhielt, berichteten Familienangehörige in der Schweiz von einem freien Imam-Posten. Um sich eine Einnahmequelle für die Finanzierung seines Doktorartstudiums zu sichern, trat Zeki nach bestandenen Bewerbungsprozess die Stelle in der Schweiz an. Nachdem er erfolgreich an der Universität Skopje promoviert wurde, hielt er Lehraufträge in Nordmazedonien ab, intensivierte seine Beziehungen zu muslimischen Gelehrten weltweit und trat als erster albanisch-sprachiger Imam der *International Union of Muslim Scholars* (IUMS)⁴²⁹ bei.

Mittlerweile ist er seit zehn Jahren Imam einer albanisch-sprachigen Gemeinschaft in der Deutschschweiz, die aus fast 300 Mitgliedern besteht. Der Verein zählt elf aktive Vorstandsmitglieder, die jeweils den Präsidenten sowie Vizepräsidenten aufstellen. Die Frauen führen eine eigene Sektion und halten wöchentlich Aktivitäten ab. Mitgliederbeiträge und Spenden der Moscheebesucher:innen bilden die Haupteinnahmequelle der Gebetsstätte. Als Imam ist Zeki Teil des Vorstandes, sodass er über ein Mitspracherecht in den Angelegenheiten der Moschee verfügt. Die Mehrheit der regulären Mitglieder sind albanisch-sprachig, allerdings weist der Imam darauf

⁴²⁸ <https://fri.org.mk> [aufgerufen am 31.1.2022]

⁴²⁹ Die IUMS ist eine internationale muslimische Nichtregierungsorganisation mit Sitz in Katar. Sie zählt ungefähr 60'000 Gelehrte als Mitglieder, die aus der gesamten islamischen Welt stammen. Die Union wurde 2004 von einer Gruppe muslimischer Gelehrten angeführt vom Ägypter Yusuf al-Qaradawi (gestorben 2022) mit dem Ziel gegründet, im Rahmen der grenz- sowie konfessionsübergreifenden Zusammenarbeit Antworten auf die gesellschaftlichen Herausforderungen der Moderne auszuarbeiten. (siehe: Muhammad al-Atawneh, „In Search of Religious Authority: The International Union of Muslim Scholars“ In *Religious Knowledge, Authority, and Charisma: Islamic and Jewish Perspectives*, hg. von Daphna Ephrat and Meir Hatina, 225–241 (Salt Lake City: The University of Utah Press), 229–231.

hin, dass Besucher:innen unterschiedlicher Herkunft an den Gemeinschafts- und Freitagsgebeten der Moschee teilnehmen.

Als Imam ist Zeki primär für die Leitung des täglichen Gemeinschaftsgebets und der wöchentlichen Freitagspredigt verantwortlich. Das Ziel der Predigt besteht gemäss dem Imam aus der Verortung aktueller Ereignisse in einem islamischen Kontext. Dafür konsultiert er islamische Quellen, lokale Zeitschriften, soziale Medien und wissenschaftliche Beiträge. Der Imam ist in der Themenauswahl frei und verfasst die Predigt selbst. Dem Vorstand steht es zu, Themen vorzuschlagen, die für den Imam allerdings nicht verbindlich sind. Administrative Mitteilungen, die an die Anwesenden gerichtet sind, werden vorrangig mit dem Vorstand besprochen, wobei es sich aber um eine Seltenheit handele. Im Vorfeld der Freitagspredigt hält Zeki einen *ders* ab, der Interessent:innen aufgrund der zeitlich kurzen Predigt die Möglichkeit bietet, einem ausführlicheren Beitrag beizuwohnen. Zudem bietet er jeweils jeden Samstagabend einen weiteren Vortrag an, der sich vor allem den Anliegen und Fragen der Gemeinschaft annimmt. Nebst dem täglichen Gebet, der Freitagspredigt und den Vorträgen stellt er sich sowohl Kindern als auch Erwachsenen für den Religions- und Koranunterricht zur Verfügung. Des Weiteren nimmt er bei familiären und anderweitigen Konflikten auf Wunsch der beteiligten Parteien eine Vermittler- und Ratgeberrolle ein.

Ausserhalb der Moschee ist Imam Zeki für die Netzwerkpflege und den Kontakt zu Behörden und nicht-muslimischen Einrichtungen verantwortlich. Die Moschee steht als Teil eines islamischen Dachverbands in einem regen Austausch mit den anderen Mitglieder:innen. Gemäss dem Imam treffen sich die verschiedenen Seiten regelmässig zu Seminaren und Workshops und laden die Imame aus dem Dachverband in die jeweiligen Moscheen für Gastvorträge ein. Zekis Moschee ist zudem in kantonalen sowie nationalen Verbänden integriert, wodurch sie mit anderen muslimischen Gemeinschaften in Kontakt stehen. Der Austausch mit Behörden, Integrationsfachstellen und nicht-islamischen Institutionen wird im Rahmen unterschiedlicher Anlässe wie das öffentliche Fastenbrechen an Ramadan, der Tag der offenen Tür oder der interreligiöse Dialog (insbesondere mit Kirchen) gepflegt. Des Weiteren besucht die Polizei mehrmals im Jahr die Moschee, um über ihre Aufgaben zu berichten und ausländische Staatsbürger:innen über ihre Rechte und Pflichten aufzuklären. Zeki betont, dass die Zusammenarbeit sehr konstruktiv ausfalle und auf allen Seiten auf Akzeptanz und Verständnis stosse.

Nebst den Aktivitäten und Beziehungen innerhalb der Schweiz unterhält der Verein enge Kontakte zu den Herkunftsländern der albanisch-sprachigen Gemeinschaft sowie zu den entsprechenden Moscheegemeinschaften in Europa. Ausserhalb der Schweiz findet jährlich ein bis zwei Mal ein Symposium statt, an dem sich Zeki mit unterschiedlichen Akteuren zu einem informellen Gespräch trifft oder als Gastredner in Moscheen auftritt. Es kann aber auch sein, dass Mitglieder der Glaubensgemeinschaften aus den Herkunftsländern Moscheen in der Schweiz besuchen. Das Engagement der Moschee spiegelt sich nicht zuletzt auch in den Spendenaktionen wider, die an die Bedürftigen in den Herkunftsländern gerichtet ist.

5.1.1 Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten

Predigt I: Das Leben nach dem Tod (16. 8. 2019)

Imam Zeki fokussiert sich in der Predigt auf die Taten des Menschen, die ihm dazu verhelfen, in das von Gott versprochene Paradies einzutreten. Im Rahmen seiner Äusserungen verweist er unter anderem auf die Rolle der Familie und des materiellen Besitzes des Menschen zum Zeitpunkt seines Todes. Der Predigt liegt ein Hadith des Propheten Muhammad zugrunde, der besagt, dass dem Menschen nach seinem Tod lediglich seine Taten erhalten bleiben:

„Der Tote wird von drei Dingen begleitet: von der Familie, dem Vermögen und seinen Taten. Zwei bleiben zurück und eins nimmt er mit. Die Familie und das Vermögen bleiben zurück und die Taten gehen mit ihm“.⁴³⁰

Die familiären sowie materiellen Verhältnisse enden zum Zeitpunkt des Todes und bleiben lediglich Bestandteil der profanen Welt. Im weiteren Verlauf der Predigt reflektiert Zeki über diesen prophetischen Ausspruch und erläutert den Zustand der Menschen am Tag des Gerichts.

⁴³⁰ *ṣaḥīḥ al-buḥārī*, „Das Buch des weichen Herzens: Hadith 6514“. (<https://sunnah.com/bukhari:6514> [aufgerufen am 8. 3. 2022])

Predigt II: Das islamische Jahresende (23.8.2019)

In dieser Predigt geht der Imam der Frage nach dem Verständnis des Jahresendes im islamischen Mondkalender nach. Zu Beginn bezieht sich Zeki auf das im gregorianischen Kalender praktizierte Neujahrsfest in den Herkunftsländern der albanisch-sprachigen Muslim:innen. Er kritisiert das Ausmass der Feierlichkeiten, die seiner Ansicht nach, Unmengen an Kosten für Beleuchtungen, Feuerwerk und Aufräumarbeiten generieren. Er ermahnt die Anwesenden, das Jahresende nicht als eine Möglichkeit der exzessiven Feier wahrzunehmen, die die Infrastruktur der Herkunftsländer ohnehin überlastet, sondern als eine Zeit der Rückbesinnung auf das vergangene Jahr. Muslim:innen sollten sich die Frage nach ihren Taten und den erreichten Zielen stellen und sich auf Grundlage eines kritischen Rückblicks Vorsätze für das religiöse Leben vornehmen. Zeki vergleicht das Jahresende mit der Wiederauferstehung des Menschen vor Gott, wenn er für alle seine Taten zur Rechenschaft gezogen und ihm seine Abrechnung für das Leben im Diesseits übergeben wird.

Predigt III: Die Hidschra (30.8.2019)

Diese Predigt setzt sich mit den Ereignissen während der Auswanderung (Hidschra) des Propheten Muhammad von Mekka nach Medina im Jahr 622 auseinander. Der Imam vergleicht die Auswanderungsgeschichte mit der Migration von albanisch-sprachigen Jugendlichen aus den Herkunftsländern nach Westeuropa. Er schildert den verzweiferten Zustand der jungen Menschen, die aufgrund der Perspektivlosigkeit die Heimat verlassen und anderswo nach Bildung und ökonomischem Erfolg streben. Er betont, dass die Migration trotz der Vorteile im Ausland keineswegs aus freiem Willen erfolge. Zeki macht vor allem das Desinteresse der politischen Eliten gegenüber der eigenen Jugend und die anhaltende Korruption im Herkunftsland für den Weggang junger Albaner:innen verantwortlich. Er vergleicht diese Situation mit dem Leben des Muhammads, der aufgrund der ihm feindselig gesinnten Mekkaner gezwungen war, seine geliebte Heimat aufzugeben. Die Predigt vergleicht die Liebe des Propheten zu Mekka mit der Verbundenheit der albanisch-sprachigen Muslim:innen mit ihren Herkunftsländern und ermahnt sie, ihre Wurzeln nicht aufzugeben und sie aufrechtzuerhalten.

Predigt IV: Der Ramadan (10.5.2019)

Anlässlich des Fastenmonats steht in der vierten Predigt der Ramadan und seine Bedeutung im Islam im Vordergrund. Diesen Monat bezeichnet Imam Zeki als den Monat des Korans, da die heilige Schrift in dieser Zeit dem Propheten Muhammad durch den Engel *ġibril*⁴³¹ offenbart wurde. Dabei zitiert der Imam Verse aus dem Koran sowie Hadithe, die die Vorzüge der Koranlektüre bzw. des Koranstudiums hervorheben. Zu den zahlreichen Koranstellen gehört beispielsweise der nachfolgende Vers:

„Sollte ein Muslim jemanden den Koran rezitieren hören, so ist der dazu verpflichtet, ihm zuzuhören, um an viel Segen Gottes zu gelangen“. (7:204)

Der nachfolgende Hadith erweitert die koranischen Auszüge wie folgt:

„Für jeden gelesenen Buchstaben aus dem Buch Allahs gibt es eine Belohnung. Eine gute Tat wird mit dem Zehnfachen belohnt. Ich sage nicht, dass ‘Alif’, ‘Lam’, ‘Mim’ zusammen einen Buchstaben ergeben. ‘Alif’ ist ein Buchstabe, ‘Lam’ ist ein Buchstabe und ‘Mim’ ist ein Buchstabe“.⁴³²

Der nachfolgende Raster hält die wichtigsten formellen Eigenschaften der Freitagspredigten des Imams Zeki fest. Ein solcher Überblick wird für alle nachfolgenden Freitagspredigten erstellt, der die Struktur, Sprache und die Berücksichtigung religiöser Quellen darstellt.

Struktur	<i>Einleitung</i> Die Einleitung besteht aus koranischen Versen, die die Anwesenden zur Verrichtung rechtschaf-
-----------------	--

⁴³¹ Gabriel (arab. *ġibril*) gehört zu den im Koran und in den Hadithen beim Namen erwähnten Engeln, der dem Propheten Muhammad jeweils die Offenbarungen übermittelt. (J. Pedersen, „Djabrā’il“ *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djabrail-SIM_1903?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=D%CC%B2j%CC%B2abr%C4%81%CA%BE%C4%ABl [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁴³² *ġāmi‘ at-tirmidhī*, „Das Buch der Vorzüge des Korans: Hadith 2910“.

	fener Taten ermahnt, und Segenssprüchen auf den Propheten Muhammad. s Anschliessend wendet sich der Imam an die Anwesenden und begrüsst sie auf Albanisch. Bevor er die eigentliche Predigt beginnt, gibt er das auf Arabisch Vorgetragene nochmals auf Albanisch wieder. Die Predigten werden stets nach demselben Muster eröffnet. <i>Hauptteil</i> Der Hauptteil behandelt das vom Imam festgelegte Thema der Predigt. Die Predigt behandelt gesellschaftliche sowie religiöse Themen, die Zeki in einem islamischen Kontext verortet und deutet. Der Hauptteil der Predigt unterteilt sich in zwei Hälften, die mittels einer kurzen Sitzpause des Imams auf der Minbar (Kanzel) signalisiert wird. <i>Schlussteil</i> Im Schlussteil erfolgt eine Schlussfolgerung der Predigt und die daraus resultierenden Lehren in Form von Verhaltensanweisungen oder Ermahnungen. In einem Teil der Schlussrede bittet der Imam Gott um die Vergebung der Sünden und den Eintritt ins Paradies. Die Predigten werden mit bestimmten koranischen Versen und Segenssprüchen über den Propheten Muhammad abgeschlossen.
Sprache	Der Imam vollzieht einen Sprachwechsel zwischen Albanisch und Arabisch. Er spricht den Haupt- sowie Schlussteil der Predigten auf Albanisch und Arabisch. Feste Bestandteile der Predigt, wie der Anfang, Schluss und das Ende des ersten bzw. der Anfang des

⁴³³ Imam Zeki, Predigt 1.

⁴³⁴ Mohammad Gharaibeh, „Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten“ In *Kirche und Umma – Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, hg. von Amir Dziri, 60–73 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014), 61.

zweiten Teils sind in Arabisch gehalten. Stellen, die einen Bezug zur Schweiz aufweisen, beinhalten Deutsches Vokabular. Der Imam zitiert im Verlauf der Freitagspredigt Stellen aus dem Koran sowie Hadithe auf Arabisch und übersetzt sie anschliessend ins Albanische und erläutert deren Kontext. Der Wechsel zwischen den Sprachen erfolgt fließend.

Deutsche Begriffe wie „Baustelle“ werden im Unterschied zum arabischen Vokabular weder übersetzt noch erläutert, da der Imam aufgrund der Sozialisierung der Anwesenden in der Schweiz von ihrer Verständlichkeit ausgeht.

Als Folge des diasporischen Daseins der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz wurden allen voran Germanismen aus der Arbeits- und Verwaltungssprache unverändert ins albanische übernommen.

Der Imam bedient sich rhetorischer Stilmittel wie der direkten sowie indirekten Rede und rhetorischer Fragen. Wie im nachfolgenden Zitat ersichtlich wird, stellt und beantwortet er Fragen selbst: „Hast du gesehen, ob jemand sein Hab und Gut mitgenommen hat? Niemand kann das, alles bleibt auf der Erde.“⁴³³

Die Anwesenden werden als „Brüder“ und „Schwestern“ bzw. „Geschwister“ angesprochen. Der Imam ist sich der Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft bewusst, sodass er Zuhörer nur mit „Brüder“ anspricht, wenn keine Zuhörerinnen anwesend sind. Der Imam baut dadurch eine familiäre Bindung zu den Besucher:innen auf, die auf das koranische Prinzip der Umma bzw. Geschwisterlichkeit unter den Muslim:innen zurückgeht.⁴³⁴

Zeki verwendet das Personalpronomen „wir“ und verdeutlicht damit, dass er auch sich selbst ermahnt. Er erachtet sich als Teil der Zuhörerschaft, sodass er sich selbst im Vortrag anspricht.

Verwendung religiöser Quellen	Der Koran und die Hadithe bilden die zentralen religiösen Grundlagen aller Predigten. Sie werden durch Berichte aus dem Leben der Gefährt:innen des Propheten Muhammads ergänzt.
Dauer	Die Predigten dauern zwischen sechs und zehn Minuten. Der Imam begründet die kurze Dauer mit den Vorgaben des Vorstandes und der Gemeinschaft, die Konflikte mit den Arbeitszeiten (in diesem Fall meistens die Mittagspausen) vermeiden möchten. Zeki hielt eine Predigt auf Deutsch ab, die zugleich seine kürzeste Freitagspredigt ist. Die Kürze kann unter anderem auf die mangelnden Sprachkenntnisse zurückgeführt werden, weshalb der Imam die deutschsprachige Predigt im Unterschied zu den Albanischsprachigen nicht frei vorgetragen hat.

5.1.2 Querschnittsanalyse

5.1.2.1 Sprache

Die Sprache dient den Imamen in den Predigten als ein Instrument des Ausdrucks und der Rede. Zeki hat mit der Ausnahme von einer Predigt alle Predigten auf Albanisch gehalten. In der ersten Predigt erklärt er den Tod des Menschen und wie er zum Grab begleitet wird. Er erläutert, dass im Anschluss an die Beerdigung die Anwesenden vom Friedhof nach Hause zurückkehren, wobei die verstorbene Person bei der Familie schon sehr bald in Vergessenheit geraten werde. Feierlichkeiten finden statt, ohne dem Toten die gebührende Trauer entgegenzubringen. Dafür verwendet Zeki eine albanische Redewendung, die besagt, dass „die Lebenden mit den Lebenden und die Toten mit den Toten“⁴³⁵ seien. Das heisst, dass die Welten der Lebenden und Verstorbenen voneinander getrennt sind und die Umstände entsprechend auch keinen Einfluss aufeinander ausüben. Unter Albanischsprachigen findet diese Redewendung beispiels-

⁴³⁵ Imam Zeki, Predigt 1.

weise während Diskussionen über die Bestimmung der Trauerzeit statt. So muss eine Familie im Falle einer anstehenden Hochzeit bei einem Todesfall sich einigen, ab welchem Zeitpunkt sich die Austragung Feierlichkeiten gebührt. Die Redewendung dient dem Imam als ein rhetorisches Mittel, das der Zuhörerschaft anhand einer albanischen Redewendung Aspekte der Predigt in der Umgangssprache näherbringt. Im nachfolgenden Zitat setzt der Imam ein figuratives Sprachmittel für die Beschreibung von Gläubigen ein:

„So Gott will, werden wir zu jenen gehören, die gute Taten verrichten, sodass wir auch guten Dingen (einem guten Ende) begegnen können. So Gott will, treten wir mit ehrenvollem Gesicht (weissem Gesicht) vor Allah.“⁴³⁶

Zeki bedient sich des Ausdrucks „weisses Gesicht“. Die Aussage impliziert eine unschuldige Person, die in ihrem Gewissen keine verwerflichen Absichten verfolgt. In der Predigt wird der Mensch mit „weissem Gesicht“ als Gleichnis für die im Islam festgehaltene gläubige Person verwendet, die nach ihrem Tod erfolgreich vor Gott stehen wird. Das weisse und somit unbefleckte Gesicht ist das Symbol der Reinheit und Gewissheit. Der Prediger ist darum bemüht, mittels rhetorischer Mittel Nähe zu den Zuhörer:innen aufzubauen und seine Absichten zu bestärken. Wie aus dem nächsten Zitat ersichtlich wird, berücksichtigt er dabei auch die Zusammensetzung seines Publikums:

„Wir müssen bedenken – ich, du und jeder von uns. Es handelt sich um das Ende des Jahres, holen wir den Bleistift, bisher haben wir hierfür kalem (arabisches Wort) gebraucht, aber jetzt ist auch das Telefon oder das Smartphone möglich. Nimm es, weil auch das Smartphone einen Rechner hat, ohne Bleistift sogar. Es gibt auch einen elektronischen Stift. Dann wirst du sehen, wo du dieses Jahr mit dem Abschluss stehst [...]“⁴³⁷

Zeki rät den Anwesenden an, mit sich selbst hinsichtlich ihrer Taten im vergangenen Jahr abzurechnen. Anhand einer solchen Reflexion sollte sich die gläubige Person kritisch mit dem eigenen Leben auseinandersetzen und entsprechende Lehren ziehen. Auffallend ist

⁴³⁶ Imam Zeki, Predigt 1.

⁴³⁷ Imam Zeki, Predigt 2.

hierbei die Wortwahl des Imams. Er verwendet für „Bleistift“ einerseits „laps“ und andererseits „kalem“. „Laps“ ist eine albanische Bezeichnung und wird vornehmlich im Vokabular der jungen Generation gebraucht. Das arabisch-türkische Lehnwort „kalem“ gilt hingegen als eine archaische Bezeichnung, die ihren Weg durch das osmanische Reich in den albanischen Wortschatz fand. Der Imam verwendet absichtlich zwei Synonyme, sodass seine Rede bei allen Altersgruppen ankommt. Er geht noch einen Schritt weiter und macht auf das Smartphone aufmerksam und spricht dadurch auch jene Menschen an, die in der digitalen Welt unterwegs sind. Das Zitat demonstriert, dass die Sprache des Imams nicht nur rhetorischen Zwecken dient, sondern darüber hinaus als ein altersgerechtes Kommunikationsmittel zum Einsatz kommt.

5.1.2.2 Islam und Gesellschaft

Die Predigten greifen unterschiedliche Themen auf, wobei nicht jedes gleich stark gewichtet wird. Eine wichtige Rolle kommt dabei gesellschaftlichen Themen zu. Um diesem breitgefächerten Begriff gerecht zu werden, wurden mehrere Unterkategorien gebildet. Die nachfolgenden Abschnitte widmen sich dem Erscheinungsbild und den Verhaltensanweisungen.

Eine wesentliche Funktion der Predigt besteht aus der Ermahnung des Menschen zur Verrichtung rechtschaffener Taten.⁴³⁸ Diese Absicht erreicht ein Prediger, indem er der Gemeinschaft religiöse Verhaltensanweisungen vermittelt, die er in den unterschiedlichsten Kontexten erläutert. Im untenstehenden Zitat erläutert Imam Zeki die Beständigkeit der Taten über den Tod des Menschen hinaus, während die weltlichen Bindungen an Bedeutung verlieren werden:

„Wir müssen, meine verehrten Brüder, in der Verrichtung unserer Taten Vorsicht walten lassen. Welche Taten verrichten wir? Haben wir die Anordnungen Gottes befolgt, meiden wir das Verbotene? Diese (die Taten) werden wir am Tag der Auferstehung mitnehmen – keine weiteren Sachen und auch nicht die Freunde.“⁴³⁹

Der Imam ruft die Anwesenden dazu auf, über ihr Handeln zu reflektieren und sich die temporären Familienverhältnisse vor Auge zu

⁴³⁸ Jones, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, 71–75.

⁴³⁹ Imam Zeki, Predigt 1.

führen. Von derselben Bestimmung sind die materiellen Belange (im Zitat als „Sachen“ festgehalten) betroffen, die den Menschen lediglich im Diesseits begleiten aber nach dem Tod zurückbleiben werden. Gemäss dem Prediger sind die religiösen Gebote zu befolgen, um rechtschaffene Taten zu verrichten. Der letzte Satz behandelt den Tag der Auferstehung, an welchem die Menschen von Gott gerichtet werden. Der Aussage „auch nicht die Freunde“ gilt besondere Aufmerksamkeit, da sie unterschiedlich interpretiert werden kann. Einerseits will der Imam die jungen Menschen erreichen, bei denen der Freundeskreis eine wichtige Stellung einnimmt, sodass sich manche von ihnen nach ihren Freunden orientieren und sich von ihnen beeinflussen lassen. Andererseits bezweckt diese Aussage, dass jeder Mensch individuell für sein Leben Rechenschaft ablegen muss und weder die Familie noch die Kinder für die Handlungen der Angehörigen am Tag der Auferstehung einstehen werden.

„Morgen bedeutet das Jenseits, das Grab! Also lasst uns gedenken, was wir für Allah vorbereitet haben, wenn sich doch die Kinder, die Frau und die Familie von uns abwenden werden.“⁴⁴⁰

Auch dieser Abschnitt beinhaltet die Ermahnung zur Verrichtung guter Taten für ein erfolgreiches Leben nach dem Tod. Der Mensch soll im Namen Gottes Gutes auf der Erde verrichten und sich nicht lediglich auf die Familie konzentrieren, da auch sie den Menschen vernachlässigen wird. Imam Zeki verwendet dieses Beispiel, um zwischen den Anwesenden und sich eine Nähe zu errichten. In seinem Verständnis gehen Menschen oftmals aufgrund familiärer Angelegenheiten ihren religiösen Pflichten nicht nach. Daher möchte er mit seiner Botschaft die Anwesenden dazu ermutigen, auch trotz der hohen Stellung der Familie, ihrer Religion nachzukommen. Die Aussage „Lasst uns“ verkörpert einen Mahnruf an alle Anwesenden einschliesslich des Imams. Er erachtet sich als Teil der Gemeinschaft und richtet die Botschaft seiner Predigt unter anderem an sich selbst. Zusätzlich verschafft das Personalpronomen „wir“ eine Nähe zum Publikum, wonach alle Beteiligten Teil desselben Kontexts werden. Gemäss Kordic wird auf „wir“ zurückgegriffen,

[...] wenn der Erzähler im Text eine besondere Verbindung zum Leser herstellen möchte, wenn er an diesen appellieren möchte, mitzufühlen

⁴⁴⁰ Imam Zeki, Predigt 1.

und geistig teilzunehmen, und deswegen mittels *wir* das eigene *ich* und den Leser vereint. Dadurch gewinnen die Behauptungen des Erzählers an Glaubwürdigkeit. [...].“⁴⁴¹

Die im Zitat erwähnte Bindung möchte auch der Imam herstellen, um so seine Zuhörerschaft aufmerksam zu machen. Zusätzlich nimmt der Imam die Rolle des Ratgebers ein und versucht, seine Gemeinschaft über das Leben nach dem Tod zu ermahnen.

5.1.2.3 Deutungen der Diaspora

Die Analyse geht der Frage der Diasporawahrnehmungen der Imame in ihren Predigten nach, die einen essenziellen Bestandteil der Predigt ausmachen. Wie unter Kapitel 3.2 zu den Diasporakzepten erläutert, werden im Folgenden die Hybridität und der Transnationalismus als Unterkategorie bzw. Teil der Diaspora dargestellt. Eine weitere Unterkategorie bildet der Sprachgebrauch der Imame.

a) Bezug zur Schweiz

In den Freitagspredigten verortet Imam Zeki die albanisch-sprachigen Muslim:innen bewusst in ihren diasporischen Kontext. Das heisst, dass er die Diasporagemeinschaft nicht unabhängig von ihren Herkunftsländern betrachtet, sondern eine wechselseitige Beziehung zwischen beiden Seiten erkennt. Aus der ersten Predigt lässt sich die Hybridität in ihrer expliziten Form herauskristallisieren, die eine Verschmelzung von Eigenschaften aus dem Herkunfts- und Aufnahmeland implizieren. Demnach lassen sich in der betroffenen Predigt Aussagen, die den Bezug eines Sachverhalts zu beiden Orten bestätigen, finden. Im Rahmen seiner Ausführungen zum Umgang mit Todesfällen in der Schweiz sowie in den Herkunftsländern erklärt der Imam:

„Die Toten werden nicht nur in der Heimat auf den Schultern, mit dem Auto oder zu Fuss bis zum Grab begleitet. Dasselbe gilt auch hier, unabhängig davon, ob du in der Heimat oder hier in der Schweiz oder

⁴⁴¹ Snježana Kordić, „Personal- und Reflexivpronomina als Träger von Personalität“ In *Personalität und Person*, hg. von Helmut Jachnow und Sabine Dönnighaus, 125–154 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 147.

sonst irgendwo beerdigt wirst. Diese drei Dinge begleiten den Toten immer: zwei bleiben im Diesseits zurück und eins bleibt dem Menschen übrig.⁴⁴²“

Diesem Zitat liegt ein Hadith zugrunde, in dem der Prophet Muhammad über die Vergänglichkeit der familiären sowie materiellen Verhältnisse des Menschen im Diesseits und über den Wert der Taten des Einzelnen im Jenseits spricht.⁴⁴³ An erster Stelle deutet der Imam auf den Bestattungsvorgang in der Heimat hin, womit er die Herkunftsländer der albanisch-sprachigen Mislim:innen anspricht. Zeki markiert dadurch einen ersten Standpunkt und spannt den Bogen in die Schweiz, wobei der Hadith anhand der lokalen Kontextualisierung der Gemeinschaft veranschaulicht wird. Ausserdem setzt dieser Ausschnitt ein Vorwissen der Zuhörerschaft voraus, denn die Aussage, „[dass] wir die Toten auf der Schulter, mit dem Auto oder zu Fuss bis zum Grab begleiten“, geht davon aus, dass die Anwesenden mit den Vorgängen eines Begräbnisses im Herkunftsland vertraut sind. An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass zahlreiche albanischsprachige Moscheen die Überführung verstorbener Gemeindemitgliedern in die jeweiligen Herkunftsländer als Dienstleistung anbieten. Der Bezug zur Schweiz hingegen verweist einerseits auf die Sozialisierung der Anwesenden im schweizerischen Kontext und andererseits auf den hybriden Gedankengang des Imams. Zeki verknüpft zwei unterschiedliche geografische Räume miteinander, die als Beispiel für seine Ausführungen dienen, um die Plausibilität der Predigt zu illustrieren. Er ist sich also der Beziehungen der Gemeinschaft zu den Herkunftsländern trotz ihrer Verankerung in der Schweiz bewusst.

In der dritten Predigt kritisiert der Imam die systematische Korruption in den Herkunftsländern, indem er die Zuhörer direkt anspricht:

„Habt ihr die Beziehungen [der Politiker in den Herkunftsländern] zurückverfolgt? Wessen Vermögen hat zugenommen? Sobald sie einen bestimmten Posten besetzen, werden sie sofort zu Millionären.

⁴⁴² Imam Zeki, Predigt 1.

⁴⁴³ „Dem Toten folgen drei Dinge zum Grab: seine Familie, sein Vermögen und seine Taten. Zwei kehren zurück, seine Taten gehen mit ihm ins Jenseits.“ *ṣaḥīḥ al-buḥārī*, „Das Buch des weichen Herzens: Hadith 6514“. (<https://sunnah.com/bukhari:6514> [aufgerufen am 8.3.2022])

Die armen Bauarbeiter arbeiten acht, neun oder zehn Stunden und werden keine Millionäre.⁴⁴⁴

Auch in diesem Abschnitt lassen sich die transnationalen sowie auch nationalen Bezüge erkennen. Zeki spricht über das Vermögen der Politiker:innen in den Herkunftsländern, die er im weiteren Verlauf der Predigt für die Auswanderung der Jugendlichen verantwortlich macht. Er beschuldigt die Verantwortlichen der Korruption, die sich durch öffentliche Gelder bereichern, sobald sie politische Ämter besetzen. Ihnen stellt er die in der Schweiz tätigen Bauarbeiter:innen gegenüber, die seiner Ansicht nach fair entlohnt würden, im Vergleich zu den korrupten Politiker:innen aber immer noch arm seien. Seiner Kritik liegt der Vergleich zwischen der wohlhabenden Schweiz, wo die breite Bevölkerung in stabilen ökonomischen Verhältnissen lebt, und den ärmeren Herkunftsländern, wo das Vermögen unverhältnismässig zwischen der Elite und dem Volk umverteilt wird, zugrunde. Interessanterweise verwendet Zeki im Albanischen die deutsche Bezeichnung „Baustelle“. Dieser Begriff hat ihren Weg während der Zeit der Gastarbeitenden in der Schweiz in die albanische Umgangssprache gefunden, da die Mehrheit von ihnen in der Baubranche tätig war. Dieses linguistische Merkmal zeugt nicht zuletzt von einer hybriden Sprachentwicklung, die deutsche Bezeichnungen wie „Baustelle; Ausweis; Gemeinde“ etc. in den alltäglichen Wortschatz der albanisch-sprachigen Diaspora integriert haben.

b) Bezug zum Herkunftsland

Wie aus dem nachfolgenden Zitat ersichtlich wird, lassen sich bei Zeki zahlreiche transnationale Bezüge zu den Herkunftsländern feststellen:

„Wenn wir in unserem Alltag auf unsere Herkunftsländer blicken, [fragen wir uns] wie wird dort das Ende des Jahres gefeiert? Ich meine damit [...] nicht das Jahr der Hidschra. [...] Was gibt es? Es gibt Konzerte, Strassenbeleuchtungen, schöne Lichter und Feuerwerke, womit die Umgebung verschmutzt wird. [...] Tausende Euros werden für die Beleuchtung der Strassen ausgegeben. Unterdessen, [...] jeden Monat gibt es Schwierigkeiten mit dem Müll – warum? Der Lastwa-

⁴⁴⁴ Imam Zeki, Predigt 3.

gen [der Müllabfuhr] ist nicht mehr fahrtüchtig. Was soll man tun? Für die Reparatur des Lastwagens gibt es kein Geld, für den Müll (hier meint er die Müllabfuhr) haben sie (die Regierung) kein Geld. Aber für die Beleuchtung der Strassen für das neue Jahr, dafür gibt es Geld.⁴⁴⁵“

Der Imam behandelt in der zweiten Predigt die Neujahrsfeier im islamischen Mondkalender. Als Ausgangspunkt dienen ihm die Feierlichkeiten gemäss dem gregorianischen Kalender in den Herkunftsländern. Er kritisiert die Praxis für ihren verschwenderischen Charakter, indem er auf Probleme in der Entsorgungspolitik verweist. Die Abfallentsorgung ist für die meisten albanisch-sprachigen Migrant:innen eine bekanntes Problem in den Herkunftsländern. In manchen Regionen gibt es bis heute aufgrund der fehlenden Ressourcen keine funktionierende Müllabfuhr. Zeki ist mit der Problematik vertraut und verurteilt die seiner Ansicht nach „sinnlose Verschwendung“ öffentlicher Gelder während der Neujahrsfeiern. Er erläutert den Sachverhalt, ohne den Kontext zu erläutern. Dadurch nimmt er an, dass die Anwesenden mit den Angelegenheiten in den Herkunftsländern vertraut sind.

Ein Teil der dritten Predigt beschäftigt sich mit der Auswanderung des Propheten Muhammad von Mekka nach Medina bzw. albanischer Jugendlichen nach Westeuropa.

„Eine grosse Mehrheit aller Menschen aus albanischen aber auch anderen Gebieten wandert aus. Wir sehen, dass unsere Länder jeden Tag an Menschen verlieren. Wie viele sind gegangen und wie viele warten, um zu gehen? Wie viele warten auf die visafreie Einreise, damit sie so schnell wie möglich gehen können? Sie verlassen die Schulen, die Arbeitsplätze, die Universitäten. Die Zahl der Schüler sinkt, sodass sogar in manchen Fällen Klassen aufgelöst und in manchen Dörfern ganze Schulen geschlossen werden [...].⁴⁴⁶“

Im Fokus liegt die Migration von Albaner:innen aus dem Kosovo, Nordmazedonien und Serbien. Der Imam hebt vor allem die Hoffnung der Jugendlichen, die auf eine Lockerung der Einreisebestimmungen warten, hervor. Die vereinfachte Ausreise in Richtung Westeuropa würde der demographischen Lage einen schweren Schlag versetzen. Aufgrund der Abwanderung junger Nachwuchs-

⁴⁴⁵ Imam Zeki, Predigt 2.

⁴⁴⁶ Imam Zeki, Predigt 3.

kräfte werden die betroffenen Länder unter dem Verlust von Arbeitskräften leiden. Für die Migration der Jugendlichen macht Zeki die politische Führung der Herkunftsländer verantwortlich.

„Es sind die unmoralischen und unverantwortlichen Politiker. Es sind sie, die unsere Jugend in den Westen schicken. Hätten sie bessere Bedingungen, würde niemand seine Heimat verlassen. Jedoch schicken sie die Jugend in den Westen und was sagen sie? Sie kehren zum Fernseher zurück und spielen den Helden und erzählen über Patriotismus.“⁴⁴⁷

Der Imam verwendet die Bezeichnung „Westen“, wie im albanischen Sprachgebrauch gängig, als Sinnbild für wirtschaftlichen Fortschritt. Die Verherrlichung des Patriotismus dient seiner Meinung nach lediglich als Scheinrhetorik, um die Menschen vermeintlich vor der Migration abzuhalten, obwohl aber die politische Elite für die Armut verantwortlich ist. Er entgegnet dieser Debatte mit einer Erzählung aus der Biografie Muhammads⁴⁴⁸, die die Heimatliebe aus islamischer Perspektive betont:

„[...] Bevor sich der Prophet, Gottes Frieden und Segen über ihn, von seinem Heimatort Mekka auf den Weg nach Medina machte, drehte er sich noch einmal um und sagte: ‘O Mekka, der beliebteste Ort Gottes auf Erden, ich verlasse dich nicht, weil ich dich nicht liebe, denn Gott hat dich auserwählt. Du bist für mich der Ort, den ich am meisten liebe. Doch dein Volk zwingt mich dazu, mich von hier zu entfernen.’ [...] der Prophet, Friede sei mit ihm, sagte: ‘Hätte mich doch nicht mein Volk vertrieben.’ Wer vertreibt heute unsere Jugend? Erneut ist es das eigene Volk, das die Jugend vertreibt, warum? Es sind die inkompetenten Politiker, die korrupten Politiker, die der Jugend alle Türen verschlossen haben. Sie sind Nepotisten. Wie viele Leute hat irgendein Minister angestellt? Er hat alle aus seinem Familienkreis angestellt [...]“⁴⁴⁹

Gemäss Zeki hätte der Prophet Muhammad Mekka nicht verlassen, wenn er nicht an Leib und Leben gefährdet gewesen wäre. An dieser

⁴⁴⁷ Imam Zeki, Predigt 3.

⁴⁴⁸ *Miškāt al-maṣābiḥ*, „Das Buch der Riten der Pilgerfahrt: Hadith 2725“ (<https://sunnah.com/mishkat:2725> [aufgerufen am 8.3.2022])

⁴⁴⁹ Imam Zeki, Predigt 3.

Stelle verbindet der Imam die Verbannung des Propheten mit der Migration der albanisch-sprachigen Jugend, die von der eigenen politischen Führung vertrieben wird. Nur jene, denen die Gunst der Vetternwirtschaft zuteilwird, profitieren von einem Verbleib in den Herkunftsländern. Der Patriotismus der Politiker wird als eine gestellte Facette kritisiert, die ihre Verantwortung für die Migration der jungen Nachwuchskräfte verbergen soll. Der Prophet hingegen habe stets an seinem Herkunftsort festgehalten und ist später auch tatsächlich zurückgekehrt.

5.1.2.4 Islamische Gedenktage

Imam Zekis Predigten behandeln nebst gesellschaftlichen Themen auch religiöse Angelegenheiten wie die Hidschra oder der Monat Ramadan, wobei Letzterer unter anderem auf Deutsch besprochen wird:

„Denn der Ramadan ist nicht nur der Fasten-, sondern auch der Monat des Korans. Im Ramadan fand nämlich die Herabsendung des Korans statt.“⁴⁵⁰

Der Imam spannt in seiner Predigt den Bogen zum Koran, dessen Herabsendung im Fastenmonat gedacht wird. Er weist darauf hin, dass der Rezitation und theologischen Auseinandersetzung mit der heiligen Schrift im Ramadan eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Zeki informiert hierzu, dass der Prophet Muhammad seinen Gefährten:innen nebst der Vermittlung der Offenbarung zusätzlich die „richtige Rezitation des Korans“⁴⁵¹ zu lehren pflegte und zitiert hierzu ausgewählte Verse:

„Diejenigen, die Allahs Buch vortragen, das Gebet verrichten und das, womit wir (Allah) sie versorgten, im Öffentlichen sowie Verborgenen spenden, rechnen mit einem Handel, der bestimmt nicht misslingen wird. [...] Und wenn der Koran verlesen wird, so hört zu und schweigt, damit ihr Barmherzigkeit findet.“⁴⁵²

⁴⁵⁰ Imam Zeki, Predigt 4.

⁴⁵¹ Imam Zeki, Predigt 4.

⁴⁵² Imam Zeki, Predigt 4.

Den Koran zu studieren und seiner Rezitation zuzuhören, gilt als noble Tat und wird nach muslimischer Vorstellung den Gläubigen im Jenseits hoch angerechnet.⁴⁵³ Der Ausschnitt hebt noch zwei Grundpfeiler des Islams, nämlich das Gebet und die Zakat (Almosensteuer), als rechtschaffene Handlungen hervor. Zeki erweitert den Koran als Grundlage seiner Predigt mit einem Hadith, der besagt, dass der Prophet mit dem Engel Gabriel zusammenkam und sie einander gegenseitig den Koran rezitierten, damit Muhammad seine Rezitation perfektionieren konnte.

Anlässlich des Jahresendes widmet Zeki zwei weitere Predigten dem muslimischen Neujahr bzw. dem Beginn und dem Ende der Hidschra. Das Thema wird aus zwei unterschiedlichen Perspektiven durchleuchtet. Einerseits behandelt er das Verständnis des Jahresendes aus muslimischer Sicht und andererseits zieht er Parallelen zwischen dem Jahresbeginn und der Auswanderung Muhammads nach Medina.

„Verehrte Brüder, wir befinden uns in der letzten Woche dieses Jahres, des Jahres der Hidschra 1440. Und, so Gott will, wird nächste Woche das neue Jahr 1441 der Hidschra anfangen. Natürlich stellt sich die Frage, wie wir Muslime das Jahresende der Hidschra verstehen sollen [...] Habe ich Gutes oder Schlechtes verrichtet? Habe ich gebetet oder nicht, habe ich viele Gebete verpasst und nur das Eid-Gebet verrichtet? Habe ich gefastet oder nicht, habe ich die Zakat verrichtet oder nicht? Habe ich geflucht oder den Propheten gedacht und ihm Segen zugesprochen? Habe ich mich mit den Menschen versöhnt oder verstritten? Habe ich mich in Richtung Gutes oder Schlechtes bewegt? Abrechnung, Abrechnung!“⁴⁵⁴

Am Jahresende sollte gemäss Zeki jede:r Muslim:in das vergangene Jahr Revue passieren lassen und sich selbst Fragen über die erbrachten Taten und zwischenmenschlichen Beziehungen stellen. Der Imam fordert die Anwesenden auf, mit sich selbst abzurechnen und entsprechende Lehren für das neue Jahr zu ziehen, um sich „für das kommende Jahr zu verbessern“⁴⁵⁵. Interessanterweise übt Zeki an einer Stelle Kritik an der muslimischen Gemeinschaft aus, indem er in einer rhetorischen Frage nach dem Gebet seine Wahrnehmung von

⁴⁵³ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 40–43.

⁴⁵⁴ Imam Zeki, Predigt 2.

⁴⁵⁵ Imam Zeki, Predigt 2

der Praxis in der Gemeinschaft zu erkennen gibt: „Habe ich viele Gebete verpasst und nur das Eid-Gebet verrichtet?“⁴⁵⁶. Der Imam ist sich bewusst, dass nur eine Minderheit der Muslim:innen regelmässig die Moschee aufsucht und die Mehrheit lediglich an hohen Festtagen am Gemeinschaftsgebet teilnimmt.

Die dritte Predigt geht zusätzlich auf die Hidschra ein und durchleuchtet die Auswanderung Muhammads aus einem anderen Blickwinkel:

„Die Hidschra des Propheten widerspiegelt, verehrte Brüder, noch einen weiteren Punkt: der Liebe zur Heimat, welche der Prophet, Gottes Frieden und Segen über ihn, pflegte. [...]. Du kannst gehen wohin du möchtest, vergiss dein Land nicht, vergiss deine Heimat nicht, vergiss deine Sprache nicht und vergiss dein Volk nicht.“⁴⁵⁷.

Hier greift Imam Zeki die Beziehung Muhammads zu seiner Geburtsstätte auf und hebt die Liebe zur Heimat hervor. Mit dem letzten Satz überträgt er dieses Verhältnis auf die heutige Zeit, die die albanisch-sprachigen Gemeinschaften in der Schweiz im selben Kontext verortet und die sich primär an Migrant:innen, die ausserhalb ihrer Herkunftsländer wohnhaft sind, richtet. Die Sprache ist auch ein wichtiger Faktor für den Bezug zur Heimat bzw. für die Heimatliebe. Die Predigt verweist zudem auf die Auswanderung der albanisch-sprachigen Jugend, die gemäss dem Imam die Sprache in der Diaspora vergessen. Auffällig an der Aussage, „Du kannst gehen wohin du möchtest, vergiss dein Land nicht, vergiss deine Heimat nicht, vergiss deine Sprache nicht und vergiss dein Volk nicht“, ist unterem anderem das Stilmittel der Wortwiederholung „vergiss nicht“. Das mehrmalige Benennen hat eine verstärkende Wirkung auf die Zuhörenden. Zeki ist demnach die Botschaft seiner Worte, nämlich die Liebe zur Heimat, der Sprache und dem Volk von Relevanz. Diese drei Komponente wirken als identitätsstiftende Eigenschaften.

5.1.3 Fazit

Imam Zeki reflektiert in seinen Predigten vordergründig über die sozio-politischen Entwicklungen in den Herkunftsländern der alba-

⁴⁵⁶ Imam Zeki, Predigt 2

⁴⁵⁷ Imam Zeki, Predigt 3.

nisch-sprachigen Muslim:innen. Er greift Ereignisse aus dem Leben des Propheten Muhammad auf, die er als Bezugspunkt für seine Kritik an die Herkunftsländer heranzieht, wo die Mehrheit der Bevölkerung unter der anhaltenden Korruption leidet. Ein solcher Umstand sei seiner Ansicht nach nicht vertretbar, da Muhammad sich für das Wohlergehen der Muslim:innen einsetzte und die Missstände in seiner Gemeinde bekämpfte. In sprachlicher Hinsicht fällt wiederum auf, dass Zeki seine Sprache den Zuhörer:innen anpasst. Er verwendet eine Rhetorik, die sowohl von den älteren als auch jungen Besucher:innen verstanden wird. Diese Vorgehensweise ist in seinem Fall von Wichtigkeit, da er während seiner Predigten regelmässig auf albanische Redewendungen zurückgreift.

5.2 Imam Lutfi: Dialog und Selbstkritik als Grundlage der Koexistenz

Imam Lutfi stammt aus einer religiösen Familie aus Serbien. Noch vor seiner Geburt war sein Vater acht Jahre lang als Imam in Nordmazedonien angestellt, wo Lutfi zur Welt gekommen ist. Ihm und seinem Vater gehen weitere Imame voraus, sodass die Familie auf eine lange Geschichte von Mitgliedern, die ein solches Amt bekleidet haben, zurückblicken kann. Der Vater verliess aus politischen Gründen den Geburtssort Lutfis und liess sich für weitere acht Jahre im Nordmazedoniens nieder, wo der Imam die Grundschule besuchte. Die Sekundarschule absolvierte er wiederum in Serbien, als seine Familie an ihren Herkunftsort zurückkehrte. Nach der obligatorischen Schulzeit weigerte sich der Imam, die lokale Medrese zu besuchen, da sie „nicht gut genug“ war. Daraufhin erkundigte sich der Vater nach einem islamischen Gymnasium im Ausland und ermöglichte Lutfi die Fortsetzung seiner Schulzeit in Damaskus. Er erlebte den Wechsel nach Damaskus als eine grosse Herausforderung, da er einerseits aus einem Dorf in eine ausländische Grossstadt umziehen musste und andererseits auf sich allein gestellt war und nicht mehr an der Seite seines Vaters lebte (die Mutter verstarb während seiner Kindheit). Zudem fehlten ihm die nötigen Sprachkenntnisse, sodass ihm die Kommunikation in der Anfangszeit sehr schwer fiel. Allerdings schloss Lutfi nach sechs Jahren Aufenthalt in Syrien erfolgreich die Medrese ab. Für das Studium standen ihm anschliessend zwei Optionen zur Verfügung: Er konnte sich entweder an der Azhar Universität in Kairo oder an der islamischen Universität in Medina

einschreiben lassen. Während die erste Option aus eigenen Mitteln finanziert werden musste, bot ihm Saudi-Arabien ein Vollzeitstipendium an, weshalb er sich für die Medina entschied. Nachdem er sich in Saudi-Arabien erfolgreich beworben hatte, schrieb er sich für das Studium der Islam- und Hadithwissenschaft ein. Studierenden, die nicht Arabisch als Erstsprache beherrschen, wird in der Regel ein zweijähriger Sprachkurs auferlegt. Aufgrund seiner Schulzeit in Damaskus entfiel diese Auflage für Lutfi, sodass er ohne Umweg das Studium in Medina aufnehmen konnte. Als er nach vier Jahren den Bachelorabschluss erwarb, durfte er aufgrund einer Reform des saudischen Bildungssystems das Studium nicht mehr fortsetzen. Da nur noch einheimische Studierende zum Master- und Doktoratsstudium zugelassen wurden, zog er nach Tunesien, wo er erfolgreich das Masterstudium absolvierte.

