

Arbeitspapier/Dokumentation

herausgegeben von der
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Nr. 99/2003

Dialogbrief Islam (1-2/2002)

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

Sankt Augustin, Februar 2003

Inhalt	Seite
1. Vorbemerkungen	2
2. Anmerkungen zum Dialog mit dem Islam 2003	3
3. Veranstaltungen	7
Reformdenken in der Muslimischen Welt (19.-20. Juli, Beirut)	7
Religion, Territorialität und Frieden (23.-25. Juli, Jerusalem)	11
Kulturen im Globalisierungsprozess (30.-31. Juli, Tunis)	18
Islam und Westen ein Jahr nach dem 11. September (11.-13. September, Jakarta)	22
Gelebter Islam in Südasien (4. - 8. Dezember, Goa/Indien)	30
Toleranz zwischen den Religionen (15.-16. November, Taschkent)	37
4. Materialien	43

Ansprechpartner: Andreas Jacobs
 Planung und Grundsatzfragen
 Internationale Zusammenarbeit I
 Telefon: 0 22 41/2 46-3 60
 E-Mail: Andreas.Jacobs@kas.de

Postanschrift: Konrad-Adenauer-Stiftung, Rathausallee 12, 53757 Sankt Augustin

1. Vorbemerkungen

Der vorliegende Text stellt die Zusammenfassung der ersten beiden *Dialogbriefe* des Sonderprogramms *Dialog mit dem Islam* der Konrad-Adenauer-Stiftung dar. Dieses Sonderprogramm wurde im Sommer 2002 mit dem Ziel gestartet, den gesellschafts- und entwicklungspolitischen Dialog zwischen Deutschland, Europa und den Staaten und Gesellschaften im islamischen Raum zu fördern. Der *Dialog mit dem Islam* ist ein international ausgerichtetes Programm, das sich an Wissenschaftler, Journalisten, Politiker und Vertreter der Zivilgesellschaft richtet. Die etwa drei- bis viermal jährlich herausgegebenen *Dialogbriefe* enthalten in erster Linie Berichte zu den einzelnen Veranstaltungen sowie Informationen über Referenten, Themen und den Veranstaltungsablauf. Sie dienen darüber hinaus aber auch als Forum zum Austausch konzeptioneller Überlegungen zum Gesamtprogramm sowie zur Verbreitung von Presse- und Bildmaterialien.

2. Anmerkungen zum *Dialog mit dem Islam 2003*

Der *Dialog mit dem Islam* der Konrad-Adenauer-Stiftung geht in das zweite Programmjahr; Zeit also für einen ersten kritischen Blick auf Konzeption und Grundgedanken des Programms. Den Berichten der zurückliegenden Projektarbeit des Jahres 2002, die sich diesmal auf den asiatischen Raum konzentrieren, seien deshalb an dieser Stelle einige konzeptionelle Überlegungen vorangestellt. Um es vorweg zu nehmen: vieles hat sich bewährt und soll weitergeführt werden, manches bedarf der Nachbesserung. Von dem, was wir anders und besser machen wollen, soll in den nachfolgenden Beobachtungen und Überlegungen die Rede sein. Hintergrund ist dabei weniger die Erfahrung der bisherigen Projektarbeit als vielmehr die Beobachtung der öffentlichen Debatte über die Sinnhaftigkeit und Sinnlosigkeit von interkulturellen Dialogen im allgemeinen.

Der Sinn und Unsinn von Kulturdialogen

Interkulturelle Dialoge sehen sich mit der Eigentümlichkeit konfrontiert, politisch und gesellschaftlich zwar gewollt und gefordert zu sein, in der konkreten Umsetzung aber nicht selten als überflüssige Geldverschwendung, für manchen sogar als gefährliche Anbiederei an die Feinde des Abendlandes zu gelten. Aber auch jenseits der Polemik ist die Forderung nach einem Dialog der Kulturen ambivalent: Während gerade nach den Terroranschlägen von New York und Washington kaum jemand die grundsätzliche Notwendigkeit interkultureller Verständigung bestreitet, stößt die konkrete Praxis interkultureller Programme und Maßnahmen oft auf Kritik. Selbst bei denen, die den Dialog betreiben, herrscht vielfach Unklarheit, wer mit wem worüber und mit welchem Ziel sprechen soll und wie es überhaupt aussieht, wenn Kulturen einen Dialog führen. Allzu oft haben diese konzeptionellen Unklarheiten den „Dialog der Kulturen“ zum Austausch braver Belanglosigkeiten und Allgemeinplätze und zum Forum der stereotypen Bekräftigung gegenseitiger Toleranz werden lassen. Das machte es seinen Kritikern leicht, den Dialog der Kulturen als realitätsferne und phrasenhafte Leerformel abzutun.

Gefahr droht einem falsch verstandenen Dialog der Kulturen aber noch aus anderer Richtung. Der „kulturelle Faktor“ hat als Erklärungsvariable für Krisen und Konflikte in den vergangenen Jahren eine außerordentliche Aufwertung erfahren. Begrüßenswert war das insofern, als hierdurch der Blick auf einen bislang oft vernachlässigten Aspekt des internationalen Zusammenlebens geschärft wurde. Weniger begrüßenswert war, dass damit zugleich der problematischen Tendenz Vorschub geleistet wurde, politische, ökonomische oder gesellschaftliche Konfliktursachen in den Bereich des Kulturellen zu verlagern. Der Politisierung des kulturellen Unterschieds wurde damit Tür und Tor geöffnet, der Kulturalisierung des Politischen auch.

Anforderungen an den Dialog

Es ist unstrittig, dass gesellschaftliche und politische Spannungen und Konflikte zwischen Akteuren aus unterschiedlichen kulturellen oder religiösen Bezügen nicht ausschließlich und vermutlich auch nicht vorrangig mit diesen Unterschieden erklärt werden dürfen. Vor diesem Hintergrund ist es eine Binsenweisheit, dass es *den* Dialog, mit *dem* Islam, nicht geben kann. Eine Weisheit bleibt es trotzdem. Viel zu heterogen sind die historischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und nicht zuletzt politischen Rahmenbedingungen, als dass hier ein einziges methodisches und thematisches Konzept greifen könnte. Ein nachhaltig angelegter Dialog mit dem Islam muss somit einer Vielzahl von Anforderungen entsprechen. Er muss konkret, realitätsnah, partnerschaftlich, sachthemenbezogen und kontextspezifisch sein. Und er muss selbstbewusst geführt werden. Nur wer einen eigenen Standpunkt hat und ihn auch zu vertreten bereit ist, wird als Dialogpartner ernst genommen.

Schließlich gehört eine ordentliche Portion Pragmatismus und Realismus dazu. Ein Dialog 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 in langfristiger Perspektive überwindbar. Damit diese strukturellen Asymmetrien einen Dialog der Kulturen aber nicht von vorneherein ausschließen bzw. belasten, müssen die vielfältigen Ungleichgewichte zwischen den Dialogpartnern im Dialoggeschehen selbst reflektiert werden. Auch vor diesem Hintergrund ist die Einbeziehung der (Zivil)Gesellschaft in den Dialog notwendig. Der Dialog der Kulturen ist nur jenseits der Grenzen der Regierungszusammenarbeit als Dialog „von unten“ denkbar. Er ist ein Austausch zwischen konkreten Individuen. Als Dialog zwischen den abstrakten Kollektiven zweier Religionen oder Kulturen ist er ebenso abstrakt wie überflüssig.

Schwerpunktthemen 2003

Was bedeutet das für unsere bisherige und zukünftige Arbeit? Zunächst hat sich gezeigt, dass die Zielvorgaben des Programms beibehalten werden können. Es geht also nach wie vor um den Austausch von Wissen und Informationen, den Abbau von wechselseitigen Fehlperzeptionen, die Unterstützung reformorientierter Kräfte im islamischen Raum, die Förderung des innerislamischen Dialogs und allgemein um mehr Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit. Auch methodisch scheint der eingeschlagene Weg der richtige zu sein. Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat den *Dialog mit dem Islam* von Beginn an in dem Bemühen um Differenzierung und Konzentration betrieben. Differenzierung insofern, als der islamische Kulturraum nicht als eine von der „westlichen Kultur“ völlig getrennten Einheit

wahrgenommen wurde, die als politisch oder gesellschaftlich handelndes Kollektiv zu begreifen sei. Der *Dialog mit dem Islam* konkretisiert sich statt dessen als Projekt der Pluralisierung von Anschauungen und Kulturbegriffen. Konzentration insofern, als sich der Dialog nicht in gegenseitigen Toleranz- und Respektsbekundungen religiöser Führer erschöpfte und sich auch nicht vorrangig selbst thematisierte. Gewiss wurde die eine oder andere Selbstverständlichkeit produziert, das ist verzeihlich und gehört dazu. Insgesamt wurde aber die Marschroute eingehalten, über konkret eingegrenzte Sachthemen in einen Dialog zu treten. Nur so lassen sich vermittelbare Ergebnisse erzielen und konkrete Anknüpfungspunkte für die weitere Projektarbeit finden.

Genau hier, und dass ist das eigentliche Anliegen dieser Ausführungen, können wir noch einen Schritt weitergehen. Was in der Theorie oft gefordert wird hat sich in der Praxis bestätigt: Je konkreter das Dialogthema umso eindeutiger das Ergebnis. Im Programmjahr 2003 soll der *Dialog mit dem Islam* deshalb noch klarere Schwerpunkte setzen. Das verleiht Orientierung nach innen und dem Programm ein Gesicht nach außen. Es macht unsere Arbeit noch greifbarer. Für das Programmjahr 2003 wurden deshalb drei Schwerpunktthemen definiert.

Islam und Moderne

Die Diskussion um die der kulturelle Bewältigung des sozialen, politischen und ökonomischen Wandels währt im islamischen Raum schon mehr als hundert Jahre. Ungeachtet dessen scheint vielen „der Anschluss an die Moderne“ in kaum einem Teil der Welt so problematisch zu sein wie in den muslimischen Gesellschaften des Nahen Ostens. In diesem Themenschwerpunkt sollen deshalb die Einflüsse neuzeitlicher gesellschaftlicher Entwicklungen auf die konkreten Lebensäußerungen des Islam verstanden und diskutiert werden. Ziel ist es, Impulse für die innerislamische Reformdebatte zu geben und den Reformkräften in Politik, Medien, Verwaltung, Erziehungswesen sowie in den einzelnen Wissenschaften den Rücken zu stärken.

Teilislamische Gesellschaften

Das Interesse für „den Islam“ konzentriert sich in der Regel auf die Staaten und Gesellschaften in den islamischen „Kernregionen“ Nordafrika sowie Naher und Mittlerer Osten. Diese Prioritätensetzung übersieht nicht nur, dass der überwiegende Teil der Muslime in Süd- und Südostasien beheimatet ist, sondern dass sich an den Peripherien des islamischen Raumes oft gesellschaftliche und politische Dynamiken entwickeln, die sich von denen in den islamischen Kernregionen zum Teil erheblich unterscheiden. Meistens leben Muslime hier in multi-ethnischen und multi-konfessionellen Kontexten, die sie seit langem vor die Herausforderung einer gesellschaftlichen und politischen Koexistenz mit Nichtmuslimen stellen. In der Praxis sind hierdurch eine Vielzahl von konkreten Ansätzen des inter- und transkonfessionellen Lebens aber auch eine Reihe von Problemen mit zum Teil erheblichem Konfliktpotenzial entstanden. Diese Chancen und Risiken sollen im Rahmen des

Themenschwerpunkts aufgezeigt und unter Einbeziehung von Muslimen aus den teils islamischen Gesellschaften Europas, Afrikas und Asiens in vergleichender Perspektive diskutiert werden.

Staat, Verfassung und Recht

In der öffentlichen Debatte mehren sich Zweifel an der Vereinbarkeit von „islamischen“ mit „westlichen“ Ordnungskonzepten. Tatsächlich erscheinen viele Staatswesen, die sich auf „islamische“ Verfassungsgrundlagen berufen, als rückwärts gewandt, autoritär und ineffektiv. Gleichzeitig sorgen Versuche, säkulare Ordnungselemente durch dezidiert islamische zu ersetzen für erhebliches Konfliktpotenzial. Ansätze zur Einführung von Elementen des islamischen Strafrechtes aber auch Versuche, islamische Formen des Wirtschaftens zu etablieren, haben dies deutlich gemacht. Die Annahme einer prinzipiellen Ausschließlichkeit von Islam und demokratischem Rechtsstaat übersieht allerdings die umfangreichen Diskussionen islamischer Intellektueller über das Verhältnis von Islam, Demokratie und Staatlichkeit ebenso wie den historischen Kontext des politischen und rechtlichen Status quo in vielen islamischen Staaten. Es gehört zu den Kernaufgaben der Konrad-Adenauer-Stiftung an der Gestaltung politischer Ordnungen nach dem Leitbild der freiheitlich-rechtsstaatlicher Demokratie auch im islamischen Raum mitzuwirken. Im Rahmen dieses Schwerpunktthemas sollen die Spielräume für eine solche Gestaltungsaufgabe ausgelotet werden.

(Andreas Jacobs)

3. Veranstaltungen 2002

Reformdenken in der Muslimischen Welt (19.-20. Juli, Beirut)

Titel: Reformist Thinking in the Muslim World

Veranstaltungsform: Seminar/Workshop (ca. 40 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro Amman/Beirut (Gregor B. M. Meiering)

Partner: Al-Ijtihad (Beirut)

Zeit/Ort: 19.-20. Juli 2002, Meridien Commodore Hotel, Beirut/Libanon

Sprachen: Arabisch, Englisch, Französisch

Programmübersicht:

Gregor B.M. **Meiering** (Resident Representative of the Konrad-Adenauer-Foundation, Near East Regional Office, Amman): *Introduction*

- Session 1: Tradition, Modernity, Reform

Prof. Ridwan **El-Sayyid** (Lebanese University, Beirut): *Reformist Thinking in the Muslim World: An Assessment*

Prof. Moncef Ben **Abdeljelil** (Soussa University, Tunisia): *Rethinking Modernity and Islam: Muhammad Talbi, Abdulmajid Charfi, Ahmad Al-Baghdadi*

Hmida **Ennaifar** (University of Zitouna, Tunisia): *Challenges of Koran Interpretations in the New Century*

- Session 2: Core Issues of Reformist Thinking

Amal **Grami** (Tunis University): *The Notion of Ridda (apostasy) and Related Problems*

Mohammad Rida **Wasfi** (Cultural Council of the Islamic Republic of Iran and Beirut): *The Issue of Human Rights among Contemporary Iranian Intellectuals*

- Session 3: Dialogue and Civilizations

Mohammed **Sammak** (Christian-Muslim Committee for Dialogue, Beirut): *The Notion of Dialogue in Islam*

Prof. Saif **Abdel Fattah** (Cairo University): *Futurology in Islamic Perspective: Between the End of History and the Clash of Prophecies*

Prof. Ahmad **Moussalli** (American University, Beirut): *West and Muslim World – Intellectual Problems*

Nawaf **Al-Musawi** (Researcher in Philosophical and Knowledge Issues, Lebanon): *Is there a dialogue between Civilizations?*

Abdul-Ahmad **Rashid** (Journalist, Köln): *European Koran Reception: Modernity and the Orientalists*

Zaid **Brown**/Abdullah Shafiek **Stuurman** (Students, South Africa): *The roots of fanaticism among Muslim Scholars*

„Islam cannot be reformed“ – so lautete das Urteil Lord Cromers, der von 1883 bis 1907 als Generalkonsul Großbritanniens Ägypten regierte, über die Bemühungen Kairo um eine gesellschaftliche Modernisierung. In der Tat scheint der Anschluss an die Moderne in kaum einem Teil der Welt so problematisch zu sein wie in den muslimischen Gesellschaften des Nahen Ostens; die Debatte um die Rolle der Religion bei der kulturellen Bewältigung des sozialen Wandels währt schon über hundert Jahre.

Das Seminar *Reformdenken in der Muslimischen Welt*, das zugleich die Auftaktveranstaltung des Sonderprogramms *Dialog mit dem Islam* der Konrad-Adenauer-Stiftung darstellte, sollte vor diesem Hintergrund vor allem auf eine **Förderung des innerislamischen Dialogs** abzielen. Gemeinsam mit der angesehenen Reformzeitschrift *Al-*

Ijtihad, die von dem ehemaligen KAS-Stipendiaten Ridwan Al-Sayyid in Beirut herausgegeben wird, wurden im Rahmen dieses Seminars intellektuelle Entwicklungen zur islamischen Reform zur Debatte gestellt, an der sich mehr als 40 Teilnehmer aus der Region einschließlich des Irans sowie Südafrikas und Europas beteiligten.

In der Veranstaltung kamen **drei Themenbereiche** zur Sprache: in einem ersten Schritt ging es darum, Herkunft und Zustand der muslimischen Reformbewegung nachzuzeichnen. Darauf aufbauend widmete sich ein zweiter thematischer Block einigen Kernproblemen des Reformdenkens, insbesondere den Fragen der Religionsfreiheit im Islam, der Apostasie (Abfall vom Glauben) sowie der Vereinbarkeit des Islams mit den Menschenrechten. Ein dritter Themenbereich zielte darauf ab, den Kulturdialog mit Europa für die kulturellen, theologischen und intellektuellen Reformbemühungen in der muslimischen Welt fruchtbar zu machen.

