

# **Arbeitspapier/Dokumentation**

herausgegeben von der  
Konrad-Adenauer-Stiftung

Nr. 116/2003

Dr. C. Atilgan/Dr. A. Jacobs/G. B. M. Meiering/J. Quilty/Dr. U. von Wilamowitz-Moellendorf

## **Islam-Brief Nr. 3 (1/2003)**

Berichte und Informationen zu Veranstaltungen im Rahmen des Sonderprogramms  
„Dialog mit dem Islam“

Berlin, Oktober 2003

ISBN 3-933714-92-3

Ansprechpartner: Dr. Andreas Jacobs  
Politik und Beratung  
Telefon: 030/26996-512  
E-Mail: [Andreas.Jacobs@kas.de](mailto:Andreas.Jacobs@kas.de)

Postanschrift: Konrad-Adenauer-Stiftung, Tiergartenstr. 35, 10785 Berlin

<b>Inhalt</b>	<b>Seite</b>
<b>1. Grundlagen .....</b>	<b>2</b>
Vorbemerkung.....	2
Dialogue en vogue -Vom Sinn und Unsinn des Dialogs mit dem Islam.....	3
<b>2. Veranstaltungen und Aktivitäten (Deutschland und Europa).....</b>	<b>11</b>
Was halten die Deutschen vom Islam? .....	11
<b>3. Veranstaltungen und Aktivitäten (International) .....</b>	<b>18</b>
Reformislam und Koranstudien (25. – 26. Juni, Beirut) .....	18
Islam und Völkerrecht (21. –22. Juli, Amman).....	28
Religiöse Autorität und politischer Frieden (3. – 6. August, Jerusalem) .....	35
<b>Die Autoren.....</b>	<b>42</b>

# 1. Grundlagen

## Vorbemerkung

Wenn die finanziellen Spielräume enger werden, bleiben Einschnitte bei der Projektarbeit nicht aus. Was für die Konrad-Adenauer-Stiftung insgesamt gilt, betrifft auch den Dialog mit dem Islam. Im Jahre 2003 waren Kürzungen nicht zu vermeiden. Im Klartext: es konnten nur deutlich weniger Veranstaltungen durchgeführt als noch im Vorjahr. Das ist die schlechte Nachricht. Die gute Nachricht ist, dass der Dialog mit dem Islam weitergeführt wird und in der Stiftungsarbeit nach wie vor einen wichtigen Platz einnimmt.

Die diesjährige Programmarbeit hat dabei die Erkenntnis bestätigt, dass vieles, was etwa im Nahen Osten zum Thema Islam diskutiert wird, auch für Politik und Gesellschaft in Deutschland von Interesse ist. Umgekehrt ist der Umgang mit dem Islam in Deutschland wichtig für Europa und für die deutsche Außenpolitik insgesamt. Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, das breite Spektrum an Islam-bezogenen Fragestellungen und Themen in Zukunft stärker zusammenzuführen und eine thematische und inhaltliche Verknüpfung zu versuchen. Das bedeutet nicht, dass Zusammenhänge hergestellt werden sollen, wo es keine gibt. Der Islam ist ein vielschichtiges Phänomen, er entzieht sich jeder Vereinheitlichung. Moscheebau in Neukölln und Auseinandersetzungen um die Einführung der Scharia in Nigeria haben ebensowenig miteinander zu tun, wie der Nahostkonflikt mit dem Kopftuchstreit. Trotzdem ist die Gesamtschau wichtig. Sie hilft Zusammenhänge zu entdecken, Hintergründe zu verstehen, und sie hilft zu differenzieren und zu unterscheiden.

Der vorliegende dritte *Islam-Brief* (die ersten beiden Ausgaben und weitere Informationen zum Thema finden Sie unter [www.kas.de](http://www.kas.de)) ist nicht das Ergebnis, sondern der Beginn dieser Zusammenführung. Er soll über wichtige und interessante Aktivitäten der Stiftung zum Thema *Dialog mit dem Islam* Bericht erstatten. Dementsprechend breit ist die inhaltliche Palette dieser Ausgabe. Im vorliegenden *Islam-Brief* finden Sie kritische Anmerkungen zum Dialog mit dem Islam in Deutschland, Ergebnisse einer Umfrage zur Einstellung der Deutschen zum Islam sowie Veranstaltungsberichte zu den Themen Reformislam, Völkerrecht und religiöse Autorität.

Andreas Jacobs

## **Dialogue en vogue -Vom Sinn und Unsinn des Dialogs mit dem Islam**

Von Andreas Jacobs

Der Dialog mit dem Islam ist ein schwieriges Geschäft. Fast jeder fordert ihn, aber keiner weiss so richtig, wie er aussieht. Politisch und gesellschaftlich gewollt und gefördert bleibt er in der Praxis meist ohne Einfluss und Kontur. Der Dialog mit dem Islam teilt somit das Schicksal vieler Modeerscheinungen nämlich konzeptionslos, inhaltsarm und wenig zielorientiert zu sein. Das fordert zur Kritik heraus. Von Geldverschwendung ist die Rede, bisweilen sogar von gefährlicher Anbiederei an die Feinde des Abendlandes. Aber auch der ernsthafte Blick macht deutlich, dass der Dialog mit dem Islam in Deutschland trotz vieler guter Ansätze, ideenreicher Begegnungen und engagierter Projekte einen ambivalenten Charakter hat. Selbst bei denen, die den Dialog betreiben, ist oft unklar, wer mit wem worüber und mit welchem Ziel reden soll. In keinem anderen kultur- oder sicherheitspolitischen Bereich (ja was denn eigentlich?) ist die Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung derart groß. Dies ist bedauerlich, denn der Dialog ist richtig und wichtig. Es setzt deshalb das falsche Signal, wenn die Bundesregierung nach großen Ankündigungen die Finanzmittel für den Islam-Dialog wieder drastisch zusammenstreicht. Dies bietet allerdings die Chance, den Dialog vom Ballast des hektischen Aktionismus zu befreien und ihn zu dem zu machen, was er sein sollte: eine konzeptionell durchdachte Langzeitaufgabe mit klaren Zielsetzungen. Dies ist dringend nötig, denn der Blick auf das bisherige Dialoggeschehen offenbart viel Eigentümliches und manch Unsinniges.

### **Dialektik des Dialogs**

In die Kritik gerät der Dialog vor allem als ritualisierter Austausch von Harmlosigkeiten. Bekenntnisse zu Toleranz und Offenheit sind notwendig, wenn sie zu konkreten Formen der Annäherung und zur Definition von gemeinsamen Positionen, kurz: zu Ergebnissen, führen. Aber öffentlichkeitswirksame Bekenntnisse des Glaubens an den einen Gott gehen an den tatsächlichen Problemen vorbei. Der Islam ist kein grün angestrichenes Christentum und das Kreuz läßt sich nicht zum Halbmond verbiegen. Es hilft auch wenig, immer wieder Lessings Ringparabel aus dem humanistischen Grundlagenwissen hervorzukramen. Die Lösung für konkrete politische und gesellschaftliche Probleme besteht nicht darin, die drei Ringe zu

einem weltreligiösen Synkretismus zusammenzuschmieden. Weniger der Glaube ist das Problem, sondern das, was die Gläubigen daraus machen.

Die Basis jeder konstruktiven Begegnung mit dem Islam muss die Anerkennung der Glaubensfreiheit als grundlegendes Prinzip sein. Das ist auch deshalb notwendig, weil der Islam längst Teil der europäischen Lebenswirklichkeit ist. Während noch darüber gestritten wird, ob man es hierbei mit einer Bereicherung oder einer Bedrohung zu tun hat, kommt die Diskussion um die positiven Impulse des Islam für die europäischen Gesellschaften viel zu schleppend voran. Schuld daran haben auch die Muslime. Der muslimische Beitrag zum Dialog schwankt nach wie vor zwischen Selbstmitleid und Anklage. Selbstkritische Reflexion ist die Ausnahme. Statt dessen hört man von muslimischer Seite die immer gleichen Richtigstellungen: *Dschihad* heiße nicht *Heiliger Krieg* sondern *Anstrengung für Gott*, Juden und Christen seien im Islam akzeptierte Minderheiten mit besonderen Schutzrechten (was die anwesenden Nicht-Muslime eher befremdet als erfreut) und im Islam gäbe es keinen Zwang (zum Glauben). Alles das ist richtig und muss gesagt werden. Aber welche Rolle spielt das in der muslimischen Lebenswirklichkeit? Iraner oder Algerier in Deutschland zucken regelmäßig mit den Schultern, wenn man mit ihnen über das Konzept vom *Haus des Friedens (Islams)*, das einem *Haus des Krieges* gegenübersteht, streiten will. Viele von ihnen haben in Europa einen Frieden gefunden, den ihnen ihre alte (islamische) Heimat nicht geben wollte. Das aber habe mit dem wahren Islam wenig zu tun, denn der sei *per definitionem* eine friedliche Religion. Ein Schurke, Spitzbube oder Terrorist kann daher kein Muslim sein. So einfach ist das.

Der Dialog mit dem Islam vollzieht sich nach einem immer gleichen Schema, das Johannes Kandel in einer Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung treffend beschrieben hat. Zunächst wird den nicht-muslimischen Zuhörern von muslimischer Seite erklärt, dass sie erstens zu wenig und zweitens nur Falsches über den Islam wissen. Anschließend erfahren sie, dass dieses Un- und Halbwissen zu Diskriminierung und Ausbeutung geführt habe und dass der Islam derlei Behandlung nicht verdiene. Schließlich wird der schuldbewusste Zuhörer darüber aufgeklärt, dass Islam *Frieden* bedeute und unverbrüchlich mit Begriffen wie Toleranz, Gerechtigkeit und Demokratie verbunden sei. Den Schluss bildet in der Regel der Verweis auf die Gemeinsamkeiten aller Religionen und ein glühendes Plädoyer für den Dialog zwischen ihnen. Der Dialog mit dem Islam reproduziert sich nach diesem Schema immer wieder selbst. Er beginnt mit der Feststellung der Notwendigkeit des Dialogs und endet mit der Aufforderung selbigen weiterzuführen.

## Feindbild Islam

Unerlässlicher Bestandteil des oben skizzierten Dialog-Schemas ist die These vom *Feindbild Islam*. Das Grundelement dieser These besteht darin, die Gegnerschaft zum Islam zu einer Art Strukturmerkmal abendländischer Kultur zu erheben. Der 11. September und seine Folgen werden dann zum Akt eines Dramas, das seit Jahrhunderten in Form von Kreuzzügen, Inquisition, Kolonialismus, Faschismus, Kommunismus, neoimperialer Ausbeutung und so weiter inszeniert werde. In diesem Drama braucht der Westen die Abgrenzung zum Orient für die kulturelle Selbstvergewisserung, gerade nachdem ihm mit dem Kommunismus das Feindbild abhanden gekommen sei.

Das Problem an dieser These ist, dass sie die Bedeutung des Islam in und für Europa überhöht. Natürlich ist spätestens seit Herder bekannt, dass sich Kulturen auch durch ihre Abgrenzung nach außen definieren, und der Westen ist durch den 11. September vielleicht ein bisschen *westlicher* geworden. Aber es gibt wichtigere Identitätsmerkmale abendländischer Kultur als das Nicht-Islamisch-Sein. Ärgerlich ist die Feindbild-Islam-These nicht deshalb, weil es hierzulande keinen Islam-Hass oder kein Feindbilddenken gäbe. Das anzunehmen wäre naiv. Trotzdem ist das Islam-Bild der Deutschen nach einer neuen Umfrage, die im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung erstellt wurde, weitaus differenzierter und ausgewogener, als oftmals behauptet wird. Problematisch ist die Feindbild Islam-These vor allem, weil hier genau diejenigen Mechanismen bedient werden, die der Dialog mit dem Islam eigentlich kritisieren sollte. Denn auf der Suche nach der Opferrolle vermischt sich Zutreffendes allzu leicht mit anti-westlichen Vorurteilen und verschwörungstheoretischen Versatzstücken.

Ärgerlich ist schließlich auch, dass mancher deutsche Islam-Experte gerne der Versuchung erliegt, seinen muslimischen Dialogpartnern bei der Bekräftigung der Feindbild-These allzu eifertig an die Seite zu treten. Auch aus der Sicht des deutschen Islam-Sachverständigen ist das Bild des Islam in Deutschland oft falsch, verzerrt und feindlich, und allgemein herrsche medial geschürte Unkenntnis vor. Die verbreitete Medienschelte ist wenig nachvollziehbar. Tatsächlich ist die deutsche Islam-Berichterstattung weitgehend die Sache derer, die sie kritisieren. Spätestens seit den neunziger Jahren wird das Thema Islam in den großen überregionalen Tageszeitungen überwiegend von renommierten Wissenschaftlern und Journalisten, die sich auskennen, abgedeckt. Die ernstzunehmenden Printmedien befinden sich also in punkto Islam auf hohem Niveau. Ausnahmen gibt es natürlich, besonders bei der Bildauswahl und im Fernsehen. Sich hier auf die beliebte *Expertenschelte* einzulassen und

lustvoll etwa auf den notorischen Islam-Deuter Peter Scholl-Latour einzuschlagen, ist aber trotzdem längst ein hohles Ritual und verbreitet allenfalls Langeweile. An dessen medialer Umtrieblichkeit oder am geschmacklos reißerischen Titelbild des letzten *Spiegel*-Sonderhefts zum Thema kann es wohl kaum ausschließlich liegen, dass der Islam ein schlechtes Image hat.

