

Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Petrus Bsteh/ Werner Freistetter/ Astrid Ingruber (Hg.)

Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten

Dialogkultur und Konfliktpotential
an den Ursprüngen



Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>



IMPRESSUM

Amtliche Publikation der Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport

MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:

Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS, Roßauer Lände 1, 1090 Wien

REDAKTION:

BMLVS, Institut für Religion und Frieden, Fasangartengasse 101, Objekt 7, 1130 Wien, Tel.: +43/1/512 32 57, Email: irf@mildioz.at

ERSCHEINUNGSJAHR:

2010

DRUCK:

BMLVS, Heeresdruckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12, Kelsenstraße 4, 1030 Wien

ISBN: 978-3-902761-06-4

Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Petrus Bsteh/ Werner Freistetter/ Astrid Ingruber (Hg.)

Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten

Dialogkultur und Konfliktpotential
an den Ursprüngen

Beiträge zum Symposium der Kontaktstelle für Weltreligionen
und des Instituts für Religion und Frieden
am 21. April 2009 in der Diplomatischen Akademie in Wien

Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>

Inhaltsverzeichnis

<i>Petrus Bsteh</i> Einleitung	7
<i>Dietmar W. Winkler</i> Die Vielfalt des Christentums im Nahen Osten. Historische Entfaltung und demographische Daten	9
<i>Stephan Procházka</i> Spaltung und Krieg am Anfang islamischer Expansion: Sunna und Schia als Scheideweg der Umma	29
<i>Werner Ende</i> Zwischen Annäherung und Konflikt: Schiiten und Sunniten in Geschichte und Gegenwart	45
<i>Jørgen S. Nielsen</i> The current situation of Christian-Muslim relations: emerging challenges, signs of hope	61
<i>Christian Wagnsonner</i> Veranstaltungsbericht	75

Einleitung

Petrus Bsteh

In seiner Dankesansprache anlässlich der ungewöhnlichen Verleihung einer Ehrendoktorwürde seitens der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen an einen Muslimen, den damaligen Kronprinzen und hochverdienten Vorsitzenden des „Club of Rome“, El Hassan Bin Talal von Jordanien, nützte der Geehrte die Gelegenheit, eine wichtige Mahnung an die muslimische, christliche und übrige Welt zu richten. Sie wurde danach in einem denkwürdigen Büchlein: „Das Christentum in der arabischen Welt“ (Wien-Köln-Weimar 2003 mit einem Vorwort von H. Küng) veröffentlicht. Es ging um die Präsenz der Kirchen im Nahen und Mittleren Osten, die es angesichts lebensbedrohlicher Emigrationsquoten der Christen nach dem Westen unter allen Umständen zu bewahren gälte. Sein Appell richtet sich an alle Verantwortungsträger an der Basis und in religio-politischen Ämtern vor allem seiner eigenen Glaubensgenossen, der Muslime. Er ruft dazu auf, Bedingungen zu schaffen, unter denen dieses einzigartige Geflecht monotheistischer Wurzeln in dieser Welt erhalten werden könne. Sein leidenschaftlicher Aufruf ging auch an die Kirchen selbst: Sie sollen den Geist der Ökumene pflegen, und an die Juden: Ihre staatliche Präsenz soll eher Versöhnung bewirken als Ärgernisse stiften.

Die Präsenz österreichischer Friedenstruppen in Zypern und auf den Golanhöhen macht eine Befassung mit diesen Fragen zu einem wichtigen Anliegen auch des Instituts für Religion und Frieden der Militärdiözese, mit der wir als Kontaktstelle für Weltreligionen gerne zu diesem Zweck zusammenarbeiten. Ein Symposium über den Staat Israel konnte bereits mit prominenten Vortragenden und unter reger Teilnahme von Angehörigen des Bundesheeres aller Dienstgrade abgehalten werden. Nun gilt es die Kirchen und islamischen Gemeinden des Nahen und Mittleren Ostens in erweitertem Rahmen näher zu behandeln. Wir danken, dass wir dazu in der Diplomatischen Akademie zu Gast sein dürfen und werden die Inhalte der Tagung auch für einen breiteren Interessentenkreis im Druck dokumentieren.

Religionen, zumal die monotheistischen Glaubensgemeinschaften, können weder erfunden noch ersetzt werden. Wir sind der festen Überzeugung, dass sie von Gott gestiftet sind und in ihrer Vielfalt für die Zukunft der Menschheit als solche eine wesentliche Bedeutung haben. Nicht als Unruheherde und Zündstoffe hochexplosiven Inhalts, sondern als Beispiele eines möglichen, jahrhundertlang bewährten, gegenseitig befruchtenden Dialogs

unter Glaubenskulturen und ethischen Werteordnungen. Dieser Dialog ist sehr empfindlich und verletzlich. Er darf nie durch brutalen Terror, durch entwürdigende oder unerträgliche Unterdrückung und andauernde Intoleranz schlagartig oder schleichend zerstört werden.

Es gab anfänglich und zwischendurch Zeiten, in denen mancherorts Friede, anspruchsvoller und fruchtbarer, bis heute beispielgebender Friede in diesem Raum möglich war. Auch in unseren Tagen müsste unbeirrbar darauf hingearbeitet werden! Jeder Beitrag dazu – auch durch unsere Friedenstruppen – ist von hoher Bedeutung.

Die heutige Tagung sucht die Komplexität der Thematik aufzuzeigen. Alle drei Monotheismen sind an der Bruchlinie der beiden spannungsreichen Geschichtsräume der Antike entstanden: auf der einen Seite der Mittelmeerraum mit seinen drei geistigen Hauptstädten Jerusalem, Athen und Rom („Okzident“); auf der anderen Seite das Zwischenstromland mit Arabien (Mekka), Persien (Ktesifon-Seleukia) und dem späteren osmanischen Reich (Istanbul) als geistigen Zentren („Orient“). Sie beide hatten die monotheistische Wurzel, den philosophischen Eros und den ethisch-politischen Rahmen gemeinsam. Zwischen diesen beiden Geschichtsräumen gab es gewaltige machtpolitische Auseinandersetzungen, die in unzählige Kriege ausarteten, aber auch in weltanschaulichen, kulturellen und religiösen Unterschiedlichkeiten ihren Ausdruck fanden. All dies gehört zum Hintergrund des Entstehens und Werdens der monotheistischen, besonders der abrahamitischen Religionen, die manchmal ursächlich für Gewaltszenen verantwortlich wurden oder gelegentlich in sie hineingeraten sind, aber auch und vor allem eine Brücken schlagende, versöhnende Wirkung ausüben konnten.

Gerade Letzteres wäre heute, zu einer Zeit kaum eingrenzbarer bewaffneter Konflikte, von besonderer Bedeutung: Aus dem Kernbereich des Glaubens die Kraft zu gemeinsamem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden finden! Wo dies nicht von Innen her, aus aufrichtigem Gewissen und aus Verantwortung vor Gott geschieht, da bauen Bauleute vergebens, wachen Wächter umsonst. Aus der Begeisterung der Herzen und aus Gottesfurcht können dann auch wieder jene Künste und Kulturen gedeihen, ohne die es keine Menschenwürde gibt und die Welt ohne Lebenswert ist.

Die Vielfalt des Christentums im Nahen Osten. Historische Entfaltung und demographische Daten

Dietmar W. Winkler



Golgothakreuz, Grabeskirche Jerusalem; Foto: Michael Hammers Studios

Zwar steht der Nahe Osten nahezu täglich im Blickpunkt medialer Berichterstattung, dennoch wird das Christentum dieser Region kontinuierlich ausgeblendet. Es sind der Nahost-Konflikt, Israel-Palästina, der Irak oder das Regime in Teheran, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die politisch-religiöse Debatte auf den Islam und das Judentum reduzieren. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Wiege des Christentums im Nahen Osten steht, dass sich die Christen der Region nicht nur immer als wesentlicher Bestandteil der Region verstanden haben sondern diese Region auch schon lange vor dem historischen Auftreten des Islam geprägt haben. Auch heute üben sie in den Ländern des Nahen Ostens wichtige gesellschaftliche Funktionen aus, mitunter sogar eine vermittelnde Rolle zwischen rivalisierenden muslimischen Gruppierungen.

Für westliche Katholiken und Protestanten erwecken die Ostkirchen allerdings den Eindruck verwirrender Vielfalt. Die näheren Bezeichnungen griechisch-orthodox, koptisch-orthodox, melkitisch etc. lassen die Frage aufkommen, wie die Beziehungen dieser Kirchen zueinander aussehen, sowohl historisch und geographisch als auch theologisch und jurisdiktionell. Im Folgenden soll deshalb mit einem kurzen Überblick Licht ins Dunkel der

Unübersichtlichkeit gebracht werden. Es soll sowohl auf die historische Entfaltung und die Strukturen eingegangen werden, wie auch auf die Gegenwartslage, d.h. auf die Situation in den jeweiligen Ländern mit einigen demographischen Daten.

1. Strukturen und historische Entfaltung des östlichen Christentums

Teilt man die Ostkirchen nach ihrer Zugehörigkeit ein, dann ergeben sich vier unterschiedliche Gruppen, die jeweils miteinander in Gemeinschaft (*communio*) stehen¹:

(a) Die *Orthodoxe Kirche*, die eine Gemeinschaft von 16 nationalen und regionalen Kirchen darstellt (z.B. Griechisch-, Rumänisch-, Russisch-, Serbisch-Orthodoxe Kirche). Sie anerkennen den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel als zentrale Figur der Einheit, welcher als „*primus inter pares*“ gewisse Rechte und Privilegien genießt.

(b) Die sechs *Orientalisch-Orthodoxen Kirchen* (Koptisch-, Syrisch-, Äthiopisch-, Malankara-, Eriträisch-Orthodoxe und Armenisch-Apostolische Kirche), die, obgleich jede von Ihnen unabhängig ist, in voller Gemeinschaft zueinander stehen. Diese Kirchen haben jeweils unterschiedliche sprachliche, liturgische und historische Traditionen. Sie verbindet die Ablehnung der Entscheidung des Konzils von Chalzedon (451).

(c) Die *Kirche des Ostens*, die in zwei Jurisdiktionen besteht (Alte Kirche des Ostens und Assyrische Kirche des Ostens). Diese Kirche entfaltete sich außerhalb des Römischen Reiches und steht in keiner Gemeinschaft mit einer der anderen Kirchen.

(d) Die katholischen Ostkirchen (sogenannte „unierte“ Kirchen), die in Gemeinschaft mit der Römisch-Katholischen Kirche und deren Oberhaupt, dem Papst von Rom, stehen.

a. Die Orthodoxe Kirche (*byzantinischer Tradition*)

Orthodoxe Christen verstehen sich als Teil der einen Kirche und teilen miteinander nicht nur Glauben und Sakramente, sondern auch die byzantinische Liturgie, sowie kanonische und spirituelle Tradition.²

Seit dem Jahre 312, dem Sieg Kaiser Konstantins des Großen bei der milvischen Brücke, wurde deutlich, dass auch Kaiser Konstantin sich dem Christentum als Faktor seines politischen Kalküls zuneigte. Als Konstantin im Jahre 324 durch seinen Sieg über den oströmischen Augustus Licinus zum Alleinherrscher im Imperium wird, bedeutete dies nach Leid und Verfolgung eine

¹ Vgl. D. W. Winkler – K. Augustin, *Die Ostkirchen*. Ein Leitfadens. Graz 1997.

² Vgl. G. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*. Ihr Leben und ihr Glaube. Graz 2000.

Wende im Verhältnis von römischem Staat und christlicher Kirche. Konstantin war der erste römische Kaiser, der das Christentum reichsrechtlich anerkannte und sich schließlich kurz vor seinem Tode 337 taufen ließ. Durch die Gründung einer neuen Hauptstadt am Bosphorus, Konstantinopel, verlagerte er das politische Schwergewicht innerhalb des Reiches nach Osten.

Ihrer Bedeutung entsprechend wurden die staatlichen Provinzhauptstädte (Metropolen) auch zu Sitzen eines Metropoliten, des Vorstehers des Bischofskollegiums seines Gebietes. Schon im 4. Jahrhundert, auf dem Konzil von Nizäa (325), wurden die Vorrechte der Metropolisansitze fixiert, die später in den Rang von Patriarchaten erhoben wurden. Im Westen war dies Rom, im Osten die Sitze von *Alexandrien* (Ägypten) und *Antiochien* (Syrien; heute Antakya/Türkei). Und zwar genau in dieser Reihenfolge: Rom, Alexandrien, Antiochien. Nach der Gründung von Konstantinopel, das 330 eingeweiht wurde, wurde auch die neue Hauptstadt durch ein kaiserliches Edikt zum Patriarchat erhoben. Es bekam auf dem Konzil von Konstantinopel (381) als „Neues Rom“ die gleichen Ehrenrechte wie das alte Rom und in der Rangordnung die zweite Stelle. Ende des 4. Jahrhunderts gab es somit vier wichtige christliche Zentren, in der Reihenfolge: Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien. Beim Konzil von Chalzedon (451) kam als fünftes Patriarchat noch Jerusalem dazu, um dem Ort des Todes und der Auferstehung Christi die ihm gebührende Ehre zukommen zu lassen.

Diese fünf Patriarchate, die sogenannte *Pentarchie*, bestanden bereits Mitte des 5. Jahrhunderts in Einheit und Vielfalt. Die historische Entwicklung zeigt, dass diese Strukturen der voneinander unabhängigen, jedoch in Gemeinschaft stehenden Kirchen von den ersten Konzilien bestätigt wurden und somit zur Tradition der Gesamtkirche, d.h. der Reichskirche in Ost und West, gehören. Dem Bischof von Rom wird innerhalb dieser Gemeinschaft die Funktion eines Ersten unter Ranggleichen (*primus inter pares*) zuerkannt, er steht aber im 1. Jahrtausend (also vor der Kirchentrennung zwischen Ost- und Westkirche) *nicht über* den anderen Patriarchen.

Mit der Teilung des Reiches in einen griechisch geprägten Osten und einen lateinisch geprägten Westen nach dem Tode Konstantins des Großen wurde nicht nur den unterschiedlichen politischen, ökonomischen, sprachlichen und nationalen Gegebenheiten Rechnung getragen, sondern auch bereits der Grundstein für die spätere Trennung der Reichskirche in Ost- und Westkirche gelegt.

Das Prinzip der in der Jurisdiktion voneinander unabhängigen Kirchen, die dennoch in Gemeinschaft zueinander stehen, wurde in der Orthodoxen Kirche fortgeführt. Die Orthodoxe Kirche ist also eine Gemeinschaft jurisdiktionell unabhängiger Kirchen, die in voller sakramentaler, liturgischer (byzantinischer) und kanonischer Gemeinschaft sind und den Ökumenischen Patriarchen von

Konstantinopel als ihren „primus inter pares“ anerkennen, der nach der Trennung von Rom diese Position einnahm. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel gilt als symbolisches Zentrum und erster an Ehre in der Orthodoxen Welt, auch wenn er nicht die Autorität hat, in Angelegenheiten der einzelnen lokalen Kirchen außerhalb seines Patriarchates zu intervenieren. So nimmt das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel eine gewisse Sonderstellung innerhalb der Orthodoxen Kirchen ein. Es betrachtet diesen Status als einen Dienst und als ein Mittel zur Verbreitung des Konziliarismus und gegenseitiger Verantwortung. Dies beinhaltet, die Kirchen zusammenzurufen, ihre Aktivitäten zu koordinieren und wenn nötig zu intervenieren und zur Lösung kircheninterner Probleme beizutragen.

Alle Orthodoxen erkennen die ersten sieben ökumenischen Konzilien (Nizäa 325, Konstantinopel I 381; Ephesus 431; Chalzedon 451; Konstantinopel II 553; Konstantinopel III 680/81; Nizäa II 787) als normativ für Lehre und kirchliches Leben an. Einigen der späteren Konzilien wird ebenfalls zugestanden, den gleichen ursprünglichen Glauben auszudrücken.

Heute gibt es 16 autokephale und autonome Kirchen. Eine *autokephale Kirche* ist unabhängig in ihrer Jurisdiktion, Administration und Verwaltung. Sie hat das Recht ihre eigenen Probleme selbstverantwortlich zu lösen und kann eigene Bischöfe, Erzbischöfe und Patriarchen einsetzen. Das ökumenische Patriarchat (Konstantinopel) beansprucht das exklusive Recht den Status der Autokephalie zu gewähren, kann aber nicht in einem anderen Patriarchat Bischöfe ernennen oder jurisdiktionell intervenieren. Eine *autonome Kirche* regelt ebenso ihre Administration und Jurisdiktion selbst, ist jedoch kanonisch abhängig von einer autokephalen Kirche, d.h. vor allem, dass das Oberhaupt von der Synode der zuständigen autokephalen (Mutter-)Kirche bestätigt werden muss.

Die 16 autokephalen und autonomen Kirchen:

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel

Patriarchat von Alexandrien

Patriarchat von Antiochien

Patriarchat von Jerusalem

Patriarchat von Moskau und ganz Russland

Patriarchat von Serbien

Patriarchat von Rumänien

Patriarchat von Bulgarien

Patriarchat von Georgien

Kirche von Zypern

Kirche von Griechenland

Kirche von Polen

Kirche von Albanien

Kirche von Finnland
Kirche von Tschechien und der Slowakei
Kirche von Estland

Kursiv: im Nahen Osten vertreten

Das *Schisma* zwischen den orthodoxen und katholischen Kirchen war das Ergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses der Entfremdung der Kirchen des Oströmischen und Weströmischen Reichsgebietes. Oft wird das Jahr 1054 als Trennungsjahr genannt, aber die damalige gegenseitige Exkommunikation zwischen dem Patriarchen Michael Kerularios und Kardinal Humbert da Silva Candida, dem päpstlichen Legaten, war nur ein Höhepunkt in diesem Entfremdungsprozess. Für die gewöhnlichen Leute im Reich wurde die Spaltung erst nach der Eroberung Konstantinopels durch lateinische Truppen im vierten Kreuzzug 1204 spürbar.³

Die Aufhebung des „Anathemas“ von 1054 durch Papst Paul VI und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras im Heiligen Land 1965 war dennoch ein Akt höchster Wichtigkeit für die Ökumene. Allerdings hat jede der orthodoxen Kirchen ihre eigene Geschichte die Spaltung mit Rom betreffend. So gab es zum Beispiel nie eine förmliche Spaltung zwischen Rom und Antiochien, wenngleich Antiochien sich auch der byzantinischen Auffassung des Schismas anschloss. Die orthodoxen Kirchen slawischer Tradition (wie etwa die heute größte orthodoxe Kirche, die Russisch-Orthodoxe Kirche) bekamen ihren Autokephaliestatus überhaupt erst nach dieser Trennungsgeschichte.

Heute ist man sich weitgehend einig darüber, dass es signifikante nicht-theologische Faktoren gab, die die schrittweise Entfremdung zwischen Ost und West beeinflussten. Hiezu gehören u.a. die Unterbrechung regulärer Kommunikation zwischen dem Osten und dem Westen des ehemaligen römischen Imperiums aufgrund der politischen Entwicklungen. Auch verstand man im Osten das Lateinische ebenso nicht mehr wie in der westlichen Kirche das Griechische. Hinzu kamen Fragen der theologischen Lehre, besonders die Ekklesiologie (das Kirchenverständnis) betreffend. Die wichtigsten theologischen Fragen waren jene über das Hervorgehen des Hl. Geistes (verbunden mit der Hinzufügung des sogenannten „filioque“ zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis durch die katholische Kirche) und die Bedeutung der Rolle des römischen Bischofs (Papst) als ersten Bischofs der Kirche. Beim zweiten Konzil von Lyon (1274) sowie beim Konzil von Ferrara-Florenz

³ Vgl. Vgl. G. Larentzakis, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 8 (2004) 137-149. K.-P. Matschke, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht, in: Salzburg Theologische Zeitschrift 8 (2004) 129-136.

(1438/39) wurden Versuche unternommen die Einheit zwischen katholischer und orthodoxer Kirche wiederherzustellen. Die dort verkündete Einheit wurde jedoch mehrheitlich von der orthodoxen Bevölkerung abgelehnt. In der Gegenwart sind es die ökumenischen Bemühungen auf offizieller und inoffizieller Ebene, die versuchen durch multilaterale und bilaterale Dialoge die Kircheneinheit wieder herzustellen.

b. Die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen

Die orientalisch-orthodoxen Kirchen waren lange dem Blickfeld der westlichen Christenheit verborgen. Aufgrund ihrer geographischen Lage im Nahen und Mittleren Osten werden sie als „(alt-)orientalisch“ bezeichnet.⁴ Auch als „vor-chalzedonische“ Kirchen sind sie ihrer Geschichte und Theologie wegen bekannt. Letzter Begriff ist allerdings problematisch, da er von einem bestimmten Konzilsverständnis und der Notwendigkeit der Anerkennung von Synoden des Römischen Reiches, in diesem Falle des Konzils von Chalzedon (451), durch die gesamte Kirche ausgeht. Die genannten Kirchen gehörten aber zum Teil oder zu gewissen Zeiten dem Imperium Romanum nicht an. Aus dem Blickwinkel der Kirche des Römischen Reiches (heute der römisch-katholische und der orthodoxe Kirche byzantinischer Tradition) wurden sie bis in die Gegenwart der Häresie des „Monophysitismus“ bezichtigt. Wie die heutige dogmenhistorische und ökumenische Forschung zeigt, ist diese Zuweisung falsch.⁵ Um diese orientalischen Kirchen kennenzulernen, müssen wir zunächst einen kurzen Blick in die Theologiegeschichte werfen.

Von Anfang an wurde die Kirche im Ringen um den wahren Glauben durch die zentrale theologische Frage des Christentums erschüttert: Wie ist die Einzigartigkeit Jesu Christi als vollkommener Gott und vollkommener Mensch zu verstehen. Vor allem zwei Probleme waren diesbezüglich in den ersten Jahrhunderten zu klären: ein trinitätstheologisches nach dem Verhältnis des Sohnes zum Vater und ein christologisches nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit im Sohn. Bei diesen Versuchen, Jesus Christus zu verstehen, gab es natürlich auch Fehlentwicklungen und Missverständnisse, die im theologischen Lernprozess als untauglich angesehen, abgelehnt und ausgeschieden wurden. So traten die Kirchenväter unter anderem gegen die Irrlehren der Gnosis und des Docketismus, gegen den Adoptianismus und die verschiedenen Formen des Modalismus auf. Die Auseinandersetzungen um die Lehre des alexandrinischen Priesters Arius (†336) führten schließlich auf dem Konzil

⁴ Vgl. C. Lange – K. Pinggéra, Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte. Darmstadt 2010.

