

Arbeitspapier

herausgegeben von der
Konrad-Adenauer-Stiftung

Nr. 131/2004

Islam-Brief Nr. 4 (1/2004)

Berichte und Informationen über Veranstaltungen der Konrad-Adenauer-Stiftung
zum Thema Islam

Sankt Augustin, Juni 2004

Ansprechpartner:

Dr. Andreas Jacobs
Politik und Beratung
Telefon: 0 30/2 69 96-512
E-Mail: Andreas.Jacobs@kas.de

Postanschrift:

Konrad-Adenauer-Stiftung, Wichmannstraße 7, 10907 Berlin

Inhalt	Seite
1. Vorbemerkung.....	2
2. Veranstaltungen	3
Die politische Rolle des Sufismus in Südasien (Bikaner/Indien)	3
Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei und Europa (Istanbul)	9
Islamische Erziehung in Indien (Neemrana)	12
Frauenrechte, Erziehung und Zivilgesellschaft in Nordafrika (Hammamet).....	18
3. Veröffentlichungen.....	23
Lived Islam in South Asia. Adaptation, Accommodation and Conflict.....	23
Islam & the West. Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order	25
La Femme, l'Ecole & la Société Civile dans les Sociétés Musulmanes	27
4. Die Autoren.....	27

1. Vorbemerkung

Wer vom islamischen Raum spricht, meint in der Regel die Länder des sog. „Vorderen Orients“ und vergisst damit, dass die überwiegende Zahl der Muslime woanders lebt: in Süd- und Südostasien. Den Islam auf seine nah- und mittelöstliche Ausprägung zu reduzieren ist aber auch aus anderen Gründen problematisch. Gerade im asiatischen und afrikanischen Islam finden sich eine Fülle neuer Ideen und kreativer Ansätze für ein zeitgemäßes islamisches Leben in und mit der Moderne. Der Konrad-Adenauer-Stiftung ist es ein besonderes Anliegen, diese Ansätze und Ideen zu fördern und in der regionalen und überregionalen Debatte zur Diskussion zu stellen. Der vorliegende vierte *Islam-Brief* (die vorangegangenen Ausgaben und weitere Informationen zum Thema sind unter http://www.kas.de/politische_bildung/projekte/islam/1279_webseite.html abrufbar) setzt deshalb einen gewissen Schwerpunkt auf den Islam in Südasien. Daneben finden Sie Berichte und Informationen zu Veranstaltungen in Tunesien und der Türkei sowie Hinweise auf aktuelle Veröffentlichungen zum Thema Islam. Berichtszeitraum ist Oktober bis Dezember 2003.

Andreas Jacobs

2. Veranstaltungen

Die politische Rolle des Sufismus in Südasien (Bikaner/Indien)

Titel: The Political Role of Popular Islam (Sufism)
Veranstaltungsform: Workshop (40 Teilnehmer)
Organisation: KAS New Delhi (Dr. Helmut Reifeld)
Partner: Delhi University (New Delhi), Fondation MSH (Paris, France)
Zeit/Ort: 1.-3. Oktober 2003, Gajner Palace, Bikaner
Sprachen: Englisch, Französisch, Urdu

Programmübersicht

- *Introduction*

Dr. Helmut Reifeld (KAS, New Delhi) and **Prof. Dr. Zaheer Jafri** (Delhi University)

- *Session I: Assertion of Sufism*

Dr. Paul Jackson SJ (Patna): *Sufism's Enduring Impact: The Legacy of Sharafuddin Maneri*; **Prof. S.N.H. Jafri** (New Delhi): *Sufic Themes and Images in Persian and Hindavi Poetry*; **Prof. M. Azam Qasmi** (Aligarh): *Sufism and the founders of Deoband*; **Prof. Dennis Matringe** (MSH, Paris, France): *Punjabi Resistance Literature in Sufi Style: The Kaifan of Najm Husain Sayyid in the 1960s*; **Dr. N. R. Farooqi** (Allahabad): *Saiyid Ahmad of Rae Bareilly*; **Prof. A. R. Momin** (Mumbai): *The Role of Sufis in fostering Inter-Cultural Understanding and Conciliation in India*

- *Session II: Regional Variations*

Prof. Mohammed Suleman Siddiqi (Hyderabad): *Sufi Orders in Deccan 1300-1947: Role of Sufis in Politics*; **Prof. Surinder Singh** (Chandigarh): *Islamic Mysticism in North Western India: An Exploration in the Poetry of Khwaja Ghulam Farid (1841-1901)*; **Dr. Fatima Zehra Bilgrami** (Aligarh): *Literary Achievements of the Qadiri in Punjab*; **S.S.S. Ahmad Munemi** (Patna): *Sufism Tradition in Bihar*

- *Session III: Denial of Sufism*

Prof. S. N. R. Rizvi (Gorakhpur): *Shiism & Sufism: Polemics and the identity of formation under the Nawabs of Avadh*; **Prof. Syed Wali H. Jafri** (New Delhi): *Contextualizing the politics of the Salafis and Ghair Muqallids in the modern times*; **Prof. F.A. Qadri** (Shillong): *Reforming Sufism: Wahabi Criticism of the forms and the practices of the Sufis in Northern India*; **S. S. Mashhadi** (Patna): *Experiences of Contemporary Sufism in Eastern Regions of India*; **Prof. Desiderio Pinto** (New Delhi): *A gathering of disciples around a Sufi master in the Nizamuddin Dargah*

Im Verlauf des Genozids an den Muslimen im indischen Bundesstaat Gujarat im Frühjahr 2002 richtete sich wieder einmal eine weltweite Aufmerksamkeit auf die Stellung des Islam in Indien. Aber schon vor diesen Ereignissen war einigen Beobachtern aufgefallen, dass in den Reihen des internationalen islamischen Terrorismus nur wenige Inder zu finden sind, obwohl das Land die zweitgrößte nationale Muslimbevölkerung der Welt aufweist. Beide Aspekte unterstreichen den Eindruck, den die Muslime in Indien häufig von sich selber haben, dass sie öfter in der Rolle des Opfers in Erscheinung treten als in der des Täters. Für das internationale Interesse an der politischen Stabilität Indiens sollten beide Aspekte jedoch Anlass geben, nach den dominierenden und einflussreichen Strömungen innerhalb der islamischen Bevölkerung Indiens zu fragen.

Es gehört zu den besonderen Charakteristika des Zusammenlebens der Religionen in Südasien, dass die soziale Realität nicht nur durch schlichte Vielfalt oder durch religiöse Konflikte gekennzeichnet ist, sondern auch durch jahrhundertealte Traditionen des interreligiösen Dialogs und Austauschs sowie gemeinsamer ritueller Aktivitäten. Die soziale Realität der Muslime auf dem indischen Subkontinent ist vielfältig und durch zahlreiche Unterschiede gekennzeichnet, die entweder aus der familiären Herkunft resultieren, aus Vermögensunterschieden oder aus tradierten Hierarchien. Dieses dritte Kriterium trifft vor allem für die Traditionen des Sufismus zu. In Südasien gibt es tausende Sufi-Schreine und hunderttausende von Familien, die sich auf ihre Abstammung von Sufi-Heiligen berufen. Zwar ist auch hier wiederum das soziale Spektrum sehr breit, aber ihnen allen gemeinsam ist eine Art institutionalisiertes Charisma, das ihnen eine große Anhängerschaft garantiert, auch wenn dies mit dem proklamierten Ideal der Gleichheit aller Muslime schwer zu vereinbaren scheint.

Durch einen Workshop, der sich mit den Traditionen des Sufismus in Südasien befasst, bekundet die Konrad-Adenauer-Stiftung, dass sie den Dialog mit dem Islam in einem umfassenden Sinn versteht und dem islamischen Raum als ganzem (und nicht nur unter ausgewählten politischen Aspekten) Aufmerksamkeit entgegenbringt. Die Wahrnehmung des Sufismus in Westeuropa ist bis heute vorwiegend geprägt von den tanzenden Derwischen im osmanischen Reich. Dadurch wird oft vorschnell die Einsicht in seinen tatsächlichen sozialen und politischen Einfluss verstellt. Faktisch prägt dieser Einfluss vor allem den persischen Raum und reicht weit nach Zentral- und Südasien hinein. Da jedoch keine dieser Regionen so gemischt religiös geprägt ist wie Südasien, gibt es hier Erscheinungsformen des Volksislam, wie sie nirgendwo sonst zu finden sind. Die leitenden Fragen dieses Workshops lauteten deshalb, was in Südasien unter Volksislam im allgemeinen und Sufismus im besonderen zu verstehen ist? Wodurch unterscheidet sich Sufismus von anderen Strömungen des Islam? Worin liegt seine politische Bedeutung, und inwiefern war er gerade dadurch politisch aktiv, dass er gerne den Eindruck erweckte, direkten politischen Aktivitäten aus dem Weg gehen zu wollen? Worin besteht sein anhaltender Einfluss bis heute?