Es ist kein Wunder, dass die Inhaber kultureller Deutungsmacht den kulturellen Unterschied als zentrale Variable zur Erklärung von allem Möglichen propagieren. Denn wer den Islam erklären kann, hat gut zu tun in diesen Zeiten. Die Wiederbelebung angeblich historisch verwurzelter Feindbilder erreicht aber das Gegenteil von dem, was sie zu beabsichtigen vorgibt. Sie wird zum vermeintlichen empirischen Beleg für Samuel Huntingtons simples Interpretationsmuster einer höchst komplexen Wirklichkeit. Wer vom *Feinbild Islam* redet, wirft also Samuel Huntington erst durch den Vordereingang hinaus – und zwar so, dass alle Nachbarn es sehen –, um ihn anschließend verstoßen durch die Hintertür wieder hineinzubitten. Die Vertreter der *Feinbild Islam*-These werden damit zu denen, die sie eigentlich zu bekämpfen vorgeben, zu Ideologen des kulturellen Unterschieds. Es gehört zur Dialektik des Dialogs, dass er das was er verneint, oft braucht, um sich selbst zu rechtfertigen.

Dabei war es beeindruckend, wie gerade nach dem 11. September quer durch alle gesellschaftlichen Schichten und politischen Lager der Dialog mit dem Islam gesucht wurde. Es gab sie kaum, die Islam-Hetze. Jedenfalls gab es sie bei weitem nicht in dem Ausmaß wie von vielen prognostiziert wurde. Selten wurde so umfangreich über den Islam berichtet, selten gab es so viel Neugier und ehrliches Interesse und selten wurde so viel Islamwissenschaft betrieben wie heute. Dabei sind diejenigen, die sich heute in den Grundkursen Arabisch oder den Einführungsveranstaltungen zum islamischen Recht drängen, keine Orientalisten im Sinne Edward Saids. Nicht neo-koloniale Ambitionen bescheren den Orient-Wissenschaften Zulauf, sondern das aufrichtige Interesse an einer alten und reichen kulturellen und religiösen Tradition und die Einsicht in deren politische und gesellschaftliche Aktualität.

### **Der aufgeklärte Muslim**

Eine weitere Eigentümlichkeit des Dialogs mit dem Islam besteht – zumindest in Deutschland – in der Auswahl der muslimischen Gesprächspartner. Etwa drei Viertel bis zwei Drittel der hierzulande lebenden Muslime versteht sich als religiös. Unter den praktizierenden Muslimen wiederum ist nur ein kleiner Teil fest organisiert. Als Dialogpartner scheint aber vor allem

dieser kleine Teil interessant zu sein. Sucht man nach Gesprächspartnern im Umfeld des organisierten Islam in Deutschland, hat man in der Regel die Qual der Wahl. Zur Verfügung stehen der türkisch dominierte *Islamrat* mit seiner Nähe zur islamistischen Vereinigung *Milli Görüs* oder der den Muslimbrüdern nahestehende *Zentralrat der Muslime* mit seinem umtriebigen Vorsitzenden Nadeem Elyas. Die Mehrheit der Muslime in Deutschland vertreten beide nicht.

Zweifel sind nicht nur am Vertretungsanspruch der islamischen Spitzenverbände angebracht, sondern auch an deren Motiven. Ziel eines Dialogs muss das Kennenlernen, der Abbau von Ängsten und Vorurteilen und die gemeinsame Definition von Prinzipien des Zusammenlebens sein. Das bisherige Auftreten der islamischen Verbands-Vertreter auf Dialogveranstaltungen läßt eher gegenteilige Absichten vermuten. Die Betonung eines *Feindbilds Islam* dient hier vor allem dem Verweis auf die kulturelle Differenz. Diese Differenz müsse vom deutschen Rechtsstaat anerkannt und respektiert werden. Der Hintergrund ist offensichtlich: Statt um Integration geht es um die Schaffung von rechtlichen und politischen Freiräumen, um Abgrenzung also. Der Dialog läuft hierdurch Gefahr, zu einem Forum zu werden, auf dem bürgerliche Freiheiten und individuelle Grundrechte im Sinne eines falschen Toleranzverständnisses in Frage gestellt werden. Die Themen dieser Freiraumsuche sind meist die selben: betäubungsloses Schlachten von Tieren, Befreiung vom Sportunterricht für Mädchen, Moscheearchitektur, das Kopftuchtragen und der Gebetsruf. Vieles, was unter dem Etikett der Religionsfreiheit diskutiert wird, ist weit weniger harmlos als es aussieht. Beim sogenannten *Kopftuchstreit* geht es eben nicht nur um das individuelle Recht auf freie Religionsausübung, sondern auch um einen juristischen Präzedenzfall.

Dass Dialogveranstaltungen nicht selten zu Werbezwecken für das spezifische Islam-Verständnis der islamischen Spitzenverbände in Deutschland missbraucht werden, bringt nicht nur die Dialogpartner in Verlegenheit. Es setzt auch – und das ist wesentlich problematischer – die Mehrheit der Muslime unter Druck, die kein sehr großes Bedürfnis nach einer Privilegierung ihres Muslim-Seins in der Gesellschaft verspüren. Der Dialog verhindert hier also nicht die Herausbildung von rechtlichen Parallelgesellschaften, er bietet den Betreibern dieser gesellschaftlichen Parallelisierung ein Forum. Auch hier kommt der *clash of civilizations* durch die Hintertür des Dialogs wieder herein.

Will man aber einen Bogen um die islamischen Spitzenverbände machen, wird die Suche nach Gesprächspartnern schwierig. Viele muslimische Intellektuelle scheuen sich, als Vertreter des Islam zu firmieren und begreifen sich lieber als das, was sie sind: als



Schriftsteller, Wissenschaftler, Studenten, Künstler, Unternehmer oder Angestellte. Zum aufgeklärten Vorzeigemuslim will kaum jemand herhalten. Grundsätzlich fehlt der muslimischen Selbstdarstellung hierzulande, was den Islam über Jahrhunderte auszeichnete: Geist und Finesse. Keine Spur von den *Public Convert Intellectuals*, die als neues Phänomen in den USA den Amerikanern einen unverkrampften, modernen Islam medienwirksam erklären. In Deutschland sucht man den Typus des jungen, smarten Muslims, der sich in Sprache und Erscheinungsbild westlicher Gesellschaften auskennt und zum Sprecher neuer Generationen junger Muslime wird, vergeblich. Stattdessen prägen Platitüden, Rumgejammer und Opferposen die muslimische Selbstinszenierung.

Da wundert es wenig, dass Widerspruch aufkommt. Wenn der Dialog-Kritiker Hans-Peter Raddatz allerdings gegen die Islamisierung der (christlichen) Offenbarung anschreibt und den Islam-Dialog als Ausverkauf des christlichen Abendlandes anprangert, der im Sündenfall des Zweiten Vatikanischen Konzils seinen Anfang nahm, wird deutlich, dass der Fundamentalismus auch anderswo zuhause ist. Dabei hat Raddatz (aber nur hier) Recht, dass dem Islam nur selbstbewusst und auf dem Fundament fester Überzeugungen gegenüber oder an die Seite getreten werden darf. Unrecht hat er natürlich, wenn er wortreich das Gespenst des christlich-abendländischen Identitätsverlustes beschwört. Neugier, Offenheit und das Interesse am Anderen ist die Stärke und nicht die Schwäche dieser christlich-abendländischen Kultur.

### **Dialog mit der Moderne**

Was ist also zu tun, um eine gute Idee auch zur sinnvollen Praxis werden zu lassen? Zunächst muss es vor allem darum gehen, sich über die Ziele und Themen des Dialogs Klarheit zu verschaffen. Roman Herzog, einer der stärksten Befürworter eines Dialogs mit dem Islam, hat immer wieder darauf hingewiesen, dass für diesen Dialog Koalitionen der Pragmatiker gegen die Dogmatiker gebraucht werden, und zwar auch innerhalb der jeweiligen Kulturen. Hier liegt in der Tat das Wesentliche: Die Stärkung der Modernisierer, der Aufklärer, der Reformer. Oft scheint es, das eigentliche Problem ist nicht der Dialog der Religionen miteinander, sondern der Dialog der Religionen mit der Moderne. Hier ist vor allem der Islam angesprochen.

Der Dialog war zumeist eine christlich/westliche Vorleistung, welche die muslimische Seite in Zugzwang brachte. Neue Ansätze im islamischen Denken müssen aber von innen

kommen und können von außen allenfalls gefördert werden. Da ist es wenig hilfreich, den Islam immer nur als Problem zu begreifen. Überall in der islamischen Welt und auch in Europa gibt es Reformdenker, die sich um das Verhältnis Islam und Moderne Gedanken machen. Die Versuche islamischer Intellektueller, einen authentischen Weg in die Moderne zu finden, sollten ernstgenommen werden. Es muss die Aufgabe des Dialogs sein, diesen Intellektuellen ein Forum zu bieten und ihnen in der innerislamischen Auseinandersetzung den Rücken zu stärken. Kritische Denker wie den Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid oder den Iraner Abdolkarim Soroush lediglich als Opfer politischer Skandale wahrzunehmen, ist bedauerlich. Ihre Forschungen und Ideen haben anderes verdient. Gleichzeitig heißt es aber auch Abschied zu nehmen von der Vorstellung, eine substantielle inhaltliche Auseinandersetzung mit Fundamentalisten oder Islamisten sei möglich und sinnvoll. Es ist geradezu Bestandteil der islamistischen Ideologie, sich dem Dialog zu verweigern.

Der Dialog kann aber nicht nur über Personen, er muss vor allem über konkrete Themen gesucht werden. Moscheebesuche und christlich-islamische Diskussionsrunden können wichtig sein und das Verständnis fördern, wenn sie sorgfältig vorbereitet sind. Viele kirchliche Stellen, gesellschaftliche Institutionen und engagierte Einzelpersonen leisten hier hervorragende, originelle Arbeit. Grundsätzlich muss sich der Dialog mit dem Islam aber weg vom Dialog über den Dialog bewegen. Wer eine Form zum Thema erhebt, darf sich nicht wundern, dass er in den Sachfragen nicht weiterkommt. Besser ist die Einführung der Dialogperspektive in konkrete Sachthemen-Diskussionen. Das muss nicht gleich zum *dialog-mainstreaming* führen. Aber was wäre falsch daran, Muslime im In- und Ausland gezielt in Debatten über politische und gesellschaftliche Herausforderungen einzubeziehen, die von gegenseitigem Interesse sind? Nur so lassen sich die sensiblen Themen ansprechen: Demokratieverständnis, Menschenrechte, Bildung, Globalisierung, Rechtsprechung, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und nicht zuletzt religiöse Toleranz. Muslime mögen gereizt auf Fragen nach dem Verbot des Religionswechsels im Islam oder nach der Akzeptanz des Christentums in islamischen Ländern reagieren, aber diese Fragen sind notwendig. In pluralen, multireligiösen Gesellschaften gehört es dazu, dass man eine Religion wählen und auch verlassen oder wechseln kann.

Das Bekenntnis zum Realismus beim Dialog mit dem Islam ist mittlerweile ein Allgemeinplatz. Richtig bleibt es trotzdem. Der Dialog mit dem Islam – wie immer er auch geführt wird – kann nicht den Anspruch erheben, potenzielle oder aktuelle Spannungen zwischen Staaten und Gesellschaften unterschiedlicher Kulturkreise kurz- und mittelfristig

abzubauen. Er kann allerdings durch einen fairen Austausch das wechselseitige Verständnis erhöhen und Lernprozesse befördern, die im Sinne eines langfristig angelegten interkulturellen Konfliktmanagements wirken. Realismus heißt aber auch, sich hinsichtlich der Rolle und Gewichtung der Akteure keine Illusionen zu machen. Macht- und interessenpolitische Asymmetrien lassen sich bei allen Bekenntnissen zur Gleichgewichtigkeit der Dialogpartner nicht aufheben. Sie sind strukturell bedingt und allenfalls langfristig zu überwinden. Damit diese Asymmetrien einen Dialog aber nicht von vorneherein ausschließen bzw. belasten, müssen die Ungleichgewichte zwischen den Dialogpartnern im Dialoggeschehen selbst reflektiert werden. Auch vor diesem Hintergrund ist der Dialog vor allem auf der Ebene der (Zivil)Gesellschaft zu führen, als Austausch zwischen konkreten Individuen. Als Dialog zwischen den abstrakten Kollektiven zweier Religionen oder Kulturen ist er ebenso abstrakt wie unmöglich. All dies zeigt, dass der Dialog mit dem Islam noch einen langen Weg vor sich hat, nicht als Modeerscheinung, sondern als Form des permanenten Einübens. Er ist kein Format, das ins Leben gerufen wurde und seither als unveränderlicher Bestandteil des politischen und gesellschaftlichen Lebens existiert. Er muss entwickelt, gestaltet, verändert, verworfen und neu erfunden werden.

(erschieden in: *Die Politische Meinung*, November 2003)

## 2. Veranstaltungen und Aktivitäten (Deutschland und Europa)

### Was halten die Deutschen vom Islam?

(Ergebnisse einer Umfrage)

Der Islam stellt in Deutschland mit gut drei Millionen Gläubigen die drittgrößte Religionsgemeinschaft. In den Medien ist er – vor allem seit dem 11. September – sehr präsent, so dass der interessierte Bürger heute die Möglichkeit hat, sich aus vielen Quellen relativ umfassend über den Islam zu informieren. In Gegensatz zu dieser öffentlichen Präsenz steht ein sehr mangelhafter Kenntnisstand über die Einstellungen der deutschen Bevölkerung zum Islam. Während die Einstellungen der Deutschen zu den beiden christlichen Kirchen schon mehrfach untersucht wurden, fehlen entsprechende Daten für das Verhältnis zum Islam. In Umfragen wurde dieses Thema bislang weitgehend ausgespart.

Dabei wären derartige Kenntnisse vor allem im Hinblick auf die Integration der hier lebenden Muslime dringend notwendig. Es ist bekannt, dass die Religionszugehörigkeit bei der Integration von Zuwanderern eine große Rolle spielt. Muslimen wird häufig eine fehlende Integrationsbereitschaft unterstellt. Die Forderung nach einer besseren Integration von Ausländern kann sich aber nicht allein an die Ausländer richten. Auch die deutsche Bevölkerung sollte die Bereitschaft mitbringen, Ausländer zu integrieren und muss diesen entsprechende Möglichkeiten bereitstellen. Neben materiellen Angeboten wie z. B. Deutschkursen gehört dazu auch die mentale Einstellung, zunächst fremd erscheinende Verhaltensweisen zu akzeptieren und anderen Lebensgewohnheiten mit Toleranz zu begegnen. Ohne diese Bereitschaft der deutschen Bevölkerung werden alle Integrationsversuche scheitern.