⁵ Vgl. D. W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog (Innsbrucker theologische Studien 48). Innsbruck 1997.

von Nizäa (325) zu jenem Glaubensbekenntnis, das mit der Erweiterung des Konzils von Konstantinopel (381) zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis aller christlichen Kirchen wurde (allerdings ohne dem im Westen hinzugefügten „filioque“). Dadurch, dass man gegen Arius die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater formuliert hatte, waren die Schwierigkeiten jedoch noch nicht ausgeräumt.

Im 5. Jahrhundert legten die theologischen Überlegungen um das Mysterium Christi gemeinsam mit machtpolitischen Ambitionen den Grundstein für die kommenden Kirchenspaltungen. Gegenüber Nizäa war die Frage zu lösen, wie denn das Einssein des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu verstehen und auszudrücken sei.

Die diesbezügliche Fehde zwischen Nestorius, dem Patriarchen von Konstantinopel (428-431), und Cyrill, dem Patriarchen von Alexandrien (412-444), erfasste den ganzen Mittelmeerraum. Das Hauptanliegen des Nestorius war die Betonung der beiden vollständigen Naturen Christi, der göttlichen und der menschlichen. Er trat damit vor allem gegen die Häresie des Apollinarismus auf. In den Augen seiner Gegner schien er dabei die Einheit der beiden Naturen zu vernachlässigen. Ausgetragen wurde der Streit auf einem theologischen Nebenschauplatz, der Auseinandersetzung um den Titel „Theotokos“ (Gottesgebäerin). Nestorius meinte, man sollte den Ausdruck Theotokos durch „Christotokos“ (Christusgebäerin) ersetzen, da die Jungfrau nur die menschliche Natur gebären könne. Das durchaus ernsthafte Anliegen des Nestorius führte durch dessen unsensible Vorgangsweise und durch die jeweiligen kirchenpolitischen Interessen zum Eklat.

Gegen Nestorius trat Cyrill auf den Plan. Wie schon sein Vorgänger Theophilus, so fand auch er als Bischof von Alexandrien wenig Gefallen daran, dass die Kirche von Konstantinopel auf dem Konzil von Konstantinopel (381) als „Neues Rom“ vor Alexandrien an die zweite Stelle gereiht worden war. Denn zuvor, beim Konzil von Nizäa (325), war die Rangfolge der Patriarchate mit Rom, Alexandrien und Antiochien festgelegt worden. Seither waren die Auseinandersetzungen um den Vorrang im Osten des Reiches ein schwelender Konfliktherd.

Man kann Cyrill vielleicht vorwerfen, dass so manche seiner Handlungen nicht von der Sorge um die Rechtgläubigkeit getragen waren, jedenfalls scheint er der bessere Theologe als Nestorius gewesen zu sein. Er erkannte, dass die Inkarnation nicht nur eine äußerliche Einheit, eine Relation von Gottheit und Menschheit zueinander ist, sondern eine wirkliche, ontologische, naturhafte Einheit. Oder mit theologischen Worten: eine physische bzw. „hypostatische Union“.

Kaiser Theodosius II. (408-450) war um den Frieden im Reich besorgt und berief ein Konzil nach *Ephesus* (431) ein. Da die Lage äußerst angespannt

war, entsandte er auch Truppen in die Stadt, um die Ordnung aufrechtzuerhalten. Dennoch verhinderte dies nicht einen tumultartigen Verlauf des Konzils. Letztlich wurde der Position Cyrills Recht gegeben und Nestorius exkommuniziert.

Das allzu Menschliche dieses Konzils darf über die Bedeutung der theologischen Aussage nicht hinwegtäuschen. Cyrill betont die Einheit von Gottheit und Menschheit Jesu Christi. Maria kann daher mit Recht Gottesgebäerin genannt werden, weil sie den schon Geeinten empfangen, ausgetragen und geboren hat. Der Brief des Cyrill von Alexandrien an Nestorius mit der Formulierung „die eine Natur (mia physis) des fleischgewordenen Logos Gottes“ wurde als wahrer Ausdruck des christlichen Glaubens und als Treueerklärung zum Bekenntnis von Nizäa (325) angenommen.

Das Konzil endete mit einer Kirchenspaltung zwischen der Kirche von Antiochien, die zu Nestorius hielt, und jener von Alexandrien. Die Auseinandersetzungen nach dem Konzil brachten die beiden Parteien einander wieder näher, und führten zu einer christologischen Übereinkunft, der sogenannten *Unionsformel* (433). Dieser Einigung fiel Nestorius zum Opfer, denn nun stimmten auch die antiochenischen Bischöfe seiner Absetzung zu. Nestorius wurde nach Ägypten verbannt, seine Anhänger wurden allmählich über die Grenzen des Römischen Imperiums hinausgedrängt. Sie schlossen sich der ostsyrischen Kirche in Persien an, die weiter unten noch besprochen wird. Mit der Unionsformel (433) kam jedoch noch keine Ruhe in die Kirche. Die Terminologie Cyrills war wohl ein gewaltiger Schritt vorwärts, jedoch noch zu unpräzise. Die Gegensätze in der begrifflichen Abgrenzung der Einheit in Jesus Christus konnten noch nicht überwunden werden. Es gab nach wie vor die Möglichkeit von Missverständnissen und Missinterpretation des Christusglaubens.

Die Abwehrstellung gegen die Anhänger des „Nestorianismus“, denen man vorwarf, die göttliche und menschliche Natur zu trennen, führte zu jener Glaubenslehre des Archimandriten Eutyches († um 454), die man im theologischen Sprachgebrauch mit Recht als „*Monophysitismus*“ bezeichnet und verwirft. Eutyches stand kirchenpolitisch auf der Seite Alexandriens und hatte Einfluss am Hof des Kaisers Theodosius. Er war ein sturer Anhänger der Lehre Cyrills und dürfte wohl kein großer Theologe gewesen sein, denn seine „Lehre“ beschränkt sich auf eine Simplifizierung der Aussagen Cyrills. Die Einheit der Gottheit und der Menschheit in Christus, an der Cyrill so streng festhielt, bedeutete für Eutyches so etwas wie die Auflösung der Menschheit Jesu in der Gottheit.

Der am Hof einflussreiche Eutyches wurde sowohl von Patriarch Flavian von Konstantinopel (446-449) als auch von Papst Leo I. von Rom (440-461) verurteilt. Nach mancherlei Palastintrigen beruft Kaiser Theodosius II. neuerlich ein

Konzil nach Ephesus (449) ein. Unter dem Vorsitz des Patriarchen Dioskur von Alexandrien (444-457) wird Eutyches rehabilitiert und Patriarch Flavian für abgesetzt erklärt. Wiederum zeigte Alexandrien dem „Neuen Rom“, wer tatsächlich den Vorrang im Osten hat. Darüber hinaus weigerte sich Dioskur, das christologische Lehrschreiben Leos an Flavian (Tomus Leonis) zu verlesen, was den empörten Papst veranlasste, dieses Konzil eine „Räubersynode“ zu nennen. Tatsächlich scheinen die Ereignisse aber kaum heftiger gewesen zu sein als beim ersten Konzil von Ephesus (431). Die nunmehrige Konstellation der Parteien zeigt den Verlauf der Trennungslinie des späteren Schismas: Rom und Konstantinopel auf der einen Seite, Alexandrien auf der anderen. Nach dem unerwarteten Tod von Kaiser Theodosios übernahmen seine Schwester Pulcheria und deren Gatte Markian die Macht. Da sich die Diskussion um das christologische Bekenntnis verstärkte und die Gemüter sich erhitzten, beriefen sie ein Konzil nach *Chalzedon* (451) ein. Dort wird Dioskur abgesetzt, jedoch nicht als Häretiker verurteilt. Dass der mächtigste Patriarch des Ostens, der Nachfolger des heiligen Cyrill, in die Verbannung geschickt wurde, war für die Alexandriner ungeheuerlich. Da die Verurteilung auf Initiative des päpstlichen Legaten Paschasinus geschah, liegt die Vermutung nahe, dass es sich um eine Revanche für das Ignorieren des Tomus Leonis auf der Synode von 449 handelte.

Erst auf Drängen des Kaiserpaares entschließen sich die Konzilsväter zur Abfassung einer neuen Glaubensformel. Ursprünglich wollte man über die Bekenntnisse von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) hinaus kein neues Symbolum formulieren. Zusammenfassend sei zu diesem Christusbekenntnis festgestellt: Das Konzil von Chalzedon hatte versucht, das Geheimnis der vollkommenen Gottheit und der vollkommenen Menschheit Jesu Christi mit der Sprechweise von „zwei Naturen in einer Person“ zu erfassen und die Begriffe zu klären. Darin sah ein Teil der Bischöfe – vor allem des alexandrinischen, aber auch des antiochenischen Patriarchates – den wahren Glauben gefährdet. Sie meinten, dass damit die Christologie Cyrills von Alexandrien, die beim Konzil von Ephesus (431) als rechthgläubig angenommen worden war, verraten sei und dies eine Annäherung an die Christologie des Nestorius bedeute. Auch gelang es dem Konzil noch nicht, die für die chalzedonische Glaubensformel wichtigen, jedoch umstrittenen theologischen Begriffe (*physis*, *hypostasis*, *prosopon*) klar zu differenzieren. Dies wird erst in der nach-chalzedonischen Zeit geleistet. Den chalzedonischen Kirchen wurde nun vorgeworfen, Nestorianer zu sein, während die Anhänger Cyrills als Monophysiten und Eutychianer abgeurteilt wurden.

Das heftige theologische Ringen in der nachchalzedonischen Zeit, die Rivalitäten der Patriarchate und die kaiserliche Politik führten schließlich zu einer der bedeutendsten Spaltungen des Christentums. In der Gegenwart hat sich

für jene Kirchen, die das Konzil von Chalzedon ablehnen, der Name „*orientalisch-orthodoxe Kirchen*“ durchgesetzt.

Die orientalisch-orthodoxen Kirchen

Koptisch-Orthodoxe Kirche

Syrisch-Orthodoxe Kirche

Armenisch-Apostolische Kirche (Katholikossat von Etchmiadzin/Armenien und Katholikossat von Kilikien/Libanon)

Äthiopisch-Orthodoxe Kirche

Malankara-Orthodoxe (syrische) Kirche

Eriträisch-Orthodoxe Kirche

Kursiv: Im Nahen Osten vertreten

Die Koptisch-Orthodoxe Kirche geht auf das alte Patriarchat von Alexandrien zurück, in deren ehemaligem Jurisdiktionsgebiet auch die Kirchen Äthiopiens und Eritreas standen. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche ist ein Erbe des Patriarchats von Antiochien, in deren syro-aramäischer Tradition auch die Malankara-Orthodoxe Kirche Indiens steht. Die Armenische Kirche war zur Zeit dieser Auseinandersetzungen in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Persien und Armenien (Schlacht bei Awarayr 451) gebunden und hatte nicht am Konzil von Chalzedon teilgenommen.

Diese Kirchen sind zwar alle selbständig und voneinander unabhängig, jedoch in voller kirchlicher und sakramentaler Gemeinschaft. Theologisch sind sie als „Miaphysiten“ zu bezeichnen, da sie der (rechtgläubigen) Theologie Cyrills von Alexandrien und seiner mia-physis-Formel besonders die Treue halten. Die Ausdrucksweise „Monophysiten“ ist unzutreffend, da dies auf eine Häresie hinweist.

Machten diese Kirchen in den frühen Jahrhunderten einen bedeutenden Teil des Christentums aus, so wurden sie durch die Geschichte Minderheiten in den Ländern des Nahen Ostens mit muslimischer Mehrheit. Auch verhinderte die jeweilige geopolitische Lage einen beständigen Austausch oder eine kontinuierliche Zusammenarbeit. Erst 1965 fand in Addis Abeba (Äthiopien) ein Treffen aller orientalisch-orthodoxen Kirchenoberhäupter statt. Seit den 1960er Jahren nehmen diese Kirchen am ökumenischen Dialog engagiert teil, der v.a durch die Stiftung Pro Oriente in Wien ab 1971 hervorragende Ergebnisse erbracht hat. Seit 2004 ist die römisch-katholische Kirche im offiziellen Dialog mit der gesamten Familie der orientalisch-orthodoxen Kirche.⁶

⁶ Vgl. D. W. Winkler, Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog, in: C. Lange – K. Pínggéra, Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte. Darmstadt 2010, 89-122.

c. Die Kirche des Ostens

Die Ursprünge der ostsyrischen Kirche sind schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts in Persien (Mesopotamien, heute Irak) zu suchen. Aus der Sicht der römischen Reichskirche ist sie die „Kirche des Ostens“. Sie selbst führt ihren Ursprung auf den Apostel Thomas und auf Addai – angeblich einer der vom Herrn ausgesandten zweiundsiebzig Jünger – sowie auf dessen Schüler Aghai und Mari zurück.⁷

Wann genau das Christentum in Mesopotamien Wurzeln schlug, ist jedoch nicht bekannt. Begünstigt durch die liberale Religionspolitik der Parther kann sich das Christentum im Persischen Reich zunächst ungehindert ausbreiten. Erst durch die Machtergreifung der Sassaniden (226) und durch die Erklärung der Religion des Zarathustra zur Staatsreligion (286) sind die Christen Repressionen ausgesetzt. Um das Jahr 300 organisierten sich erstmals die Bischöfe in einer kirchlichen Struktur unter der Führung eines Katholikos, dem Bischof der persischen Königsstadt Seleukia-Ktesiphon, der später auch den Titel Patriarch annahm.

Im 5. Jahrhundert entwickelte die Kirche des Ostens die antiochenische Form der Christologie weiter, die wesentlich von Theodor von Mopsuestia formuliert worden war und fiel so aus der Gemeinschaft mit der Kirche im römischen Reich. Nach der Verurteilung des Nestorius beim Konzil von *Ephesus* 431 schlossen sich viele seiner Anhänger dieser Kirche an. Deshalb wurde diese Kirche auch „vor-ephesinisch“ oder „nestorianisch“ genannt. Allerdings spielt Nestorius als ehemaliger Patriarch von Konstantinopel in dieser Kirche eine untergeordnete Rolle. Er gilt als ein Heiliger unter anderen, wenn auch als prominenter. Die historische Zuordnung als „nestorianische“ Kirche ist in diesem Sinne falsch.⁸ Hinzu kommt, dass sich die persischen Christen von der offiziellen Kirche des römischen Reiches distanzieren mussten, da Persien und Rom sich häufig bekriegten und Angehörige der Religion des Feindes als illoyal galten. Die Christen in Persien vermochten so ihren Glauben zu behalten, ohne dem Verdacht der Kollaboration mit den feindlichen Römern ausgesetzt zu sein.

Die Kirche des Ostens war immer eine Minderheit im mehrheitlich zoroastrierten Persien, blühte jedoch über viele Jahrhunderte. Sie breitete sich durch missionarische Aktivität bis nach Indien, Tibet, China und die Mongolei aus.⁹

⁷ Zur Geschichte vgl. W. Baum – D. W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*. Klagenfurt 2000.

⁸ Vgl. D. W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 26)*. Münster 2004.

⁹ Vgl. D. W. Winkler – L. Tang (Hg.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia (orientalia – patristica – oecumenica 1)*.

Diese Entwicklung hielt auch nach der Eroberung des mesopotamischen Heimatlandes durch die muslimischen Araber im 7. Jahrhundert an. Das Patriarchat wurde 766 in die neue Hauptstadt Bagdad verlegt. 1318 gab es etwa 30 Metropolitansitze und 200 Suffragandiözesen.

Während der Invasionen von Timur Lemkh (Tamerlan) im späten 14. Jahrhundert wurden diese Christen nahezu ausgelöscht. Im 16. Jahrhundert war nur noch eine kleine Zahl von Assyrern in der heutigen Osttürkei übrig.

Während des Ersten Weltkrieges erlitten die Assyrer massive Deportationen und Massaker durch die Hand der Türken, die sie verdächtigten die britischen Feinde zu unterstützen. Etwa ein Drittel der assyrischen Population verschwand. Die meisten Überlebenden flohen in den Irak in der Hoffnung von den Briten geschützt zu werden. 1933 nach dem Ende des britischen Mandates im Irak endete ein Zusammenstoß zwischen den Assyrern und den irakischen Truppen in einem weiteren Massaker, einem weiteren Aufreiben der assyrischen Gemeinschaft. Die irakischen Behörden nahmen daraufhin dem assyrischen Patriarchen Mar Shimun XXIII seine Staatsbürgerschaft und wiesen ihn aus. Er ging ins Exil nach San Francisco, California, USA.

1964 brach ein Disput in der Kirche aus, der vordergründig durch die Annahme des gregorianischen Kalenders durch Mar Shimun ausgelöst wurde. Der eigentliche Grund war jedoch die jahrhundertealte Praxis der Wahl des Patriarchen – das Amt des Patriarchen sowie andere kirchliche Ämter waren erblich innerhalb einer Familie und wurde gewöhnlich vom Onkel an den Neffen weitergegeben. Dies führte nicht selten zu unqualifizierten Führern der Gemeinschaft, die oft auch schon in sehr jungem Alter gewählt wurden. Mar Shimun selber war im Alter von 12 Jahren gewählt worden. Der folgende Disput führte zur Kirchentrennung, sodass heute zwei Jurisdiktionen bestehen. Die *Assyrische Kirche des Ostens* mit dem Patriarchensitz in Chicago und die *Alte Kirche des Ostens* mit dem Patriarchensitz in Bagdad. Der mit Rom in Gemeinschaft stehende – größte – Teil der Kirche des Ostens ist heute die *Chaldäische Kirche*. Damit sind wir bei den katholischen Ostkirchen.

d. Katholische Ostkirchen

Mit den „katholischen Ostkirchen“ sind jene Ostkirchen bezeichnet, welche in voller Gemeinschaft mit Rom stehen, jedoch ihre eigene ostkirchliche Tradition haben. Sie sind auch als „unierte“ Kirchen bekannt.

Einem Kirchenverständnis folgend, das die Einheit der Kirche als Einheit unter dem Bischof von Rom definierte, hat die römisch-katholische Kirche auch unter den Ostkirchen Mission betrieben. Jedoch führten diese Unionsversuche

zumeist zu neuen Spaltungen anstatt zur ersehnten Kircheneinheit. Fast aus allen Ostkirchen sind Teile herausgebrochen und mit Rom vereinigt.

Die Beweggründe zu den einzelnen Unionen sind unterschiedlich. Als Voraussetzung ist das erwähnte westliche Kirchenverständnis anzusehen. Darüberhinaus waren es aber nicht selten politische, sozio-politische und wirtschaftliche Gründe, die den Ausschlag dafür gaben, den Kontakt mit der Kirche von Rom zu suchen.

Bereits im 11./12. Jahrhundert gab es über die Kreuzfahrer Verbindungen zwischen westlichem und östlichem Christentum im Nahen Osten. So war es zum Beispiel die maronitische Kirche, welche im Jahre 1181 formell die Gemeinschaft mit Rom bestätigte. Diese Union stellt insofern eine Besonderheit dar, als sich die maronitische Kirche, die heute im Libanon eine führende Rolle spielt und den Staatspräsidenten stellt, ihrem Selbstverständnis nach nie von Rom getrennt hat. Es handelt sich also um eine Erneuerung der Kontakte mit der Kirche von Rom.

Es kann hier nicht auf die einzelnen Unionen eingegangen werden. Zwei verschiedene Grundtendenzen sind jedoch herauszulesen. Die meisten Unionen entstanden in einer Zeit, in der einander die getrennten Kirchen trotz aller Verständnisschwierigkeiten noch als Kirchen anerkannten. Jede der Kirchen definierte die jeweils andere zwar als fehlerhaft, jedoch sprach man sich gegenseitig das Kirche-Sein nicht ab. Dieses Denken bewog dazu, auf die „fehlerhaft“ gewordene Kirche einzuwirken und sie zur Rückkehr zum wahren Glauben zu bewegen. Meist beschränkte man sich auf die Annahme bestimmter theologischer Formeln (Christologie von Chalzedon, Filioque etc.) und den Verzicht auf einige liturgische Bräuche (unvermischter Wein, ungeäuertes Brot etc.). Westlicherseits stand immer auch die Anerkennung des Bischofs von Rom als Oberhaupt der Kirche im Vordergrund. Bezüglich anderer Unterschiede übte man weitgehend Toleranz. Auf diese Weise entstanden Kirchen, die einerseits noch in der Tradition jener Kirchen standen, mit welchen sie nach dem Unionsabschluss die Gemeinschaft verloren hatten, andererseits aber nicht die Lebensform jener Kirche übernahmen, mit der sie in Gemeinschaft traten.

Beiden Formen des Uniatismus – die „Rückgewinnung“ möglichst großer Teile von Kirchen und Einzelkonversion – ist gemeinsam, dass sie unzulänglich sind. Man begegnet sich nicht als gleichwertige Partner und man erkennt die andere Kirche de facto nicht als Kirche an. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) entspricht der Uniatismus nicht mehr der römisch-katholischen Theologie.

Für den Nahen Osten sei noch angeführt, dass zur Zeit der Kreuzzüge die katholische Kirche alle ostkirchlichen Patriarchen absetzte und durch lateini-

sche ersetzte. Dies hat tiefe Wunden in den Ostkirchen hinterlassen. Diese Patriarchate, die de facto nur so lange existierten wie die Kreuzfahrerstaaten, bestanden formell bis in das 20. Jahrhundert. Erst Papst Paul VI. hob im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) die lateinischen Patriarchate auf. Lediglich das lateinische Patriarchat von Jerusalem blieb bestehen.

ÜBERBLICK: OSTKIRCHEN IM NAHEN OSTEN

Orthodoxe Kirche

Patriarchat von Alexandrien

Patriarchat von Antiochien

Patriarchat von Jerusalem

Orientalisch-Orthodoxe Kirchen

Koptisch-Orthodoxe Kirche

Syrisch-Orthodoxe Kirche (West-syrische Kirche)

Armenisch-Apostolische Kirche (Katholikossat von Kilikien)

Kirche des Ostens (Ost-syrische Kirche)

Assyrische Kirche des Ostens

Alte Kirche des Ostens

Katholische Kirche(n)

Lateinisches Patriarchat von Jerusalem

Melkitisches Patriarchat von Antiochen (Alexandrien und Jerusalem)

Maronitische Kirche

Chaldäische Kirche

Armenisch-, Syrisch-, Koptisch-Katholische Kirche

2. Zur Demographie der Ostkirchen im Nahen Osten

Christen sind heute bei unterschiedlicher Zahl und Verteilung in allen Ländern des Nahen Ostens vertreten. Allerdings sind sie auf Grund der politischen, religiösen und ökonomischen Situation in einer prekären Situation und wandern vielfach aus. Die Konsequenz des Nahostkonflikts und insbesondere der letzten Golfkriege waren große Flüchtlingsströme und eine enorme Auswanderung. Heute gibt es mehr Christen aus dem Nahen Osten in der Diaspora als im Nahen Osten selbst. Gemäß dem Nahost-Kirchenrat emigrierten allein zwischen 1997 und 2002 etwa 2 Millionen Christen. In dieser Zeit verließen etwa 300.000 Christen den Irak, als Folge des Embargos, welches dem ersten Golfkrieg folgte.

Christen emigrieren aus dem Wunsch nach Frieden und ökonomischer Stabilität heraus. Jene, die schon im Westen sind, ziehen ihre Verwandten nach. Allerdings ist die Situation in den verschiedenen Ländern des Nahen Ostens unterschiedlich. In den Parlamenten von Jordanien und dem Libanon gibt es starke christliche Anteile.

Für gewöhnlich garantieren die Konstitutionen der Staaten des Nahen Ostens religiöse Freiheit (nicht Saudi-Arabien) und Minderheitenschutz. In der Realität stellt sich das oft anders dar. So gib es etwa immer noch das religiöse Gesetz, das besagt, dass jemand, der eine Muslimin heiratet, zum Islam konvertieren muss. Überdies haben Muslime eine höhere Geburtenrate als Christen, was die demographische Verschiebung weiter verstärkt.

Im Folgenden einige Kurzcharakteristiken einzelner Länder des Nahen Ostens. Da es keine offiziellen Statistiken gibt, wurden die Daten aus verschiedenen Quellen errechnet bzw. geschätzt. Sie sind mit Vorbehalt zu genießen, geben aber die Tendenz zuverlässig wieder.¹⁰

a. Libanon

Im Libanon haben die Franzosen eine Verfassung hinterlassen, die das konfessionelle Gefüge berücksichtigt. Lange galt es so als vertraglich geregeltes Musterland des Zusammenlebens von Christen, Muslimen und Drusen. Durch den Bürgerkrieg (1975-1991) und der Gesamtlage des Nahen Ostens änderte sich die Lage zu Ungunsten der Christen. Dennoch ist der nach wie vor hohe Bevölkerungsanteil an Christen und die damit verbundene gesellschaftliche Stellung der Christen für den Nahen Osten einzigartig. So muss der Staatspräsident immer ein maronitischer Christ sein. Die Auswanderung der Christen aus wirtschaftlichen Gründen ist dennoch hoch. Nichtsdestoweniger ist dieses kleine Land mit etwa 1/8 der Fläche Österreichs ein Eckpfeiler des orientalischen Christentums.

Fläche: 10.452 km ²
Einwohner: 3,5 Millionen ¹¹
M: 60%, <i>davon</i>
32% Schiiten
21% Sunniten
7% Drusen
C: 40% (ca. 1,4 Millionen), <i>davon</i>
Maronitisch: 60%

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: H. Hollerweger – D. W. Winkler- G. Glaßner, Christen im Orient. Initiative Christlicher Orient Broschüre 2. Aufl. Linz 2003.

¹¹ E = Einwohner; M = Muslime; C = Christen; J = Juden; S = Sonstige.

Griechisch-Orthodox: 15%
Griechisch-Katholisch (Melkitisch): 12%
Armenisch-Apostolisch: 9%
Katholisch (Armenischer, Chaldäischer, Lateinischer Ritus): 2%
Syrisch-Orthodox: 1,5%
Evangelisch: 0,5%

b. Jordanien

Obwohl der Islam im haschemitischen Königreich Jordanien Staatsreligion ist, ist die Ausübung des Kultes gewährleistet. Die Christen stellen nur eine Minderheit dar und werden deshalb von der in Jerusalem ansässigen Hierarchie geleitet. Christen sind vor allem in Schulen und in karitativen Einrichtungen aktiv. Derzeit erfüllen sie eine wichtige Aufgabe in der Betreuung von Flüchtlingen aus Palästina und dem Irak.

Fläche: 39.342 km²
E: 5,4 Millionen
M: 90%, fast nur Sunniten
S: diverse Minderheiten
C: 2,5% (Ca. 135.000), *davon*
Griechisch-Orthodox: 48%
Griechisch-Katholisch (Melkitisch): 16%
Katholisch (Lateinischer Ritus): 32%
Evangelisch: 4%

c. Syrien

Da die autoritäre Regierung selbst von einer Minderheit (Alawiten) ausgeht, werden auch die Christen nicht benachteiligt. Sie haben allerdings politisch wenig Einfluss. Die seit Jahrzehnten stabile Lage, wenn auch durch den permanenten Konflikt mit Israel geprägt, ermöglicht es den Christen, sich relativ frei zu entfalten. Die wichtigsten Orte der Christen sind Damaskus, Aleppo, Homs, der Nordosten mit Kamishli, Hassake und dem Gebiet des Chaburflusses. Religiöse Zentren sind auch Sednaya, Maalula und Mar Musa.

Fläche: 185.180 km²
E: 1,6 Millionen
M: 90%, *davon*
77% Sunniten

10% Alawiten
2% Drusen
1% Ismaeliten

S: Jesiden, Juden

C: 9% (ca. 1,6 Millionen), *davon*
Griechisch-Orthodox: 47%
Armenisch-Apostolisch: 15%
Griechisch-Katholisch (Melkitisch): 15%
Syrisch-Orthodox: 14%
Syrisch-Katholisch: 2,5%
Armenisch-Katholisch: 2%
Maronitsch: 2%

d. Irak

Die politischen Ereignisse der vergangenen Dekaden (Iran-Irak-Krieg, zwei Golfkriege, UN-Embargo) wirkten sich auf die Lage der Christen extrem negativ aus und führten zu einer Emigrationswelle. Die Christen leben nun hauptsächlich in den Städten Bagdad, Mosul und im kurdischen Norden. Allerdings werden sie aus Mosul gezielt durch Anschläge vertrieben und schotten sich nun in den umliegenden Dörfern ab. Im kurdischen Norden ist zum Teil eine freie Entfaltung dieser Christen, die ein uraltes spirituelles Erbe in syrischer und arabischer Sprache bewahren, möglich.

Fläche: 438.317 km²
E: 26,3 Millionen

M: 96%, *davon*
70% Schiiten
30% Sunniten

S: Mandäer, Jesiden, Juden, u.a.

C: 2,5% (ca. 600.000), *davon*
Chaldäisch-Katholisch: 67,5%
Kirche des Ostens: 13%
Syrisch-Katholisch: 6,5%
Syrisch-Orthodox: 6%
Armenisch-Apostolisch: 4%
Evangelisch: 1,5%
Griechisch-Orthodox: 0,5%

e. *Israel/Palästina*

Hierbei handelt es sich um ein im wesentlichen arabischsprachiges Christentum. Die Christen konzentrieren sich auf die biblischen Städte Jerusalem, Bethlehem und Nazaret. Die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten treffen die Christen, die zwischen Juden und Muslimen in einer prekären Situation sind, besonders hart. Viele suchen einen Ausweg in der Emigration. Dies führt dazu, dass die heiligen Stätten der Wiege der Christenheit bald nur mehr stumme Zeugen einer großen religiösen Tradition sein könnten.

Fläche: 22.145 km²

E: 6 Millionen

J: 80%

S: Bahai, Drusen

M: 16%

C: 3% (ca. 180.000), *davon*

Griechisch-Orthodox: 33%

Griechisch-Katholisch (Melkitisch): 27%

Katholisch (Lateinischer Ritus): 21%

Evangelisch: 7%

Maronitisch: 4,5%

f. *Ägypten*

Die Mehrheit der ägyptischen Christen bilden die Kopten. In dieser Kirche ist seit den 1960er Jahren ein erstaunlicher Aufschwung festzustellen, vor allem eine Erneuerung des Mönchtums. Viel Akademiker entschlossen sich in die Wüstenklöster zu gehen und setzten dort neue Akzente. Ausgangspunkt dieser Erneuerung im religiösen und sozial-karitativen Bereich war die sogenannte Sonntagsschulbewegung.¹² Das Verhältnis zu den Muslimen ist mancherorts angespannt. Ausschreitungen und Anschläge durch den fundamentalistischen Islam passieren immer wieder. Der Aufstieg in höhere Staatsämter und im Militär bleibt Christen verwehrt. Deshalb wandern viele trotz der inneren Konsolidierung der koptischen Kirche aus.

Fläche: 1.082.080 km²

E: 72,6 Millionen

¹² Vgl. W. Reiss, Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart. Hamburg u.a. 1998.

M: 88%
fast nur Sunniten

C: 12% (ca. 9 Millionen), *davon*
Koptisch-Orthodox: 95,5%
Koptisch-Katholisch: 2,5%
Koptisch-Evangelisch: 1,4%
Katholisch (Armenischer, Syrischer, Maronitischer, Lateinischer Ritus): 0,3%
Griechisch-Katholisch (Melkitisch): 0,2%
Griechisch-Orthodox: 0,1%

g. Türkei

Die Verfassung der Türkei spricht von einem laizistischen Staat, in dem Religion und Staat getrennt sind. Die Realität zeigt jedoch eine eindeutige Bevorzugung des Islam, insbesondere durch die in der Regierung vertretenen islamistischen Parteien. Bei der Diskussion um einen Beitritt der Türkei zur Europäischen Union ist dennoch eine leichte Verbesserung erkennbar, wenn auch noch nicht von Religions- und Meinungsfreiheit im westlichen Sinn gesprochen werden kann. Nach wie vor sind offiziell nur die armenische und griechisch-orthodoxe Kirche, mit vielen Einschränkungen, anerkannt. Alle anderen christlichen Kirchen haben keinen Rechtsstatus. Die Christen siedeln v.a. in Istanbul, Izmir, Iskenderun, Antakya und im Tur Abdin in der Südosttürkei.

Fläche: 779.452 km²
E: 71,7 Millionen

M: 99,8%, *davon*
70% Sunniten
15-25% Aleviten

S: Juden (ca. 20.000) u.a.

C: 0,1% (ca. 90.000), *davon*
Armenisch-Apostolisch: 65%
Syrisch-Orthodox: 17%
Griechisch-Orthodox: 12%
Katholisch (inkl. Kath. Ostkirchen): 5%
Kirche des Ostens: 0,7%
Evangelisch: 0,3%

Schlussbemerkung

Christen haben in der muslimischen Welt immer eine wichtige Aufgabe erfüllt und die Gesellschaften des Nahen Ostens seit der Spätantike mitgeprägt. Sie waren es, die den Muslimen die Kenntnis der griechischen und syrischen Wissenschaft und Kultur vermittelten, ohne die es im Mittelalter keine Blüte des Islam gegeben hätte. Von Beginn der arabischen Herrschaft an nahmen sie auch wichtige Positionen in der Verwaltung und Medizin am Kalifenhof ein. Auch waren sie bei der Schaffung des neuzeitlichen Nationalbewusstseins der Nahost-Staaten beteiligt. Der Rückgang der Christen, vor allem durch die neuen fundamentalistischen Entwicklungen des Islam der letzten Jahrzehnte, setzt nicht zuletzt auch den muslimischen Gesellschaften selbst zu. Denn unter Umständen braucht der Islam heute die Christen mehr denn je, um nicht den Anschluss an die Moderne völlig zu verlieren.

Spaltung und Krieg am Anfang islamischer Expansion: Sunna und Schia als Scheideweg der *Umma*

Stephan Procházka

Einleitung

Wie der Titel dieses Beitrags bereits besagt, geht es im Folgenden um jene Ereignisse, welche die ersten Jahrzehnte des Islams in hohem Maße geprägt haben und welche bis in die Gegenwart von eminenter Relevanz für die Islamische Welt geblieben sind. Viele der im Folgenden dargelegten historischen Begebenheiten sind durch erbitterte Kämpfe gekennzeichnet, denen eines gemeinsam ist: Alle Beteiligten gehörten zum engsten Verwandten- und Freundeskreis des Propheten Muhammad. Aus genau diesem Grund werden diese Auseinandersetzungen bis heute als ein dunkler Fleck in der sonst so glorreichen Geschichte der frühen islamischen *Umma*¹ gesehen, und man kann mit gewissem Recht behaupten, dass sie im Bewusstsein vieler Muslime bis heute traumatische Ereignisse geblieben sind.

Auch wenn hier nicht nochmals die Person des Propheten Muhammad sowie sein Leben und Wirken geschildert werden sollen, so scheint es doch angebracht, eine Skizze jener historischen Ereignisse zu präsentieren, vor deren Hintergrund sich die bemerkenswert frühe Spaltung des Islams in zumindest drei Gruppierungen abgespielt hat. Ich beschränke mich hierbei auf die Zeit zwischen zwei ganz herausragenden Ereignissen, nämlich dem Tod des Propheten im Juni 632 und der folgenreichen Schlacht von Kerbela im Oktober 680, in der sein Enkel al-Husayn einen gewaltsamen Tod fand. Während dieser nicht einmal fünfzig Jahre kristallisierte sich die faktische Trennung der islamischen Gemeinde heraus – zumindest was den Anspruch auf ihre Führung betrifft. Die rein religiösen oder theologischen Unterschiede zwischen (der späteren) Sunna und Schia entwickelten sich erst in den folgenden Jahrhunderten und sind nicht mehr Thema dieses Beitrags.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier auch explizit darauf hingewiesen, dass vor allem der Terminus „Sunna“ bzw. „Sunniten“ in der Epoche, um die es hier geht, noch nicht in dem später und heute noch üblichen Sinn existierte. Dies gilt in gewissem Maße auch für die Schia. Streng genommen sollte man also nur von Gruppierungen oder Strömungen sprechen, aus denen dann später die Sunna und die Schia entstanden sind. In dieser Bedeutung sind diese Termini im Folgenden zu verstehen, auch wenn

¹ Der Begriff *Umma* wird hier unübersetzt gelassen; er bezeichnet die islamische Solidargemeinschaft, welcher alle Muslime angehören.

aus Gründen der besseren Lesbarkeit die kurzen Bezeichnungen Sunna bzw. Schia verwendet werden.

Historischer Abriss

Beim Tode Muhammads war das riesige Gebiet der Arabischen Halbinsel zwar kein straff durchorganisierter Staat, aber doch das erste Mal in der Geschichte politisch geeint. Mit großer Wahrscheinlichkeit kommt auch damals erst eine Art gemeinsame Identität der Araber auf. Trotz regional bis heute bestehender Stammestraktionen war es der neuen Religion gelungen, etwas zu schaffen, das wertmäßig über der genealogischen Abkunft stand und damit half, die Partikularinteressen der einzelnen Stämme zu überwinden oder zumindest zu schwächen. Auch wenn es in manchen Belangen etwas vereinfachend sein mag, kann mit Vorbehalten doch behauptet werden, dass durch den Islam die Araber eine religiöse und in gewissem Sinne auch „nationale“ Einheit wurden. Diese Einheit wurde zwar kurz nach dem Tod Muhammads von nicht wenigen Stämmen in Frage gestellt, aber nur zwei Jahre später konnten die *Ridda*-Kriege – wie die Kämpfe gegen die vom Islam abgefallenen Stämme genannt werden – vom jungen islamischen Staat siegreich beendet werden. Unmittelbar danach begann eine in der Geschichte fast beispiellose Expansion, nach deren Abschluss das persische Reich der Sassaniden verschwunden und das oströmisch-byzantinische Reich auf weniger als die Hälfte seines ursprünglichen Territoriums geschrumpft war.

Im Osten hatten die islamischen Truppen schon 636 die sassanidische Hauptstadt Ktesiphon im Südirak besetzt, als 642 mit dem Sieg in der Schlacht von Nihawand der Angriff auf das persische Kernland begann. Der Widerstand der unter sich uneinigen Perser war nur mehr sehr schwach, sodass nicht einmal zehn Jahre später das ganze Reich unter arabischer Kontrolle war. Nicht weniger erfolgreich waren die islamischen Heere in Syrien und Ägypten im Kampf gegen die Byzantiner. Dies verdankten sie vor allem dem genialen Feldherrn Chalid ibn al-Walid, dessen Grab in der Stadt Homs bis heute eine Wallfahrtsstätte geblieben ist. Unter seiner Führung fügten die Araber den byzantinischen Truppen am Fluss Yarmuk – heute die Grenze zwischen Jordanien und Syrien – eine entscheidende Niederlage zu. Kurz darauf fiel Damaskus, zwei Jahre später Jerusalem. Als mit Caesarea in Palästina die letzte byzantinische Stadt in der Levante islamisch wurde, war ein anderer Feldherr, nämlich 'Amr ibn al-'As bereits nach Ägypten vorgedrungen, wo Alexandria 642, also nur zehn Jahre nach Muhammads Tod, kapitulierte.²

² Einen guten Überblick über diese Epoche bietet Haarmann *Geschichte der arabischen Welt* 58-73.

In der Folgezeit stockten jedoch die militärischen Erfolge, was nicht unwesentlich mit denjenigen inneren Spannungen zu tun hatte, die uns hier interessieren. Einschneidende Ereignisse für die weiteren Entwicklungen waren unter anderem die Verlegung der Hauptstadt von Medina nach Damaskus im Jahr 661, der weitere, wenn auch mühsame Vorstoß in Nordafrika, und schließlich das militärisch unbedeutende, aber für die Geschichte von Sunna und Schia nicht zu überschätzende Gefecht nahe der irakischen Siedlung Kerbela im Jahre 680.

Die maßgeblichen Personen

Dass in obigem Abriss der frühislamischen Eroberungen keine Namen von Herrschern erwähnt wurden, ist insofern beabsichtigt, als diese allesamt Schlüsselfiguren am Scheideweg der *Umma* waren und deshalb eine genauere Betrachtung verdienen. Insbesondere sind ihre mannigfaltigen, großteils auch familiären Beziehungen und Interaktionen von großem Interesse:

Der Prophet Muhammad wurde sehr früh Waise und wuchs dann im Haus seines Onkels Abu Talib auf. Das erklärt wohl seine große Sympathie und enge Verbindung mit dessen Sohn ʿAli (ibn Abi Talib), der sein Cousin war und den er seit dessen Geburt kannte. Es verwundert daher nicht, dass Muhammad eine seiner vier Töchter, nämlich Fatima, später an ʿAli verheiratete. Somit wurde ʿAli auch sein Schwiegersohn und – dies sei hier erwähnt – die Ehe zwischen ihm und Fatima zum Vorbild für die noch heute in vielen islamischen Ländern sehr beliebte Kusinenheirat. Der Beziehung von Fatima und ʿAli entstammten zwei Söhne, al-Hasan und al-Husayn, welche die einzigen direkten Nachkommen Muhammads sind, die auch selbst Kinder hatten. Damit haben wir auch schon die Kernzelle der späteren Schia vor uns, nämlich die sogenannten „Leute des Hauses“, arabisch *Ahl al-Bayt*. Neben Muhammad selbst sind dies seine Tochter Fatima und deren Mann ʿAli sowie die beiden Prophetenkel al-Hasan und al-Husayn.

Aber auch eine Reihe von anderen wichtigen Personen, die bei der Spaltung in Sunna und Schia eine große Rolle spielen, weist familiäre Bande mit dem Propheten auf. Darunter fallen folgende Frauen und Männer:

Aischa, die junge Lieblingsfrau des Propheten, war die Tochter des ersten Kalifen Abu Bakr.

Hafsa, eine weitere Gattin Muhammads, war die Tochter des zweiten Kalifen ʿUmar.

Ruqayya, eine der drei jung verstorbenen Töchter Muhammads, war die Frau des dritten Kalifen ʿUthman.

Ramla bint Abi Sufyan, genannt Umm Habiba, ebenfalls eine Frau Muhammads, war die Schwester von Mu'awiya, dem fünften Kalifen und Begründer der Umayyadendynastie.

Der in dieser Reihe fehlende vierte Kalif war 'Ali, der schon mehrfach erwähnte Vetter und Schwiegersohn des Propheten.

Wie man hier auf den ersten Blick sieht, waren alle Schlüsselfiguren in dem zur Spaltung führenden Konflikt aus dem unmittelbaren Umfeld Muhammads. Die meisten gehörten zu seiner direkten Familie oder sie waren jahrelange Gefährten, die zusätzlich durch Heirat an ihn gebunden waren.

Die wichtigsten Gruppen der islamischen Frühzeit

Das Bild der Harmonie täuscht jedoch insofern, als viele der handelnden Personen verschiedenen Gruppierungen zuzurechnen sind, die durchaus unterschiedliche Interessen hatten. Nur solange Muhammad am Leben war, wurden die Konflikte durch seine starke Persönlichkeit halbwegs neutralisiert bzw. zumindest nicht offen ausgetragen. Da es für das Verständnis des folgenden wichtig ist, sollen diese Gruppierungen hier kurz vorgestellt werden:

Die *Ahl al-Bayt*, die direkte Familie des Propheten, bestehend aus seiner Tochter Fatima, die bald nach ihm stirbt, sowie deren Mann 'Ali und den gemeinsamen Kindern.

Die *Muhadschirun*, „die Auswanderer“, sind jene Gruppe früher Muslime, die gemeinsam mit Muhammad die *Hidschra* von Mekka nach Medina im Jahr 622 mitgemacht hatten. Sie gehörten alle zu den Quraysch, dem Stamm Muhammads. In diese Gruppe fallen unter anderen Abu Bakr und 'Umar, die – wie schon erwähnt – jeweils ihre Töchter Muhammad zur Frau gaben.

Die sogenannten *Ansar* oder „Helfer“ waren die zum Islam übergetretenen Einwohner von Medina, Mitglieder der beiden Stämme Aws und Chazradsch.³ Die *Ansar* pochten auf ihr Verdienst, den Propheten aufgenommen und in den Kämpfen gegen die Mekkaner unterstützt zu haben. Da sie nicht von Muhammads Stamm waren, hatten sie jedoch keine so starke „Lobby“ wie die „Auswanderer“.

Die *Muhadschirun* und die *Ansar* bildeten die Kernzelle der ersten islamischen *Umma* in Medina, sahen sich also als die religiöse Elite, die ein ganz besonderes Verhältnis zu Muhammad hatte.

Die vierte Gruppe war zwar auch vom Stamm der Quraysch, bestand aber aus Mitgliedern jener einflussreichen Sippen, die lange Zeit gegen den Propheten waren und ihn sogar offen bekämpften. Sie nahmen erst spät und wohl nur aus reinem Opportunismus den Islam an, weshalb sie von den

³ Die drei jüdischen Stämme von Medina mussten die Stadt verlassen bzw. wurden sie umgebracht.

Muhadschirun und den *Ansar* als Heuchler angesehen wurden. Ihr Einfluss und ihre wirtschaftliche Stärke machte sie aber zu starken Gegnern im folgenden Kampf um die Macht.

Die Nachfolge des Propheten

Bevor hier einige Einzelheiten der Ereignisse nach dem Tode Muhammads geschildert werden, sei nochmals festgehalten, dass viele historische Details, insbesondere was einzelne Personen betrifft, nur aus Werken bekannt sind, die hundert und mehr Jahre später verfasst wurden, denn was die Epoche des ganz frühen Islam betrifft, so existieren so gut wie keine zeitgenössischen historischen Quellen. All jene späteren Texte können aber meist der einen oder anderen Gruppierung zugeordnet werden, sind also stark ideologisch gefärbt und dienen der Untermauerung des eigenen Standpunkts. Dazu kommt noch, dass in diesen Werken die Verhältnisse des 8. oder 9. Jahrhunderts auf jene der Frühzeit projiziert wurden, was zusätzlich zu Verzerrungen führt. Gewisse Anhaltspunkte für eine halbwegs objektive Betrachtung bieten daher vor allem jene Schilderungen, die sich – wenn auch unterschiedlich interpretiert – sowohl in späteren sunnitischen und schiitischen Quellen finden und von denen man daher annehmen kann, dass sie eher den Fakten entsprechen. Hier ist für zukünftige Forschung sicherlich noch einiges zu tun, denn die Anfangszeit des Islam ist von der kritischen Geschichtswissenschaft bei weitem noch nicht vollkommen aufgearbeitet worden und vieles, was auch in seriösen Werken zu finden ist, spiegelt die stark idealisierende Tradition und weniger die tatsächlichen Ereignisse wider.⁴

Als Muhammad Mitte 632 starb, dürfte er keine expliziten Vorkehrungen für seine Nachfolge getroffen haben. Was aus allen Quellen klar hervorgeht, ist, dass die göttliche Offenbarung mit seinem Tod als abgeschlossen galt, das heißt, sein Nachfolger war kein Prophet, sondern „Stellvertreter des Gesandten Gottes“, *chalifat rasul Allah*, kurz „Kalif“.

Kann man den Traditionen Glauben schenken, so trafen sich kurz nach Muhammads Tod in Medina maßgebliche Persönlichkeiten sowohl der „Auswanderer“ als auch der „Helfer“ in einer Art Porticus (genannt *saqifat Bani Sa'ida*), um die Frage der Nachfolge bzw. der Führung der Gemeinde zu besprechen. Wohl auch deshalb, weil sie unter sich stritten, konnten sich die *Ansar* nicht durchsetzen und man einigte sich auf einen verdienten Mann aus der Gruppe der *Muhadschirun*, nämlich Abu Bakr. Die Wahl fiel wohl auch deshalb auf ihn, weil er der Vater von Muhammads Lieblingsfrau Aischa und einer der ersten Muslime überhaupt war.⁵ Zumindest die frühesten Quellen

⁴ Dazu vgl. u.a. Watt & Marmura *Islam* II, 31f.

⁵ Die erste, die zum neuen Glauben übertrat, war Muhammads erste Frau Chadidscha, als

besagen, dass 'Ali bei dieser Versammlung nicht anwesend war. Wenn wir nun die schiitische Sichtweise an dieses Ereignis anlegen, so kann man behaupten, dass die Spaltung in Schia und Sunna eigentlich schon hier, wenige Stunden nach Muhammads Tod beginnt. Denn für die Schiiten, deren Name auf Arabisch ja nichts Anderes bedeutet als „Partei 'Alis“ (*schī'at 'Alī*), war die Wahl Abu Bakrs unrechtmäßig. Sieht man von später dazugekommenen religiös motivierten Gründen ab, so beruft man sich hier einhellig auf ein Ereignis, das ein paar Wochen vor Muhammads Tod stattgefunden hatte und das von schiitischen und sunnitischen Quellen ziemlich einheitlich in folgender Form überliefert wird: Als Muhammad von seiner letzten Wallfahrt nach Mekka in Richtung Medina zurückkehrte, machte man Rast bei einem kleinen Teich namens Chumm. Dort habe der Prophet 'Ali bei der Hand genommen und einen bis heute berühmten Satz gesagt: „Der, dessen Patron ich bin, dessen Patron soll auch 'Ali sein.“ Für die Schiiten ist dieser Ausspruch der schlagende Beweis dafür, dass Muhammad seinen Cousin 'Ali mit der Leitung der *Umma* betraut hat und damit alle anderen, angefangen mit Abu Bakr, Usurpatoren seien und dem Wunsch des Propheten zuwiderhandeln. Der Tag des Teiches von Chumm gilt daher bis heute als ein wichtiges Fest für alle Schiiten; es wird *'id al-ghadir* genannt und am 18. des islamischen Monats Dhu l-Hidscha gefeiert.

Neben diesem berühmten Satz werden auch noch andere Aussprüche Muhammads, sogenannte *Hadithe*, vorgebracht, die 'Alis herausragende Stellung belegen sollen. Darunter gehören zum Beispiel⁶:

Nur ein Gläubiger liebt 'Ali und nur ein Heuchler hasst 'Ali.
Ich bin die Stadt des Wissens und 'Ali ist ihr Tor.
'Ali ist mein Bruder im Diesseits und im Jenseits.

Was in den Stunden nach Muhammads Tod wirklich geschehen ist, wird sicherlich für immer unklar bleiben. Mit relativer Sicherheit kann gesagt werden, dass 'Ali sich vielleicht mehr erhofft hatte und sich bei der Wahl des Kalifen übergangen fühlte. Aber, wie es scheint, ist er nicht offen gegen Abu Bakr aufgetreten, nach sunnitischen Quellen habe er ihm sogar gehuldigt. Spätere schiitische Quellen begründen dies damit, dass er den Frieden in der Gemeinde nicht gefährden wollte. Möglich ist aber auch, dass er den älteren Abu Bakr akzeptierte und wusste, dass er nicht genug Rückhalt unter den maßgeblichen Leuten hatte.

Als Abu Bakr nur zwei Jahre später starb, wurde mit 'Umar wieder einer der Muhadschirun zum Kalifen gewählt und 'Ali ging abermals leer aus. Auch während der nach außen hin so erfolgreichen Herrschaft von 'Umar dürfte

zweiter Muslim gilt in der Überlieferung 'Ali oder eben Abu Bakr.

⁶ Siehe dazu Momen *Shi'i Islam* 14f.

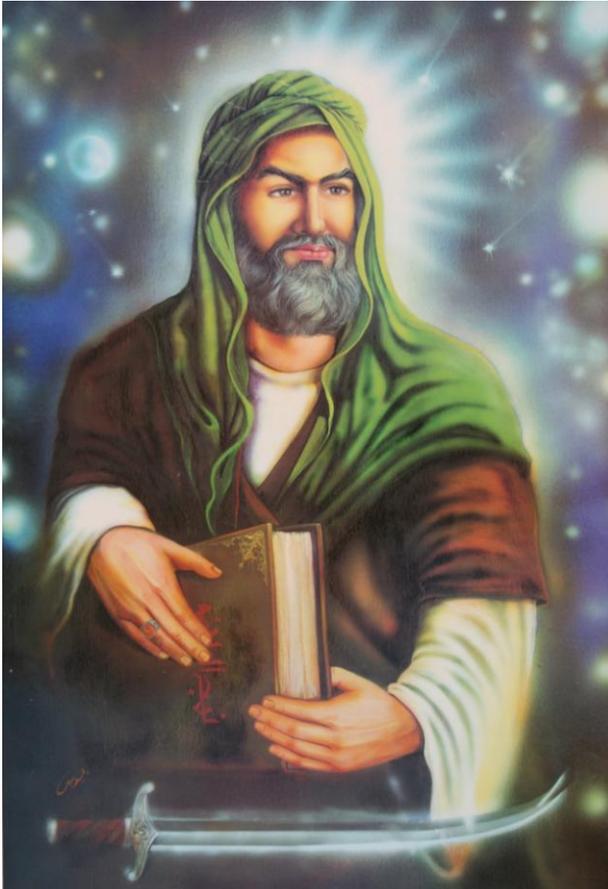
ʿAli keine politische Rolle innegehabt haben und weiterhin zumindest nicht offen gegen den Kalifen Stellung bezogen haben. Überhaupt scheint es in der Schiat ʿAli in dieser Zeit sehr ruhig gewesen sein: In späteren schiitischen Geschichtsdarstellungen werden im allgemeinen nur vier Männer genannt, die in dieser Periode ʿAli und damit der ganz frühen Schia treu geblieben sind, nämlich al-Miqdad, Abu Dharr, Salman al-Farisi und ʿAmmar ibn Yasir.

Die Zurückhaltung ʿAlis änderte sich abrupt mit der Wahl des dritten Kalifen im Jahr 644. Obwohl ʿAli Mitglied des Wahlgremiums war, konnte er sich nicht durchsetzen und es wurde mit ʿUthman ein Mann gewählt, der vielen der alten Muslime nicht recht war. Der Grund dafür war ein einfacher: ʿUthman gehörte zur Sippe Umayya und damit zur alten „Aristokratie“ von Mekka. Die Banu Umayya hatten zu den größten Widersachern des Propheten gezählt und den Islam als eine der letzten Familien in Mekka angenommen. Es verwundert also nicht, wenn sich nun viele Muslime der ersten Stunde vor den Kopf gestoßen fühlten. Dazu kam noch, dass ʿUthman später, während seiner zwölfjährigen Regierungszeit, offenen Nepotismus betrieb und so gut wie alle wichtigen Gouverneursposten mit eigenen Familienmitgliedern besetzte. Hervorzuheben ist hier Muʿawiya, ein äußerst fähiger Mann, der als Statthalter von Syrien in Damaskus residierte. Die Unzufriedenheit der alten Muslime gegen die sogenannten „Heuchler“ wuchs ständig an und im Jahr 656 wurde ʿUthman von einer aufgebrachten Schar solch Unzufriedener in seinem eigenen Haus in Medina ermordet. Obwohl ʿAli sich geschickt im Hintergrund gehalten hatte, wurde ihm zumindest Mitwisserschaft vorgehalten, denn er verurteilte den Mord, ging aber nicht gegen die Verdächtigen vor.⁷

ʿAli als Imam und Kalif (656-661)

Vor allem die Vertreter der medinensischen „Helfer“ – alte Feinde des Umayya-Clans – setzten sich aber nun vehement für ʿAli ein und so wurde er zum neuen, nach sunnitischer Zählung vierten Kalifen, propagiert. Hier kommt es erstmals zu einem offenen Bruch, zur eigentlichen Geburtsstunde der politisch motivierten Schia, der „Partei ʿAlis“. Denn die einflussreichen Mitglieder der Umayya-Sippe akzeptierten ʿAli nicht und verlangten Sühne für ihren ermordeten Verwandten ʿUthman. Sie gruppierten sich um den bereits erwähnten Muʿawiya in Syrien und verweigerten die Huldigung des neuen Kalifen.

⁷ Vgl. dazu Watt & Marmura *Islam* II, 4.



Imam 'Ali mit seinem berühmten Schwert Dhu I-Faqar und seinem Buch *Nahdsch al-Balagha*
(volkstümliche Darstellung auf einem iranischen Poster)

Die Banu Umayya waren aber nicht die einzige Opposition. Denn in Mekka verbündete sich Muhammads Witwe Aischa, die 'Ali nie gemocht hatte, mit zwei alten Prophetengenossen und verkündete ebenfalls, 'Uthman rächen und 'Ali nicht anerkennen zu wollen. Mit einem Heer an Stammeskriegern zog Aischa zusammen mit ihren beiden Verbündeten Talha und az-Zubayr in Richtung Irak, um die wichtigen Städte Basra und Kufa unter ihre Kontrolle zu bringen. Aber die Einwohner von Kufa standen traditionell auf der Seite 'Alis und so kam es noch im selben Jahr zur ersten offenen Schlacht zwischen Muslimen – ein traumatisches Ereignis, das in den Quellen als *fitna*, „Prüfung“, bezeichnet wird. Weil Aischa ihre Truppen auf einem Kamel sitzend

anfeuerte, ist diese Schlacht im südlichen Irak bis heute als Kamelschlacht bekannt. 'Ali siegte, die beiden Prophetengenossen Talha und at-Zubayr wurden getötet, Aischa nach Hause zurückgeschickt.

'Ali jedoch kehrte nicht nach Arabien zurück, sondern blieb im Südirak, der – mit Unterbrechungen – bis in die Gegenwart eines der wichtigsten Gebiete für die Schia geblieben ist. Nachdem er die Gefahr aus Medina abwenden hatte können, rüstete sich 'Ali zum Kampf gegen die Sippe Umayya, welche ihre Machtbasis in Syrien hatte. Die beiden Heere stießen im Jahr 657 etwa auf halbem Wege, beim Dorf Şiffin am Euphrat in der Nähe von ar-Raqqa, aufeinander. Es kam aber niemals zu einer großen offenen Schlacht, da man sich einigte, die Frage der Schuld am Tod 'Uthmans sowie einer eventuellen Verwicklung 'Alis einem Schiedsgericht zu überlassen und kein weiteres Blut unter Muslimen zu vergießen. Mit diesem Vorgehen handelte sich 'Ali aber nur noch eine weitere Front ein. Viele seiner Anhänger waren nämlich mit dieser Lösung nicht einverstanden und verließen sein Heer mit dem Spruch „Es gibt kein Urteil außer bei Gott“, d.h. es steht den Menschen nicht zu, solche Dinge zu entscheiden. Die Gruppe der „Ausziehenden“, die Charidschiten, wurde zur dritten großen Kraft im frühen Islam und zu erbitterten Gegnern von 'Ali, der sie ebenso unerbittlich bekämpfte.⁸

Das Schiedsgericht trat in dem kleinen jordanischen Ort Adhruh zusammen, um zu beraten, ob 'Uthmans Tod gerechtfertigt war oder nicht. Als man ihn nach längeren Beratungen von allem Unrecht freisprach, wurde damit indirekt 'Ali belastet, da er sich von den Mördern 'Uthmans nie wirklich distanziert hatte. Dieser Umstand war für ihn und seine Anhänger inakzeptabel und so rüstete er zu einem weiteren Feldzug gegen den Umayyaden Mu'awiya. Diese Pläne wurden aber nicht mehr realisiert, denn 'Ali wurde 661 von einem Charidschiten in der Nähe der südirakischen Stadt an-Nadschaf ermordet. Für die Sunniten endet mit 'Alis Tod die Ära der sogenannten „Rechtgeleiteten Kalifen“, eine Epoche, die man bis heute für vorbildhaft und gerecht hält. Aus schiitischer Sicht hingegen waren die ersten drei Kalifen nicht rechtmäßig im Amt und 'Ali ist daher für sie nicht der vierte Kalif, sondern der erste Imam, der wahre, nicht nur politische Führer der Gläubigen. Das Grabmal 'Alis – unter einer vergoldeten Kuppel gelegen – ist ein wichtiger Wallfahrtsort, der jährlich Millionen Pilger anzieht.⁹ Die Zerstörung des Mausoleums in an-Nadschaf

⁸ Zur Geschichte und Doktrin der Charidschiten vgl. Watt & Marmura *Islam* II, 4-31. – Die charidschitischen Gemeinden werden in der folgenden Jahrhunderten immer weniger. Bis heute behaupten konnte sich nur die gemäßigte ibaditische Richtung, die insbesondere im Oman und in Zentralalgerien überlebt hat.

⁹ Vgl. dazu Schober *Heiligtum*.

durch die radikalen Wahhabiten im Jahr 1802 ist eine jener Taten, welche die Schiiten den Sunniten nie vergessen und deren Erinnerung auch in der Gegenwart immer wieder zu offenen Aggressionen führt.

Vor allem in der Schia, aber partiell auch bei den Sunniten, wird 'Ali bald nach seinem Tod zu einem legendenhaft verklärten Helden. Und das, obwohl er nach einhelligem Bericht der alten Quellen ziemlich beleibt war, schielte, und eine Glatze hatte. 'Ali, der erste Imam, gilt als der „Löwe Gottes“, als ein Mann mit großer Kraft und Beredsamkeit, als Vorbild aller Mannestugenden. Sein Symbol ist das doppelspitzige Schwert Dhu l-Faqr, mit dem er die Feinde des Islams, aber auch Ungeheuer und Dämonen bezwingt. Als Zeugnis seiner einmaligen Beherrschung der arabischen Sprache wird das ihm zugeschriebene Werk *Nahdsch al-Balagha*, der „rechte Weg zur Rhetorik“, angeführt.

Für einige kleinere Gemeinschaften in der Schia, welche als „Übertreiber“ (*ghulat*) angesehen werden, ist 'Ali sogar eine Emanation Gottes, ja für manche sogar mit diesem identisch. Zu diesen von der Gnosis beeinflussten Strömungen gehören unter anderem die syrischen Alawiten oder die Ismaeliten. Letztere erlebten ihre Blütezeit im 10. und 11. Jahrhundert unter dem fatimidischen Kalifat in Ägypten und Nordafrika. Die Glaubensinhalte dieser religionsgeschichtlich ungemein interessanten Gemeinschaften müssen hier allerdings ausgeklammert bleiben.¹⁰

Die Herrschaft der Umayyaden und die Schlacht von Kerbela

Wenn man hier, beim Tod 'Alis im Jahre 661, Resümee zieht, so sieht man deutlich, dass die Spaltung der islamischen *Umma* eine rein politische Frage war, der – zumindest nach heutigem Wissensstand – jegliche rein religiös motivierte Dimension fehlte. In dem Ringen zwischen den Nachkommen der Familie des Propheten und dem einflussreichen Clan der Umayyaden ging es nicht um theologische Fragen, sondern einzig und allein um die Macht und den Führungsanspruch im neuen Islamischen Weltreich. Vor allem für die Anhänger der Schia mag wohl auch die Suche nach einem charismatischen Führer, der ihnen Stabilität in den sozialen und politischen Umbrüchen ihrer Lebensformen bieten konnte, eine Rolle gespielt haben.¹¹

Mit 'Alis Tod fiel die Entscheidung beinahe kampflos zugunsten der Umayyaden. Ihr Führer Mu'awiya – auch er ein Schwager Muhammads – proklamierte sich noch im selben Jahr zum Kalifen und wurde fast überall ohne nennenswerten Widerstand anerkannt. Zu seiner Residenzstadt wählte er

¹⁰ Zur Geschichte der gnostischen Bewegungen im Islam vgl. Halm *Gnosis*, zu den Ismailiten im Besonderen vgl. Daftary *Ismailiten*.

¹¹ Vgl. dazu Watt & Marmura *Islam* II, 35-37.

die alte syrische Metropole Damaskus, womit das Zentrum politischer Macht in der Islamischen Welt ein für alle Mal aus Arabien verschwindet. Auf politischer und militärischer Ebene hatte der neue Kalif Mu'awiya nun eindeutig die Oberhand. 'Alis älterer Sohn al-Hasan wurde zwar von den traditionell pro-alidischen Einwohnern der Stadt Kufa als rechtmäßiger Nachfolger seines Vaters gesehen, und es gab sogar Versuche, ihn zum Kalifen zu proklamieren. Diese waren jedoch mehr als halbherzig und nach einigen Verhandlungen wurde die Stadt kampflos den Umayyaden übergeben. Al-Hasan zieht sich daraufhin für den Rest seines Lebens nach Medina zurück. Wahrscheinlich versüßte ihm Mu'awiya den Verzicht auf das Kalifat mit viel Geld und einem angenehmen Leben. Außerhalb der schiitischen Geschichtsschreibung wird al-Hasan vor allem deshalb bekannt, weil er neben 300-400 Konkubinen sechzig oder mehr Ehefrauen hatte;¹² angeblich wurde er auch von einer seiner vielen Frauen vergiftet.

Das war wahrscheinlich im Jahr 678, womit sein jüngerer Bruder al-Husayn als Familienoberhaupt nachrückte. Mit al-Husayn nimmt die Geschichte von Schia und Sunna eine neue Wendung. Denn bald nach al-Hasans Tod stirbt auch der umayyadische Kalif Mu'awiya und hinterlässt seinem Sohn Yazid die Herrschaft. Eine solche erbliche Herrschaftsfolge war aber in der arabischen Gesellschaft vollkommen unüblich und erregte dementsprechenden Widerstand. Dazu kam, dass die Vorbehalte gegen die in der Bevölkerung als nur wenig religiös geltenden Umayyaden nie ganz verschwunden waren. Der knapp 55-jährige al-Husayn wurde daher von den anti-umayyadischen Gruppen im Südirak als geeigneter Kandidat für die Kalifenwürde angesehen und aufgefordert, von Mekka nach Kufa zu kommen.

Al-Husayn, den die westliche Forschung teilweise als romantischen Abenteurer gesehen hat, brach mit seiner ganzen Familie und einer kleinen Schar von Getreuen in Richtung Irak auf. Insgesamt bestand der Trupp wohl aus kaum mehr als 70 Menschen. Inzwischen war aber die Stadt Kufa von umayyadischen Truppen abgeriegelt worden und so zog al-Husayn den Euphrat entlang nach Norden bis in die Ebene von Kerbela, wo ihm der Gegner jedoch den Weg zum Wasser des Flusses abschnitt und die kleine Truppe somit dem Durst aussetzte. Am 10. Oktober 680 kam es dann zu einer militärisch völlig unbedeutenden Schlacht, in der al-Husayn selbst, sein Bruder und sein Sohn sowie alle anderen Männer den Tod fanden. Die Frauen wurden an den Hof nach Damaskus gebracht und dort angeblich gut behandelt. Ebenfalls in Damaskus landete al-Husayns Kopf, dessen

¹² Was aufgrund der für Männer sehr leichten Scheidungsprozeduren im islamischen Recht möglich war, denn auch al-Hasan konnte natürlich nicht mit mehr als vier Frauen gleichzeitig verheiratet sein.

letzte Ruhestätte in der Großen Moschee der Stadt bis heute Ziel schiitischer Pilger ist.¹³

Die Ereignisse der Schlacht von Kerbela¹⁴ wurden später in unzähligen Details legendenhaft ausgeschmückt, der 10. Muharram ist der höchste Feier- bzw. Gedenktag der Schiiten und das Grab al-Husayns in Kerbela der schiitische Pilgerort schlechthin. Da der schiitische Islam religiösen Bildern weniger skeptisch gegenübersteht als dies im sunnitischen Bereich der Fall ist, kann man heute in vielen schiitisch dominierten Regionen Poster kaufen, welche die Schlacht sehr drastisch darstellen. Auch die bildliche Darstellung von 'Ali und anderen Mitgliedern der *Ahl al-Bayt* (in früherer Zeit sogar des Propheten selbst) ist weitverbreitet und wird auch von Rechtsgelehrten meist nicht als Problem gesehen.



Das Ende der Schlacht von Kerbela: die Frauen beweinen al-Husayns Leichnam, er selbst blickt entrückt aus dem Himmel herab (volkstümliche Darstellung auf einem iranischen Poster)

¹³ Eine andere Tradition besagt, dass sich der Kopf al-Husayns Kairo befinde.

¹⁴ Zu Kerbela mit weiteren Verweisen vgl. Halm *Shi'ism* 13-15.

Die Schia nach Kerbela

Der Kampf al-Husayns und seiner Getreuen in Kerbela war zwar militärisch gesehen nur ein Scharmützel, ist aber der große Wendepunkt im Wandel der Schia von einer politischen zu einer religiös-politischen Strömung. Die Ereignisse von Kerbela, insbesondere der Märtyrertod al-Husayns, werden zu recht als Kristallisationspunkt der Schia gesehen, ohne welche die Herausbildung eines eigenen religiösen Standpunkts wohl kaum eingetreten wäre. Zwar hatten einige der späteren Nachkommen al-Husayns immer wieder auch politische Ambitionen, aber insgesamt tritt in den folgenden Jahrzehnten der Anspruch auf die rein weltliche Macht zurück. Was aber nicht heißen soll, dass man in der Schia nicht weiterhin der Überzeugung ist, dass nur den Nachkommen des Propheten die Leitung der islamischen *Umma* wirklich zusteht. Dies gilt bis heute und lässt sich unter anderem daran sehen, dass gemäß Verfassung die Regierung der Islamischen Republik Iran nur stellvertretend für den verborgenen Imam amtiert.

Das Zentrum der frühen Schia bleibt auch nach Kerbela der Süden des Iraks. Dort entstehen Gruppierungen, die sich „die Büsser“ (*tawwabun*) nannten, da sie eine Mitschuld am Tode Husayns sahen und dies wieder gut machen wollten. Ende 684 brachen einige tausend von ihnen in Richtung Syrien auf, um dem verhassten umayyadischen Kalifat ein Ende zu bereiten. Aber sie wurden alle aufgerieben und fanden den vielleicht angestrebten Märtyrertod. Auch die Tradition der Büsser hat sich in der Schia bis heute gehalten. Jährlich ziehen am Aschura-Tag Prozessionen von Geißlern und Schwertschlägern durch die Straßen schiitischer Städte, um des Martyriums des dritten Imam al-Husayn zu gedenken.

Erst langsam, in den auf die Schlacht von Kerbela folgenden Jahrhunderten, kristallisierte sich eine eigene schiitische Theologie heraus, in deren Zentrum die Imame und besonders die Gestalt des zwölften, des entrückten Imams steht, der am Ende der Zeiten die Weltherrschaft übernehmen wird. Kennzeichnend für die innerschiitische Geschichte sind relativ viele Gruppen und Untergruppen mit oft sehr unterschiedlichen Ansichten, unter anderem, was die Anzahl der Imame betrifft. Die überwiegende Mehrheit der heutigen Schia gehört der Zwölferschia (auch Imamiya genannt) an, deren Bezeichnung darauf hinweist, dass sie zwölf Imame anerkennen. Daneben gibt es die Siebenerschiiiten oder Ismailiten sowie die Zayditen, welche auf den Jemen beschränkt sind und nur fünf Imame kennen.¹⁵

Wenn hier festgestellt wird, dass die Schia in zahlreiche, wenn auch meist bald wieder verschwundene, Fraktionen zerfällt, so soll nicht unerwähnt

¹⁵ Zu den Imamiten vgl. Halm *Shi'ism*, Kap. 2, zu den Zayditen ebd. 202-206.

bleiben, dass zur Zeit von Kerbela auch die andere Seite keineswegs homogen ist. Selbst die Bezeichnung Sunniten als Gemeinschaft jener, die dem Vorbild der Altvorderen, insbesondere jenem des Propheten folgen, setzt sich erst später durch. Und zur Zeit der Umayyadenkalifen sind nicht nur die Schiiten in Opposition zu diesen, sondern auch viele andere Theologen und Rechtsgelehrte, die in den Quellen ab dem späten 8. Jahrhundert immer öfter als *Ahl as-Sunna*, „Leute der Sunna“ bezeichnet werden.

Schlussbetrachtung

Zusammenfassend soll nochmals festgehalten werden, dass die frühe Spaltung der islamischen *Umma* keine religiösen Ursachen hatte. Zumindest nicht religiös im eigentlichen Sinne, denn der Islam versteht sich ja viel mehr als Religion *und* Gesellschaftsordnung, wo religiöse und weltliche Macht nicht getrennt werden sollten. Die Entstehung der Schia war eine rein inner-arabische Angelegenheit, geographisch gesehen lag die formative Phase ihrer Theologie meist im Südirak. Das bedeutet, dass die Schia nicht – wie oft behauptet wird – eine iranische „Spielart“ des Islams darstellt. Dass der Iran heute mehrheitlich schiitisch ist, geht auf eine Periode zurück, die Jahrhunderte nach den oben geschilderten Ereignissen anzusiedeln ist.¹⁶

Die gerade in der Gegenwart häufig beschworene islamische Einheit ist wissenschaftlich gesehen ein ideologisch begründetes Konstrukt, denn die Spaltung in die Vorläufer von Sunna und Schia ist fast so alt wie der Islam selbst. Nach vielen Jahrhunderten getrennter Wege hat sich eine Unzahl von kleineren und größeren Unterschieden herausgebildet, die eine *gemeinsame* islamische Position etwa im Religionsunterricht kaum realisierbar machen. Das Festhalten an einem solchen gemeinsamen Anspruch bringt immer wieder Probleme mit sich und hat große Auswirkungen, gerade auch in Österreich, wo auf offizieller Ebene *einem* Islam fast ein Dutzend gleichgestellte christliche Kirchen gegenüberstehen. Die Zukunft wird zeigen, ob etwa die Versuche der ebenfalls schiitischen Aleviten, den Status einer eigenen Bekenntnisgemeinschaft zu erlangen, Erfolg haben werden und ob es in ein paar Jahren zu einer rechtlich anerkannten Spaltung der islamischen *Umma* auf österreichischem Boden kommen wird.

Weiterführende Literatur

Daftary, Farhad: *Kurze Geschichte der Ismailiten: Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft*. Würzburg 2003.

The Encyclopaedia of Islam. 12 Bände. Leiden 1960-2004.

¹⁶ Vgl. dazu auch Watt & Marmura *Islam* II, 33.

Haarmann, Ulrich (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. 3. Aufl. München 1994.

Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Zürich-München 1982.

Halm, Heinz: *Schi'ism*. 2. Aufl. Edinburgh 2004.

Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven-London 1985.

Schober, Irute: *Das Heiligtum 'Ali b. Abi Talibs in Nağaf: Grabstätte und Wallfahrt*. Frankfurt/Main 1991.

Watt, W. Montgomery & Marmura, Michael: *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart u.a. 1985.

Zwischen Annäherung und Konflikt: Schiiten und Sunniten in Geschichte und Gegenwart

Werner Ende



Hussein-Moschee in Kerbela, Foto: SFC Larry E. Johns, USA

Zunächst weise ich darauf hin, dass im folgenden Text, wo immer von Schia, Schiiten, schiitisch etc. die Rede ist, so gut wie ausschließlich die Zwölferschia gemeint ist. Es handelt sich um die zahlenmäßig eindeutig stärkste, geographisch am weitesten verbreitete und gegenwärtig in religiös-politischer Hinsicht aktivste Fraktion innerhalb der Schia. Sie ist auch unter Bezeichnungen wie Imâmîya oder Ja'fariya bekannt. Die Berücksichtigung anderer Gruppen wie der Zaidîya oder Ismâ'ilîya und die Beschreibung ihres Verhältnisses zur Zwölferschia würde den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen.

Im Titel ist ferner von „Konflikt“ einerseits und von „Annäherung“ andererseits die Rede. Man mag sich fragen, inwiefern der Begriff Konflikt für das Verhältnis von Sunniten und Schiiten zueinander den Sachverhalt genau trifft oder überhaupt gerechtfertigt ist. Gibt es einen Dauerkonflikt, der das Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander grundsätzlich bestimmt, oder handelt es sich eher um Einzelkonflikte, die da oder dort – und selten

gleichzeitig – aufflammen? Die Frage mag gegenwärtig, d.h. angesichts heftiger (auch bewaffneter) und lang andauernder Auseinandersetzungen, vor allem im Irak, ein wenig seltsam erscheinen. Aber im Gespräch mit Muslimen konnte man bis vor kurzem (und kann man wohl z. T. bis heute) erleben, dass diese einem Außenstehenden versichern, es gebe „eigentlich“ keinen interkonfessionellen Streit – oder jedenfalls keinen grundsätzlichen. Manche begründen dies mit dem Argument, die Meinungsverschiedenheiten lägen historisch gesehen, sehr weit zurück und hätten in der Gegenwart keine reale Bedeutung, andere räumen zwar ein, dass es da und dort auch heute noch Spannungen gibt, doch seien diese im wesentlichen „von außen“ induziert und hätten mit dem realen Binnenverhältnis von Sunniten und Schiiten kaum etwas oder gar nichts zu tun. Es gebe zwar ein paar Unterschiede sowohl in der Glaubenslehre als auch in der Glaubenspraxis, doch nicht im Sinne eines wirklich tief greifenden Gegensatzes. Es verwundert nicht, dass derartige Ansichten auch und gerade von säkularistisch orientierten Muslimen vertreten werden.

Wenn es sich tatsächlich so verhielte wie soeben beschrieben, dann wäre nicht so recht verständlich, warum gleichzeitig unter nicht wenigen muslimischen Gläubigen von der Notwendigkeit innerislamischer Annäherung oder sogar der Wiederherstellung weitgehender Einheit die Rede ist – sowie davon, dass die gegenwärtige, potentiell oder tatsächlich konfliktgeladene Situation eine Gefahr für den Islam darstelle, die von fremden Mächten ausgenutzt wird oder werden könnte.

Seit langem wird in den islamisch geprägten Ländern bzw. in deren Literaturen sowie in den Medien das Thema der notwendigen Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten – mehr oder weniger kontrovers – diskutiert. Ungeachtet aller Begeisterung, mit der viele Muslime diese Idee begrüßen und in die Tat umsetzen wollen, zeigen sich aber, sobald es um bestimmte Schlüsselbegriffe und historische Voraussetzungen geht, zahlreiche und erhebliche Meinungsunterschiede. (Bei den ökumenischen Bestrebungen innerhalb der Christenheit verhält es sich im Wesentlichen nicht anders – aber das ist hier nicht unser Thema). Gewisse Gegensätze kommen hinsichtlich der innerislamischen Annäherung bereits dann auf, wenn der Inhalt des letztgenannten Begriffs genau definiert werden soll: Wie verhält sich der Prozess der Annäherung (arab. *taqrīb*) zum von nicht wenigen Muslimen ersehnten Endziel der Einheit (*wahda*)? Was ist der Inhalt beider Begriffe? Geht es bei der Annäherung wirklich um eine Überwindung dogmatischer Gegensätze, oder nur um ein Ausklammern von (fortbestehenden) Streitpunkten mit dem Ziel, äußere Spannungen abzubauen und Intrigen fremder Mächte zu vereiteln?

Ferner: Welche Seite muss in Einzelfragen mehr nachgeben als die andere, also mehr Kompromisse eingehen? Wird es möglich sein, sich irgendwo „in der Mitte“ zu treffen? Könnte es eventuell sein, dass am Ende des Weges der Annäherung eine der beiden Seiten ihre Existenzberechtigung verliert und schließlich untergeht? Dann wäre die (unausgesprochene) Absicht nicht Annäherung, sondern partielle oder völlige Auslöschung der einen oder der anderen Seite. Oder läuft der Annäherungsversuch ungewollt darauf hinaus, dass neben den beiden großen traditionellen Konfessionsgruppen des Islams, die bestehen bleiben, eine neue mehr oder wenig isolierte dritte entsteht, dass also die Spaltung der muslimischen Gemeinschaft eher vergrößert als verringert werden würde? Was wäre also gewonnen?

Derartige Fragen werden nicht selten gerade von solchen Sunniten und Schiiten geäußert, die grundsätzlich gegen eine Annäherung sind bzw. diese für letzten Endes unmöglich halten, dies aber nicht unumwunden aussprechen wollen. Indem sie ihre angeblichen oder tatsächlichen Besorgnisse in den Vordergrund stellen, können sie ihre Ablehnung des *taqrīb* mehr oder weniger gut kaschieren. Angesichts der nach wie vor bestehenden Attraktivität des Annäherungs-Gedankens scheint ihnen dies eine kluge Strategie zu sein.

Andererseits gibt es auf beiden Seiten der konfessionellen Trennungslinie – die, wie ich noch kurz erläutern werde, sehr alt ist – Menschen, die energisch auf einen Dialog hinarbeiten. An dessen Ende soll eine Annäherung der Standpunkte in der Glaubenslehre und -praxis, und in der Folge eine friedliche Koexistenz der Gläubigen beider Konfessionsgruppen stehen. Diese Annäherung zielt darauf ab, sich in möglichst vielen Einzelfragen auf eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen. Wo das gegenwärtig und auf absehbare Zeit nicht möglich ist, will man die Debatte zunächst einmal vertagen, die besonders heiklen Streitpunkte also vorläufig ausklammern – so wie das hierzulande Politiker tun, wenn sie eine „Große Koalition“ bilden wollen.

Diesem Bündnis der Gutwilligen stehen Personen und Gruppen gegenüber, die sich mit Entschiedenheit (wenn auch, wie erwähnt, nicht unbedingt mit offenem Visier) gegen solche Bestrebungen wenden. Damit beginnt das Moment der Verzögerung, ja der bewussten Torpedierung jeder tatsächlichen Annäherung. Welche Mentalität da sichtbar wird, konnte ich im Jahre 1983 im Iran erleben. Damals war ich mit einigen deutschen Islamwissenschaftlern im Iran. Für mich war dies der erste (und seither einzige Besuch) in der „Islamischen Republik“. Eines Tages waren wir

Gäste einer neugegründeten Universität in Teheran. Wir wurden von deren Rektor und zahlreichen Lehrkräften freundlich begrüßt, dann aber auch darüber befragt, was wir denn in wissenschaftlicher Hinsicht so alles treiben. Als die Reihe an mich kam, sagte ich, dass mich die Möglichkeiten einer Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten stark interessierten. Ich ließ erkennen, dass ich die *taqrīb*-Bemühungen für im Prinzip vernünftig und im Interesse des sozialen Friedens für notwendig halte. Da erhob sich ein jüngerer, mir bis dahin völlig unbekannter Theologe – offenbar ein Mitglied des Lehrkörpers – und hielt eine donnernde Ansprache wider meine Dreistigkeit, einer Annäherung zwischen Schiiten und Sunniten das Wort zu reden: Ob ich denn nicht wüsste, wie viele bössartige, verlogene Traktate und Pamphlete sunnitische Autoren in Vergangenheit und Gegenwart gegen die Schia geschrieben hätten. Er begann, Namen und Buchtitel jener üblen Feindpropaganda aufzuzählen und konnte damit gar nicht wieder aufhören. Auch als ich versuchte, ihm zu erkennen zu geben, dass mir die meisten dieser Schriften bekannt seien und dass ich gern etwas dazu sagen würde, war sein Redefluss nicht aufzuhalten. Dem Herrn Rektor und den anderen Mitgliedern des Lehrkörpers war diese Tirade des Herrn Golpâygânî (so sein Name) sichtlich unangenehm. Vermutlich teilten einige von ihnen durchaus diese Ansicht ihres streitbaren Kollegen, aber sie fanden wohl, dies sei der falsche Protest zur falschen Zeit, und im Übrigen gegen die falsche Person gerichtet. Unter den Anwesenden war übrigens auch der iranische Gelehrte Abdoldjavad Falaturi (gest. 1996), der damals schon lange in Deutschland lebte und sich seit Jahren sowohl für einen christlich-muslimischen Dialog als auch für die Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten einsetzte. Ich glaube, er hat an diesem Tage, angesichts der von mir soeben beschriebenen Szene, innerlich sehr gelitten.

Auf der Gegenseite, bei den Sunniten, gibt es – nicht durchweg vorherrschend, aber etwas häufiger und lautstärker als bei den Schiiten – ähnliche Erscheinungen. Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht bestimmte Kreise in Saudi-Arabien, die dem extrem militanten Flügel der Wahhâbiya zuzurechnen sind, sowie nicht wenige Gruppen von Gleichgesinnten in anderen islamischen Ländern. Bezeichnend für deren scharf antischiitische Tendenz ist ein zweibändiges Werk, das 1977 als Magisterarbeit (mit der Note „Ausgezeichnet“) an einer saudi-arabischen Universität angenommen worden ist und im Jahre 2003 bereits seine 7. Auflage (Riad) erreicht hatte. Der Verfasser, Nâsir ibn 'Abdallâh ibn 'Alî al-Qafârî, „beweist“ in seinem Buch *Mas'alat at-taqrīb bayn ahl as-sunna wa-sh-shî'a* d. h. „Die Frage der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten“, dass alle Versuche konfessioneller

Annäherung – jedenfalls in ihrer bisherigen Form – aussichtslos und sogar schädlich sind. In einem anderen, 2005 in Ägypten erschienenen Buch enthüllt er die angeblichen, seit Jahrhunderten andauernden Verschwörungen der Schiiten gegen die Heiligen Stätten im Hedschas. Als Titel für sein Machwerk verwendet er infamerweise eine Anspielung auf die „Protokolle der Weisen von Zion“, nämlich *Burûtûkkûlût Âyât Qum hawl al-haramayn al-muqaddasayn* (...), also: „Die Protokolle der Ayat(ollahs) von Qom gegen die Heiligen Stätten (von Mekka und Medina)“. Von ähnlicher Geistesart war ein pakistanischer Wahhabit namens Ihsân Ilâhî Zahîr, dessen antischiitische Polemiken auch in einigen arabischen Ländern eine gewisse Verbreitung gefunden haben. Er starb 1987 an den Folgen eines Sprengstoffattentats, das nach einer weit verbreiteten Ansicht von Schiiten gegen ihn unternommen worden war. Seine Schriften erfüllen alle Voraussetzungen dafür, als Zeugnisse eines erbitterten, hochgradig demagogischen „Kalten Krieges“ innerhalb des Islams bezeichnet zu werden.

Qafârî, Zahîr und andere Autoren dieses Schlages können mit Fug und Recht als ideologische Erben des ägyptischen, ursprünglich aus Syrien stammenden Publizisten und Verlegers Muhibb ad-Dîn al-Khatîb (gest. 1969) gelten. Dessen Rolle bei der Mobilisierung eines wachsenden sunnitischen Widerstands gegen den *taqrîb* ist kaum zu überschätzen. Aus seiner Feder stammt – neben zahlreichen weiteren polemischen Schriften – eine Broschüre, die bereits in ihrem Titel überdeutlich erkennen lässt, dass aus der Sicht des Autors an eine Annäherung zwischen den beiden Konfessionen nicht zu denken ist. In deutscher Übersetzung lautet er in etwa: „Die Grundzüge der Prinzipien, auf denen die Religion der Zwölferschia beruht“. Khatîb verwendet hier für die Schia den Begriff „Religion“, arabisch *dîn*, und nicht etwa den nahe liegenden Ausdruck „Glaubensrichtung“ (o. ä.), arabisch *madhhab*. Seine Sicht der Dinge läuft darauf hinaus, dass es sich bei der Schia im Allgemeinen und bei der Zwölferschia im Besonderen überhaupt nicht um eine Denkschule *innerhalb* des Islams handelt. Vielmehr stellt sie seiner Meinung nach eine (besonders heimtückische) religiöse Bewegung *gegen* den Islam dar. Sie ist besonders gefährlich, weil sie als islamisch auftritt und arglose Sunniten zu täuschen vermag, in Wirklichkeit aber das Gegenteil des wahren Islams verkörpert – eben eine *andere*, feindselige Religion. Khatîbs Streitschrift hat in ihrer arabischen Fassung zahlreiche Neuauflagen erlebt, ist in andere Sprachen übersetzt worden und wird von den Gegnern des *taqrîb* bis heute unermüdlich zitiert. Zu seinen Lebzeiten hat er zwar nicht in die erste Reihe der prominenten sunnitischen Autoren gehört, doch scheint sein indirekter Einfluss in den letzten Jahrzehnten eher gewachsen als zurückgegangen zu sein. Immerhin ist es bezeichnend, dass

er zwischen 1952 und 1954 Chefredakteur des offiziellen Organs der Universität Al-Azhar in Kairo gewesen ist.

In der Vergangenheit ist es immer wieder einmal vorgekommen, dass Khatîbs Streitschrift während der Mekkapilgerfahrt – unter der Hand und kostenlos – an die Besucher der Heiligen Stätten verteilt worden ist. Das führt dann regelmäßig zu Empörung und entsprechender Kritik von schiitischer Seite. Für die saudische Regierung, deren Oberhaupt – der König des Landes – als „Hüter der Heiligen Stätten“ bezeichnet wird, stellt die Verteilung dieser und inhaltlich ähnlicher Schriften (vor allem während des *hajj*) ein Problem dar. Einerseits ist es ein offenes Geheimnis, dass die entscheidende Ablehnung der Schia zu den wesentlichen Überzeugungen der offiziell in Saudi-Arabien herrschenden Richtung der Wahhabiya gehört und demnach gerade auch von den Vertretern der saudischen Dynastie hochgehalten werden muss. Die Bezeichnung der Zwölferschia als fremde, in Wahrheit araber- und islamfeindliche „Religion“, wie sie al-Khatîb und andere, prowahhabitische Autoren proklamierten bzw. nach wie vor proklamieren, müsste somit eigentlich zur Folge haben, dass den Schiiten die Pilgerfahrt nach Mekka und der Besuch von Medina unbedingt zu verwehren ist. (Nichtmuslimen ist bekanntlich das eine wie das andere strikt verboten.) Bereits der „Gründerkönig“ des Königreiches, 'Abd al-'Azîz, bekannt als Ibn Sa'ûd (gest. 1953), hat freilich schon früh die Pilgerfahrt von Schiiten aus politischen und wirtschaftlichen Gründen nicht nur zugelassen, sondern in begrenztem Umfang und unter bestimmten Auflagen sogar gefördert. Der Mehrheit der Wahhabiten und wohl auch manchen anderen schiafeindlichen Sunniten gefällt das zwar ganz und gar nicht, aber sie müssen sich fügen. Interne Konflikte einerseits oder Krisen in den internationalen Beziehungen Saudi-Arabiens andererseits können allerdings dazu führen, dass wahhabitische Fanatiker doch immer wieder einmal die Gelegenheit finden, sich während des *hajj* als antischiitische Agitatoren zu betätigen. Die tatsächliche Haltung der saudischen Regierung ist in solchen Situationen nicht ganz klar erkennbar. Das eventuelle Aufkommen bzw. das Ausbleiben wesentlicher konfessioneller Spannungen (oder gar ernsthafter Zusammenstöße, wie z.B. 1987) während der alljährlichen Pilgerschaftssaison bildet jedenfalls so etwas wie ein Indiz für die jeweilige religionspolitische Großwetterlage in Saudi-Arabien, in seinen Nachbarländern (besonders im Iran) und darüber hinaus in der islamischen Welt.

Über mehrere Jahrhunderte der islamischen Geschichte hinweg lassen sich bei einzelnen Personen oder Gruppen gewisse Bestrebungen in Richtung auf eine Annäherung erkennen – so etwa im Iran unter Nâdir Shâh in den

40-er Jahren des 18. Jahrhunderts. Sonderlich gut erforscht ist dieser Aspekt islamischer Geschichte bisher allerdings nicht. Offensichtlich ist jedenfalls, dass die Bemühungen um eine Minderung der konfessionellen Spannungen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt haben. Dies geschah nicht zuletzt unter dem Eindruck des wachsenden Einflusses, den der Imperialismus europäischer Staaten auf die islamische Welt ausübte – von der wirtschaftlichen Durchdringung bis hin zur direkten oder indirekten Besetzung einzelner Länder. Dies alles wurde nicht nur als Bedrohung für bestimmte Regionen, sondern auch als direkte Gefahr für den Islam und die Gemeinschaft der Muslime in ihrer Gesamtheit wahrgenommen – unabhängig von ihrer jeweiligen ethnischen oder konfessionellen Zugehörigkeit. Viele Politiker, hohe Beamte, Religionsgelehrte und Literaten erkannten, dass die jahrhundertealte politische Zerklüftung der islamischen Welt, und in diesem Zusammenhang auch die konfessionellen Gegensätze, gegenüber der westlich – imperialistischen Bedrohung einen erheblichen Nachteil, nämlich eine Angriffsfläche darstellten: Unter diesen Umständen erwies man sich als leichter „kolonisabel“. Folgerichtig kam der Gedanke auf, dass die Muslime einander besser kennen lernen und politisch irgendwie zusammenrücken müssten, um schließlich eine gemeinsame Abwehrfront bilden zu können. Dazu brauche man zunächst einmal einen Dialog unter den führenden Geistern. Im Zusammenhang mit dieser Erkenntnis entstand eine ideologische Strömung, die als Pan-Islamismus bezeichnet wird. Letzterer hat verschiedenartige Facetten. Eine davon, und zwar eine sehr wichtige, besteht aus dem Bestreben, auch und gerade die konfessionellen Gegensätze innerhalb der islamischen Gemeinschaft in ihrem gesamten Ausbreitungsgebiet zu überwinden.

Hinsichtlich der Frage, wie das panislamische Programm in der Praxis zu bewerkstelligen sei, wurden allerlei unterschiedliche Vorschläge gemacht. Eine besonders einleuchtende Idee war die, dass eine Elite von muslimischen Denkern und Entscheidungsträgern aus aller Welt sich zu einem Kongress zusammenfinden und über konkrete Schritte beraten sollte. Das offenbar erfolgreichste literarische Dokument dieser Bestrebungen war ein Buch, das um 1900 auf Arabisch in Ägypten erschienen ist. (Die Entstehungs- und Publikationsgeschichte des Werkes ist kompliziert und muss hier nicht erörtert werden.) Der zunächst nur unter dem Pseudonym auftretende Verfasser dieses interessanten Werkes war ein Syrer aus Aleppo namens 'Abd ar-Rahman al-Kawâkibî (gest. 1902). Der Titel, *Umm al-qurâ*, bezieht sich auf einen Beinamen der Stadt Mekka. Es handelt sich um das fiktive Protokoll einer Geheimkonferenz, die angeblich 1898 oder etwas früher in Mekka stattgefunden haben soll. Einige Vertreter der Muslime aller Länder seien

dort ohne Wissen der osmanisch-türkischen Behörden zusammengekommen, um über die gegenwärtige Lage der islamischen Welt, die Notwendigkeit von Reformen, das Kalifat sowie über die Möglichkeit enger Zusammenarbeit unter den Muslimen zu beraten. In diesem Zusammenhang ging es auch (wenn auch nicht sonderlich ausgeprägt) um die Annäherung zwischen den unterschiedlichen konfessionellen Gruppen. Jedenfalls war, dem „Protokoll“ zufolge, auch ein vornehmer Herr aus Persien (dem Zusammenhang nach ein Schiit) anwesend, der sich an der Debatte beteiligte.

Wichtig an dem besagten Buch ist vor allem, dass es den Gedanken des panislamischen Kongresses (der schon zuvor aufgekommen war) in außerordentlichem Maße populär gemacht hat. Schon vor dem Ersten Weltkrieg gab es Ansätze dazu, nun auch in der Realität derartige Kongresse zu verwirklichen. Nach dem Kriege bzw. nach der Abschaffung des osmanischen Kalifats (1924) gab es dann tatsächlich einige Kongresse, z. B. in Mekka und Kairo (1926), die den Zukunftsfragen der islamischen Welt und den Möglichkeiten panislamischer Kooperation gewidmet waren oder jedenfalls sein sollten.

Bemerkenswert für das Thema der interkonfessionellen Annäherung ist der Kongress von Jerusalem 1931. Zu den ungewöhnlichen Ereignissen dieser Zusammenkunft gehört es, dass einige sunnitische Kongressteilnehmer den Vorschlag machten, der aus dem Irak stammende schiitische Religionsgelehrte Muhammad Husayn Âl Kâshif al-Ghitâ' (gest. 1954) sollte das gemeinsame Freitagsgebet in der Aqsa-Moschee leiten – was dann auch geschah. Das war eine gewichtige Geste, denn wenn Sunniten hinter einem schiitischen Imam beten, dann erkennen sie ihn de facto als echten Muslim und seine Glaubensrichtung (*madhhab*) als gültig an. In der schiitisch-islamischen Welt wurde dieser Vorgang als bedeutender Schritt auf dem Wege der Annäherung gewertet. Aus zeitgenössischen und späteren Publikationen geht allerdings hervor, dass es von sunnitischer Seite nicht nur Zustimmung, sondern auch erhebliche Kritik an dieser Geste gegeben hat. Diese Kritik kam – nicht überraschend – vor allem aus Kreisen einer pro-wahhabitischen Reformströmung, der so genannten Salafiya. Diese war auf dem Kongress von Jerusalem durch einige ihrer prominentesten Köpfe vertreten, so z. B. in Gestalt des sehr einflussreichen Publizisten Muhammad Rashîd Ridâ (gest. 1935), des Herausgebers der weit verbreiteten Zeitschrift „Al-Manâr“.

Angehörige der Salafiya waren es auch, die Jahrzehnte später den Versuch eines Oberhauptes der Azhar, die sunnitische Welt von der möglichen und

notwendigen Anerkennung der Schia als voll gültige Richtung innerhalb des Islams zu überzeugen, erbittert (und zunächst erfolgreich) bekämpften: Im Sommer 1959 gab Mahmūd Shaltūt (Rektor der Azhar von 1958 bis zu seinem Tode 1963) eine – umgehend als „Fatwa“ deklarierte – Erklärung zugunsten dieser Anerkennung ab. Sie wurde von Schiiten in aller Welt sehr freudig aufgenommen und wird bis heute immer wieder als eines der wichtigsten Dokumente der Annäherung zitiert. Ihre Entstehung und Verbreitung ist durch eine speziell im Dienste des *taqrīb* tätigen, 1947 in Kairo gegründete Organisation betrieben worden, die unter der Leitung eines iranischen Schiiten stand. Aus Gründen, die u. a. auch mit politischen Spannungen zwischen Ägypten, Saudi-Arabien, Iran und anderen Staaten zu tun hatten (und hier nicht dargelegt werden können) ist die Wirkung der Erklärung Shaltūts im sunnitischen Islam relativ gering geblieben. Wiederholte Versuche zur Wiederbelebung dieser ökumenischen Initiative (und auch zur Neugründung der erwähnten *taqrīb*-Organisation) zeigen freilich, dass sie nicht generell vergessen worden ist und auch unter Sunniten immer wieder neue Anhänger findet. Unter bestimmten Umständen mag sie eine zweite Chance bekommen.

Auch der Gedanke des panislamischen Kongresses als Forum der Annäherung hat – ungeachtet mancher Enttäuschungen hinsichtlich der tatsächlichen Ergebnisse – nicht generell an Anziehungskraft verloren. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zur Gründung von Kongress-Organisationen, also auf Dauer angelegten Zusammenschlüssen von Personen, Gruppen oder Staaten. Deren Mitglieder – ob nun Staaten oder Einzelpersonen – tagen in regelmäßigen Abständen, bilden Unterausschüsse und dergleichen, unterhalten ständige Büros und stützen ihre Arbeit auf ausgefeilte Statuten. Ein Beispiel für eine Organisation, deren Mitgliedschaft aus Personen besteht, ist die 1962 gegründete Islamische Weltliga (*Râbitat al-’Âlam al-Islâmi*), ein Beispiel für den Typus eines zwischenstaatlichen Beratungsgremiums ist die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC), die 1972 ihre Arbeit aufnahm. Beide waren und sind stark von Saudi-Arabien beeinflusst. Insofern nimmt es nicht wunder, dass die Frage einer Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten in den Beratungen bzw. Beschlüssen beider Gremien zwar gelegentlich behandelt wurde, aber selten im Vordergrund gestanden hat. Das mag sich (angesichts des sich gegenwärtig verschärfenden interkonfessionellen Konflikts) früher oder später ändern.

Als ein halbwegs positives Beispiel hierfür mag man eine Konferenz ansehen, die von der OIC einberufen wurde und im Ramadan des Jahres 1427 islamischer Zeitrechnung (Oktober 2006) in Mekka stattgefunden hat. Es handelte

sich um das (nahezu konspirativ vorbereitete) Treffen von etwa 50 sunnitischen und schiitischen Religionsgelehrten aus dem Irak, die in der heiligen Stadt, in einem königlichen Palast und buchstäblich mit Blick auf die Ka'ba, über die Möglichkeit beraten sollten, eine weitere Eskalation des bürgerkriegsähnlichen konfessionellen Konflikts in ihrem Heimatland zu verhindern. Bezeichnend ist, dass (in erster Linie aus Sicherheitsgründen) in den saudischen Medien (und wohl auch in denen anderer islamischer Länder) die Namen der Teilnehmer nicht bekannt gegeben wurden. Man darf allerdings davon ausgehen, dass sie früher oder später doch ihren Weg in die interessierte Öffentlichkeit – z. B. des Irak – gefunden haben. Bezeichnend auch, dass der gegenwärtig ranghöchste schiitische Religionsführer des Irak, Ayatollah 'Alī Sīstānī, die Konferenz zwar verbal unterstützt hat, der Einladung zur Teilnahme jedoch nicht gefolgt ist. Angeblich sind auch einige andere sunnitische und schiitische Persönlichkeiten aus dem Irak, die eingeladen worden waren, dem Kongress ferngeblieben. Dennoch war er nicht gänzlich bedeutungslos. An der Schlusserklärung lässt sich dies freilich nicht ohne weiteres ablesen. Sie geht nicht über das zu Erwartende hinaus: Der gegenwärtig um sich greifende Brudermord zwischen Sunniten und Schiiten im Irak ist sündhaft, gänzlich unislamisch und nur geeignet, den Feinden des Islams in die Hände zu spielen. Bemerkenswert ist aber der Ort des Geschehens, nämlich Mekka, und mehr noch die Tatsache, dass diese Veranstaltung unter der offensichtlichen Schirmherrschaft der saudischen Regierung stattgefunden hat. Angesichts der grundsätzlichen Vorbehalte der Wahhabiten (einschließlich vieler Vertreter der saudischen Dynastie) gegenüber den Schiiten ist dies alles andere als selbstverständlich. Es scheint, dass die pragmatische, die Schiiten Saudi-Arabiens bewusst einbeziehende Religionspolitik des seit dem 1. August 2005 regierenden Königs, 'Abdullāh ibn 'Abd al-'Azīz, in einem Fall wie diesem erste Früchte zu tragen beginnt. Im Übrigen deutet das saudische Engagement in dieser Sache auf die Entschlossenheit des Königreichs hin, den im Irak offen aufgebrochenen sunnitisch-schiitischen Konflikt nicht auf das eigene Land überspringen zu lassen. Mit einer Förderung des *inhaltlichen* Dialogs zwischen Sunniten und Schiiten – im Irak oder anderswo – hat das zunächst nichts zu tun. Es geht um Realpolitik.

Spätestens an dieser Stelle dürfte es angebracht sein, etwas über den soeben erwähnten inhaltlichen Dialog zu sagen. Worum geht es da? Was sind die Streitpunkte? Wie befasst man sich mit ihnen?

Bei der Beantwortung dieser Fragen spielt es nicht die entscheidende Rolle, wie hoch der proportionale Anteil jener Muslime ist, denen die konfessionellen Streitpunkte ständig bewusst sind, und auch nicht, ob jene Streitpunkte

das Glaubensleben dieser Menschen unmittelbar und tief greifend bestimmen oder nicht. (Es ist ohnehin schwer, den Anteil der in dieser Hinsicht aktiv Engagierten halbwegs exakt zu erfassen.)

Ohne Zweifel hat es ungeachtet des real existierenden sunnitisch-schiitischen Gegensatzes zu verschiedenen Zeiten und zumindest in einigen Regionen der islamischen Welt eine halbwegs friedliche Koexistenz beider Konfessionsgruppen gegeben. *Ein* Aspekt dieser Situation besteht darin, dass in Vergangenheit und Gegenwart da und dort, z. B. bis vor kurzem im Irak, nicht wenige „Mischehen“ zu verzeichnen waren. (Unter Bedingungen der erbarmungslosen Konfrontation ist so etwas natürlich kaum mehr möglich.) Andererseits gibt es Regionen, in denen seit Jahrhunderten eine der beiden Konfessionen eindeutig dominiert und wo man die andere Seite schlichtweg kaum kennt – so etwa bis vor kurzem in Nordafrika. Die erste (und häufig einzige) Gelegenheit, bei der man von der Existenz des konfessionell „Anderen“ Kenntnis nimmt (bzw. widerwillig Kenntnis nehmen muss) ist für Muslime aus solchen Regionen die Mekka-Pilgerfahrt und der Besuch der Heiligen Stätten von Medina. Intensivere Kontakte kommen bei dieser Gelegenheit zwar manchmal zustande, werden aber nicht unbedingt gesucht, sind insgesamt eher selten bzw. bleiben, wo es sie gibt, an der Oberfläche eines frommen *small talk*. Die Berichterstattung der modernen Medien verringert zwar die bisher vorherrschende Situation weitgehender Unkenntnis über den jeweils Anderen, doch ist es schwer zu sagen, wie weit bzw. tief das geht.

Wirklich brisant wurde und wird die Situation dort, wo durch Zuwanderung, ungleichmäßiges Bevölkerungswachstum, unterschiedliche Verteilung von Bildungschancen oder andere Faktoren auf engem Raum eine Gemengelage entsteht, die dann auch zu ökonomischer Konkurrenz und sozialen Reibungen führen kann. Wenn es erst einmal so weit gekommen ist, dann liegt es nahe, dass uralte Ressentiments, überwunden geglaubte Rachegeleüste, verwiterte Bruchstücke theologischer Argumentation und wahnhaft verschwörungsmächtige Mythen plötzlich (wieder) Anklang finden. Sie gelangen in die Gedankenwelt auch von Leuten, die sich zuvor nur wenig oder gar nicht um die Existenz und religiöse Identität des konfessionellen Gegenübers Gedanken gemacht haben. Was über Jahrhunderte hinweg jeweils nur kleine Zirkel von Streithähnen beschäftigt hat, drängt nun auf den Markt der Meinungen und wird, marxistisch gesprochen, zur materiellen Gewalt, die die Massen (oder zumindest lautstarke Minderheiten) ergreift. Im Falle des sunnitisch-schiitischen Gegensatzes erleben dann Streitfragen eine Konjunktur, die zwar in polemischen Werken der fernen Vergangenheit breit behandelt worden

sind, dann aber außerhalb bestimmter Gelehrtenzirkel kaum noch Beachtung gefunden haben.

Die meisten dieser Themen gehen direkt oder indirekt auf die Frühzeit des Islams zurück. Sie beziehen sich letztlich auf die Tatsache, dass der Religionsstifter Muhammad allem Anschein nach keine – oder keine eindeutige – Verfügung darüber getroffen hatte, wer nach seinem Tode die Gemeinde der Muslime leiten solle. Während die Mehrheit seiner Gefährten auf dem Beratungswege einen der Ihren – Abû Bakr – zum Nachfolger (Kalifen) bestimmte (632 n. Chr.), vertrat anscheinend eine nicht ganz unbedeutende Minderheit die Ansicht, dass sowohl der Text des Korans (nach gemeinsamer muslimischer Überzeugung Gottes Wort) als auch bestimmte Äußerungen Muhammads eindeutig auf Ansprüche der Familie des Propheten und insbesondere auf dessen Vetter und Schwiegersohn, 'Alî ibn Abî Tâlib, verweisen. Er aber wurde, so die schiitische Überzeugung, (zunächst) zugunsten dreier weit weniger würdiger (bzw. gänzlich unwürdiger) Kalifen übergangen.

Das Schisma des Islams beginnt also sehr früh – aus schiitischer Sicht bereits zu Lebzeiten des Propheten. Dessen Gefährten haben sich, diesem Geschichtsbild zufolge, durch ihre Entscheidung für Abû Bakr (und später für 'Umar und 'Uthmân als Kalifen) in ihrer Mehrzahl sowohl gegen des Willen Allahs als auch gegen eine Verfügung seines Gesandten Muhammad (nämlich eine Äußerung mit Bezug auf Alî am Teiche von Khumm) versündigt. Die gesamte weitere Geschichte des Islams steht insofern unter einem negativen Vorzeichen, und der (von Canetti und anderen beschriebene) Grundton der Trauer, der das religiöse und historische Denken der Zwölferschiiten bestimmt, hat da seine Wurzel. Auch die Erwartung eines Messias in Gestalt des 12. Imams, des Mahdi, der eines Tages erscheinen und die Erde von Unrecht, Elend und Anmaßung reinigen wird, gehört hier her. Sein baldiges Kommen wird von den Gläubigen seit vielen Generationen immer wieder erfehlt und findet auch in der Verfassung der Islamischen Republik Iran Erwähnung.

Es ist in erster Linie das unterschiedliche Bild von der frühislamischen Geschichte, was Sunniten und Schiiten seit 14 Jahrhunderten voneinander trennt. Die gegensätzlichen Urteile über viele der wichtigsten Persönlichkeiten dieser Zeit lassen sich zwar verdrängen oder bei gutem Willen sogar etwas annähern, aber auch auf dem Wege des Dialogs nicht gänzlich aus der Welt schaffen. Sie stehen, wenngleich nicht immer auf den ersten Blick erkennbar, im Hintergrund der Streitfragen, die bis heute den Prozess der Annäherung erschweren oder zeitweilig zunichte machen. Wenn wir beispielsweise hören

oder lesen, dass es in den letzten Jahren in Pakistan mehrfach zu schweren, blutigen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten gekommen ist, dann stoßen wir bei näherer Betrachtung sehr bald auf historische Bezüge, die in die Frühzeit des Islams zurückreichen: Auf sunnitischer Seite tut sich vor allem eine militante Gruppe hervor, die sich als *Sipâh-i sahâba* bezeichnet, also „Armee (zur Verteidigung) der Gefährten (des Propheten).“ Deren Mitglieder rechtfertigen ihr gewaltsames Vorgehen gegen die Schiiten mit dem Vorwurf, diese beleidigten bei vielen Gelegenheiten, etwa im Trauermonat Muharram, in Wort und Tat die große Mehrheit der Prophetengefährten (und damit zugleich den Propheten selbst). Die Aktionen des *Sipâh-i sahâba* – so etwa Bombenattentate auf schiitische Moscheen während der Gebetszeiten – werden von militanten Schiiten mit ähnlichen Gräueltaten erwidert. Die neueren Ereignisse im Irak lassen bei den unterschiedlichen sunnitischen und schiitischen Konfliktparteien vergleichbare, (pseudo-historische) Argumentationsmuster erkennen. (Dass letztere bei weitem nicht ausreichen, die irakische Tragödie zu erklären, versteht sich wohl von selbst.)

Auch zahlreiche weitere Streitpunkte zeigen, in welchem Maße die bereits in frühislamischer Zeit aufgebrochenen, religiös-politischen Konflikte ganz konkret in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen hineinreichen. Ob es nun um den Vorwurf der Verfälschung (*tahrif*) des Korantextes zu Ungunsten Alis uns seiner Familie geht oder um die Verteidigung einer spezifisch schiitischen Überlieferungsliteratur (*Hadîth*) über das normative Reden und Handeln des Propheten, um die Rechtfertigung der schiitischen Zeitehe oder die dritte Glaubensbezeugung (*shahâda thâlitha*) im Gebetsruf – stets kommen Befürworter wie Kritiker der jeweiligen Doktrin in ihrer Argumentation sehr bald auf den Koran, den Propheten und dessen Gefährten zu sprechen. Die Frühzeit des Islams erscheint nicht nur Religionsgelehrten, sondern auch vielen einfachen Muslimen in einem Maße aktuell, das Bürgern einer säkularisierten Welt auf den ersten Blick kaum verständlich erscheint.

Es gibt innerislamische Kritik an diesem Zustand, aber die konfessionellen Trennlinien erweisen sich im Einzelfall als nur schwer überwindbar. Zu Illustration mag folgendes Beispiel genügen: In den 50-er Jahren des 20. Jahrhunderts versuchte der irakische schiitische Gelehrte Muhammad (ibn Muhammad Mahdî) al-Khâlîsî seine Glaubensgenossen davon zu überzeugen, dass es im Sinne der Annäherung notwendig sei, die bei ihnen im Aufruf zum Gebet seit langem übliche dritte Glaubensbezeugung „Alî ist der Freund Gottes“ wegzulassen. (Auf die vielschichtige Bedeutung des Wortes *walî*, das ich hier als „Freund“ wiedergebe, kann ich nicht eingehen.) Dieser Satz, so Khâlîsî weiter, sei ohnehin eine unerlaubte Neuerung und provoziere die

Sunniten in unnötiger Weise. Was würden die Schiiten wohl sagen, fragte damals ein sunnitische Polemiker, wenn die Sunniten ihrerseits anfangen, ihrem Gebetsruf den Satz hinzu zu fügen, Abû Bakr sei der „Freund Gottes“? Khâlisî stieß mit seinem Appell auf erbitterten Widerstand einer großen Mehrheit von Schiiten im Irak und darüber hinaus, und bis heute ertönt diese „dritte *shahâda*“ im Gebetsruf der meisten schiitischen Muezzins. Obwohl die Religionsgelehrten der Schia fast einstimmig die Meinung vertreten, dass dieser Satz kein *integraler* Bestandteil des Gebetsrufes sei, billigen sie ihn als Ausdruck der Frömmigkeit und als Schibboleth der Schia. Khâlisî Initiative, die dem *taqrîb* dienen sollte, ist tragisch gescheitert. Als er 1963 starb, hatte er die weitaus meisten seiner Anhänger längst verloren.

Auch die Initiative des libanesischen Schiiten Sayyid Muhsin al Amîn (gest. 1952), die alljährlichen Trauerfeierlichkeiten (*ta'ziya*) der Schiiten im Monat Muharram (zur Erinnerung an den Tod des Prophetenknies und dritten Imams der Schia, Husayn ibn Alî, 680) von unerlaubten Neuerungen zu „reinigen“, war letztlich nicht erfolgreich. Es ging hier vor allem um die Prozessionen, in denen Gläubige durch Schläge auf die Brust, mit Ketten auf Schultern und Rücken und mit Schwertern auf die Stirn sich malträtieren bzw. verletzen, um ihrer Trauer um den Tod Husayns und der anderen Märtyrer der Schia Ausdruck zu geben. Sayyid Muhsins Vorstoß galt wohl nicht primär dem ökumenischen Gedanken, aber man darf annehmen, dass er auch diesen Aspekt im Auge hatte. In anderer Hinsicht hat er mit einigen seiner Reformbestrebungen einigen Erfolg gehabt – mit Bezug auf die „Reinigung“ der *ta'ziya* freilich nur begrenzt.

Die blutigen Flagellanten-Rituale des Muharram sowie die (angebliche oder tatsächliche) Verfluchung von Prophetengefährten in den entsprechenden Trauerversammlungen und Prozessionen bilden einen häufigen Gegenstand sunnitische Kritik am schiitischen Glaubensleben. Sie liefern jenen, die die Annäherung zwischen beiden Konfessionen ohnehin ablehnen, ein willkommenes, zusätzliches Argument.

Ein letzter Hinweis auf die anhaltende, in den Alltag hineinreichende Relevanz der frühislamische Geschichte für die Aufrechterhaltung konfessioneller Trennlinien: Da, wie erwähnt, nach schiitische Überzeugung die meisten Prophetengefährten (darunter auch einige Frauen) sich schwer gegen den „wahren Islam“ versündigt haben, werden Kinder aus schiitischen Familien nicht nach solchen Personen benannt. Namen wie die der Prophetengefährten Abû Bakr, 'Umar oder 'Uthmân (nach sunnitische Auffassung der ersten drei „rechtgeleiteten Kalifen“) kommen bei Schiiten somit nicht vor. Dasselbe

gilt für 'Ā'isha eine Tochter Abû Bakrs und eine der Ehefrauen Muhammads, die der Überlieferung nach als Gegnerin Alîs aufgetreten ist. Während sie bei den Sunniten nicht zuletzt auch als Kennerin des Propheten-Hadîth hoch verehrt wird, fällt ihr Bild bei den Schiiten sehr negativ aus. Umgekehrt missbilligen Sunniten bestimmte schiitische Personennamen wie 'Abd 'Alî („Diener/Knecht Alîs“) oder 'Abd al Mahdî („Diener des 12. Imams, des Mahdî“), und zwar in erster Linie als Ausdruck übertriebener Verehrung für die Imame.

Das Anliegen der Annäherung befindet sich ohne Zweifel in einer Krise. Die Tatsache, dass es in den letzten Jahren in Ägypten und anderswo einige Übertritte von Sunniten zum schiitischen Islam gegeben hat, macht die Sache nicht besser – im Gegenteil, sie alarmiert viele fromme Sunniten. Mehr noch als dies vergiftet die Konfrontation im Irak die Atmosphäre, und zwar weit über die Grenzen jenes Landes hinaus. Das generelle geistige Klima in der islamischen Welt ist gegenwärtig einem vertrauensvollen *inhaltlichen* Dialog nicht günstig.

Das schiitische Prinzip der *taqîya*, d. h. des Erlaubtseins, ja der Gottgefälligkeit des Verschweigens des eigenen konfessionellen Bekenntnisses gegenüber Andersgläubigen, hat bereits in der Vergangenheit zu Missstimmung und Misstrauen bei den Sunniten geführt. Nicht zuletzt seit dem überraschenden Sieg der „Islamischen Revolution“ im Iran (1978/79), die weithin als „schiitische“ Bewegung aufgefasst wird, sind unter Sunniten allerlei zusätzliche Verschwörungstheorien und alarmistische Situationsbeschreibungen in Umlauf geraten. Man befürchtet u. a. eine unsichtbare, aber wirksame schiitische Missionstätigkeit, die eines Tages die Landkarte des Mittleren Ostens verändern könnte. So ist z. B. von der Entstehung eines „Schiitischen Halbmonds“ zwischen Iran und Syrien/Libanon die Rede. Solche zweifelhaften Prognosen dürften eher der Konfrontation als der Annäherung dienen. Die Situation ist spannungreich. Aber die Geschichte der ökumenischen Bestrebungen im Islam hat sich bei weitem noch nicht erledigt. Im Gegenteil – diese Bemühungen sind notwendiger denn je.

Literaturhinweise

Zur Geschichte der Schia einschließlich ihrer im Laufe der Geschichte untergegangenen Richtungen einerseits und der heute noch existierenden Sondergruppen andererseits s. H. Halm: Die Schia, Darmstadt 1988 und spätere Auflagen, sowie ders. Die Schiiten, München 2005. Ferner W. Ende: Der schiitische Islam, in Ende/Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, 5. Aufl. München 2005, S. 70-98, sowie das Kapitel von W.

Schmucker: Sekten und Sondergruppen, ebenda, S. 712-32. Besonders zur aktuellen Entwicklung s. W. Buchta: Schiiten, Kreuzlingen u. München 2004 Eine umfangreiche Bibliographie zur Zwölferschia (auch mit Literatur in orientalischen Sprachen) findet sich in R. Brunner und W. Ende (Hrsg.): The Twelver Shia in Modern Times, Leiden (etc.) 2001, S. 465-382. Zu den aktuellen Problemen der Annäherung sowie des Widerstands dagegen s. W. Ende: Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert, in Saeculum (Freiburg u. München), Bd. 36 (1985), S. 187-200, und (wesentlich ausführlicher) R. Brunner: Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert, Berlin 1996, überarbeitete und erweiterte englische Übersetzung u. d. T.: Islamic Ecumenism in the 20th Century, Leiden u. Boston 2004 (mit vorzüglicher Bibliographie S. 401-23). Zum Pan-Islamismus s. R. Schulze: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden (etc.) 1990, zur Schia bes. 356-62, sowie J.M. Landau: The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization, Oxford 1990. Zur gegenwärtigen Situation und religiös-politischen Orientierung der Schiiten in zahlreichen Ländern s. A. Monsutti, S. Naef u. F. Sabahi (Hrsg.): The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia, Bern 2007; zur Situation speziell in den östlichen arabischen Ländern s. Y. Nakash: Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World, Princeton, N. Y. u. Oxford, 2006.

Nachdruck mit freundlicher Genehmigung aus John Pattillo-Hess, Mario Smole (Hrsg.): Islam. Dialog und Kontroverse. Canetti-Symposion 19, Löcker 2008

The current situation of Christian-Muslim relations: emerging challenges, signs of hope¹

Jørgen S. Nielsen



International Security Assistance Force, Afghanistan, Foto: Österreichisches Bundesheer

There was a time during the 1970s and 80s that it was possible to have peaceful, relaxed and mutually confirming and generally optimistic meetings of Christians and Muslims in various parts of Europe and even across the Mediterranean. The events of 11 September 2001 tend to be cited as the moment when reality caught up with us. The scenario quickly both absorbed existing political processes, such as the Palestine question and tensions in the Caucasus, and fed into the by now well-known new ones: the so-called 'war on terror' and the US-led actions in Afghanistan and Iraq. But if our view is restricted to perspectives imposed by crisis management in the context of such events, I would argue that the long-term possibilities of creating constructive relations internationally risk being held hostage for short-term gain, gain which may not even be realized.

Economics and politics usually function with short-term goals: a profitable contract, an improvement in GDP, a favourable treaty with a friendly government. Politicians often find themselves forced to react to events and

¹ This is based on a lecture given in December 2008 at the University of Utrecht, Netherlands, on the award of the Belle van Zuylen Visiting Chair.

public pressures; they have to keep an eye on how the media will report and interpret their actions. But if we want to create some space for longer-term views, the horizon must be expanded. This is where a cultural, and with it the religious, dimension comes in. It helps to provide depth: there is a long heritage which colours present perspectives. It helps to provide breadth: there is life beyond economics and politics.

In this short discussion I want to look especially at the depth, at the cultural relationship between Europe and the Muslim, and in particular the Arab Muslim world over time, and how this has interacted with political relationships. I then want to try and break through the sense of crisis and point to more promising and constructive dimensions, especially of the religious relationships.

Very immediately, any discussion of relations between Christians and Muslims is caught up in what one might call the 'Crusades syndrome'. Historically, that series of conflicts across the Mediterranean was a multi-faceted affair – and they were not called Crusades until some time after the events. In western Europe it was an integral part of the process of establishing Catholic Christendom, and crusading, although primarily targeted at Islam, struck out at anything non-Catholic. Constantinople, the centre and symbol of Orthodox Christian faith and power, was sacked in 1204; Scandinavians ravished the heathen regions of the eastern Baltic and retain their Crusader banners till today as national flags; the Jews of the Rhineland and elsewhere were made to suffer as were various heterodox Christian sects in parts of France and Spain.²

But my use of the term is not restricted to these historical events of the 12th-14th centuries. Rather, I am using it to cover the whole range of conscious memory of a history of conflict on both sides of the Mediterranean, a memory which to a great extent is mythology. This starts with the earliest capture of the Byzantine provinces of the Middle East and North Africa by Arab Muslim expansion, the Muslim conquest and the Christian re-conquest of Spain and southern Italy, the Crusades themselves, and the growth of the Ottoman empire in the ruins of Byzantium. The Crusades were revived as part of the imperial discourse of the European powers in the 19th century, and both French and British generals referred to their victories over the Ottoman armies towards the end of the First World War in Palestine and Syria in crusading terms. Modern parallels grew with the establishment of the state of Israel in 1948, and comparisons between Israel and the Frankish states of the Levant

² See particularly Christopher Tyerman, *The invention of the Crusades*, London: Routledge, 1998.

in the 12th-13th centuries became popular in the history departments of Arab universities as well as in public debate. The conflicts in Iraq and Afghanistan and statements of Al-Qa'ida continue to keep the image alive.

The syndrome has lodged itself in our collective subconscious in such a way that it is easily brought to the surface when circumstances are right. Examples are easy to find. In the media and daily conversation in many parts of the Muslims world it finds expression in a lively trade in conspiracy theories. Any prominent media personality or politician who is perceived consistently to be against Arabs or Muslims is often assumed to be a Jew and definitely islamophobic, regardless of facts. Any move by a western government or institution or statement by a significant personality which is explicitly favourable to an Arab perspective is, in some quarters, dismissed as yet another cynical move to retain control.

In Europe, in a similar fashion, the 'Turks at the gates of Vienna' clearly coloured Luther's attitude and thus added to an older medieval Christian fear of Islam. In Germany the novels of Karl May have consolidated a fear of things 'oriental' which makes the racist tones of the novels of Sir Walter Scott seem positively gentle. The heroics of imperial adventure became part of everyday reading in France and Britain, with the savage and primitive character of the opponent being exposed to the civilizing mission of the enlightened, usually Christian, European. And we are seeing these images being revived and exploited in the present by extremist groups in both regions.

Most remarkable has been the way in which this historical mythology of a Mediterranean 'frontier' has been adopted in other regions of the world. In parts of South and South-East Asia, and especially in areas of sub-Saharan West Africa, there are regions where Muslims and Christians have lived together peacefully for centuries. Villages have inhabitants of both communities, and extended families have Christian and Muslim members. In some cases, the same family will include both a Muslim imam and a Christian priest. In such areas, the collective memory was often one of a common history and shared collective identity and interests. Over the last half century or so, that memory has gradually been replaced by that of the frontier.

The mechanisms are varied but are in one way or another part of the general process of globalization. Christian mission and Muslim da'wa have been driven by particular trends within the respective religions, primarily those characterized by aggressive and impatient attitudes to those who are different, be they of their own religious family or of another. So resource-rich

North American conservative evangelical Christianity meets oil-funded forms of Arab Islam and set the tone and the agendas. Both the alien parties bring with them perceptions of relations between Islam and Christianity at the core of which are an innate enmity and distrust symbolized by the Crusades and the myths of the Mediterranean frontier. Gradually these perspectives have been infiltrating the 'client' communities. Someone else's history has taken the place of their own.

The trouble with these perceptions and attitudes is that they are based at best on a one-sided view of our history. The relationships across the Mediterranean were never only those of conflict and confrontation. During the Crusades themselves trade between Egypt, North Africa and the Italian city states continued unabated; commercial treaties were regularly signed and renewed. The long periods of flourishing cultural and intellectual progress in Islamic Spain and Sicily have fortunately not been forgotten. Less attention has been given to periods of lively Ottoman cultural interaction with its neighbours, not to mention the tolerance of internal pluralism which for long periods characterized that empire. Neither can one ignore the significance of the much earlier absorption of elements of Hellenistic culture into the high Arabic-Islamic culture of the 'Abbasid period, nor the much later and reverse fascination of 18th and 19th century European writers and artists with Ottoman and Arab motifs.

So why is it that the conflict is remembered and restated, while the positive interaction and interdependence is so easily forgotten? Apart from the obvious response that the former is more exciting, I suggest that there is a much deeper reason. This has to do with religion, but not primarily in the sense of religion as differences of belief, dogma and ritual, rather in the sense of religion as a marker of communal identity.

At a key phase in the early development of medieval Europe, Christianity became one of the most significant factors in establishing a new polity, with all the social, cultural, institutional and political elements which that implies. The term 'European' first appears to have been applied to the region as a political-geographical entity in a contemporary account, written by a Cordoban Christian, to describe the army of Charles Martel at the battle of Poitiers in 732. By the end of the century Martel's Kingdom of the Franks (*Regnum Francorum*) had become Charlemagne's Christian Empire (*Imperium Christianum*). Christianity was the glue which was to hold together the nascent state structures of European Catholic Christendom. The Crusades were an essential dimension in this project. They were the means by which the Christianization of Europe itself was confirmed as well as providing the ideology

which moved the crusading armies against Baltic paganism, central European Jewry, eastern Orthodox Christianity, and the Muslim Arab world.

However, this process was taking place at the same time as Europe was emerging from a period of deep intellectual introversion. This was the era when the foundations were laid for medieval humanism and Catholic scholasticism, ultimately leading to the Renaissance and the turmoil of the Reformation. As is increasingly well-known, many of the intellectual resources for this process came from across the Mediterranean, through Spain and Sicily. Prof. George Makdisi has convincingly shown that the scholastic traditions of universities established in places like Bologna, Paris and Oxford can be traced directly back to Arabic-Islamic models.³ But precisely because these resources were Islamic their origins had to be subjected to collective amnesia: the building of high medieval Christendom could not be admitted to rest in part on Islamic foundations, and Arabic could not be admitted to its rightful place as a European classical language next to Greek and Latin.

Let me at once suggest, on the other side of the equation, that something similar is going on around us today, but in reverse. The developments of the Arab world over the last century or two have undeniably been profoundly influenced by Europe, and not only in the sense of political and economic power or technology. It extends to key conceptual components of educational, political, cultural and social discourse. Much of European thought has been indigenized in the Arab and Muslim worlds. French and German political philosophy became an integral part of the concepts of Arab nationalism as it rooted itself through the Hashemite Arab revolt, Kemalism, the Arab National Movement, the movement for a Pakistan separate from India, the Baath party, the Algerian FLN, and Nasserism. Indeed, Islamic thinkers have also adapted and absorbed European ideas over this period.

Again, it is characteristic that those who most strongly deny such a relationship of intellectual interdependence are those who insist on the complete and absolute otherness of the opponent against which they are trying to define themselves. It used to be true of some extreme Arab nationalists; it is now true of some extreme Islamists. The 'otherness' of the origin of the adopted ideas, be it western or Christian, has to be suppressed, just as Christendom did it to Islam those centuries ago.

³ George Makdisi, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

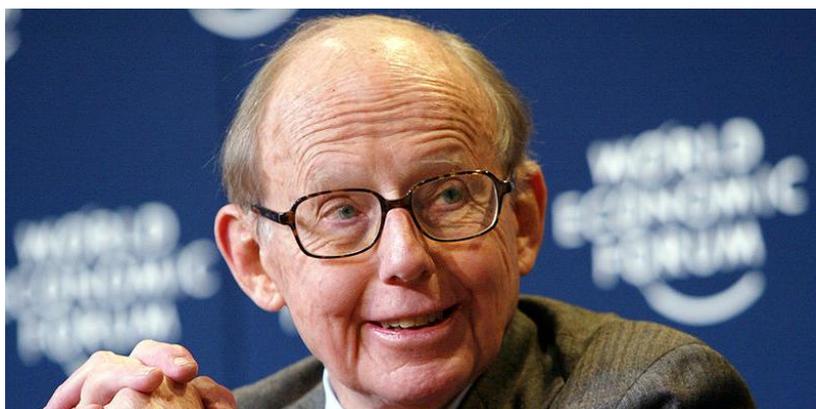
It has become common to see the events of 11 September 2001 as marking some form of turning point in Christian-Muslim relations. They had their obvious political and military consequences, most immediately in the invasions of Afghanistan and Iraq and the increase in spectacular terrorist operations. In many western countries, discussions about Islam and policies towards Muslims became much more security-driven. The western responses to 9/11 led also to a growing mistrust towards Christians in Muslim majority regions of the world. Networks of promising Muslim-Christian cooperation came under external pressures which some were unable to survive, while in other places new networks were created to resist the pressures towards conflict. I would, however, argue that in this field the major turning point within the last decades has actually been the end of the cold war two decades ago. It had a number of consequences, not least of which was the end of the bi-polar world which had kept regional and other rivalries subdued on a secondary level of priority compared to the pressures imposed by the global contest between the Soviet bloc and the West.

While some analysts found optimism in the new situation, most triumphantly expressed in Fukayama's *The end of history*, others were apprehensive at the complications which could rise to the surface now that the disciplines imposed by the cold war had disappeared. More directly, the talk of a 'peace dividend' to come from the opportunity to cut defence budgets was a threat to certain economic interests, including those of the 'military-industrial complex' which President Eisenhower had warned against. The new environment was probably also one which so challenged set and institutionalized ways of thinking that inertia was easier and more comfortable than exploring new visions.

Within less than two years after the collapse of the Soviet system, a new range of issues, encouraged by political and commercial interests, began to surface coalescing around the idea of 'Islam, the new enemy'. By this time the public debate had become heated. Although the phrase 'clash of civilizations' can be traced some years further back, it became common currency in the wake of the publication of Samuel Huntington's article of that title in *Foreign Affairs* in the summer of 1993. The then secretary-general of NATO, Willi Claes, inadvertently revealed how far this perspective had penetrated into the corridors of power when he in 1995 publicly warned against the threats from Islam.

The consequent debates and the attention devoted to the 'clash' in the media and by politicians contributed to strengthening an already existing tendency to interpret certain political crises in religious terms. This first became common as a way of simplifying the complexities of the Lebanese civil war

which had started in 1975. It appeared in the frequent explanation of the war between Iraq and Iran during the 1980s as in essence a conflict between Sunni and Shi'i, where previously a favoured explanation had tended to found in a more secular reference to primordial tensions between Semitic and Indo-European, or even Aryan, races and cultures. The civil war in Sudan was often similarly portrayed. But such an analysis, simplistic and lazy, was particularly dangerous when the conflicts sparked by the collapse of the Soviet bloc especially lent themselves to be located on this matrix – I refer to the disintegration of Yugoslavia in particular, but also to tensions in Central Asia, especially for a time in Tajikistan, violence in the Caucasus, particularly in Chechnya and the neighbouring regions.



Samuel P. Huntington 2004; Foto: World Economic Forum/ Peter Lauth

The result was that assumptions arising from ways of thinking focused on a clash of civilizations defined by religion, above all by Islam and Christianity, became so deeply embedded in the frameworks of analysis in political and media networks that the events of 9/11 could easily and immediately be assimilated. The opportunities of starting on a radically constructive reorientation offered to the United States by the global outbreak of sympathy, best expressed in the French newspaper headline 'Nous sommes tous américains',⁴ were squandered.

Through these marked changes in the context and the content of the public debate, the character of Christian-Muslim dialogue has also radically changed. It was in the 1950s that the earliest international dialogue meetings took place, in Bhamdoun, Lebanon in 1954 and 1956 and in Alexandria, Egypt in

⁴ Editorial by Jean-Marie Colombani, *Le Monde*, 13 September 2001.

1955,⁵ although some of its Christian theological foundations can be traced a good deal further back. Such meetings and the work of individual theologians led to new openings towards Islam in the conclusions of the Second Vatican Council in 1965 and in the establishment of a sub-unit on interfaith dialogue by the World Council of Churches in 1971. In this early phase the dialogue was usually “asymmetrical”. It was a question of Christian initiatives, to which friendly individual Muslims were invited. The participants were specialists and enthusiasts and, it is clear, were dealing with issues which were only marginal to the priorities of the various churches. When such dialogues were initiated by an official church body, the common complaint was that while the Christian partners could in some way be seen as ‘representative’, the Muslims were not and could not be. This was theoretically because there was no Muslim ‘church’ which they could represent, although a frequent suspicion was that the complaint really was about the churches’ unwillingness to talk to less amenable ‘representative’ Muslim organizations. It seems that a meeting in 1973 between the Vatican and a Libyan Muslim institution was an attempt to move beyond this weakness, but it was trapped by the political interests of the Libyan government. Also during the 1970s the World Council of Churches sought more official Muslim participation by cooperating with the Pakistan-based World Muslim Congress. The problem here was that the Congress was in practice an arm of the Saudi-dominated Muslim World League.

These developments in Muslim-Christian relations were matched in western Europe, here especially driven by the realization that Muslim communities had settled in our industrial cities through major immigration during the period since 1945. Local and national initiatives were taken with varying degrees of enthusiasm and institutional support. On both the Protestant and the Catholic sides Britain, France, Germany and the Netherlands were pioneers, although in Britain the character of the process was multi-faith oriented rather than specifically Christian-Muslim, simply due to the more varied character of the immigration. At the end of the 1970s and into the early 1980s these various national activities began to network across the European borders and to reach out to eastern Europe. It was informal at first in the network around the so-called Journées d’Arras, which continues to meet till today, but it was soon formalized into a committee on Islam in Europe run by the Conference of European Churches and shortly after as a joint programme with the Council of European (Catholic) Bishops’ Conferences.

⁵ Juliette N. Haddad (ed.), *Déclarations communes islamo-chrétiennes*, Beirut: Dar el-Machreq, 1997; and Jutta Sperber, *Christians and Muslims: the dialogue activities of the World Council of Churches and their theological foundation*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Within a few months of the publication of Samuel Huntington's article on 'The clash of civilizations' there was a global explosion of dialogue meetings and conferences. Many of them, if not a majority, were Muslim initiatives, many by government-sponsored Islamic agencies or Islamic studies department at government universities and sometimes directly by government ministries. Occasionally the official theme was relations between Islam and Christianity, but much the most common title in one way or another involved relations between Islam and the West. Of course, this reflects the agenda set by Huntington but it also reflects the general broadening of the dialogue agenda, from working within the confines of a narrow concept of religion to one which paid much more attention to the political, social and economic dimensions. Ironically, while these meetings and conferences were organized to combat Huntington's vision of a clash, they unquestioningly accepted his rather simplistic concept of distinct, clearly identifiable civilizations!

It is apparent that the comfortable little niche of Christian-Muslim dialogue, which had been carefully nurtured in the decades after 1945, was being forced to face new realities. The asymmetry, of which participants and observers had complained, had ceased, but its cessation had been accompanied by a sharp expansion of the field being covered and of the identities of the participants. The issues have become too urgent to be left to theologians and too large to be left in the hands of local and national community projects. In becoming politicized at an intercontinental level, relations between Muslims and Christians drew in politicians across the board. In the Barcelona agreement of November 1995, the European Union and the Mediterranean coastal states explicitly included dialogue between the religions as part of the third, cultural 'basket' to provide some depth to the baskets of political and economic cooperation. Under the heading 'Partnership in social, cultural and human affairs' the signatories started by stating 'that dialogue and respect between cultures and religions are a necessary precondition for bringing the peoples closer.'

Governments and politicians began to develop an interest in Muslim-Christian relations, usually under the guise of relations between the West and the Arab and/or the Muslim world:

- The Swedish foreign ministry in 1994 opened a section entitled Euro-Islam led by an official of ambassador status. In the summer of 1995 it staged an international conference on this theme in Stockholm to be followed a year later by one in Amman and two years after that in Cairo, all leading to the establishment of a Swedish institute in Alexandria in 1998.

- In March 1996, the annual cultural festival of the Saudi National Guard for the first time included a conference on 'Islam and the West' at which Samuel Huntington was among the invited speakers.
- the United Kingdom Foreign and Commonwealth Office's conference centre at Wilton Park has held several conferences in this field through the 1990s and into the new century.
- The foreign ministries of countries such as Belgium, Switzerland, Germany, Spain, and the United Kingdom appointed officials or even established departments with a focus on relations with Islam.

These are just a few examples, and the events of 9/11 very quickly led governments in Europe and elsewhere to involve themselves ever more deeply in what they saw as interreligious dialogue:

- Already in January 2002, an international Muslim-Christian conference took place at Lambeth Palace at the joint initiative of the Archbishop of Canterbury and the British Prime Minister's office.. This has since led to a regular series of meetings of Christian and Muslim theologians organized jointly by Lambeth Palace and Qatar.
- The political perspectives were a core dimension at the Muslim-Christian consultation called by the World Council of Churches in October 2002.
- During 2003 the religious affairs ministries of Algeria and Tunisia and the Libyan Islamic Call Society all held large international conferences on relations between Islam, Christianity and the West.
- In Germany the Friedrich Ebert Stiftung, associated with the Social Democratic Party, built on previous activities to take part in organizing a conference in early 2004 on Islam and the West in Beirut together with a local organization close to Hizbullah and subsequently started an annual series of seminars in Berlin intended to support the development of what it called 'progressive' Islam.
- Part of the Saudi response to external pressures after 9/11 was the invitation to a number of western academics to take part in a conference on Islam and terrorism at the Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, in April 2004.

And so I could go. It is clear that there has been a major infiltration, if not actually an attempt at a take-over of Christian-Muslim dialogue by political interests. This brings with it its own dangers particularly that short-term considerations of strategic and material interests will manipulate and corrupt the religious dimensions. From being restricted to religious circles, where it was marginal and comparatively simple, Christian-Muslim dialogue has become central and complicated, explicitly involving social and political dimensions.

But we have also seen more recently that political and social considerations can drive forward the religious dialogue. The last fifteen months have seen two major initiatives from significant Muslim sources, initiatives which have put Christians under pressure to respond positively and substantially in a field which they had hitherto played the major role in defining and motivating. I am referring to the open letter initially signed by 138 Muslim scholars and published on 13 October 2007 and the initiative of King Abdullah of Saudi Arabia the following spring which led to international conferences first in Mecca and then in Madrid.

The first of these two initiatives arose directly out of the angry Muslim reaction to the speech by Pope Benedict a year previously at Regensburg in which he had quoted a Byzantine emperor for some critical views of Islam. A group of Muslim scholars had at that time addressed a letter to the pope pointing out where they thought he had gone wrong. The longer letter a year later was headed 'A common word between us and you', a quotation from the Qur'an 3:64. A website includes the text of the letter, signatories, and the texts of, by end October 2008, sixty responses from Christian theologians and churches.⁶ The gist of the letter was a call to join together in common action based on a shared belief in the one God and the commandment to love God and the neighbour. It is probably the first time in history that a letter of this nature, showing such repeated evidence of careful thought, organization and formulation and signed by such a wide range of Muslim scholars has ever been sent to Christian leaders. It is one of those rare cases where the attribute 'historical' is truly justified. The authors have been assiduous in their research, making sure that their presentation of Christian teachings is one which Christians can assent to. They have carefully identified their addressees and recognized the five church families into which the Middle East Council of Churches places its members. The signatories represent the full range of Islamic tendencies and schools: Sunni and Shi'i; Sufis; Salafis and reformists; government and private. There are people together in the list of signatories who would not normally want to be seen on the same platform. By the end of April 2009, the number of signatories had reached 300 from all over the world. This is a truly ecumenical letter: an Islamic *oikumene* addressing a Christian *oikumene*.

The significance of the letter has been reinforced by the nature of the response. During the first few weeks after publication a number of individual and groups of Christian theologians sent welcoming letters. Some church

⁶ www.acommonword.org.

leaders responded by way of a positive acknowledgement. Then gradually over the spring and summer of 2008 more considered responses started coming in, some quite lengthy such as the seventeen pages from the Archbishop of Canterbury dated 14 July 2008. The open letter has clearly challenged the main churches nationally and internationally to strengthen their focus on the dialogue with Islam. It has provoked a sharpening of internal debates in some countries, where tendencies which have built up their profiles as critically against Islam have been active in opposing the more constructive responses of the mainstream church bodies. At the same time, the letter has challenged the churches also to think internally about their attitudes to other religions in a world which has become radically more integrated over the last couple of decades. Although some political dimensions in the open letter initiative can be discerned, the later Saudi initiative seems to have been much more overtly political in its context. The background here was also implicitly Pope Benedict's Regensburg speech of September 2006. The threatening responses, coming as they did after widespread violence in the Muslim world earlier in the year in response to the publication of the Muhammad cartoons in Denmark, had given new urgency to an ongoing low-key dialogue between the Vatican and Saudi Arabia. This led in November 2007 to an official visit by the king to the Vatican and an upgrading of the talks between the two sides, including, according to some press sources, talks about the opening of churches in Saudi Arabia. The following March the king gave a widely publicized speech in which he called for dialogue among Muslims, Christians and Jews. That this was no empty talk was shown when the Muslim World League at the beginning of June hosted a conference in Mecca in which Muslim scholars from around the world considered Muslim approaches to relations with other religions. Six weeks later, King Abdullah and King Juan Carlos jointly opened an international dialogue conference in Madrid to which representatives of all the major religions as well as interested political figures had been invited.

Many observers initially placed this Saudi move in the context of King Abdullah's 2002 Middle East peace initiative which was subsequently adopted by the Arab League, an interpretation which was denied by Saudi sources. A more interesting comment was attributed to Muhammad al-Zulfa, member of the Saudi Consultative Council, the Shura. He was reported by Associated Press to have said that the king's March speech was 'a message to all extremists: Stop using religion.' This is, of course, a point which has regularly been made by Muslim religious and political leaders, that the violent extremism, of which the terrorist attacks in New York, Bali, Madrid and London were but the most potent expressions, was to be condemned by all Muslims.

As such attacks increasingly threatened stability in Muslim societies themselves, it had gradually become necessary to take counter-action. Locally, this meant heightened security measures in countries like Egypt, Lebanon, Jordan and Saudi Arabia itself. Internationally, it meant in the final analysis having to attract the attention of the media and politicians with some seriously high-profile initiatives. Both the open letter and the Saudi move served this aim.

But these initiatives cannot be dismissed as merely cynical political manipulation. There is a substance in them which involves a recognition that the circumstances the world finds itself in today requires not only that the potentials for conflict mobilized under the banners of Islam and Christianity be neutralized, but also that these two religions in particular need to find ways of working together. First of all, bridging the frontier between them is necessary to defuse the pressures coming from their respective extremists. And, secondly, the problems of globalization, threatening shortages of food and energy, and of climate change mean that mankind cannot afford the wastage and distractions of backward looking religious rivalries.

The fact that interreligious dialogue, particularly the Muslim-Christian variety, has become a dimension of national and international politics is a challenge and an opportunity. As the dialogue has become politicized it becomes a dimension of *Realpolitik* and with that it will be subjected to the manipulation, negotiation and compromise, clean and less clean, which are an inevitable part of the political processes. The challenge is how to prevent the political processes from executing a complete take-over. On the other hand, the translation of interreligious dialogue onto centre stage offers the opportunity that religions and religious identities can become a positive force and no longer only sit there waiting again to be used as ammunition in yet another conflict.

Veranstungsbericht

Christian Wagnsonner



Diese Publikation versammelt Beiträge des Symposiums „Die religiöse Vielfalt im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen“. Es fand am 21. April 2009 in der Diplomatischen Akademie in Wien statt und wurde von der Kontaktstelle für Weltreligionen der Österreichischen Bischofskonferenz und dem Institut für Religion und Frieden gemeinsam veranstaltet.

Univ. Prof. Dr. Dietmar Winkler, der Leiter des Fachbereichs Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, gab einen Einblick in die komplexe Situation der christlichen Kirchen im Nahen Osten, zu denen eine Vielzahl orthodoxer, orientalisches-orthodoxer und unierter Kirchen sowie die Kirche des Ostens (Assyrer) gehören. Als sich der Islam im 7. Jahrhundert in der Region ausbreitete, verschwanden die christlichen Kirchen nicht, sie behielten ihre Liturgie, ihre Sprache und Kultur. Auch nach der später erfolgten Arabisierung blieben beträchtliche Teile der Bevölkerung christlich, erst der Erste Weltkrieg mit den darauf folgenden Konflikten markierte einen gravierenden Einschnitt: Immer mehr Christen verließen die Region, eine Tendenz, die sich in den letzten Jahren alarmierend verstärkt hat: Allein zwischen 1997 und 2002 emigrierten rund zwei Millionen Christen, aufgrund anhaltender Repression und Diskriminierung in ihren Heimatländern, aber etwa auch aufgrund der besseren wirtschaftlichen Perspektiven eines Lebens im Westen.

Univ. Prof. Dr. Stephan Procházka vom Institut für Orientalistik der Universität Wien erläuterte, wie es zu den ersten Spaltungen der islamischen Gemeinde kam, aus denen später Sunniten, Schiiten und Charidschiten hervorgingen. Es ging dabei nicht um religiöse Streitfragen, sondern um politische Herrschaftsansprüche, eine innerislamische und innerarabische Angelegenheit. Die Anhänger des vierten Kalifen Ali, eines Schwiegersohns des Propheten Mohammeds, mussten zunächst klein begeben, sein Sohn Hussein kam mit seinen Kampfgefährten bei der berühmt gewordenen Schlacht bei Kerbala ums Leben. Ab dieser Zeit ging es nicht mehr nur um Politik, die

Schia wird zu einer religiös-politischen Strömung, der heute etwa ein Zehntel aller Muslime angehören. Ein gemeinsames religiöses Auftreten ist sehr problematisch – wegen der konfliktbelasteten Vergangenheit und einiger Unterschiede, die vor allem die religiöse Praxis, die Verehrung der ersten Führer (Imame) und die hohe Bedeutung eines eigenen geistlichen Standes bei den Schiiten betreffen.

Em. Univ. Prof. Dr. Werner Ende vom Orientalischen Seminar der Universität Freiburg sieht eine erstaunliche Aktualität dieser frühislamischen Kontroverse zwischen Schiiten und Sunniten in heutigen Konflikten. Diese Konflikte, in denen es eigentlich um ganz andere politische oder wirtschaftliche Fragen geht, werden oft mit Rückgriff auf Slogans aus der frühislamischen Konfliktgeschichte ausgetragen: Da spielt dann etwa der Verdacht eine Rolle, dass die Schiiten bei ihren Riten die Prophetengefährten (besonders die ersten drei rechtgeleiteten Kalifen) beleidigen. Dass Schiiten von ihrer Tradition manchmal zu Verschweigen und Verstellung angehalten werden, fördert das Misstrauen zusätzlich; und in der Frömmigkeit der Schiiten spielen die Niederlage bei Kerbala (gegen die späteren Sunniten) mit den Gefühlen von Trauer und Hass nach wie vor eine große Rolle. Extremistische Agitation und Anschläge (etwa auf das Grab Alis) lassen das Misstrauen noch wachsen. Ende sieht aber dennoch auch Grund zur Hoffnung: Eine Mehrheit der Muslime ist der Ansicht, dass die eigentlichen Probleme nur durch gemeinsames Vorgehen gelöst werden können, und als äußeres Zeichen dafür kamen im 20. Jh. wieder Mischehen zwischen Schiiten und Sunniten auf.

Em. Univ. Prof. Dr. Udo Steinbach, der langjährige Leiter des Deutschen Orient-Instituts in Hamburg, sprach über „Die heutige religio-politische Komplexität und ihre (inter)nationalen Austragungsräume“. In den letzten Jahrzehnten ist Religion wieder politisch wirksam und Gewalt im Namen der Religion, aus Religion heraus, wieder ein häufiges Phänomen geworden. Es hat sich gezeigt, dass westliche Paradigmen zur Modernisierung in der islamischen Welt (z. B. Sozialismus) nicht gegriffen und die Probleme des Nahen Ostens nicht gelöst haben. Der Versuch, den Islam für die Lösung der aktuellen wirtschaftlichen und politischen Probleme zu instrumentalisieren, ist ein neues und auch beängstigend modernes Phänomen, das eine genaue Analyse der Rahmenbedingungen notwendig macht. Zunächst konzentriert sich dieser Versuch, der mit Begriffen wie Fundamentalismus oder Islamismus nur unzureichend bezeichnet wird, auf Veränderung innerhalb der islamischen Welt. Zentrales Ereignis sei die islamische Revolution im Iran gewesen. Ein Theologe mobilisierte die Massen und gründete den Staat

auf ein von ihm geschaffenes Prinzip. Supranational angelegt, sollte diese Revolution die ganze islamische Welt umfassen, dann vielleicht auch die ganze Menschheit. Aber die Revolution kam nicht voran. Was dann einsetzte, war lediglich der Terror, zunächst und mit besonderer Brutalität in Algerien. Später richtete sich der Terror auch gegen den Westen, v.a. gegen die USA, die mit einem „global war on terrorism“ antworteten. Was über die neue Bedeutung von Religion gesagt wurde, gilt auch besonders für den Palästina-Konflikt: Er ist gerade dabei, in eine religio-politische Dimension abzugleiten, aus der er kaum mehr herausgeholt werden kann, auf jüdischer wie auf palästinensischer Seite. Die einzig sinnvolle Marschrichtung kann nur sein zu versuchen, die Religion wieder aus dem politischen Raum herauszuholen. Ansätze dazu gibt es bereits (etwa gerade im Iran). Mit seinen provokanten Aussagen an der Universität in Regensburg wollte der Papst vermutlich v. a. die islamischen Intellektuellen herausfordern, endlich Stellung zu beziehen zu Islam, Politik und extremistischer Gewalt – und hatte Erfolg damit. Steinbach sieht die Zukunft des Islam nicht in der Gewalt, sondern in einer gesellschaftlichen Differenzierung bis hin zu Säkularisierung.

Univ. Prof. Dr. Jörgen Nielsen vom Zentrum für Europäisches Islamisches Denken an der Universität Kopenhagen fragte nach Stand und Zukunft der interreligiösen Beziehungen und des interreligiösen Dialogs: „Interreligiöse Verhältnisse suchen ihre künftige Gestalt. Monotheismen am Prüfstand – damals und heute“. In vielen Konflikten spielt Religion heute die Rolle eines Identitätsmarkers, es geht dabei nicht um Unterschiede in den religiösen Inhalten. In den letzten Jahrzehnten wurden christlich-islamische Dialogbemühungen intensiviert, vor allem nach Samuel Huntingtons Theorie vom „Kampf der Kulturen“ (1993/1996) und den Anschlägen vom 11. September 2001. Die Initiative zum Dialog ging auch oft von islamischer Seite bzw. von Regierungen und politischen Institutionen aus. Diese Politisierung des interreligiösen Dialogs ist eine recht problematische Entwicklung. Positiv hervorzuheben ist, dass es heute Dialognetzwerke gibt, die bewirken, dass sich bei auftretenden Krisen, die irgendwie das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen betreffen, Vertreter beider Religionen sofort zusammensetzen. Noch vor einigen Jahrzehnten war dies nicht der Fall.

Publikationen der Kontaktstelle für Weltreligionen

RELIGIONEN UNTERWEGS – Zeitschrift d. Kontaktstelle f. Weltreligionen (KWR) in Österreich

Herausgeber und Medieninhaber: KWR, Petrus Bsteh

RELIGIONEN UNTERWEGS erscheint seit 1994 als Quartalsschrift. Sie setzt sich in ihren Beiträgen mit interreligiösen Themen auseinander und vermittelt Grundwissen über die Religionen, berichtet von Veranstaltungen und Initiativen und stellt empfehlenswerte Literatur vor. Sie wendet sich alle Interessierten, sowie an TheologInnen, an ReligionslehrerInnen, MitarbeiterInnen in der Pastoral, in der Erwachsenenbildung, in der AusländerInnenarbeit. Preis: Österreich: Jahresabo: Euro 16,-; Einzelnummer: Euro 5,-. Kto. Nr. CA-BV 0327-03142/00; Deutschland: Jahresabo: Euro 22,-; Einzelnummer: Euro 6,-. Kto. Nr. CA-BV 0327-03142/00. Für Überweisungen aus dem EU-Raum: IBAN: AT59 1100 0032 7031 4200; BIC: BKAVATWW; Bestelladresse: *Kontaktstelle für Weltreligionen*, Türkenstraße 3/302, A-1090 Wien, Tel.: +43/1-317 84 70, e-mail: kontaktstelle@weltreligionen.org.

Spiritualität im Gespräch der Religionen Band I (Hg. Petrus Bsteh, Brigitte Proksch), Wien/Münster 2009, Lit-Verlag, ISBN 978-3-643-50000-7

Spiritualität im Gespräch der Religionen Band II (Hg. Petrus Bsteh, Brigitte Proksch), Wien/Münster 2009, Lit-Verlag, ISBN 978-3-643-50119-6

Mit diesem Titel liegen die ersten beiden Bände der neuen Reihe des LIT-Verlags *Spiritualität im Dialog* vor. Sie beinhalten die Dokumentation einer in Österreich jährlich laufenden Tagungsreihe. *Spiritualität im Gespräch der Religionen* versucht in einer Selbstbesinnung auf die eigenen Quellen und Wurzeln die zentralen Themen christlichen Glaubens und Lebens zu reflektieren und im Licht der Weltreligionen zu vertiefen.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8. Festschrift für Petrus Bsteh (Hg. Adel Theodor Khoury), Altenberge 1999/2000, Oros-Verlag, ISBN 3-89375-185-8

Dialog als Hoffnung der Zeit. Ursprünge, Kriterien und gesellschaftliche Relevanz theologischer Prozesse. Dokumentation der Fachtagung im Rahmen des Dialogs für Österreich, (Hg. *Kontaktstelle für Weltreligionen. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz*), Graz-Wien 1998, Verlag Zeitpunkt, ISBN 3-901908-08-0

Religionen für ein neues Europa. Die Glaubensgemeinschaften im Dienst der Neugestaltung eines Kontinents (Hg. *Kontaktstelle für Weltreligionen/ Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*), Graz-Wien 1999, Verlag Zeitpunkt, ISBN 3-901908-19-6

Publikationen des Instituts für Religion und Frieden:

Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

- 2009: Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge
- 2008: Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?
- 2007: Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa
- 2006: 50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesheer. Rückblick – Standort – Perspektiven
- 2005: Familie und Nation – Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?
- 2004: Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris“
- 2003: Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas
- 2002: Internationale Einsätze
- 2000: Solidargemeinschaft Menschheit und humanitäre Intervention – Sicherheits- und Verteidigungspolitik als friedensstiftendes Anliegen

Ethica. Themen

- Petrus Bsteh/ Werner Freistetter/ Astrid Ingruber (Hg.): Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen (2010)
- Gerhard Marchl (Hg.): Die EU auf dem Weg zur Militärmacht? (2010)
- Gerhard Dabringer (Hg.): Ethical and Legal Aspects of Unmanned Systems. Interviews (2010)
- Werner Freistetter, Christian Wagnsonner: Friede und Militär aus christlicher Sicht I (2010)
- Stefan Gugerel, Christian Wagnsonner (Hg.): Astronomie und Gott? (2010)
- Werner Freistetter, Christian Wagnsonner (Hg.): Raketen – Weltraum – Ethik (2010)
- Werner Freistetter, Bastian Ringo Petrowski, Christian Wagnsonner: Religionen und militärische Einsätze I (2009)

Broschüren und Behelfe

- Gerhard Dabringer: Militärroboter. Einführung und ethische Fragestellungen
- Christian Wagnsonner: Religion und Gewalt. Ausgewählte Beispiele
- Joanne Siegenthaler: Einführung in das humanitäre Völkerrecht. Recht im Krieg
- Informationsblätter zu Militär, Religion, Ethik (dt, eng, frz)
- Informationsblätter zu Franz Jägerstätter (dt, eng, frz)
- Informationsblätter zum Humanitären Völkerrecht (dt, eng, frz)

ISBN: 978-3-902761-06-4