Eine Auseinandersetzung mit dem Volksislam ist nicht nur aus der aktuellen Situation heraus möglich, sondern indem anhand einzelner Beispiele bestimmte Entwicklungslinien zurückverfolgt werden, um dann ihre Auswirkungen einschätzen zu können. Diese Traditionslinien beziehen sich vor allem auf bestimmte Orte (*Darghas* oder Schreine), auf Heiligenfamilien oder auf bestimmte Feste. Ihre Hauptausdrucksformen sind in der Regel die

Poesie oder auch die Musik, religiöse Gespräche und Instruktionen, vor allem aber bestimmte Riten. Es gibt fast überall in Indien, vor allem in ländlichen Gebieten, Formen des Zusammenlebens, die sich aus völlig unterschiedlichen Wurzeln entwickelt haben. Dies geschah häufig religionsübergreifend, so dass muslimische, hinduistische und christliche Ursprünge teilweise bis zur Ununterscheidbarkeit vermischt wurden. Den wahrscheinlich stärksten Einfluss haben dabei die Sufitraditionen ausgeübt, da sie offensichtlich die religiösen Bedürfnisse der Menschen am umfassendsten angesprochen haben. Sie waren in dem Sinne umfassend, dass sie für die Lösung vieler Alltagsprobleme der Menschen Lösungen beitragen konnten. Sufis wussten Rat bei vielen Konflikten, sie beherrschten viele Heilungsmethoden und vor allem verstanden sie es, die verschiedenen Gewohnheiten der Menschen im Hinblick auf religiöse Riten zu integrieren. Ihre Zentren waren häufig Orte des Ausgleichs und der Verständigung. Auch wenn sie jeder direkten politischen Einflussnahme gezielt aus dem Wege gingen, bezogen sie zwangsläufig auch zu Fragen Stellung, die implizit von politischer Bedeutung waren. Es waren vor allem die unteren Schichten der Bevölkerung, die sich von den postulierten Idealen der Brüderlichkeit, wie sie über Jahrhunderte hinweg von den Sufis verbreitet wurden, nachhaltig angesprochen fühlten. Und ihre Appelle an Solidarität sicherten den Sufis fast überall Zustimmung und Gefolgschaft.

Auf diese Weise haben die Sufis in unterschiedlichen Schichten der Bevölkerung Einfluss gewonnen, ohne dass diese zum Islam konvertieren mussten oder tatsächlich konvertierten. Sich gegenseitig überlappende Einflüsse lassen sich überall auf dem südasiatischen Subkontinent finden. Es kam in Einzelfällen sogar vor, dass Sufis *Guru* genannt wurden, oder auch, dass hinduistische *Sadhus* (Asketen) zu Verwaltern muslimischer Heiligenschreine wurden. Einige Verwalter von Sufi-Schreinen präsentieren bis heute „ihren“ Islam als die Erfüllung alter hinduistischer Schriften, da zu allen Zeiten Sufi-Heilige von ihren Anhängern Offenheit und Friedfertigkeit gegenüber dem Hinduismus erwarteten. Einige *Pirs* (Heilige), die nach wie vor die mit einem Heiligenschrein verbundenen Funktionen ausüben, berichten, dass die Hälfte der Menschen, die zu ihnen kommen, Hindus sind.

Es kann kaum verwundern, dass eine derartige soziale Realität insbesondere bei den orthodoxen Vertretern einer Religion Anstoß erregt. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Einfluss des Sufismus in Indien immer stärker zurückgedrängt, und zwar von zwei Seiten. Erstens durch den Aufstieg des Hindunationalismus, der zunehmend darauf drängte, dem politischen Leben in Indien einen deutlichen hinduistischen Anstrich zu geben. Zweitens durch die Reformbewegungen und Konsolidierungsbemühungen innerhalb

des Islam (vor allem die religiöse Erneuerungsbewegung *Tablighi Jama'at*), denen der Volksislam ein Dorn im Auge war (und ist?), weil er – aus der Sicht der *Ulema* (Kleriker) – seit Jahrhunderten die „reinen“ Wurzeln des Islam (Koran, Sunna und Hadith) ignorierte und die „richtige“ Lehre vernachlässigte. Auch in Indien hatten sich über fast tausend Jahre hinweg Sufis als die eigentlichen geistlichen Erben des Propheten präsentiert, wofür sie jetzt von den Sachwaltern der Scharia zunehmend ausgegrenzt und kritisiert werden. Umgekehrt sparten aber auch die Anhänger des Sufismus nicht mit Vorwürfen, in denen die *Ulema* der Bigotterie und des inhaltslosen Ritualismus beschuldigt wurde – ein Vorwurf, den die *Ulema* in gleicher Form zurückgab. Allerdings hat die Kritik von Seiten der *Ulema* der Popularität des Sufismus in Indien bis heute kaum Abbruch getan.

Ein Dialog mit dem Islam wird sich auch mit diesen innerislamischen Spannungen auseinandersetzen müssen. Vielleicht mehr als in anderen monotheistischen Religionen stehen sich im Islam die Dogmatiker (und vor allem die dogmatischen Fundamentalisten) und die Vertreter des Volksglaubens sehr kritisch bis ablehnend gegenüber. Einer der besonders intensiv diskutierten Aspekte des Workshops war deshalb die Polarisierung von *Dschihad* und Sufismus, die in vielen Diskussionen immer wieder aufgegriffen wurde. Diese Gegenüberstellung erwies sich als sehr moderne Wahrnehmung, die sich auf frühere Epochen in dieser Form nicht anwenden lässt. Besonders deutlich wurde dies in den Ausführungen von Prof. N.R. Farooqi über Saiyid Ahmad aus Rae Bareli, die zeigten, wie sehr die beiden Gleichsetzungen von *Dschihad* mit Gewalt und von Sufismus mit Gewaltlosigkeit nicht nur eine moderne Perzeption des 20. Jahrhunderts, sondern vor allem retrospektiv sind. Saiyid Ahmad, der als junger Mann Anfang des 19. Jahrhunderts sehr radikal und fundamentalistisch versuchte, die Aufforderung zum *Dschihad* ernst zu nehmen, näherte sich gerade aufgrund seiner Ernsthaftigkeit immer mehr dem Sufismus an. Dies prägte seine Reformpolitik, die sich auf drei Bereiche konzentrierte: erstens auf die Möglichkeit zu einer erneuten Heirat für Witwen; zweitens auf die Bedeutung der *Hadsch* (Pilgerfahrt) entsprechend den Vorschriften der zweiten Sure; und drittens auf das „richtige“ Verständnis von *Dschihad*, das nicht der Einschätzung jedes einzelnen Muslims überlassen werden dürfe, sondern der Leitung und Kontrolle eines Imams an einer der heiligen Stätten unterworfen werden müsse. Heilige Stätten in Südasien jedoch sind in erster Linie Sufi-Schreine.

Ein anderer Aspekt, der viel Beachtung gefunden hat, war der homogene Charakter einzelner Sufi-Gemeinschaften, der auch im Islam (vom Westen ganz zu schweigen) selten gewürdigt wird. Die Geschlossenheit, die viele der von den Sufi-Schreinen geprägten Gruppen über

Jahrhunderte hinweg aufrechterhalten haben, gibt ihnen eine Identität, die sich vor allem in ihrem großen gesellschaftlichen Einfluss widerspiegelt. Mehr als die meisten anderen Gemeinschaften nutzen sie diesen Einfluss im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens und zum Abbau von Konflikten. Dieser Einfluss des Sufismus lässt sich in Südasien sogar bis weit in den Klerus hinein verfolgen. Wie Prof. Azam Qasmi darlegte, waren selbst viele der Lehrer an der berühmten Schule von Deoband, die den gesamten Unterricht an den *Madrasas* (Koranschulen) in Südasien maßgeblich geprägt hat, trotz aller koranischen Strenge im Kern vom Sufismus geprägt. Sie traten öffentlich als Mitglieder der *Ulema* auf, waren aber privat Anhänger einer bestimmten Sufi-Tradition. Von mehreren Teilnehmern wurde in der anschließenden Diskussion unterstrichen, dass die Ausbildung in Deoband keineswegs zu allen Zeiten so dogmatisch war, wie es durch die Radikalisierung der Deobandi-Tradition in Pakistan und Afghanistan in den vergangenen zwei Jahrzehnten erscheint.