Als Lutfi 1989 nach Serbien zurückkehrte, musste er noch zehn Monate Militärdienst in der jugoslawischen Armee leisten. Gemäss seinen Angaben erlebte er während seines Dienstes „Psychoterror“. Die zehn Monate im Militär kosteten ihm viel mehr Kraft als 13 Jahre in der arabischen Welt. Zwei Wochen nach dem Ende seines Militärdienstes entschied er sich, aus finanziellen Gründen seine Heimat in Richtung Schweiz zu verlassen. Seine eigentliche Absicht war es, nur eine kurze Zeit im Ausland zu arbeiten. Als sich ihm die Möglichkeit, längerfristig in der Schweiz zu bleiben, eröffnete, erkundigte er sich in seinem Umfeld nach einer Beschäftigung im religiösen Feld. Er nahm die Stelle eines Imams in einer multiethnischen Gemeinschaft in der Deutschschweiz an, in der aufgrund der arabisch-sprachigen Mehrheit hauptsächlich auf Arabisch gepredigt wurde. Nach fünf Jahren löste sich der Verein auf, da die Mitglieder sich neu organisierten und ihre eigenen Moscheen gründeten. Entsprechend musste sich auch Lutfi umorientieren und gründete eine albanisch-sprachige Moscheegemeinschaft, die bis heute besteht. Die Vereinsgründung stellte sich für ihn allerdings als ein schwieriges Vorhaben heraus. Aufgrund der fehlenden Mitglieder lud er Leute aus der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft in die Moschee ein, wo er sein Projekt vorstellte und in Zusammenarbeit mit Interessent:innen einen Verein bildete.

Die Moscheegemeinschaft bestand in ihrer Anfangszeit aus 150 Mitglieder, deren Zahl sich innert weniger Jahre verdoppelte. Der Verein besteht aus einem Direktor und einem Vorstand. Als Direktor ist Lutfi unter anderem auch Vorstandsmitglied. Insgesamt zählt die Gemeinschaft elf aktive Mitglieder:innen, wobei die Mehrheit der

Vorstands- und Beitragsmitglieder:innen albanisch-sprachige Muslim:innen sind. Der Verein weist laut dem Imam jedoch einen multikulturellen Charakter auf, da die Besucher:innen aus unterschiedlichen Ländern stammen. Diese Diversität ist mit ein Grund, weshalb der Imam seine Predigten auf drei Sprachen hält. Die Moschee finanziert sich hauptsächlich durch die Mitgliederbeiträge. Freitags werden Spenden von Moscheebesuchenden, die keine Mitglieder:innen sind, eingesammelt. Im Vergleich zu anderen Vereinen verfügt die Gemeinschaft über keine Küche, die durch den Verkauf von Speisen zusätzlichen Gewinn generieren könnte. Lutfi spricht sich im Allgemeinen strikt gegen jegliche Einnahmequellen, die ein rein geschäftliches Interesse verfolgen, aus. Er setzt sich für eine Moschee ein, die lediglich als religiöse Stätte dient und nicht zu kommerziellen Zwecken betrieben wird.

Lutfi unterteilt seine Aktivitäten in gemeindeinterne und gemeindeexterne Angelegenheiten. Die gemeindeinternen Aufgaben bestehen aus dem täglichen Gemeinschaftsgebet, das Freitagsgebet sowie die dazugehörige Freitagspredigt auf Albanisch, Arabisch und Deutsch. Dem Imam ist es wichtig, der Gemeinschaft zu dienen und Themen in seinen Predigten aufzugreifen, die ihrem Kontext entsprechen und das Publikum ansprechen. Zudem achtet er darauf, Politik und Religion voneinander zu trennen und politische Angelegenheiten nicht zu thematisieren, auch wenn in gewissen Situationen die Gemeinschaft danach fordert. Er erachtet die Freitagspredigt als ein religiöses Instrument, das Themen aus einer theologischen Perspektive behandeln soll. Die Herausforderung liegt in seinem Fall in der sprachlichen Zusammensetzung der Zuhörerschaft, weshalb er mehrsprachig vorträgt. Allerdings sollte sich seiner Ansicht nach ein gut ausgebildeter Imam dieser Herausforderung stellen können, weshalb er eine theologische Ausbildung als fundamental erachtet.

Im Vorfeld der Freitagspredigt hält Lutfi für die albanisch-sprachige Zuhörerschaft, die weder Arabisch noch Deutsch spricht, einen halbstündigen Ders. Zudem bietet er jeweils mittwochs und sonntags Vorträge zu unterschiedlichen Themen, die er auch online zur Verfügung stellt. Den Schwerpunkt seiner Tätigkeit bildet die Seelsorge. Dazu hat Lutfi eine Weiterbildung an der Universität Bern absolviert und arbeitet im Umfang von 25 % als Gefängnisseelsorger. Er weist allerdings darauf hin, dass auch innerhalb des Vereins der Bedarf an seelsorgerischer Arbeit bestehe. Er führt religiöse Eheschliessungen – unter anderem auch für binationale und interreligiöse Paare – durch, bietet Beratungen bei Eheproblemen an und ist für Begräbnisse und

Trauerzeremonien zuständig. Lutfi führte in der Vergangenheit auch regelmässig Hadsch- und Umrareisen durch, bietet aber mittlerweile aufgrund des grossen Arbeitsaufwands keine Pilgerreisen mehr an.

Die gemeindeexternen Aktivitäten bestehen aus seinen Teilnahmen am interreligiösen Dialog und weiteren Veranstaltungen in Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften. Er betont, dass der Kontakt zu nicht-muslimischen Gemeinschaften trotz gelegentlichen Hindernissen viel stärker als zu muslimischen Glaubensgemeinschaften sei. Die Schwierigkeit besteht seiner Ansicht nach in der inkompetenten Besetzung mancher muslimischen Moscheevereine. Er spricht daher der jüngeren Generation, die hierzulande verwurzelt und gut ausgebildet ist, eine bedeutende Rolle in der zukünftigen Gestaltung der Moscheegemeinschaften zu. Nebst der interreligiösen Arbeit bietet der Imam reguläre Workshops und Einführungen zum Islam in der Schweiz an. Diese werden in den meisten Fällen von Schulen und sonstigen Institutionen in Anspruch genommen. Es handelt sich dabei um eineinhalbstündige Workshops, die kostenpflichtig sind.

In seinen Aktivitäten legt der Imam besonderen Wert auf den Schweizer Kontext und pflegt wenig Kontakte zu internationalen Einrichtungen. Er kritisiert manche muslimische Einrichtungen für ihre Distanz zu den alltäglichen Fragen, die die Muslim:innen in der Schweiz beschäftigen. Mit dem Herkunftsland und dem muslimischen Ausland fühlt er sich lediglich emotional verbunden.

Lutfi ist Vater von drei Kindern, die alle ein Hochschulstudium absolviert haben. Er betont, dass er grossen Wert auf die Bildung lege, da sie seiner Ansicht nach die Quelle allen Erfolgs ist. Da er selbst aus einer bildungsfernen Familie stammt, hat er seine Kinder intensiv auf ihrer schulischen Laufbahn unterstützt und gefördert.

5.2.1 Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten

Predigt I: Der Ramadan (31.05.2019)

Anlässlich des letzten Freitagsgebets im Monat Ramadan widmet der Imam seine Predigt dem Ende des Fastenmonats. Er stellt zu Beginn den Anwesenden sowie sich selbst die Frage nach den religiösen Anhaltspunkten, wie die Fastenzeit verabschiedet werden sollte. Er plädiert dafür, dass sich alle Muslim:innen unabhängig von ihrem sozialen Hintergrund am Propheten Muhammad orientieren und

seine Biografie in den heutigen Kontext verorten müssen. Der Imam ermahnt die Anwesenden, nach dem Wohlgefallen Gottes zu streben, da die Muslim:innen insbesondere im Fastenmonat Ramadan dazu aufgefordert werden, Feindseligkeiten zu beenden und die Bedürftigen zu unterstützen. Dabei erläutert er den arabischen Begriff *taqwa* (Gottesfurcht),⁴⁵⁸ der gemäss Koran ein Indiz für die Frömmigkeit eines Menschen ist. Der Imam erklärt, dass die Gottesfurcht wegweisend für den Umgang mit den Mitmenschen und dem Umfeld ist. Im Zentrum verortet er allen voran das Verhältnis zur eigenen Familie, den Eltern und Geschwistern. Für die Unterstützung der Armen hebt Lutfi die Bedeutung der *zakāt al-fīṭr*. Hierbei handelt es sich um eine vorgeschriebene Almosenabgabe am Ende des Ramadans, die für jedes Familienmitglied in Form von Naturalien oder Bargeld verrichtet werden muss.

Predigt II: Geschlechterrollen (23.8.2019)

Wie aus den einleitenden Worten des Imams ersichtlich wird, beschäftigen schon seit einiger Zeit das Thema der Geschlechterrollen die Moscheegemeinschaft. Lutfi selbst fügt hinzu, dass diese Diskussion die Gemeinschaft auch noch die nächsten Jahre begleiten wird. Der Imam fordert eine objektive Auseinandersetzung „unabhängig von unseren ideologischen Absichten und Glaubensvorstellungen [...]“. Er gibt zu erkennen, dass es sich hierbei um ein viel diskutiertes Thema handelt, wozu es unterschiedliche Meinungen gibt. Lutfi erklärt, dass er sich der Sensibilität des Gesprächsstoffs bewusst ist und die Moscheegemeinschaft sich dem Thema gegenwärtig auf eine konstruktive Art und Weise annimmt. Des Weiteren betont er, dass es notwendig ist, weiterhin am religiösen Fundament festzuhalten, ohne dabei den heutigen Kontext aus den Augen zu verlieren. Imam Lufti animiert die Zuhörerschaft dazu, das Thema mit Blick auf die heutigen Bedürfnisse zu durchleuchten. Bevor er in seiner Schlussfolgerung seine drei Kernaussagen den Anwesenden darlegt, erläutert er zunächst den Umgang des Korans mit dem männlichen und weiblichen Geschlecht. Dabei wird erklärt, dass beide Geschlechter vor Gott gleichgestellt sind und sie aufgrund ihrer Biologie nicht diskriminiert werden. Der Koran misse der Frau und dem Mann hinsichtlich ihrer Taten und nicht ihres Geschlechts un-

⁴⁵⁸ Wehr und Kropfisch, *Arabisch-Deutsch*, 1025.

terschiedliche Bedeutung zu. So ermahnt er die Anwesenden zunächst dazu, zwischen der historischen Entwicklung der Geschlechterrollen und den religiösen Standpunkten zu unterscheiden. Im zweiten Punkt weist er darauf hin, dass Gott im Koran dem Volk Adams und somit beiden Geschlechtern eine besondere Ehre verliehen habe. Zum Schluss erläutert er einen Hadith, der besagt, dass Frauen und Männer in ihren Rechten und Pflichten wie Geschwister seien.

Predigt III: Aschura (06.09.2019)

Die Predigt ist dem Aschura, dem zehnten Tag des islamischen Monats Muharram, gewidmet. Gemäss den Überlieferungen fanden an jenem Tag unterschiedliche Ereignisse statt, deren die Muslim:innen weltweit gedenken. Der Imam macht allerdings darauf aufmerksam, dass es einerseits einen grundlegenden Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten im Umgang mit dem 10. Muharram gibt und andererseits unter den Sunniten selbst wiederum zahlreiche Überlieferungen aufgezeichnet wurden, die dem Tag unterschiedliche Ereignisse zuschreiben. Lutfi setzt seine Predigt hinsichtlich der sunnitischen Überlieferungen fort und unterlässt eine eingehende Erläuterung des Unterschieds zur schiitischen Auslegung. Er weist auf insgesamt sechs Überlieferungen in Form von Hadithen hin, die den zehnten Muharram behandeln. So wird in den Quellen überliefert, dass an jenem Tag Gott Adam erschuf.

„Unsere Geschichte beginnt nicht mit der Geburt des Propheten Muhammad oder seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina [...], sondern mit Adam“,

Daraufhin erwähnt er vier weitere Überlieferungen aus der vorislamischen Periode, die von unterschiedlichen Propheten handeln. Zu ihnen gehört Noah, dessen Arche am 10. Muharram auf dem Berg Ararat landete, Ibrahim, den Gott vor einem Feuer beschützte, dessen Sohn Ismail, den Gott aus einer Schlacht rettete und Musa, der das Volk Israels aus der Tyrannei des Pharaos befreite. Letzteres führt er im Rahmen der Biografie Muhammads ausführlicher aus und berichtet von der ersten Begegnung zwischen dem Propheten und den jüdischen Stämmen Arabiens. Muhammad erlebte, wie die Juden am 10. Muharram fasteten und fragte sie nach dem Grund. Als sie ihm

antworteten, dass sie dem Auszug der Israeliten aus Ägypten gedachten, erwiderte er, dass den Muslim:innen ein grösseres Anrecht auf Musa vorbehalten sei und pflegte selbst, an jenem Tag zu fasten. In der Schlussfolgerung zieht der Imam auf Grundlage der letzten Überlieferung zwei Lehren, womit er seine Predigt beendet. Einerseits demonstriert das Beispiel Muhammads, dass sich die Muslim:innen nicht vor Fragen scheuen sollten, da sich der Prophet selbst aufgrund seiner Neugierde bei den jüdischen Stämmen in Medina erkundigt hatte. Andererseits wird in den Überlieferungen erklärt, dass das freiwillige Fasten am 10. Muharram die Sünden aus dem vergangenen Jahr tilgt. Der Imam erkennt darin die Aufforderung an die Muslim:innen, nicht in der Vergangenheit zu schwelgen, sondern den Blick stets in die Zukunft zu richten.

Struktur	<i>Einleitung</i> Die Einleitung besteht aus bestimmten koranischen Versen und Segenssprüchen über den Propheten Muhammad. Diese Verse aus dem Koran ermahnen die Anwesenden zur Anerkennung des einzigen Gottes und seiner alleinigen Macht. Bevor er die eigentliche Predigt beginnt, gibt er das auf Arabisch Vorgetragene nochmals auf Deutsch wieder. Anschliessend wendet sich der Imam an die Anwesenden und begrüsst sie auf Deutsch mit „liebe Geschwister und liebe Anwesende“⁴⁵⁹ Die Predigten werden nach unterschiedlichen Mustern eröffnet. In zwei Predigten wird auf die Lobpreisung Gottes aufmerksam gemacht und das Glaubensbekenntnis aufgesagt. In der zweiten Predigt wird Gott nicht erwähnt, sondern nur der Prophet und anschliessend wird Bezug auf die Gefähr:innen und Nachfahren Mu-
------------------------	---

⁴⁵⁹ Imam Lutfi, Predigt 1; 2; 3.

⁴⁶⁰ Den Gefähr:innen des Propheten Muhammad wird in der islamischen Tradition eine wichtige Rolle zugeschrieben, da sie als Zeitzeugen und Überlieferer:innen massgeblich die Frühphase des Islams geprägt haben. (M. Muranyi, „Ṣaḥāba“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sahaba-SIM_6459?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sahaba [aufgerufen am 8.3.2022]).

	hammad's genommen. Lutfi spricht ein Bittgebet, dass die Anwesenden im Jenseits den Grad der der Prophetengefährten⁴⁶⁰ erreichen mögen. <i>Hauptteil</i> Der Hauptteil behandelt das vom Imam festgelegte Thema der Predigt, wobei er weitere Themen einfließen lässt und diese nicht eingehend behandelt. Der Argumentationsteil des Hauptthemas ist assoziativ gestaltet. Die Predigt behandelt gesellschaftliche sowie religiöse Themen, die vom Imam interpretiert werden und in den gegenwärtigen Kontext verortet werden. Dabei folgen Verhaltensanweisungen oder Ermahnungen. Der Hauptteil der Predigt wird in zwei Hälften geteilt, die mittels einer kurzen Sitzpause des Imams auf der Minbar (Kanzel) signalisiert wird. <i>Schlussteil</i> Ein inhaltlicher Schlussteil der Predigt wird nicht ersichtlich, da der Imam die behandelten Themen nicht zusammenfasst oder die wichtigsten Argumente erläutert. Die Predigten enden in einem plötzlichen Gang. Die Predigten werden mit bestimmten koranischen Versen und Segenssprüchen auf den Propheten Muhammad abgeschlossen. Ein Teil der Schlussrede handelt in allen Predigten um die Vergebung der Sünden und die Vergeltung durch das Paradies.
Sprache	Der Imam vollzieht einen Sprachwechsel zwischen Deutsch und arabisch. Lutfi hält den Haupt- sowie Schlussteil der Predigten in Deutsch und Arabisch. Feste Bestandteile der Predigt, wie der Anfang, der Schluss und das Ende des ersten bzw. der Anfang des zweiten Teils sind in Arabisch gehalten. Im Verlauf der Predigt zitierte Stellen aus dem

⁴⁶¹ Imam Lutfi, Predigt 1

	Koran sowie Hadithe übersetzt der Imam direkt in Deutsch. Der Wechsel zwischen den Sprachen erfolgt fließend. Lutfi bedient sich rhetorischer Stilmittel wie der direkten sowie indirekten Rede und rhetorischer Fragen. Wie im nachfolgenden Beispiel ersichtlich wird, liefert er selbst die Antworten auf von ihm gestellten Fragen: „Wie sollten wir als Muslime mit dem Fasten umgehen? In Harmonie und Übereinstimmung mit Normen, Prinzipien und Regeln“⁴⁶¹. Die Anwesenden werden als „Geschwister“ angesprochen. Der Imam ist sich der Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft bewusst, da sowohl Männer als auch Frauen die Moschee aufsuchen. Der Imam verwendet das Personalpronomen „wir“ und verdeutlicht damit, dass er auch sich selbst ermahnt und als Teil der Gemeinschaft erachtet. Im ersten Durchlauf predigt Lutfi auf Arabisch und anschliessend auf Deutsch. Der vorangehende Vortrag hält er wiederum auf Albanisch ab.
Verwendung religiöser Quellen	Der Koran und die Hadithe bilden als religiöse Referenzpunkte die religiösen Grundlagen aller Predigten. Sie werden durch Berichte aus dem Leben der Gefährt:innen des Propheten Muhammads ergänzt.
Dauer	Die Predigten dauern zwischen zwölf und 15 Minuten. Die Ders dauern zwischen 30–40 Minuten.

5.2.2 Querschnittsanalyse

5.2.2.1 Sprache

Der albanisch-sprachige Hintergrund des Imams äussert sich in der wörtlichen Übersetzung albanischer Redewendungen ins Deutsche. Wenn der dem Publikum erklärt, dass er darum bemüht sei, „die Punkte auf dem Buchstaben zu lassen“, ⁴⁶² ist die gemachte Aussage für nicht-albanischsprachige Zuhörer:innen unverständlich. Dabei bedient sich Lutfi einer albanischen Redewendung, die die möglichst genaue Wiedergabe einer Aussage impliziert. Das heisst, dass der Imam darum bemüht ist, das in der Predigt behandelte Thema möglichst präzise darzustellen. Ein weiteres Beispiel dieser Art lässt sich in seiner ersten Freitagspredigt zum Ramadan finden. Mit der Aussage „wir leben heute nicht so wie die Muslime vor 5000 Jahren“ ⁴⁶³, stehen heutige Muslim:innen vor der Herausforderung, diese zeitliche Distanz zu überbrücken. Aus historischer Perspektive ist eine solche Aussage nicht haltbar, da die islamische Zeitrechnung gegenwärtig im Jahr 1446 angelangt ist bzw. der Islam sich erst im 7. Jahrhundert n.u.Z. geformt hat. Im albanischen Sprachgebrauch steht die Zahl fünf jedoch für das rhetorische Stilmittel der Übertreibung. Wenn eine ungewöhnliche Grösse, Länge oder Dauer hervorgehoben werden sollte, wird auf die Zahl fünf aufgerundet. So werden aus 1000 Jahren 5000 Jahre. Der Imam führt diesen Sprachstil in die Predigt ein, um auf die nun über tausendjährige Geschichte der Muslim:innen aufmerksam zu machen.

Weitere sprachliche Merkmale lassen sich in den nachfolgenden finden:

„Und wegen der Zeit bringe ich diese Punkte aufgrund der Realität des Themas. Später haben wir genug Zeit. [...] Aber darüber können wir später sprechen, wenn Sie neugierig sind und Interesse haben. [...] Darüber können wir aber später reden. [...] Aber darüber können wir später sprechen“ ⁴⁶⁴.

Dieser Ausschnitt wurde aus mehreren Teilen der Predigt zusammengeführt. Der Imam greift Themen auf und führt sie nicht weiter

⁴⁶² Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁶³ Imam Lutfi, Predigt 1

⁴⁶⁴ Imam Lutfi, Predigt 2

aus. Er verweist vier Mal auf „später“ hin. Diese Wiederholung fällt besonders auf, wird in den restlichen Predigten aber nicht verwendet. Eine mögliche Interpretation wäre, dass Lutfi damit demonstrieren möchten, dass er über das Thema der Geschlechterrollen weiterhin predigen wird – „ein wichtiges Thema, dass uns in der kommenden Periode – im Herbst, Winter und 2020 – beschäftigen wird“⁴⁶⁵ und in der ersten Predigt die zu behandelnden Themen nicht eingehender besprechen möchte. Bemerkenswert ist dabei, dass Lutfi die zweite Predigt mit „aber darüber können wir später sprechen“ beendet und sich von den Zuhörenden verabschiedet. In welcher Form er später darüber sprechen wird, geht aus dieser Stelle nicht klar hervor. Da er in der vorangehenden Predigt aber eine Predigt- und Vortragsreihe zu Geschlechterrollen ankündigt, kann davon ausgegangen werden, dass er diesen Punkt im Rahmen dieser Serie wiederaufnehmen wird.

Ein weiteres Beispiel hebt die Wortwiederholung erneut hervor. Dabei handelt es sich um den Ausdruck „genauso“.

„Genauso erzählt uns der Koran über diese Ereignisse. [...] Und genauso wird vom Propheten überliefert. [...] Und genau so steht es auch im Koran [...].“⁴⁶⁶

Und genauso (lässt sich die Fragen beantworten) wie wir ihn (den Ramadan) verabschieden sollten.“⁴⁶⁷ „

Im vorangehenden Abschnitt haben wir gesehen, dass der Imam der Genauigkeit seiner Aussagen grossen Wert beimisst. Ebenso wichtig und damit verbunden scheint die Verwendung des Wortes „genauso“. Mit diesem Ausdruck wird erneut auf die Verlässlichkeit seiner Ausführungen hingedeutet. In den ersten Zeilen bilden der Koran und die Prophetenbiografie die Referenzpunkte, auf die er zurückgreift. Gebraucht der Prediger das Wort „genauso“, um seine Worte im Rahmen der islamischen Schriften zu unterstreichen, erweckt es den Anschein, eine endgültige und bestätigende Wirkung auf den Zuhörenden zu erzielen. Der Imam hebt mittels sprachlicher Wortwahl hervor, dass seine Aussagen auf legitime Grundlagen basieren und er diese fehlerlos wiedergibt. Damit wird einerseits die korrekte Arbeitsweise des Imams verdeutlicht und andererseits wird das Publikum angesprochen, den Aussagen Glauben zu schenken.

⁴⁶⁵ Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁶⁶ Imam Lutfi, Predigt 3

⁴⁶⁷ Imam Lutfi, Predigt 1

5.2.2.2 Islam und Gesellschaft

Die vorliegende Kategorie behandelt die zwischenmenschlichen Beziehungen und den Bezug zur Gegenwart.

a) Zwischenmenschliche Beziehungen

In der zweiten Predigt sind Geschlechterrollen zentrales Thema, wobei Lutfi folgende Aussagen macht:

„Auf der einen Seite ist es ein wichtiges Thema und auf der anderen eines, das unsere Zukunft und Gemeinsamkeit verbindet: Wie sollten wir (uns) hinsichtlich des Themas der Geschlechter unabhängig von unseren ideologischen Absichten und Glaubensvorstellungen orientieren und einrichten?“⁴⁶⁸

Gemäss dem Imam ist das Thema der Geschlechter sowohl innerhalb als auch ausserhalb der muslimischen Gemeinschaft von Bedeutung. Dabei erkennt er einen möglichen gemeinsamen Nenner zwischen unterschiedlichen Religionen, wodurch die Zukunft anders gestaltet werden kann. Seiner Ansicht nach handelt es sich um eine universelle Angelegenheit, sodass er sich die Frage nach einer möglichst objektiven Behandlung der Thematik stellt. Der Imam betont, dass Interreligiosität durch die Zusammenarbeit verschiedener Religionen gefördert wird. Er sieht darin einen aktiven Prozess, der gelebt werden muss. Die Geschlechterfrage kann somit als Anstoss für einen Dialog unterschiedlicher Religionen herangezogen werden und so das Zusammenleben beeinflussen.

Im weiteren Verlauf der Predigt schlägt Lutfi eine Diskussion der Geschlechterfragen vor:

„Wir sollten innerhalb der muslimischen Gemeinde einen konstruktiven Dialog schaffen und organisieren und darüber aber auch mit anderen Religionsgemeinschaften sprechen“⁴⁶⁹.

Gemäss Lutfi besteht innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ein Bedarf, Geschlechterfragen zu diskutieren. Sobald sich die Muslim:

⁴⁶⁸ Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁶⁹ Imam Lutfi, Predigt 2

innen auf eine Position einigen, kann ein Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften erfolgen. Der Prediger äussert dadurch sein Interesse sowohl an einem gemeinschaftsinternen als auch gemeinschaftsexternen Austausch mit Muslim:innen und Nichtmuslim:innen.

b) Bezug zur Gegenwart

Folgende Unterkategorie beschäftigt sich mit Aussagen, die der Imam mit Blick auf die Vergangenheit vornimmt und diese in der Gegenwart konzeptualisiert.

„Was wir unbedingt beachten sollten: Wir müssen angemessene und entsprechend unserer heutigen Realität Alternativen finden. Wir leben heute nicht so wie die Muslime vor 5000 Jahren. Das ist der Unterschied zwischen Progressivität und Regressivität“⁴⁷⁰.

Der Imam macht die Gemeinschaft darauf aufmerksam, dass die Muslime ihre Angelegenheiten stets dem Zeitalter entsprechend anpassen sollten. Darüber hinaus verweist er mit der Aussage „Wir leben heute nicht so wie die Muslime vor 5000 Jahren“, dass eine Rückbesinnung auf die Frühphase des Islams keine Option für die Bewältigung gegenwärtiger Herausforderungen ist, da die Umstände sich in der Zwischenzeit geändert haben. In seiner Aussage wertet der Imam zwischen einer progressiven und regressiven Entwicklung:

„Es gibt einen authentischen Hadith von Muhammad, Friede und Segen auf ihn. Damals, in diesem primitiven Leben, gab es keine Regeln, keine Verfassung, keinen Rechtsstaat, keine Normen, die wir unbedingt beachten oder respektieren sollten. Es gab damals eigentlich Anarchie. [...] Wir müssen die damaligen Orte und Zeiten, wo Anarchie geherrscht hatte, mit der heutigen, wo Gerechtigkeit vorherrscht, vergleichen. Das ist eine klassische Analogie“⁴⁷¹.

In diesem Abschnitt offenbart Lutfi seine Sicht über die Vergangenheit. Er beschreibt das Leben der Menschen auf der arabischen Halbinsel als primitiv und ungerecht, verdeutlicht aber nicht, ob er

⁴⁷⁰ Imam Lutfi, Predigt 1

⁴⁷¹ Imam Lutfi, Predigt 2

sich auf die vor- oder nachislamische Zeit bezieht. Daraufhin fordert er die Anwesenden auf, einen Analogieschluss zwischen den „unter Anarchie lebenden Menschen und der heutigen Zeit, in der Gerechtigkeit herrscht“ zu ziehen. Die Bedeutung sowie das Konzept der Analogie führt er aber nicht mehr aus.

In einem weiteren Beispiel bezieht er sich wiederholt auf die Kontextualisierung und Wahrung der Gemeinsamkeiten in der Gemeinschaft: „Wie können wir heute zeitgenössisch und mit der modernen Realität unserer Zeit umgehen, damit wir unsere Gemeinsamkeit wahren?“⁴⁷² In diesem Satz stellt er sich die Frage nach dem Aufbau eines modernen Gedankenguts mit Blick auf die kontinuierliche Wahrung der Gemeinschaft. Er ist sich bewusst, dass die Muslim:innen in manchen Fragestellungen unterschiedliche Positionen einnehmen, die allerdings ohne die Berücksichtigung der heutigen Lebensumstände nicht endgültig geklärt werden können.

„Wir dürfen auch nicht vergessen, dass der Koran Gottes Wort ist, aber nicht alle Lebensumstände ins Detail behandelt. Das gibt es im Koran nicht“⁴⁷³.

Der Imam unternimmt den Versuch, die Relevanz des Korans als unverzichtbare Quelle hervorzuheben, gleichzeitig aber auch seine Grenzen zu verdeutlichen. Er signalisiert damit, dass der Koran als heilige Schrift der Muslim:innen einen Handlungsrahmen vorgibt, der eingehalten werden muss, eingehende Fragen aber entsprechend des Lebensumstandes der Menschen behandelt werden müssen.

Der zukunftsorientierte Fokus widerspiegelt sich überdies im nachfolgenden Beispiel:

„Und das ist ein ehrenhafter Tag (Aschura)‘, haben die Juden ihm erklärt und deshalb fasten sie und gedenken Musa. Daraufhin antwortete ihnen der Prophet, dass wir (Muslime) mehr Anrecht auf Musa hätten. Und er (der Prophet Muhammad) hat selbst damit angefangen (mit dem Fasten), verpflichtete die Muslime aber nicht dazu, da es (das Fasten an Aschura) zu den freiwilligen Taten gehört. Und durch das Fasten an diesem einen einzigen Tag werden die Sünden der vergangenen Jahre vergeben. Was ist das für eine Religion? Das zeigt, dass wir nicht mit der Vergangenheit abrechnen müssen, son-

⁴⁷² Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁷³ Imam Lutfi, Predigt 2

dern uns auf die Zukunft fokussieren. So verstehe ich diesen Hadith, liebe Geschwister und Anwesende“⁴⁷⁴.

In diesem Zitat behandelt der Imam einen Austausch zwischen dem Propheten Muhammad und der jüdischen Gemeinschaft Medinas bezüglich des Fastens. Die Erkenntnis Lutfis, auf Grundlage dieses Ereignisses aus dem Leben Muhammads zukunftsorientiert zu handeln, lässt sich nicht genau erschliessen. Eine mögliche Erklärung für Lutfis Rückschluss könnte die Bereitschaft des Propheten, eine neue Tradition anzunehmen und diese unter einem neuen Licht fortzusetzen, sein. Mit Blick auf die religiöse Praxis würde das bedeuten, dass der Islam den Muslim:innen den nötigen Raum zur Schaffung neuer Ansätze bietet, ohne dabei bestehende Dogmen zu missachten.

5.2.2.3 Gemeindeinterne Angelegenheiten

Die Kategorie der gemeindeinternen Angelegenheiten wurde im Rahmen einer ersten Grobanalyse der Predigten gebildet. Unter diesem Typ fallen Unterkategorien wie Konflikte innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, das Erscheinungsbild in der Gemeinschaft und an die Gemeinde gerichtete Verhaltensanweisungen oder Ratschläge. Im nachfolgenden Abschnitt widmen wir uns den internen Konflikten.

a) Konflikte

Die erste Predigt handelt vom Monat Ramadan und der obligatorischen Almosenabgabe während der Fastenzeit, deren Instrumentalisierung Lutfi kritisiert:

„Über *zakā al-fitr* wird heutzutage spekuliert, es wird instrumentalisiert, falsch verwendet, missbraucht, kommerzialisiert und politisiert. Mich aber interessiert es nicht. Denn ich bin nicht dafür verantwortlich. Was ich euch heute allerdings klar verdeutlichen kann, sind die Worte des Propheten“⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Imam Lutfi, Predigt 3

⁴⁷⁵ Imam Lutfi, Predigt 1

Der Prediger weist auf das Missverständnis mancher Muslim:innen hinsichtlich der Verrichtung der *zakā al-ḥiṭr* hin. Zwar distanziert er sich von den Kontroversen, ist aber dennoch um die Herbeiführung eines Lösungsansatzes bemüht, indem er auf den Propheten verweist. Dadurch lässt er der Kritik keinen Raum, denn ausgehend von Lutfi sind die Worte Muhammads eine seriöse Quelle, auf die keine Ablehnung folgt. Im Zusammenhang mit dem Propheten und der Kritik an die Muslim:innen steht das nächste Zitat, das aus der dritten Predigt stammt:

„Aber, so wie ich es vorhin auf Albanisch und Arabisch auch erklärt habe, gibt es nicht nur zwischen Sunniten und Schiiten, sondern auch innerhalb der Sunniten selbst Unterschiede. Wir streiten uns nicht bezüglich des Korans, sondern zu 95 % bezüglich der Hadithe“⁴⁷⁶.

Der Ausschnitt verweist auf theologische Differenzen zwischen den Sunniten und Schiiten, die Lutfi nicht eingehender ausführt, mit dem Verweis auf die Rezeption der Hadithe allerdings den Grund für die unterschiedlichen Lehrmeinungen unter den Sunnit:innen explizit erwähnt. Im Falle des Koran herrsche wiederum ein Konsens, dass dessen Autorität sowie Authentizität allgemeingültig ist. Aus dem nachfolgenden Zitat wird ersichtlich, dass für die unterschiedlichen religiösen Auffassungen der Sunniten die vier Rechtsschulen ausschlaggebend sind.

„Deshalb ist unsere Umma heutzutage zersplittert. Das [der Koran] ist die Rede unseres Gottes. Gott will das so. Wir sollten deshalb kein Problem mit Unterschieden haben. Unsere Aufgabe ist es nicht, sich mit Unterschieden zu beschäftigen, wer zu welcher *madhhab*⁴⁷⁷ gehört usw. Wir sollten uns bemühen, bestimmte Anstrengungen zu machen, neue Konzepte auszuarbeiten“⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Imam Lutfi, Predigt 3

⁴⁷⁷ Nach dem Tod des Propheten Muhammad setzten sich die muslimischen Gelehrten mit der Systematisierung der Rechtsnormenlehre auseinander. Im sunnitischen Islam wurden im Verlauf des 9. und 10. Jahrhunderts vor allem die Arbeiten vier sunnitischer Gelehrten weiterentwickelt, die sich über die Zeit zu sog. Rechtsschulen entwickelt haben. (Peri Bearman et al. „Madhhab“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/madhhab-SIM_8798?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=madhhab [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁴⁷⁸ Imam Lutfi, Predigt 2

Im Vorfeld dieses Zitats sprach der Imam über den Koran und dass er nicht alle Lebensbereiche des Menschen eingehend regelt.⁴⁷⁹ Diese offenen Fragen bieten entsprechend Raum für Interpretationen und Meinungsverschiedenheiten. Wichtig sei dabei allerdings ein gesunder und rücksichtsvoller Umgang mit der vorherrschenden Vielfalt, die die muslimischen Gelehrten über die Jahrhunderte produziert haben. Gemäss Lutfi war es die Absicht Gottes, den Menschen ein Interpretationsspektrum zu ermöglichen, das unter anderem auch zu Konflikten führt. Als Quelle der religiösen Rechtsstreitigkeiten hebt der Imam die vier sunnitischen Rechtsschulen hervor. Während der Status dieser Denkschulen allgemein anerkannt ist, unterscheiden sich die Ansichten der Gelehrten bezüglich ihrer Befolgung. Sunnitische Geistliche sind der Auffassung, dass Muslim:innen sich entweder zu einer Rechtsschule bekennen oder durch Selbststudium individuell zu juristischen Entscheidungsfindungen gelangen sollten⁴⁸⁰. Der Imam teilt beide Ansichten, geht aber davon aus, dass der Grossteil der Anwesenden sich zu einer der vier Rechtsschulen bekennt.

In einem weiteren Beispiel legt Lutfi erneut den Fokus auf ein beispielhaftes Verhalten, das er als wesentlich erachtet.

„Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen beruht auf historischen Entwicklungen. Aber darüber können wir später sprechen, wenn Sie neugierig sind und Interesse haben. Oder interessieren Sie sich dafür, sinnlos zu reden und sich zu vergnügen? Oder aber wollen wir Revisionen im Wissen einführen? Ich habe gemerkt, dass es bei unserer Gemeinschaft genügend Interesse gibt“⁴⁸¹.

Das Thema der zweiten Predigt handelt vom Umgang mit den Geschlechterrollen aus muslimischer Perspektive. Dazu stellt der Imam den Zuhörenden eine provokative Frage, die sich wertender Beschreibungen bedient. Er möchte wissen, ob die Muslim:innen dazu in der Lage sind, ihr Wissensrepertoire kontinuierlich weiterzuentwickeln oder ob sie sich mit unbedeutenden Angelegenheiten auseinandersetzen möchten. Seiner Moscheegemeinschaft misst er in der Erarbeitung neuer Konzepte ein grosses Potenzial zu. Das bedeutet,

⁴⁷⁹ Siehe Imam Lutfi, Predigt 2: „Und wir dürfen auch nicht vergessen, dass der Koran ein Wort ist, aber nicht alle Lebensumstände ins Detail behandelt. Das gibt es im Koran nicht“.

⁴⁸⁰ Bearman et al., „Madhhab“.

⁴⁸¹ Imam Lutfi, Predigt 2

dass er das Bedürfnis nach einer Veränderung erkennt, weil ein von ihm nicht näher spezifizierter Konflikt im Wissensbereich vorherrsche.

„Und interessanterweise begegnete der Prophet einer neuen Ära in Medina mit anderen Ideologien und Religionen usw. Und er sah die Juden am Tag von Aschura fasten und fragte sie aus theologischer Sicht nach dem Grund. Aber warum sollte unser Prophet bei anderen nachfragen, wenn er doch selbst ein Prophet ist, Inspiration besitzt und die Wahrheit direkt von Gott vermittelt bekommt? Und heute ignorieren wir unsere Religionsgeschichte und geben vor, nicht mehr Fragen stellen zu dürfen. So ist aber der Islam [dass man Fragen stellen und über die Geschichte reflektieren soll]“⁴⁸².

Im Fokus des Zitats steht die Begegnung Muhammads mit der jüdischen Gemeinschaft Medinas. Der Prophet erkundigte sich bei den Jüd:innen über die Hintergründe des Fastentags, an dem sie dem Auszug der Israeliten aus Ägypten gedachten. Der Imam stellt die Frage, wie es möglich sei, dass ein von Gott inspirierter Prophet sich bei einer anderen Gemeinschaft über ihre Praktiken erkundigte. Lutfi erkennt aber gerade in dieser Episode aus der Biografie Muhammads eine Grundlage für die Erarbeitung neuer theologischen Konzepte. Er betont, dass hierbei nicht der Islam, sondern die Muslim:innen sich selbst Hürden in den Weg legten, indem sie selbstgeschaffene Konflikte in die Religion einfließen lassen würden. Wenn also der Religionsstifter des Islams Fragen stellte, dann müssen gemäss Imam Lutfi die Muslim:innen heutzutage erst recht von dieser Möglichkeit Gebrauch machen.

Wie am Beispiel der Begegnung Muhammads mit der jüdischen Gemeinde Medinas dargestellt, vergleicht der Imam an einer anderen Stelle das religiöse Empfinden der Muslim:innen mit anderen Religionsgemeinschaften.

„Aber im Vergleich mit anderen religiösen Gemeinschaften denke ich, dass es für uns Muslime etwas empfindlich und nicht so einfach ist. Aber genauso wie ich es vorhin auf Arabisch gesagt habe, dürfen wir nicht auf unsere Pflicht verzichten“⁴⁸³.

⁴⁸² Imam Lutfi, Predigt 3

⁴⁸³ Imam Lutfi, Predigt 2

Gemäss Lutfi äussern sich manche Muslim:innen reserviert gegenüber der Geschlechterfrage und erweckten dadurch den Anschein, einer konstruktiven Auseinandersetzung nicht gewachsen zu sein. Der Imam führt seine Aussagen bezüglich der Geschlechterrollen allerdings nicht weiter aus, betont jedoch auf einer allgemeinen Ebene, dass es die Pflicht der muslimischen Gemeinschaft sei, sich jedem Thema anzunehmen.

b) Verhaltensanweisungen und Ratschläge

Diese Kategorie befasst sich mit den Belehrungen und Ratschlägen des Imams, die er an die Zuhörenden richtet. Das nachfolgende Zitat handelt vom Konzept der Gottesfurcht im Islam, die Lutfi versucht, zu erläutern:

„Durch diese Frömmigkeit (*taqwā*) sind wir in der Lage, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden: Was darf ich machen, was darf ich nicht machen. Wohin darf ich gehen und wohin darf ich nicht gehen. Wen darf ich unterstützen, wen darf ich nicht unterstützen. Wem gegenüber muss ich Abstand nehmen und wem darf ich mich annähern“⁴⁸⁴.

Lutfi versucht, *taqwā* (Gottesfurcht; Frömmigkeit) anhand allgemeiner Fragen, die die Muslim:innen zur korrekten Entscheidungsfindung verhelfen sollen, zu erläutern. Erst durch die bewusste Reflexion über die eigene Beziehung zu Gott sei gemäss dem Imam die Muslim:innen dazu in der Lage, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden. In einem weiteren Abschnitt erklärt Lutfi die Relevanz des guten Umgangs mit den Mitmenschen:

„Aber als echte Frömmigkeit erachtet der Islam die Versöhnung. Daher sind wir in erster Linie alle verpflichtet, den Kontakt zu Mitmenschen zu pflegen. Die Muslime, die in unserer Moschee ihre Gebete verrichten, müssen sich gegenüber ihren Mitmenschen entsprechend den islamischen Normen verhalten. An erster Stelle stehen unsere Eltern, gefolgt von unseren Familien und Angehörigen. Darunter gehören die Geschwister. Danach folgen alle Mitmenschen“⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Imam Lutfi, Predigt 1

⁴⁸⁵ Imam Lutfi, Predigt 1

Zur Frömmigkeit zählt der Imam den Umgang des Menschen mit seinem Umfeld, wobei er insbesondere die Versöhnung als Wiederherstellungsakt der sozialen Beziehung hervorhebt. Dabei spricht Lutfi die Anwesenden nicht direkt, sondern in der dritten Person an.

Im nachfolgenden Beispiel weitet Lutfi die sozialen Beziehungen der Menschen auf den Umgang mit Bedürftigen aus und erläutert dabei den Nutzen der im Ramadan vorgeschriebenen Almosenabgabe:

„Es ist unsere Aufgabe, die Menschen aufzusuchen. Vielleicht erinnert ihr euch noch, wie ich vor zwei Monaten darüber sprach. Wenn jemand vor unserer Tür bettelt und wir die Personen nicht kennen, dürfen wir sie nicht abweisen. Denn der Islam wurde verkündet, um unter den Menschen Ordnung zu schaffen. Wir müssen solche Menschen auffinden, sie objektiv kennenlernen unabhängig davon, ob sie verdienen oder nicht. Deshalb ist die *zakāt al-fīṭr* ein Nahrungsmittel für die Bedürftigen“⁴⁸⁶.

In dieser Aussage werden die Muslim:innen aufgefordert, unterstützungsbedürftigen Menschen beizustehen. In diesem Fall erkennt der Imam die ökonomische sowie soziale Gleichstellung der Menschen als einen Teil der „islamischen Ordnung“, die die Gesellschaft zu einer Einheit formen soll.

c) Erscheinungsbild in der Gemeinschaft

Die Unterkategorie des Erscheinungsbildes widmet sich der Frage nach der gemeinschaftsinternen Selbstrepräsentation des Imams oder der Mitglieder:innen. Darunter fällt einerseits die Selbstwahrnehmung innerhalb der Moscheegemeinschaft und andererseits das der jüngeren Generation vermittelte Erscheinungsbild der Gemeinde. In der zweiten Predigt spricht Lutfi über die Geschlechterrollen, welche er sowohl für die Gemeinde als auch für sich als ein herausforderndes Thema erachtet.

„Und dieses Thema gehört zu den Herausforderungen. Und der erste Punkt; das sollte ich euch auch klarmachen. Und ich bemühe mich jetzt gerade, etwas objektives Verhalten mitzugeben. Und gleichzeitig

⁴⁸⁶ Imam Lutfi, Predigt 1

interessiert es mich nicht, was die Leute von mir hören, über mich sagen, wie sie meine Aussagen weitergeben. Das ist nicht meine Aufgabe. Solange ich am Leben bin, kann ich mich immer erklären. Nicht, was ich gesagt habe, sondern was ich sagen wollte, da gibt es einen grossen Unterschied“⁴⁸⁷.

Im aufgeführten Zitat ist der Imam darum bemüht, seine Aussagen objektiv darzustellen, ohne dabei seine persönliche Meinung preiszugeben. Er erweckt jedoch den Anschein, sich aufgrund der Erwartungen der Gemeinschaft positionieren und eine offenkundige Haltung einnehmen zu müssen. Um dieser Erwartung entgegenzuwirken, betont er seine Gleichgültigkeit, sollte die Auseinandersetzung zu Missverständnissen führen. Er ist sich wohl bewusst, dass es Mitglieder:innen gibt, die ihn aufgrund seiner Aussagen kritisieren könnten. Der Auszug gewährt somit einen Einblick in die Erwartungen, die die Gemeinde an Imam Lutfi heranträgt, und seine Bereitschaft, sich ihren Anliegen anzunehmen.

5.2.2.4 Deutungen der Diaspora

In der zweiten Predigt stellt Lutfi sowohl explizit als auch implizit den Bezug zur Schweiz her. Im nachfolgenden Abschnitt spricht der Imam über eine Angelegenheit, die die Moschee betrifft:

„Nach einer langen Pause habe ich gedacht, dass ich euch wegen starker Bewegung in unserer Gemeinschaft über ein wichtiges Thema, dass uns in der kommenden Periode – im Herbst, Winter und 2020 – beschäftigen wird, informiere“⁴⁸⁸.

Der Imam setzt seine Gemeinschaft über eine Planung, die für die Jahre 2019–2020 vorgesehen ist, in Kenntnis. Ein besonderer Aspekt dieses Auszugs liegt im gezielten Bezug zur hiesigen muslimischen Gemeinschaft. Lutfi verkündet keine universelle Botschaft, die alle Muslim:innen betrifft, sondern spricht nur jene Menschen an, die seine Moschee aufsuchen. Ob das Thema auch die Herkunftsländer angeht, bleibt an dieser Stelle unklar. „Gestern habe ich einer Gruppe im Workshop diesen Punkt [die Anarchie] erwähnt“⁴⁸⁹. Diesem Zitat

⁴⁸⁷ Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁸⁸ Imam Lutfi, Predigt 2

⁴⁸⁹ Imam Lutfi, Predigt 2

geht eine Erklärung über Anarchie voraus, die der Prediger in Verbindung mit der Zeit nach der Verkündung des Islams setzt. Anhand seiner Aussage zum gestrigen Workshop lässt sich erkennen, dass zu einem Zeitpunkt unmittelbar vor der Predigt, der Imam im Rahmen eines Fortbildungskurses in der Schweiz aktiv war. Dieser Umstand ist für die Arbeit dahingehend von Interesse, da er auf eine weitere Aktivität des Imams ausserhalb der Moschee hinweist.

Ein anderer Auszug, der sich mit den Herausforderungen der Moschee auseinandersetzt, hebt den Schweizer Bezug der Predigt explizit hervor.

„Unsere Präsenz in diesem Haus war am Anfang nicht so einfach. Viele Menschen verstehen es heutzutage überhaupt nicht“⁴⁹⁰.

Lutfi berichtet über die Integrationsprobleme der Moscheegemeinschaft, die trotz ihrer Bereitschaft zu einer konstruktiven Zusammenarbeit auf Hürden stiess. Dass „viele Menschen es heutzutage überhaupt nicht verstehen“, weist wiederum auf die nachrückenden Generationen, die die Moschee besuchen, hin. Als fester Bestandteil der hiesigen Gesellschaft war für sie die betroffene Moschee stets ein Teil der religiösen Landschaft, die sie heute ungehindert besuchen können, sodass den jungen Besucher:innen der ganze Aufbau- und Integrationsprozess, wie es die erste Generation noch erlebte, erspart bleibt.