Zum **ersten thematischen Block**, der sich mit dem **Charakter der muslimischen Reformbewegung** beschäftigte, lieferten Ridwan Al-Sayyid (Beirut) und Moncef Ben Abdeljelil (Tunis) wichtige Eckpunkte. Die Gegenüberstellung von Tradition und Innovation, so Al-Sayyid, sei schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts von dem muslimischen Theologen Ibn Taymiya thematisiert worden; der Verlust der freien Entscheidungsfindung (*ijtihad*) zugunsten blinder Nachahmung (*taqlid*) sei bis zum Beginn der sogenannten arabischen Renaissance (*nahda*) am Anfang des 19. Jahrhunderts beständiges Element des gesellschaftlichen und theologischen Diskurses gewesen. Was die Väter der *nahda* von ihren Vorgängern unterschied, sei die Einsicht, dass sich die muslimischen Kleriker in ihrem Denken und in ihren Handlungen auf den Bereich des Religiösen beschränkt hätten. So formulierte Al-Afghani (1838-1897), dass sich die Religionsgelehrten nicht auf Entscheidungen zu islamisch Erlaubtem und Verbotenem zurückziehen dürften, sondern auch zum gesellschaftlichen Leben Stellung beziehen müssten. In Ägypten wurde von Vordenkern wie Hassan Al-Attar und Abdurrahman Al-Jabarti erkannt, dass der Expedition Bonapartes an den Nil der völlige – auch intellektuelle – Zusammenbruch Ägyptens folgte. Dementsprechend müsse eine *islamische Renaissance* dafür sorgen, dass sich die muslimischen Gesellschaften von Grund auf erneuerten. Die Konfrontation mit Europa war auch in Tunis Grund für ein radikales Umdenken: Khayraddin Al-Tunisi (1822-1889) sah nur in einer säkularen Neuordnung des Staates die Chance, an der europäischen Zivilisation teilzuhaben. In Ägypten formulierte der große Erzieher Tahtawi, die Erneuerung müsse zuallererst auf die Reform der Gesellschaft abzielen. Den Schlüssel hierzu sah Tahtawi in der Förderung der Freiheit, die auf einem neu verstandenen Islam aufbauen sollte.

Die Spannung zwischen säkularistisch orientierten Verantwortlichen in Politik und Verwaltung einerseits sowie reformerisch-erzieherisch geprägten Theologen und Intellektuellen andererseits war damit für das 20. Jahrhundert konstitutiv. Beide Strömungen nahmen am Prozess der Modernisierung teil. Letztere sah die Hauptherausforderung aber in der Notwendigkeit, die Moderne nicht nur von oben zu verordnen, sondern sie durch Bildungsarbeit im Volk zu verankern. Der politischen Sprache des Islam kam dabei eine

besondere Bedeutung zu. Nicht der Islam galt unter Reformdenkern und -akteuren als rückständig, sondern die Muslime. Ein Fortschritt wurde deshalb von einer Neubestimmung auf die Urwerte des Islam gesehen, nicht in einer Entwertung der Religion. Die Spannungen im gesellschaftlichen Diskurs entzündeten sich bis in die Gegenwart an der Frage, ob der Weg der Reform oder aber der Weg der Wiederbelebung der Religion aussichtsreicher sei, Anschluss an die Moderne zu finden. **Die Diskussion** erwies, dass hier durchaus kein Widerspruch vorliegen müsse. Maßgeblich für das Stocken gesellschaftlichen Fortschritts sei vielmehr der Verlust sämtlicher Legitimität in den Staaten der Region. Notwendig sei deshalb der Beitrag aller – auch der Theologen und Intellektuellen – zu einer demokratischen Anbindung von Regierenden an Regierte, bei der ein liberales Islamverständnis unabdingbar sei.

Ein solcher muslimischer Humanismus setze allerdings voraus, so Hmida **Ennaifar** von der theologischen Universität Zitouna in Tunis, dass auch die Fundamente der Religion einer Überprüfung unterzogen werden. Maßgeblich sei hier ein historisches Verständnis des Islams. Im Bereich der Religion müsse das ewig Gültige vom zeitlich Bedingten getrennt werden. Dies gelte auch und vor allem für die Beschäftigung mit dem Koran, der gemeinhin als göttliches Wort gelte und deswegen jeglicher historisch-kritischen Betrachtung entzogen sei. Ennaifar lieferte dazu einen Überblick über verschiedenen Ansätze moderner Koraninterpretation, die insgesamt darauf hinausliefen, die ewige Inspiration vom zeitlichen Niederschlag in Form des Buches zu trennen. Der Koran als Mitteilung Gottes an die Menschen sei vom Text des Buches, das Koran genannt wird, zu trennen. Der Grund hierfür sei, dass der Text nicht aus sich heraus spreche, sondern von Interpreten und Exegeten übermittelt werde. Insofern komme Lesarten und religiös motivierten Werturteilen und Entscheidungen immer ein menschliches Element zu. Da der Mensch fehlbar sei, könne nichts Koranisches als absolut gesetzt werden. Dies gelte umso mehr, als die Frage, wie viel zeitlich Bedingtes Eingang in den Koran gefunden habe, von früheren Theologengenerationen kaum untersucht worden sei. Die muslimische Fachwelt sieht Ennaifar deshalb vor die Herausforderung gestellt, ein historisch-kritisches Verständnis des Korans zu entwickeln. Dabei könnten Ansätze der europäischen Islamwissenschaft hilfreich sein, die an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert als Versuche der kulturellen Bevormundung von muslimischer Seite abgetan worden seien.

Im **zweiten Themenbereich** des Seminars wurde immer wieder auf die **Grundgedanken eines neuen Koranverständnisses** Bezug genommen. Amal **Grami** von der Universität Tunis und Mohammad Rida **Wasfi** vom Kulturrat der Islamischen Republik Iran brachen mit ihren Ausführungen Tabus zum Thema der Religionsfreiheit im Islam sowie der Apostasie (*ridda*). Der Vorwurf des Abfalls vom Islam habe in den vergangenen drei Jahrzehnten zur Rechtfertigung aller möglichen Handlungen gedient: die Revolution Irans habe das Regime des Schahs auf diese Weise entlegitimiert, die ägyptischen Islamisten erklärten der Regierung in Kairo mit diesem Argument den Krieg, zahlreiche Morde an Intellektuellen sowie an Musliminnen, die Nicht-Muslime geheiratet hatten, seien in diesem Rahmen gerechtfertigt worden. Der Apostasievorwurf folge somit einem überlieferten

Islamverständnis, das nicht mit den Menschenrechten vereinbar sei. Insbesondere Wasfi prangerte die in seinem eigenen Land (Iran) vorherrschende Praxis an, den Wert des Menschen, wie er im Koran niedergelegt sei, zu verkennen. Das Gegenüber Gottes sei nicht zuerst der Muslim, sondern zuallererst der Mensch und jedes geschaffene Wesen. In dem Maße, wie dem Menschen von Gott Würde zuerkannt werde, sei es unmöglich, den Menschen dieser Würde zu berauben, auch wenn dieser kein Muslim sei.

Die **Diskussion** erwies auch hier, dass es für die gesellschaftliche und politische Entwicklung der muslimischen Gesellschaften von übergeordneter Bedeutung ist, im Islam zwischen dem Beständigen und dem Wechselbaren unterscheiden zu lernen. Besondere Hoffnungen wurden dabei auch auf die Präsenz des Islams in Europa gesetzt. Eine Vorreiterrolle hinsichtlich eines liberalen Islamverständnisses werde zunehmend von muslimischen Theologen in Frankreich und Deutschland eingenommen. Die Praxis des Muftis von Marseille, Soheib Bencheikh, auch Ehen zwischen Musliminnen und Nicht-Muslimen zu schließen, sei in der *alten* muslimischen Welt noch kaum denkbar. Der Dialog mit einer muslimischen Welt, die Europa einbezieht, konfrontiere die Gesellschaften des Nahen Ostens deshalb mit einem neuen Islamverständnis.

Der **dritte Themenbereich** zum **Kulturdialog mit Europa** gewann dadurch eine bedeutende zusätzliche Perspektive. Während ägyptische Teilnehmer wie etwa Saif **Abdel Fattah** von der Universität Kairo die Frage nach islamischen Zukunftsvorstellungen weitgehend in Abgrenzung vom *Westen* beziehungsweise von *Europa* angingen, erwies sich im Schlussteils des Seminars, dass die meisten Reformdenker die Debatte um Kultur und die Rolle der Zivilisationen schon längst nicht mehr konfrontativ betreiben. Mohammed **Sammak**, Generalsekretär des Christlich-Muslimischen Dialogkomitees in Beirut, machte deutlich, dass der religiöse und kulturelle Pluralismus auf den wenigen Quadratkilometern des Libanons sich jeder Einvernahme durch einen bestimmten Kulturkreis entziehe. Gerade die libanesischen Intellektuellen sähen sich vor dem Hintergrund des Bürgerkriegs von 1975 bis 1990, der entlang konfessioneller Bruchlinien geführt wurde, in der Verantwortung, die vermeintlich entscheidenden Kategorien der Zugehörigkeit zu demaskieren.

Ähnliche Stimmen wurden auch aus Südafrika laut. Die Virulenz muslimisch motivierten Terrorismus seit dem 11. September 2001 habe unter muslimischen Vordenkern nicht zu einem Rückzug in einen vom Rest der Welt separierten Kulturkreis geführt. Im Gegenteil, es mehrten sich die Stimmen sowohl religiös wie säkular orientierter Muslime, die Einheit der Welt zum Fundament einer Aneignung der Moderne zu machen. *Westen* und *Europa* werden im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs zweifelsohne in Abgrenzung vom muslimischen Raum benutzt. Dennoch kritisierten nicht wenige Teilnehmer, dass im Tagungstitel das Wort von der *Muslimischen Welt* geführt wurde. Die muslimische Reform hingegen gehe von der Universalität des Islams aus. Bestand haben könne der Islam deswegen nur, wenn er eine Öffnung auf die Welt hin vollziehe. Hier liegen die Chancen des Dialogs Europas mit den Reformdenkern des Islams.

(Gregor Meiering)

Religion, Territorialität und Frieden (23.-25. Juli, Jerusalem)

Titel: Religion, Territoriality and Peace – An Interreligious Conference

Veranstaltungsform: Konferenz (ca. 350 Teilnehmer)

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

Partner: The Elijah School for the Study of Wisdom in World Religions/McGill University

Zeit/Ort: 23.-25. Juli 2002, The Konrad Adenauer Concurrence Center, Jerusalem

Sprachen: Hebräisch, Englisch

Programmübersicht:

Dr. Johannes **Gerster** (Resident Representative of the KAS, Jerusalem): *Introduction, Greetings*

- Session 1: The Hope for Peace in Times of Conflict

Panelists: Rabbi Shear Yashuv **Cohen** (Chief Rabbi, Haifa); Archbishop Pietro **Sambi** (Papal Nuncio, Israel); Sheikh Ibrahim **Sarsur** (Head of Islamic Movement in Israel – Southern Branch)

- Session 2: Peace vs. Territoriality – Reconciling Conflicting Religious Impulses

Panelists: Rabbi Daniel **Shilo** (Chief Rabbi, Kedumim); Prof. Mustafa **Abu Sway** (Al-Quds University); Fr. Michael **McGarry** (Rector Tantur Ecumenical Institute); Rabbi Yehuda **Gilead** (Chief Rabbi, Lavi)

- Session 3: Territoriality and Peace from a Muslim Perspective

Prof. Vincent **Cornell** (King Fahd Center for Middle Eastern Studies, University of Arkansas): *Islamic Territorialism: Thoughts for a post 9/11 World Islam*

Prof. Paul **Ballanfat** (University of Lyon): *Political Understandings of Territory in Mystical Islam*

Hayrettin **Aydin** (University of Essen): *Muslim Immigrants in Europe: New Perspectives on Territoriality and Peace*

Dr. Meir **Litvaki** (Dayan Center, Tel-Aviv University): *The Hamas and the Islamization of Palestine*

Prof. Gerald **McDermott** (Roanoke College): *The Israeli-Palestinian Conflict: A View from Evangelical Christianity*

- Session 4: Local Conflicts I – The Nazareth Mosque: Lessons for Future Coexistence

Panelists: Rabbi David **Rosen** (American Jewish Committee); Attalah **Mansur** (Journalist and Writer, Nazareth); Sheikh Abdelsalam **Mennasrah** (High Sufi Council)

- Session 5: Local Conflicts II – Must the Temple Mount be an Obstacle to Peace?

Panelists: Rabbi Avi **Gieser** (Chief Rabbi, Ofra); Dr. Mahmoud **Massalha** (Principal, Daburiyah School); Fr. William **Shomaly** (Latin Patriarchate, Jerusalem)

- Session 6: Conclusion: The Heavenly Jerusalem as Inspiration for Peace in Earthly Jerusalem

Panelists: Dr. Lars **Hänsel** (KAS, Sankt Augustin); Prof. Haviva **Pedaya** (Ben Gurion University); Prof. Darrol **Bryant** (Waterloo University)

Prof. Barry **Levy** (McGill University): *Conference Summary*

Zentrales Anliegen der dreitägigen Konferenz *Religion, Territorialität und Frieden* war es, die Rolle der monotheistischen Religionen im Nahostkonflikt anhand von konkreten Beispielen zu diskutieren. Hierzu hatte die Konrad-Adenauer-Stiftung in Jerusalem in Zusammenarbeit mit der *Elijah School for the Wisdom in World Religions* und der *McGill University* über 50 geistliche Würdenträger und Gelehrte der drei monotheistischen Religionen sowie insgesamt über 300 Teilnehmer zusammengerufen. Inhaltlich sollten vor allem analysiert werden, welchen Einfluss religiöse Überzeugungen auf politische Konflikte im allgemeinen haben (1. und 2. Panel). Besondere Augenmerk sollte dabei dem Islam im

globalen (3. Panel) wie auch lokalen Kontext (4. und 5. Panel) zukommen. Grundsätzlich ging es aber auch hier darum, zu einem vertieften Verständnis der jeweils anderen religiösen Sichtweise zu gelangen.

Die Hauptaussage der Redner des **Eröffnungspanels** bestand darin, dass es erst dann Frieden im Nahen Osten geben könne, wenn auch die **Religionen an einem Friedensprozess beteiligt** werden. Diese Einsicht sei keineswegs selbstverständlich, hätten doch bislang führende Politiker, wie der israelische Außenminister Shimon Peres, Religionsvertreter immer bewusst aus Verhandlungen ausgeschlossen. Gerade in einer verzweifelten und aussichtslos erscheinenden Situation, wie sie gegenwärtig feststellbar sei, hätten aber die Religionen darüber hinaus das Potenzial den Menschen wieder neue Hoffnung zu geben. Der vatikanische Nuntius im Heiligen Land, Erzbischof Pietro **Sambi**, betonte, dass „religiöser Frieden“ die Basis für „politischen Frieden“ sein müsse. Zugleich fragte er, „warum die Religionen so wenig Einfluss haben, obwohl sie doch alle drei Gott als den Gott des Friedens anbeten“. Dies könne sich durch einen verstärkten interreligiösen Dialog ändern. Die drei monotheistischen Religionen sollten auf diesem Wege ihre Friedensfähigkeit unter Beweis stellen und eine neue Atmosphäre in Jerusalem und im Nahen Osten herbeiführen. Grundlage dafür könnte die Umsetzung der *Deklaration von Alexandria* sein, welche von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam verabschiedet wurde. Ein entscheidender Grundgedanke der Deklaration liege darin, dass Gewalt niemals Mittel zur Durchsetzung von Interessen in einer Gesellschaft sein könne.

Alle drei Religionen hätten allerdings Grund, sich gegenseitig Fehler einzugestehen. Rabbi Shear Yashuv **Cohen**, der Oberrabbiner von Haifa, sah etwa einen entscheidenden Fehler des Judentums in Israel darin, dass der Zionismus die arabische Bevölkerung in dieser Region zu lange ignoriert habe. Ibrahim **Sarsur**, Vertreter der islamischen Bewegung in Israel, räumte dagegen ein, dass die Muslime in Israel zu wenig das Leiden der Juden im Holocaust anerkennen würden. Zudem hätten sich die Muslime zu wenig gegen Gewaltbereitschaft in den eigenen Reihen gewandt.

Die anschließende **Diskussion** konzentrierte sich auf die Rolle von Religionen in Konfliktsituationen. Religionen, so die allgemeine Einschätzung, könnten zwar keinen politischen Frieden herstellen, sehr wohl aber dazu beitragen, die spirituellen und gesellschaftlichen Grundlagen für einen Frieden zu legen. Erst wenn religiöse Werte wie der Respekt vor dem Leben und der Respekt vor dem anderen in der Gesellschaft wieder Fuß fassen, sei Frieden möglich. Der Bildung, auch hierin waren sich die Teilnehmer einig, komme dabei eine hervorgehobene Rolle zu.

Das **zweite Panel** stand unter dem Aspekt der **Vereinigung widersprüchlicher religiöser Impulse**. Rabbi Daniel **Shilo**, Chief Rabbi von Kedumim, betonte in seiner Rede, dass der jüdische Glaube einen engen Bezug zum Land und zum Wohnen im Land herstelle. Das Wohnen außerhalb des Landes sei generell die Ausnahme und werde nicht als Dauerzustand gesehen. Die jüdischen Gesetze fänden im Land Israel eine direktere Umsetzung in die Praxis als außerhalb Israels. Auch würde der Umsetzung dieser Gesetze

eine größere Bedeutung beigemessen; so sei ein Gebet in Israel 260 mal mehr wert als außerhalb Israels. Auch stehe das Kaufen von Land über dem Sabbatgebot. Nicht nur die Gesetze seien auf das Land Israel gerichtet, auch die prophetische Tradition finde hier ihre Bestimmung: mit der Heimkehr nach Jerusalem gehe die Prophezeiung der Propheten in Erfüllung.

Prof. **Abu Sway** wies in seinem Vortrag darauf hin, dass auch der Islam auf der Gabe des Landes basiere. Mit diversen Koranzitaten, die das heilige Land thematisieren, begründete er den territorialen Anspruch des Islam auf das heilige Land. Die koranischen Aussagen über das heilige Land hätten die gleiche territoriale Bedeutung für die Muslime wie für die Juden. Als letzte Religion, welche die jüdischen Traditionen einschließe, habe der Islam das Land übertragen bekommen. Entscheidend sei jedoch, dass die Gabe des Landes nicht ohne Bedingungen zu sehen sei und der Anspruch auf das Land verspielt werden könne. Richter darüber sei allein Gott. In den *Hadithen* (den Berichte von den Aussprüchen und Taten des Propheten) fänden sich u.a. Texte, die z.B. die Bedeutung des Tempels und den Schutz, der für dieses Haus gegeben werden muss, betont würden. Die Sorge um das Heiligtum, nicht die Anwesenheit im „heiligen Haus“ (*Beit al-Muqadis*), d.h. in Jerusalem mache heilig. In der Konsequenz bedeute dies, dass Jerusalem von niemanden für sich beansprucht werden könne, sondern allein Gott gehöre. Damit hätten sowohl die Israelis als auch die Palästinenser (durch den Bau des Casinos in Jericho) die Heiligkeit des Landes verletzt.