In der Untersuchung *Was halten die Deutschen vom Islam?*, die im Frühjahr 2003 von der Konrad-Adenauer-Stiftung vorgelegt wurde,<sup>1</sup> sollte diesen Fragen nachgegangen werden. Zunächst werden die Einstellungen der Bundesbürger zum Islam untersucht. Sind die Deutschen bereit, muslimische Mitbürger mit der ihnen eigenen Lebensweise zu akzeptieren und so zu integrieren, dass diese ihre kulturelle Identität bewahren können? Weiter werden die persönlichen Kontakte zwischen Deutschen und Muslimen untersucht bzw. die Bereitschaft, solche Kontakte herzustellen bzw. zu intensivieren. Der letzte Teil schließlich

---

<sup>1</sup> Reihe Arbeitspapier/Dokumentation Nr. 109, abrufbar unter: <http://www.kas.de>

widmet sich der Frage, in welchen soziostrukturellen Bevölkerungsgruppen die größte Toleranz herrscht bzw. in welchen Gruppen Muslime auf die größten Vorbehalte stoßen. Grundlage der Untersuchung bildet eine repräsentative Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung unter 2.000 Bundesbürgern, die im Dezember 2002 durchgeführt wurde. Die Feldarbeit lag bei dem Institut *Dimap*, Bonn. Die Daten wurden politisch gewichtet.

### **Christentum und Islam**

Auf der abstrakten Ebene geben sich die Bundesbürger weitgehend frei von Vorurteilen. Fast alle (91 Prozent) stimmen der Aussage zu, dass vor Gott alle Menschen, unabhängig von ihrem Glauben, gleich seien. Gegenüber dem Islam gibt es aber doch einige Vorbehalte. Fast die Hälfte der Bundesbürger (43 Prozent) zweifelt an der Toleranz des Islam und 46 Prozent widersprechen der Ansicht, Islam und Christentum verträten die gleichen Werte. Für einen fast gleich großen Anteil (49 Prozent) überwiegen allerdings die Gemeinsamkeiten. Überlegenheitsgefühle gibt es gegenüber dem Islam kaum: 69 Prozent lehnen die Aussage ab, die christliche Religion sei der islamischen überlegen.

Bei den Fragen nach dem Islam bzw. dem Verhältnis zwischen Christentum und Islam gibt es allerdings in der deutschen Bevölkerung eine relativ starke Unsicherheit. Zwischen 13 und 17 Prozent konnten oder wollten keine Angabe zu diesen Fragen machen. Trotz der starken Präsenz in den Medien haben sich offenbar viele Deutsche noch keine abschließende Meinung gebildet. In Ostdeutschland sind die Vorbehalte gegenüber dem Islam zwar etwas stärker ausgeprägt, insgesamt fallen aber bei diesen sehr allgemeinen Fragen die Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland relativ gering aus.

Aufschlussreich ist der Vergleich mit den Ergebnissen einer Umfrage unter türkischstämmigen Bürgern in Deutschland, die fast ausschließlich muslimischen Glaubens waren.<sup>2</sup> Die Umfrage war im Jahr 2001 von der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführt worden. Auch die hier lebenden Türken sind nahezu einhellig der Meinung, dass vor Gott alle Menschen, unabhängig von ihrem Glauben, gleich seien. Etwas häufiger als unter den Deutschen wird die Meinung vertreten, dass Islam und Christentum die gleichen Werte vertreten. Allerdings waren – im Gegensatz zu den Deutschen – etwa 60 Prozent davon überzeugt, dass der Islam

---

<sup>2</sup> Umfrage „Türken in Deutschland“, Konrad-Adenauer-Stiftung 2001

dem Christentum überlegen sei. Die Frage nach der Toleranz der Religionen war nicht gestellt worden.

Die deutschen Bürger gehen ähnlich wie hier lebende Muslime von der Gleichheit der Menschen aus. Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen sehen Deutsche etwas weniger als die hier lebenden Türken. Für die Deutschen wirken sich diese Unterschiede aber nicht im Sinne einer Über- oder Unterlegenheit aus. Sie halten die Religionen für gleichwertig. Die Einschätzung dieser Frage wird allerdings durch die Bindung an eine christliche Kirche beeinflusst. Befragte mit sehr starker Kirchenbindung sind häufiger von der Überlegenheit der christlichen Religion überzeugt: 30 Prozent stimmen der Vorgabe zu. Allerdings überwiegt auch mit 51 Prozent in dieser Gruppe die Meinung, die beiden Religionen seien gleichwertig.

### **Islamischer Religionsunterricht und Religionsausübung**

Die Einführung eines **islamischen Religionsunterrichts** in deutscher Sprache würde in der deutschen Bevölkerung überwiegend auf Zustimmung stoßen. Über die Hälfte der Befragten spricht sich für die Einführung aus und einem weiteren Viertel wäre es gleichgültig. Nur jeder Fünfte wäre gegen einen islamischen Religionsunterricht. Ein Teil der Gegner ist aber nicht speziell gegen einen islamischen Religionsunterricht, sondern allgemein gegen Religionsunterricht an deutschen Schulen. Über ein Viertel (27 Prozent) der Gegner eines islamischen Religionsunterrichts spricht sich gleichzeitig gegen das Unterrichtsfach Religion an deutschen Schulen aus. Diese Personen sind somit nicht gegen den Islam, sondern gegen den Religionsunterricht generell. Damit reduziert sich der Kern der Gegner – die Befragten, die gegen islamischen Religionsunterricht, aber für das Unterrichtsfach Religion an deutschen Schulen sind – auf ca. 15 Prozent. In Ostdeutschland sind die Vorbehalte, aber auch die Gleichgültigkeit gegenüber einem islamischen Religionsunterricht etwas größer als im Westen.

Die Haltung der Deutschen zur **Religionsausübung** von Muslimen ist ebenfalls überwiegend von Toleranz geprägt. Etwa zwei Drittel der Befragten sind der Ansicht, die in Deutschland lebenden Muslime sollten ihre Religion ohne Einschränkung ausüben dürfen. Direkte Ablehnung erfährt der Islam nur von einer Minderheit der deutschen Bevölkerung. Nur jeder Fünfte stimmt der Aussage zu: „Deutschland ist ein christliches Land. Muslimische Gebräuche haben hier nichts zu suchen“. Abgelehnt wird diese Aussage dagegen von 76 Prozent der Befragten.

Allerdings erwartet man gleichzeitig von den Muslimen auch eine gewisse Rücksichtnahme. 67 Prozent sind der Ansicht, die Muslime sollten bei ihrer Religionsausübung auf die deutsche Bevölkerung Rücksicht nehmen. Die Muslime stoßen also bei den Deutschen auf großes Verständnis für die Ausübung ihrer Religion, man erwartet aber eine gewisse Rücksichtnahme von ihnen. Mit der Forderung nach Rücksichtnahme meinen die Bundesbürger aber nicht Assimilation. Etwa zwei Drittel hätten mit einer Moschee in der Nachbarschaft keine Probleme, ein Drittel würde sich dagegen gestört fühlen. Die überwiegende Mehrheit toleriert die islamische Form der Religionsausübung.

### **Persönliche Kontakte – Das Wohnumfeld**

Bei der Frage, wie man zu einer Moschee in der Nachbarschaft stünde, handelt es sich für viele Befragte keineswegs um eine rein fiktive Frage. Ein großer Teil der Bundesbürger hat persönliche Erfahrungen mit Muslimen. 41 Prozent der Befragten geben an, dass in ihrem näheren Wohnumfeld auch Muslime wohnen. Erfahrungen mit muslimischen Nachbarn können allerdings fast nur die westdeutschen Befragten vorweisen, wo fast die Hälfte in enger Nachbarschaft mit Muslimen lebt. In den neuen Bundesländern kommen derartige Kontakte eher selten vor. Hier haben nur 14 Prozent muslimische Nachbarn. Die Erfahrungen, die man mit den muslimischen Nachbarn gemacht hat, sind überwiegend positiv. Von denen, die Muslime aus ihrer Umgebung kennen, fühlen sich 95 Prozent nicht durch diese gestört; nur vier Prozent empfinden dieses Nachbarn als störend.

Bei den Befragten, die keine muslimischen Nachbarn aus eigener Anschauung kennen, sind 87 Prozent der Meinung, sie würden sich nicht durch muslimische Nachbarn gestört fühlen, wenn sie welche hätten. Acht Prozent würden dagegen Störungen befürchten. Insgesamt gibt es also nur sehr wenige Vorbehalte gegen Muslime im Wohnumfeld. Praktische Erfahrungen reduzieren diese Vorbehalte nochmals. Dies gilt übrigens für West- wie Ostdeutschland gleichermaßen. Man kann also davon ausgehen, dass die Erfahrungen der Befragten mit muslimischen Nachbarn überwiegend positiv sind.

### **Der persönliche Bekanntenkreis**

71 Prozent der befragten Bundesbürger geben an, unter ihren Bekannten seien auch Ausländer; weniger als ein Drittel der Befragten (28 Prozent) unterhält keine Kontakte zu Ausländern. In Westdeutschland liegt die Kontaktdichte deutlich höher als in Ostdeutschland,

was aufgrund des geringeren Ausländeranteils in den neuen Bundesländern zwangsläufig ist. Kontakte zu Ausländern sind in Westdeutschland beinahe alltäglich und kommen auch in Ostdeutschland bei fast der Hälfte der Befragten vor.

Mit ca. 2,5 Millionen Bürgern stellen die türkischstämmigen Bürger unter den Ausländern (einschließlich der Deutschen türkischer Herkunft) die mit Abstand größte Einzelpopulation. Bei dieser großen Zahl kommt es zwangsläufig auch zu Bekanntschaften zwischen Deutschen und türkischstämmigen Bürgern. 45 Prozent der befragten Deutschen geben an, Türken in ihrem Bekanntenkreis zu haben. Kontakte zwischen Deutschen und türkischstämmigen Bürgern finden vor allem in den westdeutschen Bundesländern statt. Über die Hälfte der Befragten (52 Prozent) unterhält solche Bekanntschaften. In den neuen Bundesländern sind es dagegen nur 16 Prozent. Jeder Vierte der Befragten hätte gern mehr Kontakt zu Türken, 62 Prozent lehnen dagegen intensivere Kontakte ab. Der Wunsch nach mehr Kontakten ist in Westdeutschland, also dort, wo die überwiegende Mehrzahl der türkischen Bürger lebt, stärker ausgeprägt als im Osten.

Der Wunsch nach vermehrten Kontakten ist bei den Personen, die bereits türkischstämmige Bekannte haben, deutlich stärker als bei den Befragten, die diese Erfahrungen nicht teilen. Ein Drittel der Personen mit türkischen Bekannten wünscht mehr Kontakte. Von den Befragten ohne türkische Bekannte wünschen dies nur 21 Prozent. Somit wirken sich die Erfahrungen, die die Deutschen im Umgang mit ihren türkischen Mitbürgern gemacht haben, eher positiv auf die Einschätzung dieser Gruppe aus. In Westdeutschland sind viele Kontakte mit Türken unvermeidbar, z. B. im Berufsleben, in der Schule oder in der Ausbildung. Diese Erfahrungen führen im Ergebnis offenbar zu einer größeren Offenheit gegenüber türkischstämmigen Bürgern. Ostdeutsche haben dagegen viel weniger Gelegenheiten, überhaupt Türken kennen zu lernen. Dadurch entgeht ihnen die Möglichkeit, eigene Erfahrungen mit diesen Personen zu sammeln und damit Vorurteile abzubauen. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass Ostdeutsche Türken gegenüber weniger offen sind als Westdeutsche. Mit hoher Wahrscheinlichkeit trifft dies auch für andere Ausländergruppen zu.

### **Toleranz und Intoleranz gegenüber Muslimen**

Muslimen stoßen in den neuen Bundesländern auf größere Vorbehalte als in den alten. Aber auch innerhalb dieser beiden Gebiete sind die Vorbehalte gegenüber Muslimen in einigen Gruppen stärker ausgeprägt als in anderen. Was kennzeichnet aber die Personen, die Auslän-



der ablehnen bzw. bei welchen Gruppen stoßen Muslime auf die größte Toleranz? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, werden im Folgenden die Zugehörigkeit der Personen, die Muslime ablehnen, zu bestimmten soziostrukturellen Gruppen analysiert. Als Merkmal für die Ablehnung von Muslimen gilt dabei die Zustimmung zu der Vorgabe: „Deutschland ist ein christliches Land. Muslimische Gebräuche haben hier nichts zu suchen.“ Die Zustimmung zu dieser Vorgabe bedeutet eindeutig die Ablehnung der muslimischen Religion und damit fehlende oder nur gering ausgeprägte Toleranz. Sie bedeutet auch, dass man Muslimen die gesetzlich garantierte Religionsfreiheit vorenthalten will. Um die Überlagerung von Zusammenhängen durch den West-Ost-Unterschied zu vermeiden, erfolgt die weitere Auswertung getrennt nach alten und neuen Bundesländern.

In **Westdeutschland** lehnen Frauen Muslime stärker ab als Männer. Überdurchschnittlich stark ist die Ablehnung bei älteren Befragten (60 Jahre und älter). Bei der Aufgliederung nach Berufsgruppen finden sich besonders starke Vorbehalte bei Arbeitern und Rentnern. Ebenfalls lehnen Personen mit niedriger Schulbildung überdurchschnittlich stark Muslime ab, desgleichen Befragte mit starker oder sehr starker Kirchenbindung. Befragte mit evangelischer Konfession neigen stärker zur Ablehnung als solche mit katholischer Konfession. Dieses Muster setzt sich auch bei denen fort, die aus der Kirche ausgetreten sind. Auf besonders wenig Vorbehalte stoßen Muslime bei Männern, bei den unter 60-Jährigen, bei Angestellten, Beamten und Selbständigen, bei höher Gebildeten sowie bei ehemaligen Katholiken. Geringe Ablehnung zeigt sich auch bei Anhängern der Grünen und der FDP.