5.2.2.5 Islamische Gedenktage

Die Kategorie der islamischen Gedenktage handelt von im islamischen Mondkalender bedeutenden Monaten und Tagen. Dazu zählen die Monate Ramadan und Muharram, der Gedenktag Aschura, die Pilgerfahrt und die Hidschra.

a) Ramadan

Während des Ramadans widmen die Imane ihre Predigten meistens Themen mit Bezug zum Fastenmonat. Die erste Predigt wurde während der ersten Woche des Ramadans aufgezeichnet und handelt

⁴⁹⁰ Imam Lutfi, Predigt 2

von den Pflichten der Muslim:innen und – wie aus dem nachfolgenden Zitat hervorgeht – wie der Ramadan gelebt werden soll:

„Das heisst, dass der Fastenmonat Ramadan in solch einer Weise ausgelebt werden sollte. Wir müssen all diejenigen, die in Not sind, mit Barmherzigkeit, geistig sowie materiell unterstützen. Was wir nicht vergessen sollten, ist, dass uns am Ende des Monats Ramadan eine zusätzliche Aufgabe erwartet. Dieser Aspekt hebt einen wichtigen Teil unserer Religion hervor. Dabei handelt es sich um die Vergabe der *zakā al-fitr*“⁴⁹¹.

Der Imam betont die Barmherzigkeit und Grosszügigkeit, mit denen die Menschen in diesem Monat insbesondere den Bedürftigen entgegen sollten.

„Und liebe Geschwister: Ramadan ist der Monat, der uns bald verlassen wird. Das heisst, dass wir den letzten Atemzug des Ramadans erleben. Uns bleibt nichts anderes übrig, weil wir am Ende angelangt sind. Das ist der einzige Weg. Das bedeutet, dass wir uns bemühen und äusserst aktiv und flexibel sein müssen. Wir bitten Allah, dass er es uns ermöglicht, dass wir im Monat des Ramadans Fröhlichkeit, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Solidarität und Barmherzigkeit erteilen. Nur so können wir es schaffen, die Zufriedenheit Allahs zu erreichen“⁴⁹².

Er führt seine Botschaft aus dem vorangehenden Zitat aus, indem er seinen Aufruf als eine Erfüllung der göttlichen Erwartung untermauert. Zudem dränge die Zeit, da der Ramadan lediglich auf 29 oder 30 Tage beschränkt ist. Es gilt also, dass möglichst jeder Tag zur Verrichtung rechtschaffener Taten ausgenutzt werden sollte.

b) Muharram und Aschura

Der Muharram ist der erste Monat des islamischen Mondkalenders und am zehnten Tag dieses Monats gedenken die Muslim:innen mehreren Ereignissen, die Gegenstand zahlreicher Überlieferungen sind. Für Sunnit:innen steht der Auszug der Israeliten aus Ägypten

⁴⁹¹ Imam Lutfi, Predigt 1

⁴⁹² Imam Lutfi, Predigt 1

im Vordergrund, während die Schiit:innen das Martyrium Husains, einem Enkelkind des Propheten Muhammad, betrauern.⁴⁹³

Im untenstehenden Zitat erläutert der Imam die Bedeutung von Aschura anhand verschiedener historischer Gegebenheiten, die in den muslimischen Überlieferungen festgehalten sind. Die erste Erklärung lautet wie folgt:

„Der 10. Tag des Monats Muharram, der Tag Aschura, besitzt in unserer Enzyklopädie auf die eine oder andere Art eine bedeutende Stellung und Bedeutung im Leben der Muslime. Unsere Geschichte beginnt nicht mit der Geburt des Propheten Muhammad oder seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina, so wie letzte Woche erklärt, sondern mit Adam. Gemäss den Überlieferungen des Propheten, ist das ein Tag (10. Muharram), der wichtig ist“⁴⁹⁴.

Die Erschaffung Adams bildet in der Argumentation des Imams den Ausgangspunkt der Menschheitsgeschichte. Sein Verständnis, dass die islamische Geschichte ihren Lauf schon beim ersten Menschen nahm, zeugt vom Glauben, dass Muhammad in einer Linie mit den ihm vorangehenden Propheten bis hin zu Adam steht. Eine solche Perspektive erlaubt es Lutfi, den Islam als Abschluss der abrahamitischen Tradition, der sowohl das Judentum als auch das Christentum angehören, zu positionieren.

Eine weitere Ergänzung beschreibt die Wichtigkeit des zehnten Muharrams folgendermassen:

„Gemäss den Überlieferungen des Propheten, landete an diesem Tag die Arche Noahs auf dem Berg Ararat, aber im Koran steht nicht, dass dies am Tag von Aschura geschah. Des Weiteren rettete an diesem Tag gemäss den Überlieferungen des Propheten Muhammad Allah seinen

⁴⁹³ A.j. Wensinck und Ph. Marçais, „‘Āshūrā‘“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/Aschura-COM_0068?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%CA%BF%C4%80 s%CC%B2 h%CC%B2%C5%ABr%C4%81 [aufgerufen am 8.3.2022]; Vaglieri L. Vecchia, „(al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-husayn-b-ali-b-abi-talib-COM_0304?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%28a%-29%E1%B8%A4usayn+b.+%CA%BFAl%C4%AB+b.+Ab%C4%AB+%E1%B9%AC%C4%81lib [aufgerufen am 8.3.2022].

⁴⁹⁴ Imam Lutfi, Predigt 3

geliebten Propheten Ibrahim vor dem Feuer. Und genau so wird vom Propheten überliefert, dass Gott seinen Sohn (von Ibrahim) Ismail vor dem Opfer in einer grossen Schlacht gerettet habe. Und genau so steht es auch im Koran, dass an diesem Tag Musa und die Kinder Israels von Gott vor Pharao gerettet wurden. Das war ganz klar eine Tyrannei (die Herrschaft des Pharaos) und der Koran erzählt uns darüber ganz genau⁴⁹⁵.

Wie aus dem Auszug hervorgeht, spiegelt das Datum unterschiedliche Ereignisse aus den islamischen Prophetengeschichten wider. Im Vordergrund stehen die Biografien von Nuh, Ibrahim, Ismail und Musa denen ein hoher Stellenwert in den islamischen Überlieferungen zukommt. Lutfi unterscheidet dabei zwischen dem Koran und den Hadithen als Quelle und hält die Eigenschaften der Texte fest. So weist er beispielsweise mit Blick auf die Geschichte der Arche Noahs auf die fehlenden Tagesangaben hin. In einem Hadith ergänzt der Prophet die Geschehnisse, indem er den 10. Muharram explizit als Datum erwähnt.

5.2.3 Fazit

Die Analyse der Predigten Imam Lutfis weisen eine grosse Bandbreite von Themen auf. Auffällig ist der kritische Umgang des Predigers mit innermuslimischen Angelegenheiten. Er bemängelt den fehlenden Dialog innerhalb der Gemeinschaft, den er als Ursache für die Streitigkeit unter den Muslim:innen erachtet. Allerdings erkennt er in Anlehnung an die Prophetenbiografie ein grosses Potenzial in den Muslim:innen, sich auch mit sensiblen Themen wie Geschlechterrollen konstruktiv auseinanderzusetzen. Um seiner Position an Gewicht zu verschaffen, greift er in seinen Predigten auf den Koran und die Hadithe als Referenzrahmen zurück.

5.3 Imam Fuad: Innermuslimischer Zusammenhalt als Vorbild für die Jugend

Imam Fuad stammt aus einer kosovarischen Familie, die in den 1950er Jahren aufgrund politischer Verfolgungen nach Nordmaze-

⁴⁹⁵ Imam Lutfi, Predigt 3

donien umsiedelte, wo er geboren wurde. In der Wahlheimat seiner Eltern besuchte er die Grund- und Sekundarschule und zog danach nach Skopje, wo er die Medrese absolvierte. Für das Studium schrieb sich Fuad zunächst in Jordanien ein. Nachdem er ein Jahr lang einen Arabischkurs besucht hatte, schaffte er es nicht mehr, für die Kosten seines Aufenthaltes aufzukommen. Aus diesem Grund zog er nach Damaskus weiter, wo er dann das Studium der islamischen Rechtswissenschaft aufnahm. Der Imam weist darauf hin, dass ihm sein Bekanntenkreis das Studium in Syrien empfohlen hatte, da ein Abkommen zwischen Ägypten und Syrien es Studenten ermöglichte, an der Zweigstelle der Azhar Universität in Damaskus zu studieren. Das fünfte Jahr seines Studiums verbrachte er in Kairo, wo er dann seinen Abschluss erlangte. Fuad erachtet seine Studienzeit als eine äusserst bereichernde Erfahrung, die ihn intellektuell stark weiterentwickelt und ihm arabische Länder nähergebracht hat. Seine Entscheidung, islamisches Recht zu studieren, begründet er mit den Erfahrungen seines Vaters, der auch als Imam tätig war und stets die Wichtigkeit juristischer Kompetenzen betonte. Gegenwärtig absolviert der Imam an der Internationalen Universität Novi Pazar in Serbien das Masterstudium mit Schwerpunkt in den Koranwissenschaften.

Nach dem Studium kehrte Imam Fuad nach Nordmazedonien zurück und bemühte sich um eine Anstellung als Imam. Aufgrund der grossen Konkurrenz fasste er den Entschluss, sich im Ausland nach Arbeitsmöglichkeiten zu erkundigen. Zunächst zog er nach Deutschland, wo er Imam einer albanischen Moscheegemeinschaft wurde. Ein Jahr später trat er mit Vertretern eines albanisch-sprachigen Vereins in der Westschweiz in Kontakt, der sich zu dieser Zeit noch im Aufbau befand. Nachdem ihm die Verantwortlichen mitteilten, dass sie auf der Suche nach einem Imam seien und ihm gerne die Stelle anbieten würden, zog er in die Schweiz, wo er bis heute tätig ist. Dabei betont Fuad, dass die Gründungsmitglieder des Moscheevereins noch sehr jung waren und er sie darin unterstützte, einen Vorstand zu gründen und das Grundstück der Moschee aufzukaufen.

Heute zählt die Gemeinde 400–450 Beitragsmitglieder:innen und ist die einzige albanisch-sprachige Gemeinschaft in der Region. Fuad erklärt, dass der Verein bis heute in seiner ursprünglichen Form besteht, was nicht selbstverständlich sei, da gemäss seinen Erfahrungen Moscheegemeinschaften sich oftmals aufgrund interner Konflikte spalteten. Ein wichtiger Faktor für den Zusammenhalt sei sein persönlicher Kontakt zu den Vereinsmitgliedern und die negativen Erfahrungen und Fehler seines Vaters als Imam, die ihm wertvolle Er-

fahrungen im Umgang mit der Moschee eingebracht hätten. Die Finanzierung des Vereins erfolgt durch die Mitgliederbeiträge und den Erträgen aus den Bestattungsdiensten. Da zahlreiche albanisch-sprachige Muslim:innen in der Schweiz ihre Verstorbenen in die Herkunftsländer überführen, hat die Moschee Dienstleistungen entwickelt, die die gesamten organisatorischen sowie rituellen Aspekte vom Leichentransport bis hin zum Begräbnis abdecken. Fuad betont, dass der Bestattungsdienst der Moschee zusätzlich weitere 100–150 als Mitglieder generiert hat. Des Weiteren sammelt die Moschee jeden Freitag Geld, das für die Finanzierung der Unterhaltskosten verwendet wird. Dabei profitiert der Verein vom Umstand, dass sie die einzige albanisch-sprachige Moschee in der Region ist, der wöchentlich bis zu tausend Besucher:innen anzieht.

Die täglichen Gemeinschaftsgebete sowie die Freitagspredigt gehören zu den Haupttätigkeiten des Imams, wobei er mittwochs nicht arbeitet. Fuad erachtet die Freitagspredigt als eine wichtige Gelegenheit, um die Bindung zwischen Moscheebesucher:innen und Imam zu stärken. Er unterstreicht die Wichtigkeit des Anlasses, indem er sich formell kleidet und seine Predigt nebst Albanisch auf Arabisch und Französisch hält. Dabei ist es ihm aber ein wichtiges Anliegen, die Predigt dem hiesigen Kontext anzupassen, sodass die Zuhörerschaft ihren Angelegenheiten nachgehen können. Der Imam betont, dass ihn die Ausarbeitung der Predigt und des Ders immer wieder aufs Neue herausfordert. Er ist der Ansicht, dass ein Prediger dazu in der Lage sein muss, sich aktuellen Angelegenheiten anzunehmen. Damit er diesem Anspruch gerecht wird, möchte er nicht nur Prediger, sondern auch selbst Zuhörer sein. Dafür sucht er regelmässig den Austausch mit den Moscheemitgliedern und diskutiert mit ihnen über ihre Anliegen und Sorgen, die er dann in der Zusammenstellung seiner Predigt bzw. des Ders berücksichtigt.

Nebst den Gebeten hält der Imam sonntags in Zusammenarbeit mit seiner Gattin den Religionsunterricht in der Moschee ab. Insgesamt nehmen 40–50 Personen teil, wovon die Mehrheit sich im schulpflichtigen Alter befindet. Während er für den Unterricht für Jungen zuständig ist, unterweist seine Ehefrau Mädchen und Frauen. Jeden zweiten Samstag trifft er sich mit Jugendlichen und hält eigens auf ihre Anliegen und Bedürfnisse abgestimmte Vorträge ab. Dasselbe Angebot bietet er zwei Mal die Woche, jeweils donnerstags und freitags, für Erwachsene an. Dabei ist die Donnerstagssession ausschliesslich der Besprechung ausgewählter Hadithe vorbehalten. Die gesamte Gemeinschaft kommt wiederum an den monatlichen Aus-

flügen zusammen, das zur Stärkung des Gemeinschaftsgefühls und des Austausches vorgesehen ist.

Ausserhalb der Moschee nimmt Imam Fuad an einer vom Kanton eingerichteten interreligiösen Plattform teil, die jeden zweiten Monat stattfindet. Er erklärt, dass er sich zu Beginn seiner Anstellung vor allem innerhalb der eigenen Gemeinschaft bewegte, da er sich mit den hiesigen Einrichtungen und dem religiösen Umfeld noch nicht auskannte. Die erste Moscheeübergreifende Aufgabe bestand aus seiner Mitgliedschaft in einer muslimischen Union in seinem Wohnkanton. Nach einem sechsmonatigen Überprüfungsverfahren erteilten ihm die Behörden anschliessend die Erlaubnis, nebst Vertreter:innen der Landeskirchen Gefängnisse zu besuchen, wo er jeweils freitags einen Vortrag abhalten darf. Der Imam misst diesem ehrenamtlichen Engagement grosse Bedeutung zu, weil er einerseits Menschen unterstützen kann und ihm die Behörden andererseits ihr Vertrauen aussprechen. Die Gefängnisarbeit hat den Austausch zwischen Fuad und öffentlichen Einrichtungen verstärkt, sodass die Moschee mittlerweile der Öffentlichkeit als wichtige Anlaufstelle zur Verfügung steht. Fuad schreibt diese Entwicklungen nicht zuletzt der Offenheit, Seriosität und Transparenz des Vereins zu.

Als Mitglied des Dachverbands der albanisch-islamischen Gemeinschaften der Schweiz (DAIGS), der wiederum ein Teil der Föderation islamischer Dachorganisation Schweiz ist, beteiligt sich Imam Fuad inner- sowie ausserhalb des Landes an den innermuslimischen Beziehungen. Im Ausland, wo er vor allem mit albanischsprachigen Moscheegemeinschaften in Kontakt steht, tritt er regelmässig als Redner oder Gast in Fernsehbeiträgen auf. Eine strukturelle Bindung an islamischen Einrichtungen in den Herkunftsländern ist nicht vorhanden, da der Verein in allen Anliegen selbstständig agiert. Jedoch betont er seinen emotionalen Bezug zur islamischen Gemeinschaft in Nordmazedonien, die ihm während der Schulzeit die Medrese finanziert hatte.

5.3.1 Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten

Predigt I: Die Hadsch (7.6.2019)

Fuad setzt sich in dieser Predigt mit der Pilgereise nach Mekka auseinander. Dafür rezitiert und übersetzt er Vers 97 aus der dritten Sure des Korans, die die Hadsch zu einer religiösen Pflicht erklärt. An-

schliessend beschäftigt er sich anhand eines Hadiths mit der spirituellen Verfassung einer gläubigen Person und dem Ablauf der Pilgerfahrt. Er weist darauf hin, dass die Reise aufgrund der Distanz zur Familie und den Bedingungen Pilger:innen durchaus vor Herausforderungen stellen können. Fuad beendet den ersten Teil der Predigt mit einer Information bezüglich der Infrastruktur der Moschee und spricht daraufhin abschliessende Bittgebete. Der zweite Teil knüpft an die vorangehende Mitteilung an, die nun auf Albanisch verkündet wird. Anschliessend bedankt sich der Prediger bei den Freiwilligen, die sich für die Reinigungsarbeiten in der Moschee zur Verfügung stellen. Dabei zieht er Parallelen zum Umgang des Propheten Muhammad mit den Menschen aus seiner eigenen Gemeinde, die für ihre Instandhaltungsarbeiten in der Moschee grosse Anerkennung genossen. Die Predigt endet mit Bittgebeten des Imams und seinem Aufruf an die Anwesenden, stets rechtschaffene Taten zu vollbringen.

Predigt II: Muharram (6.9.2019)

Die zweite Predigt handelt vom zehnten Muharram und dessen Bedeutung im Islam. Fuad betont dabei, dass der Koran nebst dem Ramadan dem ersten Monat eine grosse Bedeutung zumesse. Gemäss den Hadithüberlieferungen pflegte Muhammad, am zehnten Tag zu fasten. Zudem empfahl er seiner Gemeinschaft, auch am neunten oder elften Tag zusätzlich zu fasten, wenn möglich. Fuad weist in seiner Predigt allerdings auch auf seiner Ansicht nach fragwürdige Praktiken wie die Zubereitung eines „Aschura-Gerichts“ oder die schiitischen Geisselungsprozessionen hin, die sich in Zusammenhang mit dem zehnten Muharram zu festgefahrenen Traditionen entwickelt haben. Fuad erachtet solche Praktiken als eine Abkehr von den authentischen Quellen des Islams, weshalb er die Anwesenden zur Achtsamkeit im Umgang mit diesem Gedenktag ermahnt. Im Zweifelsfall sollen Moscheen und Imame aufgesucht werden, die in der Sache aufklären. Fuad betont die schlichte Beschaffenheit des zehnten Muharrams, an dem lediglich eines historischen Ereignisses, in diesem Fall dem Auszug des Volks Israels aus Ägypten, in Form des Fastens gedacht wird.

Fuad spricht im Verlauf der Predigt regelmässig Bittgebete, die nach dem Schutz vor dem Satan, die Vergebung der Sünden und nach Rechtleitung verlangen. Am Rande kritisiert der Imam die Spaltungen innerhalb albanisch-sprachiger Moscheevereine und die häusli-

che Gewalt, die zum Zeitpunkt der Predigt negative Schlagzeilen in den lokalen Medien machten. Die Predigt wird mit dem Aufruf, rechtschaffen zu handeln und nach friedlichen Konfliktlösungen zu streben, beendet.

Predigt III: Die Organisation des Freitagsgebets (11. 10. 2019)

Die dritte Predigt befasst sich mit den formalen Aspekten der Freitagspredigt. Fuad teilt den Anwesenden mit, dass die Moschee aufgrund des kurzen Zeitfensters über den Mittag das Gemeinschaftsgebet früher ansetzen wird, damit die erwerbstätigen Besucher:innen pünktlich ihrer Arbeit nachgehen können. Der Imam unterstreicht die Entscheidung mit der islamischen Prämisse, niemandem Schaden zuzufügen, wenn man schon sich selbst nicht schaden möchte. Er entschuldigt sich mit Verweis auf einem Hadith, der besagt, dass der beste Sünder jener ist, der seine Fehler eingesteht und um Vergebung bittet, bei denjenigen, die mit der Gebetszeit nicht einverstanden sind. Dieselbe Ankündigung wird abschliessend nochmals auf Französisch und Arabisch mitgeteilt.

Struktur	<i>Einleitung</i> Die Einleitung besteht aus koranischen Versen und Segenssprüchen über den Propheten Muhammad. Die Verse aus dem Koran ermahnen die Anwesenden zur Aufrechterhaltung des Monotheismus und der Lobpreisung Gottes. Der Imam verzichtet auf eine Übersetzung der Stellen auf Arabisch. Die Anwesenden werden in den Predigten mit „Cher frères et sœurs“⁴⁹⁶, „Brüder“⁴⁹⁷, „liebe Brüder“⁴⁹⁸ begrüsst. Auf Albanisch wird der Hauptteil der Predigten mit einem Dankspruch an Gott und Segenssprüchen über den Propheten eröffnet, wohingegen in den französischsprachigen Teilen beide Aspekte wegfallen.
----------	--

⁴⁹⁶ Imam Fuad, Predigt 1.

⁴⁹⁷ Imam Fuad, Predigt 2.

⁴⁹⁸ Imam Fuad, Predigt 3.

	<i>Hauptteil</i> Der Hauptteil behandelt das vom Imam festgelegte Thema der Predigt, wobei der Imam weitere Themen einfließen lässt, diese aber nicht eingehend behandelt. Entsprechend setzt sich der Argumentationsteil des Hauptthemas aus einem Gewebe unabhängiger Themenaspekte zusammen. Die Predigt behandelt gesellschaftliche sowie religiöse Themen, die Fuad erläutert und im gegenwärtigen Kontext verortet. Dabei folgen Verhaltensanweisungen oder Ermahnungen. Der Hauptteil der Predigt wird in zwei Hälften geteilt, die der Imam mittels einer kurzen Sitzpause auf der Minbar (Kanzel) signalisiert. <i>Schlussteil</i> Die Predigten enden ohne eine systematische Schlussfolgerung. Rezitierte Verse aus dem Koran sowie Segenssprüche auf den Propheten Muhammad bilden feste Bestandteile des Schlussteils. In einem Teil der Predigten schliesst Fuad mit der Bitte um Vergebung bei Gott auf Albanisch ab.
Sprache	Der Imam vollzieht einen Sprachwechsel zwischen Albanisch und Französisch. Er hält den Haupt- sowie Schlussteil der Predigten in Albanisch und Französisch. Feste Bestandteile der Predigt wie der Anfang, der Schluss und das Ende des ersten bzw. der Anfang des zweiten Teils sind auf Arabisch gehalten. Der Imam zitiert im Verlauf der Predigt Stellen aus dem Koran sowie Hadithe auf Arabisch und übersetzt diese ins Albanische sowie Französische. Der Wechsel zwischen den Sprachen erfolgt fließend. Die Anwesenden werden als „Brüder und Schwestern“ angesprochen. Fuad ist sich somit

	der Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft bewusst. Er verwendet das Personalpronomen „wir“ und verdeutlicht damit, dass er auch sich selbst ermahnt und als Teil der Zuhörerschaft erachtet. Fuad verleiht seinen Anweisungen und Bitten zusätzlichen Ausdruck, indem er wiederholt bei der Allmächtigkeit Gottes schwört.
Verwendung religiöser Quellen	Als religiöse Quellen bilden der Koran und die Hadithe die zentrale Grundlage aller Predigten. Sie werden durch Berichte aus dem Leben der Gefährt:innen Muhammads ergänzt.
Dauer	Die Predigten dauern zwischen zwei und zehn Minuten. Die Ders dauern zwischen 20–35 Minuten.

5.3.2 Querschnittsanalyse

5.3.2.1 Sprache

Die zweite Predigt fällt durch das französische Vokabular auf, das Imam Fuad für die Bezeichnung von Strassenschildern verwendet, ohne es dabei ins Albanische zu übersetzen:

„Es wird keine Parkplätze mehr geben, dort seht ihr bei diesem Kreisel die „panneaux“, die von der Polizei hingestellt wurden. Die Polizei hat uns bereits angerufen und informiert,“⁴⁹⁹.

Fuad informiert über anstehende Veränderungen bezüglich der Parkfelder der Moschee und braucht dafür die französische Bezeichnung „panneau“. Diese Aussage weist einerseits den Einfluss der lokalen Sprache auf die Gemeinschaft auf und andererseits dient sie als Nachweis für die Vielsprachigkeit des Predigers, die seinen integrativen Charakter hervorhebt. Dennoch stellt sich hierbei die Frage, weshalb Fuad nicht die albanische Bezeichnung für „Verkehrsschild“ braucht. Imam Zeki folgt in einer seiner Predigten demselben Sprachstil, indem er von „Baustelle“ spricht, da viele al-

⁴⁹⁹ Imam Fuad, Predigt 2.

banisch-sprachige Gastarbeiter in der Baubranche tätig waren. So könnte die Vermutung angestellt werden, dass die meisten Zuhörer:innen mit diesem Vokabular, das nicht zuletzt ein Bestandteil des Strassenbausystems ist, aufgrund ihres Gastarbeiterhintergrunds vertraut sind. Aber auch im nachfolgenden Auszug kommt die Vielsprachigkeit des Imams und die sprachlichen Einflüsse hinsichtlich einer arabischen Bezeichnung wieder zur Geltung:

„Wir sollten es im Namen und für das Wohlgefallen (*riḍa*) Gottes nicht zulassen, mit unserem Bruder nicht zu sprechen. Lass es im Namen und für das Wohlgefallen Gottes sein!⁵⁰⁰ Für das Wohlgefallen Gottes, versteht mich nicht falsch. Für das Wohlgefallen Gottes, er [Gott] soll uns deswegen [nicht mit dem eigenen Bruder zu sprechen] nicht in eine schlechte Lage versetzen.“⁵⁰¹

Im Fokus dieses Ausschnitts liegt das arabische Wort *riḍā* (in albanischer Aussprache *riza*), das in den Predigten häufig Verwendung findet. Übersetzt bedeutet der Begriff „Zufriedenheit“. Das Konzept der Zufriedenheit ist dahingehend von Bedeutung, da Fuad im Rahmen seiner Ermahnungen bei der Zufriedenheit Gottes schwört, gute Taten zu vollziehen. Arabisches Vokabular hat sich vor allem in der religiösen Sprache etabliert, das über das osmanische Reich seinen Weg nach Südosteuropa gefunden hat. Da diese Begriffe zum festen Bestandteil der Sprache gehören, werden sie nicht übersetzt.

5.3.2.2 Islam und Gesellschaft

Die nachfolgenden Abschnitte widmen sich einerseits dem Erscheinungsbild sowie den Verhaltensanweisungen und andererseits Konflikten in der Gesellschaft.

a) Erscheinungsbild und Verhaltensanweisungen

Fuad behandelt an mehreren Stellen das Erscheinungsbild der Muslim:innen in der Gesellschaft. Er spricht vor allem problematische Aspekte wie die häusliche Gewalt an, die seiner Ansicht nach verbessert werden müssen. Er weist an mehreren Stellen die Zuhörer:

⁵⁰⁰ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵⁰¹ Imam Fuad, Predigt 1.

schaft an, negativen Wahrnehmungen der Muslim:innen im öffentlichen Diskurs entgegenzuwirken:

„Lass es, mein Bruder, für Gott sein. Versetze nicht das ganze Volk unter diesen (schlechten) Namen, sodass alle Zeitungen der Welt über den Tod, der aufgrund weltlicher Geschehnisse eingetreten ist, von drei oder vier Personen berichten. Bei Allah, glaubt ihr, dass ich, ohne die Nachricht zu sehen, weiss, worüber es sich handelt. Mord und häusliche Gewalt sind, wie ihr seht, zur Gewohnheit geworden. Und wenn die anderen (Nichtmuslime) sprechen, dann sagen sie: 'Ja aber weisst du, warum das passiert? Weil sie Muslime sind.'“⁵⁰²

Fuad klagt über von Muslim:innen begangene Gewaltakte, die zu den negativen Berichterstattungen in den Medien beitragen und die muslimische Gemeinschaft in ein schlechtes Licht rücken. Dem Imam ist es daher ein Anliegen, die Anwesenden auf die Wahrnehmungen der Gesellschaft zu sensibilisieren, damit Muslim:innen nicht Opfer verzerrter Darstellungen werden.

b) Konflikte

In der ersten Predigt spricht Fuad über die Haltung der Gesamtgesellschaft gegenüber den Muslim:innen:

„[...] aber auch für die anderen, die den Islam als Dreck erachten. Entschuldigt den Ausdruck. Aber so sehen sie ihn. Wir müssen ihn anders darstellen“⁵⁰³.

Er fordert die Anwesenden auf, der negativen Wahrnehmung von der muslimischen Gemeinschaft in der Öffentlichkeit entgegenzuwirken, führt aber nicht weiter aus, wie ein solches Unterfangen aussehen sollte.

5.3.2.3 Gemeindeinterne Angelegenheiten

Im Falle der gemeindeinternen Angelegenheiten bilden Konflikte, Verhaltensanweisungen und das Erscheinungsbild innerhalb der

⁵⁰² Imam Fuad, Predigt 2.

⁵⁰³ Imam Fuad, Predigt 1.

muslimischen Gemeinschaft den Schwerpunkt. Zunächst werden konfliktorientierte Passagen untersucht und anschliessend Ratschläge für ein besseres Handeln näher betrachtet.

a) Konflikte

Die ersten beiden Predigten handeln von Spannungen und Konflikten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, die gemäss Fuad zu Missverständnissen, Ignoranz und Regelverstössen führten:

„Wir verzeihen demjenigen, der uns Schwierigkeiten bereitet, nicht. Die Polizei ruft uns an und sagt, einer von euch war es. Bei Gott, versteht mich nicht falsch. Glaubt mir, ich kann euch jetzt nicht mehr verstehen und ich kann den Bruder oder die Schwester, egal wer, nicht verstehen, da er/sie es sehr gut auf Albanisch und Französisch hören. [...] Diese Person, die dieses Problem verursacht hat, hat nichts mit dem Islam und dem Freitag zu tun“⁵⁰⁴.

Der Aussage liegt der Frust des Imams zugrunde, der auf eine regelwidrige Handlung einer Person aus der Moschee zurückgeht. Er setzt die Anwesenden zunächst über eine neue Bestimmung der Moschee in Kenntnis. Damit die Ernsthaftigkeit des Konflikts mit den Behörden klar zum Vorschein kommt, kündigt Fuad die Ansage in mehreren Sprachen an. Er bestärkt seine Bitte mit dem Verweis, dass es sich hierbei nicht nur um eine formelle Angelegenheit, sondern auch um die religiöse Pflicht einer jeden muslimischen Person handle.

„Aber die Fehler, die wir unglücklicherweise an diesem Tag begehen und wir dennoch denken, dass wir Gott einen Gefallen tun. Es ist verwerflich, diesen Tag mit der Zubereitung einer (vermeintlich segensreichen) Speise einzigartig zu gestalten. Man muss vorsichtig sein. Dies ist nicht die Absicht. Die Absicht ist, einen einzigen Tag, nämlich den Zehnten (Muharram), zu fasten, und auch am Neunten ist es gut (zu fasten) und auch der Elfte [...]“⁵⁰⁵.

Fuad kritisiert die aus seiner Sicht unhaltbaren Praktiken am zehnten Muharram in einigen Teilen der muslimischen Welt. Als Beispiel führt

⁵⁰⁴ Imam Fuad, Predigt 1.

⁵⁰⁵ Imam Fuad, Predigt 2.

er die Zubereitung einer Süßspeise, die seiner Meinung nach kein Fundament im Islam besitzt, auf. Er beklagt die hohe Wertschätzung, die manche Menschen diesem Brauch beimessen, der mittlerweile auf Kosten grundlegender religiöser Pflichten zur Tradition geworden ist.

„Der andere fastet nicht, kocht aber halva (albanische Süßspeise) und kennt den Wert des Ganzen [zehnten Muharram] gar nicht“⁵⁰⁶.

Der Bezug zur oben genannten Speise ist ein spezifischer Verweis auf die Herkunftsländer der albanisch-sprachigen Muslim:innen, die mit dieser Tradition vertraut sind.

„Dieser religiöse Tag – möge Gott uns vor dem Schlimmsten bewahren – der im Namen des Islams begangen wird, das heisst, sich selbst blutig zu schlagen und zu verletzen. Dies alles hat keinen Bezug zur wahren Scharia“⁵⁰⁷.

An dieser Stelle bezieht sich der Imam auf die Praxis der Selbstgeißelung, die von einem Teil der Schiiten an den Aschura-Prozessionen praktiziert wird. Sie gedenken dem Tod Hussains, einem Prophetenkel, der in der Schlacht von Kerbela⁵⁰⁸ im heutigen Irak ums Leben kam.⁵⁰⁹ Der Imam kritisiert die Selbstgeißelung als eine im Islam illegitime Praxis, die in der „wahren Scharia“ keinen Platz habe. Der Verweis auf das islamische Recht am Ende des Zitats erfolgt ohne weitere Erklärungen, das vom autoritativen Verständnis des Imams zeugt.

⁵⁰⁶ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵⁰⁷ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵⁰⁸ Der Enkel des Propheten Husayn zog 680 in den Irak, um sich einer rivalisierenden Fraktion der Muslim:innen, die von Damaskus aus ihre politische Einflussphäre ausdehnte, zu stellen. Nach anfänglichen Berichten, dass er militärisch in Vorteil sein würde, wandte sich die Lage nach seiner Ankunft zu Gunsten seiner Gegner. Ein Grossteil des Heeres von Husayn erschien nicht mehr zur Schlacht, woraufhin er und seine Verbündeten getötet wurden. Der Ort des Konflikts liegt im heutigen Irak in der Stadt Kerbela, wo die Schiiten zu Ehren Husayns einen Schrein errichtet haben. Im Rahmen der Aschura-Zeremonien trauert ein Teil der Schiiten um den Tod des Propheteninkels, indem sie sich als Zeichen der Reue, nicht zur Schlacht erschienen zu sein, selbst geißeln (Veccia, „(al-)Husayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib“).

⁵⁰⁹ Imam Fuad, Predigt 2.

„Obwohl wir doch den Koran besitzen, die Moschee, den Imam und alles Gute in unseren Händen haben, stürzen wir dennoch in die Manipulationen und Erzählungen anderer, welche keine Basis besitzen. Sie haben ein Fundament im Buch des verdammten Satans. Deshalb müssen wir Vorsicht walten lassen, wenn wir Tage und historische Begebenheiten gedenken“⁵¹⁰.

Fuad bemängelt das geringe Interesse am Religionsunterricht in der Moschee.⁵¹¹ Als Folge dieser Bildungslücke gelangen die Muslim:innen seiner Ansicht nach zu Fehlschlüssen, die Menschen in die Irre leiten und Streitigkeiten schaffen würden.

b) Erscheinungsbild in der Gemeinschaft

Diese Kategorie widmet sich den Aussagen über die Gemeinschaft und ihre Wahrnehmung durch Aussenstehende. Im Vordergrund stehen Themen wie der Zusammenhalt innerhalb der muslimischen Gemeinde und die Erhaltung der Moschee.

„Wir bitten Allah, dass wir noch näher zueinander finden, als wir es schon sind. Wir sollen den Neid und den Zorn beiseitelegen, denn diese sind Eigenschaften des verfluchten Satans. Er freut sich, wenn er uns voneinander spaltet“⁵¹².

Dieses Zitat greift das Gemeinschaftsgefühl der Anwesenden auf. Mit dem Bittgebet unterstreicht der Imam die Wichtigkeit des Zusammenhalts der Moscheemitglieder. Der Bericht über den Unterhalt der Moschee gewährt einen weiteren Einblick in die Vereinsstrukturen:

„Möge Allah alle, die sich für die Sauberkeit der Moschee einsetzen, belohnen. [...] An erster Stelle müssen wir Bittgebete für die Brüder und Schwestern, die sich freiwillig um die Instandhaltung dieses Gotteshauses kümmern, sprechen. [...] Möge Allah euch im Diesseits und im Jenseits belohnen. [...] Wie der Prophet, Friede auf ihm, über den alten Mann, der die Moschee putzte und pflegte, sagte: ‘Möge Allah sein Grab erleuchten lassen, so wie er diese Moschee erleuchten

⁵¹⁰ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵¹¹ In der Moschee wird Kindern wöchentlich Religionsunterricht und erwachsenen Frauen und Männern Kurse in der Koranrezitation angeboten.

⁵¹² Imam Fuad, Predigt 2.

liess und möge Allah sein Grab reinigen und ihn von seinen Sünden befreien, so wie er die Moschee reinigte.' Möge Allah diese Bittgebete erhören und sie annehmen"⁵¹³.

Im Fokus des Zitats steht die Sauberkeit und Instandhaltung der Moschee. Fuad bedankt sich bei denjenigen Mitglieder:innen, die Sorge um die Moschee tragen und spricht für sie Bittgebete aus. Daraufhin zitiert er den Propheten Muhammad, der stets Menschen, die für die Moschee arbeiteten, seine Dankbarkeit aussprach. Der Imam verleiht durch den Verweis auf den Hadith seiner Aussage zusätzliches Gewicht und Ernsthaftigkeit. Zudem sensibilisiert er dadurch die Leute bezüglich der Wichtigkeit der Freiwilligenarbeit und des Beitrags, den die Menschen hinter den Kulissen der Moscheen täglich leisten.

Der nachfolgende Auszug bezieht sich erneut auf die Hygiene und deren Vernachlässigung:

„Wir brauchen keine Kamera. Es wäre nicht gut, wenn der Muslim eine Kamera hat. Bei Gott hätte er eine Kamera, dann würde es zu 99 % keine Belohnung geben [...] wir müssen Vorbilder sein für unsere Kinder [...]"⁵¹⁴.

Fuad kritisiert den Einsatz von Überwachungskameras als einen Widerspruch gegenüber dem religiösen Prinzip der Aufrichtigkeit. Muslim:innen sollten unabhängig von der menschlichen Überwachung dazu in der Lage sein, Regeln nachzukommen, da schliesslich Gott als höchste Instanz sie stets im Auge behält. Aufrichtige Taten sollten dementsprechend nicht aus Furcht vor der Kamera, sondern im Namen Gottes verrichtet werden. Durch diese Anweisungen nimmt der Imam nicht zuletzt die Rolle eines religiösen Erziehers ein, der seine Gemeinschaft auch in weltlichen Angelegenheiten ermahnt.

c) Verhaltensanweisungen und Ratschläge

Ein Aspekt der Predigt besteht aus der Erteilung von Ratschlägen und Anweisungen, die im Einklang mit islamischen Werten steht. Die Analyse unterscheidet zwischen zwei Arten von Verhaltensanwei-

⁵¹³ Imam Fuad, Predigt 1.

⁵¹⁴ Imam Fuad, Predigt 1.

sungen. Einerseits setzt sie sich mit Ratschlägen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft auseinander, deren Gegenstand die innermuslimischen Beziehungen sind, und andererseits untersucht sie Anregungen des Imams zur Aufrechterhaltung eines positiven Verhältnisses der Muslim:innen mit der Gesamtgesellschaft.

Zunächst wird auf eine Passage bezüglich des brüderlichen Umgangs eingegangen:

„Im Namen Gottes, wir sollen es nicht zulassen, nicht mit unserem Bruder oder mit dem Vater zu sprechen. Lasst es nicht zu. Im Namen Gottes, hört damit auf, es hat keinen Nutzen, vor Allah zu stehen und zu sagen, dass man nicht mit dem Bruder spricht, hört damit auf!“⁵¹⁵

Der Kontext der Predigt deutet darauf hin, dass innerhalb der Moscheegemeinschaft Zerwürfnisse existieren, die Fuad besorgen. Er warnt die Anwesenden vor dem Tag der Wiederauferstehung, an dem jeder Mensch für seine Taten Rechenschaft ablegen muss. Der Verweis auf Gott verschafft der Angelegenheit die nötige Aufmerksamkeit und sollte dem Menschen ihre Ernsthaftigkeit vor Augen führen, denn Streitigkeiten würden nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits Schaden anstellen.

Wie sich ein Muslim während einer Auseinandersetzung verhalten soll, wird im folgenden Beispiel erläutert:

„Es ist besser, verunglimpft zu werden als jemanden zu verunglimpfen. Bei Allah, es ist besser, beleidigt zu werden als jemanden zu beleidigen. Es ist besser, getreten zu werden als jemanden zu treten. Bei Gott, es ist besser“⁵¹⁶.

Fuad rät den Anwesenden an, sich im Falle von Streitigkeiten zurückzuziehen und in Geduld zu üben. Dazu gehöre es, demütig zu sein und auf jegliche Art gewalttätiger Handlungen zu verzichten:

„Auch wenn du siehst, dass dich jemand provoziert, bei Gott, du hast auch das Recht, ihn zu schlagen, aber reagiere nicht. Überlasse ihn dem Tag des Gerichts“⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵¹⁶ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵¹⁷ Imam Fuad, Predigt 2.

Trotz seines Verständnisses für das Streben des Menschen nach Vergeltung lehnt der Imam rücksichtslose Handlungen ab. Nicht die Reaktion, sondern die Selbstbeherrschung des Menschen bilde dabei den entscheidenden Punkt seiner Ermahnung. Auch wenn er dazu in der Lage wäre, Selbstjustiz auszuüben, ist es rühmlicher, sich in Geduld zu üben. Sein Verweis auf den Tag des Gerichts zeugt von seiner Überzeugung, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt Gott vollkommene Gerechtigkeit sprechen und dem Menschen seine Taten vergelten werde.

In einer weiteren Passage werden auf Merkmale und Eigenschaften hingewiesen, die die zwischenmenschlichen Beziehungen verstärken:

„Und für jeden Fehler [...], denn wir werden Fehler begehen. Wisst ihr, wer uns von den Fehlern befreit? Nur die Vergebung ohne weitere Probleme. Vergib, mein Bruder. Benutze das Wort „Entschuldigung“, „geht in Ordnung“, „verzeih mir“ mein Bruder [...]“⁵¹⁸.

Fuad unterstreicht die Bedeutung der Vergebung in den zwischenmenschlichen Beziehungen, die im Falle von Konflikten, die Lösungsfindung erheblich vereinfachen würde. Eine nachsichtige Person ist gemäss dem Imam dazu in der Lage, ihre Fehler einzugestehen und sein Wesen zu läutern. Auffallend ist die Bezeichnung „Bruder“, die einerseits die Nähe des Imams zur Gemeinschaft hervorhebt und andererseits auf seine Auffassung, dass vor allem Männer in Feindseligkeiten verstrickt seien, hindeutet.

Die Auszüge unterstreichen den hohen Stellenwert, den Imam Fuad gemeindeinterner Angelegenheit in seinen Predigten beimisst. Dabei betont er die Wichtigkeit der Geschwisterlichkeit, der friedlichen Konfliktlösung sowie des Demuts, um sich nicht zu Provokationen hinreissen zu lassen.

5.3.2.4 Deutungen der Diaspora

Die Tätigkeit der Imame in der Schweiz zieht die Frage nach der Verortung des Standorts im Religionsverständnis nach sich. Der untenstehende Auszug verdeutlicht ein Beispiel, das von grosser Bedeutung für die Verortung der Gemeinschaft in der Schweiz ist:

⁵¹⁸ Imam Fuad, Predigt 2.

„Liebe Brüder, haltet euch vor Augen, dass wir, so Gott will, ab heute und die folgenden Wochen – sollten wir gesund und munter sein – das Gebet früher abhalten werden, sodass wir 15 min für den Ders und für die Predigt gewinnen werden. So werden wir um 12:45 Uhr die Moschee verlassen. [...] Damit werden wir diejenigen Brüder nicht stören, die sehr wenig Zeit haben, zur Arbeit zurückzukehren. So heisst es auch aus islamischer Sicht: schadet nicht euch selbst und auch anderen nicht. Dies ist unsere Absicht und, so Gott will, segnet er uns mit Liebe, Frieden, Harmonie. Wir müssen auch etwas wissen, dass nur Gott fehlerlos ist. Wir machen Fehler, aber wie der Prophet gesagt hat: ‘Die besten Sünder, die Fehler begehen, sind diejenigen, die um Vergebung bitten.’ Deshalb ist das Vergangene aus verschiedenen Gründen geschehen, aber wir bitten Allah, dass es sich nicht wiederholt und wir pünktlich sein werden“⁵¹⁹.

Der Imam informiert über die Gebetszeiten der Moschee und weist darauf hin, dass der Gebetsplan angepasst wird. Da die Mehrheit der Moscheebesucher:innen erwerbstätig ist, sieht sich der Imam dazu veranlasst, das Gebet zeitlich neu anzusetzen, damit keine Konflikte mit ihren Arbeitszeiten entstehen. Der schweizerische Kontext als ein nicht-islamisches Umfeld zieht neue Handlungsweisen im Leben der Muslim:innen nach sich, die in muslimischen Ländern allenfalls gar nicht existieren. Fuad erachtet die Anpassung allerdings als keine folgenschwere Änderung, da er die Muslim:innen als eine flexible und anpassungsfähige Religionsgemeinschaft versteht.

„Natürlich sind dies aktuelle Themen, die ihr leider in unserer albanischen Gemeinschaft und sonst seht. Es gibt zwei, drei oder vier (Vereine) und das nicht, weil es keinen Platz gibt oder es nötig ist, sondern alles wegen der Spaltungen und den Manipulationen des Satans“⁵²⁰.

In diesem Auszug spricht Imam Fuad das Verhältnis der albanischsprachigen Moscheevereine in der Westschweiz an. Er beklagt die Zersplitterung der Gemeinschaft in unterschiedliche Moscheegemeinden, die sich aufgrund des fehlenden Zusammenhaltes gebildet hätten. Diese wiederum bringen neue und wenig frequentierte Vereine hervor, die gemäss Fuad eigentlich zusammengelegt werden

⁵¹⁹ Imam Fuad, Predigt 3.

⁵²⁰ Imam Fuad, Predigt 2.

könnten. Der Blick auf innermuslimische Angelegenheiten unterstreicht die Kenntnisse des Imams über sein lokales Umfeld, dem er Aufmerksamkeit schenkt. Wie aus dem nachfolgenden Zitat hervorgeht, beschränkt sich sein Interesse aber nicht nur auf die eigene Sprachregion:

„Habt ihr gestern gesehen, dass die Zeitungen in der Deutschschweiz gross verbreitet haben, dass bei uns Muslimen und insbesondere bei den Albanern die häusliche Gewalt zunimmt?“⁵²¹

Fuad geht der medialen Darstellung der Muslim:innen in der Schweiz nach und macht auf die in der Berichterstattung erwähnte Gewaltzunahme unter albanisch-sprachigen Muslim:innen aufmerksam. Dass gerade deutschsprachige Medien darüber berichten, begründet er mit der zahlenmässig grösseren Präsenz südosteuropäischer Muslim:innen in der Deutschschweiz. Fuad demonstriert anhand einer differenzierten Perspektive seine demographischen Kenntnisse hinsichtlich der in der Schweiz lebenden Muslim:innen. Er ist sich über die Aktualitäten, die die anderen Moscheegemeinschaften des Landes beschäftigen, durchaus bewusst. Zudem weist er darauf hin, dass Zeitungen oftmals problematische Einzelfälle auf die gesamte muslimische Gemeinschaft ausweiteten, sodass er die Muslim:innen dazu ermahnt, keine verwerfliche Taten zu begehen, damit sie den Medien keinerlei Angriffsfläche bieten.

In einem weiteren Auszug weist der Imam auf Übersetzungen religiöser Texte hin, die Nichtmuttersprachler:innen einen Zugang zur islamischen Literatur verschaffen können:

„Lest die Hadithe über den Tag des Gerichts, lest Brüder, es gibt sie auf Albanisch und auch auf Französisch“⁵²².

Dass Fuad seiner Moscheegemeinschaft nahelegt, Übersetzungen in der Landessprache zu konsultieren, deutet auf die Verwurzelung der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz hin, die mittlerweile bessere Kenntnisse in der Lokal- als in der Muttersprache der älteren Generation aufweisen. Der Imam ist der Ansicht, dass junge albanisch-sprachige Muslim:innen der albanischen Sprache nicht

⁵²¹ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵²² Imam Fuad, Predigt 2.

ausreichend mächtig sind, um die religiösen Schriften in der Muttersprache der Eltern zu studieren.

5.3.2.5 Islamische Gedenktage

In dieser Kategorie werden Aussagen, die religiöse Inhalte zu bestimmten Gedenktagen aufweisen, erläutert. In diesem Fall steht einerseits der zehnte Muharram als Gedenktag sowie die Hadsch im Vordergrund der Predigt.

a) Muharram und Aschura

In der zweiten Predigt erläutert Fuad den Monat Muharram und dessen Bedeutung in den religiösen Schriften.

„Natürlich wird die Information bezüglich dieses gesegneten Monats sehr kurz ausfallen. Wir befinden uns im Monat Muharram. Wir haben in diesem Monat gute Tage. Gott hat nicht nur in einer Sure über diesen Monat gesprochen, aber auch in anderen. Dies bedeutet, dass ihm viel Bedeutung an vielen Stellen im Koran gewidmet wurde, um die Gläubigen an den Wert dieses Monats zu erinnern“⁵²³.