Frater Michael **McGarry** formulierte den christlichen Anspruch auf das heilige Land vor dem Hintergrund der Geschichte des Christentums. Im neuen Testament und in der jungen Kirche spiele der Bezug zum Land keine entscheidende Rolle, wichtiger sei der wahre Glaube. Die Frage der Territorialität habe mit Kaiser Konstantin an Bedeutung gewonnen, der als erster römischer Kaiser das Christentum zur Staatsreligion erhob. Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten, allen voran die Pilgerfahrt der Frau Konstantins, Helena, hätten die neue Bedeutung der physischen Berührung der heiligen Orte deutlich gemacht. Nicht immer sei dabei eine klare Abgrenzung zu heidnischen Vorstellungen gelungen, auch wenn viele heidnische heilige Stätten zu christlichen Heiligtümern uminterpretiert worden seien. Nach der Reformation hätten Katholiken und Protestanten unterschiedliche Zugänge zu heiligen Stätten gefunden. Für Katholiken sei vor allem die „Inkarnation des Wortes“ wichtig, d.h. die Überzeugung, dass Gott durch Dinge spricht. Damit habe die Frage nach Reliquien, aber auch nach dem richtigen Ort an Bedeutung gewonnen. Sensibilisiert durch die Exzesse des 16. Jahrhunderts sehe der Protestantismus demgegenüber immer die Gefahr des Aberglaubens und betone deshalb den Wert der richtigen religiösen Überzeugung. Für evangelikale Protestanten gewinne jedoch das Land Israel im Rahmen der Eschatologie eine wichtige Rolle: Am Ende der Zeiten laufe ein „endzeitliches Domino“ ab, bei dem auch die Rückkehr aller Juden in das Land Israel ein entscheidendes Element sei. Aus dieser Sicht müssten die Juden das gesamte Land Israel besitzen. Diese Vision spiele im Katholizismus dagegen keine Rolle.

Rabbi Yehuda **Gilad** aus dem Kibbutz Lavie machte verschiedene jüdische Sichtweisen des Mittelalters anhand der Auseinandersetzung zwischen Maimonides und Nahmanides deutlich. Entscheidender halachischer Streitpunkt sei die Frage gewesen, ob der Verlust des Landes ein *casus belli* sein könne. Während Maimonides einen *casus belli* im Falle des Landverlustes gegeben sah, sei für Nahmanides die auf dem Land ruhende Heiligkeit essentiell, nicht das (physische) Land selbst. Letztlich gehe es also um einen Konflikt zwischen den Werten Land und Frieden. Gilad selbst schloss sich der Sicht Nahmanides an und stellte die sich in der Einhaltung der jüdischen Gebote (*mizwot*) ausdrückende Ethik als „Superwert“ über den Landbesitz. Wichtiges Element dieser Ethik sei der Respekt für den Anderen. Gilad sprach sich vor diesem Hintergrund für die Rückgabe von besetzten Gebieten aus.

Als erster Redner des **dritten Panels**, das sich mit **Territorialität und Frieden aus muslimischer Sicht** beschäftigte, führte Prof. Vincent **Cornell** ausgehend von einem Diktum aus der *Einleitung (Muqaddima)* von Ibn Khaldun, wonach die ganze Erde heilig und von den Menschen nur gepachtet sei, eine liberale und aufgeklärte islamische Sicht des Landbesitzes aus. Alle Konzepte einer islamischen Nation bezögen sich nicht auf ein fest umgrenztes Land, sondern stellten die Gesellschaft in den Vordergrund. Es gäbe es danach kein Konzept von Territorialität im islamischen Nationalstaat. In die gleiche Richtung argumentierte Prof. Paul **Ballanfat**. Nach seiner Auffassung stehe im Islam nicht die Souveränität über ein bestimmtes Territorium im Vordergrund, sondern die Frage, wie man als Muslim in einem Land leben und es dadurch heilig machen könne. Das Land selbst habe keine inhärente Heiligkeit, nur durch religiöse Praxis werde das Land heilig. Eine dem Land selbst zukommende Heiligkeit würde immer die Gefahr der Idololatrie (Götzendienst) in sich bergen. Daraus ergebe sich, dass allein der Zugang zu einer (heiligen) Stätte wichtig sei, um sie durch religiöse Praxis zu heiligen. Aus religiöser Perspektive sei dagegen die politische Souveränität über das Land unerheblich. Eindrucksvoll wurde diese Sicht anhand eines konkreten Beispiels von Hayrettin **Aydin** belegt und weitergeführt. In seinem Vortrag über Muslime in Deutschland zeichnete er die Diskussion innerhalb der muslimischen Minderheit seit den sechziger Jahren nach. Sei es anfangs noch stark um die Frage gegangen, *ob* muslimisches Leben in einem nicht-muslimischen Umfeld möglich sei, gehe es nun allein darum, *wie* sich muslimisches Leben in einem modernen, säkularen Staat darstellen könne. In diesem Zusammenhang trete die Frage nach heiligen Orten völlig in den Hintergrund.

In der **Diskussion** wurde mehrfach die Auffassung geäußert, dass der Palästina-Konflikt als religiöses Problem viel weniger Bedeutung hätte, wenn der Zugang zu heiligen Stätten für Muslime (aus den palästinensischen Gebieten, aber auch aus aller Welt) gesichert wäre. Probleme würden nicht nur israelische Sicherheitsbedenken bereiten, sondern auch fehlende diplomatische Beziehungen zwischen Israel und muslimischen Ländern als Voraussetzung für die Einreise nach Israel und den Zugang zu den heiligen Stätten. Sowohl Muslime, als auch Juden und Christen teilten grundsätzlich die Auffassung, dass Heiligkeit

nicht an das Land selbst gebunden sei, sondern Gott, bzw. der religiöse Mensch einem Ort Heiligkeit verleihe.

Dr. Meir **Litvak's** Beitrag befasste sich anschließend mit der Forderung der palästinensischen *Hamas*-Bewegung nach einer Umwandlung Palästinas in einen islamischen Staat. Argumentative Grundlage hierfür sei die Ausweitung der Heiligkeit der *Al-Aqsa Moschee* in Jerusalem auf das gesamte Land. Als *waqf* (religiöse Stiftung) gehöre das Land nicht einer bestimmten Regierung oder Generation, sondern der gesamten islamischen Nation und sei deshalb nicht verhandelbar. Die einzige friedliche Lösung des Konfliktes bestehe in der Vorstellung der *Hamas*-Ideologen somit im „Aufgehen“ des israelischen Staates in einen islamischen Staat, in dem die Juden als „geschützte Minderheit“ leben könnten. Prof. **McDermott** beschrieb die evangelikale Position, die nicht mit der (christlich) fundamentalistischen Sicht verwechselt werden dürfe. Entscheidend sei für Evangelikale die Konditionalität der göttlichen Landverheißung an Israel. Es bestehe kein Anspruch auf die Landverheißung, wenn der Inhalt des Bundes, d.h. die jüdischen Gesetze, nicht eingehalten würden. McDermott beschrieb die gegenwärtige Situation als „spirituelle Krise Israels“, in der die Gebote Gottes nicht mehr beachtet würden. Dabei verwies er auf die Behandlung von Nichtjuden als Beispiel der Übertretung göttlicher Gebote.

Im **vierten Themenblock** ging es um Beispiele lokaler Konflikte. Thema des ersten Teils war der Konflikt um den geplanten Bau einer **Moschee in Nazareth**. Dieser Konflikt begann im Jahre 2000, als ein muslimischer Schrein abgerissen wurde, der auf den Überresten einer christlichen Kirche errichtet worden war. Zuvor hatte der damalige Ministerpräsident Netanjahu und später auch sein Nachfolger Barak den Bau einer Moschee an dieser Stelle zugesagt. Dies führte zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen. Chiefrabbi David **Rosen** schätzte die Reaktion der Christen in Nazareth als überzogen ein. Die Ursache dieser Auseinandersetzung läge nicht im Bau der Moschee begründet. Die israelische Regierung habe sich für das Recht der muslimischen Gemeinde eingesetzt, ihre Moschee bauen zu dürfen. Der Konflikt sei von den Christen künstlich geschaffen worden, um einen Solidarisierungsdruck unter den verschiedenen christlichen Gruppierungen zu erzeugen. Attalah **Mansur** betonte in seinem Beitrag, dass die Christen in Nazareth schon seit vielen Jahren unter muslimischer Herrschaft gestanden und immer das Recht auf freie Religionsausübung eingeräumt bekommen hätten. Aus seiner Sicht müsse der zentrale Platz im Herzen Nazareths allen drei ansässigen Religionen gleichermaßen zur Verfügung stehen und dürfe nicht von einer Religionsgemeinschaft dominiert werden. Scheich Abdel **Menasrah** gab dann einen Rückblick über die Geschichte Nazareths. Bis zur Staatsgründung Israels habe es keine Streitereien um Landeigentum gegeben, da das ganze Land als „wagif“ (allein Gott gehörend) betrachtet worden sei. Erst als im Zuge der Staatsgründung Israels das ganze Gebiet israelischer Kontrolle unterstellt worden, sei der Konflikt um Nazareth entstanden.

Das **fünfte Panel** beschäftigte sich mit dem **Tempelberg**. Rabbi Avi **Gieser** betonte in seiner Rede, dass der Tempelberg kein prinzipielles Hindernis für einen Frieden darstelle. Die Vision des Tempels besage, dass er ein Haus für alle darstellen solle, so wie es schon König

Salomon verkündet habe. Aus jüdischer Sicht sollte der Tempel deshalb ein Haus des Gebets für alle Nationen werden. Man Nachdruck wandte sich Gieser dabei gegen die Behauptung, die Juden hätten die Absicht den Tempelberg zu stürmen. Den Juden sei es prinzipiell nicht erlaubt das Heiligste des Tempelberges zu betreten. Aus halachischer Sicht bestehe kein Anlass mit Gewalt den Tempelberg zu betreten. Heute sei das Betreten des Tempelberges für Juden aus politischen und nicht aus religiösen Gründen verboten. Dr. **Massalcha** betonte in seinem Beitrag, dass es nach wie vor keine Gewissheit gäbe, wo genau der Tempel einmal gestanden habe. Aufgrund dieser fehlenden Gewissheit müsse der Streit um den Standort des Tempels lösbar sein. William **Schomali** argumentierte anschließend, dass es für Christen nicht um einen Besitzanspruch gehe, sondern lediglich um die Möglichkeit, an den heiligen Ort beten zu können. Er plädierte daher für eine Internationalisierung Jerusalems, damit dieses Recht allen Religionen zugestanden werden könne.

Das **sechste Diskussionspanel** beschäftigte sich schließlich mit der **religiösen Bedeutung Jerusalems**. Dr. Lars **Hänsel** erinnerte in seinem Beitrag daran, dass der Friedensprozess bei den Verhandlungen in Camp David im Jahre 2000 vor allem an der Jerusalemfrage scheiterte. Dies sei nicht auf mangelnde Lösungsperspektiven für die Jerusalemfrage zurückzuführen, solche gäbe es zu Genüge. Es gehe vielmehr um den politischen Willen zu Umsetzung. Hierbei könne eine religiöse Motivierung wichtige Hilfestellungen leisten. Prof. Haviva **Pedaya** erörterte in ihrem Beitrag dann vor allem die spirituelle Dimension von heiligen Orten. Eine Reduktion auf den Ort führe nach ihrer Einschätzung zu einer Reduktion der Bedeutung der heiligen Stätte. Die Heiligkeit des Ortes müsse in einer ganzheitlichen Dimension gesehen werden und die Person mit einschließen, die an diesem Ort religiöse Praxis ausübt. Prof. Darrol **Bryant** skizzierte anschließend zwei Perspektiven, die sich in allen drei Religionen finden: in dem einen Fall werde Jerusalem als „Verlängerung“ des himmlischen Jerusalems gesehen, in dem anderen Fall als „Doppelung“. Eine „Verlängerung“ des himmlischen Jerusalem bringe immer die Notwendigkeit mit sich, dass eine religiöse Autorität als Statthalter des himmlischen Jerusalem der politische Souverän über das irdische Jerusalem sein muss. Das christliche Verständnis betrachte Jerusalem jedoch als Symbol für die Stadt Gottes, in der idealtypische Verhältnisse geschaffen werden, wie sie der (antizipierten) himmlischen Realität entsprechen. Das irdische Jerusalem sei so nicht Verlängerung der himmlischen Verhältnisse, sondern spiegele diese lediglich wieder und habe somit Modellcharakter.

In der **Zusammenfassung** lässt sich festhalten, dass sich alle anwesenden Religionsvertreter darüber einig waren, dass die Heiligkeit des menschlichen Lebens über der Heiligkeit von Orten stehen müsse. Töten sei prinzipiell Konsequenz verfehlter Politik. In allen drei Religionen wird die Auffassung vertreten, dass der Zugang zu heiligen Stätten das entscheidende Kriterium ist. Politische Souveränität über die heiligen Stätten sollte nur dann gefordert werden, wenn der Zugang und die religiöse Praxis gefährdet sei. Nirgendwo anders in der Welt sind Religion und Politik so eng mit einander verwoben wie im Nahen Osten. Diese enge Verflechtung müsse nicht nur als Problem sondern auch als Chance begriffen

werden. Religionen könnten zwar keinen politischen Frieden herbeiführen, aber sie könnten die Grundlage für einen solchen Frieden legen. Die Konferenz hat gezeigt, dass konkrete Beiträge der Religionen für den Frieden möglich sind. Angesichts der hassgeladenen Situation im Nahen Osten war allein das Zustandekommen dieser Konferenz ein großer Erfolg. Das breite Medienecho (siehe Anhang) und das große öffentliche Interesse an der Veranstaltung wird das KAS-Büro in Jerusalem zum Anlass nehmen, das Thema im Rahmen von **follow-up-**Veranstaltungen weiterzuverfolgen. Darüber hinaus ist die Veröffentlichung der Konferenzbeiträge im Rahmen eines Sammelbandes geplant.

(Dr. Lars Hänsel/Amos Helms)

Kulturen im Globalisierungsprozess (30.-31. Juli, Tunis)

Titel: Cultures et Mondialisation

Veranstaltungsform: Seminar (ca. 30 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro Tunis (David Robert)

Partner: Universität El-Manar, Tunis

Zeit/Ort: 30.-31. Juli 2002, Hotel Khamsa Corinthia, Tunis-Gammarth

Sprachen: Französisch, Englisch

Programmübersicht:

David **Robert** (Représentant Permanent KAS, Tunis): *introduction, mots de bienvenue*

- thème 1: L'universalité des valeurs

Prof. Hassine **Fantar** (Université Tunis El Manar): *La Tolerance en Tunisie, de Carthage à Kairouan*

Jean Luc **Nahel** (Université de Rouen, France); Dr. Jürgen **Plöhn** (Universität zu Köln): *Truth and tolerance as aspects of pluralist democracy*

André **Poupert** (Université de Quebec); Bechir **Bouzi** (Université de la Zitouna, Tunis): *Interventions*

- thème 2: Identités es valeurs spécifiques

Prof. Mohamed **Toumi** (Université Zitouna, Tunis): *La liberté religieuse das le Coran*

Prof. Mongia **Souaihi** (Université Zitouna, Tunis): *L'Islam et la modernité à travers*

Prof. Maria Angela **Roque** (Institute Européen de la Méditerranée, Barcelone): *Contre le déterminisme culturel*

- thème 3: Culture mondialisée ou monde des cultures?

Prof. Anne **Legare** (Université de Quebec); Emmanuel **Grima** (The Independent, Malta); Prof. Mohamed **Ennaceur** (Institut d'Audit Social, Ancien Ministre, Tunis); Prof. Bernd **Thum** (Universität Karlsruhe): *L'identité des cultures das l'éducation universitaire*

- thème 4: Choc des cultures ou choc des ignorances des cultures?

Prof. Mohamed **Mahjoub** (Institute des Sciences Humaines, Tunis); Prof. William **Lenne** (Institute de la Méditerranée, Marseille)

Prof. Angelos **Scarabel** (Université de Venise): *Venise et le échanges cultureles*

Noureddine **Sraieb** (Université d'Aix-en Provence); Nabil **Santo** (Université de Rouen); Prof. Choujaa **Lahzami** (Institute Supérieur de Formation Bancaire à Genève): *Interventions*

Diskussionsgegenstand des Seminars war der Zusammenhang von Kultur und Globalisierung. Konkret sollte es um die Frage gehen, wie sich kulturelle Eigenständigkeiten im Globalisierungsprozess behaupten können und wie unter den Bedingungen der Globalisierung nachhaltige kulturelle Austauschprozesse zu organisieren sind. Als Veranstaltungsort bot sich Tunesien an, weil hier die arabisch-islamische Kultur des Landes traditionell von einer Reihe von mediterranen, europäischen und afrikanischen Einflüssen angereichert wird. Entsprechend der skizzierten Ausgangsfrage konzentrierte sich die Diskussion auf **vier zentrale Fragestellungen**:

Auf dem **ersten Diskussionspanel** ging es um die Frage nach der **Universalität von Werten**, bzw. um das Aufzeigen von normativen Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen zwischen dem europäisch-christlichen und dem islamisch-arabischen Kulturraum. Hierbei wurde vor allem auf zivilisatorische Werte, wie Achtung der Menschenwürde, Gerechtigkeit und Verantwortung für die Gemeinschaft, als Brücken der Verständigung zwischen den

Kulturen hingewiesen. Am Beispiel Maltas und Spaniens wurden dabei die Chancen und Risiken kultureller Vermischungsprozesse diskutiert. Im Rahmen dieser Diskussion wurde mehrfach auf Defizite im öffentlichen Bewusstsein hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und des Verbindenden zwischen beiden Kulturräumen hingewiesen. Ursache für dieses Defizit sei nach Einschätzung der Teilnehmer eine verbreitete geistige Orientierungslosigkeit, die auf einer mangelnden Aufarbeitung der eigenen Geschichte und – insbesondere in den arabisch-islamischen Ländern – den politischen und sozialen Verhältnissen beruhe. Insbesondere hier müsse die Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen Wahrheitsanspruch und pluralistischer Demokratie vorangebracht werden.