In **Ostdeutschland** zeigen sich einige Gemeinsamkeiten mit den westdeutschen Bundesländern, allerdings insgesamt auf einem höheren Gesamtniveau. Ähnlich wie im Westen werden Muslime von Rentnern, von Personen mit niedriger Schulbildung und solchen mit starker Kirchenbindung überdurchschnittlich abgelehnt. Abweichend von Ergebnissen im Westen findet sich eine starke Ablehnung aber auch bei Arbeitslosen, bei Selbständigen und bei Anhängern der CDU. Besonders gering ist die Ablehnung in den neuen Bundesländern bei sehr jungen Befragten (16 bis 24 Jahre), bei Beamten, bei höher Gebildeten und bei den Anhängern der Grünen, der FDP und der PDS. In der Gesamtbetrachtung stellt sich die Ablehnung von Muslimen als ein Problem dar, das am stärksten von folgenden Faktoren beeinflusst wird: der Wohnort liegt in den neuen Bundesländern, die Befragten haben einen geringen Bildungsstand, die Personen sind als Arbeiter beschäftigt oder sind bereits Rentner und über 60 Jahre alt.

Diese Merkmale überlagern sich teilweise. Arbeiter und Rentner haben z. B. einen geringeren Bildungsstand als die Gesamtbevölkerung. Den Kenntnissen der Befragten, sei es aus der Schule oder sei es aus persönlichem Erleben, scheint eine Schlüsselrolle zuzukommen. Persönliche Erfahrungen können anscheinend in gewissem Umfang mangelnde Schulbildung ersetzen. Wo allerdings beide Probleme gleichzeitig auftreten, wie dies in Ostdeutschland mit geringen Ausländeranteilen der Fall ist, verstärken sie sich in ihrer Wirkung.

Insgesamt zeichnen sich die Deutschen gegenüber dem Islam durch eine ausgeprägte Toleranz aus. Das Recht der Muslime, ihre Religion ausüben zu können, wird von der weit überwiegenden Mehrheit der Deutschen nicht in Frage gestellt. Durch eine Moschee in der Nachbarschaft würden sich nur wenige gestört fühlen. Man erwartet von den Muslimen allerdings eine gewisse Rücksichtnahme, ohne dass die Aufgabe ihrer kulturellen Identität gefordert wird. Gegen einen islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen gibt es kaum Widerstände. Gewisse Zweifel hegen die Befragten aber an der Toleranz der islamischen Religion. Vorbehalte gegenüber Muslimen und ihren Gebräuchen sind in den neuen Bundesländern stärker ausgeprägt als in den alten. Dabei kommen in Ostdeutschland direkte Kontakte viel seltener vor als im Westen. Es handelt sich also eindeutig um Vorurteile, die sich nicht auf persönliche Erfahrungen gründen. Im Gegenteil führen persönliche Erfahrungen mit Muslimen zu einer toleranteren Haltung. Bei der größten muslimischen Gruppe, den Türken, zeigt sich dieses Muster noch deutlicher. Wer schon Kontakt zu Türken unterhält, wünscht häufiger als Personen ohne diese Erfahrungen, mehr Kontakte. Grundsätzlich gilt dies für West- und Ostdeutschland gleichermaßen. Allerdings wohnen Befragte mit Muslimen im Umfeld fast ausschließlich im Westen.

Vorbehalte gegenüber Muslimen speisen sich also überwiegend aus Unwissenheit und Vorurteilen. Bei Personen mit niedriger Schulbildung sind sie deutlich stärker ausgeprägt als bei solchen mit höherer Bildung. Kommen dann noch fehlende persönliche Erfahrungen hinzu, wirkt sich der Bildungseffekt noch wesentlich stärker aus. So sind in Ostdeutschland die Vorbehalte bei den bildungsfernen Personen wesentlich stärker ausgeprägt als im Westen. 40 Prozent dieser Befragten gestehen den Muslimen nicht das Recht zu, ihre Religion in Deutschland auszuüben. Auf überdurchschnittlich hohe Toleranz stoßen Muslime bei Personen mit Abitur, bei Jüngeren, bei Beamten sowie bei Anhängern der Grünen und der FDP.

Dr. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

### 3. Veranstaltungen und Aktivitäten (International)

#### Reformislam und Koranstudien (25. – 26. Juni, Beirut)

**Titel:** Koranic Studies

**Veranstaltungsform:** Workshop (36 Teilnehmer)

**Organisation:** KAS-Nahost Regionalbüro Amman/Beirut (Gregor B.M. Meiering)

**Zeit/Ort:** 25.– 26. Juni 2003, Crowne Plaza Hotel, Beirut

**Sprache:** Englisch, Arabisch

#### Programmübersicht:

##### *Introduction*

**Gregor B.M. Meiering** (Resident Representative, KAS Near East Regional Office Amman/Beirut) and **Moncef Ben Abdeljelil** (Faculty of Literature and Human Science, Sousse University, Tunisia)

##### *Presentations*

**Abdul-Rahman Al-Junayd** (Yemen): *The Culture Heritage of Leading Families: Hadramawt*

**Abdul Al-Ghumari** (Manuscripts Department, Ministry of Culture, Sanaa, Yemen): *Yemeni Manuscripts in Sanaa*

**Khalid Bawazir** (University of Hadramawt, Yemen): *Yemeni Manuscripts in Hadramawt - Tarim*

**Michael Marx** (Germany): *Koranic Studies between Traditionalism and Revisionism. The Problem of Syro-Aramaic Influence on the Kur'an*

**Nicolai Sinai** (Germany): *The Koran Between Historical Symbol and Source of Law: Some Observations on Early Islamic Exegesis*

**Abdelmejid Al-Charfi** (Manouba University, Tunis, Tunisia): *The Relevance of Koranic Sciences Materials to a Historio-Critical Edition of the Koran*

**Abdelkader Al-Mehri** (University of Tunis, Tunisia): *Compiling Material related to the Koran from Arabic Heritage*

**Al Moncef Ben Abdeljelil** (Sousse University, Tunisia): *Two Codices Ascribed to Ali ben Ali Talib in Sanaa*

**Neila Sellini – Al-Radiwi** (Al Wasat University, Sousse, Tunisia): *Reflections on al-Baqara According to Koranic ruquq and Some Later Codices in Sanaa*

**Ralf Ghadban** (Germany): *Luxenberg Reading of the Koran*

**Hussein Al-Hadi** (Al Ahqaf Library, Tarim, Yemen): *Preservation of the Manuscripts*

Stärker als andernorts werden in der muslimischen Welt Hemmnisse im Umgang mit der Moderne religiös verkleidet. Eine Verabsolutierung des Islams als die gesellschaftlich prägende Kraft scheint insbesondere dem Nahen Osten und Nordafrika sämtliche politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungsperspektiven zu nehmen. Zugleich gestalten sich die Beziehungen zwischen „Europa und dem Orient“ zusehends konfrontativ. Ziel der Veranstaltungsreihe „Moderne und Islam“ des Regionalbüros Naher Osten ist deshalb, den Pluralismus innerhalb der muslimischen Welt zum Ausgangspunkt des Dialogs zu machen; auf diese Weise kann der vielbeschworene Konflikt zwischen den Kulturen auf seine innergesellschaftliche Größen zurückgeführt und damit einer Lösung nähergebracht werden.

Die Programme zur Profilierung innovativer Denker des Islams („Reformist Thinking in the Muslim World“, Beirut, Juli 2002, s. *Islam-Brief Nr. 1*) und zur Auseinandersetzung mit den verkrusteten Strukturen der theologischen Fakultäten in der arabischen Welt („Educational Institutions of Islam“, Beirut, Dezember 2002) haben eines gezeigt: Eine säkulare Perspektive

kann es nur geben, wenn die Fundamente der muslimischen Religion in ihrer historischen Bedingtheit erkannt werden. Ohne eine Verarbeitung der Geschichte, ohne die Trennung zwischen zeitlich Bedingtem und überzeitlich Gültigem kann der Islam nicht an der Moderne teilhaben.

Tunesischen Experten wurde deshalb im Januar und Mai 2003 eine Forschungsreise in den Jemen ermöglicht. Die Bibliotheken in Sanaa und Tarim verfügen über Tausende von Fragmenten früher Koranhandschriften, die einen historisch-kritischen Umgang mit der erst seit 1923 in Ägypten zum Standard erklärten koranischen Vulgata ermöglichen. Zum ersten Mal waren es nicht europäische Orientalisten, sondern muslimische Forscher und Exegeten, die sich das Ziel gesetzt haben, eine Neulesung des koranischen Textes voranzutreiben. Die Ergebnisse der Studien wurden in einem internationalen Fachseminar in Beirut vom 25. zum 26. Juni 2003 in Beirut vorgestellt und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Im Rahmen dieses Seminars ging es darum, zunächst das umfangreiche kulturelle Erbe der großen jemenitischen Familien Revue passieren zu lassen; vom Jemen aus fand der Islam Verbreitung im indischen Subkontinent bis hin nach Malaysia und Indonesien. Abdul Rahman Al-Junayd skizzierte, wie dieser Missionsprozess in der frühen Neuzeit durch die Förderung religiöser Wissenschaften im Hadramaut gestützt wurde; jede Familie, die in Handel und Wandel eine bedeutende Rolle spielte, verfügte über Bibliotheken und war den religiösen Schulen zugetan. Dass dies in die frühislamische Zeit zurückreicht, verdeutlichte Ahmad Al-Ghumari, der Leiter der Handschriftenabteilung im Kulturministerium der Republik Jemen. Obwohl der Jemen selbst vielen Orientexperten als abseitig erscheint, verfügt das Land über einen reichen Fundus an Texten, der für eine historisch-kritische Lesart des Korans nutzbar gemacht werden kann. In den siebziger Jahren wurden bei der Renovierung der grossen Moschee von Sanaa rund 12.000 Koranfragmente gefunden, während die sozialistische Regierung des Südjemen 1972 die Sammlung von in privatem Besitz befindlichen Manuskripten verfügte, um diese in der neugeschaffenen Al-Ahqaf Bibliothek in Tarim zu konservieren. Ausgehend von Studien in Sanaa und Tarim konnte das tunesische Team (Abdalmejid Al-Charfi, Neila Sellini, Abdelkader Al-Mehri) unter Leitung von Moncef Ben Abdeljelil Variationen in Koranmanuskripten feststellen, die den historischen Prozess der Kodifizierung des Korans verdeutlichen. Damit wurde in gewisser Weise an ein Tabu gerührt; der Umgang mit dem koranischen Text war zwar – ausgehend von anerkannten Lesarten – schon im Mittelalter eine Selbstverständlichkeit, aber das Verständnis des Korans als eines

säkularen Textes galt als ein religiöser Frevel. Wo Gott sich in arabischer Sprache unmittelbar offenbart, soll der Mensch nicht das Zeitliche, sondern das Ewige suchen.

In diesem Zusammenhang erwies sich die Verbindung zur europäischen Islamwissenschaft als fruchtbar. Insbesondere in Deutschland gab es seit Theodor Nöldekes „Geschichte des Qorans“ aus dem Jahre 1860 eine Schule des historischen Islamverständnisses. Die Ergebnisse wissenschaftlicher Bemühungen in Europa wurden aber in den Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas in der Regel nur polemisch aufgenommen. Umso erstaunlicher war es deshalb, dass im Rahmen des Beirut Seminars auch die kontroversen Thesen von Christoph Luxenberg über „Die Syro-aramäischen Lesart des Koran“ (Berlin, Das Arabische Buch, 2000) eine interessierte muslimische Zuhörerschaft fanden. Auf der Basis der – von der Orthodoxie geteilten – Auffassung, dass vieles im Koran fremd und unverständlich sei (*gharib al-qur'an*) präsentierte Ralph Ghadban den Ansatz Luxenbergs, dem unvokalisierten und unpunktierten Grundtext des Korans das Gerüst des Syro-Aramäischen unterzulegen. Demnach sei der Koran nicht als rein arabisches Buch – und als solches als arabische Rede Gottes – zu verstehen, sondern partizipiere in seiner Entstehung an der im Nahen Osten zur Zeit des Propheten Muhammad führenden syrisch-aramäischen Leitkultur. Wenn auch die Neulesung einzelner Koranpassagen nicht allen Seminarteilnehmern kosensfähig erschien, bestand – so Omar Al-Ghul von der Universität Irbid in Jordanien – doch Einigkeit, dass der Ansatz nicht von vornherein verworfen werden könne. Die religiöse Bindewirkung des Textes würde in den Augen der Fachleute von säkularen Ansätzen nicht beeinträchtigt; wohl aber könnte ein historisch-kritisches Verständnis die Auslegung des Islams im Alltag verändern; eine zeitgemässe Interpretation des Islams könne nur in dem Maße voranschreiten, wie einzelne Elemente der islamischen Fundamente als historisch bedingt erkannt würden.

Insbesondere die tunesischen Koranexegeten gingen aus dem Fachseminar in ihrem Vorhaben gestärkt hervor, das Projekt zu einer historisch-kritischen Koranedition weiterzuführen. Wer um die Widerstände innerhalb des religiösen Milieus in der muslimischen Welt weiß, erkennt, welche enorme Arbeit hier zu leisten ist. Auch die Skeptiker unter den aufgeklärten Muslimen erkennen jedoch an: Ohne eine solche Wissensproduktion kann die Zukunft nicht gewonnen werden. Fachwelt und Öffentlichkeit sehen deshalb der bereits für 2004 anvisierten Publikation des historisch-kritischen Materials zur zweiten Sure des Korans (*al-baqara*) mit größtem Interesse entgegen.