Der Imam setzt die Anwesenden über die Vielfalt muslimischer Zeugnisse über den Monat Muharram in Kenntnis. Anlass für die Predigt zum ersten Monat des Mondkalenders ist der islamische Neujahrsbeginn. Der Einbezug zwei unterschiedlicher Kalender erlaubt es Fuad, einerseits für die Schweiz und andererseits für die muslimische Welt relevante Daten zu thematisieren.

„Ein Gefährte des Propheten, Friede auf ihn, sagte, was er in diesem Monat getan hatte: ‚Ausser dem Ramadan, an dem wir fasteten, massen wir dem Monat Muharram grosse Bedeutung zu.‘ Deswegen, liebe Brüder, der Wert dieses Monats ist dieser“⁵²⁴.

In diesem Beispiel erfahren die Zuhörenden, dass Muhammad den Fastenmonat Ramadan und Muharram ähnlich gewichtete. Im

⁵²³ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵²⁴ Imam Fuad, Predigt 2.

nachfolgenden Zitat geht Fuad eingehend auf die Bedeutung des zehnten Muharrams ein:

„Gemäss der Sunna ist der zehnte Tag dieses Monats am kommenden Montag wichtig. Am Montag, am zehnten Muharram also, ist es vorzüglich, wenn man dazu in der Lage ist, zu fasten. Der Prophet, Friede sei auf ihn, sagte: ‚Ich hoffe bei Gott, dass an diesem Tag unsere Sünden des Vorjahres vergeben werden‘“⁵²⁵.

Wie im Falle des Ramadans wird den Muslim:innen am 10. Muharram das Fasten empfohlen, wobei es sich hierbei um eine freiwillige Praxis handelt. Anhand der Überlieferungen aus dem Leben des Propheten weitet der Imam die Bedeutung des Fastens aus, die unter anderem von der Begegnung Muhammads mit der jüdischen Gemeinschaft Medinas berichten:

„Andere Hadithe, die über diesen Tag berichten, tradieren über die Ankunft des Propheten in Medina, wo er die Juden fragte: ‚Warum fastet ihr an diesem Tag?‘ Da erwiderten die Juden: ‚An diesem Tag hat Gott Musa, Friede auf ihn, vor dem Pharao gerettet.‘ Da sagte er: ‚Ich bin näher bei ihm, er ist mein Bruder im Glauben, in den Taten und in der Prophetie‘“⁵²⁶.

Der Hadith berichtet von der Begegnung des Propheten mit den Jüd:innen aus Medina, die in Andenken an den Auszug der Israeliten aus Ägypten an diesem Tag fasteten. Anhand seiner Aussage, dass er ein „Bruder [von Musa] im Glauben, in den Taten und in der Prophetie“ sei, erachtet Muhammad den Islam als eine Fortsetzung der abrahamitischen Tradition.

In einer weiteren Überlieferung hebt Fuad den Unterschied zum Judentum bzw. zu anderen Religionen hervor:

„Dann wird in anderen Überlieferungen berichtet, dass er gesagt hat: ‚Fastet am neunten bis zum elften Tag.‘ Das soll heissen, dass wir uns in unserem Gottesdienst von den anderen unterscheiden sollen“⁵²⁷.

⁵²⁵ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵²⁶ Imam Fuad, Predigt 2.

⁵²⁷ Imam Fuad, Predigt 2.

Ob die Interpretation, dass sich die Muslim:innen im Gottesdienst von anderen Religionsgemeinschaften unterscheiden sollen, auf Muhammad zurückgeht oder eine persönliche Stellungnahme des Imams ist, bleibt an dieser Stelle unbeantwortet.

b) Pilgerfahrt

In der ersten Predigt behandelt Fuad die Bedeutung des Hadsch auf Französisch und verortet ihn im Kontext des Korans, den er durch Auszüge aus der Hadithliteratur ergänzt.

„Cher frères et sœurs. aujourd’hui notre sujet est le pèlerinage en islam – *el hajj*. Dieu a ordonné de faire le pèlerinage à la maison sacrée pour qui on a la capacité – surah al Imran vers 97. Le pèlerinage est une des choses les plus éminentes de l’islam. C’est le meilleur des ordres après la foi et la prière. Et il est obligatoire pour tous les personnes responsables, libres et qui ont la capacité“⁵²⁸.

Die Anrede der beiden Geschlechter hebt die Wichtigkeit der Pilgerfahrt für Musliminnen sowie Muslimen hervor, die der Koran⁵²⁹ als eine Säule des Islams erklärt.

„Le pèlerinage procède une savoir celui d’être une expiation pour les empêchers comme pour les petits échecs conformément à la parole du prophète *ṣall-allahu ‘alayhi wa sallam*“⁵³⁰. Ce qui signifie : Qui que ce soit, accomplit le pèlerinage sans y avoir fait de rapport intime et sans commettre de péchés et de charger de ces péchés et redevient comme au jour où sa mère l’a mis au monde. Rapport par al-Bukhari “⁵³¹.

⁵²⁸ Imam Fuad, Predigt 1.

⁵²⁹ Koran 3:97

⁵³⁰ „Möge ihn Allah segnen und ihm Heil schenken.“ Dabei handelt es sich um die islamische Eulogie koranischen Ursprungs, die besagt: „Wahrlich, Gott und seine Engel segnen den Propheten: (darum,) o segnet ihn und gebt euch hin (seiner Rechtleitung) in äusserster Selbstergebung.“ (Koran 33:56) (A. Rippin, „Tasliya“, In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tasliya-SIM_7436?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=tasliya [aufgerufen am 10.3.2022]).

⁵³¹ Imam Fuad, Predigt 1.

Fuad erklärt die Pilgerfahrt als einen Neubeginn, der den Menschen in den Zustand eines Neugeborenen zurückversetzt, das von jeglicher Schuld und Sünde befreit ist. Der Verweis des Imams auf die Hadith-Sammlung von Bukhari⁵³² zeugt von seinem Anliegen, die Predigt mit authentischen Quellen zu belegen.

Im nachfolgenden Beispiel bespricht der Imam die Voraussetzungen sowie Herausforderungen der Pilgerfahrt, die er einerseits anhand der Finanzierung der Reise und andererseits anhand der Distanz zur Familie illustriert:

„En effet, le pèlerinage implique une dépense d'argent, un effort si soi-même dans la mesure où on l'éprouve la femme. En travers des épreuves, on se retrouve loin de chez soi, de sa famille et de ses amis. Cher frères et sœurs, pour la raison du temps on continuera la semaine prochaine, in sha Allah“⁵³³.

Die Ausführungen zur Pilgerfahrt beinhalten drei Anhaltspunkte. An erster Stelle berichtet der Prediger über die Allgemeinheit der religiösen Pflicht, der alle Muslim:innen – sofern sie die Voraussetzungen dazu erfüllen – nachkommen müssen. Daraufhin erklärt er ihren Nutzen und schliesst mit möglichen Hürden, die sich im Vorfeld oder während der Reise ergeben könnten, ab.

5.3.3 Fazit

Aus der Analyse der Freitagspredigten Fuads gehen zahlreiche Themen hervor, die einen hohen Stellenwert einnehmen. Dem Imam ist es ein besonderes Anliegen, innerhalb sowie auch ausserhalb der muslimischen Gemeinschaft Konflikten entgegenzutreten und einen freundschaftlichen Umgang mit den Moscheevereinen sowie der Gesamtgesellschaft zu pflegen. Allerdings gilt es für die Muslim:innen, noch eine wichtige Hürde in ihrer Wahrnehmung im öffentlichen Diskurs, der gemäss Fuad aufgrund der pauschalisierenden medialen Berichterstattungen über Muslim:innen in der Schweiz negativ gefärbt ist, zu überwinden. Ein weiteres zentrales Thema bildet die Rolle des Bösen verkörpert durch den Teufel, den der Imam als den

⁵³² *ṣaḥīḥ al-buḥārī*, „Das Buch der Pilgerfahrt: Hadith 1521“. (<https://sunnah.com/bukhari:1521> [aufgerufen am 8.3.2022])

⁵³³ Imam Fuad, Predigt 1.

Ursprung des Verwerflichen verschmäht. Er macht ihn für die Masslosigkeit und den sündhaften Handlungen der Menschheit verantwortlich und schreibt ihm die Quelle der Ungehorsamkeit gegenüber Gott zu.

5.4 Imam Musa: Ethnischer Pluralismus für Schweizer Moscheen

Imam Musa wurde im Kosovo geboren und wuchs in einem Vorort Prishtinas auf, wo er nach der Grundschule die Alaudin Medrese besuchte. Nach dem Ende des Kosovokriegs 1999 richtete die islamische Universität in Brunei ein Stipendienprogramm für kosovarische Studierende ein. Unter den drei erfolgreichen Kandidaten befand sich unter anderem Musa, der sich für das Studium der Islamwissenschaft nach Südostasien begab. Im Vorfeld seines Studiums absolvierte er Intensivkurse in Arabisch und Englisch, da der Unterricht in diesen beiden Sprachen abgehalten wurde. Anschliessend fokussierte er sich auf Anraten eines Lehrers auf die Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft. Nach seinem erfolgreichen Bachelorabschluss meldete er sich an derselben Universität für das Masterstudium an, für dessen Finanzierung er wiederum selbst aufkommen musste, da Brunei jährlich lediglich ein Stipendium ausländischen Studierenden vergibt. In seiner Masterarbeit beschäftigte er sich mit der religiösen Landschaft des Kosovo und untersuchte *da'wa*-Bewegungen⁵³⁴, die nach dem Zweiten Weltkrieg im Land Fuss fassten.

Nach dem Ende seiner Studienzeit kehrte er in den Kosovo zurück und wurde in seinem Herkunftsort Imam. Daneben arbeitete er während zwei Jahren als Sekretär einer NGO. In der Zwischenzeit berichtete ihm ein Verwandter, der in Australien als Imam angestellt war, von einem freien Posten in der Deutschschweiz. Musa beschloss, sich um die Stelle zu bewerben und reichte sein Dossier in der

⁵³⁴ Übersetzt bedeutet *da'wa* „Ruf; Einladung“. Im islamischen Kontext impliziert das Konzept der *da'wa* die Mission der Propheten, die Botschaft Gottes an die Menschen heranzutragen, das heisst sie „zur wahren Religion“ einzuladen. Moderne muslimische *da'wa*-Bewegungen haben es sich zum Ziel gesetzt, durch Aufklärungs- und Informationskampagnen Muslim:innen sowie nicht-Muslim:innen über ihre Perspektive des Islams zu unterrichten (M. Canard, „Da'wa“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dawa-SIM_1738?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=da%CA%BFwa [aufgerufen am 8.3.2022])

Schweizer Botschaft in Pristina ein. Aus den 40 Anwärtern wurden zwei Kandidaten für eine Probezeit von jeweils einem Monat ausgesucht. Musa setzte sich erfolgreich durch und erhielt einen Dreijahresvertrag. Während seiner Anstellung bemühte sich der Imam vor allem um die Etablierung eines Netzwerks und der Mobilisierung von Mitgliedern und der Einführung eines Religionsunterrichts für muslimische Kinder und Erwachsene. Seine Anstellung lief allerdings mit dem Ende des Vertrags aus, sodass er sich die Gründung einer neuen Moschee zum Ziel setzte. Im Vordergrund seines Projekts stand eine multiethnische Moscheegemeinschaft, die er auf seinem alten Posten vermisste. Seiner Ansicht nach fokussierte sich die erste Moschee zu stark auf albanisch-sprachige Muslim:innen, wodurch die Gemeinschaft kaum mit anderen muslimischen Gemeinschaften in den Dialog trat. Der neue Moscheeverein mass jungen Mitgliedern, die in der Schweiz sozialisiert wurden, eine grosse Bedeutung zu, arbeitete in den Landessprachen und integrierte Frauen in den Vorstand. Musa war bis 2020 in der von ihm gegründeten Moschee tätig, bis er sich dazu entschied, seinen Posten für eine neue Anstellung in seinem Herkunftsland aufzugeben. Heute lebt er zusammen mit seiner Familie im Kosovo.

Während seiner Anstellung in der Schweiz verrichtete Imam Musa sowohl innerhalb als auch ausserhalb der islamischen Gemeinschaft unterschiedliche Aktivitäten. Sein Anliegen, die hiesige muslimische Landschaft und ihre Bedürfnisse besser kennenzulernen, ermöglichte es ihm, sich mit Schweizer Muslim:innen auszutauschen und in seiner Moschee den Religionsunterricht einzuführen. Zu seinen Hauptaufgaben gehörte das tägliche Gemeinschaftsgebet sowie die Freitagspredigt und Ders. Musa betont, dass er die Freitagspredigt als ein Privileg erachtet, das es ihm ermöglicht, im Austausch mit einem Publikum aktuelle Geschehnisse sowie Probleme zu besprechen. Er liess die Moscheegemeinschaft an der Predigt teilhaben, indem er in einem in der Moschee aufgestellten Kasten ihre Anliegen und Vorschläge sammelte. Seine Arbeit wurde allerdings aufgrund der knappen Zeit stark eingegrenzt, sodass ihm freitags lediglich zehn Minuten für die gesamte Predigt zu Verfügung standen, ehe die Anwesenden wieder ihren Pflichten nachgingen. Dieser Umstand veranlasste Musa, sich eingehend mit den Umständen der Diaspora auseinanderzusetzen, die er für die Arbeit eines Imams in einem nicht-muslimischen Land als unerlässlich erachtet.

Nebst der Freitagspredigt hielt der Imam jeweils mittwochs, samstags und sonntags Vorträge ab, wobei am Sonntag zusätzlich

noch der Religionsunterricht stattfand. Fuad war es ein Anliegen, in seiner Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden insbesondere neue Moscheeinitiativen zu unterstützen, damit er sie mit seinen Erfahrungen im Aufbauprozess unterstützen kann. Er betont, dass er sich mit den Herausforderungen, denen neue Vereine in ihrer Arbeit begegnen, bestens auskenne, da es zu seiner Anfangszeit in der Schweiz gerade mit Blick auf die albanisch-sprachige Gemeinschaft keine nützlichen Anhaltspunkte zur Gründung von Moscheen gab. Er kritisiert die ethnisch sowie sprachlich angelegten Strukturen der Moscheen, die Muslim:innen ausserhalb der eigenen Gemeinschaft keinen Platz boten, wodurch die übergreifende Zusammenarbeit an Bedeutung verlor.

Für die Öffentlichkeit erarbeitete Imam Musa jedes Jahr einen von der Moschee organisierten sowie einen mit den Landeskirchen im Rahmen des interreligiösen Dialogs durchgeführten Tag der offenen Tür. In dieser Hinsicht pflegte er insbesondere zur Kirche der albanisch-sprachigen katholischen Gemeinschaft enge Kontakte. Des Weiteren suchten zwei Mal wöchentlich Schulen, Gymnasien und Universitäten die Moschee auf, wo der Imam Einführungskurse und Workshops anbot. Gemäss Musa besuchten jährlich ungefähr 800 Schülern:innen und Studierende die Moschee. Bei der Durchführung seiner Aktivitäten legte er grossen Wert auf ein breit angelegtes Publikum, um die Offenheit seiner Moschee inner- sowie ausserhalb der muslimischen Gemeinschaft zu bekunden. Er betonte wiederholt den multikulturellen sowie internationalen Charakter der Moschee, sodass ausländische Besucher:innen, die sich zu Forschungs- und Studienzwecken in der Schweiz aufhielten, ihre Gebete in der Moschee des Imams verrichteten.

In seinen Arbeiten liess sich Musa von seinen ehemaligen Professoren in Brunei unterstützen. Er tauschte sich regelmässig mit ihnen über die Herausforderungen hinsichtlich des Aufbaus der Moschee aus, schilderte ihnen die Lage in der Schweiz und ersuchte sie um Rat. Er veranschaulichte seine Anliegen und Hürden im Rahmen von Vorträgen, die er an seiner ehemaligen Universität abhielt. Der Austausch habe ihm sehr geholfen und wertvolle Anhaltspunkte verschaffen, da die Religionslandschaft und ethnische Zusammensetzung Südostasiens wie in der Schweiz sehr heterogen ist. Er lobt die südostasiatischen Länder für ihren offenen Umgang mit islamischen Praktiken und erkennt in ihnen ein erfolgsversprechendes Modell für die Etablierung einer diversen und inklusiven muslimischen Gemeinschaft in der Schweiz. Beziehungen zu den

Herkunftsländern der albanisch-sprachigen Gemeinschaft spielten aufgrund der zentralen Rolle der Schweiz in Fuad seiner Arbeit lediglich eine Nebenrolle. Der Austausch fand vor allem in seiner schriftstellerischen Tätigkeit statt, da er seine Werke auf Albanisch verfasste und sie in Verlagen aus dem Herkunftsland veröffentlichte.

Während seiner Zeit als Imam in der Schweiz verschriftlichte Imam Musa alle Aktivitäten, Anlässe und Finanzberichte der Moschee in einem Buch. Er begründet das Projekt aus einer religiösen Perspektive, da der Islam die Gläubigen dazu aufrufe, zu lesen und zu schreiben. Musa bedauert den Umstand, dass die muslimischen Gemeinschaften diesen Aspekt in ihrer Arbeit aufgrund des grossen Zeitaufwands zu sehr vernachlässigen würden. Er gesteht ein, dass er wegen der langen Schreibphasen öfters im Büro geschlafen habe, diese Art von Tätigkeit aber auch als eine Erholung von den alltäglichen Angelegenheiten, die ihn als Imam stark beanspruchten, erachtet.

5.4.1 Inhaltsangaben und formale Aspekte der Predigten

Predigt I: Gier und Dankbarkeit gegenüber Gott (30.8.2019)

Die Predigt behandelt das Begehren des Menschen nach weltlichem Erfolg und Reichtum. Im Fokus steht dessen Undankbarkeit gegenüber Gott, der ihm ein Mindestmass an Hab und Gut zur Verfügung stellt, der Mensch es aber nicht wertschätzt. Musa verwirft diese menschliche Neigung als ein vergängliches Ziel, das spätestens nach dem Tod an jeglichem Wert verliert. Der Mensch müsse sich seiner Ansicht nach stets seinen gegenwärtigen Zustand vor Augen führen und sich für jeden positiven Aspekt bei seinem Schöpfer bedanken. Denn erst seine Dankbarkeit vergegenwärtigt seine Abhängigkeit von Gott, der die Quelle des täglichen Brots sei. Zum Schluss berichtet der Imam über die Anzahl der Muslim:innen aus der Schweiz und aus den Herkunftsländern, die sich in diesem Jahr für die Pilgerfahrt nach Mekka begeben.

Predigt II: Spaltungen in den Vereinen (20.9.2019)

In der zweiten Predigt widmet sich der Imam den Konflikten innerhalb der muslimischen Vereine in der Schweiz. Musa konzentriert

sich dabei nicht nur auf die von der albanisch-sprachigen Diaspora geführten Moscheen, sondern auf alle islamischen Vereine unabhängig von ihrem Hintergrund. Als Beispiel erwähnt er ethnische Spannungen, die sich nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Vereine abspielen. Musa erkennt in diesen Auseinandersetzungen die Entstehung eines latenten Rassismus gegenüber einzelnen Moscheebesucher:innen. Der Imam entgegnet diesen Missständen mit dem Verweis auf die Gleichstellung der Menschen im Koran und in den Hadithen und erklärt nationalistische und rassistische Ideologien als unislamische Konstrukte. Einen weiteren Streitpunkt bilden die Rechtsschulen, die manche Gemeinschaften als relevantes Zugehörigkeitsmerkmal hervorheben. Musa erklärt die Kategorisierung von Muslim:innen in Rechtsschulen als ein Phänomen des mangelnden theologischen Verständnisses der Moscheebesucher:innen, die wiederum durch manche seiner Kollegen bewusst gefördert würde. Er ist der Ansicht, dass der Laie sich in seinem religiösen Alltag kaum mit einer Rechtsschule identifiziere. Erklärt ein Vorstand oder Vorbeter die Moschee als Angehörige einer bestimmten Rechtsschule, wird sich der bzw. die Besucher:in entsprechend positionieren. Den Ursprung des Problems führt Musa auf die Moscheestrukturen zurück, die stark durch die Geldgeber:innen und den Vorstand geprägt werden.

Predigt III: Die Unwissenheit (27.9.2019)

Die dritte Predigt befasst sich mit der Unwissenheit der Menschen in religiösen Angelegenheiten. Diese nimmt ihren Ausgang in der Verdrängung des Todes, die gemäss Musa vom Desinteresse des Menschen hinsichtlich seiner Religion und den Pflichten zeuge. Der Mensch verliere dadurch an Glaubensüberzeugung und Spiritualität. Zur Überwindung dieser Blockade rät Musa zur Aufnahme des täglichen Gebets an. Den Grundstein dafür würde die rituelle Waschung legen, wodurch der Mensch den Einflüsterungen des Teufels entgegenwirke. In der zweiten Hälfte der Predigt setzt sich der Imam mit gemeindeinternen Fragen auseinander. Dazu zählen unter anderem der Unterhalt und die Reinigungsarbeiten der Moschee. Er ermahnt die Anwesenden, jegliche Anstrengungen für die Aufrechterhaltung der Moschee zu unternehmen, da die Gebetsstätte auf das ehrenamtliche Engagement ihrer Mitglieder angewiesen ist. Des

Weiteren werden religiöse Handlungen angesprochen, die zu einem erfolgreichen Moscheeerlebnis beitragen sollen.

Struktur	<i>Einleitung</i> Die Einleitung besteht aus koranischen Versen und Segenssprüchen über den Propheten Muhammad. Die Auszüge aus dem Koran ermahnen die Anwesenden zur Aufrechterhaltung des Monotheismus und der Lobpreisung Gottes. Musa übersetzt die Einleitung ins Albanische, wobei er in allen Predigten dieselbe Einleitung verwendet. Die Anwesenden werden in den Predigten immer als „Geehrte Brüder“⁵³⁵ begrüsst.
	<i>Hauptteil</i> Der Hauptteil behandelt das vom Imam festgelegte Thema der Predigt, wobei er weitere Themen aufgreift. Die Argumentation des Hauptthemas ist stringent.s Die Predigten behandeln mehrheitlich gesellschaftliche Themen, die von Musa theologisch interpretiert und in einen zeitgenössischen Kontext verortet werden. Daran knüpfen Verhaltensanweisungen oder Ermahnungen an. Der Hauptteil der Predigt wird in zwei Hälften geteilt, die mittels einer kurzen Sitzpause des Imams auf der Minbar (Kanzel) signalisiert wird.
	<i>Schlussteil</i> Der Schlussteil ist sehr knapp gehalten. Musa verzichtet auf eine zusammenfassende Darstellung der Themen und stellt lediglich ein paar wenige Argumente in den Vordergrund. Die Predigten werden mit Versen aus dem Koran und Segenssprüchen über den Propheten Muhammad abgeschlossen. Ein Teil der Schlussrede handelt in den albanischsprachigen Predigten von der Vergebung durch Gott.

⁵³⁵ Imam Musa, Predigt 1–3.

Sprache	Musa vollzieht einen Sprachwechsel zwischen Albanisch und in einigen Fällen Englisch. Er hält den Haupt- sowie Schlussteil der Predigten auf Albanisch und ergänzt sie mit einigen englischen Erläuterungen. Feste Bestandteile der Predigt wie der Anfang, der Schluss und das Ende des ersten bzw. der Anfang des zweiten Teils sind in Arabisch gehalten. Der Imam zitiert im Verlauf der Predigt Stellen aus dem Koran sowie Hadithe auf Arabisch und übersetzt sie ins Albanische. Der Wechsel zwischen den Sprachen erfolgt fließend. Die Anwesenden werden stets als „Brüder“ angesprochen. Der Imam verwendet das Personalpronomen „wir“ und verdeutlicht damit, dass er auch sich selbst ermahnt und als Teil der Zuhörerschaft erachtet.
Verwendung religiöser Quellen	Der Koran und die Hadithe bilden die religiösen Quellen aller Predigten. Sie werden durch Berichte aus dem Leben der Gefährten des Propheten Muhammads ergänzt.
Dauer	Die Predigten dauern zwischen zehn und fünfzehn Minuten. Der Ders dauert zwischen 20–35 Minuten.

5.4.2 Querschnittsanalyse

5.4.2.1 Sprache

Musa bedient sich in seinen Predigten mehrerer Sprachen. Dabei fällt auf, dass er zahlreiche Fremdbezeichnungen ohne Übersetzung verwendet. Das nachfolgende Beispiel handelt von den innermuslimischen Beziehungen und vom Austausch mit nicht-muslimischen Organisationen:

„Wie kann es sein, dass eine Gemeinschaft, die Allah liebt, am Welttag teilnimmt und mit den Kirchen in Kontakt steht – wogegen ich keine Einwände habe – aber nicht die Moschee aufsucht, die seit sieben Jahren geöffnet hat, wo man Richtung Mekka betet und sich vor Allah niederwirft“.⁵³⁶

Der Imam verzichtet in diesem Zitat auf eine Übersetzung bzw. Erklärung der Bezeichnung „Welttag“ ins Albanische. Er geht aufgrund der medialen Berichterstattung davon aus, dass die Anwesenden über die Bedeutung des Begriffs unterrichtet sind. Er erreicht dadurch auch sein nicht-albanisch-sprachiges Publikum, das eine allfällige Übersetzung nicht verstehen würde. Welchen Welttag er in seiner Predigt anspricht, erläutert Musa nicht mehr. Dieses Ereignis dient ihm als Beispiel einer misslungenen Priorisierung religiöser Pflichten. Dabei kritisiert er die Bereitschaft mancher muslimischen Vereine zum interreligiösen Dialog, ohne zunächst die Hürden innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft zu beseitigen.

Im nächsten Zitat wird eine albanische Redewendung verwendet, die zu den Aussagen von Imam Lutfi Parallelen aufweist. Im Mittelpunkt der Aussage steht die Zahl fünf, die als albanisch-sprachiges Stilmittel der Übertreibung gebraucht wird:

„Allah möchte nicht, dass die Zuhörenden verstreut (wortwörtlich: 1 zu 5) Platz nehmen, wenn der Imam seine Predigt hält. Es gibt Hadithe⁵³⁷, die besagen, dass wenn sich eine Gruppe versammelt und über Gott und die Engel spricht, die Engel diese Gemeinschaft umhüllt und schützt“⁵³⁸.

Musa fordert die Gemeinschaft auf, an Vorträgen und Predigten geordnete Sitzreihen zu bilden, um dem von ihm zitierten Hadith gerecht zu werden. Anhand seiner Ausführungen lässt sich aber erkennen, dass die Besucher:innen verstreut Platz nehmen, wodurch Lücken entstehen. Den zentralen Aspekt seiner Wortwahl bildet die Aussage „eins und dann fünf“. Er verweist damit auf den Abstand zwischen zwei Personen, sodass von eins bis fünf gezählt werden kann. Auf dasselbe Stilmittel greift auch Lutfi in seinen Freitagspredigten zurück, indem er bezüglich des zeitlichen Abstands zwischen

⁵³⁶ Imam Musa, Predigt 2.

⁵³⁷ *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, „Das Buch der Vorzüge: Hadith 1023“. (<https://sunnah.com/riyadus-salihin:1023> [aufgerufen am 8.3.2022])

⁵³⁸ Imam Musa, Predigt 3.

der ersten Generation und den heutigen Muslim:innen von 5000 Jahren spricht (dabei ist er sich aber der erst 1400-jährigen Geschichte des Islams bewusst). Hierbei sei angemerkt, dass es sich um eine mündliche Redewendung handelt, die in der albanischen Schriftsprache keine Verwendung findet. Wissenschaftliche Untersuchungen sind zu diesem Phänomen bisher ausgeblieben.

5.4.2.2 Islam und Gesellschaft

Der Imam beschreibt in der zweiten Predigt ein historisches Ereignis, welches er mit der heutigen Zeit in Verbindung setzt.

„Das Volk Israels war in ihrem Auftrag erfolglos. Gott liess ihnen mehrere Propheten zukommen, doch sobald sie nicht mit ihnen einverstanden waren, töteten sie sie. Wir befinden uns heute in derselben Situation in der Ostschweiz. Gemeindemitglieder, fürchtet Allah, liebt Allah, liebt den Propheten, liebt Bilal⁵³⁹ und liebt Abu Bakr⁵⁴⁰. Sollte Bilal jetzt erscheinen, würde er zur Seite geschoben, weil er schwarz ist und man würde sagen, dass er stinke. In solch einer Lage befinden sich unsere albanischen Moscheen, auf die wir so stolz sind. Doch dieses [Verhalten] widerspiegelt nicht den Islam“⁵⁴¹.

Den Ausgangspunkt des Zitats bildet die Geschichte zwischen Gott und dem Volk Israels, das vor ihm in Ungnade gefallen sei. Der Imam schreibt den muslimischen Vereinen in der Ostschweiz einen ähnlichen Zustand zu, indem er ihnen vorwirft, sich auf Kosten der Pluralität der muslimischen Gemeinschaft lediglich auf die eigene ethnonationale Gemeinde zu fokussieren. Er unterstreicht seine Kritik anhand der Prophetengefährt:innen, die trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft als eine einheitliche Gemeinschaft auftraten. Dabei er-

⁵³⁹ Bilal war ein Gefährte des Propheten Muhammad abessinischer Abstammung und gilt als erster Gebetsrufer (Muezzin) der Muslim:innen. (W. 'Arafat, „Bilāl b. Rabāḥ“ In *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bilal-b-rabah-SIM_1412?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=bilal [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁵⁴⁰ Abu Bakr war ein Gefährte des Propheten Muhammad und erster Kalif nach dessen Tod, (Montgomery Watt, „Abū Bakr“ In *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-bakr-SIM_0165?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+bakr [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁵⁴¹ Imam Musa, Predigt 2.

wähnt Musa explizit den Gefährten Bilal, der ein ehemaliger Sklave abessinischer Abstammung und der Gebetsrufer der frühen muslimischen Gemeinde war. Er geht soweit, dass er manche albanischsprachige Vereine des Rassismus beschuldigt:

„Wer war mit dem Propheten in der Moschee anwesend? Es war Bilal mit den dicken Lippen und der schwarzen Haut. Als er [Muhammad] die Kaaba betrat, forderte der Prophet ihn [Bilal] auf, zum Gebet zu rufen. Das wäre heute der Fall, wenn man einen Somalier bitten würde, das Gebet zu leiten. Er aber ist kein Mitglied. Spielt das überhaupt eine Rolle? Er rezitiert den Koran besser als der Imam. Salman al-Farisi nahm auch fünf Perser bei sich auf. Bei uns ist das aber nicht der Fall. Ist er kein Albaner, kommt er nicht in Frage. Es geht so weit, dass sogar zwischen den Albanern unterschieden wird. Er muss Kosovare sein, darf aber nicht aus Lugina (Gebiet in Serbien) stammen“⁵⁴².

Der Imam entgegnet dieser diskriminierenden Haltung mit einer weiteren Erzählung aus der Biografie Muhammads. Er zeigt sich über die geringe Akzeptanzbereitschaft in den albanisch-sprachigen Vereinen frustriert, obwohl der Religionsstifter des Islam selbst ein pluralistisches Menschenbild pflegte. So bleibe gemäss Musa einer nicht-albanisch-sprachigen Person die Ausübung einer Funktion in der Moschee aufgrund ihres Hintergrunds verwehrt. Ein weiterer Gefährte des Propheten, der Perser Salman al-Farisi, suchte regelmässig den Dialog mit nicht-Muslim:innen auf, um das Beziehungsnetz der frühen muslimischen Gemeinschaft auszudehnen. Von dieser Offenheit sei laut Musa nichts mehr übriggeblieben, sodass die Vereine sogar zwischen den albanisch-sprachigen Mitgliedern selbst unterscheiden würden.

5.4.2.3 Gemeindeinterne Angelegenheiten

Zunächst werden vom Imam besprochene Konflikte analysiert. Daraufhin folgt eine Auseinandersetzung mit dem Erscheinungsbild der Gemeinschaft, bevor im letzten Teil die Ermahnungen und Ratschläge Musas an die Zuhörerschaft besprochen werden.

⁵⁴² Imam Musa, Predigt 2.

a) Konflikte

Konflikte, die Musa in seinen Predigten bespricht, handeln beispielsweise von religiösen Angelegenheiten und strukturellen Mängeln innerhalb der Vereine. Das erste Beispiel bildet einen Teil der vorangehenden Diskussion über die Ostschweizer Vereine:

„Dies ist die Realität in den sieben [...] Moscheen. Es herrschen keine Beziehungen untereinander, solange keine Interessen bestehen (nur wenn man profitieren kann)“⁵⁴³.

Der Imam bemängelt den fehlenden Zusammenhalt unter den angesprochenen Moscheen. Dieser Zustand wirke sich folglich auf die Moral der Muslim:innen negativ aus, die aufgrund solcher Konflikte zunehmend aneinandergerieten. Mögliche Konsequenzen dieser Streitigkeiten zählt das untenstehende Zitat auf:

„Wenn wir viele Moscheen besuchen, möge Allah uns beschützen, treffen wir auf Regeln, die dem Gläubigen z.B. den Zutritt zur Moschee ohne Socken verwehren. [...] Diejenigen, die einen langen Bart tragen, müssen draussen warten. Somit würde man dem Propheten oder Abu Bakr den Eintritt in die Moschee verweigern. Wie ihr wisst, bin ich Imam. Aber ich weiss nicht, in welchen Büchern dieser Glaube studiert wird. Es kann aber sein, dass man lediglich dem Vorstand entgegenkommen möchte. Sie wollen niemanden, der laut ‘amin’ (amen) spricht. Was ist aber mit der Kaaba? Warum wird es uns nicht verboten, dort die Hadsch und die Umra zu vollziehen? Dort siehst du Leute barfuss oder mit Socken, mit Bart oder ohne Bart, mit oder ohne Gewand. Wie wollen wir uns so vereinen? Wir sehen den Fall, wo eine Moschee noch nicht fertiggestellt und schon eine neue gegründet wurde. [...] Wir haben auch in unserer Region dieses Problem“⁵⁴⁴.

Dieses Beispiel widerspiegelt mehrere mögliche Folgen dieser Konflikte zwischen den Vereinen. Musa verurteilt willkürliche Bestimmungen, die den Zutritt zur Moschee erschweren. Er weist eine solche Praxis mit dem Verweis auf die heiligen Stätte Mekka und Medina zurück, die jährlich von Millionen Menschen unterschiedlicher Herkunft und Gesinnung besucht werden. Verantwortlich für diese

⁵⁴³ Imam Musa, Predigt 2.

⁵⁴⁴ Imam Musa, Predigt 2.

Konflikte seien seiner Ansicht nach die Moscheevorstände, die die Geschicke der Vereine lenken. Musa kritisiert sie für ihre einseitigen Beschlüsse, weil sie im Alleingang die Ausrichtung der jeweiligen Moscheen bestimmen.

„Fünf Moscheen wurden eröffnet, die mehr Besucher im Klubraum [als in der Moschee] anziehen, wo Karten gespielt werden. Ich möchte die Namen nicht nennen. Als ich dort war, haben wir das Gebet lediglich zu dritt in Anwesenheit des Vereinspräsidenten und des Imams verrichtet. ‘Warum schliesst ihr den Klubraum nicht, wenn zum Gebet aufgerufen wird?’ ‘Das können wir aber halt mal nicht. Denn wenn sie [die Besucher im Klubraum] nicht anwesend wären, wäre die Moschee nicht funktionsfähig’. Schliesst am besten alles, denn eine Moschee soll nicht durch Karten und Zigaretten angetrieben werden. Ich erwähne all dies, weil auch ich bald sterben werde. Ich bemühe mich für Allah und muss mich vor ihm rechtfertigen“⁵⁴⁵.

Nebst den Konflikten äussert der Imam sein Unbehagen gegenüber der Funktion mancher Moscheen, die seiner Ansicht nach nicht im Einklang mit der spirituellen Eigenschaft der Gebetsstätte stehen. Ein Teil der Besucher:innen bzw. der Geldgeber:innen erblickt in der Moschee die Möglichkeit des Zeitvertreibs, der sich im Aufenthaltsraum in Kartenspielen und im Rauchen niederschlägt. Musa äussert vor allem hinsichtlich des Glücksspiels seine Bedenken, da in manchen Moscheen unter anderem um Geld gespielt werden soll. Da Glücksspiele jeglicher Art im Islam untersagt sind, fordert er zur Schliessung solcher Moscheen auf. Der Imam erachtet es als seine religiöse Pflicht, auf diese Missstände aufmerksam zu machen. Denn als Teil der schweizerischen Moscheelandschaft zählt er sich selbst zu den verantwortlichen Akteuren, die ein Umdenken einleiten müssen, da auch sie ansonsten an dieser Schuld teilhaben würden.

Musa behandelt einen weiteren Konfliktpunkt der Moscheen, wovon sein Berufsfeld unmittelbar betroffen ist. Er kritisiert den Anspruch der Vorstände, auf die Predigten und Vorträge der Imame Einfluss zu nehmen. Als Beispiel dient ihm die Positionierung der Moscheen entlang der vier sunnitischen Rechtsschulen:

„Erstens sollte das Thema der Rechtsschulen nicht Gegenstand der Diskussion eines Imams sein. Denn sie schaffen nur Gräben. Wenn wir

⁵⁴⁵ Imam Musa, Predigt 2.

sagen, dass wir der hanafitischen Rechtsschule folgen müssen, dann ist die Gemeinde ein Teil der Rechtsschule des Imams. Dadurch führt er eine Regel ein. Fragt man aber die Gemeinschaft nach der Bedeutung des Wortes ‚maḏhab‘ (arab. Rechtsschule), kennen sie die Antwort nicht. Weshalb hältst du also vor der Gemeinschaft darüber einen Vortrag?“⁵⁴⁶

In diesem Beispiel werden Imame kritisiert, die ihre Gemeinschaft über eine bestimmte Rechtsschule definieren. Musa erkennt darin das Potenzial, andersdenkende Menschen auszugrenzen. Zudem erachtet er eine solche Praxis ohnehin als unhaltbar, da seiner Ansicht nach den meisten Moscheebesucher:innen das nötige Wissen für eine Auseinandersetzung mit der islamischen Jurisprudenz fehle, sodass sie ein verzerrtes Verständnis pflegen würden.

Der letzte Kritikpunkt des Imams handelt über den spirituellen Zustand des Menschen, worunter die Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer fällt, die eine grundlegende Eigenschaft eines jeden Menschen bilden sollte:

„Und dann warum bedankst du dich nicht? Er hat dir Augen und Ohren verliehen. Du kannst gehen. Du kannst Autofahren, fährst in den Urlaub und kommst heil zurück. Du stehst auf, du ziehst dich alleine an, bist aber immer noch undankbar? Das ist die grösste zu beobachtende Ignoranz [der Menschen]“⁵⁴⁷.

Musa tadelt die Menschen für ihre geringe Wertschätzung ihres Daseins. Sie würden ihre unversehrte Gesundheit als eine Selbstverständlichkeit erachten, die allerdings jeden Augenblick Schaden erleiden könnte. Solange der Mensch seinem Schöpfer gegenüber nicht dankbar ist, würde er sich gemäss Musa auch nie seiner Unversehrtheit bewusst werden. Der Grund für die Ignoranz der Menschen liege daher in weltlichen Angelegenheiten, die sie von Gott ablenkten:

„Deswegen gibt es die Aussage über versteinerte Herzen. Der Mensch möchte nichts über den Tod, den Gebetsruf, das Kopftuch oder Moscheeangelegenheiten hören. Dies ist zu einem weltlichen Trend geworden und wird als *qaswat al-qalb* (arab. Härte des Herzens) be-

⁵⁴⁶ Imam Musa, Predigt 2.

⁵⁴⁷ Imam Musa, Predigt 1.

zeichnet. Das Herz wird dabei befleckt und versteinert. Dies ist das Ergebnis, wenn der Gläubige vom Gedenken Allahs abkommt⁵⁴⁸.

Der Imam kritisiert die Ablenkung des Menschen durch weltliche Angelegenheiten auf Kosten seiner Spiritualität. Seiner Ansicht nach bildet Gott den Schlüssel zur Religion bzw. zum Glauben. Den spirituellen Ansatz verfolgt Musa auch im nachfolgenden Unterkapitel, das Ratschläge und Verhaltensanweisungen an die Zuhörerschaft beinhaltet.

b) Verhaltensanweisungen und Ratschläge

Dem Imam ist es ein Anliegen, den Anwesenden eine Botschaft zu übermitteln. Er ermahnt sie, Gottes Güte dankbar entgegenzutreten und rät ihnen Folgendes an:

„Allah bereitet dir Freude, auch wenn du nicht dankbar bist. [Aber eigentlich müsstest du ihm sagen:] ‘Oh Allah, du hast mich mit Kindern wohlgesonnen, lasse sie zu guten Menschen werden.’ Wenn dir Gott eine Lebensgefährtin zur Seite stellt, so sage: ‘Oh Allah, ermögliche mir mit ihr alles Gute dieser Welt.’ Denn Allah stellt dich mit den Kindern, mit dem Verlust eines Familienmitgliedes oder dem Verlust von Hab und Gut auf die Probe⁵⁴⁹.

Musa erläutert die Wichtigkeit, stets dankbar zu sein. Der Mensch soll unabhängig von seiner Lage sein Hab und Gut wertschätzen. Er weist damit auf die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott hin, der als Quelle alles Lebensunterhalts das Dasein des Menschen bestimmt. So kann er sie aber auch Prüfungen unterziehen, indem er sie Verlust erleiden lässt. Daher empfiehlt der Imam seiner Gemeinschaft, Demut und Anerkennung zu bekunden. Dass der Mensch jedoch dazu neigt, sich in Ungehorsamkeit zu üben, begründet Musa anhand des Teufels als Widersacher Gottes:

„Der Teufel erreicht das Schritt für Schritt, indem er die schlechten Sachen in einer verschönerten Form darstellt. [...] Deswegen ist unser Feind, verehrte Brüder, nicht ein Bruder, der dir Geld schuldet oder

⁵⁴⁸ Imam Musa, Predigt 3.

⁵⁴⁹ Imam Musa, Predigt 1.

jemand, der dir Arbeit versprochen hat, sondern unser gefährlichster Feind ist der *šayṭān*, der auch nicht so mächtig ist, dass er den Menschen zwingt. Er flüstert dem Menschen wiederholt ins Ohr: ‚Du hast nichts in der Moschee zu suchen, du hast keinen Bedarf für das Gebet.‘ Unser Heil aber ist das Gebet.“⁵⁵⁰

Der Mensch wird laut dem Imam in seinen religiösen Taten durch den Teufel gestört und negativ beeinflusst. Er hindere ihn daran, eine Beziehung zu Gott aufzubauen und sich vor ihm niederzuwerfen. Musa rät den Anwesenden zur Einhaltung des täglichen Gebets an, das sie vor den „Einflüsterungen des Teufels“ schützen soll. Dadurch möchte er die Zuhörerschaft dazu motivieren, regelmässig die Moschee aufzusuchen.

Das nächste Beispiel beinhaltet eine Information an die Gemeinschaft bezüglich des Religionsunterrichts für Kinder:

„Verehrte Moscheebesucher, ich erinnere euch erneut an den sonntags stattfindenden Religionsunterricht. Ich empfehle euch, die Kinder teilnehmen zu lassen“⁵⁵¹.

In diesem Zitat kündigt der Imam die regelmässige Durchführung des Religionsunterrichts an. Musa strebt nebst der Zusammenarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen auch ein Bildungsangebot für Kinder an. Den Unterricht teilt er sich mit ausgebildeten Religionspädagog:innen, die die professionelle Betreuung der Kinder sicherstellen. Im Idealfall gewinnt Musa dadurch ganze Familien als Moscheebesucherinnen oder gar Mitglieder. Wie der nachfolgende Auszug verrät, ist er dabei um ein heterogenes Publikum bemüht:

„Ist es nicht grossartig, einen Somalier in der Moschee zu sehen? Wäre es möglich, dass bei den Albanern ein Türke zum Gebet ruft oder ein Afghane bei ihnen arbeitet? Darüber sollten alle Moscheen reflektieren. Ich spreche aber ausschliesslich nur für die Albaner“⁵⁵².

Indem Musa vorherrschende Probleme in den Gemeinden anspricht, wirft er Fragen auf, die zum Nachdenken anregen sollen. Er spricht bewusst in einem positiven Ton über den Austausch mit nicht-alba-

⁵⁵⁰ Imam Musa, Predigt 3.

⁵⁵¹ Imam Musa, Predigt 1.

⁵⁵² Imam Musa, Predigt 2.

nisch-sprachigen Muslim:innen, dem er mit verstärkenden Zuschreibungen wie „grossartig“ zusätzliches Gewicht verleiht. Er bitet die Anwesenden allerdings, selbst auch einen Beitrag zu leisten, da die Bemühungen eines einzelnen Imams für ein solches Umdenken nicht ausreichen:

„Und das wollte ich mit euch teilen, denn ein (einziger) Imam kann nichts erreichen. Dieser Vers, den ich vorlese, beinhaltet die Worte Allahs. Es sind nicht meine Worte. Allah sagt: ‘Haltet euch am Seil Allahs fest und spaltet euch nicht’“⁵⁵³.

In der zweiten Predigt setzt sich der Imam mit gemeindeinternen Angelegenheiten auseinander, die unter anderem zu Konflikten geführt haben. Er besteht darauf, die anhaltenden Probleme umgehend zu lösen und Beziehungen untereinander wiederaufzunehmen. Er stützt sich in seinen Ausführungen auf den Koran, der die Muslim:innen zur Kooperation aufruft:

„Ich möchte dies mit euch teilen, dass wenn ihr in die Migros einen Kaffee trinken geht und sagt: gut, lass uns überlegen, in der Moschee brauchen wir den Kontakt zu den Kirchen, zur Polizei, zur Feuerwehr und warum bewegen wir nicht unsere Gemeinschaft dazu, die andere Moschee zu besuchen? Warum haben wir die Gemeinschaft geteilt? Wir sind doch Nachbarn, wir müssen die Beziehungen zu den Nachbarn pflegen“⁵⁵⁴.

Das Zitat spiegelt den gemäss dem Imam ungenügenden Austausch unter den muslimischen Vereinen in der Schweiz wider. Musa scheint bestens über die Treffpunkte der Mitglieder unterrichtet zu sein, indem er das Migros-Restaurant erwähnt. Auf Aussagen und Bemerkungen bezüglich des schweizerischen Kontexts geht der nachfolgende Abschnitt genauer ein.

5.4.2.4 Deutungen der Diaspora

In diesem Kapitel werden Aussagen, die sowohl einen Schweizbezug als auch einen Bezug zu den Herkunftsländern aufweisen, unter-

⁵⁵³ Imam Musa, Predigt 2.

⁵⁵⁴ Imam Musa, Predigt 2.

sucht. In einem ersten Schritt werden Zitate zur Schweiz analysiert, woraufhin die Beispiele zu den Herkunftsländern folgen.

a) Bezug zur Schweiz

Imam Musa bezieht sich in allen Predigten auf den Schweizer Kontext, während er auf Vereinsprobleme aufmerksam macht oder ihre Strukturen beschreibt. Ersteres wird im nachfolgenden Beispiel eingehender diskutiert.

„Wie ist es möglich, dass ein Imam, ein Vorstandspräsident, ein Vorstandsmitglied, ein Moscheemitglied über sieben Jahre gegenüber einer anderen Moschee Hass hegt? In vielen Moscheen ist das der Fall. Wie kann das sein?“⁵⁵⁵

In diesem Beispiel wird über Feindseligkeiten innerhalb der Moscheen berichtet, die in der gesamten Schweiz anzutreffen seien. Musa stellt sich die Frage nach den Gründen dieser Konflikte in der Diaspora. Eine mögliche Antwort auf seine Frage wird im anschließenden Beispiel ersichtlich, die vor allem den Einfluss der Vorstände kritisiert:

„Wir lügen uns selbst an. Wir verstehen den Islam in der Schweiz so, wie es einer kleinen Gruppe, die Geld investiert, passt. So wie der Vorstand, der zunächst die Predigt überprüft, bevor der Imam sich an die Gemeinschaft wenden darf. Auf diese Weise wird der Islam nicht weitervermittelt“⁵⁵⁶.

Da die Moscheevereine von Mitgliederbeiträgen finanziert werden, geniessen laut dem Imam Mitglieder, die hohe Summen beisteuern, einen starken Einfluss auf die Geschicke ihrer Moscheen. Ihr Mitspracherecht begrenze sich nicht nur auf formelle Fragen, sondern wirkt bis in theologische Auseinandersetzungen hinein. Dieses Machtverhältnis schränkt den Imam wiederum in seiner Kompetenz als religiöse Autorität ein. Gemäss dem Zitat seien manche Imame nicht in der Lage, ihre Arbeiten selbstständig zu gestalten, ohne sich im Vorfeld mit dem Vorstand abgesprochen zu haben.

⁵⁵⁵ Imam Musa, Predigt 2.

⁵⁵⁶ Imam Musa, Predigt 2.