Im **zweiten Themenblock** ging es um die **religiöse Freiheit im Islam** und um die islamischen Positionen anlässlich der Herausforderungen der Moderne. Insbesondere die für den arabisch-islamischen Bereich einzigartige Stellung der Frau in Tunesien stand hierbei im Mittelpunkt der Debatte. Dies führte zu der allgemeine Feststellung, dass die Weiterentwicklung islamischer Positionen, wie in der Frauenfrage, in starkem Maße von den politischen Rahmenbedingungen abhängen. Mangels einer eigenen Institutionalisierung komme dem politischen Kontext bei der Entwicklung des Islam eine größere Bedeutung zu als beispielsweise in Europa. So hätte sich die liberale Islamtradition in Tunesien nicht ohne die entsprechende politische Begleitung entwickeln können. Die europäischen Referenten gingen in erster Linie darauf ein, dass kulturelle Besonderheiten Anforderungen stellen, denen man sich bewusst stellen müsse. Interkulturelles Lernen, so eine Forderung, sollte deshalb in die Universitätsausbildung integriert werden. Die Globalisierung schreite voran, ohne dass sich die kulturellen Kenntnisse und das Verständnis für andere Kulturen in gleichem Tempo entwickelten. Prozesse der wirtschaftlichen und politischen Globalisierung müssten daher durch gezielte und gesteuerte Maßnahmen kultureller Globalisierung unterfüttert werden.

Diese Frage leitete über zum **dritten Diskussionspanel**, das mit dem etwas plakativen Titel **Weltkultur oder Welt der Kulturen?** überschrieben war. Erwartungsgemäß war hier von allen Teilnehmern eine klare Absage an eine (wie auch immer geartete) Weltkultur und das klare Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt zu vernehmen. Bestrebungen zur Propagierung einer Weltkultur seien notwendigerweise mit der Gefahr des Identitätsverlustes und einer Destabilisierung *kulturell unterlegener* Gesellschaften verbunden. Diesbezügliche Ängste wurden vor allem von den arabischen Teilnehmern formuliert. Wenn kulturelle, politische und wirtschaftliche Dominanz zusammenfielen, so die mehrfach geäußerte Befürchtung, fände eine Entwurzelung von Gesellschaften statt. Dies würde die bestehenden Krisen in der arabisch-islamischen Welt verstärken. Nur auf der Grundlage kulturellen Selbstbewusstseins entstehe die Bereitschaft sich für andere Kulturen zu öffnen und die Kraft eigene Positionen in Frage zu stellen. Eine Welt der Kulturen, so die Referenten, müsse demnach nicht notwendigerweise mit Abschottung und Entfremdung einhergehen. Vielmehr gehe es darum, ein Miteinander auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts zu finden.

Der **vierte Themenbereich** stand unter der Fragestellung **Schock der Kulturen oder Gleichgültigkeit der Kulturen** und beschäftigte sich mit dem Kenntnisstand über kulturelle Unterschiede. Anhand verschiedener Beispiele verdeutlichten die Referenten, wie gering der Kenntnisstand über die jeweils andere Kultur selbst im unmittelbaren Mittelmeerraum ist. Dabei wurde wiederholt auf die Bedeutung von Bildungsinstitutionen bei der Forschung, Analyse und Sprachvermittlung hingewiesen. Selbst in Frankreich und Italien seien – trotz einiger vielversprechender Ansätze – in dieser Hinsicht noch erhebliche Defizite feststellbar.

In der **Zusammenfassung** machte das Seminar deutlich, dass die Globalisierung im europäischen und arabischen Kulturraum relativ unterschiedlich bewertet wird. In den arabisch-islamischen Gesellschaften ist die Befürchtung weit verbreitet, im Rahmen der Globalisierung an kultureller Identität zu verlieren. Die Globalisierung wird nicht nur als wirtschaftliches Ereignis gewertet, sondern in erster Linie als ein kulturelles Projekt. Diese Auffassung unterscheidet sich wesentlich von der Sichtweise in Europa, wo Globalisierung hauptsächlich wirtschaftlich gesehen wird. Als spezifisches Diskussionsergebnis lässt sich deshalb die Beobachtung festhalten, dass Gesellschaften, die sich kulturell bedroht fühlen, zur Öffnung und zum Dialog nur schwer in der Lage sind. Fragen der Identität und des kulturellen Selbstverständnisses sollten deshalb ähnlich große Aufmerksamkeit zukommen, wie Fragen der Demokratisierung. Identität, Selbstbewusstsein und Würde werden in den arabisch-islamischen Ländern ähnlich wichtig genommen, wie Freiheitsrechte in westlichen Gesellschaften.

Hinsichtlich möglicher **follow-up-Aktivitäten** wurden von den Teilnehmern zwei konkrete Vorschläge formuliert. Der erste Vorschlag knüpfte an die Feststellung institutioneller Defizite bei den Foren des Dialoges zwischen dem *Westen* und dem arabisch-islamischen Kulturraum an. Verschiedene Teilnehmer erklärten deshalb ihre Bereitschaft, aus eigenem Antrieb ein **Dialog-Forum Mittelmeer** ins Leben zu rufen. Dieses Dialog-Forum soll in regelmäßigen Abständen in Form interdisziplinärer Treffen stattfinden. Ähnlich eines Projektes in Marseille sollen hierbei Akademiker der beiden Kulturräume *Europa* und *arabische Welt* den Meinungs austausch zu vorab definierten Fragen pflegen. Ziel ist es möglichst viele Persönlichkeiten und eventuell Institutionen einzubeziehen, um dadurch eine spezifischere Diskussion von konkreten Fragen zu ermöglichen. Die Universität *El-Manar* in Tunis würde hierbei eine Koordinierungsfunktion übernehmen.

Etwas konkreter war die Anregung von Prof. Thum von der Universität Karlsruhe, ein **interkulturelles Lexikon** zu erstellen. Viele Begriffe, welche heute in der Diskussion sind, könnten im gegenseitigen kulturellen Verständnis gespiegelt werden. Im einzelnen müsse es bei einem solchen Projekt darum gehen Begriffe wie Wahrheit, Toleranz, Freiheit, Rechte der Frau etc. darzustellen und ihre Entwicklung im jeweiligen Kulturraum nachzuzeichnen. Solch ein Lexikon wäre für beide Kulturräume von Nutzen. Die Zielrichtung sollte aber insbesondere die arabische Welt sein, weil dort ein grundsätzlicher Mangel an Nachschlagewerken bestehe. In Europa habe die Aufklärung nicht umsonst mit den

Enzyklopädisten begonnen. Die Verfügarmachung von Wissen sei insbesondere in den arabisch-islamischen Gesellschaften eine wichtige Zukunftsaufgabe.

(David Robert)

Islam und Westen ein Jahr nach dem 11. September (11.-13. September, Jakarta)

Titel: Islam and the West One Year After September 11: Obstacles and Solutions in the Search for a New World Civilization

Veranstaltungsform: Seminar (ca. 160 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro Jakarta (Dr. Norbert Eschborn)

Partner: Center for Languages and Cultures (CLC) der Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN) und die Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS)

Zeit/Ort: 11.-13. September 2002, Hotel Intercontinental Midplaza, Jakarta

Sprache: Englisch

Programmübersicht:

Dr. **Hamzah Haz** (Vice President of the Republic of Indonesia) and Prof. Dr. Azyumardi **Azra** (Rector UIN, Jakarta): *Opening Ceremony*

- Keynote Speech

Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences, Jakarta): *Islam and the West – Past Relations and Future Hopes*

- Session 1: Islam, Democracy and the Clash of Civilizations

Elizabeth Collins (Ohio University, Athens): *Religious Resurgence at the End of the Twentieth Century*

Komarudin Hidayat (UIN, Jakarta): *Islam, Democracy and the „Clash of Civilizations“*

Bassam Tibi (Georg-August-Universität, Göttingen)

- Session 2: Media and the Politics of Making Image

Djafar H. Assegaff (Media Indonesia, Jakarta)

Parni Hadi (Republika Daily, Jakarta)

Farish A. Noor (Institute for Strategic and International Studies/ISIS, Kuala Lumpur): *Fighting Demons in the Kingdom of the Blind: Media and the Politics of Demonisation*

- Session 3: Palestine-Israel Issue: In Search for Peaceful Relations

Abdurrahman Wahid (former President of the Republic of Indonesia, Jakarta)

Azyumardi Azra (Rector UIN, Jakarta)

Osama Al-Ghazali Harb (Research Center al-Ahram, Cairo): *The Arab-Israeli Conflict and Hostility to the West in Arab and Islamic Countries*

- Session 4: Muslim and Christian Minorities in Western and Muslim Countries

Johan Hendrik Meuleman (Leiden University, Leiden): *The Muslim Community of the Netherlands before and after 11 September 2001: Some Analytical and Comparative Notes*

Alex Sosilo Wijoyo S.J. (Catholic Bishops' Conference of Indonesia, Jakarta): *September 11 Tragedy: Crash or Breakthrough in Muslim-Christian Relations?*

Iik Arifin Mansurnoor (University of Brunei Darussalam, Brunei): *Historical Burden and Promising Future Among Muslim and Christian Minorities in Western and Muslim Countries*

- Session 5: 11 September: The Issue of Terrorism and Growing Tension between Islam and the West

Mark Woodward (Arizona State University): *Terror in the Long Duree: September 11 in Historical Perspective*

Juwono Sudarsono (ehemaliger Minister der Republik Indonesien für Bildung und Verteidigung): *Islam and the West Post September 11, 2001*

Mochtar Pabottingi (Indonesian Institute of Sciences, Jakarta): *The Selling of Souls and the Shortness of Democracy: Reversing the Course of September 11 Discourses With an Invitation to Furthering the Universal Virtues of Politics*

- Panel Session: Obstacles and Solutions in the Search for a New World Civilization

John O. Voll (Georgetown University): *Clash and Dialogue in the New World of Noopolitik (Globalized Knowledge Politics)*

Amin Abdullah (State Institute of Islamic Studies, Yogyakarta/Indonesia)

Bassam Tibi (Georg-August-Universität, Göttingen)

Mahmoud Ayoub (Temple University, Philadelphia)

Die Ursachen und Folgen der Terroranschläge des 11. September 2001 haben auch in den südostasiatischen Ländern zu einer politischen und gesellschaftlichen Debatte über die Zukunft der Beziehungen zwischen dem islamischen und dem westlichen Kulturraum geführt. Die Wurzeln und Hintergründe des islamistischen Terrors, die Hindernisse und Chancen für eine neue Weltzivilisation und die möglichen Wege des politisch-religiösen Brückenschlages zwischen dem Westen und dem Islam werden auch in dieser bevölkerungsreichsten islamischen Region heftig diskutiert. Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat den ersten Jahrestag der Terroranschläge von New York und Washington genutzt, um sich an dieser Diskussion zu beteiligen. Das Seminar „Islam und Westen ein Jahr nach dem 11. September 2001 - Hindernisse und Chancen auf der Suche nach einer neuen Weltzivilisation“ diente vor diesem Hintergrund der Intensivierung der gesellschaftlichen und politischen Suche nach Wegen der interkulturellen Verständigung – einschließlich der Diskussion der Nahostproblematik – im spezifischen südostasiatischen Kontext.

In seiner Eröffnungsansprache gedachte der Vizepräsident der Republik Indonesien, **Hamzah Haz**, zunächst der Opfer der Terroranschläge des 11. September 2001 und bezeichnete diese Gewaltakte als Widersprüche zu den Grundwerten der Humanität und der bedeutendsten religiösen Lehren. Die Ausrichtung des Seminars im größten islamischen Land der Welt wertete er als Signal für die Dialogbereitschaft der indonesischen Muslime mit der westlichen Welt. Er sagte voraus, dass eine künftige Weltordnung in hohem Maß von der positiven Interaktion zwischen islamischer und westlicher Zivilisation abhängig sein werde. Ausgehend von der Gemeinsamkeit der monotheistischen Tradition des jeweiligen Glaubens sowie der beiderseitigen intensiven Bezugnahme auf die griechische Philosophie und den Rationalismus müssten der Westen und der Islam jene verbindende Brücke zueinander wieder aufbauen, die in der Vergangenheit bereits existiert habe.

Taufik Abdullah ging in seiner anschließenden Grundsatzrede der Frage nach, ob und inwieweit die Tragödie des 11. September eine dynamische, weltverändernde Entwicklung eingeleitet habe. Die bis dahin positiven Indikatoren einer zum Optimismus Anlass gebenden Neubelebung des westlich-islamischen Verhältnisses seien „im Abfallkorb der Geschichte verschwunden“. Gleichzeitig sei eine Wiederbelebung längst vergessen geglaubter Klischees der westlichen über die islamische Welt und umgekehrt auf breiter gesellschaftlicher Basis zu beobachten. Dennoch müssten die Muslime zur Kenntnis nehmen, dass sich ungeachtet des 11. September im Westen und gerade in den USA die Anzahl jener Intellektuellen und auch Politiker, die sich um ein ernsthaftes Verständnis des Islam bemühten, deutlich erhöht habe. In diesem Zusammenhang fehle es in den islamischen Ländern noch immer an der Einsicht, dass es sich bei „dem Westen“ weder um eine monolithische kulturelle Welt noch um eine undifferenzierte politische und soziale Realität handele, sondern lediglich um ein analytisches Konstrukt. In der arabisch-islamischen Welt identifizierte Abdullah eine seit langem feststellbare Zögerlichkeit der Intellektuellen, eine radikale Kritik ihrer Kultur, Sprache und Tradition zu unternehmen – ein Zaudern, dass es den sog. „unflexiblen Männern der Religion“ erlaubt habe, sämtliche sozialen und kulturellen Diskurse ihrer Länder relativ ungehindert zu

dominieren. Hierdurch seien radikale Tendenzen begünstigt worden. Der Referent konzidierte grundlegende Schwächen einiger islamischer Gesellschaften, v.a. im Nahen Osten, und folgerte, dass man militante Islamisten als die Produkte jener gescheiterten Gesellschaften ansehen könne. Er fügte aber hinzu, dass sie in genau demselben Maße „Kinder des westlichen Scheiterns von Verständnis und Gerechtigkeit“ seien. Je mehr der Westen und insbesondere die USA ihre Politiken an den militanten Gruppen innerhalb des Islam ausrichteten, desto mehr Einflussgewinn erlaubten sie diesen Minderheiten. Diese Spirale würde zwangsläufig zu einer Verstärkung der Vorurteile beider Seiten führen und bewirken, dass die Weltgemeinschaft tatsächlich dem Huntingtonschen Szenario des Zusammenstosses der Kulturen „in die Falle“ gehe.

Als erste Rednerin der ersten Session „Islam, Demokratie und der Zusammenstoß der Kulturen“ widmete sich **Elizabeth Collins** dem Phänomen der „religiösen Wiederbelebung“ gegen Ende des 20. Jahrhunderts – ein Phänomen, das vielfach als fundamentalistische Revolte gegen die Moderne beschrieben worden sei. Die Aufmerksamkeit der Medien und damit der Öffentlichkeit gelte primär jenen religiösen Bewegungen, die bestimmte religiöse Traditionen zur Grundlage politischer Herrschaft erheben wollten und zur Durchsetzung ihrer Forderungen nicht vor Gewaltanwendung zurückschreckten. Demgegenüber würden solche Bewegungen ungleich weniger beachtet, die sich für gewaltlosen gesellschaftlichen Wandel und die Förderung von Demokratie und Zivilgesellschaft, Menschenrechte und Toleranz einsetzten. In Abgrenzung von Huntingtons These führte Collins die religiöse Wiederbelebung des späten 20. Jahrhunderts auf eine umfassende politische, gesellschaftliche, weltanschauliche und sozioökonomische Krisentendenz zurück. Diese „globale Krise“ sei nicht nur als politisch-ökonomisches, sondern auch als weltanschauliches Problem zu sehen, als dessen Hauptursache in der islamischen Welt vornehmlich der Säkularismus identifiziert werde. Erfreulicherweise sei aber die religiöse Mobilisierung nicht die einzige Antwort auf die globale Krise geblieben. In der Herausbildung einer internationalen Zivilgesellschaft sowie in einer Reihe von Reformen globaler und lokaler Strukturen lägen vielmehr die Chancen für eine Überwindung der globalen Krise.

Komarudin Hidayat stellte dem eine weniger globalisierungskritische Position gegenüber. Aus seiner Sicht stellt die im Zuge der Globalisierung stattfindende, permanente transnationale und interkulturelle Kommunikation das wichtigste Mittel gegen den Zusammenstoß der Kulturen dar. Bei der Frage der Kompatibilität von Islam und Demokratie sei die historische Erfahrung islamischer Völker zu beachten: Indem die Nähe zu Gott in einer islamischen Gesellschaft zum Hauptkriterium für persönliches Ansehen erhoben werde, erwachse den Religionsführern zwangsläufig eine dominierende Stellung im Entscheidungsfindungsprozess dieser Gesellschaften und bringe sie ebenso notwendigerweise in scharfen Gegensatz zur Demokratisierung. Die islamische Welt lebe im wesentlichen noch immer unter einem „ancien régime“ ohne die Erfahrung neuer politischer und sozialer Strukturen. Bemerkenswert seien in diesem Zusammenhang jedoch repräsentative Umfrageergebnisse aus Indonesien, bei denen jeweils eine deutliche Mehrheit der Befragten die Demokratie als bestes

politisches System und gleichzeitig eine auf dem Koran beruhende, islamische Regierung als optimal für Indonesien bezeichnet hätte. Diese Ergebnisse seien im islamischen Kulturraum insofern einzigartig, als trotz der grundsätzlichen Zustimmung zu einer islamischen Regierung nur ein Bruchteil der Bevölkerung bereit sei, eine wie auch immer geartete Form der „Gottessouveränität“ anzuerkennen. Vielmehr verlangten viele der Befragten eine größere Mitsprache bei der Auslegung des Koran. Hidayat schloss daraus, dass Indonesien kein günstiges Umfeld für religiösen Fundamentalismus sei. Allerdings berge eine Verknüpfung von Demokratie und Islam auch Gefahren; insbesondere das Übersehen undemokratischer Traditionen und Elemente der islamischen Geschichte und eine fehlende kritische Überprüfung sogenannter islamischer Werte.