Gregor B. M. Meiering

## **Giving the Koran a history: Holy Book under scrutiny**

### ***Critical readings of the Muslim scripture offer alternative interpretations of well-known passages***

Moncef Ben Abdeljelil is a small academic, presently pinned between two large journalists. Back to the wall, he is ruminating on alternative readings of the Koran. "Details I will leave to future study," says Abdeljelil. "But I think some of the different readings we find will affect the female condition, tolerance vis-a-vis Jews and Christians. Another will effect legislation ...". He reaches for his pipe, then puts it back in the ashtray. "This is the exciting thing about these alternative readings. We need to rethink the whole legal aspect of what can be drawn from the Koran. I believe this critical edition will enlarge our thinking about women's condition, religious tolerance, what we call human rights."

A professor of literature and human science at Sousse University in Tunis, Abdeljelil heads a team of scholars compiling a critical edition of the Koran. The book will publish a number of alternative readings found in a collection of Koranic *mashaf* (manuscripts) - some dating from the first Islamic century - that had been stockpiled in the Grand Mosque in Sanaa and uncovered three decades ago.

Abdeljelil and his colleagues were in Beirut recently attending a Koranic studies workshop, *Modernity and Islam*, sponsored by the Konrad Adenauer Stiftung - the foundation of the German-Christian Democratic Party. The conference brought together scholars from as far afield as Yemen and Germany and approaches ranging from the traditional to the radical - the latter potentially quite upsetting to devout Muslims. The first tentative conclusions published by researchers with access to the Yemeni *mashaf* reveal that in several cases the organization of the text is different - the *suras* (chapters) sometimes in a different order - and that there are differences in the text itself. Because published findings are few, though, it is still impossible to say how wide is the divergence from the authoritative text. Abdeljelil speculates that, were his small team bolstered with more scholars, the edition could be published in as soon as 10 years. He is cautiously enthusiastic about the project. He has good reason to be cautious.

Since its revelation, the central scripture of the Muslim community has been kept outside history in a way that has no equivalent in the Christian tradition. The Old and New Testaments have been scrutinized by textual critics since the 19th century - peeling back the several, often dissonant, voices from various eras that were cobbled together to form the Christian scripture.

For devout Muslims, treating the Koran in this manner is inconceivable. Where Christians generally concede that the Bible was written by men, the Koran is believed to have been handed down from God to the Prophet Mohammed, without human intervention, in Arabic - perfect, immutable in message, language, style, and form. The oneness of the Koran stands as a metaphor for Islam's conception of the oneness of God. By applying the same techniques of textual criticism that have been used with the Bible, Abdeljelil and his colleagues are giving the Koran a history. Abdeljelil is quick to note that this project is not the first of its kind - European scholars have been looking at the Yemeni *mashaf* for years now. He would point out that within Islamic heritage there are different readings of the Koranic text. But the impact of the critical edition will be profound.

“In the Sanaa parchments we found a radically different method of transcription, a different way of reading the Koran. “It could change some sharp interpretations of the text,” he says, “and will lead to another way of thinking about the Koran. “In Islamic thought today you have fundamentalist projects, all of them fighting against new ways of rethinking Islam. They argue that the Koran doesn't allow new approaches and interpretations. ‘We can't change anything,’ they say. “To fix the meanings of the discourse within the Koran forever is dangerous. This text is embedded in history and has to be reviewed in this light ... This project is not only about editing the text but initiating new ways of re-interpreting the Koran.” Contentious as it is, the Tunisian project was not the most controversial one discussed in Beirut.

Late in 2000 a small press in Germany published *Die Syro-aramäische Lesart des Koran* (The Syro-Aramaic Reading of the Koran). The author, a philologist writing under the pseudonym Christoph Luxenberg, has proposed that the Koran as we know it today is a misreading. Luxenberg asserts that Koranic Arabic is not Arabic at all, at least not in the sense assumed by the classical commentators. It is written, rather, in the dialect of the Prophet's tribe, the Meccan Quraysh, and heavily influenced by Aramaic. Luxenberg's premise is that the Aramaic language - the lingua franca of the Prophet Mohammed, the language of culture and Christian liturgy - had a profound influence on the Koran. Extensive borrowing was necessary simply because at the time of the Prophet, Arabic was not yet sophisticated enough for scriptural composition. Though his ideas were very much in play at the Beirut workshop, the man responsible for the most contentious thesis in Koranic studies today was absent.

One of Luxenberg's advocates is Michael Marx, a graduate student at the Free University of Berlin. “If we understand that Arabic had no scriptural tradition before the Koran - rock

inscriptions aside - if we imagine the Prophet living in a city where Christians and their scripture were present, it's no wonder that certain liturgical terms - *salat* (prayer), *zakat* (religious charity) - seeped into Arabic from Syriac. "Luxenberg suggests that even the word 'Koran' is Syriac, derived from *qeryana*, a term from the Christian liturgy that means 'lectionary' - a book of set liturgical readings. Luxenberg goes back in time to ask the question of what may have happened, why is the Koran as it is? Maybe he exaggerates in arguing that everything can be explained in term of Aramaic. "But languages don't die after all," he continues, "they leave traces. Imagine people learning these two languages - there will invariably be traces of one felt upon the other. "Contemporary dialects of Arabic have many Aramaic substrata. But the languages are so close that the borrowings are unconscious." When an authoritative text of the Koran was finally set down - a task commanded by Uthman, the third caliph - it was done with neither the diacritical marks (the dots) that distinguish individual letters nor short vowels. Luxenberg argues that by the time Muslim commentators got to interpreting the precise meaning of the text, two centuries after the Prophet's death, the Aramaic loan words were mis-read as Arabic. His method of inquiry is a complex one, but basically Luxenberg has read certain problematic passages of the Koran through an Aramaic lens. To a modern eye, his readings sometimes make more sense in the context of the *sura*. They often radically change the meaning. One of Luxenberg's more elegant re-readings comes during a difficult section of *sura 19* (known as *Surat Mariam*, or Mary's Sura). Mary has given birth to Jesus out of wedlock and, fearing people's response, has fled her home. Then God reassures her: "Then he called to her from beneath her: 'Grieve not; thy Lord hath placed beneath thee a streamlet.'"

Luxenberg is not alone in being baffled by the meaning of this line. Re-translating the sentence as one with Aramaic loan words, he concludes that it should be read: "He called to her immediately after her laying-down (to give birth): 'Grieve not; thy Lord has made your laying-down legitimate.'" Another more contentious conclusion was picked up by journalists at the New York Times and the Guardian after Sept. 11, 2001, because it seems to have direct implications for the aspirations of those hijackers, and Muslim suicide bombers generally. It concerns the *houris*, the angels or virgins whom, it is written, await those who attain paradise. Luxenberg argues that *hur* are not virgins but grapes or raisins, specifically white grapes - which were considered a great delicacy at the time. Luxenberg's restored version of the *houris* lines thus reads: "We will let them (the blessed in Paradise) be refreshed with white (grapes),



(like) jewels (of crystal).” It is a less sensual notion of everlasting life to be sure, but, given that the virgins have always been said to be female, a less patriarchal one as well.

For Marx the most important thing about Luxenberg’s book is that it raises certain questions that - for reason of historical circumstance alone - have become taboo. On one hand post-colonial cultural studies has come to be marked by political correctness. On the other hand the post-WWII era saw the decline of German as a language of scholarly inquiry outside Germany; since the philologists’ approach to Koranic studies was the forte of German-language scholarship, it has come to be considered old-fashioned. “In the midst of this,” Marx says, “the question of what happened in the first two centuries of Islamic history was lost. “These two centuries are a sort of dark age for us. Something happened in the 7th and 8th centuries, but we only know about it through texts from the late 8th through 10th centuries. “It seems to me,” Marx remarks, “that there’s something questionable about the proposition that the Muslim oral tradition worked so perfectly.” The Luxenberg thesis is quite separate from Abdeljelil’s critical work on the Koran. Luxenberg worked not with old *mashaf* but the 1923 Egyptian edition of the Koran. The Tunisians are skeptical of Luxenberg’s conclusions but they support his method. “As an approach we are not bothered by what Luxenberg has proposed, nor with his premise that there are languages that had an impact upon Arabic. In fact we would go so far as to encourage it.”

Abdeljelil and his colleagues have problems with Luxenberg drawing conclusions drawn from the 1923 text rather than the *mashaf*. Also “you ... have to consider the ‘oral text’ as well (as the written texts) ... If you do not do so, you will be unable to make very critical conclusions. “A third issue is that you cannot talk about ... the Syriac origins of words, phrases and so forth, without considering other genres of literature. Arabic poetry for instance. The Koran is a genre of literature and you need to compare the genres to understand how the Syriac and the Arabic languages shared the culture at that time. This is lacking in Luxenberg.” One thing the Luxenberg and Abdeljelil projects do have in common is that, though scholarly enterprises, they are implicitly political as well. Indeed, as Marx points out, the issue of deciding upon the authoritative text of the Koran is inherently political. “The idea of canonizing a text is to close it down. What’s before Uthman (i.e. before 640-650 CE) is open to discussion. It’s a black box The important thing is, Uthman wants Muslims in the newly conquered lands to be referring to the same text. This makes the political intent clear.” Inevitably the issue of Koranic investigation too is political. One example of a Muslim response to the present line of Koranic research came in a 1987 paper *Method Against Truth: Orientalism and Koranic*

Studies, an invective against Western Koranic scholarship by critic S. Parvez Manzoor. "At the greatest hour of his worldly triumph," he writes, "Western man, co-ordinating the powers of the State, Church and Academia, launched his most determined assault on the citadel of Muslim faith. All the aberrant streaks of his arrogant personality - its reckless rationalism, its world-domineering phantasy and its sectarian fanaticism - joined in an unholy conspiracy to dislodge the Muslim Scripture from its firmly entrenched position as the epitome of historic authenticity and moral unassailability. The ultimate trophy ... was the Muslim mind itself."

Gregor Meiering isn't afraid of being accused of cultural imperialism. Meiering, the resident representative at the Near East regional office of the Konrad Adenauer Foundation, was the animateur for the two-day workshop in Beirut. "Although the Foundation has a program, convictions, and an agenda, we usually share this agenda, program and convictions with a local partner who works with us, is interested in the same topics, asks the same questions. They do not necessarily give the same answers but they are involved in a common enterprise. "This is the case ... whether promoting democracy or the rule of law or regional cooperation or in dealing with globalization, economic issues or, as now, cultural dialogue that can be but needn't necessarily be linked to religion. "You'll find that not only are we doing things that other people are interested in - in Tunis, Yemen, Lebanon - but topics that have already been very high on the agenda in the past. "There is more of a rediscovery of things in this than an inventing of an artificial Orient that, by consequence, would be dominated by people from outside this Orient." Meiering is an unabashed orientalist and a critic of the discipline's best-known critic. "I very much reject the notion of Orientalism as used by Edward Said," he says. "I do so openly." His main problem with Said is that he looks at the work of two 19th-century orientalists and implicates the entire literature in their shortcomings. He also faults Said for not examining German orientalist work. "There is one structural weakness to Said's argument," Meiering continues, "... Orientalists, he says, produce an image of the east, place all orientals into it and then make it easily manipulable. "But if it were all just invented, all imagined, why is it that all these peoples have become victims - if you would like to see it that way - of colonialism? If (orientalist) ideas were completely wrong, how have these countries come to control the peoples of the Orient? There must, then, have been something true in their assessment, something insightful in what they wrote." Though engaged in the political critique of his discipline, he regards the re-reading of the Koran to be a banal exercise. "If you go back into the history of Islamic thought you'll find that many arguments being raised by scholars today ... have been raised by scholars of the Muslim tradition. "You could qualify

the entire effort to determine the genuine traditions of the Prophet from the invented ones as an historical-critical enterprise by Muslim scholars throughout the centuries. (Today's orientalist) look at their own historical-critical methods as a prolongation of (older) techniques.

“Certainly the fact that there has been such a reluctance on the part of Muslims - Muslim scholars included - makes the project not only a philological one but a social and political one.” When pressed to acknowledge that the enterprise has an inherently liberal agenda, Meiering is frank. “I can't stress too much that the intellectual plays a role in politics and in society. The present situation in this region calls for a renewal of this role.” Intellectuals, he says, serve a mediating role in society and in this regard (the foundation) refuses to be exclusive in the sorts of intellectuals it deals with. “In past decades attempts have been made to make progress quicker and more thoroughly by sidelining what was called conservative elements and betting on technocrats and secular intellectuals - both by foreign agents and local regimes. No successes emerged.” At the end of the day Meiering simply refuses to see East-West relations as a dialogue of the powerful and powerless. “People see globalization as Westernization. But globalization hasn't been Westernization since the 19th century. The Europeanization of the world is done. We are now living in an era in which the empire has, as it were, struck back - rai music and Indian restaurants.”

Devout Muslims might be forgiven if they do not see things in such benevolent terms. Indeed, it is difficult not to notice that, at this particular workshop at least, there was a curious correspondence between Luxenberg skeptics (Arabs) and Luxenberg advocates (generally Europeans). Similarly the critical edition of the Koran is, so far, a wholly Tunisian venture, its scholars the product of the most westward-looking legal and education systems in the Arab world. Marx sees the divided response to Luxenberg as less a political matter than an existential one. “Arab Muslim scholars grow up with a different perspective of the Koran because their upbringing with Arabic. I'm less emotionally attached to a given reading because I learned the language much later. “Acquiring knowledge at a young age is very different from doing so later. It isn't simply an intellectual matter, but emotional as well. It's like telling a grownup that his parents aren't really his parents.” The scholars agree that their fiddling with the Koran will likely not be well received. “The popular response will never be positive,” says Abdeljelil. “Even if our project were done by true Muslims in a very Islamic country, people would never accept it because the popular imagination is manipulated by different trends. The massive number of population ... believe this text is a divine work that

cannot be touched.” Abdeljelil advocates a sort of intellectual trickle-down theory of Koranic criticism. “I think this project should first be initiated within academic circles. After that you could bring it to workshops, theses and dissertations. Then, after 10 or 15 years, you can bring it to a broader segment of society. “If you even talk about the distinction between the mashaf and the Koran, a very obvious idea, people will say ‘He is not a believer.’” Abdeljelil takes up his pipe again. “Never mind the people. In our workshop in Beirut, a scholar asked us, ‘How can you make this distinction?’”