In weiteren Passagen der Predigt kritisiert Musa die finanziellen Prioritäten der Mitglieder mit Blick auf die Pilgerfahrt und den Moscheeunterhalt:

„Wie viele Moscheebesucher haben wir, die die Pilgerfahrt vollzogen haben, während sie in der Schweiz gearbeitet haben? [Es sind] Viele. Wie viele sind es in den Herkunftsländern? In der Schweiz leben 300'000 Albaner, wovon jährlich 600–700 auf Pilgerfahrt gehen. Im Herkunftsland leben 2'000'000–3'000'000, wovon jährlich 800 Menschen verreisen? Wie viele Moscheebesucher haben beim Bau einer Moschee in der Schweiz mitgewirkt? Er [der Arme aus dem Herkunftsland] besitzt keine Mittel, aber du schon. Warum setzt du sie nicht ein?“⁵⁵⁷

Musa spricht seine Achtung für Muslim:innen aus der Schweiz aus, die ihr Geld auf eine verdienstvolle Weise investiert haben, indem sie die Pilgerfahrt, die sehr kostspielig ist, vollzogen oder bei der Errichtung einer Moschee mitgewirkt haben. Hierzu vergleicht er die aus seiner Sicht reiche Schweiz mit den verarmten Herkunftsländern, die er anhand der Pilgerzahlen veranschaulicht.

„An erster Stelle sollten wir uns darüber, was wir haben, innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, erfreuen. Haben wir Sachen, die wir auf die Waage stellen können [am Tag des Gerichts]? [Es spielt keine Rolle] Ob wir unseren Dank im Kosovo oder in Somalia ausdrücken. Wir leben hier, also drücken wir hier [in der Schweiz] unsere Dankbarkeit aus und trachten dabei nach dem Paradies.“⁵⁵⁸

Der Imam ruft die Anwesenden dazu auf, sich unabhängig von ihrem Standort und Kontext stets nach der Verrichtung aufrichtiger Taten zu bemühen. Dass er Länder wie den Kosovo oder Somalia erwähnt, spiegelt die ethno-nationale Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft wider. Manche Menschen leben in der Schweiz, haben jedoch eine starke Bindung zum Herkunftsland, sodass sie sich verpflichtet fühlen, in den jeweiligen Ländern Unterstützung zu leisten. Musa ist allerdings darum bemüht, die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf den schweizerischen Kontext zu lenken.

⁵⁵⁷ Imam Musa, Predigt 1.

⁵⁵⁸ Imam Musa, Predigt 1.

b) Bezug zum Herkunftsland

Das nachfolgende Beispiel handelt von den Beziehungen der Muslim:innen zu ihren Herkunftsländern mit Blick auf gemeinnützige Aktionen:

„Wie viele Menschen gibt es in der Schweiz, die sagen, ‘Gott sei Dank’, sie haben den Islam verstanden, dass sie ein Haus im Heimatland des Vaters gebaut haben und vielen bei Operationen geholfen haben?⁵⁵⁹“

Dieser Auszug ist an Personen gerichtet, die sich um die Infrastruktur und das Wohlergehen der Menschen aus den Herkunftsländern sorgen. Dem Imam ist es ein Anliegen, einerseits Menschen in Not zu helfen und andererseits die Bindung zu den Herkunftsländern aufrechtzuhalten.

In einem weiteren Zitat berichtet Musa über die Unzufriedenheit eines Imams aus den Herkunftsländern mit dem Verhalten der Moscheebesucher:innen:

„[...] Aufgrund herumliegender Schuhe war dem Imam der Zugang zur Moschee versperrt. Er sagte: ‘Moscheebesucher, räumt eure Schuhe ordentlich weg.’ Allerdings waren die Schuhe erneut auf dem Boden verstreut, woraufhin er sie in den Friedhof warf.“⁵⁶⁰

Musa möchte anhand dieser Anekdote auf die Wichtigkeit von Ordnung und Sauberkeit in den Moscheen aufmerksam machen. Die Einrichtungen hängen nämlich stark von der Freiwilligenarbeit der Mitglieder ab, da keine Mittel für die Anstellung professioneller Reinigungskräfte vorhanden sind. Die Erzählung aus dem Herkunftsland besitzt in diesem Fall einen metaphorischen Charakter.

c) Selbstwahrnehmung

Diese Unterkategorie enthält Aussagen, die die Selbstwahrnehmung der Imame und der Gemeinschaft in der Gesellschaft sowie Diaspora wiedergeben.

⁵⁵⁹ Imam Musa, Predigt 1.

⁵⁶⁰ Imam Musa, Predigt 3.

„Dies ist nicht nur in den albanischen, sondern auch in den arabischen, türkischen, bosnischen und allen anderen Moscheen Tatsache. Es ist bekannt, dass die Zusammenarbeit unter den Muslimen in der Schweiz und sogar in der ganzen Diaspora nicht erfreulich ist“⁵⁶¹.

Musa äussert seinen Frust über die innermuslimische Zusammenarbeit inner- sowie ausserhalb der Schweiz und kritisiert die Moscheegemeinschaften für ihre Vorurteile, die sich seiner Ansicht nach lediglich durch eine Rückbesinnung auf die frühe muslimische Gemeinde beseitigen lassen:

„Es ist nicht ratsam, diese Moschee zu besuchen, weil der Imam etwas... etwas wie ist? Kommst du für den Imam oder für Allah in die Moschee? Unsere gegenwärtige Generation wird sich nie ändern, wenn sie sich nicht auf die Lehren der ersten Generationen [von Muslim:innen] zurückbesinnt. [...]. Warum kehren wir nicht zum Propheten, Friede auf ihn, zurück?“⁵⁶²

Musa kritisiert die Ausreden und fabrizierten Konflikte, die manche Menschen zum Anlass nehmen, um bestimmte Moscheen zu meiden. Gemäss seinen Ausführungen wirken sich solche Vorurteile negativ auf das gegenseitige Wahrnehmungsbild der Muslim:innen. Als Folge dieser Feindseligkeiten wird ein Nährboden für Rassismus geschaffen, der den Prinzipien der frühen Muslim:innen auf der arabischen Halbinsel widerspricht. Musa plädiert daher für eine Dekonstruktion der gegenwärtigen Vereinsstrukturen, um eine Annäherung zwischen den Muslim:innen in der Schweiz zu fördern.

5.4.3 Fazit

Imam Musa blickt mit Sorge und Kritik auf die vorherrschenden Verhältnissen in den schweizerischen Moscheegemeinschaften. Einerseits beklagt er den dürftigen Zusammenhalt innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und andererseits lehnt er die Organisation der Gemeinden entlang ethnischer, nationaler sowie sprachlicher Kriterien ab. Musa sensibilisiert die Zuhörer:innen für die heterogene Zusammensetzung der Muslim:innen, indem er sich auf die Ära der

⁵⁶¹ Imam Musa, Predigt 3.

⁵⁶² Imam Musa, Predigt 3.

ersten muslimischen Gemeinde auf der arabischen Halbinsel beruft, die sich durch ihren toleranten Umgang mit Gemeindemitgliedern unterschiedlicher Herkunft auszeichnete. Dabei fällt auf, dass der Imam theologische Themen lediglich am Rande behandelt.

5.5 Gesamtfazit zu den Islamverständnissen der albanisch-sprachigen Imame

Die Gesamtanalyse der Biografien, Aktivitäten und Freitagspredigten der vier Imame weisen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede auf. Die unterschiedlichen internationalen Erfahrungen der Prediger während ihres Studiums liefern geeignete Anhaltspunkte, um einige Divergenzen in ihren Islamverständnissen zu erläutern. Imam Musa spricht sich explizit gegen die ethnischen Strukturen in den Moscheen aus und plädiert stattdessen dafür, die Diversität der muslimischen Gemeinschaft zu berücksichtigen und diese bewusst in den Gebetsstätten zu fördern. Als Beispiel verweist er auf seine Erfahrungen in Südostasien, wo unterschiedliche Praktiken des Islams vorherrschen, die muslimische Bevölkerung allerdings die einzelnen Gemeinden nicht diskriminiert. In diesem Fall manifestiert sich der Einfluss seines Studienorts in Brunei massgeblich auf seine Argumentation. Zeki, Lutfi und Musa erwähnen zwar nicht explizit, ob und inwiefern sich ihr Studium im Ausland auf ihre Arbeit auswirkt, jedoch lassen sich ihren Freitagspredigten zahlreiche Anhaltspunkte hinsichtlich ihrer Islamverständnisse entnehmen. Imam Lutfi äussert sich zu innermuslimischen Problemen und nennt den fehlenden Dialog innerhalb der muslimischen Gemeinschaften als Beispiel und gibt zu erkennen, dass er sich einen engeren Austausch zwischen den unterschiedlichen muslimischen Akteur:innen in der Schweiz wünscht. Die Imame Zeki und Fuad fokussieren sich wiederum auf die albanisch-sprachigen Gemeinschaften. Sie sind hauptsächlich darum bemüht, sich den Angelegenheiten ihrer jeweiligen Vereine anzunehmen und sprechen innermuslimische Fragen selten oder gar nicht an. Somit stellt sich heraus, dass nicht bei allen Imamen ein Zusammenhang zwischen dem Islamverständnis und dem Bildungsweg besteht. Während der im Ausland erworbene theologische Hintergrund Zeki und Fuad als Wissensrepertoire dient, lässt Musa seine Erfahrungen aus dem Studium unmittelbar in seine praktische Arbeit hineinfließen. Lutfi schlägt wiederum einen Mit-

telweg ein, der von beiden Eigenschaften gekennzeichnet ist, sich aber nicht eindeutig zuordnen lässt.

Im Hinblick auf den inhaltlichen Aufbau der Predigten folgen zwar alle vier Imame derselben Struktur, allerdings gestalten sie den Inhalt ihrer Predigten individuell. Zeki hält alle seine Predigten in einer verständlichen Sprache ab, teilt sie in unterschiedliche Abschnitte ein und baut einen kohärenten Argumentationsstrang auf. Lutfi hingegen unternimmt während der Predigt assoziative Gedankenexkurse, die er aber nicht vollständig ausführt. Fuad predigt mehrheitlich in einem lokalen Dialekt aus Nordmazedonien, den nicht alle Anwesenden verstehen. Entsprechend kann es zu einer Herausforderung werden, der Predigt aufmerksam zu folgen. Musas Freitagspredigten weisen unterschiedliche inhaltliche Merkmale auf. Sprachlich schwankt er wiederum zwischen der Schrift- und Umgangssprache, wobei sich die Gründe bzw. der Zeitpunkt für den Wechsel zwischen den beiden Sprachstilen anhand der Predigt nicht erklären lässt.

In allen vier Fällen bildet die Schweiz bzw. der Standort der Moschee den Bezugsrahmen aller untersuchten Freitagspredigten. Die Imame sprechen bewusst aktuelle Geschehnisse aus dem lokalen Kontext der Gemeinschaften an, um in den Predigten eine Nähe zu ihren Anliegen und Bedürfnissen aufzubauen. Dazu zählen beispielsweise Auskünfte über die Gebetszeiten, die Frage nach den Geschlechterrollen oder die Zusammenarbeit mit den Behörden. Am stärksten äussert sich dieser Umstand allerdings in der Sprache. Die Präsenz nicht-albanisch-sprachiger Besucher:innen sowie die mangelnden Sprachkenntnisse der jüngeren Generation albanisch-sprachiger Muslim:innen verpflichtet die Imame dazu, die Predigt (oder Teile davon) in der vorherrschenden Lokalsprache abzuhalten. Diesen Aspekt bestätigen auch die Studien von Reeber⁵⁶³ und Sèze⁵⁶⁴ wie unter Kapitel 2.4.4 dargestellt. Sie argumentieren, dass französische Imame sich den vorherrschenden Sprachkonstellationen anpassen und (zumindest einen Teil) der Predigten auf Französisch abhalten.

Eine weitere Gemeinsamkeit bilden die Aktivitäten der Imame, die sich in folgende Bereiche unterteilen lassen: a) religiöse Pflichten; b) Beziehungen zu den muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz; c) interreligiöse Aktivitäten; d) muslimische Seelsorge; e)

⁵⁶³ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale“, 186–194.

⁵⁶⁴ Sèze, „Prédication et autorité des imams en France“, 37–50.

Zusammenarbeit mit den Behörden; und f) transnationale Verknüpfungen mit Moscheen, Institutionen und Imamen ausserhalb der Schweiz. Die jeweiligen Schwerpunkte ihrer Arbeit setzten die Imame wiederum entlang ihrer individuellen Kapazitäten und Kompetenzen. Während Lutfi sich auf die Seelsorge konzentriert, betont Musa hingegen in seiner Arbeit die Wichtigkeit der innermuslimischen Beziehungen in der Schweiz. Fuad knüpft am selben Punkt an, unterstreicht aber die Kooperation mit den Behörden und öffentlichen Stellen. Zeki widmet sich wiederum intensiv seinem transnationalen Netzwerk.

Auf der inhaltlichen Ebene der Freitagspredigten gibt es regelmässige Überschneidungen zwischen den von den Imamen behandelten Themen. Lutfi und Fuad kritisieren in ihren Predigten kulturelle bzw. „unislamische“ Praktiken, die sich im Rahmen der Aschura-Zeremonien durchgesetzt haben, und rufen die Zuhörerschaft dazu auf, den Gedenktag in Anlehnung an die Praxis des Propheten Muhammad zu begehen und von in der sunnitischen Theologie unbegründeten Praktiken abzusehen.

6. Publikationen der Imame und Vorträge einer muslimischen Theologin

Dieses Kapitel widmet sich der publizistischen Tätigkeiten der Imame, die als Ergänzungsmaterial den Korpus an Freitagspredigten erweitern soll. Hierbei wird eine separate Analyse in Betracht gezogen, weil einerseits nicht alle Imame schriftstellerisch tätig sind und andererseits eine an den Predigten gekoppelte Untersuchung von Publikationen asymmetrisch ausfallen würde. In diesem Fall erfolgt ein neues Sample von personenbezogenen Autoren, die ihren jeweiligen Beiträgen zugeordnet werden. Dennoch sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass die Freitagspredigten und die Publikationen aufgrund der Diasporareflexionen enge Bezugspunkte zueinander aufweisen. Daher bezieht sich das vorliegende Kapitel punktuell auf Aussagen aus den Interviews der vier Imame, da die Imame auch in allgemeiner Form zu Publikationen befragt wurden. Der zweite Teil des Kapitels setzt sich wiederum mit den Aktivitäten und Vorträgen einer muslimischen Theologin auseinander, die als Referentin ein (hauptsächlich) weibliches Publikum anspricht. Diese Ergänzung soll einen Einblick in die Tätigkeiten einer weiblichen Moscheeakteurin in der Schweiz ermöglichen, die samt den Publikationen der Imame einen ergänzenden Blickwinkel zu den im Hauptteil untersuchten Freitagspredigten gewährleisten soll.

6.1 Analyse von Publikationen: Eine Wissensplattform

Imame gehen nebst ihrer Anstellung in Moscheen zahlreichen schriftstellerischen Tätigkeiten nach. Die Untersuchung ihrer Werke ermöglicht einen Einblick in ein weiteres Arbeitsfeld, die weitere Erkenntnisse über die Interessen und Positionen dieser Akteure herbeiführen soll. In den Gesprächen betonten die Imame, dass sie sich den Anforderungen für die Schriftstellerei bewusst sind, sodass sich nicht alle die vorausgesetzten Kompetenzen zuschreiben und stattdessen mündliche Referate vorziehen. Da die Autoren weder eigene Blogs verfassen noch Beiträge in Zeitschriften publizieren, setzt sich das vorliegende Kapitel ausschliesslich mit ihren Büchern auseinander.

Die publizierten Werke stammen von vier in der Schweiz tätigen Imame und umfassen einen Korpus von 17 Büchern. Die Schriften lassen sich in drei Typen, die zugleich die Auswahlkriterien der zu

berücksichtigenden Literatur erfüllen, einteilen: den ersten Typ bilden Übersetzungen (zum Beispiel Übersetzungen von Bashkim Aliu und Fehim Dragusha)⁵⁶⁵; der zweite Typ umfasst eigens verfasste Werke, die der Orientierung und der individuellen Religiosität dienen (zum Beispiel *Für eine glückliche muslimische Familie*)⁵⁶⁶. Ein Werk bildet dabei einen Sonderfall, da er eine Sammlung von den an den Imam in der Moschee gestellten Fragen bzw. seiner Antworten ist (zum Beispiel *Frag den Imam: Fragen und Antworten zu islamischen Angelegenheiten*)⁵⁶⁷; der dritte Typ umfasst selbst verfasste Bücher, die einen expliziten Bezug zur Schweiz herstellen (zum Beispiel *Muslim sein in der Schweiz: Theologische und soziologische Reflexionen*)⁵⁶⁸.

6.1.1 Erster Typ: Übersetzungen

Wie eingangs erklärt, übersetzen Imame aufgrund ihrer Sprachkenntnisse religiöse Werke ins Albanische, um sie ihren Gemeinschaften zugänglich zu machen. Dabei handelt es sich meistens um arabische, bosnische, englische sowie türkische Werke stark rezipierter Autor:innen aus der islamischen Welt. Die Auswahl der zu übersetzenden Schriften erfolgt auf Grundlage der Interessen und Sprachkompetenzen des Imams, die er sich vor allem im Verlauf seiner theologischen Ausbildung angeeignet hat. Ein Imam, der also in der Türkei studiert hat, übersetzt primär Bücher aus dem Türkischen. Ein Imam, der sein Studium in einem arabisch-sprachigen Land absolviert hat, übersetzt entsprechend aus dem Arabischen ins Albanische. Einer der hier konsultierten Imame stellt zwei Kriterien auf, die er bei Übersetzungsarbeiten stets beachtet: a) die Relevanz des Buches und b) das Ansehen und der Bekanntheitsgrad der Autorenschaft. Ist eines dieser zwei Kriterien erfüllt, zieht er die entsprechende Literatur für seine Übersetzungsarbeit in Betracht. Hinsichtlich des Arabischen sind sich die Autoren einig, dass es als Sprache der klassischen Werke am meisten Nutzen für ihr Publikum

⁵⁶⁵ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Fehim Dragusha, *Kur'ani në jetën e përditshme* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009).

⁵⁶⁶ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Pyete hoxhën: Pyetje dhe përgjigje për çështje islame* (Skopje: Fukan, 2019).

⁵⁶⁷ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Rehan Neziri, *Për një familje të lumtur islame* (Skopje: Fokus Print, 2018).

⁵⁶⁸ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Rehan Neziri, *Të jesh musliman në Zvicër: Përsiatje teologjike dhe sociologjike* (Skopje: Fokus Print, 2018).

beinhalte, da arabisch-sprachige Werke weiterhin die zentrale Quelle für die Erschliessung theologischer Werke bildeten. Das Werk „Koranische Ratschläge“ wurde beispielsweise aufgrund der Ansprache an die albanisch-sprachige Gemeinschaft und des Hinweises auf die Rolle der Imame ausgewählt. Dazu hält Fehim Dragusha Folgendes fest:

„Ausgehend von der Botschaft Allahs, der Religion zu dienen, kann ich mir vorstellen, dass für die albanischen Brüder eine Übersetzung dieses Buches sehr nützlich sein könnte. Ich bin davon überzeugt, dass die Imame sich von diesem [Werk] in ihrer Arbeit inspirieren lassen werden, da sie mit unterschiedlichen Themen bedient und infolgedessen in der Vorbereitung und Ausarbeitung ihrer Themenwahl und Vorträge gut ausgerüstet sein werden. Das Buch wird auch der Gemeinschaft helfen, sich die Verse des Korans, die die thematischen Aspekte unseres täglichen Lebens aufgreifen, einfacher anzueignen.“⁵⁶⁹

Dragusha wendet sich in seinem Werk explizit an seine Berufskollegen sowie an die gesamte muslimische Gemeinschaft. Der Verweis auf die Imame fällt dabei besonders auf, da sie diese in anderen Übersetzungsarbeiten (z.B. „The Qur'an in our everyday life“⁵⁷⁰) nicht als Adressaten im Blickfeld der Autoren stehen. Dass Dragusha seinen Kollegen einen besonderen Stellenwert zuspricht, hängt sicherlich mit seinem eigenen Hintergrund als Imam und den Kenntnissen ihrer Bedürfnisse zusammen. Mit Blick auf die Moscheebesucher:innen hält er Folgendes fest:

„Das Buch wird der Gemeinde dazu verhelfen, die Verse des Korans, die den Alltag des Menschen betreffen, einfach nachzuschlagen.“⁵⁷¹

Aufgrund seiner regelmässigen Interaktion mit der Gemeinschaft stehen dem Imam die Moscheebesucher:innen am nächsten. Zwar zeichnet sich das Buch durch die Berücksichtigung einer Vielzahl

⁵⁶⁹ Eigene Übersetzung aus: Fehim Dragusha, *Porosi Kur'anore* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009), 5–6.

⁵⁷⁰ Angela Milo, *The Qur'an in our Everyday Life* (Malaysia: Darul Ehsan, 2000). Das Buch wurde 2009 aus dem Englischen ins Albanische von Fehim Dragusha, *Kur'ani në jetën e përditshme* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009) übersetzt.

⁵⁷¹ Eigene Übersetzung aus dem Buch: Fehim Dragusha, *Porosi Kur'anore* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009).

koranischer Verse aus, die die Suche nach einem Thema vereinfachen soll, allerdings hat der Verfasser die ausgewählten Verse nicht thematisch gegliedert. Die fehlende Struktur erschwert die Recherche und verpflichtet daher das Publikum, jeden Titel für die Antwort auf die Frage zu lesen.

Der zweite wichtige Aspekt betrifft die Auswahl der Autoren. Im Verlauf der Interviews mit den Imamen, erklärte ein Befragter, dass die Übersetzung eines Werkes vom Bekanntheitsgrad des Verfassers abhängt. Er fügte jedoch hinzu, dass die Erwartungen an ein Buch im Laufe der Arbeiten unerfüllt bleiben können und man die Übersetzungsarbeit daraufhin abbrechen müsse. Ein anderer Imam betont, dass nebst aktuellen Veröffentlichungen Standardwerke wie Tafsire (Korankommentare) oder Hadithsammlungen aufgrund ihrer Relevanz zwingend übersetzt werden müssten. Dabei erwähnt er den Koranexegeten Ibn Kathir⁵⁷² und die Hadithsammler Buchari⁵⁷³ und Muslim⁵⁷⁴, die im 9. und 14. Jahrhundert gewirkt haben. Bashkim Aliu veröffentlichte beispielsweise 2007 den Tafsir von Ibn Kathir in einer verkürzten Version in acht Bänden auf Albanisch. Im Jahr 2021 erschien von ihm die „Enzyklopädie der Hadith Qudsi“⁵⁷⁵. Dabei

⁵⁷² Ibn Kathir war ein arabischer Gelehrter und Historiker aus dem 14. Jahrhundert. Er ist vor allem für seinen Korankommentar (Tafsir Ibn Kathir) bekannt, der bis heute eine der wichtigsten Anhaltspunkte der muslimischen Koranexegese bildet. (Henry Lahoust, „Ibn Kathir“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kathir-SIM_3237?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ibn+Kathir%C4%ABr%C4%CA%BFIm%C4%81d+al-D%C4%ABn [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁵⁷³ Bukhari war ein muslimischer Gelehrter persischer Abstammung und lebte während des 9. Jahrhunderts. Er ist vor allem für seine Hadith-Sammlung (ṣaḥīḥ al-buḥārī) bekannt, die über 7000 authentische Hadithe umfasst. (J. Robson, „al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-bukhari-muhammad-b-ismail-SIM_1510?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-bukhari [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁵⁷⁴ Muslim war ebenfalls ein muslimischer Gelehrter persischer Abstammung und Hadith-Experte. Sunnitische Muslime erachten seine sowie die Sammlung von Bukhari als die authentischsten Werke zur prophetischen Tradition. (G.H.A. Juynboll, „Muslim b. al-Ḥadīdjadī“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muslim-b-al-hadidjadj-SIM_5597?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%E1%B9%A2a%E1%B8%A5%C4%AB%E1%B8%A5+Muslim [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁵⁷⁵ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Enciklopedia e Haditheve Kudsij* (Skopje: Furkan, 2021).

handelt es sich um einen Kommentar von Hadithen, die in Folge einer göttlichen Inspiration (nicht zu verwechseln mit dem Koran) und nicht wie im Falle der gewöhnlichen Hadithe durch die Handlungen des Propheten Muhammad entstanden sind.

Die Übersetzungen behandeln des Weiteren alltägliche religiöse Riten, die die Autoren entweder selbst erläutern oder anhand des Korans auslegen. Das Buch „The Qur'an in our everyday life“⁵⁷⁶ beschäftigt sich mit der Bedeutung des Korans während 24 Stunden im Leben einer muslimischen Person. Gemäss der Autorin Hajjah Liza Angela Milo Abdullah⁵⁷⁷ tangiert der Koran alle Bereiche des menschlichen Lebens, wodurch er eine leitende Funktion übernimmt und den Menschen zur Verrichtung rechtschaffener Taten anspornt.⁵⁷⁸ Das Buch beschränkt sich ausschliesslich auf Verse aus dem Koran und beinhaltet keine Hadithe. Der Übersetzer greift im Vorwort diesen Aspekt auf und äussert seinen Wunsch, zukünftig ein ähnliches Werk mit den Aussprüchen des Propheten vorzufinden. Die persönlichen Anmerkungen des Imams widerspiegeln seine kritischen Auseinandersetzungen mit dem Text. Das heisst, dass er die Werke nicht nur übersetzt, sondern sie auch für die Leser:innen in den Fussnoten kommentiert. In diesem Fall erachtet er den Einbezug von Hadithen als eine erforderliche Ergänzung zu den Koranversen, da sie als Zeugnisse aus dem Leben Muhammads die authentischste Form der religiösen Praxis illustrieren. Die Gründe für seine Übersetzung erläutert der Imam zu Beginn des Buches:

„Die Leser werden die Gelegenheit haben, [...] sich mit den praktischen Aspekten des Lebens und der Anwendung des Korans während 24 Stunden vertraut zu machen [...]. Liebe Leser:innen, in der Tat ist das Buch gut geschrieben und wird seine Wirkung erzielen, indem es einerseits den Glauben des Einzelnen und der Gesellschaft auferweckt und andererseits seine Moral und sein Gewissen verbessert.“⁵⁷⁹

Die Absicht des Imams besteht darin, die religiöse Praxis der Leserschaft im Alltag zu fördern, da Übersetzungen des Korans und der Hadithe ansonsten als Nachschlagewerke konzipiert sind.

⁵⁷⁶ Dragusha, *Kur'ani në jetën e përditshme*.

⁵⁷⁷ <http://writingaway-zuraidah.blogspot.com/2012/10/the-journey-of-lifetime.html> [aufgerufen am 22.9.2021]

⁵⁷⁸ Ebd., 12–17.

⁵⁷⁹ Eigene Übersetzung aus: Dragusha, *Kur'ani në jetën e përditshme*, 9.

Manche Werke nehmen den Charakter eines Ratgebers wie das 2009 übersetzte Buch „400 islamische Ratschläge“⁵⁸⁰ an. Solche Schriften bieten den Leser:innen Verhaltensregeln für unterschiedliche Bereiche des Lebens an. Darunter fällt beispielsweise die Gebetswaschung, das Eheleben, die Ernährung sowie die Finanzen. Auch in diesem Fall führt der Imam für die bessere Veranschaulichung eigene Ergänzungen in den Fussnoten der Übersetzung an. Hinsichtlich der Knabenbeschneidung erachtet es der Übersetzer für angebracht, die rituelle Zirkumzision durch eine Erklärung der albanischen Bezeichnung zu ergänzen:

„Die [albanische Bezeichnung für] Beschneidung (*synetimi*) stammt aus dem Arabischen, die im Türkischen, Albanischen und zahlreichen anderen [Sprachen] übernommen wurde. Da es sich bei der Beschneidung um eine prophetische Tradition handelt, haben ein Teil der nicht-arabischen Muslime ‚*Sunna*‘ als Synonym verwendet. Die arabische Bezeichnung [...] lautet wiederum ‚*al- ħitān*‘.“⁵⁸¹

Durch diese ergänzende Fussnote gibt der Imam zu erkennen, dass er sich den fehlenden Kenntnissen mancher seiner albanisch-sprachigen Leser:innen bewusst ist, weshalb er eine Begriffserklärung als notwendig erachtet. Der Autor des Originalwerks hat selbst keine Anmerkungen zum Text festgehalten, sodass der Übersetzer unklare Stellen durch eigene Kommentare ergänzt. Ein weiteres Beispiel betrifft das Betreten eines Hauses ohne die Erlaubnis der Eigentümer:innen. Laut dem Verfasser schreibt der Koran den Menschen vor, die Besitzer:innen im Vorfeld über ihren Besuch in Kenntnis zu setzen. An dieser Stelle hält der Imam in der Fussnote fest, dass:

„[b]ei uns (Albanern) diese Ordnung stark vernachlässigt [wird]. Es ist beunruhigend, dass die Regeln bezüglich des Eintritts in das fremde Haus sogar von der Mutter und dem Vater nicht einmal gegenüber dem eigenen Bruder praktiziert wird. [...] Heutzutage respektieren nur wenige Verwandten diese Regel [...]. Die Leute vergessen, dass Kinder ihren Eltern am nächsten stehen, sie aber, wenn sie das Elternzimmer betreten, dennoch eine Erlaubnis einholen müssen. Es ist ganz einfach, zu klingeln oder laut zu rufen (bevor man

⁵⁸⁰ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Fehim Dragusha, *400 Këshilla islame* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009).

⁵⁸¹ Eigene Übersetzung aus: Dragusha, *400 Këshilla islame*, 18.

eintritt). Diese Formalität ist nicht ein Zeichen der Distanzierung zwischen den Angehörigen. Im Gegenteil: Sie ist als islamische Regel zu verstehen, die innerhalb der Familie Eintracht sät [...].⁵⁸²

Der Imam erkennt unter den albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Umsetzung gewisser Praktiken ein Defizit mit Blick auf die religiösen Vorschriften und betont die Wichtigkeit, die Privatsphäre der Menschen zu berücksichtigen. Die Erklärung in der Fussnote dient dazu, die Leser:innen auf ihr eigenes Handeln aufmerksam zu machen.

Ähnlich wie das oben besprochene Werk ist der ins Albanisch übersetzte Ratgeber „Koranische Ratschläge“⁵⁸³ von den Autoren Marmaduke M. Pickthal und M. Fateh Muhammad aufgebaut. Die Autoren behandeln in 20 Kapiteln unterschiedliche Verhaltensregeln aus dem Koran in Form von Fragen („Wie soll sich der Muslim gegenüber den Eltern verhalten?“⁵⁸⁴). Anschliessend sind die Seiten in zwei Spalten gegliedert, wobei in der ersten der Vers aus dem Koran in Arabisch und daneben die Übersetzung auf Albanisch festgehalten sind. Der Imam hat im Text keine Bemerkungen eingefügt. Die Übersetzung könnte als ein kleines Nachschlagewerk dienen, das wesentliche Aspekte des Lebens aus koranischer Perspektive abdeckt, die die Suche bezüglich der alltäglichen Stellen im Koran erleichtern soll. Ratgeber in dieser Form – in diesem Fall auch das Werk „Antworten auf häufig gestellte Fragen zum Islam von Nichtmuslimen“⁵⁸⁵, das 20 Fragen behandelt – machen einen grossen Bestandteil der Übersetzungen aus und folgen demselben Aufbau. Letzteres ist eine Übersetzung des indischen Fernsehpredigers Zakir Naik und setzt sich mit Themen wie Polygamie, Kopfbedeckung, Schächtung, Schweinefleischverbot oder Erbangelegenheiten auseinander.⁵⁸⁶

⁵⁸² Eigene Übersetzung aus: Ebd., 56–57.

⁵⁸³ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Fehim Dragusha, *Porosi Kur'anore* (St. Gallen: El-Hidaje, 2009)

⁵⁸⁴ Eigene Übersetzung aus: Dragusha, *Porosi Kur'anore*, 14.

⁵⁸⁵ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Dragusha Fehim, *Përgjigje jomuslimanëve në pyetjeve më të shpeshta për Islamin* (St. Gallen: El-Hidaje, 2010).

⁵⁸⁶ Ebd.

Fazit

Das Spektrum der Übersetzungen der Imame deckt unterschiedliche Schriften von religiösen Standardwerken bis hin zu Publikationen prominenter Muslim:innen, die ein globales Publikum ansprechen, ab. Diese Bandbreite an Literaturgattungen spiegelt einerseits das Interesse und andererseits die Kenntnisse der albanisch-sprachigen Autoren über die islamischen Publikationslandschaft wider. Zwar legen sich die Schriftsteller inhaltlich nicht auf eine bestimmte Schriftengattung fest, orientieren sich in ihrer Auswahl allerdings an Übersetzungen, Problemfeldern, Angelegenheiten und Fragen, die sie im Rahmen ihrer eigenen Tätigkeit als Imame begegnen.

6.1.2 Zweiter Typ: Eigene Publikationen

Den zweiten Typ der Publikationen bilden einerseits Werke, die aus dem Publikum gestellte Fragen behandeln, und andererseits Schriften, die die Imame mit Themen aus unterschiedlichen Feldern ergänzen. Ersteres ist im Rahmen einer Radiosendung mit dem Titel „Frag den Imam: Fragen und Antworten zu islamischen Themen“⁵⁸⁷ entstanden, die der Zuhörerschaft eine Austauschplattform mit dem eingeladenen Imam bot. Im Vorwort erklärt der Autor, dass

„[...] [es] notwendig [ist], die Antworten nicht nur mündlich zu geben, sondern sie auch [schriftlich] zu veröffentlichen, damit sie möglichst vielen Leser:innen und mehreren Generationen zugutekommen“⁵⁸⁸.

Der Imam misst der Verschriftlichung der Frage-und-Antwort-Runde eine grosse Bedeutung zu, da sie in physischer Form jederzeit vorhanden und für Interessent:innen zugänglich ist.

Die Fragen umfassen Probleme aus dem alltäglichen Leben wie z. B. Konflikte mit Mitmenschen. Das Publikum stellt seine Fragen, um diese aus einer religiösen Perspektive beantworten zu lassen, wobei vor allem das Erlaubte und Verbotene sowie Empfehlungen und Ermahnungen im Vordergrund stehen. Eine Angelegenheit

⁵⁸⁷ Eigene Übersetzung des Originaltitels: *Pyete hoxhën: Pyetje dhe përgjigje për çështje islame* (Skopje: Furkan, 2013)

⁵⁸⁸ Eigene Übersetzung aus: Aliu, *Pyetje dhe përgjigje për çështje islame*, 1.

handelt beispielsweise von der Verwendung von Koranversen als Dekorationsmittel:

„Ich habe in der arabischen Welt gesehen, dass an Türen oder Schaufenstern von Geschäften Koranverse hängen. Ich möchte auch einen Vers an meinem Schaufenster anbringen. Ist das erlaubt?⁵⁸⁹“

In diesem Beispiel wird auf die muslimische Gemeinschaft weltweit Bezug genommen. Zudem wird ersichtlich, dass im Umfeld der Person die Verwendung von Koranversen als Dekorationsmittel kein gängiger Brauch ist und die Muslim:innen sich in ihrer alltäglichen Praxis unterscheiden. Für die Erklärung dieses unbekannten Phänomens ersucht die Person die Meinung des Imams, die für ihn eine Quelle der Autorität bildet. Interessanterweise hat der Imam auf eine Vereinheitlichung des Texts in der albanischen Schriftsprache verzichtet. Die Fragen des Publikums wurden unverändert übernommen und

„sprachlich nicht korrigiert, um zu zeigen, dass diese Fragen von Fragestellern aus allen albanischen Ländern und aus der Diaspora stammen. Normalerweise unterscheiden sich ihre Dialekte und dies zeigt sich auch in der Frage“⁵⁹⁰.

Indem der Imam die Sprachregionen seines Publikums hervorhebt, stellt er die transnationale Eigenschaft des Projekts in den Vordergrund. Dadurch impliziert er, dass sich das Buch nicht nur auf eine bestimmte Gruppe albanisch-sprachiger Muslim:innen beschränkt, sondern es muslimische Gemeinschaften weltweit und darunter auch jene in der Diaspora in Westeuropa anspricht. In diesem Zusammenhang erkundigt sich eine Person bezüglich der Zirkumzision:

„Wir leben im Westen [...]. Hier wird die Beschneidung nicht nur von Muslimen, sondern auch von Nicht-Muslimen durchgeführt. Meine Frage lautet: Gibt es ein religiöses Problem, wenn die Beschneidung des Kindes von einem nicht-muslimischen Arzt durchgeführt wird?⁵⁹¹“

⁵⁸⁹ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 16.

⁵⁹⁰ <http://www.radioislame.com/new/artikulli.php?id=7254> [aufgerufen am 21.8.2021]

⁵⁹¹ Eigene Übersetzung aus: Aliu, *Pyetje dhe përgjigje për çështje islame*, 29.

In einer anderen Frage erkundigt sich eine Person nach dem Umgang mit Wasser aus der Zamzam-Quelle:

„Wir leben im Westen und nachdem wir von der Hadsch zurückgekehrt sind, bat uns unser nicht-muslimischer Nachbar, unser Zamzam-Wasser mit ihm zu teilen. Wir liessen ihm ein bisschen zukommen, weil wir nicht den Mut hatten, abzulehnen, und Missverständnisse meiden wollten. Innerhalb der Familie diskutierten wir allerdings darüber, ob eine solche Tat im Falle des Zamzam-Wassers erlaubt ist oder nicht. Haben wir hier einen Fehler begangen?⁵⁹²“

Auch diese Frage geht dem Erlaubten und Verbotenen nach. Sie stammt wie die Vorangehende von Muslim:innen, die in einer nicht-muslimischen Gesellschaft leben und mit Menschen unterschiedlicher Herkunft verkehren. Zudem demonstrieren diese Fragen wie sich aus den alltäglichen Interaktionen der Menschen in der Diaspora mit der Aufnahmegesellschaft neue religiöse Angelegenheiten bilden. Ein weiterer Fall handelt von der Abgabe der Zakatsteuer:

„Ich lebe im Westen und wie immer stellt sich an Ramadan für mich die Frage, ob ich die *sadaqat al-fitr* hier, wo ich faste, oder im Herkunftsland verrichten soll⁵⁹³“

Nebst praktischen Fragen, die sich aus den persönlichen Erfahrungen der Menschen ergeben, behandelt das Buch auch theologische Verständnisfragen:

„Wie erklären Sie den Hadith, in dem Muhammad, Friede sei auf ihn, berichtet, dass Allah der Allmächtige sagte: ‚Ich bin die Zeit.‘?⁵⁹⁴“

„Wenn es möglich ist, erläutern Sie mir bitte den Vers 8 der Sure *al-ğinn*. Ich habe nämlich versucht, diesen Vers mit Blick auf die Menschen, die die Mondlandung der Astronauten verleugnen, zu verstehen. Besagt der Vers, dass die Himmel von Wachen beschützt werden und sie (die Menschen) nicht zum Mond reisen können?⁵⁹⁵“

⁵⁹² Eigene Übersetzung aus: Ebd., 43.

⁵⁹³ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 72.

⁵⁹⁴ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 57.

⁵⁹⁵ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 79.

Die Fragenden erwarten vom Imam, dass er religiöse Angelegenheiten umfassend und aus allen Perspektiven beantwortet. Diese Haltung spiegelt sich in den oben aufgezeigten Fragen, die finanzielle, gesellschaftliche, medizinische sowie theologische Aspekte behandeln, klar wider. Im Unterschied zu den vorangehenden Frage-Antwort-Werken, die die Fragen des Publikums im Rahmen eines allgemeinen Beitrags besprechen, steht diese Publikation in einem direkten Verhältnis zu den Fragenden, da sie jedes Anliegen entlang der ursprünglichen Reihenfolge abhandelt. In einem ähnlichen Aufbau wurde das Buch „islamisches Mosaik“⁵⁹⁶ veröffentlicht, das sich aus Vorträgen und Kurzpublikationen des Imams in Zeitschriften zusammensetzt. Wie im Falle der Fragerunden hat der Imam alle Einträge gesammelt und thematisch strukturiert. Der Titel der Veröffentlichung wurde so gesetzt, dass er den bunten, einem Mosaik ähnlichen, Inhalt widerspiegelt.

Die Imane gehen in ihren Schriften einer grossen Bandbreite an unterschiedlichen Themen nach. Das Werk „Porträt eines jungen Muslims“⁵⁹⁷ nimmt sich Jugendlichen aus einer koranischen und prophetischen Perspektive an. Anschliessend werden unterschiedliche Konzepte wie das Wissen, die Moral oder die Treue mit Blick auf die Jugend untersucht. Dabei bekräftigt der Autor, dass

„die Jugend die wichtigste Kraft der Gesellschaft [ist], die die Forderungen der Gesellschaft richtig artikulieren und erfolgreich umsetzen kann“⁵⁹⁸.

2021 wurde das Buch „Muhammad, Friede sei mit ihm: Der glänzende Lichtstab“⁵⁹⁹ publiziert. Es handelt sich um ein historiographisches Werk über die Biografie des Propheten. Dabei schreibt der Autor Folgendes:

„Es war für uns Albanern an der Zeit, unseren Beitrag zur Geschichtsschreibung von Mohammed (Friede sei mit ihm) zu leisten. Während wir über das Leben von Muhammad (Friede sei mit ihm)

⁵⁹⁶ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Mozaiku islam* (Skopje: Furkan, 2014)

⁵⁹⁷ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Portret i të riut musliman* (Skopje: Furkan, 2019)

⁵⁹⁸ Eigene Übersetzung aus: Aliu, *Portret i të riut musliman*, 7.

⁵⁹⁹ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Muhamedi aleihi selam: Pishtari ndiqes* (Skopje: Furkan, 2021).

lesen und lernen, erfahren wir gleichzeitig mehr über die Religion Allahs, des Allmächtigen“⁶⁰⁰.

Übersetzte Werke zur Biografie Muhammads liegen mittlerweile zahlreich auf Albanisch vor. Der Imam weist allerdings darauf hin, dass auf albanischer Seite noch keine umfassenden Beiträge zur Geschichtsschreibung über die Biografie Muhammads zustande gekommen seien. Der Imam widmet sich dieser Aufgabe, indem er ausgewählte Elemente aus dem Leben des Propheten zusammenführt, die eine „Quelle der Inspiration für Muslime sein [sollten]“⁶⁰¹. Zudem betont er, dass es zu den angesehenen Taten eines Gläubigen gehöre, sich mit der prophetischen Biografie auseinanderzusetzen und dessen Leben als Wegweiser anzunehmen.⁶⁰²

Weitere Bücher behandeln die Pilgerfahrt nach Mekka⁶⁰³, das islamische Neujahr sowie finanzielle Angelegenheiten. Letzterem hat sich Bashkim Aliu in den Werken „Zinsen: Bedeutung, Konsequenzen, Alternativen“⁶⁰⁴ und „Merkmale des islamischen Wirtschaftssystems“⁶⁰⁵ gewidmet. In seiner Auseinandersetzung mit dem Zinsverbot behandelt Aliu die Angelegenheit im Rahmen des Korans und der Hadithe. Gemäss seiner Auffassung wurde das Zinsverbot eingeführt,

„um Klassenunterschiede zu bekämpfen, die Rechte der Unterdrückten wiederherzustellen, Ungerechtigkeit aus der menschlichen Gesellschaft zu beseitigen und Menschen von der Tyrannei der Tyrannen zu befreien, die nur am Eigennutzen interessiert sind“⁶⁰⁶.

Die Veröffentlichung besitzt einen aufklärerischen Charakter und will gemäss dem Autor die Leser:innen zur authentischen Praxis der Religion hinführen. Das 2011 publizierte Buch zum islamischen

⁶⁰⁰ <https://daigs.ch/aktivitet-fetar-dhe-promovim-libri-ne-xhamine-shqiptare-ne-loz-ane/> [aufgerufen am 21.8.2021]

⁶⁰¹ Eigene Übersetzung aus: Aliu, *Pishtari ndiques*, 7.

⁶⁰² Eigene Übersetzung aus: Aliu, *Pishtari ndiques*, 7.

⁶⁰³ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *mesazhe dhe urtësi të farzit të pestë islam* (Skopje: Furkan, 2014) (Hadsch-Botschaften: Botschaften und Weisheit der fünften islamischen Pflicht).

⁶⁰⁴ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Kamata-domethënia, pasojat, alternativat* (Skopje: Furkan, 2012).

⁶⁰⁵ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Karakteristikat e sistemit ekonomik Islam* (Skopje: Furkan, 2011).

⁶⁰⁶ Eigene Übersetzung aus: Ali, *Kamata-domethënia, pasojat, alternativat*, 127.

Wirtschaftssystem verortet der Autor wie im vorangehenden Beispiel innerhalb der religiösen Texte. Ausgehend von der islamischen Perspektive wird das Konzept anhand seiner wichtigsten Eigenschaften illustriert und anschliessend als Vergleich dem westlich-kapitalistischen Modell gegenübergestellt. Der Imam betont dabei, dass die islamische Literatur ein klares Wirtschaftsmodell definiert, indem es die Grenzen des Erlaubten und Verbotenen festlegt.

Der Imam Ardian Isa Elezi hat ein Handbuch, das den Leser:innen praktische Lernmethoden und die Stärkung der Selbstdisziplin vermitteln soll, veröffentlicht. Die Publikation erschien 2019 unter dem Titel „Effizientes Lernen und Selbstdisziplin: die Säulen für echten Erfolg im Leben“.⁶⁰⁷ Das Werk ist in den Kapiteln *das Wissen ist Macht*⁶⁰⁸, *Wie lernt man möglichst effizient?*⁶⁰⁹, *Regeln während des Lernens*⁶¹⁰ und *Disziplin: der entscheidende Erfolgsfaktor*⁶¹¹ gegliedert. Gemäss dem Autor handelt es sich hierbei um ein Buch, das auf seinen persönlichen Erfahrungen aus seiner Studienzeit und Tätigkeiten als Theologe basiert.⁶¹²

Fazit

Der zweite Typ der Publikationen behandelt ein breites Spektrum an unterschiedlichen Themen, die einen starken Bezug zum alltäglichen Leben der Muslim:innen aufweisen. Die Werke orientieren sich am praktischen Islam und rufen ihre Leserschaft zum rechtschaffenen Handeln auf. Das persönliche Interesse der Autoren bestimmt dabei die Themenvielfalt dieser Schriften. Bashkim Aliu stellt beispielsweise die Jugend in den Vordergrund, während Ardian Elezi seine eigenen Erfahrungen in einem Handbuch zusammenfasst, das zum effizienten Lernen anregen soll. Den gemeinsamen Nenner bildet wiederum bei allen Imamen die Absicht, einen Beitrag für die gesamte Gemeinschaft zu leisten.

⁶⁰⁷ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Ardian Isa Elezi, *Mësimi efikas dhe vetëdisiplina: Shtyllat e suksesit real në jetë* ([Publikationsort nicht bekannt]: Enlightenment, 2019).

⁶⁰⁸ Eigene Übersetzung aus: Elezi, *Shtyllat e suksesit real në jetë*, 29.

⁶⁰⁹ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 39.

⁶¹⁰ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 76.

⁶¹¹ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 108.

⁶¹² Eigene Übersetzung aus: Ebd., 9.

6.1.3 Dritter Typ: Publikationen mit Schweizer Bezug

Dieser Publikationstyp setzt sich mit religiösen Angelegenheiten in einem schweizerischen Kontext auseinander. Der Schweizbezug lässt sich schon am Titel (z. B. „Muslim sein in der Schweiz: Theologische und soziologische Reflexionen“⁶¹³) erkennen, in denen die Verfasser explizit das Land ansprechen. Im Falle der ersten beiden Publikationstypen erfolgte ein selektives Auswahlverfahren der Schriften, da in diesen beiden Bereichen eine unüberschaubare Menge an Beiträgen vorliegt. Die Anzahl an Veröffentlichungen im Rahmen des dritten Publikationstyps zählt lediglich drei Veröffentlichungen, sodass die Untersuchung in diesem Fall alle vorliegenden Bücher berücksichtigt.