Diese Erziehungsfunktion vieler Schreine ist heute stark zurückgegangen. Zwar vermögen in Indien die staatlichen Schulen in der Regel nicht, ihrem Erziehungsauftrag hinreichend gerecht zu werden. Aber es sind vor allem die *Madrasas*, die heute sowohl in regional sehr breiter Form als auch von der Gestaltung her systematisch schulische Ausbildung anbieten. Dadurch haben die *Khanqahs*, die an einem Schrein oder um einen *Pir* herum angesiedelten Begegnungs- oder Ausbildungsstätten, weitgehend ihre Bedeutung verloren. Während jedoch die *Khanqahs* früher offen waren für alle, die Interesse hatten, ist die *Madrasa*-Ausbildung ausschließlich muslimischen Kindern vorbehalten.

Auf dem Workshop wurde deutlich, wie intensiv und weitreichend der Einfluss des Volksislam und speziell des Sufismus in Südasien über viele Jahrhunderte hinweg war. Die zunehmenden Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen im Verlauf des 20. Jahrhunderts haben vieles in Vergessenheit geraten lassen, was in den Jahrhunderten zuvor an Gemeinsamkeit, Kooperation und Miteinander möglich war. Im Kontext eines Dialogs mit dem Islam sollte jedoch nicht übersehen werden, dass die Anhängerschaft einzelner Schreine auch heute noch in die Millionen geht. Andere Schreine hingegen fallen zunehmend den zum Teil sehr intensiven Bemühungen um eine Hinduisierung Indiens zum Opfer. Dies kann im Extremfall sogar so subtil geschehen, dass die hinduistischen Elemente der alltäglichen Heiligenverehrung, die sich über Jahrhunderte hinweg synkretistisch entwickelt hat, mehr und mehr in den Vordergrund treten und diese Schreine schließlich von den verbleibenden Muslimen auch faktisch aufgegeben werden.

Bis heute ist wahrscheinlich der Hauptgrund für die Weiterverbreitung des Islam in Indien die Attraktivität und die Erscheinungsform des Volksislam in Gestalt des Sufismus. Die Integration von Vielfalt in eine staatliche Einheit ist eines der Charakteristika des Islam in Indien, so dass am Ende des Seminars der Satz des früheren indischen Staatspräsidenten Zakir Husain stehen konnte: „Civilisations meet, wildernesses confront.“

Dr. Helmut Reifeld

Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei und Europa (Istanbul)

Titel: Religion, Staat und Gesellschaft in der Türkei und in Europa. Möglichkeiten und Hindernisse für ein friedliches interreligiöses Miteinander

Veranstaltungsform: Internationale Konferenz (insgesamt ca. 250 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Büro, Ankara (Dr. Wulf Schönbohm, Dirk Tröndle)

Zeit/Ort: 23-24. Oktober 2003, Armada-Hotel, Istanbul

Partner: Goethe-Institut Istanbul, Alexander von Humboldt-Stiftung

Sprache: Deutsch, Türkisch

Programmübersicht

- *Eröffnung/Einleitung*

Dirk Tröndle (KAS-Ankara), **Dr. Rüdiger Bolz** (Leiter, Goethe-Institut, Istanbul), **Dr. Wolfgang Holl** (Alexander von Humboldt-Stiftung), **Prof. Dr. Ilber Ortayli** (Vorsitzender, Komitee Interkultureller Dialog der UNESCO, Türkei): *Eröffnung und Begrüßung*

- *Erste Vortragsrunde*

Dr. Emre Öktem (Galatasaray Universität Istanbul): *Die Situation nicht-muslimischer Religionsgemeinschaften in der Türkei*; **Prof. Dr. Ali Bardakoğlu** (Präsident des Amtes für Religiöse Angelegenheiten): *Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für religiöse Angelegenheiten (Diyanet)*; **Dr. Thomas Lemmen** (Bundesministerium des Inneren, Berlin): *Der Islam in Deutschland*; **Prof. Dr. Mathias Rohe** (Universität Erlangen): *Der Islam in Europa – Integration oder Gettoisierung*

- *Erste Podiumsdiskussion: Wege und Modelle des Religionsdialogs*

Dirk Tröndle (KAS, Ankara) **Prof. Dr. Ömer Faruk Harman** (Marmara-Universität Istanbul), **Prof. Dr. Johannes Brosseder** (Universität Köln), **Prof. Dr. Bekir Karlığa** (Marmara-Universität Istanbul), **Dr. Gottfried Müller** (Freie Universität Berlin) und **Prof. Dr. Niyazi Öktem** (Istanbul Bilgi-Universität)

- *Zweite Vortragsrunde*

Prof. Dr. José de Sousa e Brito (ehem. Richter am portugies. Verfassungsgericht): *Die verfassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit in Deutschland, Frankreich und Portugal*; **Prof. Dr. Bahri Öztürk** (Istanbul Bilgi Universität): *Die Religionsfreiheit und der Laizismus nach türkischen Recht*; **Prof. Dr. Nur Vergin** (Universität Istanbul): *Politik und Religion zwischen Religionsfreiheit und Staatsraison in der Türkei*; **Prof. Dr. Viggo Mortensen** (Universität Aarhus): *Die Rolle des interreligiösen Dialogs bei zivilisatorischen Konflikten*

- *Zweite Podiumsdiskussion: Der Islam in Europa – Bereicherung oder Gefahr?*

Dr. José de Sousa e Brito (ehem. Richter am portugiesischen Verfassungsgericht), **Ozan Ceyhan** (MdEP), **Dr. Gottfried Müller** (Freie Universität Berlin), **Prof. Dr. Hüseyin Hatemi** (Universität Istanbul), **Bülent Arslan** (Vorsitzender Hür-Türk) und **Ingmar Karlsson** (Schwedischer Generalkonsul Istanbul)

Wer nach allgemeinen Wahrheiten über islamisch geprägte Staaten und Gesellschaften sucht, stolpert meistens über die Türkei. Warum ist hier möglich, was anderswo oft außer Diskussion steht? Warum konnten sich hier Rechtsstaatlichkeit, politische Mitwirkungsrechte und bürgerliche Freiheiten besser entwickeln als anderswo im islamischen Raum? Was ist anders in der Türkei? Dies offen und kontrovers zu diskutieren war selbst in der Türkei lange schwierig, heute ist es kein Problem mehr. Im Mittelpunkt der Diskussion auf der stark besuchten und international besetzten Konferenz, die in Kooperation mit dem Goethe-Institut Istanbul und der Alexander von Humboldt-Stiftung durchgeführt wurde, stand zunächst das Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei. Hier plädierte der neue Vorsitzende des türkischen Amtes für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet), Ali Bardakoğlu, für einen transparenten Dialog zwischen den Religionen und bot den europäischen Staaten,

insbesondere auch Deutschland, die Hilfe seiner Institution sowie der Türkei im allgemeinen an. Dabei räumte er Kritik am deutschen Ableger des Diyanet (DITIB) durchaus ein. Deutsche Stellen sollten sich dennoch um eine Zusammenarbeit mit DITIB bemühen und bei notwendigen Reformmaßnahmen Hilfestellung leisten. Dies gelte insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion um den islamischen Religionsunterricht in Deutschland. Auch hierbei könne die Türkei Erfahrungswerte, wie zum Beispiel bei der Ausbildung von Religionslehrern, in die Diskussion einbringen.

Obwohl man in der Türkei, so Bardakoğlu weiter, eine strikte Trennung von Staat und Religion propagiere, sei dies in der Realität kaum durchzuhalten. Es gehe weniger um eine Trennung als um eine Versöhnung von Glauben und Politik. Imame in der Türkei und anderswo sollten moderne Muslime sein. Kenntnisse in mindestens zwei Fremdsprachen seien eine wichtige Voraussetzung, um ins Ausland entsandt zu werden. Das neue Ausbildungsprogramm, das gemeinsam von der Deutschen Botschaft, dem Goethe-Institut und Diyanet durchgeführt wird, sei deshalb ein wichtiger Schritt. Imame, die nach Deutschland entsandt werden sollen, lernen dort nicht nur die deutsche Sprache, sondern erhalten auch eine landeskundliche Einführung. Aufgrund der Sprachbarrieren kamen viele vom Diyanet nach Deutschland entsandte Imame bisher kaum in Kontakt mit der deutschen Bevölkerung und mit Vertretern der beiden großen Konfessionen. In der Praxis des interreligiösen Dialogs stellte dies immer ein erhebliches Hindernis dar.