Jim Quilty (*The Daily Star* vom 12. Juli 2003, Beirut)

## Islam und Völkerrecht (21. –22. Juli, Amman)

**Titel:** Restoring the Dialogue in International Law: The Necessity of Bridge-Building  
**Veranstaltungsform:** Seminar/Workshop (ca. 45 Teilnehmer, Opening Ceremony ca. 120 Teilnehmer)  
**Organisation:** KAS-Büro Jordanien (Dr. Canan Atilgan)  
**Zeit/Ort:** 21.– 22. Juli 2003, Four Seasons Hotel, Amman  
**Sprache:** Englisch, Arabisch

### Programmübersicht:

- *Opening Ceremony*  
 Dr. **Canan Atilgan** (KAS Resident Representative to Jordan and Palestine) and Dr. **Abdullah Al-Mousa** (President, University of Jordan)
- *Keynote Speech*  
**HRH Prince El Hassan bin Talal**
- Session 1: *The Islamic Approach in International Law – In Relation to the Western Grotian Concept of International Law*  
 Chair: **Kamal Salibi** (Director, Royal Institute for Interfaith Studies)  
 Dr. **Abdullah Al-Kilaney** (University of Jordan): *The Islamic Approach to International Law: Differences and Similarities Between Law Systems*  
 Prof. Dr. **Matthias Herdegen** (Rheinische Friedrichs-Wilhelms Universität Bonn): *The Substance and Formation of International Law: Conceptual Divergence and Mutual Understanding*  
 Prof. Dr. **Doris König** (Bucerius Law School, Hamburg): *The Integration of Women's Rights in International Law: An Instrument to Bridge the Cultural Gap Between the Islamic and the Western World*
- Session 2: *Changes in the Structure of the Corpus of International Law*  
 Chair: Dr. **Ibrahim Al-Jazy** (University of Jordan)  
 H. E. **Awn Al-Khasawneh** (Judge to the International Court – The Hague): *Witnesses of a Paradigm Shift in the Corpus of International Law: Is the United Nations and its Charter being Substituted by the New Unilateralism in World Politics?*  
 Prof. Dr. **Josiane Tercinet** (Pierre Mendès-France University, Grenoble): *Can the State Take the Law into its own Hands by Using Armed Forces?*  
 Prof. Dr. **Ghassan Al-Jundey** (University of Jordan): *Military Intervention for the Establishment of Democracy*
- Session 3: *After-Iraq: The Importance for "Islamic Nations" to assume the Role as Actors in International Law*  
 Chair: Dr. **Andreas Jacobs** (KAS Berlin)  
 H. E. **Hasan Abu Ni'mah** (Former Ambassador to the UN): *Consequences for Islamic Nations if International Law is Being Reshaped – How can Islamic Nations Best Utilize International Law*  
 H. E. Dr. **Waleed Sadi** (Former Ambassador, Commissioner General for Human Rights): *The Need of Better Education of International Law in the Islamic World*  
 Prof. Dr. **Khadija Elmadmad** (University of Casablanca): *How Could Islamic Law Contribute to the Development of the Present International Law?*

Katastrophen und Kriege haben etwas Positives. Sie erhellen schlaglichtartig die Realitäten der internationalen Politik. Es war also zu erwarten, dass der 11. September und die Kriege in Afghanistan und Irak die Diskussion um Macht und Recht in der Weltpolitik neu anfachen würden. Was gegenwärtig zur Debatte steht, ist deshalb nicht nur die Rolle der USA und der Vereinten Nationen in der Weltpolitik. Auch grundsätzlich fragt man sich, wie es um das Recht zwischen den Staaten steht, wenn es keinen Richter und kein Weltparlament gibt. All das verschafft nicht nur in Europa und den Vereinigten Staaten politischen Diskussionsrunden

ein eifriges Publikum. Gerade im Nahen und Mittleren Osten, wo man sich geografisch, kulturell, politisch und generell von den gegenwärtigen weltpolitischen Entwicklungen besonders betroffen fühlt, macht man sich über die Zukunft des Völkerrechts Gedanken. Die Suche nach dem eigenen arabisch-islamischen Standpunkt dient natürlich auch der Pflege des Besonderen, legitim ist sie trotzdem. Und sie muss ernst genommen werden. Denn Fragen gibt es aus islamischer Sicht in der Tat: Wie kann eine islamische Position zur gegenwärtigen Völkerrechtsordnung aussehen? Was sagt der Islam dazu, dass *Humanitäre Interventionen* schrittweise gewohnheitsrechtlichen Status angenommen haben? Wie kompatibel sind Islam und Völkerrecht und welche islamischen Ansätze zur Weiterentwicklung des Völkerrechts gibt es?

### **Westliches Recht und islamische Völker**

Das Verhältnis von Islam und Völkerrecht geht nicht nur die Muslime an. Im Westen vermutet man, dass die Regeln der *Scharia* implizit als Grundlage für islamistisch motivierten Terror genommen werden. Selbst wohlmeinenden Beobachtern drängt sich der Verdacht auf, dass traditionelle islamische Rechtsvorstellungen und modernes Völkerrecht wenig zueinander passen. Dabei ist das nur der Anfang eines verbreiteten Rätselratens um islamische Vorstellungen zum Völkerrecht: Was heißt *Dschihad*? Ist er wirklich ein Teil des islamischen Rechts oder nur ein ziemlich vages und gerade deshalb ziemlich dankbares Konzept zur Rechtfertigung so ziemlich jeden Aktes von Terror und Gewalt? Wie war das mit der Dichotomie vom *Haus des Friedens/Islams*, das von einem *Haus des Krieges* umgeben ist? Und vor allem: was bedeuten diese Konzepte in der heutigen Lebenswirklichkeit der Muslime? Wird das islamische Recht nur missverstanden und damit zum Opfer westlicher Ränkeschmiede? Ist es lediglich eine gruselige Ansammlung mittelalterlicher Stammesregeln? Oder bietet es in der Tat Anknüpfungspunkte für die aktuelle Völkerrechtsdiskussion?

Das Völkerrecht ist nicht statisch. Seine Bestandteile entwickeln sich, werden angepasst, befolgt oder missachtet, verkümmern und leben wieder auf, ganz in Abhängigkeit von der Staatenpraxis. Eine der wenigen Konstanten ist, dass das Völkerrecht in seiner gegenwärtigen Form vor allem westliches Rechtsverständnis und westliche Rechtspraktiken widerspiegelt. Der Westfälische Friede, Hugo Grotius, die großen Friedens- und Ordnungskonferenzen, alle sie waren Teil der westlichen und nicht der islamischen Geschichte. Muslime blieben bei der Entwicklung des Völkerrechts allenfalls Zaungäste. Aber noch aus anderen Gründen bewegt

sich die Diskussion um den Anteil der Muslime an der Völkerrechtsentwicklung auf schwierigem Terrain. Bei vielen Muslimen genießt das Völkerrecht wenig Ansehen. Sie blicken zum einen auf die ständige Bezugnahme des Westens auf die Einhaltung von UN-Resolutionen und Menschenrechtsabkommen und zum anderen auf die westliche Duldung des israelischen Vorgehens gegen die Palästinenser. Welcher Wert hat das Völkerrecht, so die unausweichliche Frage, wenn es für die einen gilt und für die anderen nicht?

### **Impulse und Kritik**

Es gibt also Gründe genug, die Diskussion um Islam und Völkerrecht wieder aufzunehmen. Dabei ist Eile angeraten, denn auch im Nahen Osten geben Politik und Medien das Tempo politischer Debatten vor. Schon rund drei Monate nach dem Ende des Irak-Krieges lud deshalb das Länderbüro Jordanien der Konrad-Adenauer-Stiftung unter dem Titel „Restarting the Dialogue in International Law. The Necessity of Bridge Building“ zu einem Workshop nach Amman ein. Etwa 20 internationale Rechtswissenschaftler, Journalisten, Persönlichkeiten aus Politik und Gesellschaft sowie eine Vielzahl an Gästen sollten hier den Brückenschlag zwischen Islam und Völkerrecht versuchen. Und weil die Stiftung dieses Thema als erste auf die Tagesordnung einer hochkarätig besetzten internationalen Konferenz brachte, war Prinz Hassan nur zu gern bereit, Schirmherrschaft und Eröffnungsansprache zu übernehmen. Er nutzte die Gelegenheit zwischen ein paar launigen Adenauer-Zitaten die etwa 120 anwesenden Diplomaten, Journalisten und Wissenschaftler wissen zu lassen, was der Workshop beabsichtige: Startschuss zu sein, für eine Intensivierung der Debatte um eine arabische und islamische Beteiligung an der globalen Diskussion um eine Weiterentwicklung des Völkerrechts.

Von Beginn an war man sich einig, dass Impulse für eine Weiterentwicklung des Völkerrechts aus verschiedenen Richtungen kommen müssen. Es besteht Anpassungsbedarf an neue Bedrohungen und veränderte Machtverhältnisse im internationalen System. Das betrifft vor allem die Vereinten Nationen, deren Strukturen und Entscheidungsmechanismen aus längst vergangenen Zeiten stammen. Auch wenn oft vieles bleibt wie es ist, Überlegungen zur Umgestaltung internationaler Institutionen sind durchaus sinnvoll. Die Geschichte zeigt, dass aus Rhetorik durchaus Substanz werden kann. Für den Bonner Völkerrechtler Matthias Herdegen ist die KSZE ein Beispiel, das Mut macht. Das europäische Drängen auf gute Regierungsführung (*Good Governance*) wird zwar oft zu eng verstanden und hat natürlich

Defizite, muss aber beibehalten werden. Europäische Vorgaben sollen aber eher als „supportive standard“, nicht als „supreme value“ vermittelt werden.

Was aber macht man mit Akteuren, die sich lieber an ihre eigenen Wertigkeiten halten und damit das allgemein akzeptierte Völkerrecht mit Füßen treten? Hier liegen aus Sicht der französischen Rechtswissenschaftlerin Josiane Tercinet die eigentlichen Herausforderungen. Das Völkerrecht liefert keine Antwort auf die Frage, wie man mit nichtstaatlichen Gewaltakteuren im internationalen System umgeht. Natürlich muss Terrorismus vor allem durch Prävention bekämpft werden. Die Tücke steckt einmal mehr in der Umsetzung. Die Idee der Prävention bedeute nicht die Aufforderung zum unilateralen Handeln, mahnt Prinz Hassan. Aber bei aller Kritik sind die USA nicht der Totengräber des Völkerrechts. Amerikanische Politik begründet ihr Handeln immer noch mit dem Recht auf Selbstverteidigung, ist also um eine juristische Rechtfertigung bemüht. Das Völkerrecht mag unterlaufen werden, seine grundsätzliche Gültigkeit und Notwendigkeit wird nicht in Frage gestellt. Das Problem ist wieder einmal die Politik und nicht das Recht. Und wieder ist es Prinz Hassan, der den Finger auf die Wunde legt: Amerikanischer Interventionismus ist das eine, arabische Apathie das andere. Wer das eine beklagt, darf das andere nicht leugnen.

### **Normen und deren Durchsetzung**

Trotzdem fällt es den muslimischen Teilnehmern schwer, die Idee von humanitären Interventionen zu akzeptieren. Ghassan Al-Jundy, Rechtswissenschaftler an der Jordan University glaubt nicht an die rechtschaffenen Motive einer militärischen Erzwingung von Demokratie. Ein Scheinargument sei das und überhaupt: „die Verteidigung der Demokratie ist kein völkerrechtliches Gebot!“ Schon hier wird klar, dass der Dissens weniger in den Normen, als vielmehr in der Frage ihrer Durchsetzung liegt. Die Verträge existieren und sind zum Großteil auch von islamischen Staaten unterschrieben worden. Formal gesehen, stellt Matthias Herdegen fest, ist die Idee von den westlichen Werten längst nicht mehr plausibel. Das relativiert auch die vermeintliche Bedeutung interkultureller Unterschiede. Wären diese wirklich so ausschlaggebend, gäbe es mehr Definitions- und nicht vor allem Umsetzungsprobleme. Die Idee universeller Menschenrechte ist nicht spezifisch westlich. Viele dieser westlichen Ideen wurden früher von den islamischen Staaten wie selbstverständlich akzeptiert und erst später aus politischen Interessen in Frage gestellt. Als Reflex auf einen empfundenen kulturellen Imperialismus betreibt man nun einen kulturellen



Relativismus, der beispielsweise zur „Kairo-Deklaration über Menschenrechte im Islam“ aus dem Jahre 1990 führte.

Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl von Einzelfragen, die strittig sind und sich auch nicht durch wohlmeinenden Dialog klären lassen (oder lassen müssen). Kulturelle Eigenarten sollten bei der Festlegung auf Prinzipien keine Rolle spielen aber sie müssen einbezogen werden, wenn es um die Umsetzung geht. Frauenrechte sind hier ein ganz besonders heikler Testfall. Nirgendwo klaffen Theorie und Praxis derart weit auseinander. Doris König, Rechtswissenschaftlerin an der Bucerius Law School, erteilt der kulturalistischen Variable dennoch eine Absage. Der Gegensatz bestehe nicht zwischen Islam und Westen sondern zwischen unterschiedlichen Lebensentwürfen.

### **Koranische Prinzipien**

Damit sind die muslimischen Gesprächspartner nur zum Teil einverstanden. Das Völkerrecht ist aus ihrer Sicht nicht wirklich universal, weil es Rechtssysteme nicht integriert hat, die vorher existierten. Selbst viele Muslime wissen heute nicht, dass es eine lange und reiche völkerrechtliche Tradition im islamischen Denken gibt (*Siyar*). Das ist bedauerlich, weil das islamische Völkerrecht in starkem Maße zur Zivilisierung der Beziehungen zwischen den islamischen Staaten beigetragen hat. Zumindest in Ansätzen kann *Siyar* diese Rolle auch heute noch spielen. Zudem gibt es eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen modernem Völkerrecht und *Siyar*: Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit finden sich in beiden Systemen als die entscheidenden Werte (wenngleich sie im *Siyar* nur auf Muslime Anwendung fanden). Auch *en detail* ist im *Siyar* einiges angelegt, was sich auch im späteren Völkerrecht findet; Asylrecht und diplomatische Immunität etwa. In der Gewichtung gibt es allerdings Unterschiede gegenüber westlichen Konzeptionen: Gerechtigkeit ist im Islam immer zentral, Gleichheit hat einige Einschränkungen. Insgesamt klingt auch bei Khadija El-Madmad, Rechtprofessorin an der Universität Casablanca, die Klage der Unausgewogenheit durch: Das Völkerrecht ist Bestandteil des islamischen Rechts, umgekehrt gilt das nicht.