In seinem bereits zitierten Buch zum Selbstverständnis der Muslim:innen in der Schweiz⁶¹⁴ beschreibt Imam Rehan Neziri, dass er nach seinem Umzug in die Schweiz früh die Anliegen der hiesigen Gemeinschaft erkannte, die sich aufgrund des nicht-islamischen Umfelds stark zu den Bedürfnissen im Herkunftsland unterscheiden.⁶¹⁵ Für ihn bedeutete dieser Umstand, dass er sich neuen Aufgaben stellen und seine Kompetenzen erweitern musste. Die Arbeitsbereiche sind jedoch sehr breit angelegt, sodass nur eine Person und ein theologischer Hintergrund für die professionelle Verrichtung der Aufgaben nicht ausreicht. Es müssen Weiterbildungsangebote ausgearbeitet und die Arbeiten wie in anderen Religionsgemeinschaften auf mehrere Akteur:innen verteilt werden.⁶¹⁶ In seinem Buch versucht Neziri, sowohl theologische als auch soziologische Antworten auf die für die Imame anfallenden Herausforderungen zu erarbeiten. Im ersten Teil erfolgt eine theologische Reflexion über das Konzept der Menschenwürde. Dazu schreibt er Folgendes:

„Zahlreiche Verfassungen europäischer Länder erklären die Menschenwürde als oberstes Prinzip der Menschenrechte.“⁶¹⁷

Neziri weist darauf hin, dass sowohl der muslimisch-theologische als auch der europäische Ansatz die Menschenwürde als ein universelles

⁶¹³ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Rehan Neziri, *Të jesh musliman në Zvicër: Përsiatje teologjike dhe sociologjike* (Skopje: Fokus Print, 2018).

⁶¹⁴ Siehe: Ebd.

⁶¹⁵ Ebd., VII.

⁶¹⁶ Ebd., XII.

⁶¹⁷ Ebd., 17.

Konzept verstünden.⁶¹⁸ Anschliessend verortet er das Konzept im Rahmen der Koran- und Hadithliteratur, die er durch Aussagen von Gelehrten erweitert. Neziri ist der Ansicht, dass

„der Koran in Übereinstimmung mit dem gegebenen Umstand des menschlichen Lebens gelesen und verstanden werden soll, als er offenbart wurde, damit wir heute die besten Schlussfolgerungen und Lösungen für uns ziehen können.“⁶¹⁹

Der Imam ist davon überzeugt, dass eine adäquate Koraninterpretation die menschliche Koexistenz positiv beeinflussen würde. Er veranschaulicht sein Argument anhand einer Allianz (*hilf al-fuḍūl*⁶²⁰) im vorislamischen Mekka, an der unter anderem der Prophet Muhammad beteiligt war. Dabei handelt es sich um einen Pakt zwischen der damaligen Elite Mekkas und den politisch schwächeren Stämmen, die darum bestrebt waren, durch die Förderung bilateraler Beziehungen die kollektive Sicherheit aller Bewohner:innen zu gewährleisten. Muhammad hielt auch nach der Gründung des Islams an dieser Tradition fest. Neziri bekräftigt, dass aufgrund eines solchen Bündnisses Muslim:innen auch in der heutigen Zeit „in der Gesellschaft mitwirken und die Förderung und [zur] Wahrung universeller Werte“⁶²¹ beitragen könnten.

Seine soziologischen Überlegungen liefern Einblicke in den Status der Religion in Westeuropa und erläutern gemäss dem Imam relevante Konzepte wie Migration, Integration und Assimilation, die für das friedliche Zusammenleben eine entscheidende Rolle spielen. Neziri plädiert für eine bessere Organisation muslimischer Vereine, Stärkung der innermuslimischen Beziehungen und eine sorgfältige Sprachausbildung der Imame, die ihnen unter anderem die Teilnahme am interreligiösen Dialog ermöglichen soll.⁶²² Während der Entstehungsphase des Buches, das im Jahr 2018 veröffentlicht wurde, traten einige seiner Vorschläge in Kraft. So vereinigten sich beispielsweise die albanisch-muslimischen Gemeinschaften zum Dachverband DAIGS.⁶²³

⁶¹⁸ Ebd., 26.

⁶¹⁹ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 46

⁶²⁰ Der Imam übersetzt diese Begrifflichkeit mit „Allianz der Tugend(en)“: Neziri, *Përsiatje teologjike dhe sociologjike*, 58.

⁶²¹ Eigene Übersetzung aus: Ebd. 73.

⁶²² Ebd., 185–186.

⁶²³ Siehe dazu: www.daigs.ch

Bashkim Aliu widmet sich in seinem 2021 veröffentlichtem Buch⁶²⁴ der Coronapandemie und stellt die Wahrnehmungen des DAIGS vor. Der Imam entgegnet der unterschiedlichen Handhabung des Virus mit Verständnis, äussert sich allerdings bezüglich zwei vorherrschenden Positionen, die er in Form von Zitaten festgehalten hat:

„1) ‚Was Gott angeordnet hat, wird eintreten, also beschäftige dich nicht mit dieser Angelegenheit (denn Gott hat entschieden).‘ 2) ‚Ist Covid-19 eine Strafe Gottes, oder ist es eine Prüfung oder ein Naturphänomen?‘“⁶²⁵

Die Defizite dieser zitierten Aussagen veranschaulicht er anhand Koranversen und Hadithen, wobei er den Versuch unternimmt, ein islamisches Verständnis von der Pandemie zu skizzieren. Das Zitat widerspiegelt gemäss Aliu ein Fehlverhalten der Menschen, die von einer gründlichen Auseinandersetzung mit der Thematik abgesehen und stattdessen ihr Denk- und Handlungsvermögen einer höheren Instanz überlassen haben. Er erwartet vom Menschen, dass er seine Handlungsfreiheit einsetzt und nicht „alle Entscheidungen Gott überlässt“ und zitiert den Schwiegersohn und Vetter des Propheten Muhammad, Ali, der den Menschen davon abrät, „das wahre Wort (die Wahrheit) in einen falschen Kontext zu setzen“.⁶²⁶ Er unterstreicht sein Argument durch die Aussage des Prophetengefährten Umar, der sich aufgrund einer Pandemie zurückzog. Auf die Frage, ob er denn vor der Bestimmung Gottes davonlaufe, erwiderte er: „Ja, ich fliehe vor der Bestimmung Allahs, in Richtung Bestimmung Allahs“.⁶²⁷ Aliu erachtet eine Begründung der Gleichgültigkeit mit dem Verweis auf den Willen Gottes als ein problematisches Verständnis, da „wir [Menschen] nicht mehr mit dem Schöpfer mittels Offenbarung kommunizieren“⁶²⁸. Des Weiteren könne der Mensch Fehler als Ursache seiner eigenen Handlung nicht von sich abschieben, indem er die Konsequenzen lediglich als Willen Gottes interpretiert. Als Beispiel dient ihm die koranische Geschichte des Propheten Ibrahim,

⁶²⁴ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu, *Pandemia Covid-19 në agjendën e organizatave islame: Union i Bashkësive Islame Shqiptare në Zvicër si shembull* (Skopje: Fokus Print, 2021).

⁶²⁵ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 11.

⁶²⁶ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 14.

⁶²⁷ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 22.

⁶²⁸ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 12.

der sich selbst für seine Krankheit verantwortlich machte, aber dennoch Gott um Heilung ersuchte.⁶²⁹ Aliu lobt den DAIGS für seinen Umgang mit dieser Ausnahmesituation, weil der Dachverband seiner Ansicht nach erfolgreich zwischen den islamischen Prinzipien und den landesweiten Massnahmen navigierte:

„[Der Dachverband] verfolgte einen ausgewogenen und umsichtigen Ansatz, der die Grundprinzipien des Islams und die Entscheidungen der schweizerischen Behörden respektierte“⁶³⁰.

Die Grundhaltung der DAIGS ist gemäss dem Imam im Koran festgehalten: „Und befasse dich nie mit etwas, wovon du kein Wissen hast“⁶³¹. Er erklärt, dass die Vereine weder über die nötige Expertise verfügten noch rechtlich dazu in der Lage waren, eine eigene Gesundheitspolitik zu verfolgen. Zudem betont Aliu, dass der DAIGS in regelmässigem Kontakt mit den Behörden stand, um sein Vorgehen jederzeit den aktuellen Massnahmen anzupassen. Während des ersten Lockdowns im Frühjahr 2020 rief der Dachverband seine Imame auf, in ihren virtuellen Beiträgen die Menschen auf die Wichtigkeit der Einhaltung der Anordnungen aus islamischer Sicht hinzuweisen. Deshalb organisierten die Moscheevereine Vorträge und Predigten, die online ausgestrahlt wurden, um die Bindung zu den Besucher:innen nicht zu verlieren.⁶³² Der Vorstand des Dachverbands liess freitags in allen Vereinen eine Videobotschaft zirkulieren und setzte den Religionsunterricht sowie Seminare online fort. Zudem beteiligte sich der DAIGS an Hilfskampagnen und beauftragte die Imame, sich mit ihren lokalen Spitälern in Verbindung zu setzen, Blut zu spenden und Spendenaktionen in Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz durchzuführen.⁶³³ Des Weiteren sammelten die Vereine auch Hilfsgelder, die für die Herkunftsländer bestimmt waren. Sowohl die Imame als auch die Vorstände und die Moscheebesucher:innen leisteten laut Aliu einen grossen Beitrag im Rahmen der humanitären Unterstützung.⁶³⁴

Nebst der Covid 19-Pandemie behandelt das Buch den Fastenmonat Ramadan, das anschliessende Fest des Fastenbrechens und

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 24.

⁶³¹ Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran* (Düsseldorf: Patmos, 2013), 537.

⁶³² Aliu, *Union i Bashkësive Islame Shqiptare në Zvicër si shembull*, 39.

⁶³³ Ebd., 45–57.

⁶³⁴ Ebd.

Vorträge, die während des ersten Lockdowns stattfanden. Im letzten Teil des Buches erläutert der Imam Epidemien und Katastrophen aus einer islamischen Perspektive. Gemäss Aliu liefert der Koran Anhaltspunkte zu Krankheitserregern, die in der Vergangenheit infolge verwerflicher Taten der Menschen eintraten. Er stuft die Coronapandemie als eine Prüfung Gottes ein, die eine Rückbesinnung auf moralische Prinzipien herbeiführen soll. Gemäss Aliu hätten die Menschen in der heutigen Zeit zahlreiche Werte wie den Schutz der Natur, der Umwelt und Ressourcen vernachlässigt. Zudem erkennt er eine Zunahme der Gewalt und eine Abnahme des Glaubens und der Moral in der Gesellschaft.⁶³⁵ Mit Verweis auf dem Koran fordert er die Menschen dazu auf, sich ihrer Realität zuzuwenden und sich um eine Verbesserung ihres Verhaltens in allen Lebensbereichen zu bemühen.⁶³⁶

Alius Buch zur Coronapandemie bietet einen aufschlussreichen Einblick in das soziale Engagement einer albanisch-sprachigen muslimischen Dachorganisation in der Schweiz während der Pandemiephase. Durch seine Zusammenarbeit mit den Behörden und Spitälern unterstreicht der DAIGS explizit seine erfolgreiche Integration und Verwurzelung im schweizerischen Kontext. Es entsteht eine hybride Diaspora, die sich einerseits aufgrund ihrer aktiven Partizipation am gesellschaftlichen Geschehen eine langfristige Zukunft in der Schweiz verschafft, andererseits aber auch weiterhin die Beziehungen zu den Herkunftsländern pflegt, die in gewissen Aspekten der Selbstwahrnehmung weiterhin identitätsstiftend sind. Das untersuchte Werk bewegt sich folglich im Rahmen der Hybriditätstheorie, wie sie im dritten Kapitel der Arbeit erläutert wird.

Rehan Neziri und Bashkim Aliu haben 2018 gemeinsam das Werk „Extremismus im Namen des Islam“⁶³⁷ publiziert. Die Reise junger Muslim:innen in den Irak und nach Syrien zwischen 2014 und 2016 veranlasste die beiden Imame dazu, sich diesem Phänomen anzunehmen. Sie behandeln 93 Muslim:innen und Konvertit:innen mit Wurzeln aus Südosteuropa, die im vom sog. Islamischen Staat kontrollierten Territorien nach dem „verlorenen Paradies“⁶³⁸ suchten. Die Imame kritisieren die Verbreitung verzerrter Informationen im Netz, die bei Menschen rasch Bewunderung bzw. Ablehnung hervorrufen

⁶³⁵ Ebd., 96.

⁶³⁶ Ebd., 97.

⁶³⁷ Eigene Übersetzung des Originaltitels: Bashkim Aliu und Rehan Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit* (Skopje: Fokus Print, 2018).

⁶³⁸ Ebd., IX.

können, da nicht ausreichend kritische Fragen nach den Akteur:innen und deren Handlungen gestellt werden.⁶³⁹ Die Autoren behandeln den religiösen Extremismus in drei Einheiten. Der erste Teil setzt sich mit Extremismus aus islamischer Sicht auseinander, indem er Argumente gegen religiös motivierte Gewalt ausarbeitet. Aliu und Neziri stellen dabei die Rolle der muslimischen Gemeinschaft, das Verbot der Übertreibung und die Beziehungen zu Nichtmuslim:innen in den Vordergrund. Der Koran bezeichnet die Muslime als „Volk der Mitte“, dem jegliche Form des Extremismus untersagt ist. Jene, die sich auf ein übertriebenes Handeln einlassen, „weisen Mängel im richtigen Verständnis der islamischen Quellen auf“⁶⁴⁰. Das Verbot der Übertreibung gilt allerdings nicht nur in gesellschaftlichen, sondern auch in religiösen Angelegenheiten. Als Beispiel führen die Autoren die Verherrlichung der Person Muhammads als Heiliger oder das ununterbrochene Fasten über das ganze Jahr hinweg als verwerfliche Handlungen auf. Dasselbe Prinzip wenden die beiden Imame auf den Umgang mit Nichtmuslim:innen an. Den Muslim:innen sei es untersagt, eine ihnen gegenüber schädliche Haltung einzunehmen⁶⁴¹, da zwischenmenschliche Beziehungen von gegenseitigem Respekt und Toleranz zeugen müssen, die eine Atmosphäre der Kooperation herbeiführen soll. Neziri und Aliu belegen ihre Argumente mit Beispielen aus der Biografie Muhammads. Der Prophet hielt beispielsweise auch nach der Islamisierung der arabischen Halbinsel an einer vorislamischen Allianz mit den mekkanischen Stämmen fest. Seine Bemühungen, mit Menschen unterschiedlicher Herkunft, Klassen und Religionsgemeinschaften in den Dialog zu treten, die unter anderem auch langfristige Kooperationen hervorgerufen hatten, müssten daher den heutigen Muslim:innen als Vorbild dienen.⁶⁴²

Der zweite Teil des Buches behandelt extremistische Gruppierungen, die im Verlauf der islamischen Geschichte in Erscheinung traten. Zu den Beispielen aus der heutigen Zeit zählen die Autoren die *hawāriğ*⁶⁴³, Taliban, al-Qaida und den „Islamische Staat im Irak und

⁶³⁹ Ebd., XII.

⁶⁴⁰ Eigene Übersetzung aus: Aliu und Neziri, 5.

⁶⁴¹ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 8–9.

⁶⁴² Eigene Übersetzung aus: Ebd., 20–21.

⁶⁴³ Die *hawāriğ* waren eine Oppositionsbewegung, die in Folge des Nachfolgerkonflikts zwischen dem vierten Kalifen Ali und seinem Widersacher Muawiya entstanden. Als sich beide Parteien auf ein Schiedsgericht einigten, um den Konflikt beizulegen, sprachen sich die *hawāriğ* gegen ein menschliches Gericht aus, da sie nur Gott als einziges Souverän anerkannten. (G. Levi Della Vida, „*Khāridjites*“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012), [6. Publikationen der Imame und Vorträge einer muslimischen Theologin 235](https://re-</p>
</div>
<div data-bbox=)

Syrien“ (ISIS). Der *hawāriğ* widmen sie eine eingehende Analyse, welche sie als die ersten Extremisten der islamischen Geschichte darstellen. Dieser Fall dient den Autoren als Ausgangslage für die Behandlung des Salafismus. Gemäss Aliu und Neziri würden beide Akteure Gemeinsamkeiten aufweisen. Salafisten würden aber aufgrund der negativen Wahrnehmung der *hawāriğ* als Kalifen-Mörder jegliche Assoziiierungen abstreiten.⁶⁴⁴ Das Buch bezeichnet die Salafisten als eine heterogene fundamentalistische Gruppe, die sich an die ersten drei Generationen der Muslim:innen, als sie noch frei von Irrtümern waren, orientiert.⁶⁴⁵ Auf Grundlage der Merkmale dieser Organisationen erstellen die Autoren am Ende des Kapitels ein Analyseraster, die sie für die Untersuchung radikalisierte Profile heranziehen. Dabei halten sie folgende Eigenschaften fest: 1) die Unwissenheit über den Islam; 2) der Ausschluss kontextueller Bestimmungen in der Koraninterpretation; 3) die nostalgische Rückbesinnung auf die ersten drei Generationen der Muslime; 4) die radikale Unterscheidung zwischen Gut und Böse; 5) der Aufruf zur Migration in islamische Länder; 6) die Politisierung des Islams; 7) die Einnahme einer Opferrolle; 8) die Gleichsetzung von Kultur und Religion; 9) die Ablehnung des interreligiösen Dialogs.⁶⁴⁶

Der letzte Teil des Buches setzt sich mit der Radikalisierung von Jugendlichen und der Bekämpfung des religiösen Extremismus auseinander. Die beiden Imame verorten den Radikalisierungsprozess auf der Mikro-, Meso- sowie Makroebene. Individuelle Konflikte wie Identitäts- und Integrationskrisen sowie gesellschaftliche Schikanen können bei Jugendlichen einen Nährboden für die Entstehung radikalen Gedankenguts bilden. In ihrem Fazit gelangen die Imame zum Entschluss, dass die primären Ursachen einer Radikalisierung „gar nicht religiös“⁶⁴⁷, sondern sozial motiviert seien. Die religiöse Komponente schaltet sich erst im zweiten Schritt ein, wenn die Jugendlichen schon den radikalen Weg eingeschlagen haben. Dies sei vor allem bei Menschen der Fall, die aus einer nicht-praktizierenden Familie stammen. In ihrem Fall stossen radikale Ansichten rasch auf Bewunderung, während Radikalisierungstendenzen bei Jugendli-

ferenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=K%CC%B2h%CC%B2%C4%81rid%CC%B2%CC%B2ites [aufgerufen am 8.3.2022]).

⁶⁴⁴ Eigene Übersetzung aus: Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 82.

⁶⁴⁵ Eigene Übersetzung aus: Ebd., 83.

⁶⁴⁶ Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 90–97.

⁶⁴⁷ Eigene Übersetzung aus: Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 118.

chen aus religiösen Familien selten vorhanden sind. Dass Jugendliche aus religiösen Familien sich radikalisierten, sei gemäss den Autoren ein seltenes Ereignis.⁶⁴⁸ In ihrer Schlussfolgerung halten sie fest, dass

„die Radikalisierung in erster Linie ein Prozess vom Normalen hin zum Extremen [ist]; sie ist eine fortschreitende persönliche Entwicklung vom Gehorsam gegenüber Gesetz und Ordnung zu Militanz; sie ist ein Prozess, in dem sich Menschen nach und nach Ansichten und Ideen aneignen, die zur Legitimation politischer Gewalt führen können [...]“⁶⁴⁹

Um diesen Prozessen entgegenzutreten, ist gemäss Neziri und Aliu die Mitwirkung der gesamten Bevölkerung und öffentlicher Akteure: innen wie der Staat, die Politik, Zivilbevölkerung, Medien, Schulen sowie muslimischen Gemeinschaften unabdingbar.⁶⁵⁰ Gerade mit Blick auf die Berichterstattungen nehmen die Autoren Medien in die Pflicht, eine ausgewogene und objektive Darstellung des Islams sicherzustellen. Verzerrte Bilder von Muslim:innen und islamophobische Äusserungen hätten gemäss Neziri und Aliu stark dazu beigetragen, dass Jugendliche bei Extremisten nach Zuflucht suchten.⁶⁵¹ Ihrer Ansicht nach sollten die Medien kritisieren, indem sie facettenreiche Informationen bereitstellen und nicht „eine Meinung schaffen, womit sie [Menschen] lenken und orientieren“⁶⁵². Zudem schreiben die Imame der Erziehung der Jugendlichen zu Hause eine wichtige Bedeutung zu. Sie appellieren an die Familien, den Freundeskreis ihrer Kinder und ihr Verhalten stets im Auge zu behalten. Schulen fordern sie auf, die Kinder nicht zu diskriminieren, bei auffälligen Verhaltensmustern die Eltern zu konsultieren und sich mehr Wissen über den Islam anzueignen.⁶⁵³ In den muslimischen Gemeinschaften erkennen die Autoren eine wichtige Bedeutung im Umgang mit religiösen Angelegenheiten. Imame sollten sich den radikalen Interpretationsversuchen der Jugendlichen annehmen und mit ihnen den Koran und die Sunna kritisch studieren. An diesem Punkt knüpft nicht zuletzt auch der Wunsch von Aliu und Neziri an, in der Schweiz akademische Einrichtungen für ein theologisches

⁶⁴⁸ Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 118.

⁶⁴⁹ Eigene Übersetzung aus: Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 133.

⁶⁵⁰ Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 134.

⁶⁵¹ Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 152–155.

⁶⁵² Eigene Übersetzung aus Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 157.

⁶⁵³ Ebd., 134–144.

Studium einzurichten. Ein solches Projekt käme unter anderem auch den Imamen in ihrem Integrationsprozess in der Schweiz entgegen, um sich mit den hiesigen Anforderungen, Anliegen und Debatten vertraut zu machen.⁶⁵⁴ Die Moscheen müssen dazu in der Lage sein, Jugendliche zu empfangen, indem sie auf sie zugeschnittene Aktivitäten bereitstellen, „ihre Sprache sprechen“⁶⁵⁵ und „das Thema der Radikalisierung offen diskutieren“⁶⁵⁶. Der DAIGS organisierte noch unter seinem alten Namen ein dreiteiliges Seminar zur Prävention von Extremismus in Moscheen. Die Teilnehmenden arbeiteten mehrere Punkte aus, die der Verbreitung radikalen Gedankenguts entgegenwirken sollen.⁶⁵⁷

Im Falle der albanisch-sprachigen Moscheen in der Schweiz setzen die Verantwortlichen unterschiedliche Massnahmen durch und stehen im engen Austausch mit den Behörden. Die lokale sowie nationale Verwurzelung dieser Vereine spiegelt sich nicht zuletzt auch im Buch von Aliu und Neziri wider. Nebst dem Austausch mit und ihrer emotionalen Bindung an den Herkunftsländern sind die albanisch-sprachigen Moscheen schweizweit fest verankert. Als Folge ihres erfolgreichen Integrationsprozesses und dem Willen, ihren Moscheen eine permanente Bleibe in der Schweiz zu ermöglichen, haben die Verantwortlichen die hiesigen Bedürfnisse und Anforderungen erkannt und verarbeitet. Die Operationalisierung dieser Angelegenheiten lässt sich am besten in der Arbeit der Imame, die laufend an die Schweiz angepasste erzieherische, gesellschaftliche sowie religiöse Massnahmen treffen, verdeutlichen. Als Folge dieser Bemühungen haben die albanisch-sprachigen Gemeinschaften im März 2017 die Charta „Bekenntnis zum Rechtsstaat“⁶⁵⁸ unterzeichnet, die „Laizität als grundlegendes Prinzip für das Funktionieren einer modernen und demokratischen Gesellschaft und somit die Neutralität des Staats hinsichtlich sämtlicher religiöser Organisationen und Vereinigungen“⁶⁵⁹ erklärt. Die albanisch-sprachigen Muslim:innen betonen zudem die friedliche Koexistenz unterschiedlicher Religionsgruppen in den Herkunftsländern und unterstreichen damit, dass

⁶⁵⁴ Ebd., 146–147.

⁶⁵⁵ Eigene Übersetzung aus: Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 147.

⁶⁵⁶ Ebd., 149.

⁶⁵⁷ Ebd., 167–170.

⁶⁵⁸ <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta/> [aufgerufen am 18.9.2021]

⁶⁵⁹ <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta/> [aufgerufen am 18.9.2021]

sie zwischen ihren religiösen Aktivitäten und dem Schweizer Kontext keinen Widerspruch erkennen.⁶⁶⁰

Fazit

Der dritte Publikationstyp handelt von Angelegenheiten, die einen schweizspezifischen Kontext aufweisen. In seinem Werk zum Verhältnis von Identität und Religion in der Schweiz plädiert Rehan Neziri für ein Islamverständnis, das sich stets dem gegebenen Kontext anpasst und neuen Anforderungen und Aufgaben gerecht wird. Sein Ansatz zeugt von der hybriden Entwicklung, die Neziri im Rahmen seiner Arbeit in der Schweiz durchgemacht hat. Die Themen der untersuchten Literatur gründen alle auf Erfahrungen, die die Imame im Verlauf ihres Werdegangs gemacht haben.

Es sei darauf hingewiesen, dass einige der Bücher in den jeweiligen Vereinen in der Schweiz veröffentlicht, aber aufgrund der Sprache in den Herkunftsländern gedruckt wurden. Die Publikationen sind beispielsweise mit dem Logo der Moschee⁶⁶¹ und einer Schweizer Ortschaft als Veröffentlichungsort⁶⁶² versehen, während Druck und Lektorat im Herkunftsland erfolgten. Der DAIGS sowie einige ihm angegliederte Moscheen führen unter anderem Eigenverlage, die für die Finanzierung der Publikationen aufkommen. Erhältlich sind die meisten Werke auf der Webseite *islamshop.ch*⁶⁶³. Des Weiteren werben die Gemeinschaften innerhalb der Moscheen für neue Werke, indem sie Lesungen und Fragerunden mit den Autoren veranstalten.

6.1.4 Gesamtfazit

Das Spektrum der Veröffentlichungen von Imamen umfasst eine Vielzahl von Themen, die aus religiösen Standardwerken bis hin zu praktischen Handbüchern bestehen. Diese Vielfalt an Titeln reflektiert sowohl das Interesse als auch die Kenntnisse der Imame in Bezug auf die muslimische Publikationslandschaft, die sie in ihrer täglichen Arbeit gezielt den Anliegen und Fragestellungen der Gemeinschaft

⁶⁶⁰ Aliu und Neziri, *Ekstremizmi në emër të Islamit*, 163.

⁶⁶¹ Siehe dazu: *Extremismus im Namen des Islams*.

⁶⁶² Siehe dazu: *Für eine glückliche muslimische Familie; Muslim sein in der Schweiz*.

⁶⁶³ <https://islamshop.ch/rreth-nesh/> [aufgerufen am 18.9.2021]

anpassen. Der Schwerpunkt der Publikationen fokussiert sich auf Themen, die einen starken Bezug zum Alltagsleben der Muslim:innen aufweist und die Leserschaft zu rechtschaffenem Handeln aufruft. Allerdings beeinflussen auch die Imame selbst den Selektionsprozess der zu übersetzenden Werke, indem sie Beiträge gestützt auf ihren persönlichen Erkenntnissen aufgreifen.

Den gemeinsamen Nenner der Publikationen bildet die Absicht der Autoren, der albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft Zugang zur fremdsprachigen religiösen Literatur zu verschaffen. Die Beiträge gründen hauptsächlich auf die persönlichen sowie professionellen Erfahrungen der Imame, die sich im Rahmen ihrer Ausbildung und Tätigkeit in Schweizer Moscheen herauskristallisiert haben. Da insbesondere Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in der Schweiz im Vordergrund stehen, arbeiten die Imame praktische Beiträge aus, die sich den alltagsnahen Fragen der albanisch-sprachigen Muslim:innen annehmen. Dabei reflektieren sie aber auch über die allgemeine Situation in der Diaspora und den damit verbundenen Herausforderungen, die die albanisch-sprachige muslimische Gemeinschaft auch in Zukunft begleiten werden.

So fokussiert sich Bashkim Aliu auf die Jugendarbeit, während Ardian Elezi seine Erfahrungen aus der Studienzeit in einem Handbuch zur Steigerung der Lerneffizienz verarbeitet. Ein dritter Typ von Veröffentlichungen widmet sich spezifisch dem schweizerischen Kontext. Rehan Neziri behandelt das Verhältnis zwischen Identität und Religion in der Schweiz und plädiert für ein Islamverständnis, das neuen Anforderungen gerecht wird. Dieser Aspekt gründet massgeblich auf die Erfahrungen der Imame und ihrer Gemeinden, die ihnen relevante Anhaltspunkte in ihrer Auseinandersetzung mit der Religion in der Schweiz verschaffen.

6.2 Theologin Habibe: Sprachrohr der Musliminnen

Das vorliegende Kapitel setzt sich mit der albanisch-sprachigen Theologin Habibe⁶⁶⁴ auseinander, die unterschiedlichen Aktivitäten in den muslimischen Vereinen in der Schweiz nachgeht. Das Albanische kennt für Frauen, die in religiösen Kreisen auftreten, unterschiedliche Bezeichnungen. Abhängig vom Profil werden sie als *lig-*

⁶⁶⁴ Um die Anonymität der Theologin zu wahren, wird in der Arbeit ein anderer Name verwendet.

*jëruese*⁶⁶⁵ (Referentin), *hafize*⁶⁶⁶ (eine Frau, die den Koran auswendig gelernt hat) oder *teologe*⁶⁶⁷ (Theologin) bezeichnet. Die erste Bezeichnung (*ligjëruese*) impliziert eine Referentin, die als Gastrednerin auftritt und Vorträge (alb. *ligjerat*) hält. Dabei handelt es sich weder um einen religiösen Begriff noch geht der berufliche Hintergrund der Person aus diesem Titel hervor. Die zweite Bezeichnung (*teologe*) weist hingegen explizit auf den Bildungsweg der Person hin und meint eine Theologin bzw. einen Theologen, die bzw. der sich in den islamischen Studien ausgebildet hat. Hat die besagte Person den gesamten Koran auswendig gelernt, gilt sie unabhängig vom Bildungsweg und Beruf als *hafiz:e*.

Habibe ist schweizweit in den albanisch-sprachigen Moscheen aktiv, wo sie hauptsächlich mit einem weiblichen Publikum sowie mit Kindern zusammenarbeitet. Ihre Vorträge bilden eine geeignete Grundlage, die Freitagspredigten der Imame aus der Perspektive einer weiblichen muslimischen Akteurin zu ergänzen. In diesem Fall werden vier aufgezeichnete Vorträge untersucht, die sie auf Einladung unterschiedlicher Moscheen hielt. Im Vorfeld der Analyse erfolgt ein biografischer Abriss zu den wichtigsten Eckdaten aus dem Leben von Habibe und eine Darstellung ihrer wichtigsten Aktivitäten.

6.2.1 Biografischer Abriss und Aktivitäten

Habibe wurde in Nordmazedonien geboren und wuchs in einer albanisch-sprachigen Familie auf. Während sie die Schule in ihrem Heimatort besuchte, lernte sie in der Moschee den Koran auswendig und eignete sich vertiefte Kenntnisse im Arabischen an. Nachdem sie den Koran erfolgreich auswendig gelernt und die Alauddin Medrese in Prishtina absolviert hatte, reiste sie für das Studium der islamischen Theologie nach Jordanien. Aufgrund ihrer Arabischvorkennt-

⁶⁶⁵ <http://www.el-hikmeh.net/xhamia/18-aktivitete/115-ligjerate-per-grate-gruaja-dhe-islami> [aufgerufen am 11. 1. 2022]; https://m.facebook.com/XhamiaZuerichSchwamendingen/photos/a.715041518668136/867237346781885/?type=3&source=54&locale2=de_DE [aufgerufen 11. 1. 2022]

⁶⁶⁶ Diese Bezeichnung stammt aus dem arabischen Wort *ḥāfiẓ*, das wörtlich übersetzt „Hüter“ bedeutet. Unter den Muslim:innen wird eine Person, die den Koran auswendig gelernt hat, *ḥāfiẓ* bzw. *ḥāfiẓa* bezeichnet (Welch und Pearson, „al-Ḳurʾān“); <http://www.el-hikmeh.net/xhamia/?start=15> [aufgerufen am 11. 1. 2022]

⁶⁶⁷ https://m.facebook.com/XhamiaWil/posts/3125935950759245/?locale=zh_CN&ndrefsrc=deprecated&und_rdr [aufgerufen 11. 1. 2022]

nisse konnte sie eines der zwei Vorbereitungsjahre überspringen und studierte anschliessend zwei Semester islamisches Recht in Amman. Aufgrund fehlender finanzieller Mittel musste sie das Studium an einer privaten Universität in Jarash (im Norden Jordaniens) fortsetzen, wo ausländischen Studierenden das gesamte Studium finanziert wurde. Im Anschluss ihrer Rückkehr nach Nordmazedonien heiratete sie und zog in die Schweiz.

Habibe ist im Unterschied zu den meisten Imamen in albanischsprachigen Moscheen in der Schweiz ehrenamtlich aktiv. Das heisst, dass sie weder durch einen Arbeitsvertrag an eine Moschee gebunden ist noch für ihre Arbeit entlohnt wird. Ihre Haupttätigkeit besteht aus Vorträgen, die sie vor Frauen hält. Dabei greift sie unterschiedliche Themen auf und versucht „das, was uns der Koran und der Prophet Muhammed lehren, den anderen zu vermitteln“.⁶⁶⁸ Eines ihrer Anliegen besteht darin, ihren Zuhörerinnen „Toleranz, Respekt und guten Umgang mit den Mitmenschen unabhängig ihrer Religion, ihrer Herkunft und ihres Aussehens“⁶⁶⁹ zu vermitteln. Moscheen laden sie regelmässig an Wochenenden als Referentin ein. Nebst den Vorträgen bietet sie Arabischkurse für Frauen und Kinder an, die die Grundlagen der arabischen Sprache sowie die Koranlektüre erlernen möchten. Des Weiteren leistet sie in einem Spital in der Deutschschweiz freiwilligen Besuchsdienst als islamische Seelsorgerin.

6.2.2 Analyse der Vorträge

Die Moscheen kündigen Habibes Vorträge jeweils auf ihren Kanälen in den sozialen Netzwerken an. Drei der aufgezeichneten Beiträge dauern 25–30 Minuten. Darunter befindet sich eine fünfminütige Ansprache, die Bestandteil der Aufnahmen bildet, aber gattungsmässig nicht den Vorträgen zugeordnet werden kann. Die Analyse setzt sich aus drei Teilen zusammen: Zunächst erfolgt eine Inhaltsangabe der Vorträge, anschliessend eine Erläuterung ihrer Form und Struktur und zum Schluss die eigentliche Inhaltsanalyse.

⁶⁶⁸ Gespräch mit Habibe vom 12.1. 2022.

⁶⁶⁹ Gespräch mit Habibe vom 12.1. 2022.

Vortrag 1: Der Stellenwert eines Waisenkindes (5. 5. 2020)

Der Vortrag behandelt den Status eines Waisenkindes im Islam. Der Einstieg ins Thema erfolgt mittels eines Verses aus dem Koran, in dem Gott die Menschen dazu auffordert, sich Waisenkindern fürsorglich und respektvoll anzunehmen. Habibe stellt den rezipierten Vers mit dem Leben des Propheten in Verbindung, der selbst als Waise aufgewachsen ist. Dabei ergänzt sie den Koranvers mit zwei Hadithen, die den Menschen, die den Unterhalt eines Waisenkindes übernehmen, einen grossen Verdienst zusprechen. Ihnen stellt die Theologin wiederum diejenigen Menschen, die die Umstände der Waisen zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen, gegenüber. Habibe spricht explizit Fälle an, in denen Aussenstehende den Waisenkindern ihr rechtmässiges Erbe verweigern. Sie ermahnt die Zuhörerinnen, Waisenkindern sowohl emotional als auch finanziell beizustehen, bevor sie ihren Vortrag mit einem Ausspruch des Propheten Muhammad abschliesst. Dieser überliefert, dass Muhammad in einer Ansprache seine Gefährten darauf hinwies, dass nach ihm jene Menschen das Paradies betreten werden, die sich den Waisenkindern gegenüber fürsorglich gezeigt haben. Gemäss der Überlieferung betreute nach dem Propheten eine Frau, die mehrere Waisen bei sich aufgenommen hatte, das Paradies. Am Ende des Vortrags betont Habibe erneut den Lohn für die Fürsorge gegenüber Waisenkindern, bevor sie ihre Rede mit Bittgeben abschliesst.

Vortrag 2: Reue: die Reinigung des Herzens (10. 5. 2020)

Im zweiten Vortrag widmet sich Habibe der Reue. Sie beschreibt die aufrichtige Reue eines Menschen als effektives Mittel, um das Herz von Sünden zu reinigen. Zu Beginn ihres Beitrags veranschaulicht sie die Bedeutung des Themas, indem sie darauf hinweist, dass Allah, nebstdessen, dass er dem Thema eine ganze Sure widmet, an 83 Stellen im Koran die Reue bespricht. Habibe zitiert Vers 30 aus der zweiten Sure, der sich auf das Wesen des Menschen, der nie frei von Sünden ist, aber Zuflucht bei Allah sucht und um Vergebung bittet, bezieht. Dabei betont sie, dass Allah sich denjenigen, die von Herzen bereuen, stets annimmt. Sie zitiert einen weiteren Vers aus dem Koran, der besagt, dass es nie zu spät sei, um Vergebung zu bitten. In

diesem Zusammenhang fordert sie die Zuhörerinnen auf, Allah umgehend um Verzeihung zu bitten, sollten sie nicht gefastet, gebetet oder die obligatorischen Almosen verrichtet haben. Habibe weist darauf hin, dass die Ungewissheit des Menschen über den Todeszeitpunkt ein Segen sei, denn ansonsten wäre er nicht darum bemüht, ein rechtschaffenes Leben zu führen. Sie beschreibt das Leben anhand eines Buchs, dessen Vorderdeckel die Geburt, der Hinterdeckel den Tod, die Seiten die Monate und Tage und der Inhalt die Taten des Menschen darstellen. Sieht der Mensch seine Fehler ein und bittet um Verzeihung, kann er seine begangenen Sünden tilgen. Dazu schildert sie mehrere Ereignisse aus dem Leben des Propheten Musa. Er und sein Volk lebten unter Armut und die Bittgebete der Menschen wurden nicht erhört. Als aber eine Person, die sich Jahrzehnte in Sünden übte, Allah aufrichtig um Vergebung bat, erwies er seine Gnade und befreite das Volk von der Misere. Habibe beendet den Vortrag mit Bittgebeten.

Vortrag 3: Der Monat Ramadan (18.4.2021)

Habibe führt mit einem Koranvers in den Monat Ramadan und der Offenbarungsgeschichte des Korans ein. Anhand eines weiteren Verses erklärt sie den Zuhörerinnen, dass Gott schon vor dem Islam den Jüd:innen und Christ:innen das Fasten als religiöse Pflicht auferlegt hatte. Dabei setze sich der Mensch aus zwei Bestandteilen zusammen: seine physische Form, die aus Erde, und sein Geist, der aus einer Seele besteht. Während Ersteres auf irdische Quellen wie Nahrung angewiesen ist, bedarf die Seele spiritueller Befriedigung. Die Grundlage dafür bilden gemäss Habibe Gebote Allahs wie das Fasten, das der Seele ihre nötige Energie liefert. Die Theologin erweitert den seelischen Aspekt um die sozialen Beziehungen des Menschen, die er während der Fastenzeit (und darüber hinaus) um ein ausgezeichnetes Verhältnis zur Familie, zur Verwandtschaft und zu den Mitmenschen bemüht sein soll. Jene, die sich von Speisen und Getränken fernhalten, dabei aber die sozialen Aspekte des Ramadans vernachlässigen, erachtet Habibe als fehlgeleitete Menschen, die den Sinn des Fastens nicht verstanden hätten. Daher fordert sie die Anwesenden dazu auf, aufrichtig zu fasten und die Bemühungen auch über den Fastenmonat hinaus beizubehalten. Gläubige, die konsequent fasten und die mit dem Gottesdienst einhergehenden Aspekte beachteten, würden am Tag der Auferstehung das Paradies durch ein

eigens für sie vorgesehenes Tor betreten. Zum Schluss betont sie, dass Muslim:innen den Menschen aus ihrem Umfeld unabhängig von ihrem Hintergrund und ihren religiösen Überzeugungen stets aufrichtig und herzlich entgegen sollen. Dazu trägt sie einen Hadith vor, der von der Unterstützung Muhammads an einen Nichtmuslimen berichtet.

Ansprache: Sprachrohr der Frauen (14.2.2020)

Habibe hält im Rahmen einer Moscheeversammlung eine Ansprache im Namen der Frauen. Sie spricht vor beiden Geschlechtern und betont dabei die Relevanz der Beiträge weiblicher Akteur:innen, die wöchentliche Vorträge organisieren, den Koranunterricht planen und Menüs vorbereiten, damit die Vereine Einkünfte erzielen können. Sie verdeutlicht ihre Ausführungen anhand historischer Bezüge und verweist auf *ḥadīḡa* als erste Konvertitin der frühen muslimischen Gemeinde, *sumayya bint ḥabbāṭ* als erste Märtyrerin der islamischen Geschichte und *faṭīma al-fīhrī* als Gründerin der ersten Universität in der islamischen Geschichte.

„Wir sind diejenigen, die die Probleme unserer Brüder verkleinern; wir sind der Schlüssel des Erfolges der Umma; wir sind die Unterstützung zum Triumph unserer Brüder“⁶⁷⁰.

Analyseraster zur Form und Struktur der Vorträge

Struktur	<i>Einleitung</i> Die Einleitung erfolgt bei allen Vorträgen nach demselben Muster. Habibe sucht auf Arabisch Zuflucht bei Allah und spricht Segenssprüche über den Propheten Muhammad aus. Bevor sie mit dem Vortrag beginnt, gibt die Theologin das auf Arabisch Aufgesagte nochmals auf Albanisch wieder. Anschliessend wendet sie sich den Anwesenden zu und begrüsst sie mit „<i>as-salāmu ‘alaykum</i>“⁶⁷¹
	<i>Hauptteil</i>

⁶⁷⁰ Theologin Habibe, Vortrag 4.
⁶⁷¹ Theologin Habibe, Vorträge 1–4.

	Im Hauptteil behandelt sie das von ihr im Vorfeld festgelegte Thema und ergänzt es durch weiterführende Beiträge. Die Vorträge behandeln gesellschaftliche sowie religiöse Themen, die sie hauptsächlich theologisch interpretiert. Ihre Ausführungen münden in Ermahnungen und im Aufruf, rechtschaffen zu handeln. <i>Schlussteil</i> Im Schlussteil fasst Habibe ihren Vortrag zusammen und beendet mit ausgewählten Bittgebeten ihren Beitrag. Den Vortrag zu den Waisenkinder schliesst sie mit folgenden Wörtern ab: „Möge Allah uns dazu verhelfen, den Waisenkinder Hilfe zu leisten und sie immer zu unterstützen“.⁶⁷² Im Falle des Ramadans bittet sie Allah, dass er „[...]unsere Bittgebete erhören und unser Fasten annehmen“⁶⁷³ möge. Die abschliessenden Bittgebete erfolgen ausschliesslich auf Albanisch. Habibe beendet alle Vorträge mit dem Schlusswort „<i>aqūlu qawli hādā wa astağfiru-llaha li wa lakum</i>“⁶⁷⁴ (Diese meine Worte sage ich und bitte Allah, dass er mir und euch verzeihen möge).
Sprache	Die Theologin vollzieht einen Sprachwechsel zwischen Albanisch und Arabisch. Sie hält den Haupt- sowie Schlussteil der Vorträge in Albanisch und Arabisch ab. Feste Bestandteile des Vortrags, wie der Anfang, der Schluss und die abschliessenden Worte sind auf Arabisch. Sie zitiert durchgehend Stellen aus dem Koran sowie Hadithe auf Arabisch und übersetzt sie ins Albanische. Der Wechsel zwischen den Sprachen erfolgt fließend. Habibe verwendet das Personalpronomen „wir“

⁶⁷² Theologin Habibe, Vortrag 1.

⁶⁷³ Theologin Habibe, Vortrag 3.

⁶⁷⁴ Theologin Habibe, Vorträge 1–4.

	und verdeutlicht damit, dass sie auch sich selbst ermahnt und somit als Teil der Zuhörerschaft erachtet.
Verwendung religiöser Quellen	Der Koran und die Hadithe bilden die Grundlage aller Vorträge. Die Quellen werden durch Berichte aus dem Leben der Gefährten:innen Muhammads ergänzt.
Dauer	Die Vorträge dauern zwischen 25 und 30 Minuten und die Ansprache beläuft sich auf fünf Minuten.

Eine inhaltliche Kategorisierung der Vorträge der Theologin wie im Falle der Freitagspredigten ist nicht möglich, da das Verfahren an einer Fragestellung gekoppelt sein muss. Daher werden im Folgenden zentrale Themen und Aussagen untersucht, die im Mittelpunkt der Vorträge stehen. Dazu zählen an die Zuhörerinnen gerichtete Verhaltensanweisungen, der islamische Kalender, die Bedeutung Allahs im Leben des Menschen und die Rolle der Frau im islamischen Kontext.

6.2.2.2 Ermahnungen an die Zuhörerinnen

An das Publikum gerichtete Verhaltensanweisungen prägen massgeblich den Inhalt aller Vorträge. Indem Habibe sich als Teil der Zuhörerschaft erachtet, spricht sie in ihren Beiträgen auch sich selbst an. Im ersten Vortrag behandelt die Theologin die Gehorsamkeit gegenüber Gott und erläutert anhand des Beispiels eines Waisenkindes die unterlegene Rolle des Menschen gegenüber dem Schöpfer:

„Ein Waisenkind hat es sich nicht ausgesucht, Waise zu sein, sondern Allah und wenn wir diesem Befehl [Waisenkinder gut zu behandeln] nicht gehorchen, dann sind wir im Krieg mit Allah und da werden wir immer die Verlierer sein.“⁶⁷⁵

Sie ermahnt die Anwesenden, sich nie gegen Allah aufzulehnen. In der nächsten Aussage ruft sie die Zuhörerinnen erneut auf, sich dem Waisenkind anzunehmen:

⁶⁷⁵ Theologin Habibe, Vortrag 1.

„Wenn du jemanden begnadigst, dann wirst du auch begnadigt. Sei wie eine zweite Mutter oder ein zweiter Vater zu ihm [Waisenkind]. Du übst dich in Geduld und Allah findet daran Wohlgefallen. [...] Wir müssen die Waisenkinder seelisch sowie materiell unterstützen.“⁶⁷⁶

Auch in diesem Abschnitt weist sie die Frauen an, eine enge Beziehung zum Waisenkind aufzubauen. Auffällig ist dabei, dass sie ihren Aufruf auch explizit an Männer richtet, obwohl ihre Zuhörerschaft in der Moschee ausschliesslich aus Frauen besteh.

Im zweiten Vortrag behandelt sie die Reue und zitiert mehrere Stellen aus dem Koran. Sie fordert die Anwesenden auf, für ihre Vergehen unverzüglich um Verzeihung zu bitten und rechtschaffen zu handeln:

„Wenn wir bisher nicht gefastet, gebetet, kein *zakā* verrichtet, den Koran – unabhängig in welcher Sprache – nie in den Händen gehalten und uns gegenüber den Eltern oder Verwandten fehlerhaft benommen haben, dann sollten wir jetzt beginnen [zu bereuen und zu handeln]. Denn es ist nie zu spät.“⁶⁷⁷

Dabei spricht sich Habibe gegenüber denjenigen, die mit der Aufrechterhaltung religiöser Gebote hadern, zuversichtlich aus und erklärt, dass Gott gnädig und reueannehmend sei, da er „[diejenigen] mag, die Reue zeigen“.⁶⁷⁸ Sie äussert für die verwerflichen Taten des Menschen Verständnis, da niemand frei von Fehlern sei. Habibe untermauert ihre Perspektive anhand eines Hadith, der von einer Frau handelt, die den Propheten um Rat bat:

„Ich [die Frau] habe gesündigt. Er [der Prophet] sagte: Bereue! Und sie sagte: Aber ich habe viele Sünden begangen und da sagte der Prophet: Dann verrichte zusätzlich Almosen. Daraufhin verschenkte die Frau ihr Dattelfeld den bedürftigen Menschen. Anschliessend sandte Allah den Engel *ġibrīl* (Gabriel) zum Propheten und verkündete ihm, dass ihr verziehen wurde! Der Prophet, Allahs Frieden und Segen auf ihn, teilte ihr die Nachricht mit.“⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Theologin Habibe, Vortrag 1.

⁶⁷⁷ Theologin Habibe, Vortrag 2.

⁶⁷⁸ Theologin Habibe, Vortrag 2.

⁶⁷⁹ Theologin Habibe, Vortrag 2.

Der Hadith demonstriert, dass Allah unabhängig von den Vergehen der Frauen jederzeit gewillt ist, bei aufrichtiger Wiedergutmachung dem Menschen zu vergeben. Habibe verwendet die Geschichte der Frau als zuversichtliches Beispiel für reuevolle Menschen.