Auch mit anderen Aussagen bestätigte Bardakoğlu den Eindruck, gegenüber seinem Vorgänger einen wesentlich offeneren und reformorientierten Kurs einzuschlagen. Man habe in der Türkei sehr große Erfahrungswerte im interreligiösen Zusammenleben, die bis in die Zeiten des Osmanischen Reiches zurückreichten. Damals waren Nichtmuslime den Muslimen als Rechtspersonen zwar nicht gleichgestellt, in der Praxis des alltäglichen Lebens waren sie in der Religionsausübung allerdings völlig frei. Hier habe sich in der modernen Türkei vieles weiter verbessert. Insbesondere die jüngste Verfassungsänderung zur Situation nichtmuslimischer Religionsgemeinschaften sei ein wichtiger Schritt. Nichtmuslimischen Gemeinschaften wird nun endlich die Möglichkeit der Errichtung von Gebetsstätten eingeräumt. Aber auch hier liegt die Tücke im Detail: jede Gesetzgebung bedarf einer effektiven Umsetzung. Gerade hier, so Emre Öktem in seinem Beitrag, tue sich die türkische Bürokratie ziemlich schwer.

Im Mittelpunkt des zweiten Halbtages stand dann der Islam in Deutschland und in Europa. Hier gibt es wesentliche Unterschiede zur Situation in der Türkei. In Deutschland existieren

viele islamische Organisationen (darunter auch radikale), die in dieser Form in der Türkei verboten sind. Für die Verantwortlichen in den deutschen Ministerien seien die Aktionsradien, Zielsetzungen und Querverbindungen zwischen den verschiedenen islamischen Organisationen und Verbänden in Deutschland besonders schwer einzuschätzen. Zudem gäbe es keinen offiziellen Gesprächspartner als Vertreter aller Muslime. Ein weiterer Referent gab in diesem Zusammenhang jedoch zu bedenken, dass die einzelnen Moscheevereine in Deutschland relativ demokratisch strukturiert seien und als Einzelinstitutionen keine Schwierigkeiten aufwerfen würden. Das eigentliche Problem seien die bundesweit organisierten Dachverbände wie DITIB, Milli Görüş und die Islamische Föderation. Dort gebe es keine demokratische Entscheidungsfindung und ein ausgeprägtes Konkurrenzdenken.

Abschließend drehte sich die Diskussion um Laizismusbegriffe und Religionsfreiheit in Europa und in der Türkei. Insbesondere Bahri Öztürk übte scharfe Kritik am türkischen Laizismusansatz. Exemplarisch nannte er das „Kopftuch-Problem“. Studentinnen mit Kopftuch dürfen seit ein paar Jahren Universitätsgebäude in der Türkei nicht mehr betreten. In der Praxis drücke sich die Politik jedoch vor einer klaren Linie. Die Regierung schiebe eine diesbezügliche Entscheidung auf den Hochschulrat, der schiebe sie auf die Rektoren und jene würden die einzelnen Dekane mit einer Entscheidung alleine lassen. Mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes im sog. „Kopftuch-Streit“ sei Deutschland nach Einschätzung Öztürks auf dem besten Wege, sich ein ähnliches Problem zu schaffen.

Dirk Tröndle

Islamische Erziehung in Indien (Neemrana)

Titel: Madrasa Education in India. Islamic education, diversity and national identity post 9/11

Veranstaltungsform: Workshop (30 Teilnehmer)

Organisation: KAS, New Delhi (Dr. Helmut Reifeld)

Partner: Jawaharlal Nehru University (New Delhi), ISIM (Leiden, NL)

Zeit/Ort: 30. 11.-2. 12. 2003, Neemrana Fort Palace

Sprachen: Englisch

Programmübersicht

- *Introduction*

Dr. Helmut Reifeld (KAS, New Delhi); **Dr. Gunter Mulack** (Auswärtiges Amt, Berlin): *Dialogue and Education*; **Prof. Imtiaz Ahmad** (JNU, Delhi): *Muslim Systems of Education in India*

- *Session I: Madrasa Education in India*

Prof. S.N.H. Jafri (New Delhi): *An Overview of Madrasa Education in Mughal India*; **Prof. Farhat Hassan** (Aligarh): *Madrasas and the Colonial Experience*; **Prof. Saiyid Hussian Zaheer Jafri** (New Delhi): *Madrasa and Khanqah, Madrasa in Khanqah*; **Prof. S.N.R. Rizvi** (Gorakhpur): *Shia Madrasas of Awadh*; **Prof. Patricia Jeffery** (Edinburgh, GB): *The First Madrasa. Learned Maulwīs and the Educated Mother*; **Prof. S. Abul Hashim Rizvi** (Aligarh): *The Introduction of Science in Madrasa Education in India*

- *Session II: Regional Perspectives*

Prof. Azam Qasmi (Aligarh): *The Deoband Tradition*; **Dr. Jan-Peter Hartung** (Erfurt): *The Nadwat ul-Ulama – one of the Chief Patrons of Madrasa Education in India and turntable to the Arab World*; **Dr. Paul Jackson SJ** (Patna): *Madrasa Education in Bihar*; **Torsten Tschacher** (Singapore): *Islamic Education in Tamil town. The case of Kilakkarai*

- *Session III: Current Developments*

Prof. Mohammad Umar Gautam (New Delhi): *Novel post-graduation trajectories for Madrasa alumni in the Capital*; **Mareike Winkelmann** (Leiden, NL): *Muslim Reactions to the post 9/11 Media Discourse on the Indian Madrasas*; **Adil Mehdi** (London): *Madrasa and Media*; **Dr. Yoginder Sikand** (Leiden, NL): *The Indian Madrasas and the Agenda of Reforms*

Die Reaktionen in der islamischen Welt auf die Terrorakte des 11. September haben im Laufe des Jahres 2003 weltweit große Aufmerksamkeit gefunden. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang, wie der internationale Kampf gegen den Terrorismus in den so genannten *Madrasas* (Koranschulen) aufgenommen wurde. Während aus Afghanistan und Pakistan her bekannt ist, dass die Ausbildung in den *Madrasas* dort in erheblichem Maße dazu beigetragen hat, Nachwuchs für Terrororganisationen zu rekrutieren, haben die Entwicklung und der Einfluss der *Madrasas* in Indien bisher vergleichsweise wenig Beachtung gefunden. Dieser traditionsreiche und omnipräsente Bestandteil des Erziehungswesens in Indien führt nach wie vor geradezu ein Schattendasein. Nicht nur im Rahmen des international geführten Islamdialogs, sondern sogar in Indien selber sind das Interesse an und das Wissen über die *Madrasas* erstaunlich gering.

Dies ist aus mehreren Gründen verwunderlich. Auf der einen Seite verfügt Indien mit schätzungsweise 140 Millionen Muslimen wahrscheinlich über die zweitgrößte nationale Muslimbevölkerung weltweit. Auf der anderen Seite stellen die indischen Muslime aber

gleichzeitig auch die einzige größere Muslimbevölkerung dar, die in ihrem Heimatland lediglich eine Minderheit (ca. 14 Prozent) bildet. Ein anderer Aspekt, auf den in den vergangenen zwei Jahren verschiedentlich hingewiesen wurde, ist darin zu sehen, dass unter den prominenten Zielpersonen des „War against Terrorism“ bisher kein Muslim aus Indien zu finden ist. Vor diesem Hintergrund fragen sich diejenigen, die nach den Ursprüngen des Terrorismus suchen, immer öfter, was in Indien anders ist und warum? Wenn es keine generelle Verbindung zwischen *Madrassa*-Erziehung und Terrorismus gibt, dann gilt es, nach den nationalen Besonderheiten zu fragen. Was kennzeichnet die *Madrassa*-Erziehung in Indien sowohl historisch als auch in den unterschiedlichen Regionen des Landes? Was sind die Lehrinhalte und -methoden? Welche Optionen gibt es für eine Erziehung zur Toleranz, zu intellektueller Offenheit gegenüber kultureller und religiöser Vielfalt sowie für eine Erziehung zum Frieden?

Um Antworten auf diese Fragen zu finden, war es nötig, die *Madrassa*-Erziehung sowohl im Zusammenhang mit der Stellung des Islam in Indien zu betrachten, als auch im Kontext des indischen Erziehungswesens insgesamt. Wie exklusiv war die Erziehung in den *Madrasas*? Diente sie lediglich zur Rekrutierung des islamischen Klerus, oder gab es darüber hinaus auch integrative Tendenzen innerhalb der Gesellschaft? Wie wurde in den Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit in den indischen *Madrasas* das Verhältnis a) zu den anderen Religionen und b) zu den säkularen Verfassungszielen des Landes bewertet? Darüber hinaus muss auch gefragt werden, warum die *Madrassa*-Erziehung in Indien nicht zentralisiert und auf nationaler Ebene gesteuert wird und sich einzelne *Madrasas* statt dessen gegenseitig Konkurrenz machen. Und die spannendste Frage von allen ist schließlich: Wie finanzieren sich die *Madrasas*?