Aber zurück zur Theorie des islamischen Rechts. Hier findet sich in der Tat einiges zum friedlichen Zusammenleben der Völker. Aus dem koranischen Prinzip der Beratung ergibt sich für die Ordnung der internationalen Beziehungen klar die Forderung nach mehr Multilateralismus. Das meinen jedenfalls Abdullah Al-Kilaney von der Jordan University und die ehemaligen jordanischen UN-Diplomaten Hasan Abu Nimah und Waleed Sadi. Dabei

schließen sich die Forderung nach einer transnationalen Einheit der arabischen bzw. islamischen Staaten und die Möglichkeit von Allianzbildungen und internationalen Partnerschaften nicht aus. Der Koran plädiert eindeutig für die Herrschaft der Moral und gegen das Gesetz des Stärkeren. Dies ist gleichbedeutend mit dem Prinzip der Gleichheit der Nationen und zugleich eine klare Absage an jeden globalen Hegemonialanspruch.

### **Der Krach um Begriffe**

Ansonsten ist man lieber unverbindlich, was die islamischen Aussagen zum Völkerrecht betrifft. Unwohlsein bewirkt vor allem das Konzept des *Dschihad*. Bände lassen sich füllen über die Be- und Missdeutung dieses Begriffs und grundsätzlich hat der Westen hier etwas nicht richtig verstanden. Das mag zutreffend sein, sagt sich der Zuhörer aus Europa. Er fragt sich aber auch, warum so ziemlich jeder Krawallmacher, der sich den Islam auf die Fahne geschrieben hat, zugleich den *Dschihad* im Munde führt. Ähnliches gilt für das Prinzip der selbstständigen Meinungsbildung (*Idschtihad*) im islamischen Recht. Auch hier gibt es viel Stoff für den Gelehrtenstreit. Soll das berühmte „Tor des *Idschtihad*“ geschlossen bleiben, soll es geöffnet werden oder war es etwa immer offen? Wie dem auch sei: ein modernes Islamverständnis kann mit der Idee vom *Haus des Krieges* wenig anfangen. Ohnehin hat diese Vorstellung keine Grundlage in der *Scharia*. Weiter hilft hier vielleicht die koranische Idee des Friedensvertrages. Die *Hudna* war schon beim Zustandekommen des wackeligen Waffenstillstands in Palästina hilfreich. Abdullah Al-Kilaney sieht sich in Übereinstimmung mit einer Vielzahl von Gelehrten wenn er argumentiert: „mit dem UN-System wurde eine Art globaler Friedensvertrag ins Leben gerufen.“ Zumindest aus dieser Sicht hat der Islam längst seinen Frieden mit und in der Völkergemeinschaft gemacht.

Dazu passt die Beobachtung, dass sich der Krach mit dem Westen in erster Linie um die Individualrechte dreht. Auch Khadija El-Madmad hat einiges am herkömmlichen Verständnis an der *Scharia* aussetzen. Aber es gibt auch Grund zur Gelassenheit. Die *Scharia* zwingt niemanden, mehr als eine Frau zu heiraten oder sein Erbe ungleich zwischen Töchtern oder Söhnen aufzuteilen. Awn Al-Khasawneh, Richter am Internationalen Gerichtshof in Den Haag, spielt dann endgültig die Karte der Realpolitik aus. Islam, *Scharia* und westliches Völkerrecht hin und her, gerade für kleine Staaten ist das Völkerrecht wichtig, weil es auch unter den aktuellen Bedingungen des internationalen Systems eine gewisse Sicherheit gewährleistet. Unabhängig von den endlosen Diskussionen darüber, was islamisch sei und was nicht, haben islamische Staaten ein Interesse an der Wahrung und Stärkung des

Völkerrechts. In einer Welt in der die Starken das Sagen haben, hilft den Schwachen oft nur das Recht.

### **Restarting the Dialogue**

Grundlage eines islamischen Beitrags zum Völkerrecht ist aber vor allem die interne Diskussion zwischen den Muslimen. Veränderungen müssen auch hier von innen kommen. Drängen, Drohen und Drangsalieren hat oft den gegenteiligen Effekt. Vor 40 bis 50 Jahren waren viele islamische Nationen noch jung und standen unter dem unmittelbaren Eindruck kolonialer Demütigungserfahrungen. Aber sie waren auch stolz, selbstbewusst und bereit, ihren Platz in der Völkergemeinschaft einzunehmen. Dieses Selbstbewusstsein war die Grundlage für eine Offenheit und Aufnahmebereitschaft für Ideen von Innen und Außen, die heute vielfach verlorengegangen ist. Voraussetzung für eine Einbringung arabisch/islamischer Stimmen in die Völkerrechtsentwicklung ist deshalb die Bereitschaft, konstruktiv mitzuwirken und sich nicht in den Schmollwinkel zurückzuziehen. Die wichtigste Grundlage einer solchen konstruktiven Mitwirkung ist der Aufbau von Wissen und die Formulierung von Positionen. Völkerrechtserziehung in den islamischen Ländern ist eine der wichtigsten entwicklungspolitischen Herausforderungen, wenn es um die Einigung auf universelle Werte geht. Und gerade hier, bei der Erziehung, liegt auch für die arabischen Teilnehmer manches im Argen. Nimmt man dies zur Kenntnis, sind es im Moment eher die Details, die auf Veränderungen hindeuten und die Mut machen. Details wie etwa die Nachricht, dass in den Internationale Strafgerichtshof für Ruanda eine jordanische Richterin gewählt wurde.

Canan Atilgan / Andreas Jacobs

## Religiöse Autorität und politischer Frieden (3. – 6. August, Jerusalem)

**Titel:** Authority, Leadership and the Quest for Peace: An Interreligious Conference

**Veranstaltungsform:** Konferenz (ca. 65 Teilnehmer)

**Organisation:** KAS-Büro Jerusalem (Dr. Johannes Gerster, Amos Helms)

**Zeit/Ort:** 3. – 6. August 2003, Konrad Adenauer Conference Center, Jerusalem

**Partner:** The Elijah School for the Study of Wisdom in World Religions, UNESCO

**Sprache:** Englisch, Hebräisch

### Programmübersicht:

- *Opening Ceremony*

Dr. **Johannes Gerster** (KAS Resident Representative to Israel) and Dr. **Alon Goshen-Gottstein** (The Elijah School)

- Opening Round Table: *The Role of the Contemporary Religious Leader in Peacemaking*

Chief Rabbi **Shear Yashuv Cohen** (Haifa), Archbishop **Boutros Moualem** (Haifa and Galilee), **Paul Ballanfat** (University of Lyon), Yossi **Klein-Halevy** (The New Republic), **Stuart Schoffman** (The Jerusalem Post)

- Session 1: *Tension Between Religions as Tension Between Competing Authorities*

Chair: **Raphael Jospe** (Bar Ilan University)

**Marcia Hermansen** (Loyola University): *The Islamic Theory of Progressive Revelation – Its Tensions and Possibilities for a Pluralistic World*

**Yohanan Silman** (Bar Ilan University): *Rabbi Yehuda Halevy, Revelation, and the Challenge of Contemporary Interfaith Dialogue*

**Stanislaw Krajewski** (Warsaw University): *Is There a Way of Advancing Beyond Contradictory Truth Claims?*

**John Stackhouse** (Regent College): *The Believer as Postmodern Consumer*

- Session 2: *Religious and Political Leadership and Peacemaking*

Chair: **Andreas Jacobs** (KAS Berlin)

**Charles Liebman** (Bar Ilan University): *Rabbis, Politicians, and the Peace Process*

**William Thompson-Uberuaga** (Duquesne University): *Thoughts on Peace and Leadership Provoked by Pope John Paul II*

**Ananda Guruge** (Hsi Lai University): *Religious and Political Leadership and Peace: The Buddhist Perspective*

**Mustafa Abu Sway** (Al Quds University): *Religious and Political Leadership and Peacemaking: A Muslim Palestinian Perspective*

- Session 3: *The Crisis of Contemporary Religious Authority*

Chair: **Ben Molov** (Bar Ilan University)

**Brenda Brasher** (Aberdeen University): *The Internet and Religious Authority*

**John Stackhouse** (Regent College): *The Crisis of Authority in Modern and Postmodern Christianity*

**Aviezer Ravitzky** (Hebrew University): *The Crisis of Contemporary Jewish Religious Leadership*

- Round Table: *Authority, Jewish Denominations, and the Quest for Peace*

Chair: **Alice Shalvi** (Shechter Institute), **Ronen Lubich** (Rabbi, Nir Etzion), **Ehud Bandel** (Conservative Movement), **Uri Regev** (Reform Movement)

- Round Table: *Educating to Peace*

Chair: **Deborah Weissman** (Kerem Institute), **Shlomo Riskin** (Ohr Torah Institutes), **Mohammad Hurani** (Shalom Hartman Institute), **George Khoury** (The Interfaith Association)

- Session 4: *Authority, Leadership, Mysticism, and Religious Experience*

Chair: **Ali Qleibo** (Al Quds University and Shalom Hartman Institute)

**Werner Jeanrond** (University of Lund): *Religious Authority and the Praxis of Love*

**Yehuda Gellman** (Ben Gurion University): *Religious Experience, Religious Authority, and Peacemaking*

**Paul Ballanfat** (University of Lyon): *Mysticism and Religious Authority in Sufi Traditions*

**William Thompson-Uberuaga** (Duquesne University): *Mysticism, Tolerance, and Authority*

**Ananda Guruge** (Hsi Lai University): *Religious Experience and Authority in Buddhist Tradition*

Krieg und Frieden fallen nicht vom Himmel. Sie sind das Ergebnis politischer Entscheidungen. Politik wiederum entsteht nicht im luftleeren Raum, sondern beruht auf Prozessen der politischen Meinungs- und Willensbildung, die durch vielfältige Instanzen und Autoritäten vermittelt und beeinflusst werden. Indem ideologische Rechtfertigungsgrundlagen von Politik im 21. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund treten und religiöse Aspekte an Bedeutung gewinnen, stellt sich auch die Frage nach der Rolle religiöser Autoritäten. Welchen Einfluss auf den politisch definierten Frieden können sie ausüben und wie ist dieser Einfluss zu bewerten? Die Suche nach Antworten auf diese Frage ist weitaus mehr als theoretischer Zeitvertreib. Der Zusammenhang von Religion und Politik ist selten ein unmittelbarer, sondern in der Regel ein über religiöse Autoritäten vermittelter. Das gilt für die säkularisierten westlichen Gesellschaften, es gilt aber noch viel mehr für die religiös geprägten Staaten und Gesellschaften im Nahen Osten. Gerade hier ist religiöse Autorität politisch bedeutsam und wirksam. Dies kann sich im Sinne der spirituellen Inspiration und Mahnung zu Moral und Mäßigung vollziehen. Religiöse Autorität kann aber auch zur Rechtfertigungen von Gewalt und zur Agitation gegen den politischen Gegner missbraucht werden.

Auf der Konferenz „Authority, Leadership and the Quest for Peace: An Interreligious Conference“ sollte beleuchtet werden, welchen Einfluss religiöse Führer auf politischen Frieden tatsächlich haben und wie dieser Einfluss gestaltet werden kann. Hierzu hatten die Konrad-Adenauer-Stiftung in Israel unter der Leitung von Johannes Gerster und die Elijah School for the Wisdom in World Religions mit ihrem Gründer Alon Goshen-Gottstein 30 Theologen, Religionsvertreter, Philosophen, Soziologen und Politikwissenschaftler in das Konrad-Adenauer-Konferenzzentrum Mishkenot Sha‘anim nach Jerusalem eingeladen. Drei Tage lang sollten sich hier Juden, Christen, Muslime und Buddhisten Gedanken über religiöse Führung und Politik machen.

### **Religiöse Autorität in der Krise**

Im Vordergrund stand dabei zunächst Grundsätzliches, nämlich die Frage der generellen Funktion religiöser Führung. Bereits hier ist für Chief Rabbi Shear Yashuv Cohen ein Spannungsverhältnis angelegt. Führung verlangt Autorität und damit Macht, und Macht steht oft in einem strukturellen Gegensatz zu Frieden. Dennoch ist Autorität in religiösen Fragen auch für Erzbischof Boutrous Mualem und den muslimischen Religionswissenschaftler Paul Ballanfat von der Universität Lyon unumgänglich, denn der religiöse Führer soll das Verbindungsglied zwischen Gott und den Menschen sein. Ein solches Verbindungsglied ist notwendig und konstitutiv für jede Religion. Das zunehmende Aufkommen von Privatreligionen ohne gefestigte Autoritäten, die den Glauben gleichsam *à la carte* konstruieren, könnte demnach in die falsche Richtung weisen. Dies gilt insbesondere für

politische Führer, die allzu oft der Versuchung erliegen, Religion und Moral stromlinienförmig den Erfordernissen des politischen Tagesgeschäfts anzupassen. Die maßvolle Ausübung von Autorität bedingt die Anerkennung von Autorität, auch und gerade in Bezug auf die eigene Person. Anders gesagt: nur wer Führung anerkennt, kann selber Führung ausüben. Der Glaube an Gott ist hierbei ein erster Schritt.