Im letzten Vortrag greift die Theologin die aufrichtigen Absichten des Menschen anhand des Fastens auf:

„Das Fasten ist ein Programm, eine Ausbildung, die uns auch über diesen Monat [Ramadan] hinausbegleiten und zum rechtschaffenen Handeln verleiten soll. Wir müssen daraus Lehren ziehen, denn ansonsten ist der Magen vergebens leer und der Mund ausgetrocknet und die Mühen ermüdend! Wir können nicht lügen und behaupten, dass wir fasten, wenn wir dennoch gegessen haben [das Fasten frühzeitig abgebrochen]. Allah sieht alles.“⁶⁸⁰

An dieser Stelle reflektiert Habibe über den Fastenmonat Ramadan, der den Glauben der Muslim:innen stärken soll. Habibe erinnert die Anwesenden daran, aufrichtige Taten zu vollbringen und niemanden zu betrügen, da Allah allsehend ist. Ein letztes Beispiel, das die Rolle der Frauen während der Fastenzeit beschreibt, sagt Folgendes aus:

„Während des *saḥūr*“⁶⁸¹ steht die Frau auf, bereitet das Essen vor und weckt alle Familienmitglieder. Diese Zeit ist von besonderem Stellenwert. Steht zu dieser Zeit auf und verrichtet Duas, auch wenn ihr müde seid und einer Anstellung nachgeht. Trinkt wenigstens ein Glas Wasser und spricht eure Bittgebete.“⁶⁸²

Die Theologin spricht ihr weibliches Publikum direkt an und klärt es über den Stellenwert des Zeitabschnitts vor dem Sonnenaufgang (arab. *saḥūr*) auf, an dem die Muslim:innen die letzte Mahlzeit vor dem Fastenbrechen einnehmen. Die Relevanz des Ramadans wird im nächsten Abschnitt im Rahmen des islamischen Kalenders eingehend erläutert.

⁶⁸⁰ Theologin Habibe, Vortrag 2.

⁶⁸¹ Damit ist die letzte Mahlzeit vor Sonnenaufgang während Ramadan gemeint.

⁶⁸² Theologin Habibe, Vortrag 2.

6.2.2.3 Islamische Gedenktage

Die Theologin widmet dem Ramadan bzw. dem Fasten einen ganzen Vortrag. Sie ergänzt das Hauptthema ihres Vortrags durch zusätzliche Erklärungen, die mit dem Ramadan in Verbindung stehen. So spricht sie über den Mundgeruch:

„Während des Ramadans verbreitet sich ein spezieller Duft im Mund. Aus dem Magen kommt ein unangenehmer Geruch hoch. Doch dieser duftet für Allah besser als Moschus! Nichtfastende werden Allah am Tag der Auferstehung fragen, woher dieser Duft komme, denn sie hätten diesen nie auf der Welt wahrgenommen. Allah wird ihnen sagen, dass es der Geruch des Fastenden sei, den sie auf der Welt nicht ausstehen konnten.“⁶⁸³

Habibe spricht einen Aspekt des Fastens an, der alle Fastende betrifft. Während im Diesseits die Menschen den Mundgeruch aufgrund des leeren Magens als unangenehmen Nebeneffekt des Ramadans wahrnehmen, vergilt ihnen Allah im Jenseits ihren Verzicht auf Essen und Trinken mit dem wohlriechenden Duft von Moschus.

Ein weiteres Thema handelt von der Erschaffung aller Wesen und ihrer Beschaffenheit und Bedeutung:

„Allah hat den Menschen in der schönsten Form erschaffen. Allah erschuf die Engel aus Licht, die Jinn aus Feuer und den Menschen aus zwei Bestandteilen, aus der Erde den Körper und die Seele, die er vom Himmel herabgesandt hat. Diese zwei Bestandteile stellen eine Verbindung zwischen der Erde und dem Himmel her. Der Mensch ernährt sich von dieser Erde (Welt) und die Seele braucht ihre Nahrung. Die Seele versorgt sich mit der Koranrezitation, mit dem Fasten, mit dem Gedenken Allahs. [...] Das Fasten stellt ein Gleichgewicht zwischen dem Körper und der Seele des Menschen her.“⁶⁸⁴

Habibe erläutert die menschliche Beschaffenheit anhand des Körpers und der Seele. Während der Körper auf weltliche Nährquellen angewiesen ist, gründet die gesunde Seele auf spirituelle Nahrung. Dafür bietet sich insbesondere der Fastenmonat Ramadan an, in dem die Muslim:innen sich intensiv dem Koranstudium widmen und auf

⁶⁸³ Theologin Habibe, Vortrag 3.

⁶⁸⁴ Theologin Habibe, Vortrag 3.

Speise und Trank verzichten. Sie interpretiert das Fasten trotz den Herausforderungen für den menschlichen Körper als eine willkommene Abwechslung, die ein Gleichgewicht zwischen Körper und Geist schlägt. Anhand ihrer Erläuterungen nimmt die Seele im Vortrag eine Form an, die wie der Körper auf Fürsorge und Unterhalt angewiesen und insbesondere mit Blick auf das Leben der Gläubigen ausschlaggebend sei.

Das nachfolgende Beispiel durchleuchtet das Fasten aus gesellschaftlicher Perspektive:

„Das Fasten erinnert uns an die armen Menschen. Wir aber können am Abend essen und der Tisch ist voller Essen. Doch die arme Person hat wahrscheinlich kein Essen mehr. Deshalb sollen wir den Bedürftigen helfen.“⁶⁸⁵

An dieser Stelle spricht Habibe das Mitgefühl des Fastenden für seine Mitmenschen und insbesondere den Bedürftigen an. So wie die Armen sind wohl situierte Gläubige während den Fastentagen nicht dazu in der Lage, ihren Hunger zu stillen. Dieses Gefühl, das beide Seiten während des Ramadans teilen, soll die Fastenden dazu ermutigen, den Hilfsbedürftigen entgegenzukommen. Sie bestärkt ihre Ausführungen mit einem Hadith, der den Gläubigen für ihre Unterstützung an arme Menschen Gottes Lohn verspricht.

6.2.2.4 Die Rolle Gottes

Auffällig an den Vorträgen sind die unterschiedlichen Eigenschaften, in der Habibe Allah darstellt. Die Grundlage ihrer Beschreibungen von Gott bilden ausschliesslich der Koran und die Hadithe, die ihn unter anderem als barmherzig, belohnend und bestrafend beschreiben, wobei die Theologin aber anmerkt, dass seine Barmherzigkeit grenzenlos sei:

„Allah ist den Menschen gnädig. Er zeigt ihnen täglich seine Barmherzigkeit. Er steigt jede Nacht bis zum untersten Himmel hinunter und fragt: Gibt es jemanden unter euch, der um Verzeihung bitten möchte, sodass ich ihm vergebe? Das Tor der Reue ist so breit geöffnet,

⁶⁸⁵ Theologin Habibe, Vortrag 3.

dass ein Kamel von einem Ende bis zum anderen 70 Jahre unterwegs ist. So weit ist diese Öffnung!⁶⁸⁶“

Die Theologin interpretiert Allahs Entgegenkommen als einen noblen Akt, den er dem Menschen eigentlich gar nicht entgegenbringen müsse. Diese Eigenschaft zeugt aber von seiner unermesslichen Barmherzigkeit, indem er seinem Geschöpf zu jeder Zeit für seine Sünden vergibt:

„Allah sagte: Wenn jemand einen Schritt auf mich zugeht, renne ich ihm entgegen. Wenn ein Mensch so viele Sünden wie die herabfallenden Tropfen des Regens begangen hat, werde ich ihm vergeben.“⁶⁸⁷“

Habibe ermutigt ihre Zuhörerinnen, das Band zu Allah nie aufzugeben. Für sie besteht zu jeder Zeit die Hoffnung, vor Gott Reue abzulegen und um seine Vergebung zu bitten. Anhand von zwei Koranversen unterstreicht Habibe wiederholt die hohe Stellung, die der Mensch vor Gott genießt:

„Allah sagt im Koran: Welche meiner Gnaden bestreitet ihr? Seht ihr nicht, wie viele Wunder ich in eurem Körper erschaffen habe? Wie viele Wunder befinden sich allein in euren Gesichtern?

In einem anderen Vers sagt er: Habe ich dir nicht zwei Augen geschenkt, damit du die Welt sehen kannst? Ich habe dir die Zunge und die Lippen erschaffen. [...] Das ist eine Güte Allahs.“⁶⁸⁸“

Diese Stellen unterstreichen die komplexen Fähigkeiten des Menschen, die ohne die Allmacht Allahs aber niemals zustande gekommen wären. Sie fordert die Anwesenden auf, Gott gegenüber stets dankbar zu sein, der den Menschen in vielerlei Hinsicht gesegnet hat.

Im nachfolgenden Zitat stellt Habibe Allah als Belohner dar. Als Beispiel dient ihr der Eintritt jener Gläubigen ins Paradies, die sich im Diesseits durch das Fasten ausgezeichnet haben:

„Und ein Tor der acht Tore des Paradieses ist den Fastenden vorbehalten, das Rayyan-Tor! [...] Die Belohnungen der guten Taten während des Fastens sind nicht vollumfänglich bekannt, da Allah sie

⁶⁸⁶ Theologin Habibe, Vortrag 2.

⁶⁸⁷ Theologin Habibe, Vortrag 2.

⁶⁸⁸ Theologin Habibe, Vortrag 2.

dermassen hochschätzt, dass wir uns den Gewinn gar nicht vorstellen können.⁶⁸⁹“

Das Zitat gibt einen Einblick in die Belohnung rechtschaffener Taten durch Allah. Allerdings reichen auch schon die kleinsten Taten aus, um das Wohlgefallen Gottes auf sich zu ziehen. Ein „Lächeln gegenüber dem Waisenkind kann dich belohnen und deine schlechten Taten werden getilgt.“⁶⁹⁰ Sie fährt fort und betont

„wie glücklich eine Familie sich schätzen soll, wenn sie ein Waisenkind beherbergt. Aber sie soll sich in ihrem Umgang mit den Waisen gewahr sein. Allah wird dieses Haus mit seinem Segen umhüllen und ihnen das Paradies zusichern.“⁶⁹¹“

Dasselbe Zitat nimmt sie aber sogleich auch zum Anlass, um auf die Strafe Allahs aufmerksam zu machen. Während

„ein anderer Haushalt das Waisenkind misshandelt und nicht als Familienmitglied erachtet, führt die Familie ein unglückliches Leben und im Jenseits erwartet sie die Hölle und eine qualvolle Strafe [...]. Wenn jemand ein Waisenkind schlägt oder es zum Weinen bringt, erzittert der Thron [Allahs] angesichts des Schmerzes.“⁶⁹²

An dieser Stelle beschreibt Habibe Allah als Bestrafer der frevlerischen Menschen, der sie im Diesseits verdammt und ihre Taten im Jenseits mit der Hölle vergilt. Die Theologin ergänzt ihre Aussage mit einer weiteren Beschreibung aus dem Koran:

„Jene, die den Waisenkindern unrecht tun und ihr Land besetzen, werden in der Hölle nichts als Feuer einnehmen und brennen.“⁶⁹³“

Habibe weist auf den Zorn Allahs hin, sollten sich die Menschen gegen seine Gebote auflehnen. Sie regt die Zuhörerinnen dazu an, stets über ihre Handlungen nachzudenken und bei verwerflichen Taten Allah um Vergebung bitten.

⁶⁸⁹ Theologin Habibe, Vortrag 3.

⁶⁹⁰ Theologin Habibe, Vortrag 1.

⁶⁹¹ Theologin Habibe, Vortrag 1.

⁶⁹² Theologin Habibe, Vortrag 1.

⁶⁹³ Theologin Habibe, Vortrag 1.

6.2.2.5 Die Rolle der Frau

Ein weiteres Thema, das Habibe in ihren Vorträgen behandelt, ist die Rolle der Frauen in den Moscheevereinen und ihre Stellung in der Gemeinschaft. Sie betont beispielsweise die Aktivitäten muslimischer Frauen in den Vereinen und erachtet es als äusserst relevant,

„über den Beitrag der Frauen dieser Moscheen zu sprechen. Sie organisieren vier Mal im Monat Vorträge und planen den Koranunterricht. Daneben bereiten sie mit ihren übermüdeten Händen unterschiedliche Gerichte vor, wovon das Budget [der Vereine] profitiert und wächst.“⁶⁹⁴

Die Theologin nutzt die ihr zur Verfügung gestellte Plattform bestehend aus einem gemischten Publikum bewusst aus, um die Bedeutung weiblicher Akteurinnen hervorzuheben, indem sie auf die finanziellen Vorteile, die Frauen mit sich bringen, aufmerksam macht. Anschliessend setzt sie ihren Beitrag mit der Beschreibung der Frauen in einem breiteren islamischen Kontext fort:

„Fakt ist, verehrte Anwesende, dass wir aus dem gleichen Zellstoff bestehen [wie die Männer]. Wir sind der Zellstoff der Frauen, die den Islam in jeder Form verteidigten. Die erste Person, die die Botschaft des Propheten Muhammad, Allahs Frieden und Segen auf ihn, annahm, war eine Frau. Die erste Person, die den islamischen Pflichten nachging, war eine Frau. Die erste Person, die täglich über zwei Kilometer zu Fuss zurücklegte, um dem Propheten und seinem Gefährten Abu Bakr ihre Mahlzeit zu überbringen, war eine Frau. Die erste Person, die als Märtyrerin in die Geschichte des Islams einging, war eine Frau. Und die Frau, die die älteste Universität eröffnete, war eine Frau.“⁶⁹⁵

Habibe schlägt in diesem Zitat einen Bogen zwischen den muslimischen Frauen aus den frühen Jahren des Islams bis hin zu den heutigen Frauen der Moscheevereine in der Schweiz und betont dabei ihre zentrale Rolle in der Verbreitung des Islams und in der Wissenschaft. Interessanterweise beginnt sie ihren Beitrag mit dem Verweis des gemeinsamen Ursprungs von Frau und Mann, wodurch sie ihr

⁶⁹⁴ Theologin Habibe, Vortrag 4.

⁶⁹⁵ Theologin Habibe, Vortrag 4.

Geschlechterverständnis – zumindest hinsichtlich der Beschaffenheit der beiden Seiten – zu erkennen gibt. Die Verwendung des Personalpronoms „wir“ unterstreicht zudem ihre Auffassung einer muslimischen Frauenbewegung, die seit den ersten Stunden des Islams bis heute massgeblich am religiösen Schaffen beteiligt ist und der die anwesenden Zuhörerinnen sowie sie selbst angehören. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Frau und dem Mann erkennt sie in der Frau eine entscheidende Rolle:

„Wir sind diejenigen, die die Probleme unserer Brüder verkleinern. Wir sind der Schlüssel des Erfolgs der Umma. Wir sind der Tresor des Reichtums. Wir sind die Unterstützung unserer Brüder zum Triumph. Während wir vor einiger Zeit lebendig begraben wurden, reicht heute kein Bleistift mehr aus, um die Freiheiten, die Rechte, den Respekt und den Wert, den der Islam uns zugeschrieben hat, niederzuschreiben.“

Habibe schreibt der Frau einen hohen Stellenwert in der muslimischen Gemeinschaft zu, die ausschlaggebend für deren Erfolg ist. Dabei weist sie explizit darauf hin, dass ihnen diese Sonderstellung die Religion selbst zugeschrieben hat, wodurch sie das Bild einer respektvollen und starken muslimischen Frau vertritt.

6.2.3 Fazit

Die Theologin Habibe behandelt in ihren Vorträgen Themen aus einer theologischen Perspektive. Sie bezieht sich hauptsächlich auf den Koran und die Hadithe, die ihren Beiträgen als religiöse Anhaltspunkte dienen. Sie ist darauf bedacht, ihrem (weiblichen) Publikum die Themen nicht nur zu vermitteln, sondern es auch zu ermahnen und zum rechtschaffenen Handeln aufzurufen. Das Themenspektrum ist breit angelegt, das sowohl religiöse als auch gesellschaftliche und praktische Angelegenheiten behandelt. Ihre Vorträge weisen keinerlei transnationale Bezüge zu den Herkunftsländern auf und lassen sich ausschliesslich im schweizerischen Kontext verorten. Sie bekräftigt den wichtigen Beitrag der Frauen im Unterhalt der lokalen Moscheen und unterstreicht dabei ihre unverzichtbare Rolle innerhalb der muslimischen Gemeinschaft sowie der Gesamtgesellschaft. Ansonsten fokussiert sie sich in ihren Beiträgen hauptsächlich auf theologische Fragen.

Stellt man die Vorträge der Theologin den Freitagspredigten der Imame gegenüber, lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede feststellen. Beide Seiten beziehen sich in ihren Beiträgen auf den Koran und den Hadithen als Quellengrundlage und sprechen ihre Zuhörerschaft direkt an, indem sie sie ermahnen oder zu bestimmten Handlungen aufrufen. Auf sprachlicher Ebene zeichnen sich Habibe und die vier Imame durch ihre Mehrsprachigkeit aus. Diese Kompetenz ermöglicht es ihnen, arabische Zitate ins Albanische zu übersetzen und sie vor allem dem albanisch-sprachigen Publikum eingehend zu erklären. Im Unterschied zu den Imamen dauern Habibes Vorträge (abgesehen von der Anrede) fast doppelt so lange als die Freitagspredigten, da sie aufgrund des grösseren Zeitrahmens Themen eingehender behandeln kann. Dieser Umstand wird vor allem dadurch begünstigt, dass sie ihre Vorträge hauptsächlich an Wochenenden abhält.

Inhaltlich überschneiden sich die Vorträge und Predigten mit Blick auf die Ermahnungen und Verhaltensanweisungen, die sowohl Habibe als auch die Imame ihrer Zuhörerschaft mit auf den Weg geben. Gemeindeinterne Angelegenheiten und die Rolle der Gemeinschaft als eine Diasporagruppe in der Schweiz spricht die Theologin allerdings kaum an. Sie greift stattdessen Fragen der Spiritualität und theologische Konzepte auf, die sie dem Publikum erläutert und deren Bedeutung im Leben der Muslim:innen diskutiert. Sie ist zudem die einzige Akteurin, die über die Stellung der Frau redet und sie im religiösen Kontext verortet. Den Inhalt der Freitagspredigten dominieren wiederum gesellschaftliche sowie gemeindeinterne Angelegenheiten, wobei der schweizerische Kontext zusätzlich um die Beziehungen zu den Herkunftsländern erweitert wird. Dieser Umstand erklärt sich unter anderem durch die strukturelle Einbindung der Imame in die Moscheevereine, sodass sie nebst ihrer eigenen (theologischen) Expertise die Anliegen der Vereinsmitglieder stark berücksichtigen müssen. Demgegenüber ist Habibe als freischaffende Theologin in der Gestaltung ihrer Beiträge frei, kann sich aber in Absprache mit den Gastgeber:innen jederzeit auf ein im Vorfeld vereinbartes Thema festlegen.

7. Ergebnisse und Diskussion

Das Dissertationsprojekt setzte sich im Kern mit den Freitagspredigten albanisch-sprachiger Imame in der Schweiz auseinander und ging der Frage nach den Diasporawahrnehmungen in ihren Islamverständnissen nach. Das theoretische Gerüst gründete dabei auf den Konzepten der Hybridität und des Transnationalismus, die im Feld der Migrationsstudien entstanden sind. Den Forschungsgegenstand bildeten wiederum die Freitagspredigten der Imame, die im Rahmen eines eigens für das Projekt herausgearbeitete Analyseverfahrens hinsichtlich der Fragestellung untersucht worden sind.

Diasporische Deutungsmuster lassen sich anhand sieben Aspekten in den Islamverständnissen der Imame feststellen:

Das Diasporaphänomen erscheint in seinen unterschiedlichsten Facetten in den Freitagspredigten der Imame. Auf Grundlage der Konzepte der Hybridität und des Transnationalismus verschafft sich die Analyse einen systematischen Zugang zu den Diasporadeutungen und ihrem Kontext.

1. Der schweizerische Kontext prägt den Inhalt und die Struktur der Predigten

Der schweizerische Kontext veranlasste die vier untersuchten Imame, sich in ihren Tätigkeiten mit gemeindeinternen sowie gesamtgesellschaftlichen Angelegenheiten auseinanderzusetzen. Im Fokus ihrer Predigten stand vor allem die muslimische Selbstwahrnehmung in der Diaspora, wobei die Imame insbesondere interne Konflikte hervorhoben. Ihrer Ansicht nach liegen die Ursachen der Probleme in der mangelnden Kommunikation und der sporadischen Zusammenarbeit zwischen den Muslim:innen schweizweit. Obschon gemäss Diasporastudien⁶⁹⁶ die meisten muslimischen Vereine untereinander organisiert sind und somit eigene Netzwerke gebildet haben, wäre nach Ansicht der Imame ein intensiverer Austausch zwischen den verschiedenen Gemeinden wünschenswert. Sie betonen allerdings, dass ihre Absicht nicht nur darin bestünde, Hürden innerhalb der sowie zwischen den muslimischen Gemeinschaften aus dem Weg zu räumen, da sie durchaus auch darauf bedacht sind, nach aussen auf

⁶⁹⁶ Ackermann, „Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“, 140.

Akzeptanz und Anerkennung zu stossen. Der Beitrag der Imane generiert allerdings geringe Resonanz, weil sie im öffentlichen Diskurs weiterhin stark untervertreten sind, sodass ihre Stimmen oftmals schon innerhalb der Moscheen verhallen. Aufgrund ihres Fokus auf internen sowie externen Angelegenheiten gehen bildungs-, migrations- oder sozialpolitische Themen, die die muslimischen Gemeinschaften unmittelbar betreffen, oftmals unter.

Die Imane bekunden grosses Interesse an einer positiven Repräsentation der Muslim:innen in der Gesamtgesellschaft, die sich in ihren Augen einerseits aus einer intensiveren Aufklärungsarbeit durch die Moscheevereine und andererseits eines kritischeren Islamdiskurses in der Öffentlichkeit verwirklichen liesse. Sie kritisieren den medialen Diskurs für die verzerrte Darstellung von Muslim:innen in der Schweiz. Manche der Imane erkennen daher ein grosses Potential für eine konstruktive Auseinandersetzung hinsichtlich gesellschaftlicher Themen wie die Geschlechterrollen, Integration oder der interreligiöse Dialog. Sie betonen vor allem die heterogene Zusammensetzung der Gesellschaft, die unter anderem auch die muslimische Gemeinschaft hierzulande prägt. Die Imane verorten ihre Predigten im Rahmen der Diaspora, der ihnen sowohl als Diskussionsgegenstand als auch als Selbstverortungszweck als Subjekt und somit Teil der Diasporagemeinschaft dient. Die Analyseergebnisse heben daher die Verwurzelung der Imane, die über die gegenwärtigen Angelegenheiten ihrer Gemeinschaften bestens unterrichtet sind, in ihren lokalen Kontexten klar hervor. Diese Beobachtung geht nicht zuletzt auch mit De Toros These einer, die besagt, dass Diasporagemeinschaften stets vom lokalen Kontext ihres Aufnahmelandes geprägt werden.⁶⁹⁷

Nebst dem Inhalt wirkt sich die Diasporasituation auch massgeblich auf das Format der Predigten aus. Da die Imane in den Diensten einer in der Schweiz ansässigen Gemeinschaft tätig sind, halten sie ihre Predigten kurz. Die Mehrheit der Moscheebesucher:innen sind demnach aufgrund ihrer Verpflichtungen nicht dazu in der Lage, an einem Arbeits- bzw. Schultag lange in der Moschee zu verweilen, sodass die Imane die Freitagspredigt innerhalb von fünf bis fünfzehn Minuten abwickeln. Die Prediger sind darauf bedacht, den Gottesdienst in Einklang mit den Umständen der Menschen abzustimmen, sodass sie weder von einer Teilnahme am Freitagsgebet absehen noch das Ereignis sie in ihren Verpflichtungen behindert.

⁶⁹⁷ De Toro, „Performativ-hybride Diasporas“, 97.

Der zeitlich knappe Rahmen veranlasst die Imame, oftmals nur einzelne Koranverse oder Hadithe oberflächlich zu behandeln. Dieses Defizit wird hingegen an Wochenenden kompensiert, indem die Imame zusätzliche Angebote wie Vorträge und den Koran- und Religionsunterricht auf Samstagen sowie Sonntagen verlagern. Diese Anpassungsfähigkeit der Gemeinschaften widerspiegelt Stuart Halls These, dass Identitäten und Kulturen flexible Phänomene seien, da sie stets vom vorherrschenden Kontext bestimmt werden. Menschen nehmen zu einer bestimmten Zeit und während eines bestimmten Diskurses eine bestimmte Identität an.⁶⁹⁸ So sind die Muslim:innen in der Schweiz vom jeweiligen Umfeld beeinflusst und gestalten ihre Religiosität entsprechend ihrer individuellen Bedingungen.

2. Gesellschaftliche und lokale Angelegenheiten dienen den Imamen als Richtschnur

Überraschenderweise behandeln die Imame theologische Themen lediglich am Rande ihrer Predigten, sodass im Mittelpunkt ihrer Beiträge Angelegenheiten der lokalen Gemeinschaften standen. Den religiösen Referenzrahmen bildeten der Koran und die Hadithliteratur, allerdings übte das lokale Umfeld starken Einfluss auf die Themen der Freitagspredigten aus. Theologische Themen waren wiederum Gegenstand der Publikationen, die den Imamen die Möglichkeit bieten, Schriften ausgewählter muslimischer Autor:innen ins Albanische zu übersetzen. Den Kontrast zu den Imamen bildete wiederum die Theologin Habibe, die in ihren Vorträgen hauptsächlich theologische Fragen behandelt. Entsprechend intensiv zitierte sie Koranverse und Hadithe, die im Gegensatz zu den Imamen ein grösseres Gewicht in der Kommunikation mit dem Publikum einnahmen. Dass sich ein Teil der Prediger in Europa stark mit gesellschaftlichen Themen beschäftigt, entspricht der von Ceylan ausgearbeiteten Kategorie des „intellektuell-offensiven“ Imams sowie derjenigen „als Brückenbauer“. Die Moscheegemeinschaft sowie die Öffentlichkeit tragen an diesen beiden Typen von Imamen gesellschaftliche sowie integrative Erwartungen heran. Zu diesen zwei Typen lassen sich unter anderem auch die Imame Fuad, Lutfi, Musa und Zeki zuordnen. Alle vier messen der gesellschaftlichen Debatte in der Schweiz eine wichtige Bedeutung zu. Als Gastrednerin, die

⁶⁹⁸ Hall, „Cultural Identities and Diaspora“, 238.

keine feste Affiliationen mit einer Moschee aufweist, tritt Habibe wiederum als theologische Fachfrau auf, der keine gesellschaftlichen Aufträge zukommen. Des Weiteren liegt der Fokus der Theologin hauptsächlich auf einem weiblichen Publikum, während die Imame sich wiederum an alle Moscheebesucher:innen wenden. Die Entwicklungen in der Diaspora haben massgeblich dazu beigetragen, dass das Berufsbild eines Imams in Europa grosse Veränderungen erfahren hat. Er gilt nicht mehr nur als Vorbeter, sondern als Bezugsperson für religiöse sowie gesellschaftliche Angelegenheiten, obwohl er grundsätzlich nicht die notwendigen Kompetenzen für die Bewältigung dieser Art von Fragestellungen aufweist. Imame verfügen aufgrund ihrer theologischen Ausbildung nicht zwangsläufig über die nötigen Qualifikationen für eine Arbeit in der Seelsorge oder Religionspädagogik. Seelsorgerische Erfahrungen, um therapeutische Massnahmen zu unterstützen bzw. den pädagogischen Hintergrund, um Bildungsprozesse zu gestalten, müssen sie sich oftmals noch aneignen, damit sie im entsprechenden Feld professionell tätig sein können.

3. Die Übernahme der Landessprache in den Freitagspredigten impliziert einen längerfristigen Verbleib im Aufnahmeland

Dem Konzept der Hybridität kommt eine wichtige Rolle in der Beantwortung der Fragestellung der Arbeit zu. Die Imame sprechen regelmässig von den fließenden Übergängen zwischen „schweizerisch“ und „albanisch“. Die im theoretischen Kapitel behandelte Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen verdeutlicht die beiden ineinander hineinwachsenden Sphären, sodass in den Moscheen vermehrt sowohl auf Albanisch als auch in der Lokalsprache – das heisst auf Deutsch, Französisch (oder Italienisch) – gepredigt wird.⁶⁹⁹ Allerdings handelt es sich dabei um ein noch junges Phänomen, da die meisten Gebetsstätten ethnisch organisiert sind und zum Teil als kulturelle Treffpunkte dienen. Die Hybriditätsthese besagt, dass in diesem Fall die Bereitschaft, die Kommunikation in der vorherrschenden Landessprache abzuhalten, ein Indiz für den langfristigen Verbleib der Gemeinschaft und die zunehmende Berücksichtigung der Bedürfnisse der nachrückenden jungen Gene-

⁶⁹⁹ Die Angaben zu den Sprachen wurden aus den Analysen, den Interviews und den Moscheebesuchen gewonnen.

rationen ist. Denn im Vergleich zu ihren im höheren Alter migrierten Eltern haben sie sich schon im jungen Alter im schweizerischen Kontext sozialisiert und die Lokalsprache früh erlernt, wodurch die Bedeutung des Albanischen – vor allem in der Öffentlichkeit – in den Hintergrund gerückt ist.⁷⁰⁰ Im Hinblick auf die Freitagspredigten ist die Rezeptionsfähigkeit der jungen albanisch-sprachigen Muslim:innen daher oftmals eingeschränkt. Diese Tendenz wird insbesondere durch die Anwesenheit nicht albanisch-sprachiger Besucher:innen verstärkt, weshalb die lokale Verkehrssprache zunehmend an Bedeutung gewinnt. Im Falle der Schweiz handelt es sich hierbei um eine verhältnismässig junge Entwicklung, da Reeber in seiner Studie zu Frankreich darauf hinweist, dass die Freitagspredigten in französischen Moscheen hingegen schon seit Jahrzehnten einen Sprachwandel durchlaufen. Er stellt zudem dieselbe Beobachtung in anderen westeuropäischen Ländern fest, die eine bedeutende Anzahl an Muslim:innen beherbergen.⁷⁰¹ Die vorliegende Arbeit erschliesst somit eine weitere Lücke, indem sie die grösste muslimische Gemeinschaft in der Schweiz unter die Lupe genommen und dieselbe Beobachtung hinsichtlich der Entwicklung der albanisch-sprachigen Muslim:innen hierzulande festhält.

4. Der Diasporakontext hat das Aufgabenspektrum der Imame erweitert

Wie unter Kapitel 2.2 beschrieben, hat sich im Zuge der Migration der Imame in die Schweiz ihr Aufgabenspektrum stark erweitert.⁷⁰² Nebst der Leitung der täglichen Gemeinschaftsgebete, des Freitagsgebets und der Freitagspredigt übernehmen die Imame den moscheeinternen Religionsunterricht, dienen als Ansprechperson für Behörden, partizipieren am interreligiösen Dialog und pflegen die nationalen sowie internationalen Beziehungen ihrer jeweiligen Moscheegemeinschaften. Die Imame können aber oftmals den an sie

⁷⁰⁰ Suresh Canagarajah und Sandra Silberstein, „Diaspora Identities and Language“ *Journal of Language, Identity & Education* 11, Nr. 2 (2012): 81–84.

⁷⁰¹ Reeber, „enquête sur les tendance de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“.

⁷⁰² Hansjörg Schmid, „Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich: Auf dem Weg zum Integrationslotsen?“ *Herder Korrespondenz* 1 (2007): 25–30; Hansjörg Schmid, „I’m just an Imam, not Superman’: Imams in Switzerland: Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation“. *Journal of Muslims in Europe* 9 (2020): 64–95.

herangetragenen Erwartungen nicht gerecht werden, da ihr Bildungshintergrund und ihre beruflichen Erfahrungen primär auf ihre Rolle als Imame und Theologen abgestimmt sind. Wie der Kreuzlinger Imam Neziri in seinem Buch bestätigt, eignen sich die Imame die nötigen Fähigkeiten für die neuen Aufgabenfelder in der Regel durch die praktischen Erfahrungen an.⁷⁰³ Er berichtet, dass er zu Beginn seiner Laufbahn in der Schweiz nicht alle Aufgaben meistern konnte und sich zunächst noch fortbilden musste. Zudem betont er, dass die Aufgabenfelder breit angelegt seien und eine Person mit ausschliesslich theologischem Hintergrund nicht ausreiche. Aus diesem Grund plädiert er für die Schaffung zusätzlicher Weiterbildungsmöglichkeiten für Imame und einer Umverteilung der Aufgaben auf mehrere Personen.⁷⁰⁴

5. Die Imame vertreten individuelle Positionen zu transnationalen Beziehungen

Die Hybriditätsthese besagt, dass durch den verstärkten Bezug zum lokalen Kontext bei den nachfolgenden Generationen in der Diaspora die Bindung am Herkunftsland abnimmt bzw. zum Aufnahmeland zunimmt.⁷⁰⁵ Die Imame halten aber weiterhin an ihren transnationalen Beziehungen fest, die sich unter anderem in ihren Aktivitäten und Predigten widerspiegeln. Die Intensität der Beziehungen unterscheidet sich allerdings von Fall zu Fall. Manche Imame nehmen noch stark auf ihre Herkunftsländer Bezug, während sich andere völlig von ihnen distanziert haben und den Fokus hauptsächlich auf die Schweiz richten. Als Schlüsselfiguren pflegen sie ein dynamisches Netzwerk, das einerseits einheimische sowie ausländische religiöse Einrichtungen und andererseits Menschen aus dem In- und Ausland beinhaltet. Die Netzwerke bestehen aus ausländischen Hochschulen, Moscheegemeinschaften in der Diaspora, Verwandtschaftsbeziehungen sowie persönlichen Kontakten. Eine starke Bindung zu den Herkunftsländern weist Imam Zeki auf, denn er legt grossen Wert auf die Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen über die Schweizer Grenzen hinaus. Imam Lutfi misst dem Herkunftsland in seiner Arbeit wiederum kaum Bedeutung zu. Er betont regelmässig, dass für

⁷⁰³ Neziri, *Përsiatje teologjike dhe sociologjike*.

⁷⁰⁴ Ebd., XII.

⁷⁰⁵ De Toro, „Performativ-hybride Diasporas“, 97.

ihn nur die transnationalen Verwandtschaftsbeziehungen von Bedeutung seien und er sich in seinen Tätigkeiten ausschliesslich auf den schweizerischen Kontext fokussiere.

6. Die Herkunftsländer agieren nicht als religiöse Autoritätszentren

Aufgrund des lokalen Fokus der Imame spielen die Herkunftsländer keine Rolle in Autoritätsfragen. Blickt man beispielsweise auf bosnische und türkische Moscheen in Westeuropa, zeichnet sich ein gegenteiliges Bild ab. Sie werden aus den Herkunftsländern heraus organisiert, indem staatliche Stellen – im Falle der bosnischen Moscheen die *Islamska Zajednica* und im Falle der türkischen Moscheen die *Diyanet* – Imame entsenden.⁷⁰⁶ Die Beziehungen der albanischsprachigen Imame zu ihren Herkunftsländern gründen hauptsächlich auf ihr Verwandtennetzwerk. Das heisst, dass keine religiöse Autorität mit Sitz in Prishtina, Skopje oder Belgrad die hiesigen Moscheen verwalten würde. Dieser Umstand zeugt nicht zuletzt auch von einer fehlenden religiösen Diasporapolitik der Herkunftsländer, die weder darauf bedacht sind, aktiv auf ihre Diasporagemeinschaften im Ausland Einfluss auszuüben noch eine „islamische Aussenpolitik“ zu betreiben. Trucco und Schmid erachten die Imame als Schlüsselfiguren in einer Brückenfunktion zwischen dem Aufnahme- und Herkunftsland. In der Schweiz steht ihnen einerseits die Rolle des Integrationsförderers für Muslim:innen⁷⁰⁷ zu, die auch die vorliegende Arbeit bestätigt hat, denn die Imame messen dem lokalen Bezug und der Auseinandersetzung mit der Gesamtgesellschaft eine grosse Bedeutung bei. Zudem unterstreichen sie diese Rolle durch ihre zusätzlichen Aktivitäten wie die Teilnahme am interreligiösen Dialog, dem Tag der offenen Tür oder anderweitigen Workshops für Interessierte.

7. Die Prophetenbiografie dient als Beispiel für eine erfolgreiche Integration im Aufnahmeland

Wie im Falle der religiösen Strukturen folgen die untersuchten Imame auch keiner albanischsprachigen Autoritätsfigur aus den Her-

⁷⁰⁶ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 9.

⁷⁰⁷ Ebd., 48.

kunftsländern, die ihr Islamverständnis prägen würde. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der Tatsache, dass sie einerseits individuelle Bildungswege durchlaufen haben und andererseits im jungen Alter in die Schweiz gezogen sind und die Verbundenheit zu den Herkunftsländern vor allem in privaten Angelegenheiten von Bedeutung ist. Als zentrale Autorität dient den Imamen der Prophet Muhammad, der in unterschiedlichen Aspekten als Vorbild betrachtet wird. Dabei beschränkt sich seine Vorbildfunktion nicht nur auf religiöse Fragen, sondern sie dehnt sich auf das alltägliche Leben der Muslim:innen aus. Dieser Bezug zum Propheten zeugt von seiner allgegenwärtigen Rolle. Das heisst, dass er nicht nur als historische Figur, die für die Anfangszeit des Islams prägend war, sondern bis heute als Vorbild im Alltag der Muslim:innen verstanden wird. Die Prophetentradition ist weiterhin lebendig, indem sie gepredigt und praktiziert wird. Die Imame rufen zwar in ihrer Rolle als Prediger die Gemeinschaften zu bestimmten Handlungen auf und interpretieren Hadithe und Koranverse, allerdings verlagern sie die endgültige Autoritätsfrage auf den Koran und den Propheten Muhammad, indem sie in ihrer Rhetorik bewusst das „Wir“ einsetzen. Dadurch erachten sie sich als Teil der muslimischen Gemeinschaft, üben sich in Demut und schwächen ihre eigene Autorität ab. Das heisst, dass die Imame nicht nur (be)lehren, sondern auch selbst lernen und am Ideal des Propheten festhalten.

Des Weiteren dient die Prophetenbiografie auch als Beispiel für die Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz. Die Prophetenbiografie wird mit dem schweizerischen Kontext gekoppelt, da die Imame stets darauf bedacht sind, sich nicht nur theologischen Debatten, sondern auch den Angelegenheiten ihrer jeweiligen Moscheegemeinschaft anzunehmen und ihre Anliegen und Bedürfnisse an die Schweiz angepasst zu behandeln. Hierbei findet eine Kontextualisierung der normativen Quellen statt. Als Beispiel dient ihnen die Migrationsgeschichte Muhammads, die die Imame als Vergleich für die eigene Einwanderungsgeschichte in die Schweiz heranziehen. In den Predigten findet ein aktiver Verarbeitungsprozess der albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Diaspora statt, da sowohl bei den Imamen als auch auf Seiten der Moscheegemeinschaften das Bedürfnis besteht, sich selbst und ihre Religionsgemeinschaft im schweizerischen Kontext zu verorten.

Die Analyseergebnisse belegen eine deutliche Ausweitung des Pflichtenhefts der albanisch-sprachigen Imame in Folge ihrer Migration in die Schweiz. Obwohl ihr Anstellungsverhältnis ihre Ka-

pazitäten überbeansprucht, widmen sie sich ausserhalb der Moschee noch zusätzlichen Tätigkeiten. Dieses erweiterte Aufgabenspektrum, das sie auf sich nehmen, zeugen von ihrer Anpassungsfähigkeit und ihren vielseitigen Erfahrungen in den unterschiedlichen Arbeitsbereichen. Die praktischen, sozialen sowie theologischen Kompetenzen der Imane verleihen ihnen ein starkes Profil, das sie zu zentralen Akteuren innerhalb der muslimischen Gemeinschaft macht. Zudem agieren sie gemäss unterschiedlichen Studien ausserhalb der Moscheen als Partner im interreligiösen Dialog und nehmen als öffentlich zugängliche Persönlichkeiten die Funktion des Brückenbauers und Vermittlers an.⁷⁰⁸

⁷⁰⁸ Aslan et al., *Imame und Integration*; Ceylan, *Imame in Deutschland*; Ceylan, „Auf dem Weg zum Integrationslotsen?“.

8. Schluss und Ausblick

Die Schlussbetrachtung fasst alle wichtigsten Forschungsziele und -ergebnisse der Arbeit zusammen und diskutiert den Beitrag des Dissertationsprojekts. Zum Schluss erfolgt ein Ausblick in zukünftige Forschungsfelder, die noch einer eingehenden Auseinandersetzung bedürfen.

Die Arbeit ging der Frage nach, wie sich Diasporadeutungen in den Islamverständnissen albanisch-sprachiger Imame in der Schweiz widerspiegeln. Den Kern des Forschungsprojekts bildeten die Freitagspredigten von vier Imamen, die in ihren jeweiligen Moscheen aufgezeichnet und im Analyseteil untersucht wurden. Anhand der Ergebnisse lassen sich zwei Ebenen im Umgang der Imame mit der Diasporafrage feststellen. Einerseits setzen sich alle vier Imame aktiv mit der Diaspora und der Migrationsgeschichte ihrer Gemeinschaften in den Freitagspredigten auseinander. Andererseits passen sie ihre Arbeit den Bedürfnissen der Diasporagemeinschaft an. Eine zentrale Erkenntnis zeugt von der Rolle der Imame als Normgeber in ihren jeweiligen Moscheegemeinschaften, die selbst aber wiederum stark von ihrem sozialen Kontext beeinflusst werden. Das heisst, dass der Bildungsweg der Imame, die Angelegenheiten ihrer Moscheen und ihr Dasein in der Diaspora massgeblich ihr Islamverständnis bestimmen. Der lokale Kontext wird zudem durch ihre transnationalen Beziehungen erweitert, die sie im Hinblick auf ihre Diasporareflexionen unterschiedlich gewichten.

Die Forschungsergebnisse wurden einerseits mittels der Diasporakonzepte der Hybridität und des Transnationalismus und andererseits anhand der Predigtanalyse erarbeitet. Der theoretische Rahmen ermöglichte eine nachvollziehbare Verortung der Imame, indem die Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen aus der Perspektive der Hybridität, die zu einer Verschmelzung zweier kulturellen Sphären führt, und des Transnationalismus, der den grenzübergreifenden Austausch beschreibt, eruiert wurde. Da die Einbettung der Imame in die albanisch-sprachige Gemeinschaft ein besseres Verständnis von ihrem Hintergrund und ihren Tätigkeiten in der Schweiz nach sich zog, konnte die Arbeit auf die Konzepte der Hybridität und des Transnationalismus als Analysekategorien für die Auswertung der Predigten zurückgreifen.

Die systematische Untersuchung der Freitagspredigten setzte ein geeignetes Analyseverfahren voraus, sodass aufgrund der fehlenden Literatur zur Untersuchung muslimischer Predigten Studien aus der

christlichen Homiletik herangezogen wurden, um erste Anhaltspunkte für eine geeignete Vorgehensweise festzuhalten. Angesichts der Zielsetzung der Arbeit stellte sich der inhaltsanalytische Ansatz als geeignetes Arbeitsinstrument heraus, weil er sich auf qualitative und quantitative Untersuchungskriterien stützt. Für die Predigtanalyse bot sich wiederum die qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring für eine systematische Auseinandersetzung mit dem Predigttext an. Auf Grundlage der von Mayring etablierten Methode liess sich der Inhalt der Freitagspredigten anhand eines Kategorienrasters systematisch erschliessen. Die Kategorienbildung erfolgte entlang des deduktiven und induktiven Ansatzes, das sich auf vordefinierte Kategorien wie die Hybridität und der Transnationalismus sowie auf aus den Predigten abgeleiteten Anhaltspunkte stützten. Dieses eigens für das Dissertationsprojekt konzipierte Analysemodell kann zukünftig für die Untersuchung von Freitagspredigten herangezogen werden, da bisher noch kein auf die Textgattung angepasstes Analyseverfahren vorliegt. Die Arbeit hat somit auf Grundlage der vorhandenen Literatur den Grundstein für eine systematische Inhaltsanalyse von Freitagspredigten in Westeuropa gelegt.

Bei Michel Reeber⁷⁰⁹, Romain Sèze⁷¹⁰ oder Frank Peter⁷¹¹, die schon erste umfassende Studien zu den Predigten geleistet haben, ist der französische Kontext prägend. Dieser unterscheidet sich im Vergleich zum schweizerischen Kontext dahingehend, dass es sich in den genannten Beiträgen um arabisch-sprachige muslimische Gemeinschaften handelt. Die drei Autoren untersuchen die Predigten allerdings isoliert vom Pflichtenheft der Imame, so dass sie sich lediglich auf den Text konzentrieren, ohne dabei die Hintergründe, die zur Entstehung des Inhaltes beigetragen haben, zu berücksichtigen. Sie kamen zum Entschluss, dass die Mehrheit der Imame in der Diaspora vor allem gesellschaftliche Aspekte ansprechen. Dabei standen der Status der Muslim:innen in der Gesellschaft, religiöse Fragestellungen sowie Verhaltensregeln im Zentrum ihrer Ausführungen. Zur selben Erkenntnis ist auch die vorliegende Arbeit gelangt, die allerdings durch die umfassende Berücksichtigung der Tätigkeiten der Imame weiterführende Einsichten ermöglicht hat. Denn nebst den

⁷⁰⁹ Reeber, „enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale“, 186–194.

⁷¹⁰ Sèze, „Prédication et autorité des imams en France“, 37–50.

⁷¹¹ Peter, „Islamic sermons, religious authority and the individualization of Islam in France“, 316.

Freitagspredigten stützt sich das Analyseverfahren zudem auch auf die Aktivitäten und Publikationen der Imame. Somit hat sich herausgestellt, dass nicht nur der gesellschaftliche Kontext, sondern auch die Arbeiten der Imame ausserhalb der Moschee erheblichen Einfluss auf den Inhalt der *ḥuṭba* ausüben.

Nebst den Freitagspredigten sind die Imame sowohl privat als auch innerhalb der Glaubensgemeinschaft in weiteren Aktivitäten involviert, die sich als eine erweiterte Grundlage für die Beantwortung der Fragestellung erwiesen haben. Dafür wurden ergänzende Interviews mit den Imamen geführt, um vertiefte Einblicke in ihre Biografien und Tätigkeiten zu gewinnen. Die Leitfrageninterviews gaben zu erkennen, dass sich die Imame intensiv mit den lokalen Angelegenheiten ihrer Gemeinschaften auseinandersetzen, Seelsorge betreiben, Religionsunterricht für Kinder anbieten und sich aktiv am interreligiösen Dialog beteiligen. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangten die Studien von Aslan et al., Ceylan und Vinding, die als Grundlage für die Typenbildung von westeuropäischen Imamen und die Beschreibung ihrer Aufgabenbereiche herangezogen wurden. Die Studie von Aslan et al. rückt österreichische Imame ins Licht der Integrationsförderung.⁷¹² Ceylan blickt in seiner Analyse hingegen auf die Bildungswege und theologischen Positionen der Imame in Deutschland.⁷¹³ Vindings Versuch⁷¹⁴ beschäftigt sich wiederum mit der Autoritätsfrage westeuropäischer Imame hinsichtlich der institutionellen und epistemologischen Ebenen. Mit Blick auf diese drei Studien ging die Arbeit der Frage nach den Anstellungsverhältnissen der Imame und ihrem Status als religiöse Autoritäten in den Gemeinschaften, ihrem Bildungshintergrund sowie ihr Engagement in der Integration der Moscheevereine in den schweizerischen Kontext nach. Auch wenn die vorliegende Arbeit keinen Typologisierungsversuch unternahm, ist es der Verständlichkeit halber dennoch aufschlussreich, die artikulierten Profile der vier Imame mit den Forschungspositionen von Aslan et al., Ceylan und Vinding ins Gespräch zu bringen.

Im Falle des Imams Zeki liegt der Fokus auf die Kontextualisierung der prophetischen Tradition im Rahmen der Migration, wobei er darum bemüht ist, Handlungsweisen des Propheten in den heutigen Kontext zu verorten. Aus der Gegenüberstellung mit der von Aslan et

⁷¹² Aslan et al., *Imame und Integration*, 318–319.

⁷¹³ Ceylan, *Imame in Deutschland*, 56–58.