Der Workshop, der sich diesen Fragen widmete, wurde von einem Einleitungsreferat des Sonderbeauftragten für den Islamdialog im Auswärtigen Amt, Herrn Botschafter Dr. Gunter Mulack, eröffnet. Dieser unterstrich das legitime Interesse auf deutscher Seite, durch diese Einladung zum Dialog mehr über die aktuelle Entwicklung des Islam weltweit zu erfahren. Die Leitfragen hierfür sind aus seiner Sicht auf die Schlüsselrolle der Religion innerhalb eines Erziehungssystems, auf den Einfluss der *Ulema* und auf das Eigeninteresse des Islam an der Mitwirkung innerhalb der globalisierten Wissensgesellschaft gerichtet. In der anschließenden Diskussion wurde rasch deutlich, dass diese Fragen zwar weit über Indien hinausreichen, aber in hohem Maße für Indien von Bedeutung sind. Es wurde vor allem betont, dass nach dem 11. September die Glaubwürdigkeit der *Madrasas* in Indien zu unrecht in Zweifel gezogen

wurde, dass ihr Beitrag zur Erziehung sich niemals allein auf die Religion beschränkt habe und dass sie in der Vergangenheit stets und in großem Umfang positive Auswirkungen bis hinauf in das Universitätssystem verzeichnen konnten. Umstritten blieb jedoch die Frage, in welchem Ausmaß und in welchem Tempo eine zunehmende Öffnung und mehr Transparenz der *Madrasa*-Erziehung in Indien gefordert werden könne. Verteidiger der *Madrasa*-Erziehung wiesen darauf hin, dass dies westliche Kategorien seien und dass die Nachwirkungen der kolonialen Vergangenheit vor allem in der muslimischen Welt bis heute erheblich sind.

Die Bedeutung dieser Vergangenheit stand danach im Mittelpunkt der ersten Diskussionsrunde, deren Referate auf die historische Genese und die allgemeine Struktur der *Madrasa*-Erziehung in Indien gerichtet waren. Kernthemen waren die Entwicklung sowohl unter den Moguln als auch unter den Briten, das Verhältnis verschiedener muslimischer Schulen untereinander, die Stellung der Frauen innerhalb der *Madrasa*-Erziehung und die Haltung zu naturwissenschaftlichen Fächern. Eines der wichtigsten Merkmale der *Madrasas* in Indien ist, dass sie als quasi private Einrichtungen geradezu wie ein Familienbetrieb geführt werden. Die Leitung wird vererbt und die Finanzierung läuft über stiftungsähnliche Einrichtungen (*waqf*), deren Zuwendungen vor allem von den *Maurids* aufgebracht werden. Hierdurch sind sie sowohl resistent gegen allzu rasche Veränderungen als auch gegen Einflüsse von außen - vor allem aus dem Ausland. Reformen, so die einhellige Meinung der Teilnehmer, könnten deshalb im Prinzip nur von innen kommen und ließen sich nicht oktroyieren.

Die Wahrnehmung des Islam als eine homogene Einheit verbreitete sich in Indien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In den Jahrhunderten davor traten die *Madrasas* deshalb nur wenig in Erscheinung und werden für diesen Zeitraum häufig als rückständig dargestellt, als desinteressiert an dem, was um sie herum vorgeht, ganz zu schweigen von einer möglichen Neugier an den Umbrüchen und den Erkenntnisfortschritten in Europa oder im Fernen Osten. Bis heute reagieren ihre eigenen Publikationen nur minimal auf Veränderungen in der Welt, sondern sind primär auf die Unterschiede zu anderen *Madrasas* in Indien gerichtet, auf „the other within“, gegenüber denen man sich selbst rechtfertigt.

Während die Mogul-Herrscher alle nötigen Instrumente besaßen, das Geschehen in den *Madrasas* zu kontrollieren, hatten diese bis zum Ende der britischen Herrschaft sehr viel an Autonomie gewonnen. Es sind jedoch – mit Ausnahme von *Deoband* – nur ganz wenige Fälle bekannt, von denen in der Vergangenheit öffentlicher Protest oder gar Rebellion ausgegangen

ist. Es sollte jedoch eingeräumt werden, dass sich auch aus der Sicht des modernen Staates und einer funktionierenden Demokratie im Prinzip ein legitimes Interesse formulieren lässt, diese einflussreichen Erziehungseinrichtungen zu integrieren und nicht zu einer Art „Staat im Staate“ werden zu lassen. In dem Maße, in dem die *Madrasas* sich gegen diese „Integration“ sträuben, nähren sie die Zweifel an ihrer nationalen Gesinnung, die in Indien sehr verbreitet sind. Allerdings gibt es heute innerhalb der indischen Demokratie auch für Muslime genügend legitime Möglichkeiten, ihre Anliegen öffentlich zu vertreten. Die Teilnehmer stimmten deshalb darin überein, dass die *Madrasas* heute als integrierter Bestandteil der indischen Zivilgesellschaft angesehen werden können.

Einer der umstrittensten Aspekte der *Madrasa*-Erziehung ist die Rolle der Frau. Auf der einen Seite gibt es so gut wie keine ko-edukativen Einrichtungen und erst seit zwei Jahrzehnten einige wenige *Madrasas* für Mädchen. Gleichzeitig werden die Themen, die sich auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau beziehen, wenn überhaupt, dann besonders orthodox behandelt. Viele Fragen, die sich auf die soziale Stellung der Frauen oder gar auf ihre biologischen oder psychologischen Probleme beziehen, bleiben völlig tabu. Auf der anderen Seite bestehen keinerlei Zweifel an dem erzieherischen Einfluss der Frauen. Es gibt Zitate namhafter *Maulwis* (Anhänger eines Heiligen), nach denen die Frau selbst eine Art *Madrasa* sei, da ihr die ursprüngliche, formative Erziehungsaufgabe zufalle, und sie deshalb selber einer guten Erziehung bedürfe. Die Männer setzten sich demnach außerhalb des Hauses für die Sache des Islam ein, die Frauen innerhalb. Hinzu kommt das rapide wachsende Selbstbewusstsein der Frauen, die in der Regel viel mehr als Männer bereit sind, Mühen auf sich zu nehmen, um Bildung zu erlangen.

Besonders provokativ war das Referat über den naturwissenschaftlichen Unterricht in den *Madrasas*. Viele orthodoxe Muslime stellen sich auf den Standpunkt, dass die Schöpfung eines der größten Wunder sei, und verweisen auf eine Stelle im Koran, derzufolge man nicht über die Geheimnisse der Schöpfung streiten solle. Demgegenüber betonte Prof. Rizvi, dass die Methoden der Naturwissenschaften dazu führten, vieles immer von neuem in Frage zu stellen, genau zu beobachten und vor allem Fragen von außen aufzunehmen und an den Gegenstand heranzutragen. Dies stehe in deutlichem Kontrast zu der übrigen Erziehung, die lediglich darauf angelegt sei, zu beschreiben, statt zu analysieren, sowie zu repetieren und zu memorieren. Erschwerend komme hinzu, dass Lehrer für Naturwissenschaften häufig schlechter bezahlt werden als ihre Kollegen für andere Fächer.

Im Mittelpunkt der zweiten Paneldiskussion standen die regionalen Unterschiede innerhalb Indiens. Eine zentrale Frage bildete hier die Rolle und die Bedeutung der Sprache, in der unterrichtet wird. Sollte Urdu die dominierende Sprache in den *Madrasas* bleiben? In vielen Teilen Indiens wäre dies nicht durchsetzbar. In Südindien gibt es sogar *Madrasas*, die primär in Arabisch unterrichten. Inwieweit eine Vereinheitlichung und Zentralisierung der *Madrasa*-Erziehung ohne Hindi auskommen kann, wurde auch in Neemrana nicht abschließend beantwortet.