Bassam Tibi bemerkte in seinem folgenden Redebeitrag, dass die Schaffung einer „interkulturellen Moral“ nicht nur erforderlich, sondern auch möglich sei. Trotz unterschiedlicher Moralvorstellungen von Christen und Muslimen sei ein solcher Brückenschlag auf der Basis gemeinsamer Werte möglich. Das Verdienst von Huntingtons umstrittenen Buch „Clash of Civilizations“ liege in der Aufforderung, nach den gemeinsamen Grundlagen der verschiedenen Zivilisationen zu suchen. Wichtiges Mittel hierfür sei der konstante Dialog, allerdings ohne die bisher übliche Einnahme einer Opferhaltung der beiden Seiten. Während 1950 nur 800.000 Muslime in Westeuropa gelebt hätten, sei diese Zahl im Jahr 2000 auf 15 Millionen angewachsen. Auf diese Weise werde der Islam in absehbarer Zeit unweigerlich europäisch, was den Dialog der Kulturen erleichtern werde.

Die zweite Session des Seminars widmete sich dem Zusammenhang zwischen (internationaler) Medienberichterstattung und interkultureller Imagebildung. Mit Djafar H. Assegaff und Parni Hadi äußerten sich dazu zwei landesweit bekannte und profilierte indonesische Journalisten, die z.T. auch über Erfahrung in politischen Ämtern verfügen. **Djafar H. Assegaff** unterstrich die kritische Rolle von Medien bei der Schaffung von Vorurteilen und gar kriegsbegünstigenden Stimmungen. Aus seiner Sicht sei nach dem 11. September die Gesamtheit der Muslime in das Fadenkreuz einer westlichen, speziell US-amerikanischen Medienkampagne geraten. Unter diesen Umständen müssten nicht nur die muslimischen Entwicklungsländern Politikern wie dem malaysischen Premierminister Mahathir Mohamad für seine deutliche Kritik am Westen und an den USA dankbar sein. Trotz aller Tragik und Grausamkeit der Ereignisse des 11. Septembers müssten diese Ereignisse in das richtigen Verhältnis zu anderen, aus seiner Sicht weit schwereren Verbrechen gegen die Menschlichkeit (z.B. ethnische Säuberungen in Bosnien oder Massenmorde in Kambodscha) eingeordnet werden. Journalistische Instrumente zur Vermeidung von innergesellschaftlichen Spannungen seien nach seiner Auffassung u.a. eine kritischere Auswahl, Begrenzung und Redaktion von Nachrichten, die geeignet seien, Konflikte zu schaffen bzw. zu verstärken.

Ähnlich sah **Parni Hadi** den Islam nach dem 11. September als zu Unrecht von einem „Imageschaden“ betroffen. Obwohl das Ansehen des Islam in weiten Teilen der nicht-islamischen Welt aufgrund zahlreicher Fehlperzeptionen muslimischer sozialer Gebräuche

seit langem schlecht gewesen sei, habe eine unausgewogene Berichterstattung der westlichen Mediennetzwerke dieses Problem noch weiter verschärft. Im Zusammenwirken der Interessen der Eigentümer dieser weltweit operierenden Fernsehkanäle und Nachrichtenagenturen – von islamischen Extremisten stets in israelfreundlichen Kreisen der USA verortet – sowie deren überlegener Informationstechnologie werde die globale öffentliche Meinung zu Ungunsten der islamischen Staaten bzw. der Entwicklungsländer beeinflusst. Demgegenüber stünden islamische Medien, die dieser Herausforderung in keiner Weise gewachsen seien und sich oft hilflos ebenfalls in Stereotypen, Verallgemeinerungen und Simplifizierungen der westlichen Welt ergingen. Diese Defizite seien einerseits auf einen Mangel an qualifizierten Informationsquellen und andererseits auf Beschränkungen der Pressefreiheit zurückzuführen. Insbesondere letzteres stehe der Verbreitung von „Qualitätsinformationen“ über den Islam für ein westliches Publikum entgegen.

Der Nahost-Konflikt und die Feindseligkeit arabischer und islamischer Länder gegenüber dem Westen waren das Thema des dritten Panels. **Azyumardi Azra** sagte voraus, dass ohne ein stärkeres Engagement des Westens und vor allem der USA dieser Konflikt auf absehbare Zeit nicht gelöst werden könne. Besonders wichtig sei die Rolle des Westens bei der Ahndung von Verstößen beider Konfliktparteien gegen Einzelheiten von Friedensabkommen. Ebenso vermissten die islamischen Länder eine gewisse Fairness der USA gegenüber den Palästinensern. Sinnvoll sei deswegen ein stärkeres finanzielles Engagement Washingtons, um die Abhängigkeit der palästinensischen Verwaltung von Israel zu verringern. In diesem Sinne sollten die Amerikaner auch Druck auf die arabischen Ölstaaten ausüben, um diese zu stärkerer Finanzhilfe zugunsten der palästinensischen Autonomie-Verwaltung zu veranlassen.

Osama Al-Ghazali-Harb unterstrich, dass die zunehmende kulturelle und zivilisatorische Dichotomie zwischen Islam und Christentum Feindseligkeiten zwischen der islamischen und der westlichen Welt enorm verstärkt habe. Er teilte Azras Bewertung der Schlüsselrolle des Nahost-Konflikts für eine friedliche Zukunft von westlicher und islamischer Welt. Eine dauerhafte Lösung dieses Konflikts würde terroristischen Organisationen einen Großteil ihrer Legitimationsgrundlage entziehen. Ähnlich entscheidend bewertete er die Rolle der USA. Sie verfügten als einzige westliche Macht über ausreichend Autorität und Mittel, um beiden Konfliktparteien keinen Spielraum für Verzögerungen, Verschleppungen und Versäumnisse zu lassen. Der Nahost-Konflikt sei bisher durch die Kurzsichtigkeit von „Extremisten“ in Israel und in den USA verschärft worden.

Der frühere indonesische Staatspräsident **Abdurrahman Wahid** bezeichnete die globale geopolitische Situation als Hauptgrund für die Terrorakte des 11. September. In der islamischen Welt habe sich der falsche Eindruck verfestigt, dass nur durch Gewaltakte die Auseinandersetzung mit dem Westen gewonnen werden könne. Der Koran erlaube aber nur eine einzige Rechtfertigung zur Gewaltanwendung, nämlich die „Vertreibung aus dem eigenen Haus“. Die Geschichte des Islam belege, dass Muslime schon immer mit anderen Kulturen im regen Austausch gestanden hätten. Dieser Aspekt müsse wieder bekannter

werden. Im übrigen schütze der Islam die Rechte von Minderheiten. Dieses Gebot könne jedoch nicht umgesetzt werden, wenn es der großen Mehrheit der Muslime weder bekannt sei noch von den religiösen Führern des Islam öffentlich propagiert würde. Wahid sah als die größte Herausforderung für den Islam in der Neuzeit die Forcierung einer Periode der allgemeinen Aufklärung, verbunden mit der schrittweisen Einführung demokratischer Institutionen in allen islamischen Staaten, notwendigerweise verbunden mit echtem sozialem Fortschritt.

Die Untersuchung der Situation muslimischer Minderheiten in christlichen Ländern bzw. christlicher Minderheiten in islamischen Staaten war Thema der vierten Session. **Alex Sosilo Wijoyo** sagte eine signifikante Statusveränderung solcher Minderheiten voraus, die er mit der unaufhaltsamen Einflusszunahme grenzüberschreitender Kommunikation und der damit zusammenhängenden nachhaltigen Verbreitung der entsprechenden Technologien begründete. Globale Kommunikationstechnologie rüttele an den Fundamenten religiöser Autorität, da diese ihrerseits auf der Kontrolle von Informationsflüssen basiere. Als Beispiel hierfür nannte er die Erfindung des Buchdrucks, ohne den die protestantische Reformation kaum möglich gewesen sei. Noch mehr als die christlich werde sich die islamische Welt in den kommenden Jahren einer Überflutung mit Informationen ausgesetzt sehen, deren Inhalte i.d.R. mit religiösen Werten inkompatibel seien. Für alle Religionen ergäbe sich aus dieser unaufhaltsamen Entwicklung, dass sie ihr Verhältnis zueinander neu definieren müssten. Daraus erwachse der Weltgemeinschaft die Chance, eine wirklich neue Weltzivilisation aufzubauen.

Johan H. Meuleman stellte am Beispiel der muslimischen Minderheit in den Niederlanden Probleme der Integrationspolitik dar. Obwohl bekannt sei, dass es sich hierbei um die am schnellsten wachsende Bevölkerungsgruppe handele, seien die daraus resultierenden sozialen Probleme noch immer weder hinreichend analysiert geschweige denn befriedigend gelöst worden. Überdies würden diese Schwierigkeiten generell auf den Islam zurückgeführt – eine Religion bzw. Kultur, die man in den Niederlanden als inkompatibel mit den Werten und Prinzipien der westlichen Zivilisation ansehe. Diese Haltung sei nicht erst durch die Ereignisse des 11. September entstanden, sondern durch sie nur weiter verstärkt worden. Ohne eine Berücksichtigung der spezifischen Kennzeichen einer bestimmten Minderheit seien aber in der Integrationspolitik keine Fortschritte zu erzielen. Dies gelte sowohl für muslimische als auch für nicht-muslimische Minderheiten in den Staaten Südostasiens.

Iik Arifin Mansurnoor wies, trotz aller Probleme für muslimische Minderheiten in westlichen Staaten, auch auf deren Hoffnungen hin, vollen Zugang zum politischen und gesellschaftlichen Leben zu erhalten. Der Schutz unterschiedlicher Identitäten werde dabei ordnend zu einer harmonischen Koexistenz verschiedener Kulturen beitragen. Mansurnoor belegte anhand von Beispielen den aus seiner Sicht bemerkenswerten Widerspruch zwischen westlich-liberalen Demokratien, in denen nur wenige Muslime je in öffentliche Ämter gelangt seien, und häufig autoritären Regimen in islamischen Staaten, in denen Vertreter

andersgläubiger Minderheiten oft hohe Positionen in Staat und Gesellschaft einnehmen. Andererseits sei es dringend notwendig, dass der Islam seine unversöhnliche Haltung gegenüber anderen Religionen, deren Anhänger als Ungläubige stigmatisiert würden, aufgeben. Auf der Seite des Christentums seien vergleichbare Schritte schon vor annähernd 40 Jahren eingeleitet worden seien.

In welchem Ausmaß beeinflusst der religiös motivierte Terrorismus die ohnehin schon von wachsenden Spannungen gekennzeichneten Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen? Der ehemalige indonesische Bildungsminister **Juwono Sudarsono** sah den 11. September als unausweichliches Ergebnis der überwältigenden Rolle der USA als einzig verbliebene Supermacht. Es sei aber nicht der christliche Charakter der USA, welche sie zum Ziel von islamistischen Terrorakten werden ließ, sondern der globale Herrschaftsanspruch sowie die Unterstützung von Regimen im islamischen Raum mit (aus islamistischer Sicht) „ungläubigen“ Machthabern an der Spitze. Hinter dem islamistischen Extremismus sah Sudarsono nicht nur den Kampf gegen den „ungläubigen“ Westen, sondern mindestens ebenso sehr eine heftige inner-islamische Auseinandersetzung. Das Verständnis dieser Konflikte sei daher zur Lösung des Terrorismusproblems von größter Bedeutung.

Mark Woodward griff diese These auf, erinnerte in seinem Referat aber auch einmal mehr an die Epoche der muslimischen Herrschaft über Spanien bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Die Koexistenz der drei Weltkulturen des Islams, des Christen- und des Judentums habe hier eine Zivilisation hervorgebracht, die in der Synthese bedeutender gewesen sei als jedes ihrer Bestandteile für sich allein. Dies sei das Modell des friedlichen Zusammenlebens für alle Weltzivilisationen. Woodward wies darauf hin, dass der 11. September nicht isoliert erklärt werden könne, sondern im zeitgeschichtlichen Zusammenhang der sowjetischen Invasion Afghanistans, der Natur des saudi-arabischen Regimes und seiner Beteiligung am Golfkrieg 1990/91 sowie der jähen Wohlstandseinbußen in Saudi-Arabien und anderen Golfstaaten gesehen werden müsse. Muslime und Amerikaner sähen jedoch zunehmend die Anschläge des 11. September, die Terrorismusbekämpfung, den Nahostkonflikt und den möglichen Krieg gegen den Irak als Elemente eines einzigen Konflikts, in dem beide Seiten keine Möglichkeit für den Dialog oder eine Kompromisslösung sähen.

Mochtar Pabottingi beschäftigte sich mit dem, was er als „Seelenverkauf“ auf Seiten des Islam und des Westens gleichermaßen identifizierte. Hierunter verstand er das gezielte Aufbringen gegeneinander, wofür er die italo-amerikanische Schriftstellerin Oriana Fallaci und den italienischen Ministerpräsident Silvio Berlusconi auf westlicher sowie Ayatollah Khomeini und den ägyptischen Islamisten Sayyed Qutb auf islamischer Seite als gefährliche Beispiele nannte. Als Ursache für diese Tendenz nannte er die Entstellung höchster religiöser Werte beider Seiten durch abwegige Motive sowie – im politischen Bereich – die Zurückdrängung „demokratischer Rationalität“. Diese Kombination unglücklicher Rahmenbedingungen sei z.B. in Indonesien in den Anfangsjahren des Suharto-Regimes stark zum Tragen gekommen und habe am Ende des 20. Jahrhunderts fast zur Auflösung des

indonesischen Einheitsstaates geführt. Er kritisierte die in der US-amerikanischen Außenpolitik zum Ausdruck kommende „Pax-Bessenheit“: die von Washington angestrebte „Pax Americana“ für die Welt stehe in der Tradition des Überlegenheitsdenkens des Westens, wie es historisch in der „Pax Romana“ und der „Pax Britannica“ zum Ausdruck gekommen sei.

Die abschließende Session ging der Frage nach den Aussichten auf eine neue „Weltzivilisation“ nach. Im Wege stehe hier in erster Linie die totalitäre Ideologie, die in der islamistischen Bewegung seit Mitte des 20. Jahrhunderts teilweise feststellbar sei und als eine Form der Säkularisierung bezeichnet werden könne. Religiöse Militanz sei dabei vor allem das Produkt der modernen staatlichen Bildungssysteme. Die von diesem Extremismus geforderte Unterordnung der Rationalität unter den Glauben und die Parole „wahre Muslime“ seien nur diejenigen, die den permanenten Kampf gegen „falsche Muslime“ führten, müssten überwunden werden. Ebenso bedeute die Forderung nach einem islamischen Staat faktisch die Aufgabe des humanitären Geistes des Islam. Einigkeit bestand darüber, dass die Medien eine Schlüsselrolle bei der Entstehung einer neuen Weltzivilisation spielen werden. Sie sollten zu einer Rolle finden, in der sie aktiv zur Deeskalation ethnischer, kultureller und religiöser Konflikte beitragen. Allerdings wurde auch die Zielvorstellung einer „Weltzivilisation“ kritisch hinterfragt. Zwar sei das Christentum älter als der Islam, aber durch die Selbstbegrenzung des Christentums als Religion und seine an regionalen Grenzen orientierte Dominanz habe der Islam im Vergleich deutlichere Züge einer ersten echten Weltzivilisation getragen, die nicht nur keine geographischen Limitierungen gekannt, sondern darüber hinaus umfassendere weltanschauliche Charakteristika aufgewiesen habe. Mit dem Aufstieg des Westens innerhalb des vergangenen halben Jahrtausends – und lange vor der Entstehung und der Machtfülle Amerikas – habe der islamische Anspruch als vorherrschende Weltzivilisation in den Hintergrund treten müssen, und auch die entsprechende westliche Ambition müsse dies tun, wenn es nicht zum Huntingtonschen „clash“ kommen solle. Zwar sei eine einzige politische, demokratische Weltordnung denkbar, aber nur als Pluralismus der Zivilisationen.

(Dr. Norbert Eschborn)

Gelebter Islam in Südasien (4. - 8. Dezember, Goa/Indien)

Titel: Lived Islam in South Asia: Adaptation, Liminality and Conflict

Veranstaltungsform: Workshop (40 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro Neu Delhi (Dr. Helmut Reifeld)

Partner: American Centre at American Embassy (New Delhi), Fondation MSH (Paris, France)

Zeit/Ort: 4.-8. Dezember 2002, Fort Aguada Hotel, Goa

Sprachen: Englisch, Französisch, Urdu

Programmübersicht:

Dr. **Helmut Reifeld** (Representative of the KAS, New Delhi): *Introduction*

- Section I: Concepts and Interpretations

Prof. **Shail Mayaram** (New Delhi): *Bi-religious Communities and the Construction of Religious Identities*

Prof. **Imtiaz Ahmad** (New Delhi): *Layered Ideologies - Multiple Identities*

Prof. **Peter Gottschalk** (Southwestern University, USA): *Mapping Muslims: Categorizing Difference and Interaction in South Asia*

Prof. **Cyril Veliath SJ** (Tokyo, Japan): *Traditions of inter-religious Dialogue in South Asia*

Prof. **J. P. S. Uberoi** (New Delhi): *Individual and Collective life of Islam*

Dr. **Jackie Assayag** (Paris, France): *After the Tracks: Four or Five Lessons on Muslim-Hindu Relations in South India in the beginning of the 1990's*

- Section II: Encounter, Conflict and Syncretism

Prof. **Shahid Amin** (New Delhi): *Raking the Past Anew. Notes on Conquest, Syncretism and the Indian Present*

Prof. **Mukulika Banerjee** (London, U.K.): *The Ideology of the Khudati Khidmatgar Movement*

Dr. **Mariam Abou-Zahab** (Paris, France): *Sunni-Shia Tensions in Pakistan*

Dr. **Sudhindra Sharma** (Nepal): *Popular Islam, Buddhism and Hinduism in Nepaly: Liminality and Tolerance*

- Section III: Traditions of Sufism

Prof. **Mohammad Ishaq Khan** (Srinagar): *The Rishi Tradition and the Construction of Kashmiriyat*

Dr. **Aparna Rao** (Köln, Germany): *Normative Identity, Cultural Loyalty and the Unending Endeavour*

Dr. **Dominique Sheela Khan** (Jaipur): *Liminality and Legality*

Prof. **Helene Basu** (Berlin, Germany): *The Making of Symbolic Boundaries and Experiences of Liminality*

Ute Falasch (HU, Berlin): *The Sufi Brotherhood of the Madari*

Prof. **Dennis McGilvray** (Boulder, USA): *Transnational Sufism and Islamic Change in Contemporary Sri Lanka*

- Section IV: Cases of Accommodation

Prof. **Diane D'Souza** (Hyderabad): *Shiah Women's Devotional Practices in South India*

Prof. **Sylvia Vatuk** (Chicago, USA): *"Hindu" Dowry and Muslim Marriage in Contemporary South India*

Dr. **Deepak Mehta** (New Delhi): *Identity Problems of Muslim Weavers in India*

Prof. **Asha Rani** (Chicago, USA): *Hindustani: Linguistic Liminalism or Cultural Syncretism*

Prof. **Anne Vergati** (Paris, France): *Popular Religious Traditions*

Nur in wenigen Regionen der Erde leben Muslime in homogenen, klar abgegrenzten Gemeinschaften. Die Regel ist vielmehr, dass sich ihre Lebensformen mit denen von Andersgläubigen überlappen. Hieraus resultieren einige der Kernfragen für einen Dialog mit dem Islam. Wenn nämlich gelebte Glaubensgemeinschaften nicht ausschließlich aus sich selber beschrieben und definiert werden können, sondern nur unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu anderen, was konstituiert dann primär eine religiöse Gemeinschaft? Wenn darüber hinaus vermischte religiöse Lebensformen den Alltag der Menschen mehr bestimmen als ihr ursprüngliches (orthodoxes) Selbstverständnis, wie grenzen sich dann religiöse Gemeinschaften voneinander ab? Welche Auswirkungen hat das inter-kulturelle und inter-religiöse Zusammenleben der Menschen auf deren Alltag und Selbstverständnis? Wenn für viele das Leben innerhalb von religiösen Grenzbereichen zur Regel wird, welche

Rückwirkungen hat dies auf das Selbstverständnis der jeweiligen Herkunftsreligionen und deren jeweilige Orthodoxie? Sind diese unscharfen Abgrenzungen, die teilweise als synkretistisch, teilweise als liminal bezeichnet werden, Ausdruck einer schwach ausgebildeten, defizitären religiösen Identität? Oder zeigen sich in ihnen nicht vielmehr Verbindungslinien und Gemeinsamkeiten zwischen den großen Weltreligionen, denen für jeden inter-religiösen Dialog eine herausragende Bedeutung zukommt?

Die meisten herkömmlichen religionswissenschaftlichen Studien konzentrieren sich auf die Kohärenz im Selbstverständnis einer Religion sowie auf die Unterschiede und Abgrenzungen zwischen den Religionen. Insbesondere in Südasien fühlen sich jedoch sehr viele Menschen mehr als einer Religion zugehörig. Dies gilt nicht nur für die einzelnen Individuen, sondern auch für viele Sekten und Glaubensgemeinschaften. In der Religionsethnographie werden derzeit für den südasiatischen Raum rund 600 Glaubensgruppierungen als bi- oder sogar tri-religiös eingestuft, 400 davon in Indien, dessen muslimische Bevölkerung auf ca. 130 bis 140 Millionen geschätzt wird, und weitere 200 in Pakistan oder andernorts. Der hohe Anteil dieser Gemeinschaften mit einer doppelten oder auch multiplen religiösen Identität in Indien hängt mit dem besonderen Spannungsverhältnis von hinduistischer Majorität und islamischer Minorität zusammen. Für die Entstehung und Genese dieser Gemeinschaften, die sich nicht nur als gelebte Erscheinungsformen des Glaubens beschreiben, sondern die häufig auch eine reflektierte, „theologische“ Begründung erkennen lassen, spielt deshalb der Islam eine sehr zentrale Rolle.

Obwohl inzwischen etwa zwei Drittel aller Muslime östlich des Hindukusch leben, ist dieser Raum bisher weder von der Islamwissenschaft noch in den Bemühungen um einen Dialog mit dem Islam angemessen berücksichtigt worden. Alle Teilnehmer des Workshops in Goa stimmten darin überein, im Hinblick auf den südasiatischen Raum für einen solchen Dialog neue Impulse geben zu wollen. Viele der oben angeschnittenen Fragen wurden in den beiden einleitenden Referaten von **Shail Mayaram** und **Imtiaz Ahmad** aufgeworfen und erläutert. Sie bildeten den roten Faden des Workshops und wurden in den Diskussionen während der folgenden vier Tage weiter differenziert. In insgesamt 19 Referaten, die auf vier Sektionen verteilt waren, wurden sowohl konzeptionelle Fragen erörtert als auch die Aussagekraft zahlreicher praktischer Beispiele diskutiert. Unter den konzeptionellen Referaten der **ersten Sektion** verdient vor allem das von **Peter Gottschalk** hervorgehoben zu werden. Um die aktuellen Erscheinungsformen des Islam zu verstehen, ist aus seiner Sicht die Analyse der Entwicklungslinien des Islam hilfreicher als die seiner theologischen Wurzeln. Analog einem genetischen Modell komme deshalb für das heutige Verständnis den Wegen, die der gelebte Islam genommen habe, eine größere Bedeutung zu als seiner Herkunft. Mit welchem Recht könne man das Zentrum des Islam immer noch im arabischen Raum fixieren, während die zahlenmäßig sehr viel größere Gruppe von Muslimen in Südasien als peripher betrachtet würde? Die Wurzeln („roots“) des Islam seien nicht nur in seinen Herkunftsgebieten zu suchen, sondern auch dort, wo er neue geschlagen habe. Dadurch werde den Begegnungen mit anderen Religionen ebenso sehr Rechnung getragen wie den

zahlreichen neuen Erscheinungsformen der eigenen Religion in Abgrenzung zum vermeintlichen Zentrum. Muslime „on route“ - so Gottschalk - seien diejenigen, die sich an einem bestimmten Ort aufhalten und sich mit den Bedingungen dieses Ortes arrangiert haben, auch wenn ihre Ursprünge ganz woanders liegen.

Im Anschluss hieran charakterisierte **Cyril Veliath SJ** die unterschiedlichen Entwicklungslinien, die für die Begegnungen zwischen den großen Religionen in Südasien kennzeichnend sind. Aus seiner Sicht komme den beiden proselytischen Religionen Christentum und Islam dabei die größte Bedeutung zu. Er räumte jedoch ein, dass ein übersteigerter Bekehrungseifer in der Vergangenheit zu leichtfertig auch die Anwendung von Gewalt in Kauf genommen habe. In eine ähnliche Richtung argumentierte **J.P.S. Uberoi**, der zunächst die Traditionen des Märtyrertums in diesen beiden Religionen allgemein miteinander verglich und dann in einem zweiten Schritt versuchte, diese Beschreibung in den südasiatischen Kontext einzubetten. Die meisten Teilnehmer sahen jedoch im Hinblick auf die Bereitschaft, Gewalt zur Durchsetzung des Glaubens zuzulassen, mehr Unterschiede zwischen Südasien und dem erweiterten Mittelmeerraum als Gemeinsamkeiten. An diese Diskussion knüpfte sodann indirekt auch **Jackie Assayag** an, indem er betonte, dass eine zu starke Konzentration auf die sufischen, synkretistischen und liminalen Erscheinungsformen des Islam nicht dazu führen dürfe, die zentralen Positionen in Vergessenheit geraten zu lassen. Dies leitete zu der schon oft geführten Auseinandersetzung über, inwiefern der Koran – ebenso wie die Bibel – grundsätzlich unterschiedliche Interpretationen zulasse, von denen jede zu Recht angreifbar sei. Assayag betonte, dass weder der Islam noch der Hinduismus in Südasien monolithisch verstanden werden könnten, sondern primär in Form von pluralen Identitäten, von dynamischem Austausch und antagonistischer Toleranz.

Die **zweite Sektion** begann mit dem Versuch einer historischen Einordnung der zunehmenden Hinduisierungspolitik der jüngsten 15 Jahre durch **Shahid Ahmin**. Die aktuelle Diskussion über das Verhältnis zwischen der Majorität in Indien, den Hindus, und den Minoritäten, insbesondere den Muslimen, könne nicht durch den Hinweis auf die „composite culture“ beiseite gewischt werden. Sie müsse vielmehr die grundsätzliche Frage beantworten, wer von beiden wieviel Rücksicht auf den anderen zu nehmen habe. Als ein historisches Vorbild präsentierte er den großen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, Amir Khusro. Khusros Anliegen sei es gewesen, trotz der fortschreitenden Eroberung und Dominanz durch den Islam die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zu respektieren und die Unantastbarkeit der persönlichen Glaubenssphäre aller zu schützen.

Hieran anknüpfend, setzte sich **Mukulika Banerjee** mit der „Khudai khidmatgar“-Bewegung auseinander, die unter den ansonsten als relativ gewaltbereit geltenden Pathanen im Nordwesten des Subkontinents eine Tradition der Gewaltfreiheit entwickelt haben. Vielleicht handelt es sich sogar um die einzige, nicht-sufische islamische Strömung in dieser Region, die primär Prinzipien der Gewaltfreiheit vertritt. Sie wurde im 20. Jahrhundert vor allem durch Abdul Ghaffar Khan geprägt, der in engem Kontakt zum Mahatma Gandhi stand und sogar als der „Frontier Gandhi“ des Nordwestens bezeichnet wurde. Den gegenteiligen

Fall behandelte anschließend **Mariam Abou Zahab**, die am Beispiel der Kleinstadt Jhang in Mittelpakistan die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten beschrieb. Die verstärkte Sektenbildung nach der Revolution in Iran habe ebenso zur Entstehung dieser Spannungen beigetragen wie die rigorose Islamisierungspolitik durch den früheren pakistanischen Präsidenten Zia ul Haq. Verstärkt würden diese Konfliktlinien jedoch nicht nur durch intra-religiöse Spannungen, sondern auch durch soziale und politische Ursachen, die bis in die Zeit der Teilung des Subkontinents zurückreichten. Gleichzeitig sei es allerdings auch nicht ganz untypisch gewesen, dass selbst zur Zeit der heftigsten Kämpfe die Drogenschmuggler ungestört die Frontlinien passieren konnten.

Zum Abschluss dieser Sektion diskutierte **Sudhindra Sharma** die Situation der Muslime in Nepal. Diesem kleinen, sich offiziell als hinduistisch verstehenden Königreich im Vorgebirge des Himalaja werde seitens der indischen Hindunationalisten oft vorgeworfen, die Muslime nicht konsequent aus dem Land ferngehalten zu haben. Doch habe die enge Verknüpfung von Hinduismus und Buddhismus dort auch sehr viel Toleranz mit sich gebracht. Um in Erfahrung zu bringen, welcher Religion jemand zuzurechnen ist, helfe es zuweilen nur, ihn zu fragen, zu welchen Göttern er betet. In ihren gelebten Glaubensformen hätten deshalb die circa 4,2 Prozent Muslime in Nepal (im Vergleich zu Indien) nie größere Probleme gehabt.

Die Beiträge der **dritten Sektion** setzten sich mit den tradierten, aber nach wie vor sehr einflussreichen Erscheinungsformen des Sufismus auseinander, die sich bis heute noch überall in Südasien verfolgen lassen. Die wahrscheinlich interessanteste Region hierfür ist Kaschmir, wo zudem (neben Bengalen) innerhalb von Südasien die meisten Konversionen zum Islam stattgefunden haben. Der Einfluss des Sufismus in Kaschmir ist kaum zu überschätzen. Besondere Beachtung verdient hierbei die „Rishi“ Tradition. Die Rishis waren die Heiligen und Weisen, die über sechs Jahrhunderte hinweg aus Zentralasien eingewandert waren und nach und nach das gesamte religiöse Leben in dieser Region prägten. Bis heute kommt ihnen, wie **Ishaq Khan** erläuterte, ein nachhaltiger Einfluss auf das kulturelle religiöse Selbstverständnis der Kaschmiris zu.

Im Anschluss hieran schilderte **Arpana Rao** als ein sehr aktuelles Beispiel für die anhaltende Lebendigkeit des Sufismus eine „virtual community“ im Internet, wo eine Gruppe von Muslimen der kaschmirischen Mittelklasse versucht, ihre auf dem Sufismus basierende kulturelle Identität zu pflegen und gegenüber den Gefahren der Globalisierung zu behaupten. Sie betonen vor allem die friedliche Vergangenheit Kaschmirs, in der auch das einvernehmliche Zusammenleben mit der hinduistischen Minderheit keine größeren Probleme bereitet habe. Erst durch das Eindringen „ausländischer“, vor allem wahabitischer Einflüsse sei (aus deren Sicht) dieser ursprüngliche Geist des Islam in Kaschmir zerstört worden.

Anhand des populären Schreins von Pirana in der Nähe von Ahmedabad in Gujarat präsentierte **Dominique Sheela Khan** danach ein Beispiel der weitgehenden Verschmelzung von Islam und Hinduismus. Viele der „Imamshahis“, die sich (in der Tradition des Sufi-Heiligen Imam Shah) um diesen Schrein angesiedelt haben, der knapp eine Million Anhänger

hat, können häufig gar nicht mehr sagen, ob sie Hindus oder Muslime seien. Die religiöse Identität dieser Imamshahis unterscheidet sich von den meisten sunnitischen Sufismen dadurch, dass sie zahlreiche „indische“ religiöse Strömungen (wie die Krishnaite Bhakti oder die Nath-Bewegung) adaptiert hätten. **Helene Basu** behandelte anschließend den religiösen Alltag der ursprünglich aus Afrika stammenden Bevölkerungsgruppe der „Sidi“, die ebenfalls überwiegend in Gujarat angesiedelt sind. Diese stark vom Sufismus geprägte Bevölkerungsgruppe lebt heute auf derselben Stufe wie die Kastenlosen am Rand der Gesellschaft. Durch ihre starke Stellung an den Schreinen und ihre rituellen Praktiken dort hätten sie jedoch einen liminalen Raum der gelebten Gemeinsamkeit mit Angehörigen anderer Religionen, zum Beispiel Hindus und Parsen, geschaffen. Für Basu bot die ethnologische Rekonstruktion der Lebensformen der Sidi, die nicht mehr „richtige“ Muslime, aber auch nicht wirklich etwas anderes seien, ein hilfreiches Modell, um die Tragfähigkeit des Begriffs Liminalität zu überprüfen.

Einen ähnlich multiplen Charakter (wie die Sidi oder auch die Imamshahis) hat die Gruppe der Madaris, über die anschließend **Ute Falasch** referierte. Die Bruderschaft der Madaris wurde im 15. Jahrhundert von dem aus Syrien stammenden Sufi Badi ud-Din Shah Madar gegründet. Vielen Touristen in Indien sind sie durch ihre Unterhaltungsangebote an den Straßenrändern bekannt, wo sie mit Affen, Bären oder Schlangen Kunststücke zur Schau stellen. Da die Madaris zahlenmäßig wesentlich größer als die Imamshahis und regional über ganz Indien verbreitet sind, klaffen in ihrem Fall allerdings Theorie und Praxis teilweise auseinander. Sie sind oft von orthodox islamischen Positionen kritisiert worden, weil sie sich zu sehr an ihre hinduistische Umgebung angepasst hätten. Auch in diesem Kontext kam es wiederum zu einer Diskussion über die Tragfähigkeit des Begriffs Liminalität, die zu dem Ergebnis führte, dass der Begriff der multiplen Identitäten wahrscheinlich brauchbarer und besser geeignet ist als Liminalität. Auch die Mehrheit der Teilnehmer stimmte dieser Einschätzung zu, zumal Liminalität als eigenes Konzept dazu tendiert, den zentralen Einfluss des Islam in Südasien unterzubewerten.

Als letzter in dieser Sektion zeichnete **Dennis McGilvray** ein anschauliches Bild der in Sri Lanka lebenden acht Prozent sunnitischen Muslime. Unter diesen seien sufische Traditionen sehr verbreitet und hätten in den vergangenen Jahrzehnten im religiösen Alltag eine breite und beachtenswerte Renaissance erlebt. Anhand zahlreicher Beispiele konnte McGilvray belegen, in welcher Form zum einen zahlreiche islamische Reformbewegungen gestärkt und zum anderen Traditionen des populären Sufismus wiederbelebt worden sind. Diese beiden Entwicklungen waren keineswegs harmonisch, sondern eher antagonistisch.

In der **vierten Sektion** wurden danach weitere, unterschiedliche Einzelbeispiele diskutiert, die sich auf Fälle von Anpassung und dem sich Arrangieren des Islam mit „fremden“ religiösen Inhalten im südasiatischen Raum bezogen. Den Anfang machte **Diane D'Souza**, die über die Riten und Gebetspraktiken von schiitischen Frauen in Hyderabad referierte. Der Anteil der Muslime an der Bevölkerung dieser südindischen Stadt liegt etwa bei 30 Prozent, von denen nur ein Zehntel Schiiten sind. Trotz dieser extremen

Minderheitenrolle sei es den Frauen gelungen, selbst unter Nicht-Muslimen Verständnis und Anteilnahme für ihre Andachten, Litaneien und Essensrituale zu finden. Sie stellen dabei die Familie des Propheten (vor allem dessen Tochter Fatima) als Vorbild dar und gelten aufgrund ihrer intensiven Gebetspraxis in dieser Hinsicht allgemein als sehr erfahren. Auch die Männer dieser Frauen kämen nicht umhin, deren Stellung anzuerkennen und sie hierbei finanziell zu unterstützen.

Ein Beispiel der Übernahme von hinduistischen Traditionen durch Muslime wurde danach von **Sylvia Vatuk** präsentiert, die sich mit dem aktuellen Wandel in der Bedeutung und Verwendung von Brautgaben befasste. Während die „Morgengabe“ (Urdu: „mehr“) unter Muslimen traditionell der Braut zugute kommt und eine Art Rückversicherung für den Fall einer Scheidung darstellte, wird die eigentliche Mitgift („jahez“) als freiwillig eingestuft, kann aber auch von der Familie des Bräutigams genutzt werden. Im hinduistischen Kontext dagegen muss von den Eltern der Braut ein Brautpreis („dowry“) an die Familie des Bräutigams dafür gezahlt werden, dass diese die Tochter aufnimmt und versorgt. Diese Tradition hat sich inzwischen in Südasien auch auf alle anderen Religionen ausgeweitet und wird sukzessive immer stärker von den Familien des Bräutigams ausgenutzt. Diese sich anscheinend zwangsläufig vollziehende Anpassung wird dadurch verschärft, dass die wirtschaftlichen Öffnung Indiens seit 1991 unter anderem dazu geführt hat, die Höhe des jeweils geforderten Brautpreises drastisch in die Höhe zu treiben.

Probleme der beruflichen Anpassung behandelte danach **Deepak Mehta**, der sich mit den Lebensbedingungen der Weber in Indien beschäftigte. Für diese Berufsgruppe, die sich in einigen Gebieten ausschließlich aus Muslimen zusammensetzt, verlieren Fragen der eigenen religiösen Identität oft zwangsläufig an Bedeutung, während gleichzeitig die Kompromissbereitschaft lebenswichtig wird. Anschließend erläuterte **Asha Rani** die Debatte, die in den Jahrzehnten vor der Unabhängigkeit über die Durchsetzung einer gemeinsamen Nationalsprache in Indien geführt wurde. Als eine Mischung von Hindi und Urdu sollte das lediglich gesprochene Hindustani dazu beitragen, einen einheitlichen Kulturraum zu schaffen. Ursprünglich habe auch Gandhi zeitweise darauf bestanden, dass Indien nur dann eine einheitliche Nation werden könne, wenn es auch eine gemeinsame Sprache habe. Durch diese Instrumentalisierung der Sprache sollten nicht zuletzt die religiösen Gegensätze zwischen Muslimen und Hindus innerhalb des zu bildenden Nationalstaates abgebaut werden. Das abschließende Referat dieser Sektion wurde von **Anne Vergati** gehalten, die anhand aktueller Beispiele die weit verbreitete Verehrung für ursprünglich hinduistische Kriegsgötter auch durch Muslime erörterte.

Da im Verlauf des Workshops sehr viel über die aktuelle Integration von Muslimen in den unterschiedlichen Gesellschaften in Südasien gesprochen worden war, bot es sich für die generelle Abschlussdiskussion an, themenübergreifend die Frage zu diskutieren, wie die internationale Entwicklung nach dem 11. September von den Muslimen hier reflektiert wird. Als Tenor dieser Diskussion kristallisierte sich heraus, dass sich speziell in Indien an der

Stellung der Muslime weniger geändert habe als von außen erwartet wird, und zwar aus zwei Gründen:

Erstens seien die demokratischen Errungenschaften von Pluralismus, Säkularismus und Rechtsstaatlichkeit sowie die spezifisch indische „composite culture“, die seit langem die Integration der Muslime prägt, angesichts der Entwicklung des Hindunationalismus auch schon vor dem 11. September gefährdet gewesen. Die Meinungen darüber, ob diese Gefährdung durch die Folgen des 11. September größer geworden sei, gingen auseinander, denn in der Sache läßt sich dies oft nur begrenzt belegen. Der Anteil an radikalen, zur Gewalt bereiten Muslimen sei in Indien schon seit langem relativ gering gewesen und in den vergangenen 15 Monaten nicht gewachsen. Gleichzeitig sei die Breite des Meinungsspektrums unter den Muslimen nicht enger geworden. Auch die häufig aufgeworfene Frage, ob die Muslime in Indien sich primär mit ihrer Religion oder mit der Nation identifizieren, wurde von den meisten Teilnehmern als obsolet betrachtet, da sich diese Frage für die wenigsten überhaupt stelle und beides nicht als mit einander unvereinbar empfunden werde. Dass viele Muslime seit diesem Jahr Fragen nach ihrer Identität und ihrem Selbstverständnis sehr viel ernster nehmen als vorher, hänge wahrscheinlich mehr mit den Pogromen in Gujarat als mit dem 11. September zusammen.

Zweitens wurde das Ausmaß des Antiamerikanismus als auch schon vor dem 11. September in ganz Südasien sehr groß und keineswegs muslim-spezifisch eingeschätzt. Dieses Phänomen werde seit langem im Westen allgemein und in den USA im besonderen völlig unterschätzt. Wie von den amerikanischen Teilnehmern an dem Workshop in Goa bestätigt und erläutert wurde, sei nicht nur das durchschnittliche Wissen in den USA über den Islam insgesamt äußerst gering, auch seien viele Vorstellungen geprägt von simplizistischen Klischees. Es bestand Konsens darüber, dass von den USA erwartet werden dürfe, stärker differenzierte, dezentralisierte und auch nicht-gewalttätige Lösungsvorstellungen im internationalen Kampf gegen den Terrorismus zu entwickeln. Auch wenn die Mehrheit der Muslime weltweit in nicht- oder nur begrenzt demokratischen Staaten leben, dürften sie deshalb nicht in eine Opferrolle gedrängt werden.

In seinem Abschluss-Statement zu dieser Diskussion wies **Ashis Nandy**, einer der bekanntesten Konfliktforscher in Indien, darauf hin, dass die Zahl der Opfer von kriegerischen Auseinandersetzungen im 20. Jahrhundert weltweit auf 208 Millionen geschätzt wird. Acht Millionen hiervon seien in religiös geprägten Konflikten ums Leben gekommen. Die Mehrzahl der Opfer in der zweiten Jahrhunderthälfte seien mit Billigung oder sogar Mithilfe der USA gestorben. Es sei „disrespectful“, den Blick ausschließlich auf die Opfer des 11. September zu richten, wenn dabei die vielen anderen in Vergessenheit gerieten.

(Dr. Helmut Reifeld)

Toleranz zwischen den Religionen (15.-16. November, Taschkent)

Titel: Toleranz zwischen den Religionen. Eine Grundbedingung für die Vertiefung demokratischer Prozesse in den Ländern Zentralasiens am Beispiel Usbekistans

Veranstaltungsform: Konferenz (200 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro Zentralasien (Dr. Thomas Kunze)

Partner: Internationale Imam-Al-Buchari-Stiftung, Taschkent (Usbekistan), UNESCO

Zeit/Ort: 15.- 16. November 2002, Hotel Sheraton, Taschkent (Usbekistan)

Sprachen: Usbekisch, Russisch, Deutsch

Programmübersicht:

- Eröffnung und Grußworte

Dr. **Thomas Kunze** (Länderbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für die Staaten Zentralasiens)

Prof. Dr. **Sohidullo Munawarow** (Vorsitzender der Internationalen Imam-Al-Buchari-Stiftung, Abgeordneter des Parlamentes der Republik Usbekistan)

Prof. Dr. **Hamidullo Karamatov** (Stv. Ministerpräsident der Republik Usbekistan, Rektor der Staatlichen Islamischen Universität Taschkent)

Michael Barry Lane (UNESCO-Repräsentant in Usbekistan)

Dr. **Martin Hecker** (Außerordentlicher und Bevollmächtigter Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Usbekistan)

- 1. Sitzung: Das Verhältnis von Staat und Religion

Dr. **Suchridin Chusniddinow** (Berater des Präsidenten der Republik Usbekistan): *Die Politik Usbekistans zur Gewährleistung religiöser Toleranz*

Prof. **Akmal Saidow** (Direktor des Nationalen Zentrums für Menschenrechte, Taschkent): *Rechtliche Grundlagen religiöser Toleranz*

Prof. **Roland Pietsch** (Ludwig-Maximilian-Universität, München): *Die Entwicklung der Toleranz zwischen Staat und Religion in Europa*

Dr. **Aschurbek Muminow** (Staatliches Institut für Orientalistik, Taschkent)

Prof. **Sayora Rashidowa** (Abgeordnete und Menschenrechtsbeauftragte des Parlaments der Republik Usbekistans): *Menschenrechte und ihre Verwirklichung in Usbekistan*

- 2. Sitzung: Toleranz zwischen den Religionen

Prof. **Kijom Hasarow** (Direktor des Instituts für Philosophie und Recht der Akademie der Wissenschaften, Taschkent): *Interreligiöse Toleranz und die Philosophie der Demokratie*

Prof. **Roland Pietsch** (Ludwig-Maximilian-Universität, München): *Der Toleranzbegriff und seine Bedeutung in der Politologie und in der vergleichenden Religionswissenschaft*

Scherzodhon Kudratchodschajew (Pressedienst des Präsidenten der Republik Usbekistan): *Die Rolle der Massenmedien bei der Berichterstattung über religiöse Toleranz*

Cyrus Salimi-Asl (Lektor der Bosch-Stiftung an der Deutsch-Kasachischen Universität, Almaty): *Menschenrechte im Islam*

Christian Härtel (Literaturwissenschaftler und Publizist, Berlin): *Deutschland zwischen Gotthold Ephraim Lessings „Nathan der Weise“ und dem Holocaust im Dritten Reich*

- 3. Sitzung: Religionsgemeinschaften und interreligiöse Toleranz in Usbekistan

Grußmufti **Abduraschid Kori Bachromow** (Vorsitzender der Verwaltung der Muslime Usbekistans)

Roman Bensman (Jüdische Gemeinde Usbekistan)

Erzbischof **Wladimir** (Russisch-Orthodoxe Kirche für Zentralasien)

Bischof **Kornelius Wiebe** (Evangelisch-Lutherische Kirche, Usbekistan)

Pater **Kschischtow Kukulka** (Römisch-katholische Kirche zu Taschkent)

- Abschlusspanel

Prof. **Hamidullo Karamatow** (Stv. Ministerpräsident der Republik Usbekistan, Rektor der Staatlichen Islamischen Universität Taschkent)

Prof. **Sohidullo Munawarow** (Vorsitzender der Internationalen Imam-Al-Buchari-Stiftung, Abgeordneter des Parlamentes der Republik Usbekistan)

Dr. **Thomas Kunze** (Länderbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für die Staaten Zentralasiens)

Nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 und dem einsetzenden Kampf gegen den internationalen Terrorismus richtete sich das Augenmerk der Weltöffentlichkeit schlagartig auf die zentralasiatischen Nachfolgestaaten der Sowjetunion, Usbekistan, Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan und Turkmenistan. Dabei waren die Auswirkungen des Konfliktes Afghanistans schon vorher zum Sicherheitsrisiko für seine nördlichen Nachbarn geworden. Spätestens seit dem Einfall von Freischärlern der Islamischen Bewegung Usbekistans (IBU) aus Afghanistan über Tadschikistan in Grenzgebiete Kirgistans und Usbekistans in den Jahren 1999 und 2000 sowie den Terroranschlägen in Taschkent im Jahre 1999 wurden grenzübergreifender Terrorismus und florierender Drogenhandel immer wieder als erhebliche Sicherheitsrisiken hervorgehoben. Unmittelbar nach den Terrorakten von New York und Washington erzeugten vor allem russische Medien das Bild einer in den euroasiatischen Raum zielenden islamistischen Großoffensive. Vor einer „Talibaniisierung Zentralasiens“ wurde dabei ebenso gewarnt, wie vor einem „Mongolensturms religiöser Fundamentalisten“. Zwei Tatsachen rückten dabei mehr und mehr in den Hintergrund.

Erstens gibt es in den zentralasiatischen ehemaligen Sowjetrepubliken keine islamische Massenbewegung. Die sowjetische Religionspolitik konnte den Islam in Zentralasien zwar keineswegs beseitigen, aber sie hat seine Bildungsinstitutionen liquidiert. Die fünf zentralasiatischen Republiken sind deshalb de facto „weltliche“ Staaten, in denen „Islame“ verschiedener Provenienz ihre Identität neu suchen. Der Islam als religiöses, politisches oder gesellschaftliches Phänomen ist so vielfältig, wie es Gesellschaftsformen im Zeichen des Islam gibt. In Zentralasien existieren starke Traditionen eines Volksislam, es gibt vor allem in Usbekistan ein zur Nationbildung staatlich gefördertes islamisches Erbe, und es gibt den „russischen Islam“, der nicht müde wird, die jahrhundertelange slawisch-türkische Koexistenz zu betonen. Über die Anzahl der wirklich Gläubigen in Zentralasien gibt es keine verlässlichen Angaben. Fest steht, dass die Zahl der Gläubigen im multiethnischen Kasachstan (über 120 Nationalitäten) am geringsten ist. Gemessen an Umfrageergebnissen gehen nur 5 Prozent der männlichen Bevölkerung einmal die Woche in die Moschee. In Usbekistan hingegen bekennen sich 89 Prozent der Bevölkerung zum Islam, in Kirgistan und in Tadschikistan ist der islamische Einfluss regional sehr unterschiedlich. Als Islamisierungs-Enklave der Gesamtregion gilt allerdings das bevölkerungsreiche Fergana-Tal.

Zweitens herrschen heute in den 1991 unabhängig gewordenen Staaten autoritäre Präsidenten, die durchweg der früheren kommunistischen Nomenklatura angehörten und die zumindest bis 1991 keinen Gott außer Marx, Lenin oder Stalin kannten. Mit Ausnahme des tadschikischen Staatspräsidenten Imammali Rachmonow sind die anderen heutigen Staatsoberhäupter noch zu Sowjetzeiten in ihre Führungspositionen gelangt. Es kann also kaum verwundern, dass die Ähnlichkeiten der innenpolitischen Entwicklung ihrer Länder frappierend ist. Es überwiegt eine deklaratorische Politik, die auf der einen Seite Demokratie und soziale Marktwirtschaft predigt und auf der andern Seite Grundrechte partiell verletzt, wirklichen Pluralismus immer noch verhindert und den Personenkult fördert.

Das heutige Zentralasien entzieht sich damit vollkommen einer undifferenzierten Betrachtungsweise. Es ist sowohl eine islamische als auch eine postsowjetische Region, in der nach über 10 Jahren Unabhängigkeit der Weg der Transformation nur zögerlich beschritten wird. Der Ausgang dieses äußerst schwierigen Wandlungsprozess ist keineswegs gesichert. In Usbekistan, Kirgistan und Kasachstan sind nach anfänglichen Fortschritten bei der Demokratisierung Tendenzen zur Restauration autoritärer Strukturen feststellbar, die Anlass zur Besorgnis geben. Diese Entwicklung korrespondiert mit einem Erstarren islamistischer Strömungen, die regelmäßig die Konfrontation mit den weltlich ausgerichteten Regierungen suchen. Die Ursachen für das Erstarren islamistischer Bewegungen liegen nicht zuletzt in der anhaltenden sozioökonomischen Krise der Region. In den betroffenen Staaten sind ganze Industriezweige zusammengebrochen, eine zunehmende Arbeitslosigkeit und die Verarmung breiter Bevölkerungskreise ist die Folge. Dies geschieht in einer Situation, in der auch die Landwirtschaft immer weniger Verdienstmöglichkeiten bietet. Die Monokulturen der Sowjetära haben vielerorts ökologische Desaster verursacht, wie die Austrocknung des Aralsees vor Augen führt. Von der ökonomischen Misere ist insbesondere die Jugend im ländlichen Raum betroffen. Eine Betätigung als Kurier für Drogenbosse oder in den Milizen der Fundamentalisten sind oft die einzigen Auswege.

Angesichts dieser Entwicklungen ist es nicht verwunderlich, dass der Schein weitgehend laizistischer Regime trägt. Tatsächlich ist die Islampolitik der zentralasiatischen Staaten ambivalent. Auf der einen Seite betreibt vor allem das zentralasiatische Kernland Usbekistan mit erheblichem finanziellen und personellen Aufwand die Pflege traditioneller islamischer Symbole und gründete sogar eine Islam-Universität. Auf der anderen Seite gehen alle zentralasiatischen Regierungen rigide gegen islamische Bewegungen vor, die sich einer staatlichen Kontrolle entziehen wollen. Unübersehbar ist die Angst, dass aus religiöser Artikulation Regimekritik entsteht. Nach den Ereignissen des 11. September 2001 fühlen sich die Präsidenten Zentralasiens in ihrer Politik bestätigt. In der Tat haben sie durch ihre Politik auf Kosten einer weitergehenden Demokratisierung ihrer Staaten das Erstarren eines politisch-fundamentalistischen Islam verhindern und eine relative innenpolitische Stabilität in ihren Ländern bewahren können.

In Zentralasien lässt sich ein Jahr nach New York und Washington in erster Linie eine erfolgreiche Entwicklung des sicherheitspolitischen Dialogs zwischen den westlichen Staaten und den Regierungen Usbekistans, Kasachstans, Kirgistans und Tadschikistans verzeichnen. Die zentralasiatischen Staaten schlossen sich der Anti-Terror-Koalition an und stellten ihre Infrastruktur mit stillschweigendem Einverständnis Russlands und Chinas den westlichen Streitkräften zur Verfügung. Damit hat sich das geopolitische Bild der Region entscheidend verändert.

Im Zuge der Intensivierung der sicherheitspolitischen Zusammenarbeit mit dem Westen wurde aber auch der Vorwurf an die zentralasiatischen Regierungschefs immer lauter, den Deckmantel des „Dialoges“ lediglich zu nutzen, um ihre Regime nach innen noch autoritärer zu gestalten. Einige ausländische Beobachter beklagen, die geführten Dialoge

sein nicht mehr als Feigenblätter, hinter denen sich ein rapider Rückgang des ohnehin langsamen demokratischen Entwicklungsprozesses beobachten ließe. Die gebetsmühlenartig wiederholte Bereitschaft zur Teilnahme am Kampf gegen den internationalen Terrorismus diene lediglich als Rechtfertigung für systematische Menschenrechtsverletzungen in den eigenen Ländern. Diese Vorwürfe sind nicht von der Hand zu weisen. Selbst in Turkmenistan, das aufgrund seiner strikten Abschottungs- und Neutralitätspolitik eine Sonderrolle in Zentralasien spielt und das sich nicht der internationalen Anti-Terror-Koalition anschloss, entdeckte der gottgleich herrschende Präsident Saparmurad Nijasow terroristische Gefahren und erhöhte den Personalbestand des gefürchteten Komitees für Nationale Sicherheit.

Dennoch ist Vorsicht vor Pauschalisierungen geboten. Die Anwesenheit westlicher Streitkräfte, internationale Dialogforen, das Nachdenken über neue Sicherheitskonzepte und die Auseinandersetzung mit über den Antiterrorkampf hinausgehenden globalen Problemen können zweifellos auch zu einer weiteren Öffnung und Demokratisierung in Usbekistan, Kasachstan, Kirgistan und Tadschikistan führen. Erste Anzeichen für solche Tendenzen gibt es bereits. In Usbekistan erklärte Präsident Karimow im Juni 2002 beispielsweise die Abschaffung der Medienzensur. In Kasachstan stellte die Zentralasiatische Agentur für Politikforschung eine „rapide Aktivierung der Tätigkeit von oppositionellen Organisationen und Bewegungen“ fest. In Kirgistan dauern seit Monaten Streiks und Demonstrationen gegen einen Polizeieinsatz des Regimes im Bezirk Aksy an, bei dem im März 2002 sieben Menschen ums Leben kamen.

All das sind deutliche Zeichen einer sich nach vielen Jahren der Unmündigkeit entwickelnden kritischen Zivilgesellschaft, die einen Dialog mit ihren Regierungen einfordert. Keine Dialogbereitschaft besteht seitens der Regierungen – und hier wissen sich die zentralasiatischen Präsidenten mit den USA einig – mit politisch-islamistischen Strömungen. Die „Islamische Bewegung Usbekistans“ (IMU) wurde von US-Präsident Bush selbst als terroristische Organisation bezeichnet. Auch die Anhänger der im usbekischen, kirgisischen und tadschikischen Untergrund agierenden Hizb ut Tahir-Bewegung, deren Ziel die politische Integration aller Muslime in einem „Kalifat“ ist, werden in allen Staaten verfolgt. Allein in Usbekistan wird die Zahl der Hizb ut Tahir-Anhänger auf 10.000 geschätzt. Viele von ihnen sitzen in Gefängnissen oder werden in Strafkolonien festgehalten.

Die Themenbereiche „Dialog“ und „Islam“ sind vor dem Hintergrund dieser Entwicklungstendenzen in Zentralasien von außerordentlicher politischer und gesellschaftlicher Relevanz. Angesichts des äußerst schwierigen politischen Umfeldes für Dialogveranstaltungen, die sich mit dem Thema „Islam“ befassen, schien der Konrad-Adenauer-Stiftung eine sehr behutsame Herangehensweise, ein Dialog gleichsam durch „die Hintertür“ ratsam. Diese Hintertür sollte der internationale Tag der Toleranz sein. Ziel der Veranstaltung war es, durch eine Diskussion des Toleranzbegriffes, die politische und gesellschaftliche Rolle der Religion und des interreligiösen Dialogs in Zentralasien am Beispiel Usbekistans zu diskutieren. Hierdurch sollte zu dem Bewusstsein beigetragen werden, dass nur durch die Entwicklung und Konsolidierung von religiöser Toleranz,

Pluralismus, kultureller Vielfalt und gegenseitigem Verstehens zwischen unterschiedlichen Religionen und Völkern die notwendigen Voraussetzungen für die Entstehung und Konsolidierung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in Zentralasien geschaffen werden können.

Der erste thematische Block der Konferenz sollte sich mit der Wechselbeziehung zwischen Staat und Religion befassen. Angesichts dieser brisanten Thematik war eine selbstkritische und problemorientierte Debatte nur schwer zu etablieren. Von den usbekischen Diskussionsteilnehmern wurde dementsprechend die rechtliche Fixierung der Religionsfreiheit in der usbekischen Verfassung hervorgehoben, gleichzeitig aber allen Versuchen der Einmischung religiöser Gruppierungen in staatliche Angelegenheiten eine klare Absage erteilt. Dennoch bestand Einigkeit, dass die Errichtung eines demokratischen Rechtsstaates nur auf der Grundlage religiöser Toleranz beruhen könne. Hieran knüpfte Prof. Roland Pietsch an und erläuterte den Begriff der Toleranz und seine Bedeutung in der Politikwissenschaft und in der vergleichenden Religionswissenschaft. Beim Begriff der Toleranz sei zwischen einer formalen, einer inhaltlichen und einer mystische Dimension zu unterscheiden. Religiöse Toleranz, so die Quintessenz seiner Ausführungen, könne dabei nur auf dem Erkennen der inneren Einheit der Religionen beruhen. Für ein solches Bekenntnis gebe es in den verschiedenen Weltreligionen eine Vielzahl von Beispielen.

Die Frage der Toleranz zwischen den Religionen wurde im zweiten thematischen Block vertieft. Hierbei erwies sich der „dialogische Aufbau“ des Panels als vorteilhaft. Im Wechselspiel der Austausches usbekische/zentralasiatischer und deutsch/europäischer Erfahrungen entwickelte sich eine fruchtbare Diskussion über die Philosophie der Demokratie, den Zusammenhang Menschenrechte-Islam und die Rolle der Massenmedien bei der Festigung der interreligiösen Toleranz.

Die praktische Umsetzung des Toleranzgebotes aus Lessings „Nathan dem Weisen“ wurden dann im dritten thematischen Block geprobt. Hier versicherten sich Vertreter der in Usbekistan ansässigen Religionsgemeinschaften gegenseitig das Prinzip des friedlichen Miteinanders und der interreligiösen Toleranz. Was andernorts vielleicht als hohle Geste verstanden worden wäre, wurde im Kontext der multiethnischen usbekischen Gesellschaft als wichtiges politisches Signal begriffen. Um diese Signalwirkung in die usbekische Öffentlichkeit hineinzutragen beschlossen die auf der Konferenz Anwesenden Experten und Religionsvertreter eine Reihe von praktischen Empfehlungen an die Politik:

- Die rechtlichen Grundlagen des interkonfessionellen Einvernehmens sollten gestärkt werden. Dies setzt in vielen Fälle eine genauere juristische Fixierung der Rechte und Pflichten von Religionsgemeinschaften voraus.
- Die Religiösen Organisationen sollen sich stärker als Mechanismus zur Bekämpfung des Terrorismus und Extremismus begreifen und dementsprechend agieren,

- Der Aspekt der interreligiösen Toleranz sollte in den staatlichen Bildungsinstitutionen eine stärkere Rolle zukommen. Die Lehrpläne und Lehrinhalte müssten entsprechend überarbeitet werden.
- Die Möglichkeiten einer ausgewogenen Medienberichterstattung müssen geschaffen bzw. ausgebaut werden. Die Massenmedien sind das wichtigste Instrument zur Information und Diskussion von interkonfessionellen Fragen und zum Abbau von Missverständnissen und Fehlperzeptionen.

Insgesamt zeigte die Konferenz zweierlei. Zum einen offenbarte sie das äußerst schwierige Terrain auf dem sich der (nicht-staatliche) Religionsdialog in Zentralasien bewegt. Zum anderen machte sie aber auch deutlich, dass gerade hier die sachbereichsspezifische Diskussion und der Austausch bzw. die Vermittlung europäischer Erfahrungen auf offene Ohren stoßen. Anders als in anderen islamischen Regionen ist in Zentralasien die unvoreingenommene Bereitschaft zum Erfahrungsaustausch mit Europa weitgehend vorhanden. Hieran wird das Länderbüro Zentralasien bei Folgeveranstaltungen im Rahmen des Sonderprogramms „Dialog mit dem Islam“ anknüpfen.

(Dr. Thomas Kunze)

4. Materialien

Abfall ist überall

Eine Tagung islamischer Reformdenker in Beirut

Von Andrea Nüsse

Will man arabische-islamische Reformdenker zusammenbringen, sucht man am besten einen Ort außerhalb der arabischen Welt. Zum einen leben die wichtigsten Vertreter des sunnitischen Reformdenkens ohnehin im Exil; Mohammed Arkoun beispielsweise in Paris, Nasr Abu Zaid in Leyden. Zum anderen besteht bei Tagungsorten in der arabischen Welt immer die Gefahr, dass einige Gäste nicht kommen können oder wollen. Die jordanischen Behörden haben im Frühjahr einem Vertreter des libanesischen Hizbollah-Senders *Al-Manar* die Einreise verweigert. Er war zu einer Konferenz über Medien in der arabischen Welt geladen.

Die tunesische Wissenschaftlerin Amel Grami, die über Tabu-Themen wie Apostasie arbeitet, würde nach eigenen Angaben nie an einer Islam-Konferenz in Kairo teilnehmen. „Nach der Affäre um Nasr Abu Zaid hätte ich in dem geistigen Klima dort immer Angst, des Abfalls vom Glauben bezichtigt zu werden.“ Nasr Abu Zaid war 1995 wegen seiner Koranauslegungen der Apostasie beschuldigt und von seiner Ehefrau zwangsgeschieden worden, weil ein Apostat nicht mit einer Muslimin verheiratet sein darf.

Beirut ist einer der wenigen Orte, wo sich Vertreter islamistischer Ideen und liberale Denker gefahrlos treffen können. Das taten sie kürzlich denn auch zu einem Workshop des Regionalbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung über Reformdenken in der muslimischen Welt, wo sich die Tunesierin Amel Grami und der der Moslembruderschaft Ägyptens nahestehende Abu Ala al-Madi gegenüber saßen. Dies war umso wichtiger, als die Kommunikation zwischen den verschiedenen Denkrichtungen nicht gerade als eingespielt beschrieben werden kann. Die konservativeren ägyptischen Wissenschaftler kannten das Werk des tunesischen Reformdenkers Muhammad Talbi überhaupt nicht, das sein Kollege Moncef Ben Abdeljelil von der Soussan-Universität in Tunesien vortrug. Talbi plädiert für eine „vektorielle Lesart“ des Koran, bei der die übergeordneten Ziele und weniger die detaillierte Handlungsanweisung, die an eine bestimmte Zeit und Umgebung gebunden sind, im Vordergrund stehen.

„Dabei ist Talbi in Iran und Indonesien ein Star“, wundert sich Amel Grami. Ihr eigener Vortrag über Apostasie wurde von den konservativeren Wissenschaftlern mit Schweigen gestraft. Dabei ist das Thema

politisch hochaktuell. Neue islamistische Interpretationen haben es ermöglicht, dass praktisch jeder Muslim seinen Nachbarn als Apostaten denunzieren kann. Wenn er dann wie in Ägypten von religiösen Autoritäten und staatlichen Gerichten unterstützt wird, führt dies zu einer starken Einschränkung von Denk- und Handlungsfreiheit.

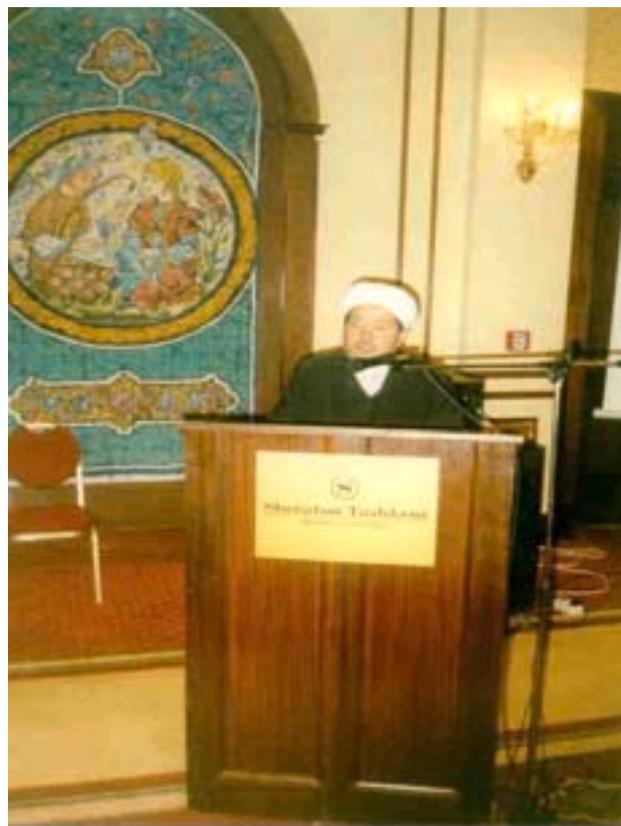
„Das kenne ich schon, da wird keine Kritik geäußert oder Fragen gestellt, dieses heikle Thema will man nicht noch weiter auswalzen, damit kann man sich nur Ärger mit den Islamisten einfangen“, berichtet Grami, die vergleichende Religionswissenschaft an der Literatur-Fakultät in Tunis unterrichtet. Immer wieder ziehen konservative Kollegen auch die Kompetenz der Tunesierin als Wissenschaftlerin und Muslimin in Frage. So muss es sich Amel Grami in einem Streitgespräch im Radio gefallen lassen, dass ein ägyptischer Theologe sie danach befragt, ob sie auch verheiratet sei und Kinder habe. Ferner kritisiert, dass sie nicht an der Zaituna-Universität lehrt, dem historischen Hort islamischer Studien in Tunesien.

„Wir wollen ja gerade die Islam-Studien aus diesem Hort des Konservatismus befreien“, erklärt Grami. Ihr Kollege Moncef Ben Abdeljelil hatte versucht, die Islam-Studien in der Zaituna-Universität zu reformieren. Das Studium der Texte solle um Sprachunterricht, vergleichende Religionswissenschaft, Geschichte, Psychologie und Anthropologie erweitert werden. Die Reform stieß auf Widerstand des Universitäts-Establishments und irgendwann ließ auch die Unterstützung der Regierung nach. „Unser Problem ist auch, dass wir für vergleichende Religionswissenschaften kaum kompetente Lehrer haben“, klagt Ben Abdeljelil. Daher hat er gerade 20 Studenten nach Deutschland geschickt. Bei der Rückkehr werden es diese Wissenschaftler allerdings nicht leicht haben. Die Anstellung eines Studenten, der in Bayreuth Buddhismus und vergleichende Religionswissenschaft studierte, wurde von den Zaituna-Professoren abgelehnt. Für das Studium der islamischen Religion brauche man keinen Buddhismuspezialisten, hieß es. In der Ignoranz gegenüber anderen Religionen sieht der Tunesier ein Hauptproblem der muslimischen Welt. „Wir haben ja noch nicht einmal einen ernsthaften Dialog mit anderen islamischen Denkschulen wie den Shiiten“, fügt Amel Grami hinzu. Dabei könnte eine Öffnung ihrer Ansicht nach den Reformprozess islamischen Denkens voranbringen.

Frankfurter Rundschau vom 25.07.2002

„Toleranz zwischen den Religionen“

Eindrücke vom Dialog mit dem Islam in Taschkent (15.-16. November 2002)





„Gelebter Islam in Südasien“

Die Religions- und Konfliktforscher Prof. T. N. Madan (links) und Prof. Ashis Nandy (rechts) im Dialog über den Islam in Goa (7. Dezember 2002)



The Jakarta Post vom 11.09.2002

RI 'could be model' of democratic Muslim nation

Muhammad Nafik

The Jakarta Post
Jakarta

Indonesia could become the prototype of a democratic Islamic nation as the majority of Muslims here embrace moderation and modernity despite the fact that radicalism has been growing since the fall of former strongman Soeharto in 1998, says a noted German Muslim scholar.

"The mainstream of Islam in Indonesia is not scriptural and the popular face of Islam here is flexible. I believe Indonesia may be able to come to terms with modernity better than other Muslim nations, like Egypt," Bassam Tibi, a professor of international relations at Gottingen University in Germany, told *The Jakarta Post* on Thursday.

Bassam is currently in Jakarta to attend a three-day international seminar on Islam and the West One Year after Sept. 11, which is organized by the Center for Languages and Cultures at the Syarif Hidayatullah State Islamic University.

He said fundamentalist groups were active in Indonesia but dismissed fears that they would ever become a powerful force in the world's largest Muslim country, arguing that they were "at the fringe of society" and not at the center of power.

According to Bassam, Indonesia's diversity of religions and cultures helps prevent religious radicalism.

"This religious and cultural diversity will make Indonesia an open society," he said.

Bassam, who was born in Syria, said fundamentalists could only be successful if they undertook underground action with the backing of the population, especially in times of economic uncertainty.

"Because Indonesia is very diverse, if fundamentalists commit actions like killing Christians, it will not be easy

to get the support of the entire population, unless the economic situation is very bad," said Bassam, adding that economic hardship provided fertile soil for the rise of fundamentalism.

Bassam, who is also a founding member of the Arab Human Rights Organization, said a security approach was necessary to counter and prevent radicalism from rising, as well as social policies on poverty alleviation, conflict resolution and democratization.

"You have to have security measures to deal with fundamentalists who undertake underground activities," he said.

"This is not repression, but comes within the standard of human rights... because fundamentalists also have human rights. But if I try to kill you, for example, and you stop me from doing so, that does not go against human rights," he added.

Militant groups are "dangerous to the country" if its economy is not so good, he added.

Radicalist and fundamentalist groups have been on the rise in Indonesia since Soeharto was forced out of power in 1998. Laskar Jihad is the most prominent and notorious one. It has been blamed for violent attacks on Christians across Indonesia amid its campaign for Islamic sharia law to be implemented in the country.

Bassam said he believed Laskar Jihad was linked to Osama bin Laden and his al-Qaeda network, which has been blamed for the Sept. 11, 2001, tragedy in the United States. Earlier, Laskar Jihad denied any links to al-Qaeda.

According to the German scholar, fundamentalism is the politicization of religious belief and stems from a misinterpretation of Islam.

"Enjoin the good and forbid the evil. That is Islam. But if you argue Islam is a system of government, this does not exist in Koran and this is fundamentalism," he said.

The Jakarta Post vom 14.09.2002