⁷¹⁴ Vinding, „Towards a typology of imams of the West“, 242–245.

al. ausgearbeiteten Typologien stellt sich heraus, dass sich Imam Zekis Typ mit der „Islah-Mission“ überschneidet, die eine Verortung des islamischen Quellenverständnisses in Bezug auf das lebensweltliche Umfeld befürwortet. Ähnlich verhält sich Imam Musa, der sich für einen engeren Austausch innerhalb der ethnisch-pluralen muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz ausspricht. Als Anhaltspunkt dient ihm dabei die frühe muslimische Gemeinde in Arabien, die heterogen zusammengesetzt war und weder einen Stamm noch eine ethnische Gruppe bevorzugte bzw. diskriminierte. Demnach erkennt Musa innerhalb seiner eigenen Gemeinschaft noch Defizite in der Zusammenarbeit mit anderen muslimischen Gemeinschaften, weshalb er albanisch-sprachige Muslim:innen dazu aufruft, sich Gläubigen aus anderen Gemeinschaften zu öffnen. Eine weitere Typologie, die wiederum Rauf Ceylan ausgearbeitet hat und sich mit der Verortung der albanisch-sprachigen Imame deckt, handelt vom intellektuell-offensiven Imam. Diese Kategorie beinhaltet den Brückenbauer, der um eine erfolgreiche Integration der Muslim:innen bemüht ist und am öffentlichen Dialog teilnimmt. Im Falle der vorliegenden Arbeit lassen sich alle vier Imame aufgrund ihres konstanten Austausches mit den Behörden und ihrer Teilnahme am interreligiösen Dialog dem intellektuell-offensiven Typ zuordnen. Diese Beobachtung bestätigt nicht zuletzt, dass Imame aus dem DACH-Raum (D: Deutschland, A: Österreich, CH: Schweiz) ein ähnliches Aufgabenspektrum wahrnehmen und mit gleichartigen Herausforderungen konfrontiert sind.

Während die vorangehenden Analysen die Typologisierung der Imame aus dem Blickwinkel ihrer theologischen Standpunkte vornehmen, lassen sie dabei den sozio-politischen Kontext ausser Acht. Da die vorliegende Studie aufgrund der Untersuchung der Predigten und Aktivitäten der Imame diesen fehlenden Aspekt mitberücksichtigt, lassen sich hinsichtlich der Gegenüberstellung der Typen folglich nicht nur Berührungspunkte, sondern auch Unterschiede feststellen. Denn die Imame Lutfi, Musa und Fuad nehmen sich in ihren Arbeiten unter anderem auch den innermuslimischen Konflikten an, die sie im Rahmen ihres Selbstreflexionsprozesses auf drei Ebenen durchleuchten: Auf der Makroebene erkennen sie einen allgemeinen Mangel am gemeinschaftsübergreifenden Austausch, weshalb sie den innermuslimischen Angelegenheiten in der Schweiz besondere Aufmerksamkeit schenken. Auf der Mesoebene äussern die Imame ihre Kritik an die polarisierten Verhältnisse innerhalb der albanisch-sprachigen Gemeinschaften, die auf engem Raum die

Gründung zahlreicher Vereine nach sich gezogen und dadurch den Schulterschluss zunehmend erschwert haben. Letztendlich ziehen sich gemäss den Imamen die innermuslimischen Spannungen bis in die einzelnen Moscheevereine hinein, wo sie auf der Mikroebene Konflikte um die Besetzung des Vorstandes entlang ethnisch-sprachlichen Präferenzen kritisieren.

Die Studien betonen des Weiteren die Diversität der Imame, die nicht als eine homogene Akteurengruppe betrachtet werden dürfen. Dieselbe Beobachtung trifft auch auf die in der Arbeit untersuchten vier Imame zu. Sie stammen aus unterschiedlichen Herkunftsländern, verfolgten individuelle Bildungswege und traten in unterschiedlichen Regionen der Schweiz ihren Posten als Imam an. Zudem haben sie sich in unterschiedliche Arbeitsfelder spezialisiert und stellen sich als Experten in der Seelsorge, im Religionsunterricht oder interreligiösen Dialog zur Verfügung. Sie gehen zwar demselben Beruf nach, gestalten ihn aber individuell.

In der Gesamtbetrachtung lässt sich der gemeinsame Nenner der Imame in ihren Bemühungen, islamische Traditionen in einen gegenwärtigen und multikulturellen Kontext zu verorten, erkennen. Als Anhaltspunkt dient ihnen dabei die Biografie des Propheten Muhammad, die sie einerseits zur Deutung der heutigen Lebenswirklichkeiten und andererseits für die Förderung des innermuslimischen Zusammenhalts heranziehen. Indem die vorliegende Arbeit den theologischen Blickwinkel um den sozio-politischen Kontext erweitert, veranschaulicht sie zudem auf unterschiedliche Analyseebenen den Reflexionsprozess der Imame über ihre (gemeinschaftliche) Selbstwahrnehmung in der Schweiz.

Abschliessend seien an dieser Stelle nachdrücklich die Forschungslücken dargestellt, die die Literatur bisher entweder gar nicht oder nur am Rande behandelt und die vorliegende Arbeit systematisch erschlossen hat:

1. Beitrag zur grössten muslimischen Gemeinschaft der Schweiz

Das Doktoratsprojekt hat vier Imame und eine Theologin aus der grössten muslimischen Gemeinschaft der Schweiz eingehend stu-

diert. Die Beiträge von Stöckli⁷¹⁵, Trucco und Schmid⁷¹⁶, Dahinden⁷¹⁷ sowie Behloul⁷¹⁸ setzen sich zwar mit der albanisch-sprachigen Gemeinschaft in der Schweiz auseinander, untersuchen sie aber nur am Rande. Die vorliegende Arbeit leistet einen ersten umfassenden Beitrag zu den albanisch-sprachigen Muslim:innen in der Schweiz, der insbesondere aus gesellschaftlicher Perspektive einen vertieften Einblick in die Arbeit der Moscheen ermöglicht.

2. Untersuchung von Imamen in der Schweiz

Mit Blick auf die Imame hat die Studie von Trucco und Schmid, die sich mit den Bildungswegen sowie -angeboten der „vier grössten sprachlichen Gruppen und ihre Imame: albanisch-, bosnisch-, türkisch- und arabischsprachige Gemeinschaften“⁷¹⁹ einen ersten umfassenden Beitrag zu den in der Schweiz tätigen Imame geleistet. Allerdings gehen keinerlei Erkenntnisse über ihr Berufsbild oder ihre Tätigkeiten hervor. Mit ihrem Fokus auf die Freitagspredigt und den Aktivitäten der Imame legt die Arbeit auch in dieser Hinsicht einen Grundstein für zukünftige Studien zu Schweizer Imamen.

3. Freitagspredigten kaum im Fokus der Wissenschaft

Mit der umfassenden Ausarbeitung eines Analysemodells und der eingehenden Auseinandersetzung mit der Freitagspredigt leistet die Arbeit im Rahmen der Forschung zur muslimischen Predigt Pionierarbeit. Bisher wurde weder ein Analyseverfahren für Freitagspredigten ausgearbeitet noch widmete sich ein ganzes Forschungsprojekt der Freitagspredigt in der Schweiz.

Die vorliegende Arbeit hat anhand der Fragestellung einen vertieften Einblick in die Freitagspredigten der albanisch-sprachigen Imame in der Schweiz ermöglicht. Da die Predigt allerdings nur einen Teilas-

⁷¹⁵ Stöckli, *Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, 187.

⁷¹⁶ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 1–61.

⁷¹⁷ Dahinden, „Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland“, 7.

⁷¹⁸ Behloul, „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, 50–51.

⁷¹⁹ Schmid und Trucco, *ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, 7.

pekt ihrer Arbeit abbildet, wäre es im Falle zukünftiger Studien wünschenswert, andere Arbeitsbereiche der Imame genauer zu durchleuchten. Als Möglichkeit bieten sich beispielsweise ihre seelsorgerischen Tätigkeiten oder ihre Rolle im interreligiösen Dialog an. Eine solche Untersuchung bedingt allenfalls, ausgewählte Imame über einen bestimmten Zeitraum zu begleiten, wodurch Einblicke gewährleistet werden, die Aussenstehende ansonsten nicht wahrnehmen können.

Mittels der Diasporakonzepte konnten wichtige Ergebnisse eruiert werden, die sowohl den lokalen Bezug als auch die transnationalen Beziehungen der Predigten definieren. In einem weiteren Schritt wäre ein vertiefter Einblick sowohl in die lokalen als auch in die transnationalen Beziehungen der Imame angebracht. Als Ausgangspunkt könnte die zu Beginn der Arbeit festgehaltene Migrationsgeschichte der albanisch-sprachigen Muslim:innen herangezogen werden.

Die Freitagspredigten der Imame wurden in der Arbeit vor allem bezüglich deren Inhalt erforscht. Damit aber das Bild der Freitagspredigt in albanisch-sprachigen Moscheen in der Schweiz erweitert werden kann, wäre es von Vorteil, der Rezeption der Predigten durch das Publikum grössere Aufmerksamkeit zu schenken. Ein solches Unterfangen würde einerseits der Wirkkraft der Imame auf den Grund gehen und andererseits das Verhältnis der Zuhörerschaft zum Gesagten genauer erschliessen.

Mit Blick auf Akteur:innen in Moscheen ist es von grosser Wichtigkeit, die Rolle von Frauen eingehender zu erforschen. Auch wenn es sich noch um ein junges Phänomen handelt, hat die Arbeit den Versuch unternommen, zumindest anhand einer albanisch-sprachigen Theologin einen Einblick in die Tätigkeit einer muslimischen Protagonistin in der Schweiz zu ermöglichen. Die Literatur zur Bedeutung und Rolle von Frauen in Moscheen wird in Zukunft noch wachsen und wertvolle Anhaltspunkte liefern, um die Arbeit von Akteurinnen wie Habibe systematisch zu erschliessen.

Nicht zuletzt sei an dieser Stelle auf die Diasporagemeinschaft der bosnischen Muslim:innen in der Schweiz hingewiesen, die mit der hiesigen albanisch-sprachigen muslimischen Gemeinschaft grundlegende Gemeinsamkeiten aufweist. Der jugoslawische Kontext und damit die einhergehende Sozialisierung der Muslim:innen Bosniens in einem sozialistischen bzw. säkularen Umfeld sowie die Migration nach Westeuropa prägen massgeblich den Werdegang der Gemeinschaft. Einen wesentlichen Unterschied bildet aber die *Islamische Ge-*

meinschaft Bosniens mit Sitz in Sarajevo, die als höchste religiöse Autorität unter anderem auch die religiösen Strukturen der Bosniaken im Ausland bestimmt. Zwar hat mit Blick auf die Schweiz Samuel Behloul grundlegende Studien zur Erforschung der Gemeinschaft unternommen, allerdings bedarf es in diesem Fall noch nach einer komparatistischen Studie, die sich mit den Islamverständnissen albanisch-sprachiger sowie bosnischer Muslim:innen auseinandersetzt.

9. Literaturverzeichnis

Albanisch-sprachige Werke

- Aliu, Bashkim, Neziri, Rehan. *Ekstremizmi në emër të Islamit*. Skopje: Fokus Print, 2018. (Extremismus im Namen des Islam)
- Aliu, Bashkim. *Enciklopedia e Haditheve Kudsij*. Skopje: Furkan, 2021. (Enzyklopädie der Hadith Qudsi)
- Aliu, Bashkim. *Kamata- domethënia, pasojat, alternativat*. Skopje: Furkan, 2012 (Zinsen: Bedeutung, Konsequenzen, Alternativen)
- Aliu, Bashkim. *Karakteristikat e sistemit ekonomik Islam*. Skopje: Furkan, 2011. (Merkmale des islamischen Wirtschaftssystems)
- Aliu, Bashkim. *Mesazhe Haxhi: mesazhe dhe urtësi të farzit të pestë islam*. Skopje: Furkan, 2014. (Hadsch-Botschaften: Botschaften und Weisheit der fünften islamischen Pflicht)
- Aliu, Bashkim. *Muhamedi aleihi selam: Pishtari ndiqës*. Skopje: Furkan, 2021. (Muhammad, Friede sei mit ihm: Der leuchtende Stab)
- Aliu, Bashkim. *Pandemia Covid-19 në agjendën e organizatave islame: Union i Bashkësive Islame Shqiptare në Zvicër si shembull*. Skopje: Fokus Print, 2021. (Die Covid-19 Pandemie auf der Agenda der islamischen Gemeinschaften: Der Dachverband der albanisch-islamischen Gemeinschaften in der Schweiz als Beispiel)
- Aliu, Bashkim. *Portret i të riut musliman*. Skopje: Furkan, 2019. (Porträt eines jungen Muslims)
- Aliu, Bashkim. *Pyete hoxhën: Pyetje dhe përgjigje për çështje islame*. Skopje: Furkan, 2019. (Frag den Imam: Fragen und Antworten zu islamischen Angelegenheiten)
- Aliu, Bashkim. *Mozaiku islam*. Skopje: Furkan, 2014. (Islamisches Mosaik)
- Dragusha Fehim. *Përgjigje jomuslimanëve në pyetjeve më të shpeshta për Islamin*. St. Gallen: El-Hidaje, 2010. Werk (Antworten auf häufig gestellte Fragen zum Islam von Nichtmuslimen)
- Dragusha, Fehim. *400 Këshilla islame*. St. Gallen: El-Hidaje, 2009. (400 islamische Ratschläge)
- Dragusha, Fehim. *Kur'ani në jetën e përditshme*. St. Gallen: El-Hidaje, 2009. (Der Koran im alltäglichen Leben)
- Dragusha, Fehim. *Porosi Kur'anore*. St. Gallen: El-Hidaje, 2009. (Koranische Ratschläge)
- Elezi, Ardian Isa. *Mësimi efikas dhe vetëdisiplina: Shtyllat e suksesit real në jetë*. Enlightenment. 2019. (Effizientes Lernen und Selbstdisziplin: Die Säulen für echten Erfolg im Leben)

- Neziri, Rehan. *Për një familje të lumtur islame*. Skopje: Fokus Print, 2018. (Für eine glückliche muslimische Familie)
- Neziri, Rehan. *Të jesh musliman në Zvicër: Përsiatje teologjike dhe sociologjike*. Skopje: Fokus Print, 2018. (Muslimsein in der Schweiz: Theologische und soziologische Reflexionen)

Nachschlagewerke

ğāmi‘ at-tirmidī (Hadithsammlungen)
 miškat al-mašābīḥ (Hadithsammlungen)
 riḡāḍ aš-šālihīn (Hadithsammlungen)
 šaḡīḥ al-buḡārī (Hadithsammlungen)
 šaḡīḥ muslim (Hadithsammlungen)

Aerts, Stijn. „Imām (technical term)“ In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, hg. von Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Brill Online, 2020. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/imam-technical-term-COM_32432?s.num=5&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Im%C4%81m [aufgerufen am 8. 3. 2022]

‘Arafat, W. „Bilāl b. Rabāḥ“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bilal-b-rabah-SIM_1412?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=bilal [aufgerufen am 8. 3. 2022]

Bearman, Peri, et al. „Madḡḡhab“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/madḡḡhab-SIM_8798?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=madḡḡhab [aufgerufen am 8. 3. 2022]

Canard, M. „Da‘wa“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dawa-SIM_1738?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=da%C4%BFwa [aufgerufen am 8. 3. 2022]

Goitein, S.D. „Djum‘a“ In *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, hg. von P. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djuma-SIM_2111?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Djum'a [aufgerufen am 14. 12. 2021]

Gräf, Bettina. „Yusuf Al-Qaradawi“ In *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, hg. von John L. Esposito und Emad El-din Shahin (Oxford Handbooks Online, 2013). <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/>

- oxfordhb/9780195395891.001.0001/oxfordhb-9780195395891-e-027 [aufgerufen am 8.3.2022]
- Hillenbrand, R., „Masdjīd“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/masdjid-COM_0694?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Masdjid#d20308898e24934, [aufgerufen am 25.11.2021]
- Juynboll, G.H.A. „Muslim b. al-Ḥadīdjādī“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muslim-b-al-hadidjadj-SIM_5597?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%E1%B9%A2a%E1%B8%A5%C4%AB%E1%B8%A5+Muslim [aufgerufen am 8.3.2022]
- Lahoust, Henry. „Ibn Kathīr“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kathir-SIM_3237?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ibn+Kath%C4%ABr%2C+%CA%BFIm%C4%81d+al-D%C4%ABn [aufgerufen am 8.3.2022]
- Levi Della Vida, G. „Khāridjites“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=K%CC%B2h%CC%B2%C4%81rid%CC%B2j%CC%B2ites [aufgerufen am 8.3.2022]
- Madelung, Wilferd, „Imāma“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri J. van Donzel and Wolfhart P. Heinrichs (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/imama-COM_0369?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Im%C4%81ma [aufgerufen am 25.11.2021]
- Mandaville, Peter „Qaradawi, Yusuf al.“ In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online*. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e1230> [aufgerufen am 16.1.2017]
- Muranyi, M. „Ṣaḥāba“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sahaba-SIM_6459?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sahaba [aufgerufen am 8.3.2022]
- Pedersen, J. „Djabrāʾīl“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djabra-il-SIM_6459?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Djabra%27il [aufgerufen am 8.3.2022]

- line.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djabrail-SIM_1903?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=D%CC%B2j%CC%B2abr%C4%81%CA%BE%C4%ABl [aufgerufen am 8.3.2022]
- Pedersen, J., Makdisi, G., Rahman, M. und Hillenbrand, R. „Madrasa“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/madrasa-COM_0610?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=madrasa#d132902468e26 [aufgerufen am 7.3.2022]
- Rippin, A. „Tasliya“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tasliya-SIM_7436?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=tasliya [aufgerufen am 10.3.2022].
- Robson, J. „al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-bukhari-muhammad-b-ismail-SIM_1510?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-bukhari [aufgerufen am 8.3.2022]
- Veccia Vaglieri, L. „(al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-husayn-b-ali-b-abi-talib-COM_0304?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=%28al-%29%E1%B8%A4usayn+b.+%CA%BFAl%C4%AB+b.+Ab%C4%AB+%E1%B9%AC%C4%81lib [aufgerufen am 8.3.2022]
- Watt, Montgomery. „Abū Bakr“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-bakr-SIM_0165?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+bakr [aufgerufen am 8.3.2022]
- Welch, A.T., Paret, R. und Pearson, J.D. „al-Ḳur‘ān“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kuran-COM_0543?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-%E1%B8%B2ur%CA%BE%C4%81n [aufgerufen am 8.3.2022]
- Wensinck, A.j. und Marçais, Ph. „‘Āshūrā“ In *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, hg. von Peri J. Bearman et al. (Brill Online, 2012). https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/Aschura-COM_0068?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ashura

Sekundärliteratur

- Ackermann, Andreas. „Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“ In *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3: *Themen und Tendenzen*, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, 139–154. Stuttgart: Metzler, 2004.
- Allenbach, Brigit und Müller, Monika. „Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und Politik der Zugehörigkeit“ In *Religion und Geschlechterordnungen: Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, hg. von Friederike Benthous-Apel, Christel Gärtner und Kornelia Sammet, 273–292. Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- al-Atawneh, Muhammad. „In Search of Religious Authority: The International Union of Muslim Scholars“ In *Religious Knowledge, Authority, and Charisma: Islamic and Jewish Perspectives*, hg. von Daphna Ephrat and Meir Hatina, 225–241. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2014.
- al-Qaḥṭānī, saʿīd bin ʿalī bin wahf. *ṣalāt al-ḡumuʿa: mafhūm wa šurūṭ wa faḍāʾil wa ḥaṣāʾiṣ wa ʿādāb wa aḥkām fī ḍawʿ al-kitāb wa as-sunna*. rīyāḍ: maṭbaʿat as-safir, [Veröffentlichungsjahr nicht bekannt].
- Amherdt, François-Xavier. *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui: Un défi hermeneutique*. Fribourg: Academic Press, 2006.
- Amir-Moazami, Schirin, Jacobsen, Christine M., Malik, Maleiha. „Islam and Gender in Europe: Subjectivities, Politics and Piety“ *Feminist Review* 98 (2011): 1–8.
- Asad, Muhammad. *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf: Patmos, 2013.
- Aslan, Ednan, Akkılıç, Evrim Erşan, Kolb, Jonas. *Imame und Integration*. Wiesbaden: Springer VS, 2015.
- Babuna, Aydin. „The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity superseding Religion“ In *Nationalities Papers* 28, Nr. 1 (2000): 67–92.
- Bauböck, Rainer, Faist, Thomas. *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Bauböck, Rainer. „Diaspora und transnationale Demokratie“ In *Lebensmodell Diaspora: Über moderne Nomaden*, hg. von Isolde Charm und Gertraud Auer Borea, 19–42. Bielefeld: transcript-Verlag, 2012.
- Baumann, Martin und Behloul, Samuel. *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, 2005.
- Baumann, Martin. „Migration and Religion“ In *The World's Religions: Continuities and Transformations*, hg. von Peter Clarke und Peter Beyer, 338–352. London: Routledge, 2009.

- Baumann, Martin. „Migration, Diaspora, and Religion“ In *The Routledge Handbook of Transregional Studies*, hg. von Matthias Middell, 456–463. Abingdon: Routledge, 2018.
- Baumann, Martin. „Religion und ihre Bedeutung für Migranten: Zur Parallelität von ‘fremd’-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration“ In *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, hg. von Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 19–30. Berlin: Bundesdruckerei, 2004.
- Behloul, Samuel. „Nichtchristliche Religionsgemeinschaft im öffentlichen Diskurs: Auswirkungen des Islam-Diskurses auf die Selbstpräsentations- und Kommunikationsstrategien und albanischer Muslime in der Öffentlichkeit“ In *Religionsgemeinschaft, Staat und Gesellschaft*. NFP 58. Luzern, 2010.
- Behloul, Samuel. „Religion and the (De-) Construction of Diaspora: A comparing view of Albanian and Bosnian Muslims in Switzerland“ **Journal of Muslims in Europe** 5 (2016): S. 65–86.
- Behloul, Samuel. „Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis: Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz“ In *Muslime in der Schweiz*, hg. von Brigit Allebach, und Martin Sökefeld, 43–65. Zürich: Seismo, 2010.
- Behloul, Samuel. „Religion, (Trans-) Nationalismus and the Dynamics of (De-) Diasporisation of Migrant Communities“, *Ethnologie und Migration* 16, Nr. 2 (2014): 42–54.
- Behloul, Samuel. „Viele Gesichter einer Weltreligion: Islam und Muslime in der Schweiz“ (in Kooperation mit Stephan Lathion), In *Eine Schweiz viele Religionen*, hg. von Martin Baumann und Jörg Stolz, 193–208. Bielefeld: transcript, 2007.
- Behloul, Samuel. „Zwischen Balkan-Hypothek und Balkan-Bonus: Identitätsbildung der muslimisch jugoslawischen Diaspora in der Schweiz“ In *Den Balkan gibt es nicht: Erbschaften im südöstlichen Europa*, hg. von Martina Baleva, Boris Previsic, 191–207. Köln: Böhlau, 2015.
- Berelson, Bernard. *Content analysis in communication research*. New York: Hafner Publ. Co., 1952.
- Beleich Bouzar, Petra. „‘She is Always Present’: Female Leadership and Informal Authority in a Swiss Muslim Women’s Association“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 279–300. Leiden und Boston: Brill, 2012.

- Blumi, Isa. *Political Islam Among the Albanians: Are the Taliban coming to the Balkans?* Prishtina: Kosovar Institute for Policy Research and Development, 2005.
- Bogner, Alexander, Littig, Beate und Menz Wolfgang. *Interviews mit Experten: Eine praxisorientierte Einführung*. Wiesbaden: Springer VS, 2014.
- Bohren, Rudolf, Jörns, Klaus-Peter. *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. Tübingen: Francke Verlag, 1989.
- Bohren, Rudolf. *Predigtlehre*. München: Kaiser, 1980.
- Borthwick, Bruce M. „The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication“ *The Middle East Journal* 21, Nr. 3 (1967): 299–313.
- Bougarel, Xavier. „Balkan Islam as ‘European Islam’: Historical Background and Present Challenges“, in *Islam und Muslime in Südosteuropa*, hg. von Christian Voss und Jordanka Telbizova-Sack, 15–32. München: Otto Sagner, 2010.
- Bougarel, Xavier. „Islam and Politics in the Post-Communist Balkans (1990–2000)“ In *New Approaches to Balkan Studies*, hg. von Dimitris Keridis und Charles Perry, 345–360. Dulles: Brassey’s, 2003.
- Bourne, Randolph. „Trans-National America“ In *The Heath Anthology of American Literature, Band I* (2. Auflage), hg. von Paul Lauter et al, 1732–1741. Lexington und Toronto: D.C. Heath and Company, 1994.
- Bowen, Harold und Gibb, Hamilton. „Islamic society in the eighteenth century“ In *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, Vol. 1, Pt. 2*, hg. von Harold Bowen und Hamilton Gibb. London: Oxford University Press, 1969.
- Bowen, John. *Can Islam be French?* Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Bremer, Thomas. *Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien: Königreich – Kommunismus – Krieg*. Freiburg im Breisgau und Basel: Herder, 2003.
- Bruneau, Michel. „Diasporas, transnational spaces and communities“ In *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, hg. von Rainer Bauböck und Thomas Faist, 35–50. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Burri Sharani, Barbara, Efionayi-Mäder, Denis, Hammer, Stephan, Pecoraro, Marco, Soland, Bernhard, Tsaka, Astrit, Wyssmüller, Chantal. *Die kosovarische Bevölkerung in der Schweiz*. Bern: Vertrieb Bundespublikationen, 2010.
- Canagarajah, Suresh und Silberstein, Sandra. „Diaspora Identities and Language“ *Journal of Language, Identity & Education* 11, Nr. 2 (2012): 81–84.
- Cesari, Jocelyne. *L’islam à l’épreuve de l’Occident*. Paris: La Découverte, 2004.
- Ceylan, Rauf. „Imame in Deutschland: Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten“ In *Islamverherr-*

- lichung: *Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hg. von Thorsten Gerald Schneiders, 295–313. Wiesbaden: Springer VS, 2010.
- Ceylan, Rauf. „Imamschulungen durch die Konrad-Adenauer-Stiftung in der Türkei: Inhalte, Erfahrungen und Perspektiven“ In *Imamausbildung in Deutschland: Islamische Theologie im europäischen Kontext*, hg. von Bülent Ucar, 351–358. Göttingen: V&R Unipress, 2010.
- Ceylan, Rauf. „Migration, Religion, Transformation – Rollenwandel und Rollenkonflikte der Imame im Migrationskontext“ In *Religion und Gemeinschaft: Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hg. von Martin Torhgangel, Ednan Aslan und Martin Jäggle, 69–82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Ceylan, Rauf. *Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- Ceylan, Rauf. *Imame in Deutschland*. Freiburg, Basel und Wien: Herder, 2021.
- Costa, Sérgio. *Vom Nordatlantik zum „Black Atlantic“: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*, Bielefeld: transcript Verlag, 2015.
- Dahinden, Janine. „Der Anfang vom Ende eines neuen Konzepts? Transnationalismus am Beispiel der sozialen Netzwerke von albanischen MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien“ *Traverse* 12, Nr. 1 (2005): 93–95.
- Dahinden, Janine. „Deconstructing Mythological Foundations of Ethnic Identities and Ethnic Group Formation: Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34, Nr. 1 (2008): 55–76.
- Dahinden, Janine. „Contesting transnationalism? Lessons from the study of Albanian migration networks from former Yugoslavia“ *Global Networks. Global Networks: A Journal of Transnational Affairs* 5, Nr. 2 (2005): 191–208.
- Dahinden, Janine. „Der Anfang vom Ende eines neuen Konzepts? Transnationalismus am Beispiel der sozialen Netzwerke von albanischen MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien“ *Traverse: Zeitschrift für Geschichte* 1 (2005): 93–110.
- Dahinden, Janine. *Prishtina – Schlieren: Albanische Migrationsnetzwerke im transnationalen Raum*. Zürich: Seismo Verlag, 2005.
- Dannowski, Hans-Werner. *Möglichkeiten und Grenzen der Content-Analyse*, Werkstatt predigt 1, 1973.
- De Toro, Alfonso. „Performativ-hybride Diasporas“ In *Alteritäten: Literatur, Kultur, Sprache*. hg. von Grit Mehlhorn, Hans-Christian Trepte, Alina Jurasz, Danuta Rytel-Schwarz, 78–99. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 2013.

- Drake, St. Clair. „Diaspora Studies and Panafricanism“ In *Global Dimensions of the African Diaspora*, hg. von Joseph E. Harris, 451–514. Washington, DC: Howard University Press, 1993.
- Dresing, Thorsten, Pehl, Thorsten. *Praxisbuch Interview, Transkription und Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende* (8. Auflage). Marburg: dr. dresing und pehl GmbH, 2018.
- Duderija, Adis und Rane, Halim. *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Engelhardt, Jan Felix. *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- Engemann, Wilfried. *Einführung in die Homiletik*. Tübingen: Francke Verlag, 2002.
- Engemann, Wilfried. *Semiotische Homiletik: Prämissen – Analysen – Konsequenzen*. Tübingen: Francke Verlag, 1993.
- Faist, Thomas and Bilecen, Başak. „Der transnationale Ansatz: Transnationalisierung, Transnationale Soziale Räume, Transnationalität“ In *Soziologie der Migration: Eine systematische Einführung*, hg. von Thomas Faist, 153–178. Berlin und Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- Faist, Thomas, Fauser Margit und Reisenauer, Eveline. „Perspektiven der Migrationsforschung: Vom Transnationalismus zur Transnationalität: Kommentar zum Beitrag ‘Warum pendeln Migranten häufig zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion?’“ *Soziale Welt* 62, Nr. 2 (2011): 203–220.
- Farman, Darius und Merz, Fabien. „Das Engagement Muslimischer Organisationen in der Schweiz gegen gewaltbereiten Extremismus“ In *Bulletin 2017 zur schweizerischen Sicherheitspolitik*, hg. von Christian Nünlist und Oliver Thränert, 33–57. Zürich: Center for Security Studies (CSS), 2017.
- Flick, Uwe. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 2012.
- Fritz Riemann. „Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht“ In *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, hg. von Richard Riess, 152–166. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Fuss, Susanne, Karbach, Ute. *Grundlagen der Transkription* (2. Auflage). Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.
- Gaffney, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Gharaibeh, Mohammad. „Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten“ In *Kirche und Umma – Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, hg. von Amir Dziri, 60–73. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014.

- Gianni, Matteo unter Mitwirkung von Schneuwly Purdie, Mallory, Lathion, Stéphane, Jenny, Magali. *Muslime in der Schweiz Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen: Eine Studie der Forschungsgruppe „Islam in der Schweiz“* (GRIS). Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM, 2010 https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslime_d.pdf [aufgerufen am 24.11.2016].
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Glaser, Barney G. und Strauss, Anselm L. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick und London: Transaction Publishers, 2006.
- Glick Schiller, N., L. Basch und C. Szanton Blanc. „Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions“ In *Annals of the New York Academy of Sciences: Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, ix-xiv. New York: New York Academy of Science, 1992.
- Glick Schiller, N., L. Basch und C. Szanton Blanc. „Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration“ In *Annals of the New York Academy of Sciences: Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, 1–24. New York: New York Academy of Science, 1992.
- Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, Szanton Blanc, Cristina. „From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration“ *Anthropological Quarterly* 68 (1995): 48–63.
- Goitein, S.D. „The Muslim Friday Worship“ In *Studies in Islamic History and Institutions*, hg. von S.D. Goitein, 111–125. Leiden: Brill, 2010.
- Grözinger, Albrecht. *Homiletik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- Hall, Stuart. „Cultural Identities and Diasporas“, In *Theorizing Diaspora: A Reader*, hg. von Jana Evans Braziel und Anita Mannur, 233–247. Malden: Blackwell, 2003.
- Hall, Stuart. „New Ethnicities“ In *Black British Cultural Studies: A Reader*, hg. von Manthia Diawara Baker und Ruth Lindeborg, 163–172. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Halm, Heinz. *Der Islam* (11. Auflage). München: C.H. Beck, 2018.
- Halm, Heinz. *Die Schiiten* (3. Auflage). München: C.H. Beck, 2018.
- Hashas, Mohammed, de Ruiter, Jan Jaap, Vinding, Niels Valdemar, Hajji Khalid. „Imams in Western Europe“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 19–38. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

- Hashas, Mohammed. „The European Imam: A nationalized religious authority“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 79–100. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- Hassan, Mona. „Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-Sponsored Female Preachers“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 85–103. Leiden: Brill, 2012.
- Hermelink, Jan, Müske, Eberhard. „Predigt als Arbeit an mentalen Bildern: Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse“ *Praktische Theologie* 30 (1995): 219–239.
- Heyworth-Dunne, James. *Religious and political trends in modern Egypt*. Washington: vom Autor veröffentlicht, 1950.
- Hidayatullah, Aysha. „Muslim Feminist Theology in the United States“ In *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, hg. von Ednan Aslan, Marcia Hermansen und Elif Medeni, 81–100. Bern: Peter Lang, 2013.
- Hoffmann, Christine Wenona. *Homiletik und Exegese: Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.
- Iseni, Bashkim, Ruedin, Didier, Bader, Dina, Efionayi-Mäder, Denise. *Die Bevölkerung von Bosnien und Herzegowina in der Schweiz*. Bern: Bundesamt für Migration (BFM), 2014.
- Iseni, Bashkim. „National Identity, Islam and Politics in the Balkan“ In *Brückenschläge – ‘Bosnischer Islam’ für Europa*. Stuttgart-Hohenheim: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2009. http://siteresources.worldbank.org/EXTGLDEVLEARN/Resources/Islam_and_Politics.pdf [aufgerufen am 2. 12. 2016].
- Jensen, Olaf. „Induktive Kategorienbildung als Basis Qualitativer Inhaltsanalyse“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 255–275. Weinheim: Beltz, 2008.
- Jones, Linda G. *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Jouanneau, Solenne. „The reinvented role of imams in French society“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 146–164. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- Kabatek, Johannes und Pusch, Claus D. *Spanische Sprachwissenschaft*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2011.

- Kaiser, Robert. *Qualitative Experteninterviews: Konzeptionelle Grundlagen und praktische Durchführung*. Wiesbaden: Springer VS, 2014.
- Kalmbach, Hilary. „Islamic authority and the study of female religious leaders“ In *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, hg. von Masooda Bano und Hilary Kalmbach, 1–30. Leiden und Boston: Brill, 2012.
- Kapphan, Andreas. „Symbolische Repräsentation von Zuwanderergruppen im Raum: Zur Analyse von Konflikten um den Bau und die Nutzung von Moscheen“ In *Die europäische Stadt*, hg. von Walter Sibel, 244–252. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Katz, Marion Holmes. *Prayer in Islamic Thought and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kelle, Udo, Kluge, Susanne. *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung* (2. überarbeitete Auflage). Wiesbaden: VS Verlag der Sozialwissenschaften, 2010.
- Knapp, Werner. „Die Inhaltsanalyse aus linguistischer Sicht“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 20–36. Weinheim: Beltz, 2008.
- Koppa, Maria-Eleni. „Ethnic Albanians in the former Yugoslav Republic of Macedonia: Between nationality and citizenship“ *Nationalism and Ethnic Politics* 7, Nr. 4 (2001): 37–65.
- Kordić, Snježana. „Personal- und Reflexivpronomina als Träger von Personalität“ In *Personalität und Person*, hg. von Helmut Jachnow und Sabine Dönninghaus, 125–154. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- Krings, Matthias. „Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften“ *Paideuma* 49 (1993): 137–156. 139.
- Lamine, Anne-Sophie. „Mise en scène de la ‘bonne entente’ inter-religieuse et reconnaissance“ *Archives des Sciences Sociales des Religions* 129 (2005): 83–96.
- Maritato, Chiara. „Addressing the Blurred Edges of Turkey’s Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers sent to Europe“ *European Journal of Turkish Studies* 27 (2018): 1–18.
- Maritato, Chiara. „Expanding Religion and Islamic Morality in Turkey: The Role of the Diyanet’s Women Preachers“ *Anthropology of the Middle East* 13, Nr. 2 (2018): 43–60.
- Maritato, Chiara. „Performing Irsad: Female Preachers’ (Vaizeler’s) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State“ *Turkish Studies* 16, Nr. 3 (2015): 433–447.
- Mayer, Ruth. *Diaspora: Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015.

- Mayring, Philipp und Fenzl, Thomas. „Qualitative Inhaltsanalyse“ In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, hg. von Nina Baur und Jörg Blasius, 543–556. Wiesbaden: Springer VS, 2014.
- Mayring, Philipp. „Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der Qualitativen Inhaltsanalyse“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 7–19. Weinheim: Beltz, 2008.
- Mayring, Philipp. *Qualitative Inhaltsanalyse* (12. Auflage). Weinheim: Beltz Verlag, 2015.
- Miles, Matthew, Huberman, Michael. *Qualitative Data Analysis: An expanded sourcebook* (2nd edition). Thousand Oaks: Sage, 1994.
- Omerika, Armina. *Islam in Bosnien-Herzegowina und die Netzwerke der Jungmuslime (1918–1983)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- Omerika, Armina. *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.
- Park, Robert E. „Cultural Conflict and the Marginal Man“ In *The Collected Papers of Robert Ezra Park: Volume I, 1937*, hg. von Everett C. Hughes, Charles. S. Johnson, Jitsuiichi Masuoka, Robert Redfield und Louis Wirth, 372–376. New York: Arno Press, 1974.
- Peter, Frank. „Islamic sermons, religious authority and the individualization of Islam in France“ In *Religiosität in der säkularisierten Welt*, hg. von Manuel Franzmann, Christed Gärtner und Nicole Köck, 303–319. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- Pezo, Edvin „Staat und Islamische Gemeinschaften in Jugoslawien und seinen Nachfolgestaaten“ *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 38, Nr. 7/8 (2010): 22–25.
- Pichler, Robert. „Makedoniens muslimische Albaner im Spannungsfeld von nationaler Emanzipation und islam(ist)ischer Erneuerung“ *Südosteuropa Mitteilungen* 3–4 (2015): 84–101.
- Pichler, Robert. „Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung: Alltagsperspektiven aus einem transstaatlichen sozialen Milieu“ In *Islam und Muslime in Südosteuropa*, hg. von Christian Voss und Jordanka Telbizova-Sack, 195–222. München: Otto Sagner, 2010.
- Piper, Hans-Christoph. *Predigtanalysen: Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1976.
- Prätor, Sabine. *Türkische Freitagspredigten: Studien zum Islam in der heutigen Türkei*. Klaus Schwarz Berlin, 1985.
- Quayson, Ato und Daswani, Girish. „Introduction – Diaspora and Transnationalism: Scapes, Scales, and Scopes“ In *A Companion to Diaspora and*

- Transnationalism*, hg. von Ato Quayson und Girish Daswani, 1–26. Hoboken: Wiley, 2013.
- Reeber, Michel. „La prédication (khuṭba) dans les mosquées en France et en Europe: En quête d’une nouvelle légitimité?“ In *Les Transformations de l’autorité religieuse*. hg. von M. Cohen, J. Joncheray und P.J. Luizard, 187–198. Paris: L’Harmattan, 2004.
- Reeber, Michel. „Les khuṭbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe occidentale“ In *Paroles d’islam: Individus, sociétés et discours dans l’islam européen contemporain*, hg. von F. Dasseto, 185–203. Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.
- Reinhoffer, Bernd. „Lehrkräfte geben Auskunft über ihren Unterricht: Ein systematisierender Vorschlag zur deduktiven und induktiven Kategorienbildung in der Unterrichtsforschung“ In *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*, hg. von Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda, 123–141. Weinheim: Beltz, 2008.
- Reinkowski, Maurus. „Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun“, In *Rechtspluralismus in der islamischen Welt*, hg. von Maurus Reinkowski und Michael Kemper, 121–142. Berlin: de Gruyter, 2005.
- Reisenauer, Eveline. *Transnationale persönliche Beziehungen in der Migration: Soziale Nähe bei physischer Distanz*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- Schlieff, Eva. „Unsichtbare Moscheen: Zur Rolle der Moscheen für die Präsenz und Repräsentation der Muslime in Deutschland“ *Zeitschrift für Türkeistudien* 17, Nr. 1+2 (2004): 147–176.
- Schmid, Hansjörg und Trucco, Noemi. *Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG), 2019.
- Schmid, Hansjörg. „‘I’m just an Imam, not Superman’: Imams in Switzerland: Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation“. *Journal of Muslims in Europe* 9 (2020): 64–95.
- Schmid, Hansjörg. „Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich: Auf dem Weg zum Integrationslotsen?“ *Herder Korrespondenz* 1 (2007): 25–30.
- Schneuwly Purdie, Mallory. „Dé-racialiser et complexifier la question musulmane en Suisse: Un éclairage sociodémographique“ *Tangram* 40: *Bulletin der EKR* (2017): 63–66.
- Sèze Romain. „Prédication et autorité des imams en France“ *Revue d’éthique et de théologie morale* 3 (2012): 37–51.
- Sèze Romain. „Leaders musulmans et fabrication d’un ‘islam civil’“ *Confluences Méditerranée* 4, Nr. 95 (2015): 43–58.

- Sèze, Romain. „For a ‘visible’ Islam: The emergence of protest speech in French mosques“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 255–276. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- Sèze, Romain. *Prévenir la violence djihadiste : Les paradoxes d’un modèle sécuritaire*. Paris : Seuil, 2019.
- Shepperson, George. „African Diaspora: Concept and Context“ In *Global Dimensions of the African Diaspora*, hg. von Joseph E. Harris, 41–49. Washington, DC: Howard University Press, 1993.
- Somalingam, Thusinta. *Doing Diaspora: Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- Szanto, Edith. „Shi’a Islam in Practice“ In *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, hg. von Ronald Lukens-Null und Mark Woodward, 39–53. Cham: Springer, 2021.
- Stöckli, Lucia. *Moschee-Neubauten: Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*. Bielefeld: transcript Verlag, 2020.
- Tunger-Zanetti, Andreas und Schneuwly Purdie, Mallory. „Switzerland“ In *Yearbook of Muslims in Europe*, Bd. 6, hg. von Jørgen S. Nielsen et al., 582–595. Leiden: Brill, 2014.
- Vinding, Niels Valdemar. „Towards a typology of imams of the West“ In *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, hg. von Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter und Niels Valdemar Vinding, 231–254. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*. New York: Oneworld Publications, 2013.
- Watt, Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. London: Oxford University Press, 1961.
- Wehr, Hans und Kropfisch, Lorenz. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch* (6. Auflage). Wiesbaden: Harrassowitz, 2020.
- Wöhrle, Stefanie. *Predigtanalyse: Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen*. Münster: Lit, 2006.

Zeitungsartikel

- Bühler, Stefan. „Die albanischen Muslime bekennen sich zum Rechtsstaat“ *Neue Zürcher Zeitung*, 18. März 2017. <https://nzzas.nzz.ch/schweiz/albanischen-muslime-bekennen-sich-zum-rechtsstaat-ld.152176?reduced=true> [aufgerufen am 9.1.2022]

- Helbling, Urs. „Schweizweit einzigartiger Moschee-Neubau im Aargau – sogar der Gemeindeammann staunt“ *Tagblatt*, 8. Mai 2021. <https://www.tagblatt.ch/aargau/wyna-suhre/reinach-schweizweit-einzigartige-moschee-sogar-der-gemeindeammann-staunt-ld.2134784?reduced=true> [aufgerufen am 30. 12. 2021]
- Koch, Samuel. „TRANSPARENZ: Frauenfelder Moschee – Ostschweizer Muslime wehren sich gegen Vorwürfe“ *Tagblatt*, 20. Oktober 2017. <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/frauenfeld-munchwilen/transparenz-frauenfelder-moschee-ostschweizer-muslime-wehren-sich-gegen-vorwuerfe-ld.571335> [aufgerufen am 9. 1. 2022]
- Meier, Michael. „Salafistische Drehscheibe“ *Tages-Anzeiger*, 4. Juni 2016. <https://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/drehscheibe-fuer-salafistische-imame/story/16304925> [aufgerufen am 8. 3. 2022]
- Toggweiler, Andreas. „Rundgang in der Moschee ‘Ebu Hanife’: „Wir möchten ein Teil von Grenchen sein“, *Grenchner Tagblatt*, 27. Juni 2020. <https://www.grenchnertagblatt.ch/solothurn/grenchen/rundgang-in-der-moschee-ebu-hanife-wir-moechten-ein-teil-von-grenchen-sein-ld.1301477> [aufgerufen am 8. 3. 2022]

Internetseiten

- <http://www.albinfo.ch/de/fuehrer-der-albanisch-islamischen-gemeinde-unterzeichnen-sekularismus-deklaration-mit-dem-schweizer-staat/> Artikel über UAIS [aufgerufen am 19. 3. 2017]
- <http://www.el-hikmeh.net/xhamia/?start=15> [aufgerufen am 11. 1. 2022]
- <http://www.el-hikmeh.net/xhamia/18-aktivitete/115-ligjerate-per-grate-gruaja-dhe-islami> [aufgerufen am 11. 1. 2022]
- <http://www.uais.ch/2017/03/21/die-charta/> [aufgerufen am 18. 9. 2021]
- <https://daigs.ch/avec-lunion-dubishz-et-de-bishz-la-communaute-musulmane-albanaise-sinstalle-en-suisse/> [aufgerufen am 29. 12. 2021]
- <https://daigs.ch/konference-virtuale-organizuar-nga-komuniteti-musliman-shqiptare-ne-zvicer/> [aufgerufen am 9. 1. 2022]
- <https://fri.org.mk> [aufgerufen am 31. 1. 2022]
- <https://islamandsociety.ch/de/home/swiss/muslims/data/#section2> [aufgerufen am 20. 2. 2022]
- <https://islamshop.ch/rreth-nesh/> [aufgerufen am 18. 9. 2021]
- https://m.facebook.com/XhamiaWil/posts/3125935950759245/?locale=zh_CN&undrefsrc=deprecated&und_rdr [aufgerufen 11. 1. 2022]
- https://m.facebook.com/XhamiaZuerichSchwamendingen/photos/a.715041518668136/867237346781885/?type=3&undsource=54&undlocale2=de_DE [aufgerufen 11. 1. 2022]

<https://tulipan-reinach.ch/2020/07/18/albanisch-islamische-gemeinschaft-widerspricht-moschee-mit-spenden-und-bankkredit-finanziert/?lang=de> [aufgerufen 30. 12. 2021]

<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/auslaendische-bevoelkerung.assetdetail.18344247.html> [aufgerufen am 28. 12. 2021]

<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/auslaendische-bevoelkerung.assetdetail.18344247.html> [aufgerufen am 28. 12. 2021]

<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.15384768.html> [aufgerufen am 7.3. 2022]

<https://www.docdroid.net/0DnP6Wv/rregullorja-per-punen-e-imameve-e-miratar-me-20112016-pdf> [aufgerufen am 9. 1. 2022]

<https://www.uais.ch/2017/12/13/grundungsversammlung-des-dachverbandes-der-albanisch-islamischen-gemeinschaften-in-der-schweiz-wahl-der-fuehrungsorgane/> [aufgerufen am 31. 12. 2021]

<https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/forschung/kuppel-tempel-minarett/gebaeude/albanische-moschee-wil/#section=c73555> [aufgerufen am 30. 12. 2021].

www.daigs.ch [aufgerufen am 13.9. 2021]

10. Anhang

Aufgezeichnete Freitagspredigten der Imame

Imam Fuad

- Predigt 1 zum Thema Hadsch, aufgezeichnet am 7.6.2019
- Predigt 2 zum Thema Muharram, aufgezeichnet am 6.9.2019
- Predigt 3 zum Thema Organisation des Freitagsgebets, aufgezeichnet am 11.10.2019

Imam Lutfi

- Predigt 1 zum Thema Ramadan, aufgezeichnet am 31.5.2019
- Predigt 2 zum Thema Geschlechterrollen, aufgezeichnet am 23.8.2019
- Predigt 3 zum Thema Aschura, aufgezeichnet am 6.9.2019

Imam Musa

- Predigt 1 zum Thema Gier und Dankbarkeit, aufgezeichnet am 30.8.2019
- Predigt 2 zum Thema Spaltungen in den Vereinen, aufgezeichnet am 20.9.2019
- Predigt 3 zum Thema Unwissenheit in der Religion, aufgezeichnet am 27.9.2019

Imam Zeki

- Predigt 1 zum Thema Leben nach dem Tod, aufgezeichnet am 16.8.2019
- Predigt 2 zum Thema Jahresende, aufgezeichnet am 23.8.2019
- Predigt 3 zum Thema Hidschra, aufgezeichnet am 30.8.2019
- Predigt 4 zum Thema Ramadan, aufgezeichnet am 10.5.2019

Interviews mit den Imamen

- Interview mit Imam Fuad vom 17.7.2021
- Interview mit Imam Lutfi vom 13.7.2021
- Interview mit Imam Musa vom 14.7.2021
- Interview mit Imam Zeki vom 16.7.2021

Aufgezeichnete Vorträge der Theologin Habibe

- Vortrag 1 zum Thema Stellenwert eines Waisenkindes, aufgezeichnet am 5.5.2020
- Vortrag 2 zum Thema Reue, aufgezeichnet am 10.5.2020
- Vortrag 3 zum Thema Ramadan, aufgezeichnet am 18.4.2021
- Ansprache, aufgezeichnet am 14.2.2020