Ein anderes wichtiges Thema dieser Diskussion waren die Spannungen und Rivalitäten zwischen den verschiedenen Schulen, vor allem zwischen den beiden in Deoband und in Bareilly sowie der *Nadwat* (Zentrum zur Ausbildung von *Madrasa*-Lehrern) in Lucknow. Damit verbunden sind jeweils wiederum die vielen Fragen, wie das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten bestimmt wird und welche Bedeutung der naturwissenschaftlichen Ausbildung und der Erziehung von Frauen beigemessen wird. Während es bereits im Norden deutliche Unterschiede gibt, sind diese zum Süden hin teilweise frappierend, wie vor allem in dem Referat über Tamil Nadu deutlich wurde. Zum Beispiel sei das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Südindien wesentlich ausgeglichener als im Norden. Dr. Sikand konnte sogar von einem Fall in Karnataka berichten, wo Jungen von Lehrerinnen unterrichtet werden. In Deoband sei dies bis heute unvorstellbar.

Die dritte Diskussionsrunde widmete sich noch einmal resümierend den aktuellen Problemen, Strömungen und Forderungen im Kontext der *Madrasa*-Erziehung in Indien. Ein wichtiger Aspekt war die Abgrenzung zwischen religiöser und säkularer Erziehung. Es wurde betont, dass Modernisierungen in der *Madrasa*-Erziehung nicht notwendigerweise mit fortschreitender Säkularisierung gleichgesetzt werden müssen und dass Außenstehende häufig die Entwicklung in Richtung Säkularisierung idealisieren. Interessant ist zum Beispiel, dass die Ausfallquote in den *Madrasas* wesentlich geringer ist als im säkularisierten staatlichen Schulsystem.

Ein anderer, intensiv diskutierter Aspekt war das aktuelle, ambivalente Verhältnis zwischen der Fremd- und der Selbstwahrnehmung der *Madrasas* in Indien. Die vorherrschende Wahrnehmung, die nach Einschätzung von Dr. Sikand heute in vielen *Madrasas* gepflegt wird, lässt sich als ein Gefühl der Entbehrung beschreiben, der Entbehrung von Handlungsfreiheit, von Anerkennung und von Einfluss. Die meisten ihrer Vertreter fühlen sich unter einem großen und ambivalenten Rechtfertigungsdruck gegenüber einem als aggressiv empfundenen Westen. Zwar werden Dialoginitiativen aus dem Westen prinzipiell

begrüßt, aber diese erscheinen häufig als zu allgemein und die indischen Besonderheiten ignorierend. Wie Prof. Imtiaz Ahmad hervorhob, haben viele Muslime in Indien in den letzten Jahren eine tiefe Aversion gegen moderne Formen des Multikulturalismus entwickelt. Die *Madrasas* seien nicht in einer Position, dem etwas entgegenzusetzen, da ihnen das säkularisierte Verständnis von Religion, wie es sich im Westen durchgesetzt habe, völlig fehle.

Zu den Fragen nach der Finanzierung bestand am Ende zwischen allen Beteiligten, also sowohl bei den Verteidigern der *Madrasa*-Erziehung als auch bei ihren Kritikern, Konsens darüber, dass die Mittel, die aus dem Ausland nach Indien kommen, minimal seien. Vielmehr schafften es die *Madrasas* häufig sogar, innerhalb Indiens letztlich mehr Finanzmittel zu mobilisieren als sie unmittelbar benötigten, so dass vielerorts neue Moscheen errichtet werden könnten. Es gebe bis heute jedoch keinen einzigen Nachweis, dass muslimische Einrichtungen in Indien terroristische Aktivitäten gefördert hätten.

In ihren Abschlussstatements, die eine resümierende Diskussion einleiteten, betonten sowohl Dr. Mulack als auch Dr. Jacobs (KAS Berlin) Aspekte der Demokratisierung, der stärkeren Öffnung für kontroverse Fragestellungen und pluralistische Perspektiven. Dr. Mulack erinnerte daran, dass es in der „goldenen Zeit des Islam“ durchaus legitim war, auch den Propheten selbst zu kritisieren, und er schloss die Frage an, welche Reformen heute möglich und welche wünschenswert seien. Bevor jedoch öffentlich Aktionsprogramme diskutiert werden können, wird noch viel Überzeugungsarbeit zu leisten sein. Für eine Vision der *Madrasa*-Erziehung in Indien im 21. Jahrhundert fehlt es vor allem noch an internem Konsens. Auf die Frage von Dr. Jacobs, wie Deutschland etwas dazu beitragen könne, Demokratisierungs- und Öffnungsprozesse zu fördern, wurde bereits dieser Workshop als ein Einschnitt gewürdigt, der Nachwirkungen haben werde. Eine der unmittelbarsten Nachwirkungen wird ein Konferenzband sein, der im Laufe des Jahres 2004 bei *Sage-Publishers* erscheinen soll.

Dr. Helmut Reifeld

Frauenrechte, Erziehung und Zivilgesellschaft in Nordafrika (Hammamet)

Titel: Atelier de réflexion sur le thème: la Femme, l'Ecole & la Société Civile dans les Sociétés Musulmanes

Veranstaltungsform: Workshop (43 Teilnehmer)

Organisation: KAS-Länderbüro Tunesien/Algerien (Dr. Hardy Ostry)

Zeit/Ort: 16.-17. Dezember 2003, Hotel Yasmine, Hammamet

Sprache: Französisch

Programmübersicht

Introduction

Dr. Hardy Ostry (KAS, Tunis); **Prof. Boubaker Khzouri** (Recteur de l'Université Zitouna, Tunis)

Debats

Dr. Andreas Jacobs (KAS, Berlin): *Le dialogue avec les sociétés et les Etats musulmanes*

Prof. Rim Triki (Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis): *Le Statut de la Femme dans l'Islam*;

Prof. Mongi Souaihi (Université Zitouna, Tunis): *Intervention*; **Prof. Iqbel Gharbi** (Université Zitouna, Tunis):

Intervention

Nejib Ayed (Directeur de l'Institut des Sciences de l'éducation): *la Réforme de l'Ecole*; **Prof. Dr. Moncef**

Abdeljelil (Agha Khan University, London): *Intervention*

Prof. Habib Jenhani (Université de Tunis): *la Modernité, la Société civile et l'Islam*; **Mehrez Hamdi** (Institute de Civilisation Islamique, Tunis): *Intervention*

Für die Wahl des Konferenzortes war eher der Zufall verantwortlich. Aber es hatte auch seinen Reiz, gerade die tunesische Ferienhochburg Hammamet zum Ort des Reflektierens und Diskutierens über Islam, Reform und Moderne zu machen. Tunesien ist hier in mancher Hinsicht ein „best practice“-Modell. In mancher Hinsicht aber auch nicht. So musste für die Veranstaltung ein Titel gefunden werden, der harmloseres versprach als die Tagung dann halten sollte. Aber wie bei der historisch-kritischen Koranlektüre gilt auch bei der politischen Entwicklungszusammenarbeit: wichtiger als Wörter und Begriffe sind Sinn und Bedeutung. Ziel der Maßnahme war es also, anhand konkreter Themenbereiche (Stellung der Frau, Erziehung und Zivilgesellschaft) moderne und reformorientierte Ansätze und Strömungen im Islam zu diskutieren. Hier wurde also dem Anspruch Rechnung getragen, über die Perspektive konkreter Sachthemen die Diskussion über die Anschlussfähigkeit von Islam und Moderne zu führen. Um dieses Ziel zu erreichen hatten sich die Veranstalter darauf geeinigt, zu den drei Einzelthemen nicht nur Referate halten zu lassen, sondern mit eher fallstudienähnlichen Beiträgen verschiedene Diskussionsrunden einzuleiten.

Welche Rolle der Frau?

Am Anfang der Diskussion über die Rolle der Frau im Islam steht immer der Koran. Betrachtet man das im Koran grundgelegte Verhältnis von Mann und Frau als ein gleichberechtigtes, so muss die offenkundig andersartige Realität in der Gegenwart a

posteriori als kontextuelle und soziokulturelle Ausformung betrachtet werden. Grundsätzlich gingen die Teilnehmer von der Prämisse dieser Gleichberechtigung aus und sahen es als Aufgabe der Muslime, diese weiter auszubauen. Tunesien sei hier ein Vorbild, zumindest für die Staaten der Region. Das kann man diskutieren. Fest steht allerdings, dass die gesetzliche Verankerung der Frauenrechte fast nirgendwo in der islamischen Welt so weit geht wie hier. Was aber, wenn man das Nachdenken über die Stellung der Frau auch und in erster Linie als trojanisches Pferd betrachtet? Sieht man es so, dann geht es nicht nur um die Verbesserung von Rechten und Chancen, sondern um eine neue Vision der Gesellschaft und ihrer Ordnung. Eine halbe Moderne geht ebensowenig wie ein bisschen schwanger. Traditionelle Geschlechterrollen passen eben nicht in eine moderne Gesellschaft. Auch in Tunesien ist das Denken da oft weiter als die rechtliche Praxis.

Das gilt nicht zuletzt für das Erbrecht. Vor allem hier leistet die Tradition in vielen islamischen Ländern hartnäckig Widerstand. Ähnliches gilt für die Mehrehe und natürlich für die derzeit besonders stark in Europa diskutierte Kopftuch-Frage. Insbesondere in sich betont laizistisch gebenden Kontexten wie der Türkei aber auch in Tunesien, wo man weniger Verschleierte sieht als in vielen deutschen Großstädten, kann sich das regelrechte Schleierverbot – gemessen am Primat der Religionsfreiheit – auch ins Gegenteil verkehren. Indem der Schleier zum Gradmesser der individuellen Verortung von Islam und Politik erklärt wird, hat die Frau oft keine Wahl mehr, den Schleier zu tragen oder es eben nicht zu tun.

Die Mehrzahl der Teilnehmer in Hammamet bestätigten sich gegenseitig in der Einschätzung, dass sich der Islam in den genannten Fragen erst im Laufe der Zeit „rückschrittlich“ entwickelt habe und es nunmehr die Aufgabe der aufgeklärten Eliten sei, gegen den „Staub der Geschichte“ vorzugehen. Das nannte man früher, als die freie Meinungsbildung im Islam noch akzeptiertes Mittel der Rechtsfindung war, *Itschtihad*. Fortschritte sind aber auch ohne Rückgriffe auf die islamische Geschichte möglich. Das gilt insbesondere im Bereich der Erziehung und Ausbildung. Gerade hier finden sich Ansatzpunkte, um die Stellung der Frau weitgehender und nachhaltiger zu verbessern.

Die Forderung nach einer feministischen Lesart des Koran klingt gut in europäischen Ohren. Was aber damit gemeint ist, bleibt unklar. Auch in Hammamet zeigte sich der für die islamische Diskussion oft typische pseudo-moderne Argumentationsgang: alles steht schon im Koran. Mohamed habe die Frauen befreit. Die islamische Gegenwart sei lediglich fehlgeleitet. Besserung verspricht die Rückkehr zu den Ursprüngen. Die Vertreter der These, dass man Koran und Sunna im Laufe der Geschichte einfach nur falsch interpretiert und

angewandt habe, mussten sich aber auch Kritik anhören. Der ewige Reflex des Rückgriffs auf den Wortlaut der alten Texte sei wenig geeignet, um mit den Problemen der Moderne zurecht zu kommen. Zukunftsweisend sei vielmehr die historisch-kritische Herangehensweise, welche die koranische Offenbarung in ihrem geschichtlichen Kontext sieht und den eigentlichen Sinn der islamischen Botschaft freilege. Hier trat eine der zentralen Debatten im zeitgenössischen Islam zutage, nämlich diejenige zwischen religiös-auflärerischen Vermeidungsstrategen (in der Terminologie ihrer Gegner) und historisch-kritischen Textforschern. Ersteren geht es vor allem darum, Widersprüchliches und Überholtes in den Texten der Überlieferung als Abweichung und Verfälschung anzuprangern. Letztere sind akribisch bemüht, den tieferen Sinn der koranischen Botschaft vom Mief der Geschichte zu befreien und dafür bei der ganz überwiegenden Zahl der Muslime bestenfalls auf Unverständnis zu stoßen.

Welche Erziehung?

Ob das Erziehungs- und Schulsystem auf den offenen Umgang mit fremden Kulturen und Religionen vorbereitet, ist nicht nur im arabischen Raum eine drängende Frage. Über Entwicklung, Bedeutung und Stellenwert der Erziehung diskutiert man gerade in Tunesien gerne – schließlich gibt es hier Gutes zu berichten. Unmittelbar nach der Unabhängigkeit 1956 leitete Tunesiens Präsident Bourguibas eine weitgehende Reform des Schul- und Erziehungswesens ein, die auf der Überzeugung basierte, dass Erziehung eine wesentliche Voraussetzung zum Aufbau der jungen Republik darstelle. Es ging zunächst darum, Grundbedürfnisse zu befriedigen: Alphabetisierung, flächendeckende Grundversorgung. An dieser Politik, die in Bildung und Wissen investierte, hat auch der politische Wechsel 1987 zu Präsident Ben Ali nichts geändert. Im Gegenteil: das ressourcenarme Tunesien setzte noch stärker auf die berufliche Qualifizierung zur Zukunftssicherung des Landes. Eine – zwangsläufige, nicht unbedingt mental bejahte und angenommene – Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Kulturen flossen durch die starke internationale Vernetzung Tunesiens, insbesondere mit den südlichen Mittelmeerländern Frankreich, Italien und Spanien, in das Erziehungssystem ein. Gleichzeitig führte dies zur einer Ausdifferenzierung des tunesischen Systems im Vergleich zu den Nachbarländern des Maghreb. Eklatante Niveauunterschiede im Vergleich zu den Maghreb-Staaten stellten sich (aus tunesischer Perspektive natürlich) ein. Diese Unterschiede seien aus Sicht vieler Teilnehmer das Haupthindernis einer echten regionalen Auseinandersetzung mit der Moderne. Solange der Zugang zu Bildung begrenzt

bleibe, könne kein sinnvoller und mit Breitenwirkung versehener Dialog mit den westlichen Gesellschaften stattfinden.

Aber auch in Tunesien steht bei der Bildung nicht alles zum Besten. Bislang hat man sich allzu sehr auf die Quantität konzentriert, jetzt muss es um die Qualität gehen. Tunesien hat als einziges Land der Region an der Pisa-Studie teilgenommen. Das Ergebnis war schlecht, der Befund eindeutig: keine Eigeninitiative, wenig Engagement, viel zu viel Bürokratie. Um hier Abhilfe zu schaffen ist ein Umdenken in der Bildungspolitik notwendig. Bildung war angebotsorientiert, jetzt muss sie nachfrageorientiert werden. Sie muss als Kapital und als wertvolles Gut begriffen und deshalb gesellschaftlich gefordert und gestaltet werden. Nur hierdurch lässt sich der Trend aufhalten, immer stärker in die private Zusatzausbildung zu flüchten. In Tunesien hat sich ein Parallelsystem privater Bildungsangebote etabliert. Dies schafft nicht nur Unübersichtlichkeit, es ist auch ungerecht und verstärkt die sozialen Spannungen. Besserung verspricht da nur ein neues Verständnis von Bildung. Wissen darf nicht als starre Verfügungsmasse angesehen werden. Es geht nicht darum, Un- und Halbwissen anzuhäufen sondern darum, Lust auf Mehr-Wissen zu machen und dazu befähigen, Wissen zu relativieren.

Wieviel Zivilgesellschaft?

Erneuerung kann nur wirklich stattfinden wenn sie nicht von oben oder außen verordnet wird. Sie muss von Innen kommen. Auch hierfür gibt es in Tunesien und in der gesamten Region historische Beispiele und Vorbilder. Es waren die Vorläufer der reformistischen Bewegung in der arabisch-islamischen Welt, die das Denken der westlichen Aufklärung aufgriffen und versuchten, dieses mit islamischen Konzepten zu versöhnen. Das führte letztlich zur Herauskristallisierung zweier Tendenzen: der neoreligiösen und der liberalen. Beiden war eine wichtige Forderung gemein: Geprägt von dem Wunsch, das Bild der arabisch-islamischen Gesellschaften im Bewusstsein auch der europäisch-aufklärerisch geprägten Elite zu verändern, sahen sie in der Einführung von konstitutionellen Staatsformen einen Weg in die Moderne. Dies sollte gleichzeitig Raum geben für eine Wiederbelebung des Religiösen. Der Versuch, den Islam mit den Ansichten der westlich geprägten Moderne zu konfrontieren, sollte demnach auch zu einer neuen Wertschätzung der positiven Elemente des arabisch-islamischen Kulturraums werden. Bedeutender Träger dieser Entwicklungen war in den Augen dieser Denker nicht der Staat, sondern die Zivilgesellschaft. Gerade ihr wurde in

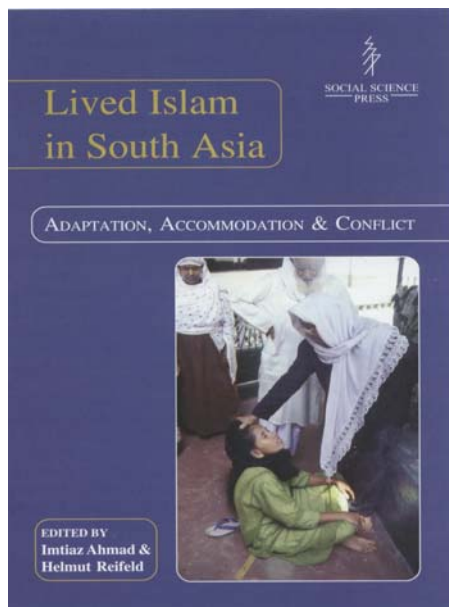
Bezug auf Reform und Transformation hohe Bedeutung beigemessen, wobei sich die Zivilgesellschaft nicht notwendigerweise als Gegner des Staates empfand (was sie in der Praxis autoritärer Systeme aber dann oft wurde).

Diese Überlegungen auf die politische Gegenwart des Vorderen Orients zu übertragen fällt nicht ganz leicht, insbesondere in Tunesien. Einigen konnte man sich gerade noch darauf, dass die Bedeutung der Zivilgesellschaft im Kontext autoritärer, semi-diktatorischer Staaten nicht zu unterschätzen sei. Gerade hier lägen die Chancen für den Islam, einen Weg in die Moderne zu ebnen. Eine Antwort auf die Frage, auf welcher Ebene man einen Dialog ansetzt, der den politischen Rahmenbedingungen des jeweiligen Landes Rechnung trägt und sich dennoch nicht im Austausch braver Harmlosigkeiten erschöpft, war das nicht. Und so blieb auch in Tunesien die Erkenntnis, dass in der Praxis vieles schwieriger ist, als es in der Theorie zu werden versprach.

Andreas Jacobs/Hardy Ostry

3. Veröffentlichungen

Lived Islam in South Asia. Adaptation, Accommodation and Conflict



**Ahmad, Imtiaz/Reifeld, Helmut (Hrsg.):
Lived Islam in South Asia. Adaptation,
Accommodation and Conflict, 308 Seiten,
Social Science Press New Delhi 2004,
ISBN 81-87358-15-7**

Die traditionelle Denkform, zwischen der Buchreligion und der Volksreligion zu unterscheiden, findet sich im Islam ebenso wie im Christentum. In beiden Religionen stehen sich deshalb zuweilen die differenzierte Lehre der Theologen und der gelebte Alltag der Gläubigen als scheinbar unversöhnlich und gegensätzlich gegenüber. Im Falle des Islam räumt dieser künstliche Gegensatz jedoch denjenigen, die sich allein auf die Schriftauslegung stützen, ein Interpretationsmonopol des „wahren Islam“ ein, während der gelebte Glaube des Volkes als unorthodox ausgegrenzt wird. Dabei wird übersehen, daß auch der Volksislam fundierte Glaubensvorstellungen entwickelt hat und seine Auslegungen des Koran durchaus als fundiert angesehen werden können. Dies gilt vor allem für die Traditionen des Sufismus, jenen mystisch geprägten Orden, die insbesondere von Persien ausgehend die Verbreitung des Islam in Zentral- und Südasien maßgeblich geprägt haben. Aber auch viele andere muslimische Einwanderer halten zum Teil bis heute an ihren eigenen, unterschiedlichen Glaubenserfahrungen fest.

Die aktuelle weltweite Auseinandersetzung mit dem Islam orientiert sich – sofern sie nach rationalen Erklärungen sucht – fast ausschließlich an der Schriftauslegung exponierter, und bevorzugt liberaler Koran-Experten. Demgegenüber würde ein Blick auf den gelebten Islam ein ganz anderes Bild bieten. Dies gilt insbesondere für eine Region wie Südasien, in welcher

der Islam primär als Minderheitenreligion existiert. Die Werte und Maßstäbe, die hier den Alltag der meisten Muslime bestimmen, sind nicht überwiegend Gewalt, Abgrenzung und Unversöhnlichkeit, sondern mindestens ebenso Anpassung, Ausgleich und ein sich Einfügen in ihre gesellschaftliche Umwelt. Insbesondere in Indien leben Muslime seit Jahrhunderten Tür an Tür mit Hindus, Christen und Gläubigen anderer Religionen. Natürlich gibt es auch hier Konflikte, aber in erster Linie ist ihr religiöser Alltag nicht nur durch ein Nebeneinander, sondern durch ein Miteinander gekennzeichnet.

Der Band *Lived Islam in South Asia*, der aus dem Dialogprogramm der Konrad-Adenauer-Stiftung hervorgegangen ist, präsentiert Interpretationen und Fallbeispiele vor allem aus Indien, aber auch aus Pakistan, Sri Lanka, Nepal und speziell aus der Kaschmir-Region. Wichtig für die aktuelle Auseinandersetzung sind dabei nicht nur die Beispiele, die hier diskutiert werden, sondern ist vor allem die Fragestellung, da hier keine islamische Schriftauslegung präsentiert, sondern der gelebte Glaube von Millionen Muslimen sichtbar wird, deren Alltag in dem friedlichen Zusammenleben mit Andersgläubigen besteht.

Islam & the West. Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order

Bild fehlt

[Cover: Bamualim, C.S./van der Meij, D./Helmanita, K. (Hrsg.): Islam & the West. Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order]

Dieses Buch enthält die Referate und andere Beiträge des internationalen Seminars *Islam and the West One Year after September 11, 2001: Obstacles and Solutions in Search of a New World Civilization*, das im September 2002 in Jakarta stattfand und von der Konrad-Adenauer-Stiftung gefördert wurde. Die Publikation beschreibt eine Reihe von Lösungen für die Hauptprobleme in der Beziehung zwischen der islamischen Welt und dem Westen, so wie sie von den Referenten der Veranstaltung gesehen werden. Eines der zentralen Themen des Seminars war die Rolle der öffentlichen Meinung, der Massenmedien und ihre Eingriffe in das öffentliche Leben. Dieses Buch behandelt auch die Themenkomplexe „Islamismus, Demokratie und der Zusammenstoß der Kulturen“ und den israelisch-palästinensischen Konflikt. Seine Autoren setzen sich für einen umfassenden gesellschaftlichen Dialog ein, durch den die bestehenden Spannungen und Fehlperzeptionen zwischen dem Islam und dem Westen in einer Atmosphäre der Offenheit und Gleichberechtigung überwunden werden können.

Inhaltsübersicht:

- Taufik Abdullah: Islam and the West – Some cursory remarks on recent trends
- Bassam Tibi: Islamism, Democracy and the ‘Clash of Civilizations’
- Elizabeth F. Collins: Religious Resurgence at the End of the Twentieth Century
- Farish A. Noor: Demons in the Kingdom of the Blind – Media and the Politics of Demonization in the Wake of September 11
- Parni Hadi: Media and the Politics of Image Making
- Azyumardi Azra: The Palestine-Israel Issue – In Search of Peaceful Relations
- Osama Ghazali al-Harb: The Arab-Israeli Conflict and Hostility to the West in Arab and Islamic Countries
- Alex Soesilo Wijoyo, SJ: The September 11 Tragedy – Crash or Breakthrough in Muslim-Christian Relations?
- Iik Arifin Mansurnoor: Historical Burden and Promising Future among Muslim and Christian Minorities in Western and Muslim Countries

- Mark R. Woodward: A Theology of Terror – The ‘Religious’ Thoughts Osama bin Laden, the Taliban, and Hizb al-Tahrir al-Islami
- Abdurrahman Wahid: Islam and the West
- Juwono Sudarsono: Islam and the West Post September 11, 2001
- John O. Voll: Clash and Dialogue in the New World of Noopolitik (Globalized Knowledge Politics)
- M. Amin Abdullah: The Clash of Ideologies – Secularism versus Islamism
- Bassam Tibi: Dialogue Among Civilizations – In Search of a Just and Pluralistic World Order
- Mochtar Pabottingi: The Selling of Souls and the Shortness of Democracy – Reversing the Course of September 11 Discourses Through the Universal Virtues of Politics

La Femme, l'Ecole & la Société Civile dans les Sociétés Musulmanes



**Interaktive CD-ROM mit Redebeiträgen
und Detailinformationen zum KAS-
Workshop in Tunesien (16.-17. Dezember
2003)**

Zu beziehen über:

*Dr. Hardy Ostry
Fondation Konrad Adenauer
3, Rue Mahmoud El Ghaznaoui
1082 Cité El Mahrajène
El Menzah IV Tunis*

4. Die Autoren

Dr. Andreas Jacobs

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

Dr. Hardy Ostry

Leiter der Länderbüros Tunesien/Algerien der Konrad-Adenauer-Stiftung, Tunis

Dr. Helmut Reifeld

bis Ende 2003 Repräsentat der Konrad-Adenauer-Stiftung in Delhi/Indien, seit 2004 Referent für Grundsatzfragen in der Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit, Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin

Dirk Tröndle

Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung, Ankara