Kein Zweifel unter allen Teilnehmern: religiöse Führung steckt in der Krise; in einer Krise deren Symptome Fundamentalismus auf der einen und Säkularismus auf der anderen Seite heißen. Altertümlich, hinfällig und überholt wird religiöse Autorität dadurch nicht. Sie muss allerdings den Strömungen der Zeit Rechnung tragen. Die Konzentration auf das Kultische und die Vernachlässigung des Prophetischen führen sowohl aus der jüdischen Perspektive des Warschauer Gelehrten Stanislaw Krajewski als auch aus der christlichen Sicht des kanadischen Religionswissenschaftlers John Stackhouse in die falsche Richtung. Religiöse Autorität darf nicht nur auf dem Amt, sie muss vor allem auf Charisma und Überzeugung beruhen. Dies ist insbesondere dort wichtig, wo das Amt traditionell nur eine untergeordnete Rolle spielt. Chancen und Risiken neuer Formen religiöser Autorität zeigen sich vor allem im Islam. Die muslimische Islamwissenschaftlerin Marcia Hermansen beobachtet in den USA den neue Typus des „public convert intellectual“, des jungen smarten Konvertiten, der sich in Sprache und Erscheinungsbild westlicher Gesellschaften auskennt und zum Sprecher neuer Generationen junger Muslime wird. Trotz aller Eloquenz: er bleibt eine selbst ernannte Autorität und ist nur der Kontrolle durch das eigene Gewissen unterworfen.

Ein tragfähigeres Leitbild bietet die Person des aufgeklärten spirituellen Führers, der auch zu politischen Fragen nicht schweigen darf. Der Politikwissenschaftler Charles Liebman von der Bar-Ilan Universität überträgt dies auf den politischen Bereich und plädiert für Tugenden, wie sie das Ideal des Staatsmannes verkörpert: die eigenen Ziele zurückstellen und öffentliche Ziele fördern; eine seltene Spezies im Nahen Osten und anderswo. Adenauer sei ein Staatsmann gewesen (nicht nur, weil sein Name über allem stand, was besprochen wurde), Ben Gurion nach Ansicht des Publikums wahrscheinlich auch, Arafat hätte einer werden können. Aber da sind sich selbst die anwesenden Palästinenser nicht so sicher.

### **Die Privatisierung der Religion**

Wie aber lassen sich im Zeitalter der Postmoderne letzte Wahrheiten vermitteln? In gesellschaftlichen Witterungsverhältnissen, die es immer seltener zulassen, Ideologien ebenso wie Wahrheiten zu akzeptieren, wird Religion zunehmend individuell konstruiert. Der Priester oder Rabbi oder Imam gerät zum Dienstleister. Er wird zum Anbieter der Ware Religion auf dem Marktplatz des interreligiösen Wettbewerbs um das Seelenheil seiner Kunden. Wenn der Gläubige nicht zufrieden ist, geht er zum nächsten Prediger oder wechselt die Religion. Die Folgen sind nicht nur dem amerikanischen Religionsphilosophen William Thompson-

Überuaga von der Duquesne Universität bekannt und nicht anders als bei anderen nachfrageorientierten Produkten: die Ware Religion wird plakativer, schneller, moderner und politischer präsentiert und verkauft; oft auch radikaler.

Für John Stackhouse, Brenda Brasher und Marcia Hermansen bestätigt die empirische Beobachtung den theoretischen Befund: Rabbis werden radikaler, Imame und Priester sowieso. In dem Maße, in dem religiöse Autorität erodiert, werden die Propheten einfacher Wahrheiten eher gehört. Flotte Sprüche sind ebenso wohlfeil wie das virtuose Spiel auf der Klaviatur der neuen Medien. Bibel-online-Angebote, koschere Seiten und der E-Dschihad werden zum Ausdruck der religiösen Spaßgesellschaft und zur Herausforderung an Glaube und Vernunft gleichermaßen. Der „Individuation“ (Thompson-Überuaga) der Religion kann vor allem durch die Stärkung der Gemeinschaft, oder besser der Gemeinde, Einhalt geboten werden. Auch für Erzbischof Mualem und Paul Ballanfat steht fest, dass nur in organisch gewachsenen Gemeinden die religiöse Autorität vom Zwang der permanenten Amtsrechtfertigung befreit ist. Die gegenwärtige Krise religiöser Autorität ist auch eine Folge des Zusammenbruchs traditioneller Sozial- und Gemeindestrukturen.

### **Das Problem der Wahrheit**

Die Verflachung religiöser Inhalte ist insbesondere dort problematisch, wo einfache Wahrheiten nicht gefragt sind. Das Konzept der Wahrheit ist ohnehin eines der schwierigsten, gerade aus interreligiöser Perspektive. Denn die Anerkennung aller Religionen als gleichermaßen wahr und damit gleichwertig führt für Stanislaw Krajewski geradewegs in die Sackgasse des Relativismus. Die Zuflucht in die relativistische Beliebigkeit hilft nicht, weil es für jede Religion konstitutiv ist, dass sie sich über andere stellt – auch wenn es kaum ein aufgeklärter Religionsvertreter zugeben will. Aber wo ist der Ausweg, wenn auf der anderen Seite das Bekenntnis „Nur ich kenne die Wahrheit“ und damit die Intoleranz lauert?

Annäherungen verspricht für Krajewski das Bild der Mutter, die natürlich davon überzeugt ist, dass ihr Kind das schönste sei. Indem eine Mutter wirklich glaubt, dass gerade ihr Kind das schönste ist und eben nicht nur davon ausgeht, dass es aus ihrer subjektiven Sicht so sei, zeigt sie die Grenzen des Relativismus auf. Glaube ist keine Sache der Perspektive. Wahrheit führt nicht über die Abstraktion. Wahrheit ist vielmehr, was Gott den Menschen zeigt. Also kann es mehrere Wahrheiten geben, da ist sich nicht nur Paul Ballanfat aus muslimischer Sicht sicher. Bei allen Bedenken ist aber auch richtig: Relativismus ist so schlecht nicht, Absolutismus und Radikalismus sind das Problem. Letztendlich bedeutet dies auch, politische Probleme auf praktischer Ebene zu lösen und sich hierbei nicht von der religiösen Wahrheitssuche aufhalten zu lassen.

### **Der Beitrag des interreligiösen Dialogs**

Wendet man diese Überlegungen zur Praxis, ergeben sich Einsichten für das Zusammenleben der Religionen. Hier ist aber zunächst vor Naivitäten zu warnen: Der Islam ist keine Variante des Christentums und der jüdische Messias nicht die Reinkarnation des Buddha. Differenzen und Unterschiede auch zwischen den Religionen sind wichtig, weil nur Gott einig ist. Wir sollen sehen, dass die Welt unterschiedlich und vielfältig ist, Religionen sollen sich verständigen, aber sie sollen sich nicht zu Synkretismen vermischen. Gerade aus ihrer Unterschiedlichkeit – und hier treffen sich jüdische, islamische und christliche Mystik – resultiert ihre Besonderheit. Die Differenz ist gewollt und Teil des göttlichen Willens. Die Verständigung zwischen den Religionen vollzieht sich also nicht als Akt der Vermischung und Verwässerung, sondern als Prozess selbstkritischer Interaktion in Demut vor der Schöpfung. Voraussetzungen für diese Interaktion sind Respekt, Neugier, Offenheit und der Wunsch nach Gerechtigkeit und Frieden, oder das, was der Theologe Werner Jeanrond von der Lund-Universität mit dem Begriff der Liebe umschreibt.

Begegnung und Interaktion funktionieren am besten, wenn es um konkrete Sachfragen und Probleme geht, die alle Religionen gleichermaßen betreffen. Eines dieser Probleme ist die Anpassung religiöser Lehren an die Herausforderungen der Moderne. Gerade den „Religionen des Buches“ stellt sich immer wieder die Herausforderung, ihre ewigen Schriften mit dem Wandel der Zeit in Einklang zu bringen. Die Einsicht, dass Theologie mit der Realität interagiert, stößt dabei auf zum Teil heftige Widerstände. Vor allem im Islam erhalten Reformen fast nur außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft Anerkennung. Es gehört zu den Paradoxien dessen, was sich „Dialog der Religionen“ nennt – wundert sich Marcia Hermansen –, dass reformislamische Stimmen vor allem im christlichen Westen gehört werden. Bei anderen Muslimen überwiegt die Kritik an der historisch-kritischen Methode der Hermeneutik. Wer Glaube auf Geschichte „herunterbricht“, lässt häufig nur noch die eigene Wahrheit übrig. Auch mit der spirituellen Kraft der Offenbarung mache die historische Methode oft kurzen Prozess. Für einen der mystischen Tradition nahestehenden Muslim wie Paul Ballanfat ist das nicht akzeptabel. Am Ende ist das Göttliche an den Heiligen Schriften derart in Grund und Boden interpretiert, dass nur noch alte Bücher von historischem Wert übrigbleiben.

### **Religionen und politischer Friede**

Diesseits von Hermeneutik und Exegese bleibt die Frage nach der religiösen Inspiration von Politik. In dieser Hinsicht ist im Nahen Osten ein Wandel feststellbar. In Israel werden Rabbis zunehmend auch politisch aktiv. Ronen Lubich, Ehud Bandel und Uri Regev bestätigen sich hier aus orthodoxer, konservativer und reformorientierter Perspektive gegenseitig. Gleichzeitig setzt sich mehr und mehr die moderne amerikanisch-jüdische Sichtweise durch,



Antisemitismus als endemisches Phänomen anzusehen. Die klassisch-zionistische Position, dass der Antisemitismus mit der Existenz Israels aussterben werde, tritt in den Hintergrund. Dafür spricht natürlich die Alltagserfahrung der Juden in Israel und anderswo, politisches Programm ist es aber auch.

Und im Islam? Gerade hier scheint es mit der Trennung von Religion und Politik im Argen zu liegen. Das hat allerdings mehr mit der aktuellen politischen Praxis als mit der historischen Entwicklung zu tun. Sicherlich: ganz früher hatte es die Trennung zwischen Gelehrten und Politikern nicht gegeben. Unter den Umayyaden, also ziemlich am Anfang der islamischen Geschichte, wurde sie aber rasch eingeführt. Danach ging der islamische Politiker zum Gelehrten, um sich Rat und Rechtleitung zu holen. Der Rechtsgelehrte blieb bestenfalls politischer Berater und diente der Autorisierung politischer Entscheidungen. Der Imam blieb Prediger, beschränkt auf eine Funktion. Die Politiker hörten und hören Rat und Predigt oft, doch umso öfter fehlte und fehlt ihnen der Glaube. Mustafa Abu Sway, Islam-Gelehrter an der palästinensischen Al Quds Universität, weiß wovon er spricht. Fast hätte er gar nicht anreisen können, weil man in Israel und Palästina lieber an den Primat der Sicherheit als an die friedensstiftende Kraft der Religionen glaubt.

### **Aufgaben für die Zukunft**

Auch dies zeigt: Die Stimme der Religion ist schwach, wenn es um Politik geht. Da hilft es wenig, an der Beratungsresistenz nahöstlicher Politiker zu verzweifeln. Bangemachen gilt nicht, weder für den Muslim Mohammad Hurani noch für den Juden Shlomo Riskin oder den Christ George Khoury. Wenn das Fehlen politischer Freiheiten und Handlungsspielräume dem religiösen Einfluss nur wenig Platz lassen, sind Zivilcourage und Mut gefragt. Religiöse Positionen müssen in der Politik Gehör finden, sie dürfen aber nicht den Ton angeben. Es gibt politische Fragen, aus denen sich die Religion heraushalten muss, wenn sie der Gefahr der Vereinnahmung entgehen will. Die Siedlungen in den besetzten Gebieten lassen sich nach Ehud Bandel mit Heiligen Schriften nicht rechtfertigen. Ebenso falsch ist für Aviezer Ravitzky von der Hebräischen Universität die islamisch begründete Kritik am Friedensprozess im Nahen Osten. Der umfassende gerechte Frieden ist nur bei Gott, alles andere muss fehlerhaft sein.

Trotzdem – und dies ist die Botschaft und das Ergebnis der Jerusalemer Tagung – kann sich religiöse Autorität nicht vor der Verantwortung drücken. In drei Richtungen muss deshalb weitergedacht und weitergearbeitet werden: Erstens muss das Training und die Ausbildung religiöser Führer dem veränderten Aufgaben- und Erwartungsprofil angepasst werden. Zweitens sollte die Idee der Gemeinde auch in interreligiöser Perspektive gestärkt werden, weil sich hier Frieden in der Praxis erreichen und erfahren lässt. Drittens müssen Wege und

Instrumente gefunden werden, um unter den Bedingungen der Individualisierung von Religion zum Frieden beitragen zu können.

Trotz dieser Anknüpfungspunkte gibt es kein religiöses Patentrezept für politischen Frieden. Religionsführer müssen sich damit abfinden, dass es Politiker sind, die über Krieg und Frieden entscheiden. Klar ist aber auch, dass Politik nicht besser wäre, wenn sich die Religion heraushielte. Religionen sind nicht die quertreibenden Friedensverderber. Sie sind zwar oft Teil des Problems, aber immer öfter auch Teil der Lösung. Es geht deshalb nicht ohne sie, gerade hier im Nahen Osten nicht, wo die Politik oft nicht weiter weiß. In Gaza etwa wollen fast alle Kinder für Gott sterben. Es ist die Aufgabe der Religionen ihnen zu sagen, dass es besser ist, für Gott zu leben.

Andreas Jacobs

## **Die Autoren**

### **Dr. Canan Atilgan**

Leiterin der Länderbüros Palästinensische Autonome Gebiete und Jordanien der Konrad-Adenauer-Stiftung, Amman/Ramallah

### **Dr. Andreas Jacobs**

Koordinator Nahostpolitik/Islamische Länder, Hauptabteilung Politik und Beratung, Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin

### **Gregor B. M. Meiering**

Leiter des Regionalbüros Naher Osten der Konrad-Adenauer-Stiftung, Amman/Beirut

### **Jim Quilty**

Journalist, Beirut

### **Dr. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff**

Koordinator Zuwanderung/Integration, Hauptabteilung Politik und Beratung, Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin