

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

*Religiöse Pluralität – Religiöses Recht –  
Interreligiöse Kooperation*

- \*  
RICHARD PUZA *Einführung in das Thema des Heftes*
- MASSIMO NARO *Der Dialog ist möglich*
- OTTMAR FUCHS *Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis*
- ABDULAZIZ BAYINDIR *Die Beziehungen der Muslime zu Nicht-Muslimen*
- MATTHIAS MORGENSTERN *Tora-Kommunikation und interreligiöses Lernen in  
Konstantinopel/Istanbul im 15. und 16. Jahrhundert*
- MONICA-ELENA  
HERGHELEGIU *Die religionsrechtliche Stellung religiöser Minder-  
heiten in der Türkei (unter besonderer Berücksichtigung  
des Patriarchats von Konstantinopel)*
- PREDRAG BUKOVEC *Unvermischt und ungetrennt · Konstitutive Elemente  
religiös-nationaler Identität bei den Bosniern, Kroaten  
und Serben*
- MUHAMED BAŠČELIĆ *Die historische Wahrnehmung von Religion und Islam  
in Bosnien und Herzegowina*
- GERHARD NEUDECKER *»Mein Recht wird zum Licht der Völker« (Jes 51,4)*

TÜBINGEN

Gegründet 1819 · 189. Jahrgang · 4. Heft 2009



Schwabenverlag



## SCHRIFTFLEITUNG

*Prof. Dr. Johannes Brachtendorf und Prof. Dr. Richard Puza*

Katholisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen

Für eigene Beiträge zeichnet der jeweilige Mitherausgeber verantwortlich

## INHALTSVERZEICHNIS

189. Jahrgang · 4. Quartalheft 2009

### Abhandlungen

RICHARD PUZA	Religiöse Pluralität – Religiöses Recht – Interreligiöse Kooperation · Zugleich eine Einführung in das Thema des Heftes	249
MASSIMO NARO	Der Dialog ist möglich	257
OTTMAR FUCHS	Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis	262
ABDULAZIZ BAYINDIR	Die Beziehungen der Muslime zu Nicht-Muslimen	273
MATTHIAS MORGENSTERN	Tora-Kommunikation und interreligiöses Lernen in Konstantinopel/Istanbul im 15. und 16. Jahrhundert	277
MONICA-ELENA HERGHELEGIU	Die religionsrechtliche Stellung religiöser Minderheiten in der Türkei (unter besonderer Berücksichtigung des Patriarchats von Konstantinopel)	289
PREDRAG BUKOVEC	Unvermischt und ungetrennt · Konstitutive Elemente religiösnationaler Identität bei den Bosniern, Kroaten und Serben	312
MUHAMED BAŠČELIĆ	Die historische Wahrnehmung von Religion und Islam in Bosnien und Herzegowina	319
GERHARD NEUDECKER	»Mein Recht wird zum Licht der Völker« (Jes 51,4) · Predigt im Rahmen des Symposiums »Recht, Religion, Friede«	327
	Literaturumschau	331
	Vorschau auf Heft 1/2010	336

# Religiöse Pluralität – Religiöses Recht – Interreligiöse Kooperation

Zugleich eine Einführung in das Thema des Heftes

RICHARD PUZA

## *I. Hinführung: Dialog, warum und wozu?*

Papst Paul VI. hat 1964 in seiner ersten Enzyklika »Ecclesiam suam« – mehr mit Realismus als mit Optimismus – von einem demütigen und einfachen Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen auf der Ebene »der gemeinsamen Ideale im Bereich der religiösen Freiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, des guten Umganges, der gesellschaftlichen und der bürgerlichen Ordnung«, gesprochen. Dieser Dialog ist nach Paul VI. Vorrecht und Aufgabe der Kirche, aber er bleibt von der Antwort abhängig, auf die er trifft. Die Offenbarung wird als ein Dialog, der »Dialog des Heils« gesehen, und die Verkündigung als eine Fortsetzung dieses Dialogs. Ziel des Dialoges ist, positiv formuliert, den »geistigen und sittlichen Werten der verschiedenen nicht-christlichen Religionen Achtung und Anerkennung« entgegenzubringen.

Den Fragen: Was ist interreligiöser Dialog, ist er wünschenswert? geht der sizilianische Theologe Massimo Naro nach. Vorgeworfen werden dem Dialog, dass er Ausdruck des Enthusiasmus einiger naiver Menschen sei, Verrat an der eigenen Geschichte, ein Zeichen von Schwäche, eine Kapitulationserklärung oder gar listige Strategie. Zum Glück gibt es auch jene, die meinen, dass der Dialog der einzige und wahre Weg des Friedens ist, eine Art Rückkehr zu den Anfängen unterbrochener Wege. Der kontroverse Charakter verleiht dem interreligiösen Dialog die Radikalität des Ereignisses.

Auf die Frage, ob ein echter Dialog zwischen dem Okzident und dem Orient überhaupt möglich ist, gibt Massimo Naro drei Antworten: 1. dass der Zusammenstoß nicht vermieden werden kann, 2. dass wie in der Vergangenheit die zwei großen religiösen Kulturen Christentum und Islam Früchte tragende Begegnungen haben können, 3. dass wir sozusagen gezwungen zum Dialog sind. Es gibt keine Alternative zu diesem Weg bei der Suche einer Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Europa auf geopolitischem Niveau. Die Alternative wäre der militärische und terroristische Zusammenstoß, doch das ist eine unannehmbare Perspektive.

Der interreligiöse Dialog gehört heute zum Alltag in Europa. Das ist so, weil der religiöse Pluralismus immer mehr die geistige Landschaft in Europa bestimmt. Innerhalb einer Generation hat sich eine Situation entwickelt, in der Muslime – und in geringerem Maß Hindus, Buddhisten und Angehörige verschiedener anderer Religionen – nicht mehr wegzudenken sind. In der Geschichte der europäischen Gesellschaften gibt es wenig, was uns auf eine solche Situation des religiösen Pluralismus vorbereitet hat. Es hat zwar seit Jahrhunderten einen interkonfessionellen Pluralismus gegeben, doch auch innerhalb der einen christlichen Tradition war das Zusammenleben in einer Vielfalt von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften oft schon schwierig genug. Die Geschichte des Verhältnisses verschiedener christlicher Institutionen zum Judentum führte eher zur Beschämung. Darüber hinaus war Koexistenz mit Nichtgläubigen oder Atheisten verschiedener Art für die meisten Christen doch eher eine Situation, die es eigentlich nicht geben sollte.

Kein Wunder, könnte man sagen, dass es angesichts der neuen Situation nicht wenig Verwirrung unter Christen in Europa gibt, sowohl auf theoretischer Ebene wie auf der Ebene der Wahl von Handlungsweisen und Benehmen. Und doch sind wir zum interreligiösen Dialog eingeladen und gezwungen – wenn wir wenigstens im Heute und nicht im Vorgestern leben wollen.

## *II. Ziel dieses Heftes und Entstehen eines konkreten Dialoges*

Ziel dieses Themenheftes ist, den vom Tübinger Lehrstuhl für Kirchenrecht initiierten Dialog mit einer türkischen islamisch-theologischen Fakultät unter Einbeziehung von interessierten Kollegen aus Palermo und Paris zu dokumentieren.

Deshalb soll dieser Tübinger Dialog mit Istanbul zwischen »Rechtsgelehrten« auch hier vorgestellt werden. Wie fängt so ein interreligiöser Dialog an? Am Anfang stand eine Anfrage der türkischen Fakultät wegen Studentenaustauschs. Nach unserer Zusage ließ der zweite Schritt nicht lange auf sich warten. Unter dem Titel »Religion, Friede und Recht« stand ein Symposium, das vom 4.10. bis 11.10. 2007 in Istanbul stattfand. Verbunden damit war eine Exkursion des Lehrstuhls für Kirchenrecht der Katholisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität nach Istanbul. Einladender und Gastgeber war die Islamisch-theologische Fakultät der Universität Istanbul.

Anlässlich des Symposiums, an dem auch drei Professoren der Päpstlichen Theologischen Fakultät für Sizilien in Palermo (Massimo Naro, Angelo Passaro und Giuseppe Belia), Jean-Paul Durand aus Paris und andere Kollegen aus Europa teilnahmen, wurde die Vereinbarung über den Studentenaustausch bekräftigt und darüber hinaus ein Dozentenaustausch zwischen Istanbul und Tübingen vereinbart. Ein Forschungsnetzwerk mit dem Thema »Religionen durch ihr Recht vergleichen« und gegenseitige Hilfestellung für den Islam und die Muslime in Deutschland und für die Kirchen und Christen in der Türkei wird aufgebaut.

Das Symposium hatte verschiedene Aspekte des Themas behandelt: Muslime und Nichtmuslime im Koran; Dialog zwischen Islam und katholischer Kirche; französische und türkische Laizität im Vergleich; die Stellung der Türken in Deutschland; interreligiöser Religionsunterricht in der Türkei; die Zukunft des Islams in Deutschland und nicht zuletzt einige Stimmen zum interreligiösen Dialog in Italien. Das Symposium gab den Exkursionsteilnehmern ausführlich Gelegenheit, nicht nur den Islam zu studieren, sondern auch anstehende Fragen mit den Vertretern der Istanbuler Fakultät zu diskutieren.

Absoluter Höhepunkt der Exkursion war das »Interreligions-Gespräch« zwischen Prof. Abdulaziz Bayındır und Prof. Richard Puza unter Teilnahme der Tübinger Studenten, von Studenten und Mitgliedern der Istanbuler Fakultät, sowie islamischen Theologen. Dieses Gespräch war der Beginn unserer Zusammenarbeit, der Anfang unseres interreligiösen Dialoges. Nach diesem Gespräch waren alle Teilnehmer der Auffassung, dass ein fruchtbarer Dialog zwischen Muslimen und Christen stattgefunden hat, der sich nicht nur im akademischen Bereich bewegt hatte, sondern die multireligiöse Gesellschaft mit einbezogen hatte. Das sollte wiederholbar sein.

## *III. Die theologische und rechtliche Basis des Dialoges*

### *1. Die theologische Basis*

Die theologische Basis des interreligiösen Dialoges zwischen Tübingen und Istanbul besteht im Vergleich des Rechtes der beiden Religionen. Im Laufe des eben genannten »Interreligions-Gesprächs« habe ich die Frage nach dem Naturrecht im Islam gestellt. Der Hintergrund war fol-

gender: Die Beschäftigung mit den Religionen und deren Vergleich ist auch als »Vergleich der Religionen durch ihr Recht« möglich. In der einschlägigen Literatur ist als herrschende Auffassung immer noch zu lesen, dass das islamische Recht das Naturrecht nicht kennt. Dass dem nicht so ist, wurden wir in Istanbul belehrt.

Ein paar Eckpunkte dieses Vergleiches sollen genannt werden. Rechtsvergleichung im Bereich des religiösen Rechtes ist eine bisher vernachlässigte Aufgabe. Ich habe in einem Aufsatz in der Zeitschrift »Daimon«<sup>1</sup> folgende Bereiche als Vergleichsobjekte vorgeschlagen: (1) Zunächst sind Fragen der Rechtstheologie zu nennen: Wie begründet sich das religiöse Recht theologisch? Was ist seine Bestimmung und Funktion? (2) Rechtsphilosophische Fragen: Wie wird die Einheit und/oder Differenz von religiösem Recht und Naturrecht gesehen, wie der Status der Menschenrechte, wie der Zusammenhang von vernünftigem und positivem Recht? (3) Die Anwendung und Auslegung des Rechtes? (4) Die Grundprinzipien des jeweiligen positiven Rechts. Dazu gehört zum Beispiel der Vorgang der Positivierung von religiös autorisiertem Recht im Wege von Rechtssetzung, Gewohnheitsrecht oder Interpretation. (5) Die verbindlichen Quellen des religiösen Rechts. Ihr Geltungsgrund, Geltungsgrad und Geltungsbereich. (6) Die maßgebliche Form. Handelt es sich um Code-Law, Case-Law oder Kasuistik? (7) Und nicht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Kirche und Staat. Also die Frage nach dem Außenverhältnis des religiösen Rechts.

Erst der konkrete Rechtsvergleich, der eine immer tiefer werdende Kenntnis des Rechtes des Gesprächspartners erfordert, macht den Dialog möglich. Vier Bereiche sollen genannt werden: Göttliches Recht und Naturrecht, Einheit oder Differenz von religiösem Recht und Naturrecht, Anwendung und Auslegung des Rechts und das Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Staat.

## 2. Göttliches Recht und Naturrecht.

Im Islam, im Christentum und im Judentum spielt das göttliche Recht eine zentrale Rolle. Das bedeutendste Beispiel sind die Zehn Gebote. Im westlichen Rechtskreis wird unter dem Einfluss des Christentums zwischen *ius divinum positivum* (göttlichem Recht) und *ius divinum naturale* (Naturrecht) unterschieden. Das göttliche Recht besteht in der traditionellen katholischen Theologie und Kanonistik aus Normen, die durch göttliche Autorität gesetzt wurden. Dadurch wird es auch legitimiert.

Im Islam findet sich die Vorstellung eines göttlich verordneten Rechts. Allah hat mit dem Koran den Menschen durch den Propheten ein ewiggültiges Gesetz gegeben, das nur anzuwenden, jedoch einer Veränderung oder »Verbesserung« unzugänglich, wohl aber im Blick auf neue Erfordernisse auslegungsfähig ist.

Im westlichen Rechtskreis steht heute die Frage nach der Veränderbarkeit göttlichen Rechtes im Vordergrund. Sie wurde durch Differenzierung, z. B. des Tötungsdeliktes, in Mord, Totschlag, fahrlässige Tötung und Notwehr, ermöglicht. Auch im katholischen Kirchenrecht lassen sich Beispiele von Normen göttlichen Rechts finden, die sich im Laufe der Jahrhunderte geändert haben.

Zu fragen wäre weiters, welche anderen Begriffe es für die Charakterisierung der Unveränderbarkeit von Normen gibt. Oder: Gibt es auch in den anderen Religionen eine Fortbildung des göttlichen Rechtes? Welche Bereiche umfasst das göttliche Recht, sind es nur die Verfassungsstrukturen oder vielleicht das ganze Recht?

1 Richard Puza, in: DAIMON 5 (2006).

### 3. *Wie wird die Einheit und/oder Differenz von religiösem Recht und Naturrecht gesehen?*

Zuerst ist festzustellen, dass man, wenn man von Naturrecht spricht, einen schillernden Begriff verwendet. In der Philosophie und Rechtswissenschaft bestehen zahlreiche Theorien über das Naturrecht. Das *ius naturale*, das Naturrecht, heute auch Vernunftrecht als säkulare Form des göttlichen Rechts, gründet in der Vorstellung, es gebe eine Wesensnatur des Menschen, an der das Recht ausgerichtet werden könne. Für Max Weber werden mit Naturrecht Normen bezeichnet, die dem positiven Recht gegenüberstehen und es von diesem unabhängig legitimieren.

Das abendländische Christentum hat im Gedanken einer alles durchwaltenden Vernunft dem Naturrecht eine theologische Begründung gegeben. Zu nennen sind Augustinus und Thomas von Aquin. Für Augustinus ordnet der Geist Gottes die Welt. Alles werde vom unerforschlichen Ratschluss Gottes gelenkt, Thomas von Aquin lehrte, dass die Welt vernünftig geordnet sei und diese Ordnung durch die natürliche Vernunft erkannt werden könne. Die Gegründetheit der gesamten sittlichen Ordnung, also auch der Rechtsordnung, im Welt ordnenden Vernunftwillen Gottes nimmt die katholische Rechtsauffassung bis heute an<sup>2</sup>.

So versteht das kanonische Recht das Naturrecht als *ius divinum naturale*, als jenen Teil des *ius divinum*, dessen Normen sich der gesunden Vernunft des Menschen erschließen. Die klassische Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts war von der Überzeugung getragen, dass Grundlage des Rechts die vorgegebenen natürlichen Sachverhalte und anthropologischen Gegebenheiten seien, die mittels der menschlichen Vernunft erfasst und dementsprechend angemessen kodifiziert werden könnten, sodass die auf diese Weise gefundene Rechtsnorm als *ratio scripta* gelten kann.

Die Annahme, dass das Recht an sich vernünftig und aus der Natur ableitbar sei, war die Voraussetzung für die moderne abendländische Rechtsentwicklung: Die Bindung der Gewalt des Fürsten an die Ratsgremien des Adels, der Stände und der Bürgerschaft führte über das Budgetbewilligungsrecht zum republikanischen Parlamentarismus und zur Herrschaft der Gesetze aufgrund allgemeiner Gleichheit und gegen die Willkür der Herrschenden, die die Freiheit der Untertanen beschränken. Der Mensch und seine von ihm gestaltete Gesellschaft bildete nun den Maßstab und die gleichzeitige Legitimationsgrundlage des Rechts, das nun selber einen zivilreligiösen Charakter erhielt. Beispiele dafür sind die »Heiligkeit« des Rechts und des Staates sowie der Fahne als Symbol der Verfassung, eigene priesterliche Gewandung der Rechtswahrer, quasi liturgischer Ablauf des Prozesses und anderes mehr. Jüngstes Beispiel ist die Inauguralfeier des amerikanischen Präsidenten Obama mit Reden, einem Gedicht, Gesängen und mit der rechten Hand am Herzen bei Abnahme der Parade. Selbst das Wort »Inauguralfeier« geht auf die römischen Auguren zurück. Sie wurden vor jedem bedeutenden Staatsakt befragt.

### 4. *Naturrecht im Islam*

Die Frage nach dem Naturrecht im Islam wurde von Abdulaziz Bayındır positiv an Hand des Koran beantwortet. Sie wird noch weiterer Forschung bedürfen. Fest steht inzwischen aber, dass es im Laufe der Geschichte durchaus auch islamische Rechtsgelehrte gab, die ein rationales Recht kennen. Das ergibt sich schon daraus, dass es vor dem Koran ein solches Recht gegeben haben muss. Auch ist islamischen Rechtsgelehrten durchaus bewusst gewesen, dass die nur positivis-

2 *Erstes Vatikanisches Konzil*, Dogm. Konst. »De Fide Cattolica« 2. Kap.; *Zweites Vatikanisches Konzil*, vor allem GS Art. 15, 21, 28.

tische Anwendung von Gesetzen zu Unrecht führen kann.<sup>3</sup> Bayındır's Auffassung ist davon gar nicht so weit entfernt. Vorausgeschickt sei, dass für ihn der Dialog der wirksamste Weg in zwischenmenschlichen Beziehungen ist. Seine Überlegung ist folgende: Er geht von in dem in einem Hadith zu findenden Begriff »Fitrat« aus, den man im Deutschen mit »das Schöpfungsgesetz« übersetzen kann. Damit werden die Grundstruktur der Geschöpfe sowie die Prinzipien und die Gesetze der Schöpfung, des Wandels und der Entwicklung, die diese Struktur bilden, bezeichnet. Die Struktur und die Lebensweise der Menschen, der Tiere, der Pflanzen, der Erde und des Himmels entsprechen diesem Fitrat. Die Fitrat-Gesetze und jedes einzelne Geschöpf, das aus diesen Gesetzen besteht, stellen jeweils eine Aya, Plural Ayat, dar.<sup>4</sup> Aus diesem Grunde wäre es angebracht, das Reich der Geschöpfe als das große Buch der Natur zu bezeichnen. Jeder Mensch liest die Ayat dieses Buches und entnimmt daraus Kenntnisse im Grade seiner Fähigkeiten. Diejenigen, die ihre Forschungen und Beobachtungen vertiefen, gelangen an tiefgründigere Kenntnisse, Entdeckungen und Erfindungen. Auf diese Weise entstehen universale Werte, z. B. in der Wissenschaft und Philosophie. Bücher sind dazu da, diese Kenntnisse aufzubewahren. Die Bildung und das Unterrichtswesen sind dazu da, sie neuen Generationen zu übertragen.

#### IV. Die Tübinger Erklärung zur Zusammenarbeit

Auf der Basis solcher Überlegungen auf christlicher und türkischer Seite ist die »Tübinger Erklärung zur Zusammenarbeit« der Abteilung für Islamrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Istanbul und des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen entstanden. Sie lautet:

##### *Tübinger Erklärung zur Zusammenarbeit*

Nach Zusammenkünften in Istanbul und in Tübingen sind beide Partner zu der Übereinstimmung gelangt, auf Basis der Schöpfungsordnung, also *fitrat* und Naturrecht, zusammenzuarbeiten.

Man wird sich möglichst bemühen, an den beiden Theologischen Fakultäten sowie an der Süleymaniye Stiftung Einrichtungen zu schaffen, die Forschungen im Bereich des Religionsrechts und der Schöpfungsordnung betreiben sowie Magister- und Doktorarbeiten fördern.

Beide Seiten werden sich auch darum bemühen, den Dialog auf die Basis der Schöpfungsordnung zu gründen. Im Falle des Erfolges wird die Einheit zwischen dem Buch, das Gott erschaffen hat, d. h. der Schöpfungsordnung, und den Büchern, die er herabgesandt hat, nach Jahrhunderten nun erneut sichtbar werden. Es wird möglich werden, im Rahmen unumstrittener Wahrheiten zusammenzuarbeiten. Der Irrglaube wird beiseite gelegt und das Buch Gottes wird wiederum zum grundlegenden Nachschlagewerk werden.

Einen Teil des aus der Schöpfungsordnung entnommenen Wissens bildet das Naturrecht. Dieses Naturrecht umfasst die Gesamtheit der Normen, die aus der von Gott geschaffenen Natur des Menschen abgeleitet werden und mit einer natürlichen Einsicht verstanden werden können und es gründet in der Vorstellung, es gebe eine göttliche Wesensnatur des Menschen. Das Na-

<sup>3</sup> Siehe dazu DAIMON 4, wo mehrere Aufsätze dem Naturrecht in den abrahamitischen Religionen gewidmet sind, zusammen mit einer Einführung.

<sup>4</sup> Aya hat zwar linguistisch verschiedene Bedeutungen: das Wunder, das klare Zeichen, das Merkmal, die Lektion oder das Symbol. Hier wird Aya aber als Bezeichnung für einen Koranvers gebraucht.

turrecht dient als Basis für ein vernünftiges Miteinander der Menschen unterschiedlichen Glaubens und der Staaten untereinander. Auch hat dieses Naturrecht verpflichtende Eigenschaft für Regierende und Gesetzgeber. Dies gilt ganz besonders für die Verwirklichung der Grund- und Menschenrechte.

Jeder Mensch, der das Buch der Natur liest, begreift Gott und merkt, dass er ihm alles zu verdanken hat. Die Propheten haben ihre Arbeiten auf diesem Gebiet intensiviert und sich bemüht, in Religionsangelegenheiten den Verstand und die Kenntnisse über die Schöpfungsordnung anzuwenden. Wenn sie als Vorbilder herangezogen werden, wird es Eintracht zwischen Religion und Wissenschaft geben und diese wird zur Grundlage für die Verflechtung der Menschheit im Rahmen gemeinsamer Werte.

Die Quelle der Wissenschaft ist das Buch, das Gott erschaffen hat, also die Schöpfungsordnung. Wenn auf diesem Gebiet auch aus den Büchern Nutzen gezogen wird, die Gott herabgesandt hat, wird es zu einer unvorstellbaren Entwicklung in der Wissenschaft kommen. So werden die Möglichkeiten hervorgebracht, miteinander im Dialog zu forschen und in guten Taten zu wetteifern.

Die Unterzeichnenden haben sich über diese für das Wohlergehen der Menschen bedeutende Zusammenarbeit geeinigt und unterschreiben diese Erklärung mit der Bitte zu Gott um Beistand und Erfolg.

Tübingen, 11. Mai 2008

*Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır*

*Prof. Dr. Richard Puza*

## V. Die jüngste Entwicklung des Dialogs

Zum Schluss sei auf die jüngste Entwicklung des Dialoges zwischen Tübingen und Istanbul eingegangen. Bei den zweiten Tübinger Gesprächen im Dezember 2008 wurden die sich aus der Zusammenarbeit auf der Basis der Schöpfungsordnung ergebenden Möglichkeiten in Form dreier Themen zur Realisierung der Tübinger Erklärung beschlossen: 1. »Der Anfang des menschlichen individuellen Lebens«. 2. »Das Naturrecht als Basis für die Beziehung zwischen den Religionen und Menschen«. 3. »Das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen aus historischer Perspektive«.

Von türkischer Seite wurde noch ein weiteres Projekt zur aktuellen Wirtschaftskrise vorgeschlagen, das demnächst ausgearbeitet wird: »Wirtschaft – Handel – Zinsen«. Es ist beabsichtigt mindestens eines der genannten Projekte so aufzubauen, dass daraus ein Graduiertenkolleg entstehen kann.

## VI. Überblick über das Heft

Nach dieser Einführung in die Thematik und der Präsentation der »Tübinger Erklärung zur Zusammenarbeit« folgt in den Ausführungen von *Massimo Naro* unter dem Titel »Der Dialog ist möglich« eine Stellungnahme aus italienischer Perspektive. Davon war schon die Rede.

*Ottmar Fuchs* stellt zu Beginn seines Beitrages »Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis« die Frage nach dem christlichen und katholischen Profil kirchlicher Einrichtungen in einer multireligiösen Gesellschaft. Sie ist höchst dringlich. Der Beitrag betrifft die interreli-



giöse Praxis. Während der interreligiöse Dialog in seinen verschiedenen Formen der freien Entscheidung der Beteiligten überantwortet ist, befinden wir uns bei der interreligiösen Praxis im Wohlfahrtsbereich auf der Basis unvermeidbarer Notwendigkeit. Zwei Bemerkungen des Autors in den Fußnoten seien erwähnt: 1. Die Ausführungen stützen sich auch auf Erfahrungen, die er im Netzwerk der Theologen und Theologinnen des Caritasverbandes der Diözese Rottenburg-Stuttgart gemacht hat, insbesondere auf ein Impulspapier vom 24.09.2009 zur Frage einer interreligiös getragenen Caritas von Dorothee Steiof (Anm. 3). 2. Wenn die muslimische Seite in unserer Gesellschaft einen eigenen Wohlfahrtsverband mit entsprechenden Einrichtungen hätte, ginge nicht nur die Klientel der bestehenden Einrichtungen zurück. Gottes Gebot, allen Menschen gegenüber uneigennützig Gutes zu tun (Sure 16,90), würde die rechtlich eingeforderte Offenheit für alle jeweils Betroffenen zusammen mit einer besonderen fachlichen Qualifikation verstärken (Anm. 1).

Im nächsten Beitrag behandelt *Abdulaziz Bayındır* die Beziehungen der Muslime zu Nicht-Muslimen im Koran. Nach den Koranversen gibt es drei wichtige Prinzipien hinsichtlich der Beziehungen zu Nicht-Muslimen, nach denen Muslime mit ihnen keine Freundschaft eingehen dürfen; nämlich: 1. wenn sie uns (die Muslime) wegen unseres Glaubens kriegerisch bekämpfen, 2. wenn sie uns aus unserer Heimat vertreiben, 3. wenn sie bei der Vertreibung aus unserer Heimat helfen. Prof. *Bayındır* zeigt in diesem Aufsatz, dass einzelne Suren in der Geschichte auch missverstanden worden sind. Die einzelne Sure ist nur innerhalb der Grenzen der geschichtlichen Voraussetzungen, in die sie hineingesprochen ist, anzuwenden. Deshalb wird versucht, Prinzipien herauszuarbeiten. Die größte Schwierigkeit der Gegenwart liege darin, die Muslime auf die Richtung des Korans zu bringen. Diese Koranauslegung erinnert an die historisch-kritische Bibelexegese.

*Matthias Morgenstern*, Professor am Institutum Judaicum in Tübingen, schreibt über Tora-Kommunikation und interreligiöses Lernen in Konstantinopel/Istanbul im 15. und 16. Jahrhundert. Der Beitrag führt uns in die Zeit unmittelbar nach der Eroberung Konstantinopels 1453. Damals lebten drei jüdische Bevölkerungsgruppen in dieser Stadt: alteingesessene griechischsprachige Juden, nach der Vertreibung der Juden aus Spanien eintreffende Flüchtlinge und antialmudische Karäer, die ihre Literatur zunächst in hebräischer Sprache verfassten, danach aber ihren den Turksprachen entnommenen Dialekt, das Karaimische (Kipczaki), entwickelten. Die Untersuchung des historischen Beziehungsgeflechts zwischen diesen Gruppen ist lehrreich für das Selbstverständnis des Diaspora-Judentums im islamischen Herrschaftsbereich. Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht eine Kontroverse zwischen den Rabbinern Moshe Qapsali (1420–1495/1496) und Eliyahu Mizrahi (1450–1526) über die Frage, ob und wie rabbinische Juden und Karäer sich gegenseitig am Studium der Lehre (Tora) teilnehmen lassen können – ein Thema, das nicht nur für das Verständnis dieser »Schwellenzeit« der rabbanitisch-karäischen Beziehungen bedeutsam ist, sondern auch ein Licht auf die größeren interreligiösen Zusammenhänge wirft.

Der Beitrag von *Monica-Elena Herghelegiu* über »Die religionsrechtliche Stellung religiöser Minderheiten in der Türkei (unter besonderer Berücksichtigung des Patriarchats von Konstantinopel)« stellt in einem ersten Schritt die grundsätzlichen religionsrechtlichen Normen der Türkei dar und überprüft in einem zweiten Schritt ihre Einhaltung anhand der Stellung des Patriarchats von Konstantinopel. Für die christlichen Minderheiten in der Türkei ergeben sich heute vor allem zwei Probleme: die Verletzung einiger im Lausanner Vertrag zugesicherter Rechte und die Verwehrung der Rechte von Minderheiten, die nicht in den Schutzbereich des Vertrags fallen. Obwohl es einige Schwierigkeiten, wie die Gründung von Kirchen, von Schulen oder den Erwerb von Liegenschaften, Ländereien und die Rechtsstellung von Behörden, gibt, garantiert die türkische Verfassung von 1982 Religions- und Glaubensfreiheit und den Grundsatz der Nichtdiskriminierung aufgrund von Religion und Glaube. Innerhalb dieses Systems

spielt das Ökumenische Patriarchat eine besondere Rolle aufgrund seiner langen Geschichte auf diesem Territorium. Die Autorin beschreibt in Kürze die Geschichte des Patriarchats, um seine Funktion in der heutigen politischen Situation – sowohl in der Türkei, als auch innerhalb der Gesamtorthodoxie – besser herauszustellen. Sehr interessant im Beitrag sind die Perspektiven für dieses Patriarchat im Falle des Beitritts der Türkei in die EU: Man hätte dadurch in der Türkei eine religiöse Verfassungsstruktur, die für die gesamte Orthodoxie in der EU zuständig wäre, und demzufolge ein Pendant zu der Stellung Roms in der katholischen Kirche.

Es folgen zwei kleinere Beiträge aus bosnischer Perspektive zu mit dem Dialog mit dem Islam zusammenhängenden Fragen. Deren Autoren, der kroatische katholische Bosnier *Predrag Bukovec* und der muslimische Bosnier *Muhamed Baščelić*, sind beide wissenschaftliche Mitarbeiter am Tübinger Lehrstuhl für Kirchenrecht und arbeiten im Rahmen der »Tübinger Erklärung zur Zusammenarbeit« mit. Die beiden Beiträge haben die Entwicklung des Dialoges zwischen den in Bosnien lebenden Nationalitäten (Ethnoreligionen) nicht nur historisch, sondern vor allem heute zum Gegenstand. Dabei werden Chancen für ein friedliches Zusammenleben sichtbar. *Muhamed Baščelić* hat den Bürgerkrieg selbst miterlebt. Er, als Muslim, ist auch in der Lage, die seit der österreichischen Zeit bestehende Eigenart des Islams gegenüber dessen Stellung im Nahen Osten herauszuarbeiten. Nicht umsonst hat man davon gesprochen, dass die Österreicher in Bosnien aus dem Islam eine Kirche gemacht haben. Haben sie doch dort einen *Reis-ul-ulema* in Sarajewo eingesetzt, der einem Erzbischof staatskirchenrechtlich gleichgestellt war. Im heutigen Österreich ist der Islam seit diesen Zeiten eine anerkannte Religionsgemeinschaft. Demgegenüber sieht *Predrag Bukovec* die Lage in Bosnien aus der Außenperspektive. Im Jugoslawien der Nachkriegszeit wurden die Muslime als Nationalität bezeichnet, während die Serben, Kroaten und Slowenen Nationen waren. Der Autor geht deshalb auf die Frage nach dem Nationenbegriff ein, um in Anbetracht der speziellen Situation in Bosnien als Alternativbegriff »Ethnoreligion« vorzuschlagen. Die drei in Bosnien beheimateten Völker unterscheidet die Religion und vereint die Geschichte und die Sprache. Unter der Herrschaft Titos war diese Unterschiedlichkeit und Gemeinsamkeit durch eine sozialistische Zivilreligion absorbiert gewesen.

*Muhamed Baščelić* ist als Doktorand im Kirchenrecht von der Fakultät angenommen worden. So wird bald auf das wohl erste je durch eine Katholisch-Theologische Fakultät an einen Muslim verliehene Ehrendoktorat, nämlich an *El Hassan bin Talal*, den Bruder des verstorbenen Königs *Hussein von Jordanien*, eine wohl auch erste Promotion eines Muslimen wieder in Tübingen erfolgen.

Auf eine Glosse wurde in diesem Heft bewusst verzichtet. Der Band wird abgerundet durch eine Predigt zum Thema. *Gerhard Neudecker*, Vizeoffizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hat sie anlässlich einer Exkursion des Lehrstuhls unter dem Titel »Mein Recht wird zum Licht der Völker (Jesaja 51,4)« in der deutschen Kirche in Istanbul gehalten.

## VII. Schlussbemerkung

Möge dieses Heft durch die Beiträge aus christlicher und islamischer, – türkischer und vielleicht schon mehr europäischer bosnischer – Perspektive die Errichtung einer islamisch-theologischen Forschungs- und Ausbildungsstätte in Tübingen fördern.

# Der Dialog ist möglich

MASSIMO NARO

## *I. Einführung*

Die einen halten den interreligiösen Dialog nur für den Ausdruck des Enthusiasmus einiger naiver Menschen. Die anderen halten ihn für den Verrat an der eigenen Geschichte, ein Zeichen von Schwäche, eine Kapitulationserklärung. Andere wieder vermuten hinter dem Dialog eine listige Strategie, auferlegt von epochaler Verschwörung: eine machiavellistische Strategie zwischen Opportunismus und Relativismus. Es gibt aber auch jene, die davon überzeugt sind, dass der Dialog der einzige und wahre Weg des Friedens ist, eine Art Rückkehr zu den Anfängen unterbrochener Wege. Der interreligiöse Dialog, den heute so viele fördern, scheint Alles und Nichts (das Gegenteil von Allem) zu sein.

Übrigens gehört zum Dialog von Natur aus eine Art Kontroverse, die ihn einerseits wie ein freundschaftliches Gespräch gestalten lässt, ihn andererseits aber auch in Polemik verwandeln kann, nämlich dann, wenn er gezwungen wird, sich auf die unvermeidlich strittigen Punkte zu konzentrieren. Es ist wie im Bereich der Semantik: Wenn man beim Übersetzen für ein griechisches Wort das entsprechende lateinische sucht. Oder: Der Dialog riskiert manchmal, seine Merkmale zu ändern und von der Auseinandersetzung zum Wortgefecht zu werden, und zwar wenn er praktiziert und ausgeübt wird wie eine Projektion des eigenen Ich in einen anderen begrifflichen Horizont hinein, in eine andere Lehrtradition, in eine andere kulturelle Empfindlichkeit, in ein anderes Werteuniversum. Oft geschieht dies mit sich selbst, nicht mit dem Gesprächspartner. Andererseits schließt das Gespräch mit jemandem immer die Möglichkeit der Bekehrung/des Überzeugtwerdens ein: entweder die eigene Bekehrung oder die des anderen. Oder aber – und das würde der beste der Fälle sein, wenn es gelänge, der Gefahr des reinen Synkretismus zu entgehen – des eigenen und des Dialogpartners. Und sich bekehren, konvertieren heißt, zuallererst etwas Anderes, Neues, zu erkennen und zu akzeptieren.

## *II. Hans Urs von Balthasar und Paul VI.*

Dieser kontroverse Charakter verleiht dem interreligiösen Dialog die Radikalität des Ereignisses. Und er verbietet ihm die Selbstverteidigung der Banalität. Deshalb hat vor einiger Zeit, Paul VI. in Nr. 60 seiner ersten Enzyklika »Ecclesiam suam« 1964 mit

Realismus, auch mit Optimismus, von einem einfachen und schlichten möglichen Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen gesprochen – auf der Ebene der gemeinsamen Ideale, der religiösen Freiheit, der menschlichen Bruderschaft, einer gehobener Kultur, des gesellschaftlichen Nutzens und ziviler Ordnung. Für Paul VI. ist ein solcher Dialog sowohl Vorrecht als auch Pflicht der Kirche, aber er ist auch von den Antworten abhängig, die er bisweilen erhält. Aus diesem Grund ist er für Kirche und Christentum unvermeidbar und die Kirche kann ihm nicht enttrinnen, wenn sie ihre Berufung in der Geschichte erfüllen will.

Unter diesem Blickwinkel hat der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar im ersten Band seiner »Theodramatik« festgestellt, dass sich das Christentum prinzipiell auf dem Grund der Tugend, der Treue und des wahren und individuellen Dialoges weiterentwickelt<sup>1</sup>. Dies entspringt dem pneumatischen Dialog des Vaters mit dem Sohne (Gal. 4,6), welcher eingebettet ist in die allen Menschen gemeinsame Geschichte, deren Höhepunkt der Bund desselben Gottes der Liebe ist. In seiner Sicht ist das heilige Land des Gehorsams dort, wo die Menschen gerufen sind, ihn zu hören, sich zu verbeugen und ihre Sandalen abzulegen. Sie, die Geschichte, kann aber gleichzeitig auch ein Ort für Antworten, ein Ort des Verstehens und der Positionierung oder sogar auch der Ablehnung sein. Paul VI. hat vom »colloquium salutis« gesprochen, um seine Überlegungen über den Wert des interreligiösen Dialoges einzuleiten. Danach besteht jetzt schon eine bruchstückhafte historische Möglichkeit für das demütige Erinnern an die ewige Agape. Dann können auch die Neigung und die Offenheit des Christentums zum Dialog mit den anderen Religionen nicht von den Rhythmen und den Bewegungen des agapischen Dialoges – und damit in einem bestimmten Sinne der Agape innerhalb und außerhalb der Dreieinigkeit – ausgenommen sein. So gerät der Dialog, den die Menschen untereinander üben, in ein neues Licht: Balthasar zufolge wird sich sein Resultat in sich fortsetzenden, konvergierenden und abweichenden Beziehungen ausdrücken. Verschiedene Gesichtspunkte werden dabei betroffen sein; man wird lernen, seinen eigenen Standpunkt zu vertreten und den des Anderen stehen zu lassen. Dinge, die im Dunkeln lagen, werden ins Licht gerückt werden. Lehrer werden von ihren Schülern und Väter von ihren Söhnen lernen. Das, was jemand auf diese Weise erfahren wird, »ist nicht mehr nur Ware, es ist mit der wissenden Person verschmolzen! Man teilt sich mit!« (32)

Der Dialog ist deshalb durch die Einstellung gekennzeichnet, dem Anderen gegenüber offen zu sein für Neues und ihn darin wertzuschätzen, selbst in Momenten des absoluten Schweigens. In diesem Gemisch aus Beziehungen, Kontakten und Austauschformen verbleibt jedoch die Gefahr eines Abbruchs, und zwar dort, wie Balthasar erklärt, wo kein weiteres Wort mehr frommt, kein Einsatz weiterhilft, wo die Brücken möglichen Sich-Verstehens einstürzen, der Hass, der Fanatismus, die Eifersucht, die letzte Entfremdung unübersteigbare Mauern aufrichten, wo man nur noch schweigen

1 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 1, Einsiedeln 1973, 31–34.

kann, weil jede weitere Rede die Ferne noch erhöhen würde oder als Funke in ein Pulverfass fiel (ebd.).

Hier nimmt Balthasar den Realismus von Paul VI. auf und diskutiert diesen. Er erklärt darin, auf welche Art und Weise ein Dialog nutzlos ist, verweist aber darauf, dass er dennoch für alle Möglichkeiten von seinem Anfang bis zu seinem Schluss offen sein muss.

Auf der einen Seite muss ein Dialog für seinen Ausgang stets offen sein. Ein Ereignis, das beiden unbekannt bleibt, das nur der Zuschauer erfährt, kann den Schlüssel zu ihrem Verhältnis bieten. Ein im Schweigen gereifter Beschluss, eine stumme Tat schafft den Endpunkt, enthüllt den unsichtbaren Anfang, entwurzelt scheinbar alle angewachsenen Bäume und pflanzt sie von Neuem in einen anderen Bereich ein. (33)

Auf der anderen Seite ist das Dialogische nicht so umgriffen, dass es einfach überholt werden könnte. Es überwächst sich auf neuen Ebenen, was Balthasar gelegentlich das »innere Rätsel der Subjektivität« nennt. Es ist eine Frage der unausrottbaren Wichtigkeit der gläubigen Identität des Christen, die der Schweizer Theologe als ein Leben in sich selbst beschreibt, um in der Lage zu sein, aus sich selbst herauszugehen, als ein inneres Wachsen des Charakters und inneren Reichtums und als Stärkung einer Ursprünglichkeit und einer tieferen Einsamkeit, die ein Geschenk für die Kommunikation sein kann.

Wenn jemand über Dialog sprechen möchte, dann muss er über Identitäten sprechen, die in sich gläubig und kohärent sind und sich niemals selbst angreifen können. In dieser Perspektive des interreligiösen Dialogs ist er durch Auseinandersetzung verschiedener Größen gekennzeichnet, die ihre spezifischen Eigenheiten besitzen und auf eine eigene Art und Weise in direkter Beziehung zueinander stehen. Die Konsequenz in diesem Falle wird nicht auf eine weit entfernte Polemik reduziert, sondern schafft die Möglichkeit, ein objektives Profil jener Eigenheiten zu sehen, die sich in diesem Dialog befinden.

Die Begegnung und die Integration, die zur Lösung des Problems des religiösen Fundamentalismus im Allgemeinen als die dringlichsten Einstellungen vorgeschlagen werden, können wirklich nur geschehen, wenn die Charakteristika der jeweiligen gläubigen Identitäten, die einander gegenüberstehen, deutlich bekannt sind und erkannt werden. Wissen vom anderen bedeutet, diesen in seinem Anderssein zu respektieren, was auch eine Hilfe zur Reifung des Bewusstseins der eigenen Identität darstellt. Dies kann aber nur erreicht werden, indem man überhaupt von sich selbst weiß. Gekannt zu sein und den Anderen zu kennen sind beim interreligiösen Dialog zwei Kräfte, die sich begleiten und gegenseitig beeinflussen. So kann mit Umsicht und Intelligenz den alten Abneigungen und den neuen intoleranten Hindernissen zwischen Kulturen und religiösen Traditionen entgegengewirkt werden.



### III. Der Dialog in Europa heute. Nutzen und Notwendigkeit

Heute begegnen und stehen sich in Europa Christentum und Islam wieder gegenüber. Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist folgende: Ist ein Dialog zwischen dem Okzident und dem Islam möglich, der zu einem Zusammenleben in unseren Ländern mit christlicher Wurzel führt, oder ist der Zusammenprall, auch auf geopolitischer Ebene unvermeidlich? Drei Antworten werden dazu gegeben:

#### 1. Vermeidung eines Zusammenstoßes der Kulturen

Eine erste Position ist die, dass der Zusammenstoß nicht vermieden werden kann. Die Argumentationen sind verschieden. Der Politologe und Theologe Gianni Baget Bozzo hat in seinem Buch »Di fronte al Islam: il grande conflitto« (Angesichts des Islams: der große Konflikt) erklärt, dass der Islam eine postchristliche Religion ist und dass er sich selbst als Überwindung des Christentums darstellt, wie sich das Christentum als Überwindung des Judentums sieht. Es ist ein Argument, das ein gewisses Gewicht hat. Der Sizilianer Giorgio la Pira, viele Jahre Bürgermeister von Florenz, hat immer darauf hingewiesen, dass die monotheistischen Religionen auf Abraham zurückgehen. Das heißt aber, dass das Christentum sich als der neue Bund Gottes mit den Menschen sieht und den alten Bund Abrahams erfüllt. Der Islam sieht sich als Überwindung von Judentum und Christentum. Die letzte und endgültige Offenbarung Gottes ist jene an Mohammed. Im Islam sind Abraham und Jesus große Propheten, die die Offenbarung an Mohammed vorbereiteten. Die Berufung auf Abraham scheint also konfliktbeladen zu sein. Baget Bozzo ist daher von der Schwierigkeit einer Begegnung zwischen Christentum und Islam nur aus theologischen Gründen überzeugt.

#### 2. Das historische Argument

Eine andere Position denkt jedoch, dass wie in der Vergangenheit die zwei großen religiösen Kulturen Christentum und Islam Früchte tragende Begegnungen habe können. Diese Position vertritt der Historiker Franco Cardini, Autor eines Buches mit dem schönen Titel »Wir und der Islam. Eine mögliche Begegnung« (Noi e l'islam: un incontro possibile). Er, der auch anmerkt, dass die Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen von Konflikten übersät war, hebt die Tatsache hervor, dass zwischen den zwei Religionen, auch in Momenten schärfster Konflikte, interessanter kultureller Austausch stattfand. Der Westen wäre ohne die arabische Technik, ohne die griechische Philosophie, die zu uns dank arabischer Vermittlung (Avicenna, Averroes) gekommen ist, nicht das, was er ist. Sogar unsere Küche kennt den Einfluss Arabiens. Es handelt sich um zwei verschiedene, aber nicht unversöhnliche Kulturen. Im Gegenteil, durch den Zusammenprall haben sie sich gegenseitig beschenkt. Gegenüber der Vergangenheit gibt es aber jetzt die große Neuheit einer zunehmend islamischen Anwesenheit in

den Ländern traditionell christlicher Kultur. Und noch etwas ist neu: Diese eben genannten Länder haben sogenannte laizistische Verfassungen.

Man würde vielleicht besser sagen: Verfassungen mit einer Trennung von Religion, Gesellschaft und Staat. Es ist ein neues Szenarium, das unter unseren Augen entstanden ist. Die zwei Kulturen dialogisieren nicht aus der Entfernung, sie sind im selben Raum präsent.

### *3. Dialog ohne Alternative!*

Eine dritte Position ist jene, die meint, dass wir sozusagen zum Dialog gezwungen sind. Es gibt keine Alternative zu diesem Weg bei der Suche einer Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Europa auf geopolitischem Niveau. Die Alternative wäre der militärische und terroristische Zusammenstoß, doch das ist eine unannehmbare Perspektive. Europa ist, besonders mit der Idee und der fundierten Praxis vom laizistischen Staat, die Überbringerin einer Kultur des Zusammenlebens. Das kann gute Hoffnungen auf die Fähigkeit des Westens machen, dem Islam Hilfestellung zu leisten. Hilfestellung bei einer Neugestaltung der Beziehung mit den Nichtmuslimen im heutigen, aktuellen Europa mit seiner christlich-jüdisch-islamisch geprägten Kultur. Eine solche Perspektive hat der Historiker Andrea Riccardi, Gründer der Gemeinschaft von Sant'Egidio verteidigt: Wenn theoretisch der Zusammenstoß unvermeidbar wäre, dann wäre in einer Welt wie der unseren, einer Welt der leichten und dauernden Wechselwirkungen, die Auflösung der zwei Kulturen die Perspektive. Unvermeidbar ist es daher, die Anstrengungen um das gegenseitige Verständnis zu verstärken: Wir dürfen unsere Identität nicht unterbewerten und müssen trotzdem oder gerade deswegen immer dialogfähig bleiben.

*(Aus dem Italienischen übersetzt von Richard Puza)*

Gutes einzutreten. Die Armen zu speisen, Obdachlose zu beherbergen, Institutionen für die Unterstützung der Bedürftigen zu errichten, Schulen und Ausbildungsstätten zu gründen, gelten nicht nur als gute Tat, sondern als religiöse Verpflichtung.«<sup>22</sup> So wirft der diakonische Blick ein anderes Licht auf den Dschihad-Begriff als er in den gegenwärtigen Massenmedien und im gesellschaftlichen Bewusstsein gängig ist.

# Die Beziehungen der Muslime zu Nicht-Muslimen

ABDULAZIZ BAYINDIR

Allah der Erhabene sagt:

*Allah verbietet euch nicht, gegen die gütig und gerecht zu sein, die euch nicht wegen eures Glaubens [kriegerisch] bekämpft oder euch aus euren Häusern vertrieben haben. Allah liebt fürwahr die gerecht Handelnden. Allah verbietet euch nur, mit denen Freundschaft zu schließen, die euch des Glaubens wegen kriegerisch bekämpft oder euch aus euren Wohnungen vertrieben oder bei eurer Vertreibung geholfen haben. Wer mit ihnen Freundschaft schließt, tut Unrecht. (al-Mumtahina 60/8–9)<sup>1</sup>*

Nach den Koranversen gibt es drei wichtige Prinzipien hinsichtlich der Beziehungen zu Nicht-Muslimen, nach denen wir mit ihnen keine Freundschaft eingehen dürfen; nämlich:

1. wenn sie uns wegen unseres Glaubens kriegerisch bekämpfen,
2. wenn sie uns aus unserer Heimat vertreiben,
3. wenn sie bei der Vertreibung aus unserer Heimat helfen.

*Sure at-Tauba, Vers 5*

Es wird behauptet, dass dieser Koranvers in den Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen als Grundlage herangezogen wird:

*Sind die geschützten Monate [Anm.: Gemeint ist die Frist von vier Monaten, die ihnen gewährt wurde.] aber verflossen, dann tötet die [Muschrik<sup>2</sup>], wo immer ihr sie findet, und ergreift sie und belagert sie und [bewacht alle ihre Übergangswege]. Wenn sie jedoch in Reue umkehren und das Gebet verrichten und die Steuer zahlen, lasst sie ihres Weges ziehen. Siehe, Allah ist verzeihend und barmherzig. (at-Tauba 9/5)*

Dieser Koranvers zählt zu den Versen, die von der letzten Warnung handeln, die an die Muschrik aus Mekka gerichtet ist. Diese hatten die oben erwähnten Prinzipien

1 Als Grundlage für die deutsche Übersetzung der Koranstellen wird hier *Der Koran* aus dem Arabischen von Max Henning und überarbeitet von Murad Wilfried Hoffmann herangezogen. Abweichende Veränderungen, die für richtig und notwendig erachtet werden, sind mit eckigen Klammern kenntlich gemacht.

2 Muschrik ist jemand, der Schirk begeht, der also einem Geschöpf eine Eigenschaft Allahs beimisst, die nur Allah besitzt, und damit dieses Geschöpf in dieser Eigenschaft Allah gleichstellt.

vollständig missachtet und verletzt und den Friedensvertrag von Hudeybiye gebrochen, zumal sie nach der Eroberung von Mekka ein Jahr lang unangetastet blieben und ihnen zudem eine Zusatzfrist von vier Monaten gewährt worden war. Solange keine ähnlichen Voraussetzungen gegeben sind, werden die Gebote dieses Koranverses nicht angewendet. Es ist nicht richtig, die Bedeutung dieses Koranverses anders auszulegen.

### *Beleidigung durch Nicht-Muslime*

Allah Teâlâ sagt:

*Wahrlich, geprüft sollt ihr werden an eurem Vermögen und an euch selber. Und wahrlich, ihr werdet viel Verletzendes von denen hören, welchen die Schrift vor euch gegeben wurde und von den [Muschrik]. Wenn ihr jedoch standhaft seid und gottesfürchtig – siehe, das ist der Dinge Ratschluss. (Âli 'Imrân 3/186)*

Da Verletzendes und Beleidigendes nicht zu den oben genannten Prinzipien zählen, wird kein anderer Weg geboten, als den hier aufgeführten Nicht-Muslimen gegenüber geduldig, vorsichtig und standhaft zu sein.

Obwohl unser Prophet wegen der Heuchler, die zunächst Muslime waren, sich dann vom Glauben abkehrten und ihm Probleme bereiteten, viel gelitten hatte, hat er gegen sie nichts unternommen. In dieser Hinsicht ist die Sure al-Munafiqun sehr wichtig. Allah Teâlâ sagt darin:

*Wenn die Heuchler zu dir kommen, sagen sie: »Wir bezeugen, dass du wirklich der Gesandte Allahs bist!« Allah weiß wohl, dass du Sein Gesandter bist. Und Allah bezeugt, dass die Heuchler Lügner sind. Sie haben sich hinter ihren Eiden verschanzt und [kehrten] so [...] von Allahs Weg ab. Fürwahr, übel ist, was sie tun. Dies, weil sie glaubten, danach jedoch ungläubig wurden. So wurden ihre Herzen versiegelt, so dass sie nicht begreifen. Doch wenn du sie siehst, gefällt dir ihre Erscheinung. Und wenn sie sprechen, hörst du auf das, was sie sagen. Sie sind wie abgestützte Holzfiguren und glauben, dass jeder Laut sich gegen sie richtet. Sie sind der Feind; darum hüte dich vor ihnen. Allah bekämpfe sie! Wie leicht lassen sie sich doch verblenden!*

*Wenn zu ihnen gesagt wird: »Kommt her! Der Gesandte Allahs wird für euch um Verzeihung bitten!«, wenden sie ihre Häupter ab. Dann siehst du sie voll Hochmut fortgehen. Für sie ist es gleich, ob du um Verzeihung für sie bittest oder nicht: Allah verzeiht ihnen niemals. Allah leitet kein Volk von Frevlern. Sie sind es, die da sagen: »Unterstützt nicht diejenigen, welche bei dem Gesandten Allahs sind, damit sie ihn verlassen.« Allah gehören jedoch die Schätze der Himmel und der Erde. Aber das verstehen die Heuchler nicht. Sie sagen: »Wenn wir nach Medina zurückkehren, wird der Würdigste sicherlich den Geringsten vertreiben!« Doch Allah gehört die Macht*



und Seinem Gesandten und den Gläubigen. Jedoch die Heuchler wissen es nicht. (al-Munafiqun 63/1–8)

Zeyd b. Erkam hat im Zusammenhang mit diesen Koranversen Folgendes angeführt:

»Wir befanden uns mit dem Propheten in einem Krieg. Das Heer war in Schwierigkeiten geraten. Abdullah bin Ubeyy sagte zu seinen Gefährten: ›Zahlt denen, die mit dem Gesandten Allahs sind, keinen Unterhalt, damit sie auseinander gehen. Wenn wir erst einmal nach Medina zurückkehren, werden die Starken die Schwachen von dort vertreiben.« Dies habe ich sofort dem Propheten berichtet. Er hat Abdullah bin Ubeyy rufen lassen und ihn befragt. Dieser hat wiederum geschworen, dass er dergleichen nicht gesagt hat. ›Zeyd hat gelogen«, haben sie behauptet. Das hat mich tief getroffen. Daraufhin hat Allah der Erhabene die Sure al-Munafiqun entsandt.«<sup>3</sup>

Elmalili Muhammed Hamdi YAZIR hat zu diesem Thema zusammenfassend Folgendes angegeben:

»Abdullah genoss in seinem Stamm ein hohes Ansehen. Üseyd bin Hudayr kam und sagte: ›Gesandter Allahs! Achte nicht auf ihn, sei nachsichtig. Wahrlich, zu der Zeit, als Allah dich auserwählt hat, war sein Stamm dabei, ihm eine Krone anzufertigen. Er hält dich für jemanden, der ihm seinen Thron aus der Hand genommen hat.«

Abdullah bin Ubeyys Sohn Abdullah war ein aufrechter Gläubiger. Nachdem er erfahren hatte, was sein Vater getan hatte, kam er zum Gesandten Allahs und sagte: ›Gesandter Allahs! Ich habe gehört, dass ihr Abdullah bin Ubeyy aufgrund dessen, was er gesagt hat, umbringen wollt. Wenn ihr das vorhabt, sagt es mir und ich liefere euch sein Haupt. Wahrlich, ganz Hazrec weiß, dass keiner unter ihnen ist, der seinem Vater gegenüber respektvoller ist als ich. Ich befürchte, dass ihr den Auftrag einem anderen erteilt, der dann meinen Vater tötet. Ich denke, es nicht ertragen zu können, dass der Mörder meines Vaters frei herumläuft. Ich würde ihn umbringen. Ich würde somit einen Gläubigen für einen Ungläubigen getötet haben und ins Feuer kommen.« Der Gesandte Allahs entgegnete:

›Nein. Wir werden nachsichtig mit ihm sein. Solange er sich unter uns befindet, werden wir ihn gut behandeln.«<sup>4</sup>

Auch wenn Abdullahs Verhalten sehr schlecht war, hatte er dennoch keines der oben genannten Prinzipien verletzt. Aus diesem Grunde hat der Prophet ihn entsprechend der oben angeführten Koranverse gut behandelt. Solche Menschen stört nichts mehr, als dass die Wahrheiten ausgesprochen werden. Wenn ihr falsches Verhalten entdeckt und zugleich gezeigt worden ist, dass eine Bestrafung gerechtfertigt ist, und darüber wiederum ein öffentliches Einvernehmen erreicht worden ist, wie es in den Koranversen geschildert ist, wird das gute Verhalten ihnen gegenüber sie zur Einsamkeit führen.

3 Buhârî, Tefsir Sure al-Munafikun, 4.

4 Muhammed Hamdi Yazir, Hak Dini Kur'an Dili, Bd. VI, Istanbul 1936, 5005–5008.

Sogar ihre Gefährten werden ihnen nach und nach den Rücken kehren. So hat das gute Verhalten unseres Propheten dazu geführt, dass die Gefährten Abdullahs für den Islam gewonnen werden konnten.

*Die Tötung derjenigen, die sich vom Glauben abkehren  
und den Propheten erniedrigen*

Die in den oben angeführten Koranversen vorkommende Aussage – *erst waren sie gläubig, dann sind sie ungläubig geworden* – zeigt eindeutig, dass diese Personen vom Glauben abgefallen sind. Trotz dieser und ähnlicher Koranverse kamen die Rechtsschulen zu der Übereinstimmung, dass diese Personen getötet werden sollen.

Obwohl die Koranverse kein anderes Gebot beinhalten als das Gebot »*Sie sind der Feind. Hüte dich vor ihnen...*«, kamen die Rechtsschulen – und wieder ohne handfeste Belege – auch bezüglich der Tötung derjenigen, die den Propheten erniedrigen, ihn beleidigen und verachten, zu einer Übereinkunft.<sup>5</sup>

Die größte Schwierigkeit der Gegenwart liegt darin, die Muslime auf die Richtlinie des Korans zu bringen.

<sup>5</sup> Vehb'ez-zuhayfî, el-Fikh'ul-islâmî ve edilletuh, 3. Ed., Damaskus 1409/1989, Bd. VI, 184, hadd'ur-riddeh.

# Tora-Kommunikation und interreligiöses Lernen in Konstantinopel/Istanbul im 15. und 16. Jahrhundert

MATTHIAS MORGENSTERN

Die Bedeutung Konstantinopels/Istanbuls für das Judentum im 15. und 16. Jahrhundert ergibt sich aus der Tatsache, daß in dieser »Schwellenzeit« für die jüdische Geschichte, die zugleich durch die Eroberung der Stadt durch die Osmanen im Jahre 1453 gekennzeichnet war, drei jüdische Bevölkerungsgruppen koexistierten: die alteingesessene griechischsprachige jüdische Bevölkerung (Romanioten), die nach der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) eintreffenden sefardischen Flüchtlinge – beide Gruppen konnte man als der rabbinischen »Rechtgläubigkeit«, also den »Rabbaniten« zugehörig bezeichnen – und die Karäer.<sup>1</sup> Diese letztere Gruppierung, die unter der Führung Anan ben Davids im 8.-9. Jahrhundert in Babylonien entstanden war, stand in Opposition zum rabbinischen Judentum, weil sie die Autorität der mündlichen Tradition, also des talmudischen Schrifttums, ablehnte – ein innerjüdisches Schisma, das in religionsvergleichender Perspektive von besonderem Interesse ist, weil man den Karäern einerseits die »Betonung des Prinzips ›sola scriptura‹«<sup>2</sup> zugeschrieben, sie mithin zu einer besonderen Spezies von »reformatorischem« Juden erklärt, andererseits aber auch den Vergleich mit der sunnitisch-schiitischen Auseinandersetzung im Islam herangezogen hat.<sup>3</sup> Die karäische Gruppe hatte um die Jahrtausendwende ihr Zentrum in Jerusalem gehabt, wo die Karäer als »Avele Zion« (»Trauernde Zions«) in akuter messianischer Naherwartung ein asketisches Leben führten, wobei sie besonderes Augenmerk auf das Sündenbekenntnis legten und auch den Sabbat und die jüdischen Festtage in der Trauer um die Zerstörung der Jerusalemer Tempels als Bußtage begingen.<sup>4</sup> Die Frühphase der

1 Zum Karaismus vgl. *Nathan Schur*, *The Karaite Encyclopedia*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Paris, New York, Wien 1995, und *ders.*, *History of the Karaites. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums* 29, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1992.

2 Vgl. *Friedmann Eißler*, *Königspsalmen und karäische Messiaserwartung. Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism* 17, Tübingen 2002, 7.

3 *A.B. Gottlob*, *Bikkoreth Letoldoth Hakkaraim oder Kritische Untersuchungen über die Geschichte der Karäer* (hebr.), Vilno 1865, 21. Der Autor vergleicht hier den Koran mit der hebräischen Bibel (sowohl der Sache nach als auch sprachlich, indem er das arabische »Qur'an« vom hebräischen »Miqra« als dem Terminus für die jüdische Bibel ableitet), während die Sunna die »mündliche Tora« der sunnitischen Hauptrichtung im Islam sei, gegen die die Schiiten aufbegehren.

4 Vgl. *Friedmann Eißler*, *Königspsalmen*, 5, und *ders.*, *Die karäische Liturgie – strukturelle Fragen im Horizont von Polemik und Anpassung*, in: *Annelies Kuyt, Gerold Necker* (Hrsg.), *Orient als Grenzgebiet? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band LX), Wiesbaden 2007, 65–75, hier: 75.

karäischen Geschichte gilt deshalb als bedeutsam, weil in sie – unter dem Einfluß der philologischen Arbeit am Korantext im islamischen Umfeld – die Begründung der hebräischen Lexikographie und der philologischen Bibelauslegung fällt. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem karäischen Beitrag an der Entwicklung dessen, was heute als masoretischer Text der hebräischen Bibel gilt, bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert – eine Frage, die Grundlagen der Exegese des Alten Testaments berührt und daher auch für die christliche Theologie von hoher Bedeutung ist.<sup>5</sup> Bereits im 11. Jahrhundert verschob sich das karäische Zentrum aber allmählich von Jerusalem in den byzantinischen Raum, nach Adrianopel/Edirne und Konstantinopel/Istanbul.<sup>6</sup> Dort standen die Karäer aber vor der Notwendigkeit, sich selbst vor ihren rabbanitischen Brüdern und den byzantinischen Behörden zu legitimieren und – nachdem die messianischen Erwartungen der früheren Zeit nicht in Erfüllung gegangen waren – neue Strategien zur Formulierung der eigenen Identität zu entwickeln. Teil dieses Unternehmens war, was Zvi Ankori das »Hebrew literary project«<sup>7</sup> genannt hat: die Übertragung der judeo-arabisch-karäischen Literatur ins Hebräische, um die theologischen und halachischen Grundlagen eines im Islam gewachsenen Karäertums an die neue Situation anzupassen. Während die Karäer ihre Schriften zuvor in Palästina in arabischer Sprache verfaßt hatten, wurde in ihrer konstantinopolitanischen Epoche das Hebräische zu ihrer Literatursprache – Jahrhunderte später, in der frühen Neuzeit, auf der Krim und in Litauen, sollte es dann ein den Turksprachen entnommener Dialekt, das Karaimische, werden.<sup>8</sup>

Die »Schwellenzeit«, von der hier die Rede sein soll, kann dabei in der historischen Rückschau als besonders bedeutsam für die rabbanitisch-karäischen Beziehungen gelten. Wer die vielen offenen Fragen untersuchen will, die das historische Beziehungsgeflecht zwischen rabbanitischen Juden und Karäern bis auf den heutigen Tag aufgibt, wird – so steht zu vermuten – bei der Untersuchung der Quellentexte aus dieser Zeit Antworten finden. Die ungelösten Fragen betreffen in besonderem Maße die Art und Weise, wie beide Parteien im Laufe der Jahrhunderte ihr jeweiliges Gegenüber gesehen und verstanden, wie sie es konstruiert haben. Aus heutiger Sicht steht auf der einen Seite das strenge Verdikt in den *Shulḥan 'Arukh*-Glossen des Moshe Isserles (1510/20–1572), der nicht nur jede soziale Gemeinschaft, sondern auch die »Rückkehrmöglich-

5 Vgl. A. Schenker, Art. »Karäer«, TRE 17, 625–628.

6 Vgl. Simon Szyszman, La Communauté Karaite d'Istanbul, in: *Vetus Testamentum* 6 (1956), 309–315.

7 Fred Astren, Karaite Historiography and Historical Consciousness, in: Meira Polliack (Hrsg.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (Handbuch der Orientalistik, Reihe I, Band 73), Leiden 2003, 25–69 (hier: 26).

8 Zu den Karäern in Litauen vgl. Mikhail Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes*, New York 2003; ders., The Arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories, in: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12 (2003), 29–45; ders., Karaites in North-Eastern Europa: The Karaite Community of Troki between the Two World Wars, in: Annelies Kuyt, Gerold Necker (Hrsg.), *Orient als Grenzgebiet?*, 139–155.

keit« der Karäer zum rabbinischen Judentum streng ausschloß.<sup>9</sup> Die Orthodoxie im aschkenasischen Judentum setzte diese Argumentationslinie (vielleicht nicht zufällig in einer Situation, in der man kaum mehr ein konkretes karäisches Gegenüber hatte) bis in das 19. und frühe 20. Jahrhundert hinein fort.<sup>10</sup>

Andererseits wissen wir um – diesem Bild von entschiedener Abgrenzung zuwiderlaufende – Annäherungen beider jüdischer Richtungen in unterschiedlichen Jahrhunderten, und dies sowohl auf karäischer als auch auf rabbanitischer Seite. Schon in einem anonymen karäischen Pentateuch-Kommentar der frühen byzantinischen Zeit (11.–12. Jh.) heißt es mit geradezu programmatischem Anspruch, dass es gelte, die rabbanitischen Texte zu lesen und zur Kenntnis zu nehmen.<sup>11</sup> Auch in späteren Jahrhunderten fehlt es nicht an Spuren eines jedenfalls nicht ausschließlich polemischen oder apologetischen Gesprächskontaktes – vor allem im orientalischen oder sefardischen Bereich, aber auch etwa im Litauen des 16. Jahrhunderts<sup>12</sup> oder im gegenwärtigen Israel. Besonders auffallend sind hier Äußerungen, die von der eschatologischen Hoffnung auf die »Wiederbringung des Verlorenen« oder auf die Verbreiterung der jüdischen Bevölkerungsbasis mitsamt der zusätzlichen Abstützung historisch-geographischer Ansprüche auf das Land Israel diktiert sind. Eine eigene Rolle spielen in diesem Zusammenhang in der Gegenwart die religionsgesetzlichen Entscheidungen des ehemaligen sefardischen Oberrabbiners Obadja Yosef.<sup>13</sup>

Verfolgt man die Erörterung des rabbanitisch-karäischen Gegensatzes durch die Jahrhunderte – im religionsgesetzlichen Schrifttum im allgemeinen, speziell aber in der Responenliteratur – so entsteht der Eindruck, daß die Diskussion Gesetzmäßigkeiten folgt, die in eigentümlicher Weise von den jeweiligen sozialen Kontexten mitbestimmt sind. In dem Maße, in dem das karäische Gegenüber zahlenmäßig an Gewicht verliert, scheinen dabei auf rabbanitischer Seite zunehmend – das freilich in verdeckter Form – andere Fragen mitverhandelt zu werden, die weniger mit den Karäern als mit der eigenen jüdischen Identität zu tun haben.<sup>14</sup>

9 Vgl. *Moshe Isserles* zum Shulḥan 'Arukh, Eben Ha'Ezer § 4, 31 und 37.

10 Bemerkenswerterweise spielt die Auseinandersetzung mit den Karäern, das in religionsgesetzlicher und religionspolitischer Absicht formulierte »karäische Argument«, gerade auch im Streit zwischen Orthodoxen und Liberalen im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts eine nicht unwichtige Rolle; vgl. *Matthias Morgenstern*, Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Tübingen 1995, 195f.

11 *Astren*, Karaite Historiography, 27.

12 Vgl. etwa *Stefan Schreiner*, Rabbanitische Quellen im »Buch der Stärkung des Glaubens« des Karäers Isaak ben Abraham aus Troki, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 26 (1999), 51–92.

13 Zur neueren Geschichte der Karäer in Israel vgl. *Emanuela T. Semi*, From Egypt to Israel. The Birth of a Karaite 'Edah in Israel, in: Polliack (Hrsg.), 431 – 450. Zu den hier zutage tretenden Argumentationsmustern vgl. auch *Matthias Morgenstern*, Heterodoxe Orthodoxie. Tendenzen und Hintergründe des jüdischen »Fundamentalismus« im 19. und 20. Jahrhundert, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart 18/19 (1991), 14f.

14 Dieser Eindruck legt sich jedenfalls nahe, wenn man die digitalisierte Responsensammlung der israelischen Bar-Ilan Universität (Version 5.0/1972–1997) zum Stichwort »Karäer« zu Rate zieht, die für das



Was das 15.–16. Jahrhundert in Konstantinopel anbelangt, so ist diese Zeit von karäischer Seite aus zunächst einmal gekennzeichnet durch das zunehmende Eindringen von rabbanitischen Quellen in das eigene Schrifttum, eine »Rabbinisierung« des Karaismus. Freilich mußte die rabbanitisch-karäische Symbiose bereits im Zusammenhang mit der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 einen schweren Rückschlag hinnehmen, obwohl die karäischen Gemeinde in einigen umliegenden griechischen Städten überleben konnte. Aber im 14. und 15. Jahrhundert erfolgte ein neuer Aufschwung<sup>15</sup>, in dessen Kontext ein wie auch immer begrenztes Miteinander in der multireligiösen und multiethnischen Metropole Konstantinopel entstand.

Diese Epoche scheint für die karäisch-rabbanitischen Beziehungen darüber hinaus für vieles, was später folgte, grundlegend gewesen zu sein. In dieser »Schwellenzeit« der beiderseitigen Geschichte, in der in diesen Beziehungen einerseits vieles noch möglich war, in der im historisch-kulturellen Umfeld des osmanischen Reiches andererseits aber bereits die Vorzeichen der späteren Abgrenzungen sichtbar wurden, wuchs die für den späteren Karaismus wegweisende Literatur – eine Literatur, die in der späteren Rezeption freilich auch zu abwertenden Etikettierungen und Abgrenzungen Anlaß gegeben hat: Von der philosophischen Abhandlung *Eş Hayim* des Aharon ben Eliyahu (genannt »der Jüngere«: 1328?–1369), die dem Autor den Beinamen »the Karaite Maimonides« eintrug<sup>16</sup>, über Eliyahu Bashyaşis (1420–1490) religionsgesetzliche Kodifizierung *Aderet Eliyahu* (gewissermaßen eine Parallelkonstruktion zum rabbanitischen *Shulḥan Aruch*<sup>17</sup>) bis hin zu dem häufig für epigonal gehaltenen Gelehrten Caleb ben Eliyahu Afendopolo (1464–1525), »someone in the mold of the Rabbanite Joseph Albo«.<sup>18</sup> Mit den beiden Epochenereignissen 1453 und 1492 (also dem Fall Konstantinopels an die Osmanen und der Vertreibung der Juden aus Spanien) ist diese Zeit auch religionshistorisch und religionspolitisch besonders interessant.

Um einen Weg zum Verständnis dieser Epoche zu bahnen, soll es an dieser Stelle um ein Responsum des rabbanitischen Gelehrten Rabbi Eliyahu Mizraḥi gehen, in dem viele der auch später verhandelten Fragen gewissermaßen präfiguriert sind. Der in Konstantinopel geborene Mizraḥi (1450–1526) war ein Schüler des rabbanitischen Gelehrten und Pentateuchkommentators Mordekhai Komtino (1420–1482)<sup>19</sup> und wurde 1498 Oberrabbiner der Stadt sowie des osmanischen Reiches (Ḥakham Bashi). Seine

16. Jahrhundert sechs, für das 17.–19. Jahrhundert acht und für das 20. Jahrhundert schließlich achtundneunzig Nennungen aufweist.

15 Vgl. a. a. O., 42 sowie Heinrich Graetz, Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band 8, Leipzig 1864, 291 – 299.

16 Vgl. Daniel J. Lasker, Byzantine Karaite Thought, in: Polliack (Hrsg.), Karaite Judaism, 505–528, hier 512; vgl. auch Daniel Frank, The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Justice. Ph. D. Dissertation, Harvard University 1991 und Nathan Schur, Karaite Encyclopedia, 11.

17 Vgl. Lasker, in: Polliack (Hrsg.), Karaite Judaism, 524 ; zu Afendopolo vgl. Gottlober, Bikkoreth, 196f.

18 Vgl. a. a. O., 526.

19 Zu Komtino vgl. Jean-Christophe Attias, Le commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue, Paris 1991 und Encyclopaedia Judaica Jerusalem 1972 (EJ), Vol. 5, col. 859–861.

Lehrentscheide galten, wie es heißt, sowohl den einheimischen Juden als auch den aus Spanien kommenden Flüchtlingen, denen Eliyahu bei der Eingliederung in der Türkei half, als verbindlich.<sup>20</sup>

### *Biblische und talmudische Argumentationsmuster*

Das bevorzugte Terrain der Auseinandersetzung zwischen karäischen und rabbanitischen Gelehrten war, wie nicht anders zu erwarten, das Feld der Bibelexegese. Denn während die schriftliche Tora für das rabbinische Judentum nach der Kodifizierung des Talmud die unmittelbare legislative Kraft verloren hatte, war die Bibel für die Halacha des karäischen Judentums nicht nur ein Referenzpunkt, sondern die wichtigste Quelle geblieben – häufig freilich in unklarem Verhältnis neben der Vernunft, dem Konsens (arab. *Iğma'* bzw. hebr. *Qibbuş*) und der Tradition (*Ha'ataqa mishtalshélet* bzw. *Sevel Ha-Yerusha*).<sup>21</sup> Das halachische Schrifttum hatte im Karaismus daher einen grundsätzlich exegetischen Charakter, wobei gegensätzliche Standpunkte anhand der Schrift kritisiert und die Lehrmeinung rabbanitischer Gelehrter zum Vergleich herangezogen wurden. In diesem Zusammenhang nahm auch das Studium bei rabbanitischen Bibelauslegern an Beliebtheit und Bedeutung zu. Im Hinblick auf deren Seite resümiert Fred Astren: »Rabbinic teachers could accept students from among those whom they considered sectarian adversaires, because Karaism clearly was no longer a threat to rabbinic hegemony, no longer vying for the hearts and minds of world or Constantinopolitan Jewry.«<sup>22</sup>

Bei alledem scheint es sich um eine Konstellation gehandelt zu haben, in der beide Seiten vom Austausch profitieren konnten; dies zeigt beispielsweise die exegetische Diskussion um Gen 24,63. Vor dem Hintergrund, daß der Talmud<sup>23</sup> in diesem Vers (»Denn Yişhak war ausgegangen aufs Feld seinen Gedanken nachzuhängen gegen Abend«<sup>24</sup>) die Einsetzung des täglichen rituellen Mittags-Pflichtgebets (*Minħa*) gefunden hatte, stand hier die unterschiedliche Gebetspraxis auf dem Spiel: Für am Talmud orientierte Juden waren täglich drei, für Karäer, die sich auf die biblische Praxis der Tieropfer im Tempel beriefen, traditionellerweise aber lediglich zwei Pflichtgebete vorgesehen, die im übrigen keine rabbinischen Neuformulierungen enthalten durften, sondern ausschließlich aus Bibeltexten zu bestehen hatten, weil man es ablehnte, Ge-

20 *Eliyahu Mizrahi*, Responsa, Jerusalem 5698 (1938), Responsum Nr. 57 (zitiert wird nach der unpaginierten Responsensammlung der israelischen Bar-Ilan Universität, Version 5.0/1972–1997); genauere Nachweise in meinem Aufsatz: Zwischen Lehrverbot und Lehrerlaubnis. Anmerkungen zu den rabbinisch-karäischen Beziehungen im Konstantinopel des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Annelies Kuyt, Gerold Necker (Hrsg.), *Orient als Grenzbereich?*, 105–114.

21 Vgl. dazu *Schur*, *Encyclopedia*, 119, 141, 165.

22 *Astren*, in: Polliak (Hrsg.), *Karaite Judaism*, 43.

23 Vgl. bBer 26b; bAZ 7b und bPes 88a sowie MHG Ber und Rashi z. St.

24 So die Übersetzung von Leopold Zunz (1837).

betsworte zu sprechen, »die weder von den Vorfahren, ja, weder von den Propheten noch von den Psalmisten gesprochen worden waren.«<sup>25</sup> Nachdem Ibn Esra (z. St.) die fragliche biblische Vokabel »Sh-W-Ḥ« auf Sträucher (und eben nicht auf das Gebet) bezogen hatte, legte der karäische Ausleger Aharon ben Yosef HaRofo der Ältere (1250–1320) nach und betonte, es wäre unpassend, beim Beten nach rechts und links zu schauen und spazierenzugehen – etwa um nach der biblischen Erzählung die heranahenden Kamele der erwarteten Braut zu sehen.<sup>26</sup> Hatte der Erzvater im übrigen, so die Frage Aharons des Jüngeren, keinen festen Platz zum Beten, wie es die mündliche Tradition für die Rabbaniten selbst empfiehlt (vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Berakhot 6b)? Mußte er zum Beten aufs freie Feld gehen? Mordekhai Komtino nahm diese Anfragen jedenfalls zum Anlaß einer ausführlichen Antwort, indem er in seinem Kommentar auf Ex 20,21 und darauf verwies, daß das Beten an *jeder* Stätte erlaubt sei und der Bräutigam die Kamele mitsamt der Braut Rebekka zudem *vor* oder *nach* seinem eigentlichen Gebet gesehen haben könne.<sup>27</sup>

Wie weit die Inanspruchnahme von Argumentationsmustern der jeweiligen Gegenseite – und das nicht nur im exegetischen Bereich – ging, zeigt die Tatsache, daß für die Karäer im Gespräch mit den Rabbaniten nun eine neue historische Verankerung notwendig wurde, bei der man sich – im Sinne einer Art »Counter-Aggada« – selbst talmudischer Quellen bediente. Mit Verweis auf eine im babylonischen Talmud (Traktat Qiddushin 66a) überlieferte Episode und nach Pirqe Avot 1, 8 läßt Moshe Bashyaşi, ein Enkel Eliyahu Bashyaşi im 16. Jahrhundert, den Rabbinismus in seinem geschichtlichen Werk *Maṭe Elohim* auf Shim'on ben Sheṭaḥ, jenen Hauptvertreter der pharisäischen Partei zur Zeit des Königs Alexander Yannay, das Karäertum hingegen auf dessen Gegenspieler Yehuda ben Ṭabbay zurückgehen. Nach der gegen den Strich gebürsteten Aggada ist Shim'on der zu tadelnde »Protorabbanite«, der die dort verhandelten Texte (also die Bibel) zurückdrängen will, während der »Protokaräer« Yehuda ben Ṭabbay der biblischen Überlieferung neue Geltung verschafft und den Grundstock für die spätere karäische Lehrbildung legt. Yehuda ben Ṭabbay, so diese Lesung, stärkte die Wahrheit und brachte sie, wie es heißt, »an ihren Ort« zurück. Sein Nachfolger war Shammai, während Hillel, der sich ben Sheṭaḥ anschloß, der eigentliche Häretiker war. Bashyaşi bezieht sich in seiner geschichtlichen Darstellung (*Maṭe Elohim* 6b–7a) gar auf die talmudischen Sprüche der Väter und findet dort eine mit der rabbinischen Genealogie konkurrierende Gegentradition.<sup>28</sup> Diejenige Konstruktion, die in der rabbinischen Theologie – um es einmal religionsvergleichend auszudrücken – systematisch in

25 So der karäische Theologe Eliyahu Hadassi um die Mitte des 12. Jahrhunderts in seiner Darstellung der karäischen Tradition »Eshkol ha-Kofer«, zitiert nach *Eißler*, Die karäische Liturgie, in: Annelies Kuyt, Gerold Necker (Hrsg.), *Orient als Grenzgebiet?*, 66.

26 Aharon ben Yosef HaRofo vgl. *Gottlober*, Bikkoreth, 153; zu den halachischen Unterschieden zwischen Karäern und Rabbaniten a. a. O., 11f.

27 Vgl. *Attias*, Le commentaire, 60–62.

28 *Astren*, in: Polliack (Hrsg.), *Karaite Judaism*, 38f.

einer gewissen Entsprechung zur christlichen »successio apostolica« steht (die Überlieferungskette – »shalshélet haqabbala« – nach Pirqe Avot 1,1: »Mose empfing Tora vom Sinai und überlieferte sie Josua, Josua überlieferte sie den Ältesten, die Ältesten überlieferten sie den Propheten...«) wird karäisch durch ein konkurrierendes Gebilde ersetzt, das im Hebräischen die Bezeichnung *ha'ataka ha-mishtalshélet* (etwa: »sich fortentwickelnde Übernahme«) erhält.<sup>29</sup>

Dieses »ressourcement«<sup>30</sup> aus rabbanitischen Quellen blieb von Seiten karäischer Konservativer aus freilich nicht ohne Widerspruch. Der – im Hinblick auf die Systematisierung und Rationalisierung des normativen Systems – »maimonidianische«, also rabbanitische Zug in Eliyahu Bashyašis Gesetzeskodex<sup>31</sup> wurde nicht nur gelobt als Aufnahmebereitschaft und Anzeichen des Fortschritts oder als Neubewertung der Quellen und notwendige Anpassung an die veränderten Verhältnisse. Er konnte ebenso als Symptom der Schwäche und Vorbote einer inneren Auflösung der karäischen Bewegung erscheinen, wie im 20. Jahrhundert Simon Szyszman diagnostiziert hat.<sup>32</sup> Indem Szyszman den bereits erwähnten Komtino als Lehrer Bashyašis und Quelle des Übels benennt, weist seine Stellungnahme in das Zentrum der von Eliyahu Mizrahi aufgegriffenen religionsgesetzlichen Kontroverse: »Ainsi, au XVe siècle, un savant juif bien connu, Mordekhai Comtino, attiré chez lui, comme élève, le karaites Eliyahu Basiaci ... et, sans le convertir, l'a détourné imperceptiblement des doctrines essentielles du karaïsme. Basiaci est ainsi devenu un personnage à la pensée superficielle, qui ne comprenait plus l'esprit de sa propre religion. Il s'est surtout intéressé aux problèmes rituels et a supprimé de nombreux aspects originaux de la doctrine qu'il a banalisée jusqu'à l'exténuer. Basiaci est l'auteur d'un compendium des lois religieuses Adderet Eliyahu qui jouit encore actuellement d'une grande autorité chez les karaites. Cet ouvrage reflète bien l'état de décadence auquel la communauté était parvenue; sa diffusion ne fit que l'accentuer.«<sup>33</sup>

Im Hintergrund dieser Bewertung und der hinter ihr stehenden Kontroverse steht zum einen die *quaestio facti*: Wer hat von wem genommen? Wer hat auf wen Einfluß ausgeübt? Damit hängt aber auch die normative Frage zusammen: Wer darf sein Wissen an wen weitergeben? Welche Autorität erwächst dem Gelehrten aus der Weiter-

29 Die mittelalterlichen Gelehrten waren in dieser Hinsicht Vorgänger der neuzeitlichen Apologeten des Karaismus, die einen historischen Zusammenhang ihrer Bewegung mit den Zadokiden oder Essenern zur Zeit des zweiten Tempels herausgestellt haben; vgl. dazu *Simon Szyszman*, *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*. Lausanne 1980; ähnlich *Abraham Geiger*, *Das Judentum und seine Geschichte II*, Breslau 1865, 55f und *N. Wieder*, *The Qumran Sectaries and the Karaites*, *JQR* 47 (1956/57), 97ff und 269ff.

30 *Abraham Danon*, *The Karaites in European Turkey*, *The Jewish Quarterly Review* 15 (1925), 285–360 (hier: 309). Vgl. auch: *Documents relating to the History of the Karaites in European Turkey*, *The Jewish Quarterly Review* 17, 1926, 165–322.

31 *Daniel J. Lasker*, *The Influence of Maimonides on the Thought of the Karaite Eliyahu Bashyašis* (hebr.), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Jerusalem 1983, 405–425.

32 *Szyszman*, *Le Karaïsme*, 53: »Des méthodes plus douces, mais d'autant plus efficaces et dangereuses ont été également employées pour ruiner le karaïsme de l'intérieur.« (ebd.)

33 Ebd.

gabe – oder aber dem Zurückhalten – seiner Kenntnisse? Welches Wissen darf er weitergeben? Wer hat einen Anspruch darauf, es zu erwerben? Diese oder ähnliche Fragen standen in der mittelalterlichen jüdischen Gesellschaft immer wieder im Mittelpunkt teilweise heftiger Auseinandersetzungen, sei es etwa in Südfrankreich in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als es um die Frage des Umgangs mit der maimonidianischen Philosophie ging.<sup>34</sup> Entscheidend ist dabei, daß es bei der Auseinandersetzung um dieses Wissen um die Tora ging, die Gotteslehre, und da die lernende Beschäftigung mit dieser Gotteslehre Juden als das vornehmste Gebot gilt, das alle anderen Gebote gewissermaßen in sich einschließt, gewinnt die Teilhabe an der Tora-Kommunikation einen geradezu sakramentalen Charakter – denn die Tora ist ja die (jüdisch gesehen einzige) Art und Weise, in der Gott seinem Volk nahe ist.<sup>35</sup> In zeitlichem Zusammenhang mit dem Eintreffen der Welle der aus Spanien flüchtenden Juden am Ende des 15. Jahrhunderts wurden auch die romanotischen Juden, die griechisch-sprachige jüdische Gemeinschaft des vormals byzantinischen Reiches, von entsprechenden Auseinandersetzungen heimgesucht. Die Analyse derartiger Konflikte ist mit sozialen, ökonomischen und politischen Implikationen verbunden; sie erlaubt vor allem, den Status des Gelehrten in seiner jeweiligen Gesellschaft zu bestimmen. Aber sie macht auch etwas sichtbar von der Selbst- und der Fremdwahrnehmung der beteiligten Gruppen.

### *Der Bann und das Lehrverbot Moshe Qapsalis*

Auf dem ersten Höhepunkt der Spannungen erließ der führende Rabbiner der Stadt Konstantinopel Moshe Qapsali (1420–1495/1496)<sup>36</sup> einen Bann (*Herem*), in dem er (augenscheinlich in Übereinstimmung mit der rabbanitischen Elite der Stadt) jegliche lehrmäßige Gemeinsamkeit zwischen Rabbaniten und Karäern verbot. Unter das Verdikt gestellt wurde, so der Bericht Eliyahu Mizrahi in seiner Antwort, nicht nur, den Karäern *Mischna* und *Talmud* oder auch *Halachot* und *Aggadot* zu lehren. Auch die schriftliche Tora einschließlich ihrer Auslegung (sei es nach dem Literalsinn oder dem *Drasch*) war verboten, daneben aber auch die Behandlung aller anderen Wissensgebiete wie *Logik*, *Physik*, *Metaphysik*, *Arithmetik*, *Geometrie*, *Astronomie*, *Musik* oder *Ethik*.

34 Gregor Schwarb, *Jüdische Philosophie und Eurozentrismus*, in: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, 60 (2004), 345f (Literatur).

35 Vor diesem Hintergrund sind talmudische Bestimmungen deutbar (vgl. bSan 59a), nach denen Nichtjuden das Studium der Tora verboten ist; nach Maimonides ist diese Vorschrift freilich nicht auf Christen anwendbar, da diese die Autorität der Hebräischen Bibel in ihrer vorfindlichen Form anerkennen, während Muslime sie für gefälscht halten.

36 H. Ravinowicz, *Joseph Colon and Moses Capsali*. *The Jewish Quarterly Review* 47 (1957), 336–344; vgl. auch *Mizrahi*, *Responsa*, Nr. 57 (mit einer Paraphrase des Bannes) und *Graetz*, *Geschichte* (Band 8), 293 und *EJ* Vol. 5, col. 153f.

Auf das Ausmaß der Spannungen können wir indirekt aus Berichten schließen, die uns darüber informieren, daß die Anwesenheit karäischer Schüler bei rabbanitischen Lehrern zeitweise wohl geradezu eine Selbstverständlichkeit war: Mordekhai Komtino berichtet, daß zwei seiner Lehrer – Elia HaLevi und Eliezer Qapsali – nicht einmal Bedenken trugen, die Karäer über die *mündliche* Tora zu belehren.<sup>37</sup> Von ihm selbst heißt es, daß er neben dem bereits genannten Eliyahu Bashyaşi auch Yehuda Gibbor, Bashyaşis Nachfolger und Schwager Caleb ben Eliyahu Afendopolo, Yudah Maruli und Yosef Revişi als Schüler hatte.<sup>38</sup> Einige seiner schriftlichen Texte scheinen geradezu auf Veranlassung karäischer Leser hin verfaßt worden zu sein.<sup>39</sup> Ḥanokh Şaporta, ein rabbanitischer Lehrer Komtinos, nahm karäische Schüler in allen Disziplinen an: Talmud, Rashi, Responsenliteratur, die schriftliche Tora und ihr Literalsinn – und auch in den säkularen Wissenschaften.<sup>40</sup> Yosef Begi, ein karäischer Autor aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert, fügt weitere Beispiele für rabbanitisch-karäische Lehrgemeinschaften hinzu.<sup>41</sup>

### *Die Antwort Eliyahu Mizraḥis*

Umso bemerkenswerter sind die Begründungen, die Mizraḥi, der Nachfolger Moshe Qapsalis im Rabbinatsamt, für seinen Heter – ein Responsum, in dem er das Unterrichten der Karäer für erlaubt erklärt – gibt. Im Folgenden soll die etwas umständliche Argumentation, die die gemeinsame Torakommunikation von Rabbaniten und Karäern begründet, systematisch zusammengefasst und interpretiert werden. Besonders bemerkenswert ist dabei, dass die Ausführungen des Gelehrten nicht nur im engeren Sinne halachische und prozedurale Gesichtspunkte geltend machen, die nur auf die Diskussion innerhalb der rabbanitischen Gemeinschaft bezogen sind, sondern dass Mizraḥi auch pragmatisch argumentiert und vor allem Argumente namhaft macht, die sich auf ein über das innerjüdische Schisma hinausgehendes Miteinander mit Christen und Muslimen beziehen.

37 Vgl. *Mizraḥi*, *Responsa* (vgl. oben Anm. 16) und *Attias*, *Le commentaire*, 70.

38 Zu Yehuda Gibbor vgl. vgl. *Gottlober*, *Bikkoreth*, 173f; *Stefan Schreiner*, *Yehuda b. Eliyahu b. Yosef Gibbor und sein »Buch der Gebote«*. Anmerkungen zu einem karäischen Exposé der Tora, in: *Annelies Kuyt*, *Gerold Necker* (Hrsg.), *Orient als Grenzbereich?*, 115–137; *Astren*, in: *Polliack* (Hrsg.), *Karaite Judaism*, 43 und *Attias*, *Le commentaire*, 44.

39 Vgl. *A. a. O.*, 70.

40 Vgl. *A. a. O.*, 70.

41 Vgl. *A. a. O.*, 44 und 71; zum Einfluß rabbinischer Schriftauslegung (vor allem Maimonides und Ibn Esra) auf die karäische Exegese vgl. auch das Beispiel *Yehuda b. Eliyahu b. Yosef Gibbors*; dazu: *Schreiner*, 126–135.

- Der Bann war zum einen gegen eine lange und respektable jüdische Tradition gerichtet. Selbst der große Maimonides, so Mizraḥi, hatte »fremde« Lehrer und Schüler.<sup>42</sup>
- Der Bann war zudem nicht nur durch persönliche Feindschaft motiviert, durch ihn wurde auch Streit und Gewalt in die Gemeinde hineingetragen; Mizraḥi deutet sogar an, daß es zu Schlägereien mit »losen Leuten« und zu gewalttätigen Auseinandersetzungen gekommen sein muß. Zudem war der Bann von Drohungen und Erpressungsversuchen begleitet (etwa der Drohung, mißliebige Amtsträger der Gemeinde auszuwechseln); aus diesem Grund war diese Maßnahme nach Mizraḥi zudem auch in gesellschaftlicher Hinsicht schädlich.
- Der Bann war darüber hinaus in religionsgesetzlich unzulässiger Weise beschlossen und in Kraft gesetzt worden, sowohl was die verwandte Terminologie als auch was das Prozedere (die geforderte Mitwirkung der halachischen Autoritäten) anbetraf. Ferner unterscheidet Mizraḥi zwischen einem für die ganze Gemeinde verbindlichen Bann und einem Verbotsgelübde, d. h. dem Gelübde einer Privatperson, sich künftig einer bestimmten Praxis (in diesem Fall der lehrmäßigen Gemeinschaft mit Karäern) enthalten zu wollen. Diejenigen, die dem Bann von Anfang an nicht zugestimmt hatten – vor allem aber die später hinzugekommenen spanischen Flüchtlinge –, unterlagen nun nicht der Pflicht, ihn in die Praxis umzusetzen.<sup>43</sup> Zudem handelte es sich um ein Verbot, das – aus praktisch-ökonomischen Gründen (s. dazu unten) – ein Teil der Gemeinde von vornherein nicht habe einhalten können<sup>44</sup>, weshalb auch die anfangs Zustimmenden nun nachträglich von der Verpflichtung entbunden seien.<sup>45</sup>
- Die Verfechter der strikten Trennung von den Karäern waren von Anfang an jeder Argumentation gegenüber unzugänglich, was ihr Ansinnen auch in dieser Hinsicht außerhalb des legitimen religionsgesetzlichen Diskurses stellte.<sup>46</sup>
- Was die Texte der »äußeren Wissenschaften« angeht, schreibt Mizraḥi, so waren diese von den Griechen niedergeschrieben und seither von Generation zu Generation und von einem zum anderen Volk weitergetragen worden. Sie waren sozusagen »Gemeineigentum«. »Goyim (Christen) durften sie Juden unterrichten, und Juden Goyim, Ismaeliter (also Muslime) durften sie Juden unterrichten, und Juden Ismaeliter, Goyim durften sie Ismaeliter unterrichten und Ismaeliter Goyim, und einige Große in der Tora haben auch Karäer, Goyim und Jishmaelim unterrichtet, um so ihren Verdienst zu finden.«<sup>47</sup> Wenn dies schon die Goyim, bei denen es sich um Götzendiener handelt<sup>48</sup>, einschließt, um wieviel mehr, fragt Mizraḥi, die Karäer, die keine freventlichen Leugner des göttlichen Gesetzes seien, sondern in die Kategorie eines

42 Vgl. *Mizraḥi*, Responsa (vgl. oben Anm. 16).

43 Ebd.

44 Vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Avoda Zara 36a und Bava Qamma 79b.

45 Vgl. *Mizraḥi*, Responsa (vgl. oben Anm. 16).

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. ebd.

48 Zur Frage, ob und inwieweit Christen zu den Götzendienern zählen, vgl. Maimonides, Mischnakommentar zum Traktat Avoda Zara 1, 3 und 1, 4.

»in die Hände von Goyim gefallenen und in Unkenntnis des jüdischen Gesetzes aufgezogenen Säuglings« fielen?<sup>49</sup> Was nun die vorhergesehene göttliche Strafe dafür anbelangt, daß die Karäer die mündliche Tora nicht anerkennen – wer könne wissen, ob der Ewige nicht entscheiden würde, die Strafe zurückzuhalten? Der himmlische Lohn für die Anerkennung der mündlichen Tora sei, umgekehrt argumentiert, jedenfalls kein menschliches Werk.

- Für die rabbanitischen Lehrer hatte das Unterrichten karäischer Studenten zudem ökonomische Gründe. Diejenigen, die ihnen diese wichtige Verdienstmöglichkeit neideten, hatten mit dem Bann ein Mittel gefunden, ihnen zu schaden. Dieses Motiv machte die Exkommunikation – so Mizraḥi – abgesehen von allen anderen Erwägungen bereits in formaler Hinsicht religionsgesetzlich ungültig.<sup>50</sup>
- In etwas verblüffender Weise zitiert Mizraḥi auch den babylonischen Talmud (Traktat Bava Batra 21a und 22a) und führt aus, daß dort, wo die karäischen Mitlernenden fehlen, auch auf der eigenen Seite die Anstrengungen nachlassen und die Kenntnis der Tora schwindet.<sup>51</sup> Die rabbinisch-karäische Konkurrenz ist also nicht zuletzt deshalb notwendig, weil sie einen Anreiz bietet, die eigene Erforschung der Tora voranzutreiben.
- Schließlich bot die Aufhebung des Banns für Mizraḥi die Chance, die Herzen der Karäer zu gewinnen, sie von ihrem Irrtum zu überzeugen und sie – so seine Hoffnung – letztendlich unter die »Fittiche der göttlichen Einwohnung (Shekhina)« zu-

49 Dazu *Maimonides*, *Mischne Tora*, *Hilkhot Mumarim* 3, 3.

50 Vgl. auch *Attias*, *Le commentaire*, 69.

51 Vgl. *Mizraḥi*, *Responsa* (vgl. oben Anm. 16); als Beispiele für die Mehrung des Wissens, ja sogar die Förderung der Naturwissenschaft, durch die Auseinandersetzung mit karäischen Positionen im konstantinopolitanischen Umfeld kann die Auslegung zweier Pentateuchstellen dienen. So geht es in Ex 12,1–2 (»Dieser Monat sei euch das Haupt der Monate; der erste sei er euch unter den Monaten des Jahres«) bekanntermaßen um das klassische kalendarische Streitthema, da nach karäischer Meinung der Neumond jedes Mal neu beobachtet und nicht im voraus berechnet werden durfte (vgl. dazu *Attias*, *Le commentaire*, 49 und 84; vgl. andererseits Ibn Esra zu Gen 8,3; Ex 12,2 und Lev 25,9). Yehuda HaParsi, der möglicherweise als karäischer Autor gelten kann (vgl. *Attias*, *Le commentaire*, 85), hatte in diesem Zusammenhang, wie Ibn Esra zur Stelle bemerkt, sogar die Meinung vertreten, die Juden hätten ursprünglich wie die Christen einen Sonnenkalender beobachtet. Mordekhai Komtino schließt sich dieser Meinung in seinem Pentateuchkommentar an: Die Juden hätten ursprünglich keinen eigenen Kalender besessen. Nachdem sie jedoch – nach babylonischem Vorbild – mit kalendarischen Berechnungen begonnen hätten, wurde der Monat des Passahfestes (der rabbanitische Nisan) zu ihrem ersten Monat. Eine ähnliche Erweiterung der Argumentation, die auf der Begegnung mit Karäern fußt, findet sich im Hinblick auf Lev 12,2: »So ein Weib Samen bringt und gebiert ein Männliches« (vgl. Nachmanides z. St.); der talmudischen Lehre – vgl. bNid 28a, 31a und bBer 60a (»Wenn die Frau zuerst Erguß hat, gebäre sie ein Männliches, und wenn der Mann zuerst Erguß hat, gebäre sie ein Weibliches«) – hatte Aharon der Ältere entgegengehalten: »Warum heißt es dann zu [Lev 12] Vers 5: ›Und wenn sie ein Weibliches gebiert‹? Komtino fand auf diese Herausforderung eine »wissenschaftliche« Antwort: Ausschlaggebend für das Geschlecht des Neugeborenen sei nicht der Zeitpunkt des männlichen oder weiblichen Ergusses, sondern der Einfluß der Sterne, wobei er in Übereinstimmung mit dem Talmud freilich kombiniert, daß deren Konstellation wiederum einen Einfluß auf das Sexualeben habe – mit dem aus der mündlichen Lehre (s. o.) bekannten Effekt; vgl. *Attias*, *Le commentaire*, 74f; *Ben Barkai*, *L'astrologie juive medievale, Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie* 1987, 339.



rückkehren zu lassen.<sup>52</sup> Schüler rabbanitischer Lehrer durften, so der Autor, schließlich nur unter der Bedingung an der Lehre teilhaben, daß sie sich verpflichteten, nicht öffentlich die jüdischen Feste zu entweihen und die rabbanitischen Gelehrten der Gegenwart wie der Vergangenheit zu ehren. Wenn sie dazu bereit waren – dies konnte ja bereits wie eine Art Anerkennung der talmudischen Tradition gewertet werden –, war ihnen die Erlaubnis des Unterrichts, und dies selbst in der mündlichen Lehre, nicht zu verweigern.

Es sind solche Hinweise, die ein karäisches Interesse an der Auseinandersetzung mit der rabbinischen Tradition selbst auf dem Gebiet der mündlichen Tora bekunden, die die neuere Forschung dazu veranlassen, im Hinblick auf die Definition des »major impetus behind Karaism« von dem hergebrachten religionsvergleichenden *sola scriptura*-Modell Abstand zu nehmen und den Karaismus innerhalb des authentischen »mainstream« im mittelalterlich-jüdischen Denken, »within the rabbinic milieu«, zu verorten.<sup>53</sup> Stefan Schreiner resümiert, dass »die Kluft zwischen Rabbaniten und Karäern im zweiten Abschnitt ihrer Geschichte, in der sog. hebräischen, byzantinisch-osmanischen Periode offensichtlich weitaus geringer war als in den ersten zwei, drei Jahrhunderten der Trennung ihrer Wege, bevor sie sich in ihrem dritten Abschnitt, der osteuropäischen Periode wieder dramatisch vertiefte und seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zum völligen Bruch führte.«<sup>54</sup> Erst nach diesem Zeitpunkt konnten die Karäer in der jüdischen Geschichtsschreibung als »getrennte Sekte« (»kat meyuḥedet«) wahrgenommen werden.<sup>55</sup> Daß die Einbeziehung und Würdigung des karäischen, also talmud- und traditionskritischen Anteils an der jüdischen Geschichte das Verständnis des Judentums in seinem Beziehungsgeflecht zum Islam und zum Christentum und damit letztlich auch die Bemühungen um den interreligiösen Dialog nicht unbeeinflusst lassen wird, liegt auf der Hand.

52 Vgl. Mizrahi, Responsa und Attias, Le commentaire, 71.

53 Meira Polliack, Medieval Karaism, in: Martin Goodman (Hrsg.), Oxford Handbook of Jewish Studies, Oxford 2002, 295 – 326, hier 312 und 320f.

54 Schreiner, Yehuda b. Eliyahu b. Yosef Gibbor, 136f.

55 Vgl. Gottlober, Bikkoreth, 16 sowie a. a. O., 19. Dort formuliert der Autor einerseits, das Auseinanderbrechen der Karäer und Rabbaniten in zwei vollständig getrennte Gruppen sei erst nach dem Abschluß der Endredaktion des Talmuds möglich geworden; andererseits führe das Traditionsprinzip im rabbinischen Judentum aber dazu, daß die talmudische Literatur im Grunde nie zu einem Abschluß kommen könne; aus diesem Gedanken ergibt sich freilich die paradoxe Schlußfolgerung, daß daher einstweilen auch dem karäische Schisma noch die Endgültigkeit fehle. Auch im 20. Jahrhundert wurden noch Diskussionen über die Zulässigkeit der Tora-Kommunikation über die Grenzen des orthodoxen Judentums hinaus geführt; zur Erörterung der Frage, ob es erlaubt sei, Christen Tora-Unterricht zu geben, vgl. Marc B. Shapiro, Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy. The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg 1884–1966, London – Portland/Oregon 1999, 85 f.

# Die religionsrechtliche Stellung religiöser Minderheiten in der Türkei (unter besonderer Berücksichtigung des Patriarchats von Konstantinopel)

MONICA-ELENA HERGHELEGIU

Die Türkei und ihre Religionspolitik stellt in ihrer Ambiguität – was das Verhältnis von Staat und Religion betrifft – eine Besonderheit dar. Das Land ist seiner Verfassung nach ein laizistischer Staat, dessen gleichberechtigte Bürger Religionsfreiheit genießen. Die wichtigsten Abkommen seit der Gründung der Republik, der Lausanner Vertrag (1923) sowie das bilaterale Abkommen mit Griechenland von 1968, verpflichten die Türkei, die europäische Menschenrechtskonvention (Rom 1950) und ihre fünf Protokolle der Europäischen Union anzuerkennen und die Religionsfreiheit jedes Menschen zu tolerieren. Die Türkei ist aber gleichzeitig ein deutlich islamisch geprägter Staat, der vor allem den sunnitischen Islam der hanafitischen Rechtsschule begünstigt und fördert. Deswegen ist die Stellung der religiösen Minderheiten in diesem Umfeld besonders interessant.

Der folgende Beitrag wird in einem ersten Schritt die grundsätzlichen religionsrechtlichen Normen der Türkei darstellen und in einem zweiten Schritt ihre Einhaltung anhand einer alteingesessenen Institution des Landes – des Ökumenische Patriarchats von Konstantinopel – überprüfen.

## *I. Religionsrechtliche Normen in der Türkei*

### *1. Der Vertrag von Lausanne*

Der Vertrag von Lausanne<sup>1</sup>, der am 24. Juli 1923 im Schloss Ouchy (zwischen der Türkei auf der einen Seite und Großbritannien, Frankreich, Italien, Japan, Griechenland, Rumänien und dem serbisch-kroatisch-slowenischen Staat auf der anderen Seite) abgeschlossen wurde, revidierte die Bestimmungen des Vertrags von Sèvres<sup>2</sup> (1920) zu-

1 Karl Strupp (Hg.), Der Vertrag von Lausanne. Text mit Erläuterungen und ausführlicher Einleitung über die Entwicklung des Reparationsproblems, Gießen 1932.

2 Es geht dabei um drei Verträge: den Vertrag mit dem Osmanischen Reich, den Vertrag mit Griechenland bezüglich des Schutzes der Minderheiten in den Territorien, die seit dem 1. Januar 1913 Griechenland angeschlossen wurden, und den Vertrag mit Griechenland bezüglich Westthrakien.

gunsten der Türkei. Infolge dieses Vertrags erhielt die Türkei Ost- und Südostanatolien, Ostthrakien und Smyrna. Griechenland erhielt Westthrakien. Zudem stimmte die Türkei der durch Großbritannien 1914 proklamierten Annexion Zyperns zu.

Religionsrechtlich ist der Vertrag interessant, weil darin der Schutz der Minderheiten (Art 37–45)<sup>3</sup> sowohl in der Türkei als auch in Griechenland angesprochen wurde<sup>4</sup>. Darin sichert die Türkei allen Bürgern den uneingeschränkten Schutz des Lebens und der Freiheit zu, unabhängig von Nationalität, Sprache, Rasse und Religion (Artikel 38 Satz 1). Es wird das Recht auf freie Ausübung der Religion, öffentlich oder privat, zugesichert (Artikel 38 Satz 2). Artikel 39 gewährleistet das Prinzip der Gleichbehandlung und autorisiert jeden türkischen Staatsangehörigen jede Sprache in privaten oder Geschäftsbeziehungen, bei der Ausübung der Religion, in der Presse und bei Veröffentlichungen jeglicher Art und bei öffentlichen Zusammenkünften zu gebrauchen. Artikel 40 gewährleistet das Recht für Nicht-Muslime, auf eigene Kosten jegliche Art von wohltätigen, religiösen oder sozialen Institutionen, Schulen und anderen Bildungs- und Erziehungseinrichtungen zu betreiben. Dabei haben sie das Recht, von ihrer eigenen Sprache freien Gebrauch zu machen und ihre eigene Religion frei in all ihren Institutionen auszuüben, sie zu verwalten und zu überwachen.

Artikel 41 sichert sogar den Regionen mit beträchtlichem Anteil an nicht-muslimischen Minderheiten muttersprachlichen Unterricht an den Grundschulen zu und garantiert einen Anteil der zur Verfügung stehenden öffentlichen Gelder für die Erfüllung der Zwecke der Religionsausübung, der Erziehung oder der Caritas. Des weiteren wird den Minderheiten das Recht auf Selbstverwaltung im Rahmen des Personen- und Familienrechts zugestanden. Ferner verpflichtet sich die Türkei, die nicht-muslimischen öffentlichen Einrichtungen (Artikel 42) zu schützen.

Wichtig für diesen Vertrag ist, dass das türkische Rechtssystem das Konzept der »Minderheit« in der Regel nicht beinhaltet und dass nicht-muslimische Minderheiten, die in dem Vertrag von Lausanne erwähnt sind, die einzige Ausnahme von dieser Regel darstellen. Demzufolge haben die türkischen Behörden den Minderheitenstatus nur für drei Gemeinschaften anerkannt: die Armenier, die Griechisch-Orthodoxen und die Juden.

Zum Vertrag gehörte auch die Konvention über den Bevölkerungsaustausch (Art 142), aufgrund dessen die in Kleinasien ansässigen türkischen Staatsangehörigen griechisch-orthodoxen Glaubens (rund 1,25 Mio) nach Griechenland und die im Makedonien beheimateten griechischen Staatsangehörigen muslimischen Glaubens in die Türkei ausgewiesen wurden<sup>5</sup>. Obwohl von dem Austausch die griechisch-orthodoxe

3 Im Vertrag von Lausanne wurden den Christen und Juden Minderheitenrechte zugesprochen; die griechisch-orthodoxe Kirche und die armenisch-apostolische Kirche werden als christliche Konfessionen anerkannt.

4 *Samim Akgönöl*, *Le Patriarchat grec orthodoxe. De l'isolement à l'internalisation de 1923 à nos jours*, Paris 2005, 46–51.

5 *Wilhelm Baum*, *Die christlichen Minderheiten in der Türkei in den Pariser Friedensverhandlungen (1919–1923)*, Klagenfurt 2007.

Bevölkerung Istanbuls (damals ca. 150000 Personen) und der Inseln Imbros (Gökceada), Tenedos (Bozcaada) sowie die Türken, Pomaken und muslimischen Roma Westthrakiens ausgenommen wurden, ist ein hoher Prozentsatz dieser Bevölkerungsteile vertrieben worden. Der Bevölkerungsaustausch sollte die Spannungen zwischen den Minderheiten verhindern, aber letztendlich hat er viel Leid und Not für beide Seiten gebracht. Die Umsiedlungsmaßnahmen wurden mit Brutalität durchgeführt<sup>6</sup> und die versprochenen Entschädigungen sind zum größten Teil nicht bezahlt worden. Infolge dieses Bevölkerungsaustausches<sup>7</sup> ist der Anteil der griechisch-orthodoxen Bevölkerung der Türkei drastisch gesunken und das jahrhundertealte Ökumenische Patriarchat, das seit dem Fall von Konstantinopel (1453) eine wichtige Rolle für die Christen im Osmanischen Reich spielte, wurde in seinem Wirken stark eingeschränkt. Da mit der Abschaffung des Kalifats das Verhältnis zwischen den Einrichtungen der Minderheiten und dem Staat neu gestaltet wurde, wollte zunächst die türkische Seite den Patriarchen als politisches Organ außerhalb der Türkei ansiedeln.

In Lausanne hatte man einen Kompromiss ausgehandelt: die Kirche blieb in der Türkei, und der damals amtierende Patriarch Meletios IV. trat unter dem Druck Athens zurück und wurde Patriarch von Alexandrien bis zu seinem Tod (1935). Der Metropolitan von Kadiköy, ein türkischer Staatsbürger, wurde unter dem Namen Gregor VII. zum Patriarchen gewählt. Der Patriarch sollte nur als Haupt der Priester anerkannt werden (*baschi pappas*) und nicht als Patriarch, da das Patriarchat und das Kalifat in der laizistischen türkischen Republik nicht mehr existieren sollten. Durch diese Maßnahme wurde der Ökumenische Patriarch *de facto* zu einem Bischof einer Lokalkirche.

Aus der Perspektive des türkischen Rechts verschwand das Patriarchat als religiös repräsentative Institution und wurde zu einer religiösen Stiftung mit dem Sitz in Istanbul, die sich um die religiösen Angelegenheiten der türkischen Minderheit, die der griechisch-orthodoxen Religion angehören, kümmert. Trotz der Funktion, die es weiterhin noch innehatte, wurde es aus den Angelegenheiten der Minderheiten – seien sie im Bereich der Caritas oder der Erziehung – ausgeschlossen.

Die Privilegien, die das Patriarchat innerhalb des Osmanischen Reiches bis ins 19. Jahrhundert genoss, wurden abgeschafft, und von diesem Punkt an sollte es keine Beziehungen mit dem Staat, sondern nur mit dem Bürgermeisteramt von Istanbul unterhalten. Athenagoras I (1886/1948–1972) sollte der erste Patriarch werden, der vom Präsidenten (Ismet İnönü), vom Ministerpräsidenten (Semseddin Günaltay) und vom Innenminister (Emin Erisirgil) empfangen wurde<sup>8</sup>.

6 Renée Hirschon, *Crossing the Aegean: The Consequences of the 1923 Greek-Turkish Population Exchange: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, New York 2004.

7 [www.hri.org/docs/straits/exchange.html](http://www.hri.org/docs/straits/exchange.html).

8 Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris 1969; Harry J. Psomiades, *The Ecumenical Patriarchate under the Turkish Republic: The first Ten Years*, in: *Balkan Studies* 2 (1961) 47–70.

## 2. Konstitutionelle Vorkehrungen zur Ausübung der Religions- und Glaubensfreiheit in der Türkei

Für die christlichen Minderheiten in der Türkei ergeben sich heute vor allem zwei Probleme: die Verletzung einiger im Lausanner Vertrag zugesicherter Rechte und die Verwehrung der Rechte von Minderheiten, die nicht in den Schutzbereich des Lausanner Vertrags fallen.

Nach türkischer Definition betrifft der Lausanner Vertrag nur jene Minderheiten, die zur Zeit des Vertragsabschlusses in der Türkei angesiedelt waren. Die syrisch-orthodoxen Christen, die Vertreter der katholischen Ostkirchen, protestantische Gemeinden sowie ausländische christliche Gemeinden fallen aus dem Raster, da der offiziellen Interpretation zufolge nur türkische Staatsangehörige Rechtsträger sind. In der Türkei existiert ein staatlicher Minderheitenausschuss (Aziniklar Tali Komisyonu), der sich mit Problemen der Minderheiten befasst. Allerdings werden Funktion und Objektivität dieses Ausschusses von den christlichen Minderheiten in Frage gestellt.

Die türkische Verfassung von 1982<sup>9</sup> garantiert Religions- und Glaubensfreiheit und den Grundsatz der Nichtdiskriminierung aufgrund von Religion und Glaube. Die Verfassung bestimmt, dass alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind, ohne Unterschied was Sprache, Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, politische oder philosophische Ansicht, Religion oder Sekte oder irgendein anderes bestimmtes Merkmal ähnlicher Natur betrifft (Art. 10)<sup>10</sup>. Außerdem gibt es keine religiöse Beschränkung für die Zulassung zu öffentlichen Ämtern (Art. 70).

Gemäß Artikel 14<sup>11</sup> der Verfassung, der das Verbot des Missbrauchs fundamentaler Rechte und Freiheiten behandelt, darf kein von der Verfassung gewährleistetes Recht auf eine Weise ausgeübt werden, welche die unteilbare Einheit des Staates, seines Territoriums und seiner Nation bedroht, indem Unterschiede geschaffen werden, die auf Sprache, Rasse, Religion oder Sekte beruhen. Darüber hinaus erklärt Artikel 15<sup>12</sup> der

9 <http://www.verfassungen.eu/tr/index.htm>.

10 Artikel 10. Jedermann ist ohne Rücksicht auf Unterschiede aufgrund von Sprache, Rasse, Farbe, Geschlecht, politischer Ansicht, Weltanschauung, Religion, Bekenntnis und ähnlichem vor dem Gesetz gleich. Weder einer Person noch einer Familie, Gruppe oder Klasse darf ein Vorrecht eingeräumt werden. Die Staatsorgane und Verwaltungsbehörden haben bei all ihren Akten gemäß dem Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz zu handeln. Durch Gesetz vom 7. Mai 2004 wurde im Artikel 10 nach dem Abs. 1 folgender Absatz neu eingefügt: »Frauen und Männer sind gleichberechtigt. Der Staat ist verpflichtet, die Gleichheit zu verwirklichen.«

11 Durch Gesetz vom 3. Oktober 2001 erhielt der Artikel 14 folgende Fassung: »Von den Grundrechten und -freiheiten dieser Verfassung darf keines gebraucht werden, um Aktivitäten mit dem Ziel zu entfalten, die unteilbare Einheit von Staatsgebiet und Staatsvolk zu zerstören und die demokratische und laizistische Republik zu beseitigen. Keine Vorschrift der Verfassung darf so ausgelegt werden, als erlaube sie dem Staat oder den Personen, Tätigkeiten zu entfalten zu dem Zweck, die durch die Verfassung gewährten Grundrechte und -freiheiten zu beseitigen oder über das in der Verfassung vorgesehene Maß hinaus zu beschränken. Die Sanktionen, die gegen diejenigen anzuwenden sind, welche gegen diese Verbote handeln, werden durch Gesetz geregelt.«

12 Art. 15: In den Fällen des Krieges, der Mobilmachung, der Ausnahmezustandsverwaltung oder des Notstandes kann unter der Voraussetzung, dass die sich aus dem Völkerrecht ergebenden Verpflichtungen

Verfassung, in dem es um den Entzug der Ausübung fundamentaler Rechte und Freiheiten im Falle eines Krieges, einer Mobilisierung und eines Notstandes geht, dass selbst in diesen Fällen niemand gezwungen werden darf, seine Religion, seine Meinung oder Gedanken preiszugeben, oder ihretwegen angeklagt werden darf.

Artikel 24<sup>13</sup> der Verfassung behandelt die Religionsfreiheit und die Meinungsfreiheit: Jeder hat das Recht auf Meinungs- und Glaubensfreiheit. Anbetungen, religiöse Handlungen und Zeremonien dürfen frei ausgeübt werden, vorausgesetzt, sie verletzen die Vorkehrungen des Artikels 14 der Verfassung nicht. Die Teilnahme an religiösen Zeremonien darf nicht verboten werden und Religion oder religiöse Gefühle dürfen in keinsten Weise für den persönlichen oder politischen Einfluss benutzt oder missbraucht werden.

Allerdings sollten die Erziehung und der Unterricht in Religion und Ethik unter staatlicher Aufsicht und Kontrolle erfolgen. Religionsunterricht außerhalb der staatlichen Sphäre ist zwar erlaubt, aber der Staat behält sich das Recht vor, ihn zu kontrollieren (Art 42 der Verfassung). Unterricht in religiöser Kultur und moralischer Erziehung soll in den Bildungsplänen von Grundschulen und weiterführenden Schulen Pflicht sein. Interessant ist, dass im Religionsunterricht auch die Prinzipien des Kernalismus in Übereinstimmung mit der Verfassung berücksichtigt werden müssen.

Zusammenfassend kann man von einigen Prinzipien der türkischen Staatlichkeit sprechen: Säkularismus, Nationalismus und Strukturierung der religiösen Sphäre.

nicht verletzt werden, in dem der Lage entsprechend erforderlichen Maße der Gebrauch der Grundrechte und -freiheiten teilweise oder vollständig ausgesetzt oder können Maßnahmen getroffen werden, die den für jene in der Verfassung vorgesehenen Garantien entgegenstehen. Auch in den in Absatz 1 aufgeführten Situationen darf, abgesehen von den aus Folgen kriegsrechtsgemäßer Handlungen auftretenden Todesfällen und der Vollstreckung der Todesstrafen, das Recht der Person auf Leben und die Einheit ihrer materiellen und ideellen Existenz nicht angetastet, niemand zur Offenbarung seiner Religion, seines Gewissens, seiner Meinung und seiner Ansichten gezwungen oder ihm aus diesen ein Schuldvorwurf gemacht werden, dürfen Straftaten und Strafen keine Rückwirkung entfalten, darf niemand bis zur Feststellung seiner Schuld durch Gerichtsurteil als schuldig gelten. Durch Gesetz vom 7. Mai 2004 wurden im Artikel 15 Abs. 2 Satz 1 die Worte »und der Vollstreckung der Todesstrafe« gestrichen.

13 Art. 24: Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung. Soweit nicht gegen die Vorschriften des Artikels 14 verstoßen wird, sind Gottesdienste, religiöse Zeremonien und Feiern frei. Niemand darf gezwungen werden, an Gottesdiensten, religiösen Zeremonien und Feiern teilzunehmen, seine religiöse Anschauung und seine religiösen Überzeugungen zu offenbaren; niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen und Überzeugungen gerügt oder einem Schuldvorwurf ausgesetzt werden. Die Religions- und Sittenerziehung und -lehre wird unter der Aufsicht und Kontrolle des Staates durchgeführt. Religiöse Kultur und Sittenlehre gehören in den Primar- und Sekundarschulanstalten zu den Pflichtfächern. Darüber hinaus ist religiöse Erziehung und Lehre vom eigenen Wunsch der Bürger, bei Minderjährigen vom Verlangen der gesetzlichen Vertreter abhängig. Niemand darf, um die soziale, wirtschaftliche, politische oder rechtliche Ordnung des Staates auch nur zum Teil auf religiöse Regeln zu stützen oder politischen oder persönlichen Gewinn oder Nutzen zu erzielen, in welcher Weise auch immer, Religion oder religiöse Gefühle oder einer Religion als heilig geltende Gegenstände ausnutzen oder missbrauchen.

### 2.1. Das Prinzip des Säkularismus

Die Verfassung schützt in ihrer Präambel und in den oben dargestellten Vorkehrungen das Prinzip des Säkularismus (das bereits in der Verfassung von 1936 verankert wurde) als ein fundamentales Prinzip des Staates. Von einem rechtlichen Standpunkt im klassischen Sinn bedeutet Säkularismus, dass Religion nicht in staatliche und der Staat nicht in religiöse Angelegenheiten eingreifen darf.

Laut dem Verfassungsgericht basiert Säkularismus in der Türkei auf vier Punkten: der Nichtbeeinflussung der staatlichen Angelegenheiten durch die Religion, dem Praktizieren eines individuellen Glaubens, dem Schutz der öffentlichen Ordnung vor Missbrauch der Religion und dem Recht des Staates auf Überwachung und Kontrolle der religiösen Freiheiten und Rechte.

Der säkulare Staat übernimmt allerdings Verantwortung für die religiöse Erziehung seiner Bürger, indem er Schulen für Imame und Prediger, theologische Fakultäten oder Pflichtkurse in Religion und Ethik in der Grundschule und in weiterführenden Schulen organisiert.

### 2.2. Die Strukturierung der religiösen Sphäre

Obwohl der Säkularismus in der Türkei vorherrschend sein sollte, ist der Staat in Übereinstimmung mit dem Vertrag von Lausanne für die Verwaltung muslimisch religiöser Angelegenheiten direkt verantwortlich. Dafür wurde 1924 innerhalb des Amtes des Premierministers eine Abteilung für religiöse Angelegenheiten gegründet und 1961 als konstitutionelle Institution anerkannt.

Die privilegierte Religion in der Türkei ist der sunnitische Islam, dessen Einrichtungen von einer staatlichen Behörde, dem Präsidium für Religionsangelegenheiten (Diyaret İşleri Başkanlığı), verwaltet wird. Das Diyanet ist dem Premier unterstellt und wird aus dem Budget der Republik finanziert<sup>14</sup>. Es bezahlt und bildet Vorbeter, Prediger, Gebetsrufer und islamische Rechtsgelehrte aus, es unterhält auch Moscheen und überwacht die religiöse Literatur<sup>15</sup>.

Laut dem Gesetz 429 dient diese Abteilung dazu, Projekte zu realisieren, die mit Glauben, Anbetung und moralischen Prinzipien im Islam zusammenhängen, die Öffentlichkeit in Bezug auf Religion aufzuklären und Orte der Anbetung zu verwalten. Die Abteilung für religiöse Angelegenheiten muss ihre Pflichten, die in ihrem besonderen Gesetz vorgeschrieben sind, in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Säkularismus ausüben und muss sich von politischen Ansichten und Ideen distanzieren.

14 Vgl. Nils Feindt-Riggers – Udo Steinbach, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, Hamburg 1997, 16–17.

15 Ursula Spuler-Stegemann, in : Werner Ende – Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 1996, 241; Thomas Traub, *Der Islam im Völker- und Europarecht*, in: Stefan Muckel (Hrsg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin 2008, 218–220.

Allerdings kann festgestellt werden, dass in der Türkei vor allem eine einzige Konzeption des Islams – der Hanafismus – gefördert wird.

Die religiöse Sphäre ist so strukturiert, dass sogar in den Ausweispapieren der türkischen Bürger ein Hinweis auf ihre Religion vermerkt wird. Diese Praxis wurde durch die Entscheidung des Verfassungsgerichts vom 22. November 1979 bestätigt. Laut den Behörden ist eine solche Erwähnung der Religionszugehörigkeit einer Person optional. Allerdings wird sie aus den Ausweisen meistens nicht weglassen.

### *2.3. Der Nationalismus*

Die Verfassung unterstützt das Prinzip des türkischen Nationalismus (Art 2 Verfassung<sup>16</sup>). In ihrer Präambel sieht sie vor, dass Ideen und Meinungen, die gegen türkische nationale Interessen, gegen das Prinzip der unteilbaren Integrität der türkischen Einheit mit ihrem Staat und Gebiet, gegen dem Türkisch-Sein inhärente historische und moralische Werte und gegen den Nationalismus von Atatürk sind, kein Schutz gewährt werden soll.

Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Nationalismus und einer Politik der Unterstützung der türkischen Ethnie. Wenn ein solcher Nationalismus zur Staatsideologie wird, kann das negative Auswirkung auf die nicht-muslimischen Gemeinschaften und sogar auf die nicht-sunnitischen Muslime haben.

Das Strafgesetzbuch enthält einen Artikel, nach welchem die öffentliche Beleidigung des Türkentums mit Haft bestraft werden soll<sup>17</sup>. Außerdem erlaubt das türkische Strafrecht Bestimmungen, die von nationalistischen Anwälten und Staatsanwälten als Gesinnungsparagrafen missbraucht werden. Dazu gehören namentlich § 159 sowie 305 (vormals 306).

Bei der im Zuge des Beitrittsprozesses zur EU durchgeführten Novellierung des Strafrechts, die im Juni 2005 von der Großen Nationalversammlung verabschiedet wurde, wurde § 305 auch auf Ausländer ausgeweitet.

Diese Strafrechtartikel sind problematisch, weil es auf ihrer Grundlage der türkischen Justiz gelang, etliche Menschenrechtler, die umstrittene historische Themen an-

16 Artikel 2. Die Republik Türkei ist ein im Geiste des Friedens der Gemeinschaft, der nationalen Solidarität und der Gerechtigkeit die Menschenrechte achtender, dem Nationalismus Atatürks verbundener und auf den in der Präambel verkündeten Grundprinzipien beruhender demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat.

17 Artikel 301 StGB: »Wer öffentlich das Türkentum, die Republik oder die Große Nationalversammlung herabwürdigt, soll mit Haft zwischen sechs Monaten und drei Jahren bestraft werden. Wer öffentlich die Regierung der Republik Türkei, die juristischen Einrichtungen des Staates, die militärischen oder Sicherheitsorgane beleidigt, soll mit Haft zwischen sechs Monaten und zwei Jahren bestraft werden. Falls ein türkischer Bürger das Türkentum in einem anderen Land beleidigt, soll die Strafe um ein Drittel erhöht werden.«



gesprochen haben<sup>18</sup>, zum Schweigen zu bringen. Ihre ersatzlose Streichung bildet seit Jahren eine Forderung der Europäischen Union und blockiert die Beitrittsverhandlungen.

Manchen Berichten zufolge sollten im Zuge der Änderungen der Bestimmungen die Begriffe »Herabwürdigung« durch »Beleidigung« und »Türkentum« durch »türkische Nation« ersetzt werden.<sup>19</sup> Das Strafmaß soll künftig nur höchstens zwei Jahre Haft betragen und Meinungsäußerungen sollen ausdrücklich ausgenommen bleiben. Überdies sollen Anklagen nach Artikel 301 nur mit Autorisierung des Staatspräsidenten möglich sein.

### 3. Stellung der Minderheiten in der Türkei

Während der Vertrag von Lausanne das Prinzip der Gleichheit für alle Bürger, ungeachtet ihrer Rasse und Religion, einführt, gewährt er den Nicht-Muslimen den Status als Minderheiten. Er erkennt sowohl die religiöse Identität von nicht-muslimischen Gemeinschaften als auch ihre individuellen und Minderheitsrechte an.

Allerdings gibt es genauere Bestimmungen, über die Art und Weise, in welchen sich Minderheiten organisieren können bzw. dürfen. Die am weitesten verbreitete Organisationsform für sie ist die *Stiftung*:

Der Vertrag von Lausanne anerkennt den rechtlichen Status von Einrichtungen der Religion, Erziehung, Gesundheit und Menschenfreundlichkeit, die den Minderheiten gehören und die früher in Übereinstimmung unter den Regelungen des Osmanischen Reiches gegründet worden sind. Diese Einrichtungen wurden durch das Gesetz über Stiftungen Nr. 2762 benötigt, das 1936 angenommen und in »Gemeinschaftsstiftungen« umgewandelt wurde.

Wie bereits erwähnt, ist es ein gemeinsames Problem aller christlichen Minderheiten in der Türkei, dass sie nicht als Rechtspersonlichkeit auftreten können, was Probleme in vielen Bereichen des öffentlichen und privatrechtlichen Handelns nach sich zieht. Demzufolge muss jede Gemeinde eine Stiftung gründen und alle Rechtsgeschäfte im Namen der Gemeinde führen.

Besonders schwierig für die Gemeinden ist zudem, dass in der Türkei nur türkische Staatsbürger offiziell als christliche Geistliche tätig sein dürfen. Die christlichen Auslandsgemeinden umgehen das Problem oft dadurch, dass ihre Pfarrer offiziell als Angestellte der jeweiligen diplomatischen Vertretung einreisen. Kirchliche Mitarbeiter kön-

18 Zu den Opfer dieser Bestimmungen gehören: der erste türkische Literaturnobelpreisträger, Orhan Pamuk, die Romanschriftstellerin Elif Şafak, der Verleger und Menschenrechtler Ragıp Zarakolu sowie der exilierte Wissenschaftler Taner Akçam, die nach § 301 verurteilt wurden.

19 Wolfram Reiss, *Education for Religious Tolerance in the Middle East: Main Conclusions and Findings of a German Research Project on School Textbooks in the Middle East*, Oslo, September 2004, 4.

nen nur mit einem Touristenvisum einreisen und sind damit gezwungen, alle drei Monate das Land zu verlassen, um mit einem neuen Touristenvisum wieder einzureisen.

*Gründung von Schulen und karitativen Einrichtungen durch Minderheiten.* Die Schulen, die den Minderheiten gehören, die in Übereinstimmung mit dem Vertrag von Lausanne anerkannt wurden, bleiben erhalten. Sie werden als »Stiftungsschulen« betrachtet und sorgen weiterhin für die Erziehung und Ausbildung in Vor-, Grund- und weiterführenden Schulen<sup>20</sup>.

Allerdings wurden 1961 sämtliche griechischen Schulen per Erlass der Zuständigkeit des Ministeriums für private Bildung unterstellt und traten damit aus dem Schutzbereich des Lausanner Vertrages aus. 1964 verbot die Regierung orthodoxen Priestern den Zugang zu griechischen Schulen, die auch ohne Erlaubnis nicht renoviert werden durften.

Wegen der fehlenden Griechischlehrer und der erschwerten Unterrichtsbedingungen sank die Zahl der griechischen Schulen und Schüler dramatisch<sup>21</sup>. Die Schulen sind vom Jahre 1949/50, als es noch 45 Grundschulen, fünf Realschulen sowie sechs Gymnasien mit 5013 griechischen Schülern in Istanbul gab, bis zum Jahr 2000 auf zwölf Grundschulen, ein Gymnasium sowie zwei Lyzeen zurückgegangen. In Istanbul existieren noch 16 bis 18 private armenischen Schulen<sup>22</sup>, die ausschließlich von den armenischen religiösen Gemeinschaften (armenisch-apostolisch, armenisch-uniert) unterhalten werden. 2005 waren 3219 Schüler und 412 Lehrer an diesen Schulen.<sup>23</sup>

1935 wurden Spenden an karitative Einrichtungen gesetzlich untersagt (Gesetz Nr. 2007). 1967 wurde mit dem Gesetz 903, Paragraph 2, Art. 74, unterbunden, dass die Grundstücke der karitativen Stiftungen bestimmungsgemäß verwendet werden und hilfsbedürftigen Minderheitenangehörigen zugute kommen. Im selben Jahr wurde ein weiteres Gesetz verabschiedet, wonach fünf Prozent Steuern aus den Einnahmen der karitativen Einrichtungen gezahlt werden müssen – und dies, obwohl die karitativen Stiftungen die einzige Finanzquelle für die christlichen Kirchen in der Türkei darstellen. 1971 verfügte das Oberste Gericht der Türkei, dass Minderheitenangehörige keinerlei Recht auf ein neues Erbe besitzen.

*Gründung von Kirchen durch Minderheiten.* Der türkische Staat stellt fest, dass die Zahl der Orte der Anbetung, die vom Vertrag von Lausanne anerkannt sind, ausreichend für die geringe Bevölkerung der in der Türkei lebenden Minderheiten ist. Daher sei es nicht erforderlich neue Orte der Anbetung einzurichten.

20 Samim Akgönül, Les écoles grecques de Turquie, in: *Mésogéios* 17–18 (2002) 93–124.

21 1998 gelang es griechischen NGOs, die Schulen in Istanbul mit 300 Lehrbüchern zu versorgen. »Athens News Agency«, 1. April 1998, [www.hri.org/news/greek/apeen/1998/98-04-01.apeen.html](http://www.hri.org/news/greek/apeen/1998/98-04-01.apeen.html).

22 16 Armenian Schools in Turkey Opens First Semester, in: *The Journal of Turkish Weekly*, 23. September 2005, [www.turkishweekly.net/news.php](http://www.turkishweekly.net/news.php).

23 So die passende Formulierung in dem Beitrag von Anne Reimann – Yassin Mushar-bash, Hass auf die kleine Herde, in: *spiegel-online*, 17. April 2007, [www.spiegel.de](http://www.spiegel.de).

In der Gesetzgebung gibt es jedoch keine Regelung im Blick auf irgendwelche Beschränkungen oder auf ein Verbot von neuen Orten der Anbetung für Minderheiten<sup>24</sup>.

*Erwerb von Liegenschaften, Ländereien und Gebäuden, die Minderheiten gehören.*

Artikel 40 des Lausanner Vertrages garantiert den Angehörigen der nichtmuslimischen Minderheiten das Recht auf Grundstücksbesitz und dessen freie Verwaltung. In der Türkei bestehen 160 Stiftungen religiöser Minderheiten (etwa 70 griechisch-orthodoxe, 50 armenische sowie 20 jüdische). Bis 2002 war es den Minderheiten verboten, neue Immobilien zu erwerben und ihnen drohte auch die Beschlagnahmung vorhandenen Eigentums, falls eine Gemeinschaft wegen Mitgliederschwunds nicht in der Lage war, über einen Zeitraum von zehn Jahren ihr Eigentum zu verwenden.

Entsprechend den staatlichen Bestimmungen können Ländereien und Gebäude, die nationalen religiösen Minderheiten gehören, verkauft, vermietet oder für andere Zwecke genutzt werden, vorausgesetzt, dass solche Entscheidungen der die Stiftungen regelnden Gesetzgebung entsprechen. Wenn die nationale religiöse Gemeinschaft, die der Nutznießer der Stiftung ist, aufhört zu existieren, oder wenn die Stiftung, trotz Ermahnung durch die betreffenden Behörden, nicht die Mittel hat, ein leitendes Gremium zu schaffen, sieht das Gesetz Nr. 2762 über Stiftungen vor, dass die Verwaltung dieser Güter dem obersten Stiftungsaufsichtsrat übertragen werden soll, der verantwortlich für den Unterhalt der Güter ist. Wenn die Verwaltung einer Stiftung auf diese Weise gewechselt hat und wenn diese Stiftung innerhalb von fünf Jahren nach dem Wechsel ein neues leitendes Gremium wählt, kann die Stiftung wiederhergestellt werden.

Eine zusätzliche Schwierigkeit erwuchs aus der Bestimmung, dass nicht-muslimische Stiftungen nur solche Immobilien verwalten durften, die sie bis 1936 gemeldet hatten. Das türkische Stiftungsgesetz von 1926 und 1936 verbietet den Grundstückserwerb nach 1936, wurde aber in dieser Restriktion seit 1974 nur gegen Nicht-Muslime verwendet. Infolge dessen fielen 39 Immobilien der armenischen Gemeinschaft Istanbuls in staatliche Hand<sup>25</sup>.

24 Ein gutes Beispiel dafür ist, dass nach dem Paulusjahr die Kirche in Tarsus wieder in ein Museum umgewandelt wurde. »Wer die Messe in der Pauluskirche zelebrieren will, muss sich drei Tage vorher beim Direktor des Museums – damit ist die Kirche gemeint – anmelden und die Genehmigung dazu erbitten. Wenn die Gruppe das nicht tut, darf sie nicht zelebrieren. Die Gruppe, die Gottesdienst in der Kirche feiern will, muss ein Eintrittsticket kaufen. Falls die Zelebration einen negativen Einfluss für die Besichtigung anderer Besucher haben sollte, dann wird die Leitung des Museums (der Kirche) entscheiden, dass nur eine halbe Stunde Zeit für die Feier der Eucharistie gegeben wird.« 2 August 2009: <http://www.kath.net/detail.php?id=23564>.

25 Im Januar 2007 gab der EGMR zehn Jahre nach Klageerhebung seinen ersten Beschluss betreffend Besitztümer von Minderheiten in der Türkei bekannt: Danach hat die Türkei gegenüber der Stiftung »Griechisch-orthodoxes Jungen-Gymnasium« das Recht auf Schutz des Besitztums verletzt. Falls die Türkei für die im Verfahren genannten beiden Besitztümer nicht innerhalb von drei Monaten Grundbuchauszüge übergibt, muss sie insgesamt 910.000 Euro, einschließlich Gerichtskosten, zahlen. Bis heute hat die Türkei den Entscheid des EGMR vom Januar 2007 nicht erfüllt.

Im August 2002 wurde religiösen Stiftungen das Recht auf Grundstückserwerb zuerkannt, sofern sie eine Sondergenehmigung vom Ministerrat erlangt haben.<sup>26</sup>

#### *Einrichtungen der Minderheiten von kulturellem Wert.*

Eine besondere Behandlung genießen die Einrichtungen der Minderheiten, die einen historischen und kulturellen Wert haben. Diese müssen entsprechend den Bestimmungen des Gesetzes Nr. 2963 erhalten werden, weil sie als historische Kunstwerke betrachtet werden und als Museen oder als geschichtliche Veranstaltungsorte benutzt werden können. Sie sind dem Kulturministerium unterstellt. In diesem Fall sind die Stiftungen, deren Gebäude unter Schutz stehen, verpflichtet, den obersten Stiftungsaufsichtsrat um Erlaubnis zu bitten, bevor sie mit der Reparatur ihrer Gebäude beginnen.

Die oben dargestellten Gesetze beweisen, dass die rechtliche Lage in der Türkei es erlaubt, dass die Minderheiten zumindest formell eine Gleichstellung mit der Mehrheit genießen könnten. Diese Gleichbehandlung ist nicht immer verwirklicht worden, aber im Zuge der Beitrittsverhandlung der Türkei für die Europäische Union können viele Änderungen festgestellt werden, die anhand der Rechtsstellung des historischen Patriarchats von Konstantinopel zu verfolgen sind.

## *II. Die Stellung des Patriarchats von Konstantinopel in der Türkei*

Das Patriarchat von Konstantinopel hat eine jahrhundertealte Geschichte auf dem Territorium der heutigen Türkei zu verzeichnen. Einst der Sitz der Oströmischen und Byzantinischen Kaiser, wurde Konstantinopel infolge seiner Eroberung durch die Muslime eine Stadt mit einem neuen religiösen Profil und einem neuen Status. Trotzdem hat das Patriarchat seine Position als »Erster Stuhl« der orthodoxen Christenheit bis heute nicht verloren und im Zuge der politischen Änderungen der modernen Türkei könnte es erneut eine Sonderrolle in der europäischen Orthodoxie spielen.

### *1. Kurzer historischer Abriss über das Patriarchat von Konstantinopel*

Weil die vom Kaiser Konstantin neu gegründete Stadt – Konstantinopel – und ihre Kirche<sup>27</sup> ursprünglich keine Sonderrolle innerhalb der Diözesen in Kleinasien spielten,

26 Unter anderem auf der Grundlage des Türkei-Jahresberichts vom 14.9.2007 über Religionsfreiheit des US-Außenministeriums (<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm>). Die letzten Stunden von Necati Aydin, Ugur Yüksel und Tilmann Geske, in: Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V., Bonn, 3. Mai 2007. – [www.islaminstitut.de](http://www.islaminstitut.de)

27 Auf dem Konzil von Nizäa wurde im Kanon 6 erstmals die Zuordnung der drei Patriarchate Rom, Alexandria und Antiochia untereinander in ihrer zeremoniellen Rangfolge mit Alexandria an der Spitze festgelegt.

bereiteten die oströmischen Kaiser sorgfältig eine Sonderstellung ihrer Kirche vor<sup>28</sup>. Die Legitimierung dieser Stellung erfolgte durch die Erwähnung von zwei Traditionssträngen: einerseits die Christianisierung des Gebietes durch den Apostel Andreas und andererseits die Christianisierung durch den Evangelisten Johannes, der in Ephesus gelebt haben soll<sup>29</sup>.

Erst das Ökumenische Konzil von Konstantinopel (381) erklärte durch can. 3<sup>30</sup> einen »Ehrevorrang« Konstantinopels, wie ihn auch Jerusalem hatte. Somit wurde Konstantinopel zum zweiten Bischofsstuhl der Ökumene erhoben<sup>31</sup>. Durch kaiserliche Unterstützung erlangten die Bischöfe von Konstantinopel immer größeren Einfluss, indem sie in den umgebenden Bistümern Jurisdiktionsakte setzen konnten<sup>32</sup>. Währenddessen verfestigte sich in Ostrom das Bewusstsein der kirchlichen Vorrangstellung Konstantinopels und der Kaiser von Ostrom wurde durch kirchlich-theologische Vorstellung legitimiert. Can. 28 des Chalcedonense wurde so ausgelegt, dass das Reich in der Nachfolge des antiken Römischen Kaiserreiches stehe und dessen Rechtsgrundsätze, Verwaltungsformen und Schutzaufgaben für die christliche Kirche wahrnehme. Konstantinopel erlangte ein richtiges »Primat« erst nach dem Großen Schisma 1054<sup>33</sup>. Die Legitimation war die Theorie der »Translatio Imperii«, die nach der Eroberung Konstantinopels ein zweites Mal zum Einsatz kam, indem Moskau sich als »drittes Rom« sah und die Rolle Konstantinopels übernehmen wollte.

Das Patriarchat in Konstantinopel führte aber während der osmanischen Herrschaft die kirchliche Vormachtstellung Konstantinopels weiter, der Ökumenische Patriarch wurde zum Ethnarchen und seine Residenz wurde von der Hagia Sophia in die Georgioskirche in Phanar verlegt.

Die Rechtsstellung des Konstantinopoler Patriarchats änderte sich radikal durch die Eroberung der Stadt bzw. des Reiches durch die Osmanen am 29. Mai 1453. Laut dem islamischen Recht entspricht die Rechtsordnung der Offenbarungsordnung und dementsprechend musste man die Präsenz der christlichen Kirchen im Imperium, in

28 *Vasilios Stavrides*, A Concise History of the Ecumenical Patriarchate, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 57–153.

29 *Vlassios Pheidas*, The Johanne Apostolicity on the Throne of Constantinople, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 23–55.

30 »Der Bischof von Konstantinopel soll nach dem römischen Bischof die Ehrevorrechte (πρεσβεία τῆς τιμῆς) besitzen, denn diese Stadt ist das neue Rom«.

31 »Constantinopolitanus episcopus habeat priores honoris partes post Romanum episcopum, eo quod sit ipsa nova Roma«.

32 *Richard Potz*, Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchats, Wien 1971, 19.

33 *Monica Herghelegiu*, Kirchenrechtliche Konsequenzen des so genannten »Morgenländischen Schismas« von 1054 und ihrer Aufhebung durch den »Dialog der Liebe« im Jahr 1965 In: *Recht – Bürger der Freiheit*, 337–350.

welchem es eine Identität zwischen der zivilen, militärischen und religiösen Führung durch die Kalifen als Nachfolger des Propheten gibt, neu definieren<sup>34</sup>.

Die Macht jedes Kalifen bestand auch darin, das heilige Recht für alle Untertanen durchzusetzen. Die Untertanen hätte man einerseits zwangskonvertieren können, aber man konnte eine Ausnahme für die Vertreter der Buchreligionen (*ahl al-kitab*) machen. Somit durften die jüdischen und christlichen Gemeinden während der Turkokratie ihre innere Autonomie behalten und dafür ein Steueraufkommen (*jizya* – Kopfsteuer) leisten.

Bereits Muhamad hatte Verträge mit den christlichen und jüdischen Gemeinden<sup>35</sup> geschlossen, eine Praxis, die auch seine Nachfolger übernahmen.

Die gleiche politische Strategie vertrat auch Sultan Mehmed II. Fatih, der Konstantinopel zur eigenen Hauptstadt machte. Er wollte das Erbe des Byzantinischen Reiches antreten und zum Herrscher über alle Untertanen werden. Im islamischen Recht gibt es die Bestimmung über die mögliche Garantie der »Religionsfreiheit« nur im Falle der Unterwerfung einer Stadt und nicht im Falle der Eroberung. Der Sultan hielt sich nicht an den Wortlaut der Bestimmungen aus politischem Kalkül und investierte nach der Eroberung selber den ersten Patriarchen, Ghennadios Scholarios, indem er ihm symbolisch die Amtsinsignien Ornat, Stab und Brustkreuz (das der Sultan hatte anfertigen lassen) überreichte. Durch seine Amtstat bestätigte er de facto die theologisch-politische Funktion<sup>36</sup> des neuen Anführers der Christen im Osmanischen Reich und die kanonische Wahl des Patriarchen, wie es einst die Kaiser<sup>37</sup> taten. Wenn man die Quellen<sup>38</sup> dieser Zeit berücksichtigt, kann man feststellen, dass der Patriarch nur eine geringe Anzahl von Privilegien besaß: Er war das Haupt der Kirche aus der Perspektive des kanonischen Rechts, er war der spirituelle Anführer der Gemeinde und besaß Gerichtskompetenz (im Personen-, Familien und Ehe recht), allerdings musste er innerhalb der osmanischen Verwaltung als osmanischer Beamter agieren<sup>39</sup>. Scholarios blieb weiter-

34 Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977; *ders.*, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978; *Stephen Runciman*, *Das Patriarchat von Konstantinopel. Vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, München 1970.

35 *Antoine Fattal*, *Le statut légal des non-musulmanes en pays d'Islam*, Beirut 1958. Bekannt ist der Vertrag zwischen dem Kalifen Umar al-Hattab und der Gemeinde in Jerusalem gegenüber ihrem Patriarchen Sophronios.

36 *Petre Guran*, *L'Origine et la fonction théologico-politique de la couronne patriarchale*, in: *Le Patriarchat oecuménique de Constantinople aux 14<sup>e</sup> – 16<sup>e</sup> siècles: Rupture et continuité*, Actes du colloque international, Rome 2005, Paris, 2007, 407–427.

37 Eine parallele Situation ist im arabischen Spanien zu finden, wo die islamischen Fürsten die Rolle der westgotischen Könige übernahmen, Konzilien einberiefen und sogar Bischöfe ein- und absetzten.

38 Die Hauptquelle ist die *Historia des Kritobulos von Imbros: Critobuli Imbriota, Historiae*, Ed. D. R. Reinsch, Athen 2005; *Critobuli Imbriota, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II gestis*, Ed. V. Grecu (*Scriptores Byzantini 4*), Bukarest 1963. Zu berücksichtigen sind auch: *Duca Michaelis Cucae nepotic*, *Historia byzantina*, Ed. Imm. Bekker, Bonn 1834, und *Chronicon Minus von Georges Sphrantzes (Georgios Sphrantzes, Memorii, 1401–1477)*, Ed. V. Grecu, Bukarest 1966.

39 *Despina Tsourka-Papasthati*, *À propos des privilèges octroyés par Mehmed II au patriarche Gennadios Scholarios: Mythes et réalités*, in: *Le Patriarchat oecuménique de Constantinople aux 14<sup>e</sup>–16<sup>e</sup> siècles: Rupture et continuité*, Actes du colloque international, Rome 2005, Paris 2007.

hin ein *dhimmi* mit dem Status eines freien Menschen, der eine besondere persönliche Beziehung zum Sultan hatte<sup>40</sup>. Um den Grundsatz der Bewahrung der Einheit der zivilen und religiösen Rechtsordnung einzuhalten, übertrug der Sultan dem Patriarchen seine zivilen Rechte als »millet-baschi« (Ethnarchos, Haupt einer Volksgruppe) und gliederte ihn als Wesir in die Beamtenhierarchie des Osmanischen Reiches ein.

Von der Eroberung der Stadt an wurde der Patriarch immer vom Großwezir eingesetzt. Die Kandidaten zum Patriarchat mussten dafür Geld bezahlen, weil sie Beamte des Osmanischen Reiches waren<sup>41</sup>. Oft zahlten die Fürsten von Moldau und der Walachei die Preise (*peshkesh*) für den Patriarchen<sup>42</sup>. Das bewahrte die Christen vor der Islamisierung. Die Patriarchen waren aber nicht nur privilegiert: In Rhodos standen Gefängniszellen für die Patriarchen bereit, die sich nicht fügen wollten.

Trotz der Schwierigkeiten der Existenz als »Bürger zweiter Klasse« im Osmanischen Reich gab es eine gewisse Toleranz gegenüber den Christen. Dennoch existierte im Reich ein massiver Sklavenhandel mit Christen, da den Türken die Versklavung des eigenen Volkes verboten war. Das Krimische Khanat als Vasallenstaat des osmanischen Reiches wurde eine Hauptquelle für Sklaven (Ukrainer und Russen), die im Reich verkauft wurden<sup>43</sup>. Die osmanische Versklavung war nicht im landwirtschaftlichen Bereich zu finden, sondern hatte Sonderformen – Sklaverei innerhalb des Militärs, der Marine oder im häuslichen Bereich. Eine der berühmtesten Sklavinnen der osmanischen Geschichte war Roxelana, eine Frau ukrainischer Herkunft aus dem Harem des Sultans, die die vierte Frau von Sultan Suleiman I. wurde und der es als Hürem Sultan gelang, durch ihren großen politischen Einfluss den gemeinsamen Sohn, Selim II., als Nachfolger des Vaters durchzusetzen<sup>44</sup>.

Das zwiespältige Verhältnis der Kirche zum osmanischen Staat blieb grundsätzlich unverändert bis zum 3. November 1839, als Sultan Abdul Mejid das Hatti-sherif von Gülhane erließ<sup>45</sup>. Darin wurde die Rolle des Patriarchen als Oberhaupt der orthodoxen Bevölkerung erneut betont. Als Wesir stand ihm eine Janitscharengarde zur Verfügung. Ihm wurde die religiöse und zivile Gerichtsbarkeit übertragen. Seine Person war

40 Marie-Hélène Blanchet, *L'Ambiguïté du statut juridique de Gennadios Scholarios après la Chute de Constantinople*, in: *Le Patriarchat oecuménique de Constantinople aux 14<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècles: Rupture et continuité*, Actes du colloque international, Rome 2005, Paris 2007, 195–211.

41 Der Patriarch Timotheos II. (1612–1621) musste z. B. für seine Amtseinsetzung 8000 Dukaten zahlen.

42 Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*, München 1988.

43 Michael Khodarkovsky, *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire*, Bloomington 2002; Richard Hellie, *Slavery in Russia, 1450–1725*, Chicago 1982; H. Inalcik, *Servile Labor in the Ottoman Empire*, in: Abraham Ascher – Tibor Halasi-Kun – Bela K. Kiraly (Hrsg.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*, New York 1979; Otto J. Pohl, *Ethnic Cleansing in the USSR, Westport 1999*, Brian Williams, *The Crimean Tatar. The Diaspora Experience of a Nation*, Leiden 2001.

44 Galina Yermolenko, *Roxelana: The Greatest Emperess of the East*, in: *The Muslim World* 95 (2005), 231–248.

45 Charalambos Papasthatis, *The Ecumenical patriarchate and the Internal Administration of the Rum Millet in the Tanzimat Reform Era (1839–1876)*, *Orthodoxy and Oecumene* 2001, 467–382.

unverletzlich, er hatte Abgabefreiheit und ein Siegel. All diese Vorteile bekam er nicht umsonst, denn die Heilige Pforte nutzte die Stellung des Patriarchen, um Auslandsbeziehungen zu pflegen.

Der Patriarch bekam schrittweise auch innerhalb der eigenen Reihen mehr Recht: Er war über die Metropolen gestellt und durfte sie absetzen und bestätigen. Der Patriarch und seine Synode vertraten die zivile Gerichtsbarkeit der Christen und er hatte auch die Appellationsgewalt. Seine moralische Autorität erstreckte sich über das gesamte Osmanische Reich. Das größte Problem für ihn war die russische Kirche, die mit dem Erstarken der russischen Grossmacht 1589 autokephale Stellung erhielt. Diese Rivalität zwischen Moskau und Konstantinopel, zwischen der griechischen und der slawischen Orthodoxie (vor allem in der Frage der Jurisdiktion in den Diasporagebieten) hält bis heute an.

Erstaunlicherweise schwächte sich die Stellung des Ökumenischen Patriarchen im 19. Jahrhundert, als die Völker auf dem Balkan ihre Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich erlangten und dadurch seinen Alleinvertretungsanspruch untergruben.

1908 konnte sich der Patriarch Joakim III. nach der jungtürkischen Revolution nicht auf die veränderten Bedingungen einstellen und büßte seinen verbliebenen Einfluss ein. Das wirkte sich vor allem nach 1918 aus, als es sieben Jahre dauerte, bis nach dem Frieden von Lausanne mit Basilios III. (1925–1929) wieder ein Ökumenischer Patriarch vom türkischen Staat anerkannt wurde. Zuvor hatten mehr als zwei Millionen Griechen nach dem Türkisch-Griechischen Krieg von 1920–1922 Anatolien verlassen müssen. Vor allem Patriarch Athenagoras (1948–1972) ist es zu verdanken, dass das Ökumenische Patriarchat in Istanbul<sup>46</sup> erstarken konnte.

## 2. Die Stellung des Patriarchats von Konstantinopel innerhalb der Gesamtorthodoxie

Die orthodoxen Kirchen, die ihre Einheit im Glauben und in den Sakramenten teilen, sind als *communio ecclesiarum* strukturiert, die einerseits keine einheitliche hierarchische Struktur haben, andererseits aber eine durch die Ökumenischen Konzilien festgelegte Rangordnung<sup>47</sup>, eine τάξις, einhalten. Die Erstvorsteher dieser Kirchen sind untereinander gleich, jedoch hat sich die Tradition erhalten, dass der Patriarch von Konstantinopel als *primus inter pares* der Synode der orthodoxen Patriarchen vorsteht.

46 Kirchenpolitiker und Wissenschaftler stellen sich die Frage, ob das Ökumenische Patriarchat seinen Sitz in Konstantinopel behalten muss oder nicht. Detailliert wird das Thema behandelt in: Le Patriarcat oecuménique devra-t-il toujours maintenir son siège à Istanbul? (Damas, 21–29 avril 1999), in: *Istina* 47 (2002) 198–201.

47 Die allgemein anerkannte Rangordnung ist folgende: 1. das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, 2. das Patriarchat von Alexandrien, 3. das Patriarchat von Antiochien, 4. das Patriarchat von Jerusalem, 5. das Patriarchat von Moskau und ganz Russland, 6. das Patriarchat von Serbien, 7. das Patriarchat von Rumänien, 8. das Patriarchat von Bulgarien, 9. das Patriarchat von Georgien, 10. die Kirche von Zypern, 11. die Kirche von Griechenland, 12. die Kirche von Polen, 13. die Kirche von Albanien, 14. die Kirche von Tschechien und der Slowakei, sowie die Autonomen Kirchen 15. von Finnland und 16. von Estland.



Der Ehrenprimat macht ihn nicht zu einem »Papst der Orthodoxie«, sondern dieser Status gibt ihm bestimmte Rechte, die er im Dienste einer besseren Strukturierung und Koordination aller orthodoxen Kirchen ausübt<sup>48</sup>. Die Handlungen des Ökumenischen Patriarchats erfolgen trotz seines Ehrenvorsitzes synodal, einvernehmlich mit den anderen orthodoxen Schwesterkirchen. Nach Absprache mit anderen Vorstehern der autokephalen Kirchen kann er die Gesamtorthodoxie in multilateralen oder bilateralen Gesprächen vertreten.

Die oberste Verwaltungsautorität in Konstantinopel wird durch eine Synode ausgeübt, die aus zwölf Personen besteht. Die Hälfte der Bischöfe hat ihren Sitz in der Türkei, die anderen haben ihren Sitz im Ausland. Die Zusammensetzung wechselt im Turnus von sechs Monaten: Im Oktober jeden Jahres werden die Sitze der Bischöfe aus der Türkei und im März die Sitze der Bischöfe aus dem Ausland neu besetzt. Die Synode des Ökumenischen Patriarchates wird in periodischer Abwechslung mit Metropolitern aus allen diesen Diözesen zusammengesetzt, die für die Sitzungen der Synode nach Konstantinopel kommen. Heute gibt es weltweit 92 Metropoliten unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates.

Der Patriarch von Konstantinopel besitzt heutzutage eine Art obrichterliches Amt. Er hat das Appellationsrecht entsprechend den can. 9<sup>49</sup> und 17<sup>50</sup> des IV. Ökumenischen Konzils (neben dem Diözesanexarchen kann auch der Inhaber des Bischofsthrons von Konstantinopel angerufen werden, wenn jemand die Entscheidung seines Metropoliten für unrechtmäßig hält). Er ist verantwortlich für die erweiterte panorthodoxe Synode, d. h., er hat das Recht, eine panorthodoxe Synode einzuberufen und sie zu leiten<sup>51</sup>. Bis heute wurde noch keine panorthodoxe Synode gehalten, aber verschiedene panorthodoxe Konferenzen haben dazu gedient, aktuelle Fragen der Orthodoxie zu besprechen<sup>52</sup>.

48 *Theodor Nikolaou*, Patriarchatsstruktur und Kircheneinheit, in: *Primum Regnum Dei*, FG Abt Joh. Hoeck, Ettl 1987, 32–36; *ders.* Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus Orthodoxer Sicht, in: *OFO* 16 (2002) 123–136.

49 »... Hat ein Bischof oder Kleriker eine Auseinandersetzung mit dem Metropoliten seines Eparchates, so soll er damit den Exarchen der Diözese oder den Bischofsstuhl der Kaiserstadt Konstantinopel befassen und dort gerichtet werden.«

50 »... Ist jemand durch seinen eigenen Metropoliten geschädigt worden, so soll er die Angelegenheit vom Exarchen der Diözese oder aber, wie oben gesagt, vom bischöflichen Stuhl von Konstantinopel richten lassen ...«

51 *Vlassios Pheidias* stellt heraus, dass das 7. Ökumenische Konzil als kanonische Kriterien für die Einberufung und Abhaltung eines Ökumenischen Konzils u. a. die Vertretung und Mitwirkung mindestens der Sitze von Rom und Konstantinopel und die Zustimmung der anderen Patriarchate, die beim Konzil nicht vertreten werden konnten. *VI. Pheidias*, Ο πρώτος και η συνοδικότης της Εκκλησίας, in: *Επίσκεψις* 671 (28.2.2007) 42. Vgl. *ders.*, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, Athen 1992, 880.

52 Erwähnenswert wären folgende Konferenzen: 8. Juni 1930 auf dem Berg Athos – mit dem Thema der Überwindung der Spannungen und Spaltungen innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche; die erste Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos (24. September bis 1. Oktober 1961), die zweite auf Rhodos vom 26. bis 29. September 1963, die dritte auf Rhodos vom 1. bis 15. November 1964, die vierte in Belgrad vom 1. bis 15. September 1966 u. a.; die Vorsynodale Panorthodoxe Konferenz in Chambésy vom 21. bis 28. November 1976, vom 28. Oktober bis 6. November 1986 u. a.

Außerdem ist der Patriarch der Garant der Einheit der orthodoxen Kirchen auf der Basis des gemeinsamen Glaubens, der gemeinsamen Liturgie und der gemeinsamen altkirchlichen Canones. In seiner Tätigkeit unterstützt er die ökumenische Bewegung<sup>53</sup>.

Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass er anderen Kirchen Autonomie und Autokephalie verleihen und auch außerhalb seiner jurisdiktionellen Grenzen bestimmte Entscheidungen treffen kann (can. 28<sup>54</sup> des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon). Eine seiner liturgisch wichtigsten Handlungen ist die Segnung des Heiligen Myrons für die gesamte Orthodoxie.

## 2.1 Handlungen des Ökumenischen Patriarchates

### 2.1.1. Autokephaliegewährung an andere orthodoxe autokephale Kirchen durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im zweiten Jahrtausend

Das Ökumenische Patriarchat hat die Möglichkeit, anderen orthodoxen Kirchen Autokephalie zu gewähren<sup>55</sup>. Einige davon werden hier kurz präsentiert. Nach der Christianisierung Russlands durch Missionare der Kirche von Konstantinopel in der Zeit des Fürsten von Kiev Vladimir (980–1015) wurde die neue Kirche innerhalb der Metropolitan-Struktur des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel organisiert. Unter dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias, wurde die russische Kirche für selbstständig erklärt und im Jahr 1593 zum Patriarchat erhoben<sup>56</sup>.

Der Kirche von Serbien wurde die Autonomie Anfang des 13. Jahrhunderts unter dem Patriarchen Manuel Sarantinos (oder Charitopoulos) gewährt. Erster Erzbischof der Serben wurde Savas, der Bruder von Fürst Stephan II., im neu errichteten Erzbis-

53 Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Die Gesamthodoxie und die Probleme von heute. Zur Konsultation aller Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (13.–15.3.1992 in Konstantinopel), in: *Ökumenisches Forum* 15 (1992); *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006*, hrsg. v. *Athanasios Basdekis*, Frankfurt a.M. 2006; *Evangelias Barellas*, The Ecumenical Patriarchate and the World Council of Churches, in: *Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 155–170; *Clément Olivier*, Il Patriarcato Ecumenico al servizio dell'unità ortodossa e dell'unità Cristiana, in: *Nicolaus* 27 (2000) 5–13; *Monica Hergheliegiu*, Creation and Ecology. An Orthodox View on Ecological Issues Today, in: *Cevre ve Din*. Bd I. International Symposium on Environment and Religion May 2008, Istanbul 2008, 151–161.

54 »... Wir folgen in allen den Dekreten der heiligen Väter und erkennen den Kanon der hundertfünfzig Bischöfe an (d. h. can 3 des II. Ökumenischen Konzils von 381), der soeben verlesen worden ist. So entscheiden und genehmigen wir durch unsere Abstimmung das gleiche bezüglich der Vorrechte der hochheiligen Kirche von Konstantinopel, des neuen Rom. Die Väter haben nämlich dem bischöflichen Stuhl des alten Rom seine Vorrechte zu recht deswegen zugestanden, weil diese Stadt die Kaiserstadt ist. Aus demselben Grund veranlasst haben die hundertfünfzig frommen Bischöfe die gleichen Vorrechte auch dem hochheiligen Stuhl des neuen Rom zuerkannt. Denn mit Recht haben sie es für billig gehalten, dass die Stadt, die durch die Anwesenheit von Kaiser und Senat geehrt wird und die gleichen Vorrechte genießt wie die alte Kaiserstadt Rom, auch in kirchlichen Dingen erhöht wird; so ist sie (die Kirche von Konstantinopel) der Reihe nach an zweiter Stelle nach dem alten Rom.(...)«

55 *Gregor Larentzakis*, Die Strukturen der Orthodoxen Kirche und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, in: *Una Sancta* 63 (2008) 207–224.

56 *Jean-Claude Roberti*, *Histoire de l'église russe*, Paris 1989.

tum in Pec. Nach der türkischen Eroberung von 1459 hat diese Kirche mit dem Erzbistum von Achrida/Ochrid fusioniert, bis sie wieder zu ihrer Selbstständigkeit gekommen ist.

Das 535 errichtete Erzbistum Prima-Justiniana für die Christen nördlich der Donau befand sich zunächst unter konstantinopolitanischer Jurisdiktion<sup>57</sup>. Die zwei Fürstentümer Ungro-Walachei und Moldau ragten heraus und für das erste wurde die Metropole von Bukarest und für das zweite die Metropole von Jasi gegründet. Diese Metropolen genossen relative Autonomie. Nach ihrer Vereinigung (1859) am Ende des Krimkrieges (1853–1856) entstand das Königreich Rumänien, deren Kirche unter dem Patriarchen Ioakim IV. 1885 die Autokephalie erlangte, aber erst 1925 als rumänisches Patriarchat anerkannt wurde.

Die bewegte Geschichte der bulgarischen Kirche führte dazu, dass das Ökumenische Patriarchat sie durch einen Patriarchal-Tomos für autokephal erklärte, und zwar am 13. März 1945. 1953 hatte die bulgarische Kirche sich selbst zum Patriarchat erhoben, was von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt wurde. Weitere Diskussionen trugen dazu bei, dass das Ökumenische Patriarchat am 21. Juli 1961 die Patriarchatswürde der Kirche von Bulgarien anerkannte und ihrem Patriarchen in der Reihenfolge der orthodoxen Kirchen den Platz nach dem Patriarchat von Rumänien zuteilte<sup>58</sup>.

Obwohl die georgische Kirche eine der ältesten christlichen Kirchen ist und schon seit dem 5. Jahrhundert selbstständig innerhalb der kanonischen Jurisdiktion der Kirche von Antiochien existiert, wurde 1811 ihre Selbstständigkeit durch den russischen Zaren aufgehoben. Erst im Jahre 1917 konnte sie wieder ihre Identität gewinnen und durch einen synodalen Beschluss des Ökumenischen Patriarchates im Jahre 1990 wurde die Autokephalie der georgischen Kirche bestätigt<sup>59</sup>.

Die Kirche im Gebiet des heutigen Griechenlands spaltete sich 1832 aus der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates, was von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannt wurde. 1850 gewährte das Ökumenische Patriarchat die Autokephalie der orthodoxen Kirche Griechenlands. Heute gehört nicht das ganze Gebiet des griechischen Staates zu dieser Jurisdiktion, sondern dem Ökumenischen Patriarchat gehören Kreta, Dodekanes, der Heilige Berg Athos und die Diözesen von Nordgriechenland an; diese Diözesen stehen provisorisch unter der Jurisdiktion der Kirche von Griechenland.

Die Gewährung der Autokephalie an die Kirche von Polen durch das Ökumenische Patriarchat erfolgte im Jahre 1924. Die Kirche von Albanien wurde im Jahre 1937 vom Ökumenischen Patriarchat unter dem Ökumenischen Patriarchen Benjamin zur autokephalen Kirche erklärt. Nach dem Verfall des Kommunismus hat auch das Ökumeni-

57 *Ioan Vasile Leb*, Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Cluj-Napoca 1998.

58 *Bojidar Andonov*, Der Religionsunterricht in Bulgarien. Geschichte, Gegenwart und Zukunft religiöser Bildung in Bulgarien, Essen 2000.

59 *Zaza Abashize*, Witness Through Troubled Times. History of the Orthodox Church of Georgia, London 2006.

sche Patriarchat dazu beigetragen, dass die Synode der albanisch-orthodoxen Kirche im Jahre 1998 ihre Arbeit wieder aufnehmen konnte.

Die autokephale Kirche von Tschechien und der Slowakei hat ihren Ursprung in der Missionstätigkeit der aus Thessaloniki stammenden Kyrill und Method im 9. Jahrhundert. Im Jahre 1951 verlieh das Patriarchat von Moskau der Kirche der Tschechoslowakei antikanonisch die Autokephalie, die jedoch von den anderen Kirchen nicht anerkannt wurde. Das Ansuchen an das Ökumenische Patriarchat stellte der Erzbischof von Prag Dorotheos am 4. Juli 1998. Durch den Patriarchal- und Synodal-Tomos vom 27. August 1998 wurden die Gewährung der Autokephalie, die Erhebung der Diözesen zu Metropolitansitzen wie auch die entsprechenden Bedingungen angekündigt und bestätigt<sup>60</sup>.

Die Kirche von Estland erwarb ihre Autonomie im Jahre 1923. Nach der Besetzung Estlands durch die Sowjetunion, 1940, wurde die Kirche dem Moskauer Patriarchat unterstellt. Nach 1989 wandten sich die Kirche und die Verantwortlichen des Landes erneut an das Ökumenische Patriarchat mit dem Gesuch, die verlorene Autonomie aus dem Jahre 1923 wiederherzustellen. Nach langwierigen Verhandlungen mit dem Russischen Patriarchat hat das Ökumenische Patriarchat dem Ersuchen der Kirche von Estland im Jahre 1996 entsprochen<sup>61</sup>.

### 2.1.2. Konfliktlösungen

Das Patriarchat von Konstantinopel spielt eine besondere Rolle im Rahmen der Lösung von Konflikten innerhalb der Orthodoxie nicht nur in der Geschichte<sup>62</sup>, sondern auch in der Gegenwart.

Erwähnenswert ist die *Leitungskrise aufgrund des Schismas in der bulgarischen Kirche (Erweiterte Panorthodoxe Synode vom 30.9. bis 2.10.1998 in Sofia)*. Einige Metropolitane, Kleriker und Gläubige des bulgarischen Patriarchats haben sich aus kirchenpolitischen Gründen gegen den Patriarchen und die Mehrheit der Synode gestellt und ein Schisma verursacht. Auf Anfrage des Patriarchen Maximos wurde durch den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios eine Erweiterte Panorthodoxe Synode einberufen, die die Ernennung des »Gegen«-Patriarchen Pimen nicht anerkannte. Die rebellierenden Bischöfe wurden exkommuniziert und das Schisma von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannt.

Auch innerhalb *des Patriarchats von Jerusalem entstanden Spannungen, die von der Panorthodoxen Sondersynode in Konstantinopel am 24. Mai 2005 gelöst wurden*. Da der Patriarch von Jerusalem, Irinaios I., das Vertrauen seiner Gläubigen verlor, während sich gleichzeitig die politische Krise zwischen Israel und den Palästinensern zuspitzte, verwarfen (απεκήρυξε) die Brüderschaft von Jerusalem und die Synode des

60 Hans Marte, *Ökumenismus im Wandel*, Innsbruck 2001.

61 Grigorios Papathomas, *L'église orthodoxe d'Éstonie*, Manuscript 2007.

62 John A. Jillions, *A Quest for Reform in the Orthodox Church: the 1923 Pan-Orthodox Congress*, in: *Studia Canonica* 41 (2007) 507–514.

Patriarchats den Patriarchen und ein Ausschuss von synodalen Metropoliten wurde beauftragt, die Geschäfte des Patriarchates weiterzuführen. Der abgewählte Patriarch wollte diese synodalen Entscheidungen nicht akzeptieren, die Spannungen eskalierten und das Patriarchat geriet in eine tiefe Krise. Deswegen berief das Patriarchat von Konstantinopel durch Patriarch Bartholomaios I. eine Panorthodoxe Synode nach Konstantinopel ein, an welcher die Oberhäupter, Patriarchen und Erzbischöfe der autokephalen Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem, Griechenland, Polen und Albanien und offizielle Delegierten der autokephalen Kirchen von Antiochien, Russland, Rumänien, Georgien und Zypern teilnahmen. (Die Kirchen von Serbien, Bulgarien und Tschechien und Slowakei konnten nicht teilnehmen.) Die Panorthodoxe Synode beschloss bei drei Stimmenthaltungen, dass Patriarch Irinaeus den mehrheitlich herbeigeführten Beschluss der Synode des Patriarchates von Jerusalem anzunehmen hatte. Nach der Erklärung der Vakanz des Patriarchensitzes wurde am 22. August 2005 der Erzbischof von Thabor, Theophilos, einstimmig zum Patriarchen von Jerusalem gewählt.

Ein aktuelles Problem entstand in der Kirche von Zypern durch die schwere Krankheit des Erzbischofs Chrysostomos, die dazu führte, dass er in den letzten vier Jahren seiner Tätigkeit die Verwaltung der Kirche nicht mehr wahrnehmen konnte. Dadurch entstand eine *Leitungskrise der Kirche von Zypern, die von der Erweiterten Synode in Chambésy (2006)* moderiert wurde. Die Synode von Zypern wandte sich am 7. November 2005 an den Ökumenischen Patriarchen. Zur Lösung des Problems wurde auf den 17. und 18. Mai 2006 eine erweiterte Synode nach Chambésy ins Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates einberufen; an ihr nahmen insgesamt 22 Vertreter aus den alten vier Patriarchaten und der Kirche von Zypern teil. Nach der Analyse des Problems wurde der Sitz von Zypern für vakant erklärt, sodass die Kirche von Zypern einen neuen Erzbischof wählen konnte.

### 3. Stellung des Ökumenischen Patriarchats als Minderheit in der Türkei

Der amtierende Patriarch Bartolomäus I. hat immer wieder erklärt, dass die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft in der Türkei (die auch zum größten Teil aus Personen türkischer Nationalität besteht) eine allumfassende Religionsfreiheit genießt, aber dass immer wieder Probleme zu überwinden sind<sup>63</sup>.

Das Patriarchat hat ungefähr 3,5 Millionen Gläubige. Unter seine Jurisdiktion fallen außer vier Eparchien in der Türkei die halbautonome Kirche von Kreta mit einem Bischof und sieben Metropolen, vier Metropolen im Dodekanes, zwei Erzbistümer, zwei Metropolen und 12 Bistümer in Amerika (Kanada, Buenos-Aires, Panama), aber auch

63 Spiros Vryonis, *The Patriarch of Constantinople and the State*, in: *Orthodoxy and Western Culture*, 2005, 109–123; Vasil Istavridis, *The Ecumenical Patriarchate and Europe. Historically*, in: *Kanon* 15 (1999) 98–102.

in Hongkong, Süd- und Nordkorea, der Mönchsstaat des Heiligen Berges Athos mit 20 Großklöstern, sowie ein Erzbistum und sieben Metropolen in Westeuropa sowie je ein Erzbistum und eine Metropole in Australien und Neuseeland. Außerdem wurde dem Ökumenischen Patriarchat seit 1928 bis auf weiteres die Zuständigkeit der Kirche von Griechenland anvertraut<sup>64</sup>.

Die türkischen Behörden erkennen den Titel »ökumenisch« und jedweden Bezug zum historischen Konstantinopel nicht an. Es wird argumentiert, dass ein solcher Titel mit den Bestimmungen des Vertrags von Lausanne kollidiere und dass das Patriarchat eine türkische Behörde sei. Historisch gesehen ist aber das Haupt der Kirche von Byzanz oder Konstantinopel immer ein Bischof oder Erzbischof gewesen. In der Zeit von *Acacius* (471–489) hat dieser den Titel des Patriarchen erhalten. Seit Johannes II. (518–520) ist der Patriarch von Konstantinopel unter dem Namen »Ökumenischer Patriarch« bekannt.

Demzufolge wird seitens des Patriarchats unterstrichen, dass der Titel »Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel« keinen politischen Hintergrund hat, sondern nur mit der historischen Bedeutung des Patriarchates verbunden ist<sup>65</sup>.

Das Patriarchat hat nicht den Status einer juristischen Person und eine gewisse Diskriminierung in seiner Rechtstellung als religiöse Minderheit ist in folgenden Punkten festzustellen:

1. Ausbildung der Religionslehrer und Priester: 1971 wurden alle privaten religiösen Ausbildungsstätten geschlossen. Darunter fiel auch das Seminar auf der Insel Halki. Seit diesem Zeitpunkt hat das Patriarchat keine Möglichkeit mehr, seine Kleriker in der Türkei auszubilden, was schwere Folgen für die Zukunft hat, denn der Patriarch von Konstantinopel darf nur ein türkischer Staatsbürger sein. Deswegen hat die Ernennung von Patriarchen zumindest im 20. Jahrhundert zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, die erwähnenswert sind: auf den ersten Patriarchen *Maximos V.* (1923–1948) konnten sich Kirche und Staat einigen. Nach seinem Tod wurde *Athenagoras* (1948–1972) gewählt, der den katholisch-orthodoxen Dialog durch die Aufhebung des gegenseitigen Banns von 1054 vorangetrieben hat. Seine Wahl entsprach nicht den Bestimmungen von Lausanne; als amerikanischer Staatsbürger und Erzbischof im Ausland erhielt er die türkische Staatsbürgerschaft auf dem Flughafen in Istanbul unter dem Druck der amerikanischen Regierung. *Demetrios* (1972–1992) war der einzige Bischof, der von den türkischen Behörden aus einer Liste von 15 Kandidaten akzeptiert wurde. Die einzige Wahl, die ohne die Einmischung der Politik erfolgte, war die von *Bartholomaios I.*, dem jetzigen Patriarchen.
2. Vermögen: Während der gesamten osmanischen Zeit hat man den Zentren für Caritas und Ausbildung eine gewisse funktionelle Freiheit gegeben. Diese Einrichtun-

64 [www.patriarchate.org](http://www.patriarchate.org).

65 *Gregor Larentzakis*, Die Strukturen der orthodoxen Kirche und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, in: *Una Sancta* 63 (2008) 207–224.

gen haben 1913 einen Korporationsstatus erlangt. Infolge der Vertreibungen hat das Patriarchat viel Vermögen verloren. Nach 1936 erworbenes Vermögen kann infolge einer Entscheidung der Gerichte seit 1974 vom Patriarchat nicht genutzt werden. Die Appellationen blieben erfolglos.

3. Schulen: Das Patriarchat hat Schwierigkeiten, seine Gläubigen in christlichen Schulen unterzubringen. Jede christliche Schule muss von einem griechisch-orthodoxen Rektor türkischer Staatsangehörigkeit und einem Vizerektor, der nicht griechisch-orthodox ist, geleitet werden. Die Ministerien ernennen meistens keinen Rektor, sodass die Schulen von einem muslimischen Vizerektor geleitet werden. Zu diesen Schulen dürfen nur Kinder zugelassen werden, die einen zweiten griechischen Nachnamen und zumindest einen griechischen Elternteil haben. Das bedeutet de facto, dass zu diesen Schulen keine Kinder anderer orthodoxen Kirchen zugelassen werden.
4. Die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft in Istanbul ist im Schwinden: Das Phänomen kann kaum gestoppt werden. Einerseits gewähren türkische Behörden immer weniger Griechen die Staatsbürgerschaft, andererseits wollen die Griechen auch nicht mehr dort leben, sodass der Ökumenische Patriarch immer weniger Gläubige unter seiner Jurisdiktion in der Türkei hat.

Selbstverständlich gibt es in der Türkei auch weitere christliche Minderheiten, deren Überleben von den Auseinandersetzungen zwischen dem Staatsislam und dem politischen Islam beeinflusst ist. Deren Rechtsstellung kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden<sup>66</sup>.

#### 4. Perspektiven

Im Zuge des Prozesses der Aufnahme der Türkei in die EU, in welcher immer wieder auch die Frage der religiösen Minderheiten erwähnt wird, dürfte die Position des Ökumenischen Patriarchates eine besondere Rolle spielen. In diesem Prozess werden nicht nur wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche, sondern auch religiöse Fragen thematisiert. Das Ökumenische Patriarchat verspricht sich von der europäischen Einigung eine Stärkung der gesamtorthodoxen Einrichtungen und eine Stärkung seiner Leitungsrolle dafür. Dies ist der Grund, warum das Patriarchat für einen EU-Beitritt der Türkei eintritt<sup>67</sup>.

Es ist tatsächlich so, dass mit dem Eintritt Rumäniens und Bulgariens als traditionell orthodoxer Staaten in die EU die Ostgrenze der lateinischen Christenheit nicht mehr

<sup>66</sup> Wilhelm Baum, *Die Türkei und ihre christliche Minderheiten. Ein Beitrag zur EU-Erweiterungs Debatte*, Klagenfurt 2005.

<sup>67</sup> Richard Potz, *Die Europäische Einigung als Herausforderung an die Orthodoxie*, in: ThPQ 154 (2006) 42–54.

als äußere Grenze der Europäischen Union gilt. Die Grenze zur Orthodoxie wurde bereits 1981 mit dem Beitritt Griechenlands überschritten<sup>68</sup>.

Allerdings wäre für das Verständnis der Laizität in der Türkei die Position des Ökumenischen Patriarchats nach der Aufnahme in die EU besonders interessant, weil man dann in der Türkei eine religiöse Institution hätte, die eine Zuständigkeit für die gesamte Orthodoxie in der EU besäße. Innerhalb der EU gibt es zwar autokephale orthodoxe Kirchen (wie die serbische, rumänische, bulgarische, russische Kirche etc.), aber 80 Prozent der orthodoxen Gemeinden der westeuropäischen orthodoxen Diaspora stehen unter der Jurisdiktion der Ökumenischen Patriarchats in Istanbul. Es würde sich eine interessante Situation ergeben, da eine orthodoxe Kirche außerhalb eines traditionell orthodoxen Staates ein Pendant zu der jurisdiktionellen Stellung Roms bilden könnte.

68 Wichtige Fragen des Religionsrechts in den neuen EU-Ländern werden in folgendem Aufsatz behandelt: *Richard Potz*, Freedom of Religion and the Legal Position of Religious Minorities, in: *Francis Messner* (Hrsg.), *Le Statut des confessions religieuses des états candidats à l'union européenne*, Mailand 2002, 42–61.



# Unvermischt und ungetrennt

Konstitutive Elemente religiös-nationaler Identität  
bei den Bosniern, Kroaten und Serben

PREDRAG BUKOVEC

## 1. Einleitung

Gegenstand dieser Untersuchung sind die Bevölkerungsgruppen der Bosnier, Kroaten und Serben, die heute im Vielvölkerstaat Bosnien-Herzegowina leben. Die Spannung zwischen nationaler Abgrenzung und dem Bedürfnis nach dem Fortwirken des gemeinsamen jugoslawischen Erbes kennzeichnet die Widersprüchlichkeit dieser Gesellschaft, die die konfliktgeladene Situation in diesem Land bis heute prägt.

Nach einem Vorschlag zur Sprachregelung des Nationenbegriffes (2.) werden die auch auf Konvention beruhenden Paradigmen behandelt, die entweder innerhalb der einzelnen Nationen (3.) oder supranational für den Jugoslavismus (4.) die Konstituierung der eigenen Identität in hohem Maße mitbestimmen und umgekehrt zur Selbstvergewisserung der eigenen Zugehörigkeit dienen. Zwar werden diese »meta-narratives of identity«<sup>1</sup> als Argumente im gesellschaftlichen Diskurs verwendet, doch sind sie ebenso als Ausdruck der Sozialdisziplinierung zu verstehen. Da sie vor allem geschichtliche Ereignisse interpretieren und gleichsam transzendent überhöhen, sollen sie nicht hinterfragt werden; sie tragen den Charakter von Regulativen. Ihr Verständnis wird in der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppe weitervermittelt und findet in ihr ihren Träger, sodass die Nachbarnationen an den Paradigmen nicht partizipieren können (und wollen, da sie eigene haben). Die Folge ist, dass sie zwar zur Identitätssicherung der je eigenen Nation beitragen, sich aber zugleich separatistisch<sup>2</sup> auswirken, indem sich der Kommunikationskreis auf die eigene Gruppe beschränkt. Dieses Moment gewinnt angesichts des Gegenkonzepts, nämlich des Jugoslavismus, an Brisanz, da sich zur Abkehr von ihm und damit den Nachbarn die separatistischen Identitätsmuster eine gewisse Radikalität aneignen müssen.

## 2. Die Ethnoreligion

Die Terminologie, die sich um die Frage dreht, wie man die Völker der Bosnier, Kroaten und Serben eigentlich nennen soll, schwankte im 20. Jahrhundert in erheblichem Maße und zeigt die Schwierigkeit, der ein Definitionsversuch in dieser Angelegenheit offenbar immer ausgesetzt ist. In der Verfassung der SFRJ wurde die Bezeichnung *Nationalität* verwendet, die eine Abschwächung des gefährlicheren Terminus *Nation* bedeutete, da der trennende Begriff der Nation in einer sozialistischen multiethnischen Föderation die Frage aufwirft, ob sie sich nicht aufspalten sollte, womit die Existenzgrundlage Jugoslawiens direkt bedroht gewesen wäre, wie der Bürgerkrieg in den 1990er Jahren sehr deutlich zeigt. Das Dayton-Abkommen, das die Verfassungsstruktur der neu gegründeten Republik Bosnien-Herzegowina vorgibt, kennt drei *Ethnien*, die

1 Goodwin, 171.

2 Diesen Terminus gebraucht z. B. auch Vajzović, 524.

gemeinsam das Staatsvolk bilden,<sup>3</sup> worauf auch das Gremium hinweist, das das Amt des Staatsoberhauptes einnimmt: Es ist dreiköpfig, bestehend aus je einem Bosnier, Kroaten und Serben, die sich im Rotationsverfahren in der Führung abwechseln. Das Dokument vermeidet aber diese Bezeichnung fast durchgehend und verwendet sie eher adjektivisch.<sup>4</sup>

Die drei sogenannten Ethnien in Bosnien-Herzegowina sind drei Volksgruppen, die eine gemeinsame Sprache sprechen, welche früher Serbokroatisch genannt wurde, heute jedoch aufgrund der politischen Tendenz zur Separation nach dem jeweiligen nationalen Sprecher benannt wird; pseudo-wissenschaftliche Thesen, die aus ideologischem Impetus heraus versuchen, drei Sprachen zu postulieren, scheitern daran, dass sich die Mitglieder der jeweiligen Völker ohne jede Schwierigkeit miteinander verständigen können.<sup>5</sup> Insofern ist es ratsamer, von Dialekten zu sprechen<sup>6</sup>, die zudem quer durch die Ethnien verlaufen und nicht eindeutig zugeordnet werden können, sondern regional variieren; eine weitere Schwierigkeit ist die Vielfalt an Dialekten in einer der postulierten Sprachen selbst<sup>7</sup>. Gleichfalls ist die Verwendung von unterschiedlichen Alphabeten (Lateinisch oder Kyrillisch), die in der SFRJ beide offiziell zugelassen waren, geschichtlich kontingent. Für eine gemeinsame Sprachgemeinschaft muss auch die Normierung im 19. Jahrhundert angeführt werden, die völkerübergreifend initiiert und durchgeführt wurde. Aus phänomenologischen und historischen Gründen ist die Einheit des Serbischen/Kroatischen/Bosnischen weiterhin anzuerkennen.

Nun stehen der gemeinsamen Sprache drei Völker gegenüber, die zudem noch drei verschiedenen Religionsgemeinschaften angehören. Die zweite Schwierigkeit in der Definitionsfrage ist daher die, wie sich das Verhältnis zwischen Religion und Volk in Bosnien-Herzegowina darstellt. Der historische Ursprung dieser Zuordnung liegt im Osmanischen Reich, das durch sein Milletssystem eine Unterteilung der Bevölkerung unter religiösem Gesichtspunkt vornahm.<sup>8</sup> Während der Zeit der Zugehörigkeit des Gebietes des heutigen Bosnien-Herzegowina zur Hohen Pforte war die jeweilige Religionsgemeinschaft zugleich nationaler und kultureller Träger der ihr anvertrauten Bevölkerung im Sinn eines Patronats, sodass man von einer national-religiösen Synthese sprechen muss, die seit dem Ende der Osmanenherrschaft in Bosnien im Jahr 1878 fortbesteht. Im Lauf der Zeit wurde das trennende Moment der Religion national verfestigt, indem sich Identity

3 Vgl. [http://avalon.law.yale.edu/subject\\_menus/daymenu.asp](http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/daymenu.asp) [27.IX.2009].

4 Vgl. die Definition des rotierenden Amtes des Staatsoberhauptes: »The Presidency of Bosnia and Herzegovina shall consist of three Members: one Bosniac and one Croat, each directly elected from the territory of the Federation, and one Serb directly elected from the territory of the Republika Srpska.« ([http://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/day14.asp](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/day14.asp) [1.X.2009]).

5 Vgl. Vajzović, 537: »Komunikativna funkcija jezika u Bosni i Hercegovini (još uvijek) ne dovodi u pitanje jednost dijasistema. Štaviše, sporazumijevanje nije ugroženo ni među nacionalnim zajednicama u BiH niti među pojedincima kao članovima tih zajednica.« [»Die kommunikative Funktion der Sprache in Bosnien-Herzegowina stellt (immer noch) nicht die Einheit des Diasystems infrage. Im Gegenteil, die Möglichkeit der Verständigung ist weder zwischen den nationalen Gemeinschaften in BiH noch unter den Einzelnen als Mitgliedern dieser Gemeinschaften bedroht.«].

6 Zum Beispiel ikavisch/ ekavisch/ ijekavisch; lexematische Differenzen, etwa bei Lehnwörtern; Ausstoßung oder Ersetzung des h-Lautes; Betonungsverlagerungen; Syntax, etwa zwischen Infinitiv- und »da«-Konstruktionen; Morphologie; der Gebrauch des Genitivus negationis usf.

7 Zum Kroatischen gehören etwa die Dialekte des Štokavischen, Kajkavischen und Čakavischen.

8 Vgl. Banac, 131: »The millet system preserved the Christian churches in Bosnia and with them the potential for national heterogeneity.« – Man weiß heute, dass sich das Milletssystem im Osmanischen Reich erst in der Tanzimatperiode im 19. Jahrhundert voll entwickelte und davor tendenziell eher personale Netzwerke, die bis zum Sultan reichten, für die Religionspolitik verantwortlich waren, wie dies auch bis dahin im Orient üblich gewesen ist. Trotzdem kann man nach wie vor in einem weiteren Sinn von Milletssystem für die Periode nach 1453 sprechen, da die Unterscheidung von muslimischer und nicht-muslimischer Bevölkerung als ein Grundprinzip islamischer Herrschaft seit ihren Anfängen galt.

markers, etwa bestimmte Personen, Ereignisse oder Ideen, bildeten, die aufgrund der Nähe zur Religion quasi-mythologisch überhöht wurden; auch die Terminologie dieser identitätsstiftenden Konstitutiva der jeweiligen Völker weist religiöse Charakteristika auf (s. u.). Diese Identity patterns werden sowohl von den Religionsgemeinschaften als auch von Seiten gesellschaftlicher Instanzen weitergetragen, was zu einer Selbstdisziplinierung der Gesellschaft, schon im familiären Bereich, führt.<sup>9</sup> Insgesamt kann hier von einer Tendenz zur Separierung von den anderen Völkern gesprochen werden, während die gemeinsame Sprache eine Homogenisierung intendiert.

Im Horizont dieses Spannungsverhältnisses zwischen Separation und Zusammengehörigkeitsbewusstsein wird die Verwendung des Begriffs *Ethnoreligion* vorgeschlagen. Darin soll einerseits die enge Verbindung von Religion und Volkszugehörigkeit akzentuiert werden, andererseits jedoch wird in Absetzung vom klassischen Nationenbegriff auch die Gemeinsamkeit durch die Verwendung dieser Kategorie ausgedrückt. Inspiration hierfür war die Untersuchung *Pericas*, der zwischen Volksreligiosität und Ethnoklerikalismus unterscheidet, wobei er unter letzterem das Phänomen versteht, dass sich Kirche und Staat gegenseitig konstituieren, wie es etwa in Armenien der Fall ist.<sup>10</sup> Er berücksichtigt jedoch nicht die Selbstdisziplinierung der Gesellschaft und sogar der Familie, die doch auf einer anderen Ebene als der der Verfassung liegt. Deswegen wird in diesem Beitrag ein neuer Begriff verwendet, den *Perica* nicht gebraucht.

Unabhängig voneinander<sup>11</sup> kamen *Wettach-Zeitz* in ihrer Dissertation und ich zum Terminus *Ethnoreligion*, der von uns beiden erstmals in Bezug auf Bosnien-Herzegowina verwendet wird. Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass die hohe Bedeutung der Identity markers für die nationale Selbstvergewisserung sowie ihr operativer Gebrauch im Diskurs untereinander und auch gegenüber der jeweiligen Out-Group erkannt wird. Methodisch ist jedoch die Differenz darin zu sehen, daß *Wettach-Zeitz'* Zugang primär politologisch von der Gegenwart ausgeht und aus der neuesten Geschichte heraus argumentiert, während m. E. die Verwurzelung der Ethnoreligionen im Milletssystem des Osmanischen Reiches und das historische Wachstum der Identity patterns innerhalb der Zeitläufte ausschlaggebend sind; der Status quo seit dem Dayton-Abkommen (unter gelegentlicher Hinzuziehung der jugoslawischen Zeit) ist nicht hinreichend und tiefgreifend genug für eine Erklärung des Phänomens der Ethnoreligionen in diesem Land.<sup>12</sup>

Im religionswissenschaftlichen Teil ihrer These operiert *Wettach-Zeitz* mit dem Modell primärer und sekundärer Religion<sup>13</sup>: Unter primärer bzw. »Stammesreligion« versteht sie die Rückführung religiös-nationaler Identität auf ein Blut- und Bodenkollektiv, unter sekundärer bzw. »Hochreligion« die Kategorien der kanonisierten dogmatischen Lehre mit exklusivem Wahrheitsanspruch. *Wettach-Zeitz* resümiert, dass im Falle der hier behandelten Ethnoreligionen primär-religiöse Elemente aufgegriffen werden und dadurch Mischreligionen entstehen, die – historisch betrachtet – einen zivilisatorischen Rückschritt darstellen. Dies wird hier ausdrücklich abgelehnt. Die Hermeneutik dieser These ist zu prämissenbehaftet, da sie Begriffe benutzt, die aus der Religionsgeschichte stammen, dort hingegen in einem völlig anderen Kontext stehen; außerdem treffen sie auf Bosnien-Herzegowina nicht zu, da die Betonung der Separation eben

9 Beispielsweise stellt sich das Problem der großen Zahl von Mischehen. Hier ist oft zu verzeichnen, dass mit dem Wechsel der Religion, der regelmäßig erwünscht ist, auch ein Wechsel der Volkszugehörigkeit angenommen wird. – Schwierig wird es bei Apostasie, z. B. wenn sich jemand aufgrund von Konversion zu den Zeugen Jehovas bekennt und damit von seiner ererbten Religion abfällt. Diese pejorativ *Zutovijerci* (= »Gelbgläubige«, gemeint ist Falschgläubige) genannten Personen werden dann gesellschaftlich beargwöhnt und marginalisiert, gerade in ruraler Umgebung.

10 *Perica*, 214–217.

11 Von mir 2007 anlässlich des Kongresses zum interreligiösen Dialog *Religion, Peace and Law* in Istanbul erstmals vertreten.

12 Eher beiläufig erkennt *Wettach-Zeitz*, 41. 96 die Bedeutung der osmanischen Vergangenheit, ohne jedoch daraus Konsequenzen zu ziehen.

13 *Wettach-Zeitz*, 46.

nicht auf archaische Muster zurückgeht (woher sollen diese kommen?), sondern auf das o. g. Milletsystem. Vielleicht wäre dieser Lapsus zu vermeiden gewesen, wenn die neuzeitliche Geschichte des Balkanraumes mehr Beachtung gefunden hätte. Zudem lauert die Gefahr, dass der Kern ihrer These allzu pejorativ aufgefasst wird. Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, dass jeder religiöse oder sogar pseudo-religiöse Nationalismus demnach als eine Mischung aus primären und sekundären Religionsmerkmalen verstanden werden kann; dies würde dann für die Eigenart der bosnischen Verhältnisse nichts beitragen, sondern sie eher verschleiern. Außerdem fehlt in dieser These der Gegenpol der gemeinsamen Sprache oder der gemeinsamen jüngeren Vergangenheit in der SFRJ, die einheitsstiftende Kategorien sind. Denn im sozialistischen Jugoslawien wurde in Anlehnung an die Identity markers versucht, eine gleichsam übergeordnete Ethnoreligion zu schaffen, die *Perica* zu Recht Zivilreligion nennt.<sup>14</sup> Ziel war es dabei, die einzelnen, damals so genannten Nationalitäten durch den Titoismus zu transzendieren, der die Verquickung von Nation und Religion sprengen wollte, ohne das sicherlich unmögliche Projekt in Angriff zu nehmen, Glaube und Nationalitätenzugehörigkeit generell zu verbieten. Dieser titoistische Jugoslavismus, der – wie der Name schon sagt – eine Idee des für die SFRJ nicht nur durch seine lange Regierungszeit prägenden Josip Broz Tito gewesen ist, setzte auf supranationaler Ebene nun neue Identity markers in der Tradition der Ethnoreligionen (s. u.)<sup>15</sup>.

### 3. Klassifizierung der Identity patterns der einzelnen Ethnoreligionen

Die verschiedenen Momente religiös-nationaler Selbstvergewisserung sollen nun in sechs Kategorien klassifiziert und tabellarisch eingeordnet werden:

»Myths of national origin« <sup>16</sup>		
Bosnier	Kroaten	Serben
die Bosnische Kirche <sup>17</sup>	das Königreich unter Tomislav <sup>18</sup> der Franziskanerorden <sup>19</sup>	die Nemanjidendynastie und die Entstehung der serbisch-orthodoxen Kirche unter Sava Nemanjić <sup>20</sup>

14 *Perica*, Kap. 6.

15 Lohnend ist hier auch die generelle Beobachtung des Religionsphilosophen *Schaeffler*, 257: »Im Gegenzuge zum Rückgang der Religion als eines besonderen Kulturbereichs mit seinem Zentrum im institutionalisierten (d. h. auf Nachfolge hin angelegten) Gottesdienst [...] gewannen andere, bisher als »profan« geltende Kulturbereiche an »sakraler« Qualität.«

16 *Perica*, 5.

17 Die häretische Staatskirche im Banat Bosnien vor der Eroberung 1463 durch Sultan Mehmed II., über deren Zuordnung zum Katharertum oder Bogomilismus sich die Forschung weiterhin nicht einig ist, ist für die Bosnier insofern von Bedeutung, als in ihr die Vorfahren der muslimischen Bevölkerung im Land gesehen werden, die nach der Eroberung durch die Osmanen massenhaft zum Islam konvertiert sein sollen; diese Theorie, die die Kontinuität der heute lebenden Bosnier in der Geschichte betonen soll, ist mittlerweile widerlegt: Die Islamisierung war ein langwieriger Prozess und die muslimische Bevölkerung entstand auch zum Teil aus Migrationsbewegungen, vgl. *Lopasic*, 142 f.

18 Der erste kroatische König Tomislav (910–928) wurde 925 von einem Legaten Papst Johannes' X. gesalbt. Nach einer Adelsrevolte wurde das kroatische Reich 1102 Teil des ungarischen Königreichs, dessen König nun beide Kronen in Personalunion trug, und gehörte bis 1918 zu den ungarischen Kronländern Österreich-Ungarns.

19 *Bukovec*.

20 Sava (1167–1200), der Bruder des damaligen Königs Stefan Nemanjić, beendete die schwankende Politik der Zuordnung zum römischen oder byzantinischen Jurisdiktionsbereich, indem er 1196 die autokephale serbisch-orthodoxe Kirche gründete und seinen Bruder im orthodoxen Ritus salbte.

Goldenes Zeitalter		
Bosnier	Kroaten	Serben
das Osmanische Reich <sup>21</sup>	das Königreich unter Tomislav	die Nemanjidendynastie und die Entstehung der serbisch-orthodoxen Kirche unter Sava Nemanjić

Martyrium		
Bosnier	Kroaten	Serben
Srebrenica <sup>22</sup>	Alojzije Kardinal Stepinac <sup>23</sup>	Kosovo polje <sup>24</sup> Jasenovac <sup>25</sup>

Messias		
Bosnier	Kroaten	Serben
-----	Ban Jelačić <sup>26</sup>	Kraljević Marko <sup>27</sup>

21 Bosnien war von 1463 bis 1868 Teil des Osmanischen Reiches. In dieser Zeit wurde das Milletssystem als Gesellschaftsordnung eingeführt (s. o.), die den nicht-muslimischen Untertanen die *Jizya* (Kopfsteuer) auferlegte. Einige Konvertiten oder durch die *Devşirme* (Janitschaisierung, d. h. Zwangskonversion christlicher Kinder für die Leibwache des Sultans) gelangten im Reich zu hohen Positionen, wie etwa der Großwesir Mehmed-paša Sokolović (1505–1579).

22 Im Juli 1995 wurden ca. 8000 bosnische Jugendliche und Männer in der Nähe der Stadt Srebrenica systematisch durch die Armee der bosnischen Serben (VHS), deren Waffen zuvor von serbisch-orthodoxen Geistlichen gesegnet worden waren, unter Radovan Karadžić und Ratko Mladić ermordet und in Massengräbern verscharrt.

23 Der Erzbischof von Zagreb zur Zeit des faschistischen NDH-Staates unter Ante Pavelić wurde 1946 in der SFRJ jahrelang als Kollaborateur interniert und starb 1960. Papst Johannes Paul II. sprach ihn am 3. Oktober 1998 selig.

24 Der Vidovdan (= Veitstag) kann als der nationale Mythos der Serben schlechthin angesehen werden. Die Amselfeldschlacht im Jahr 1489 wird in ihrer identitätsstiftenden Bedeutung v. a. durch zwei Gestalten repräsentiert, den Herrscher Lazar Hrebeljanović, der in der Schlacht umgekommen ist und in heilsgeschichtlicher Überformung zum Märtyrer für das Reich Christi gegen die Heiden wurde, und den Ritter Miloš Obilić, der mit List den Sultan tötete und deswegen eine symbolische Figur gegen Fremdherrschaft und Unterdrückung ist.

25 1941 errichtete der kroatische NDH-Staat dieses Konzentrationslager unweit von Zagreb, in dem Serben, Juden, Roma und Kommunisten ermordet wurden.

26 Josip Jelačić Bužinski (1801–1859) erreichte einschneidende Autonomierechte gegenüber Ungarn und seinen Magyarisierungsbestrebungen. Zwischen 1848 und 1867 erreichte er in Wien die Auflösung der Personalunion (s. Anm. 19). Er gilt als Vorreiter der kroatischen Unabhängigkeit und seine Person als Projektionsfläche in der kroatischen Propaganda während des Bürgerkrieges in den 1990er Jahren.

27 Diese Gestalt, die legendarisch sehr überformt wurde, geht auf den Lokalherrscher Marko Mrnjavčević zurück, der sein Territorium im heutigen Mazedonien besaß. Über sein Lebensende berichtet der bekanntere Teil der Volkssage, dass er mit seinem Pferd Šarac in eine Berghöhle ritt, um so lange zu schlafen, bis für die Serben bittere Not herrschen würde; dann würde er wieder aufwachen und sein Volk retten.

regionale Zuordnung		
Bosnier	Kroaten	Serben
Osmanisches Reich	Antemurale Christianitatis <sup>28</sup>	Christoslavismus <sup>29</sup>

Polemik gegen die Nachbarn		
Bosnier	Kroaten	Serben
-----	Medugorje <sup>30</sup>	Kosovo polje Christoslavismus

#### 4. Der titoistische Jugoslavismus

Die beiden Pfeiler der Ethnoreligion, die Nation und streckenweise auch die Religion, wurden zugunsten eines supranationalen Jugoslavismus nicht unterdrückt, solange unter Tito die SFRJ in ihrem Bestehen nicht ernsthaft gefährdet wurde. Daher war die SFRJ streng föderalistisch organisiert, wobei die einzelnen Teilrepubliken die jeweiligen Nationalitäten repräsentieren sollten. Dadurch war eine konstitutionelle Grundlage geschaffen, nationalistische Separatismen zu beruhigen in der Erwartung, dass die jugoslawische Verbundenheit überwiegen und die alte ethnoreligiöse Zugehörigkeit ein historisches Relikt werden würde.

Der Titoismus sollte auf einer Metaebene den einzelnen Völkern, die zum Großteil verschiedenen Religionsgemeinschaften angehörten, als Zivilreligion dienen und eine Einheit in Vielfalt schaffen, welche eine größere identifikatorische Kraft als die bisherigen Ethnoreligionen ausstrahlt. Im einzelnen sind hier anzuführen:

a) *Bratstvo i jedinstvo*<sup>31</sup>

b) *Das AVNOJ*<sup>32</sup>

28 Papst Leo X. (1513–1521) führte diesen Begriff ein, der Kroatien als »Bollwerk der Christenheit« an der Grenze zum Osmanischen Reich meint. Dieser betont die regionale Zuordnung Kroatiens zu Mitteleuropa und separiert es von seinen Nachbarn auf dem Balkan. Wichtige Phasen des Wiederaufblühens dieser Vorstellung waren die Reformationszeit, das 19. Jahrhundert, die Zeit vor und während des Zweiten Weltkrieges und der Bürgerkrieg.

29 Diese Geistesströmung geht auf den Dichturfürsten Petar II. Petrović Njegoš (1813–1851) zurück, der den Kosovo-polje-Mythos in seinem Epos *Gorski vijenac* neu aufleben ließ. Er war der Auffassung, dass alle Slaven orthodox sein müssen; hieraus erklärt sich seine Polemik gegen die Bosnier als poturčeni (= turkisierte) Slaven und gegen die Kroaten als Schismatiker.

30 Am 24. Juni 1981 soll sechs Jugendlichen die Gottesmutter Maria erschienen sein. Innerhalb weniger Wochen wurde die Stadt in der Herzegowina zum Wallfahrtsort für Menschen aus der ganzen Welt. Kontextuell wurden von den Franziskanern die Botschaften antikommunistisch und ab 1989 nationalistisch ausgelegt, sodass der ethnoreligiöse Stellenwert Medugorjes durchaus ein politischer ist. Bis heute ist dieser Ort vom Heiligen Stuhl nicht anerkannt worden. Ausführlicher zu dieser Problematik vgl. *Bukovec*, Kap. 4.

31 = *Brüderlichkeit und Einheit*. Dies war das programmatische Schlagwort schlechthin für die erwünschte Mentalität der Einwohner der SFRJ. Trotz aller nationaler, religiöser, historisch bedingter oder ökonomischer Unterschiede sollten die Jugoslawen Solidarität füreinander entwickeln und praktizieren (*bratstvo*) im Bewusstsein ihres gemeinsamen geschichtlichen Schicksals und der Verantwortung für den Aufbau einer (sozialistischen) Gesellschaft (*jedinstvo*, verstanden als Einheit in Vielfalt).

32 Die Erinnerung an den antifaschistischen Widerstand der Partisanen im Zweiten Weltkrieg entfaltete eine Breitenwirkung über kommunistische Kreise hinaus in der gesamten Gesellschaft im Sinn eines Befreiungskampfes; dieser wurde bald zum Gründungsmythos und Fundament des *Jedinstvo* aller Völker Jugoslawiens.

- c) *Der Sieg über die sowjetische Vormundschaft; die blockfreie Außenpolitik*<sup>33</sup>  
 d) *Samoupravljanje*<sup>34</sup>  
 e) *Sport, Jugendkultur, Kunst*<sup>35</sup>  
 f) *Die Person Titos*<sup>36</sup>.

### Literatur

- Ivo Banac, *Bosnian Muslims: From Religious Community to Socialist Nationhood and Postcommunist Statehood, 1910–1992*, in: Mark Pinson (Hrsg.), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge 1996 (HMEM 28), 129–153
- Predrag Bukovec, *Der Franziskanerorden im Spannungsfeld der drei bosnischen Ethnoreligionen*, in: *Christlich-Orientalisches Mönchtum in der Gegenwart*. Kongressbericht des Symposiums vom 27.VI.2009 an der Univ. Tübingen [im Druck]
- Stephen R. Goodwin, *From UN Safe Havens to Sacred Spaces: Contributions of Religious Solidarity to Peace Building and Reconciliation in Post-War Bosnia and Herzegovina*, in: *Studies of World Christianity* 9/2 (2003), 171–188
- Alexander Lopasic, *Islam in the Balkans: the Bosnian Case*, in: Celia Hawkesworth (Hrsg.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans*, Basingstoke 2001, 141–157
- Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford 2002
- Richard Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 2002
- Hanka Vajzović, *Savremena jezička situacija – komunikativna i simbolička funkcija jezika*, in: Mønnesland, Svein (Hrsg.): *Jezik u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo u. Oslo 2005, 525–539
- Tania Wettach-Zeitz, *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina*, Diss. Humboldt-Univ. Berlin, Stuttgart 2008 (Theologie und Frieden; 33)

33 Dieser Punkt hängt eng mit b) zusammen. Die Befreiung vom Faschismus erfolgte nicht durch die Hilfe der UdSSR, sondern aus eigener Kraft; dieser Umstand war der Grund des supranational-jugoslawischen Stolzes nach innen und des Selbstbewusstseins in der Weltpolitik nach außen.

34 = *Selbstverwaltung*. Die wirtschaftliche Basis der Industrie war seit der Reform von 1950, anders als in der UdSSR etwa, die Selbstverwaltung durch die Arbeiter. Dadurch war natürlich die Sympathie dieser Zielgruppe gewonnen; der relative Wohlstand in der SFRJ, der nicht nur in der eigenen Wirtschaftskraft lag, sondern auch durch Gelder der USA (zur Absicherung gegen ein plötzliches Ausschwenken der SFRJ hin zur Sowjetunion) konstant blieb, verhinderte ebenso größere innere, wirtschaftliche Krisen.

35 In der Förderung des Nachwuchses sah Tito die größte Chance, die alten Separatismen zu überwinden, da die neue Generation in der SFRJ geboren wurde und keine Vorprägungen wie die der Eltern besaß. Zu diesem Zweck wurde die sportliche Betätigung besonders unterstützt, ebenso die Kultur. Die jugoslawische Popgruppe *Bijelo Dugme* und Sängerinnen wie *Lepa Brena* oder *Ceca* prägen die Identität einer ganzen Generation, ebenso die Filme des Regisseurs Emir Kusturica (*Dom za vešanje*, *Crna mačka – bijeli mačor*).

36 Nicht zuletzt das Charisma des Präsidenten war das symbolische Bindeglied zwischen den Völkern Jugoslawiens. Wie wichtig die starke Bindung an seine Person für den Zusammenhalt der Föderation war, zeigte sich zehn Jahre nach seinem Tod, als sich das Rotationssystem der Präsidentschaft, das er zu Lebzeiten verfügt hatte, als nicht mehr funktionsfähig erwies und die SFRJ zusammenbrach.

# Die historische Wahrnehmung von Religion und Islam in Bosnien und Herzegowina

MUHAMED BAŠČELIĆ

Die Geschichte von Bosnien und Herzegowina,<sup>1</sup> aus der Perspektive der heutigen modernen gesellschaftlichen Struktur gesehen, ist so komplex, dass selbst die besten Kenner bosnischer Angelegenheiten unsicher sind. Dafür gibt es viele Gründe. Zu ihnen zählt u. a. die geschichtliche Turbulenz während des tausendjährigen Bestehens von Bosnien, das mehr als nur der Namen »Bosnien« ist. Damit wird ein unerklärter »inat« (Trotz) der heutigen Bosnier verständlich. Zu den Gründen zählen des weiteren die ständige Unruhe und Beweglichkeit in innenpolitischen Angelegenheiten, aber auch in Bezug auf kulturelle Veränderungen.

## *Österreichisch-ungarische Epoche*

Nach dem Berliner Kongress 1878 brach die osmanische politische Verwaltung in Bosnien zusammen.<sup>2</sup> Die Religiosität in der Öffentlichkeit hatte große Schwierigkeiten, ihre Präsenz zu bewahren, weil die österreichisch-ungarische Besatzung am Anfang der Okkupation als militärische und kulturelle Okkupation betrachtet wurde. Man kann sagen, dass über Nacht durch bosnische Muslime, die damals die Mehrheit bildeten, eine neue staatliche Ordnung entstand, die eine ganz neue Verwaltung bildete und ein neues Wertesystem darstellte. Die bosnischen Muslime verloren durch den Wechsel der »Verwalter« in Bosnien eine autonome gesellschaftliche Position.<sup>3</sup> Für die Bosnier bedeutete dies den Übergang von einer Zivilisation zu einer anderen Zivilisation, die eine andere Kultur und Lebenskultur mit sich brachte. Dieser Wandel war nicht einfach und oftmals mit sehr viel Leid und Verlust verbunden.<sup>4</sup>

In religiösen Angelegenheiten zeigten sich erstmals Schwierigkeiten, weil das Bildungssystem nicht mehr auf den orientalischen Sprachen basierte, sondern mehr westlich geprägt war. Die westliche Orientierung so dachte man, würde verheerende Folgen für die muslimische Population mit sich bringen, da man glaubte, das neue Schulsystem sei unsittlich gegenüber dem Islam. Viele Schulkinder wurden von ihren oftmals unaufgeklärten und vorsichtigen Eltern gezwungen, zuhause zu bleiben. Die Eltern aus den Dörfern waren der Ansicht, das neue Schulsystem sei schädlich für den Islam, da es die Erziehung durch ihre westliche Prägung stark veränderte. Die Modernisierung der Schrift führte zu einem gesellschaftlich schwierigen Wandel, der sehr viel Zeit beanspruchte und viel Verständnis verlangte. Durch die Schulverweigerung blieb fast eine ganze Generation besonders in den Dorfgebieten, die das neue Schulsystem als fragwürdig ansahen, ohne jegliche Ausbildung.

1 Ich werde im Weiteren nicht immer den vollständigen Namen »Bosnien und Herzegowina« benutzen, sondern nur von »Bosnien« sprechen; diese Benennung bezieht sich auch auf den zweiten Teil des Namens (Anhang).

2 *Sačir Filandra*, 11.

3 *Robert J. Donia*, 22.

4 *Mustafa Imamović*, 361.



Das zweite große Problem war die Agrarreform, da viele Muslime ihres Landbesitzes verlustig gegangen waren. Die österreichisch-ungarischen Herrscher machten zugunsten des Staates alle großen Landbesitzer »arm«. Diese Reform hat die territorial zum Osmanischen Reich gehörigen Muslime schwer getroffen; sowohl materiell als auch emotional waren sie davon besonders betroffen. Die Muslime wollten ihre Verbindung mit dem Osmanischen Reich nicht verlieren und haben allerlei Auswege zu finden versucht.<sup>5</sup> Eine Möglichkeit für einen solchen Ausweg war die Errichtung der Institution des Reis-ul-ulema 1892 in Bosnien,<sup>6</sup> als die Muslime die Verbindung mit dem Osmanischen Reich durch die Erlaubnis (*Idžaze*) für das Amt des Reis-ul-ulema forderten. Es war die Zeit der »neuen Selbstsuche« in einer neuen Situation. Der Islam hat langsam an Präsenz verloren und ebenso auch in allen Bereichen der bosnischen Lebenskultur mehr und mehr an Kraft verloren und stieg somit langsam in den familiären Rahmen ab. Es kam zu großen und massenhaften Auswanderungen in die Türkei,<sup>7</sup> und damit veränderte sich das demographische Bild Bosniens. Die katholische Kirche hat den neuen Herrscher mit weniger Sorge empfangen, während die orthodoxe Kirche, Juden und Muslime die neue Verwaltung skeptisch wahrnahmen.<sup>8</sup> Vor allem gab es keine massenhafte Auswanderung von Katholiken, und traditionell katholisch geprägte Religiosität in Österreich-Ungarn war eine Möglichkeit, die durch Vorurteile bedingte Begrenzung der Kooperation mit neuen Herrschern zu überwinden.

Die Wahrnehmung der Religion zu Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgte zumeist im Sinne einer quasi »vorgeschriebenen Religiosität«, obwohl bei den ständigen Kriegen schon lange nicht mehr der religiöse Charakter im Vordergrund stand. Bosnien hat im Österreichisch-ungarischen Reich das Schicksal aller Balkanländer erlebt. Begriffe wie Zersplitterung, Vertreibung, Annexion, Aggression, Genozid sind mit der Geschichte Bosniens so eng verbunden, dass man allein die Entstehung dieser Begriffe für das Schicksal Bosniens verantwortlich machen könnte.

Zwei Tatsachen sind entscheidend dafür gewesen, dass die Muslime in postosmanischer Zeit über alle Formen der Herrschaft in Bosnien hinweg als eine homogene Gemeinschaft überlebt haben. Die erste ist die Kraft des Islam in seiner Lehre, die zweite wie Robert J. Donia sagt, »das Netz der eigenen Beziehungen«, das der Anthropologe Jeremy Boissevain dahingehend erläutert, »dass sich die bosnische Elite von den anderen ihnen ähnlichen ethnischen und religiösen Gruppen in Europa unterscheidet«.<sup>9</sup> Diese Kraft konnte sich, historisch betrachtet, am besten in Angelegenheiten des Balkans erweisen, die sowohl politischer und ökonomischer als auch religiöser Natur sind. Trotz aller Schwierigkeiten der damaligen Zeit hinsichtlich der europäischen politischen Lage haben die Muslime in Bosnien bewiesen, dass der Islam eine offene Präsenz seines Wertesystems in allen Angelegenheiten des gesellschaftlichen Wirkens zeigen kann und dass er als ein positiver Faktor der Identitätswahrung begrüßt wird und dieselbe fördert. Die Wahrnehmung des Islam in Bosnien nach der osmanischen Zeit war nicht immer positiv; es wurde sehr hart darum gekämpft, eine gesellschaftliche Wahrnehmung zu sichern. »Die religiöse Zugehörigkeit war die wichtigste Tatsache für die ethnische Abstammung in Bosnien. Die Annahme einer anderen Religion bedeutete aus diesem Grund eine Schande für die Verlierer der ethnischen Gruppe, für die Gewinnerseite jedoch war sie ein großer Triumph. Die Konversionen waren meistens die Hauptursachen für die offenen Unruhen in Bosnien in der Zeit der österreichisch-ungarischen Epoche. Sie haben zu einer multikonfessionellen Rivalität beigetragen, deren Folge eine politische Mobilisierung war.«<sup>10</sup> Die ständige Suche Bosniens nach einer ungefährdeten Unabhängigkeit hat sich als schwieriger erwiesen als angenommen, nachdem das

5 Mustafa Imamović, 361.

6 Rasim Muminović, 435.

7 Mustafa Imamović, 367 ff.

8 Patar Vrankić, 369 ff.

9 Robert J. Donia, 2.

10 Robert J. Donia, 41.

Österreichisch-ungarische Reich zerfallen und Bosnien kurz vor dem Zweiten Weltkrieg ein Teil des Königreichs Jugoslawien geworden war. Die bosnischen Muslime haben kurz vor dem Zweiten Weltkrieg einen minimalen Einfluss auf die Politik auf dem Balkan ausgeübt.

### Kommunistische Epoche

Von 1945 bis 1992 war Bosnien und Herzegowina eine Republik unter den fünf anderen Republiken des damaligen Jugoslawien. Wenn man die »staatliche Tracht« des damaligen Jugoslawien von außen beobachtet, stand eine kommunistische Ordnung des Landes im Vordergrund. Dafür ist es wichtig, die Religionsfragen zu erläutern und einen kurzen Überblick über diese Zeit zu geben. Viele neue Historiker schreiben und sagen, fünfzig Jahre kommunistischer Zeit in Bosnien hätten eine bedauerliche und traurige Bilanz für die Muslime ergeben und diese Zeit habe den bosnischen Muslimen eine kulturelle und religiöse Entwurzelung gebracht. In kommunistischer Zeit haben die Bosnier, besonders die Bosniaken,<sup>11</sup> einen politischen Kampf begonnen, um eine eigene nationale und religiöse Identität zu bewahren. Es waren Zeiten, in denen die Religion und das kulturelle Erbe der Bosniaken als rückständig angesehen wurden. »Das muslimische Erbe und die ›Überlieferung‹ sind als Last, Rückständigkeit und Modernisierungsunfähigkeit angesehen worden. Neues Leben hat sein Wegwerfen und Zertreten gefordert. Nachdem die Bosniaken eine nicht anerkannte politische Stellung als Nation hatten, verzichteten sie auf die ›Überlieferung‹. Die Identität hat sich nur auf den Bereich des Geistes bezogen und konnte sich nur auf ihn beziehen. In dem Verzicht auf ihre ›revolutionäre Vergangenheit‹ haben sich die Bosniaken mehr als andere Völker des ehemaligen Jugoslawien von ihrer eigenen Religion, von den Quellen ihrer eigenen Geistigkeit, ihren Vertretern und Gestaltern aller Art und von dem Zeichen des kulturellen Lebens entfernt. Damit ist das bosnische Selbstbewusstsein und das Selbstbewusstsein der Bosniaken vom Islam so weit entfernt, dass es in eine unausgewogene Lage geraten ist, in der sich in den kommenden Jahrzehnten Absurditäten entwickeln konnten.«<sup>12</sup>

Die Zeit, in der jede Kooperation zwischen bosnischen muslimischen Ulema (Gelehrten) und Verwaltungsbeamten oder Politikern als Bedrohung für die staatliche Sicherheit betrachtet werden konnte, spiegelt sich als Epilog in vielen politisch motivierten Gerichtsprozessen wider. Die kommunistische Regierung hat versucht, die Bosniaken zwingend von den islamischen Idealen und von einer eigenen politischen Präsenz abzubringen. Trotz aller Verdienste, die Bosniaken im Zweiten Weltkrieg<sup>13</sup> erwarben, und ungeachtet ihres Beitrags zur Schaffung Jugoslawien waren sie diejenigen, die in eigenen nationalen, kulturellen und religiösen Fragen benachteiligt wurden.<sup>14</sup> Durch die Verbote von Organisationen, die eine Erneuerung der muslimischen Gesellschaft anstrebten und eine moralische und kulturelle Sphäre forderten, hat sich das kommunistische Jugoslawien offen gegen muslimische Intellektuelle gewandt. Die Organisation »Mladi muslimani«<sup>15</sup> (Junge Muslime), die sich besonders für die Nationalität und die Rechte der Muslime in Bosnien eingesetzt hatte, war am meisten von schwerer Verfolgung betroffen. Einige

11 Unter dem Begriff »Bosnier« versteht man alle Menschen, die in Bosnien leben: Bosniaken (Muslime), Hrvati-Kroaten (katholisch), Srbi (griechisch-orthodox), Jevreji (Juden), Romi (Rom) etc.; unter dem Begriff »Bosniaken« hingegen versteht man explizit die bosnischen Muslime, die sich im nationalen Sinn als Bosniaken bezeichnen.

12 Šaćir Filandra, 207.

13 Šemso Tucaković.

14 Siehe Enver Redžić. Dieses Buch bietet eine detaillierte und umfassende wissenschaftliche Studie über den Zweiten Welt Krieg in Bosnien; es ist ganz deutlich zu sehen, wie viel die bosnischen Muslime zur Befreiung Bosniens von nazistischer Okkupation beigetragen haben. Aber man kann auch lesen, wie sich serbische und kroatische Politiker in Bezug auf den militärischen Faktor verhalten haben.

15 Siehe Omer Behmen.

ihrer Mitglieder sind nach der Verhaftung gleich zum Tod verurteilt worden, andere wurden unverzüglich zu mehreren Jahren strenger Haft verurteilt, ohne jegliche Bürgerrechte geltend machen und ohne auf Bewährung plädieren zu können. Zu dieser Gruppe gehörte auch Alija Izetbegović, der Anfang der 1990er Jahre zum ersten Staatspräsident des unabhängigen Bosnien gewählt wurde.

Die Führungspositionen der Kommunistischen Partei Jugoslawiens (KPJ) waren meistens mit Serben und Kroaten besetzt, und damit war die Situation für die Muslime schwierig, da sie ständig im Hintergrund blieben. Es ist auch bekannt, dass die Muslime im Zweiten Weltkrieg sehr hohe Verluste unter der Zivilbevölkerung erlitten, weil sie Opfer von Greueln von Seiten der Serben (orthodoxe *Četniks*) wurden.<sup>16</sup> Es ist die Rede von Genozid, Massaker, Vergewaltigungen und Vertreibungen gewesen (nicht nur gewesen: es ist noch immer die Rede davon, da die Verhandlungen noch nicht abgeschlossen sind). In kürzester Zeit nach dem Krieg wurde serbischen Mitgliedern der Kommunistischen Partei durch die Parteiorgane verboten, eine Darstellung ihrer Grausamkeiten zu geben. Die Vergangenheit wurde immer verschwiegen oder als gefährliche politische Angelegenheit eingestuft.<sup>17</sup> Die Situation bei den Kroaten (katholische *Ustaše*) war ähnlich, auch wenn sich die Verhältnisse nicht so massenhaft darstellten. Die Bosniaken standen im Zentrum der gesellschaftlichen Turbulenzen. Der Islam musste von vielen Muslimen, die in der staatlichen Verwaltung tätig waren, geheim gehalten werden, viele sind zwangsweise in die Kommunistische Partei eingetreten und dann, um ihre Treue zur Partei beweisen zu können, besonders brutal gegen Muslime vorangegangen.

»Es ist unstrittig, dass der Islam der Kern des gesellschaftlichen Wesens der Bosniaken ist. Diese Gesellschaft bestand jahrhundertlang in fast unberührter Form bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Begegnung einer solchen Gesellschaft mit dem kommunistischen System bedeutete den Zusammenprall zweier Weltanschauungen, in dem die bosnischen Muslime, ganz abgesehen davon, wie der Charakter der kommunistischen Herrschaft war, unterliegen mussten.«<sup>18</sup> Das Bemühen, eine eigene religiöse Identität zu bewahren, ist in der kommunistischen Zeit trotz aller Schwierigkeiten vorangetrieben worden.

### *Neue bosnische Epoche*

In der Vergangenheit Bosniens war die religiöse, kulturelle und nationale Spannung sehr dynamisch, sie ist auch heute noch dynamisch und in der Zukunft wird sie noch dynamischer werden.

Dieses Fazit fasst das Folgende, Bezug nehmend auf die drei Elemente der heutigen bosnischen Gesellschaft, bereits knapp zusammen. Vielleicht wird jetzt noch verständlicher werden, weshalb die Einführung in dieses Thema so viele historische Fakten in Anspruch nimmt. Heutzutage ist Bosnien ein demokratisches Land, das innerlich politisch gespalten ist, da es aus zwei Gebieten mit unterschiedlichen politischen Strukturen besteht; seine Verwaltungsstruktur ist immer noch nach Art und in Folge des letzten Krieges von 1992 bis 1995 organisiert. Dieser Krieg wurde vom UN-Gerichtstribunal in Den Haag als Antwort auf die Aggression Serbiens gegen Bosnien und Herzegowina gewertet, verbunden mit dem Vorwurf, »nichts getan zu haben, um den Genozid zu verhindern«, den bosnische Serben an Bosniaken verübten.<sup>19</sup>

Unter diesen politischen Umständen entwickelte sich im heutigen Bosnien eine neue bosnische Gesellschaft mit einer gemeinsamen bosnischen Identität, die mit dem Namen »Bosnien« und der Abstammung der Völker in den Vordergrund territorialer Zugehörigkeit rückte. Ande-

16 *Enver Redžić*, 201 ff.

17 *Šaćir Filandra*, 210 f.

18 *Šaćir Filandra*, 211.

19 Siehe *Smail Čekić*.

rerseits entwickelten sich drei unterschiedliche national-religiöse Identitäten: Bosniaken mit islamischer Identität, Serben mit orthodoxem Christentum und Kroaten mit römisch-katholischer Kirche. Als größte religiöse Minderheit ist die jüdische Gemeinde bekannt, die nach dem letzten Krieg ca. 1000 Menschen umfasste. Nach dem Untergang des kommunistischen Systems bringt das neue demokratische System eine Welle des »Erwachens«, die das alte System auflöst, besonders was dessen nationale (sehr oft nationalistische) und kulturelle Identitäten angeht. Die Bosniaken haben wieder eine eigene nationale Bezeichnung: »Bošnjak-Bošnjaci«.<sup>20</sup>

Die Wahrnehmung des Islam in Bosnien zu Anfang der 1990er Jahre war bedingt durch eine neue politische Situation auf den Balkan. Die Bosniaken haben ihre Chance erkannt und sind nach dem Krieg in eine neue Epoche eingetreten, die von kulturellem und religiösem Bewusstsein geprägt ist. Die traditionelle islamische hanefitisch-maturidische Lehre in Bosnien konnte in vollem Glanz in jedem gesellschaftlichen Bereich des Lebens Präsenz zeigen. Der Wiederaufbau traditioneller islamischer Institutionen hat, neben der Gazi Husrev-beg Medresa (die als einzige in kommunistischer Zeit überlebt hat), noch sechs neuen islamischen Gymnasien (*Medresa*) die Wiedereröffnung ermöglicht. Im Einklang mit den Bedürfnissen der neuen Zeit stellen die Gymnasien neben zahlreichen Moscheen eine Säule der islamischen Präsenz in der Öffentlichkeit dar. Nach dem Krieg ist der Wiederaufbau vieler zerstörter Moscheen noch nicht vollständig abgeschlossen. Eine besondere, man kann schon fast sagen: eine privilegierte Stellung innerhalb der islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina und Europa, nimmt die Fakultät der islamischen Wissenschaften in Sarajevo ein.

Eine europäische Lebenskultur des Islam in Bosnien ist in den letzten zehn Jahren im Kontext politischer Ereignisse in Europa als »Modell für Europa« bezeichnet worden. Die Komplexität der bosnischen Gesellschaft spiegelt sich in allen religiösen Fragen wider, besonders jedoch in den Fragen der »Verbindung mit dem Osten«. Wie 1909, als der ägyptische Gelehrte Resid Rida<sup>21</sup> eine Fatwa für die bosnischen Muslime herausgab,<sup>22</sup> dass diejenigen, die unter nicht-muslimischer Herrschaft leben, trotzdem in ihrer Heimat bleiben können, so schaut die bosnische intellektuelle und geistige Elite heute nach der politischen und geistigen Situation in den islamischen Ländern aus. Für die Bosniaken sind die Beziehungen mit den islamischen Ländern aus vielen verschiedenen Gründen wichtig.

Die traditionelle islamische Lehre in Bosnien wurde in den letzten sechzig Jahren mit ihren fundamentalen Vorschriften durch verschiedene kulturelle Bräuche bewahrt. In der Zeit des Kommunismus, als die Religion sehr degradiert war, waren die Versammlungen bei islamischen Festen (*Mevlud*, *Tevhid*, *Sunnet*, *Bayram*), die meistens zuhause in familiärer Atmosphäre gefeiert und gehalten wurden, entscheidend. Die politische Repression hat tiefe Spuren im gesellschaftlichen Leben hinterlassen und die bosnische Gesellschaft weitgehend säkularisiert. Eine kulturelle Entwurzelung fand in allen religiösen, sozialen und politischen Richtungen statt. Die bosnische Gesellschaft hat sich bis zur Unerkennlichkeit verändert.

Die bosnischen Gelehrten (*Ulema*) nahmen alle diese Herausforderungen ganz vorsichtig an, und ihnen wurde bewusst, dass die politische und kulturelle, aber auch territoriale Lage Bosniens nicht günstig für die Bosniaken ist. Sie haben versucht, vom theokratischen Charakter des Osmanischen Reiches über nationale Staaten und kommunistische Repression bis hin zur Gegenwart eine moderne Anschauung des Islam in allen Zeiten zu vermitteln. Zu den bekanntes-

20 Siehe *Rasim Muminović*, 258 ff.

21 Resid Rida (1865–1935) war einer der bekanntesten islamischen Denker und Reformisten am Anfang des 20. Jahrhunderts. Sein Leben wird sehr oft mit einem starken Einfluss auf die Zeitschrift »Al-Manar« in Ägypten in Verbindung gebracht. Er schrieb aber ebenso einen gleichnamigen Kommentar des Qur'ans und war einer der führenden Intellektuellen in Ägypten, der die moderne Bildung muslimischer Völker befürwortete und durch politische Programme förderte.

22 *Olivier Roy*, 110.

ten und autoritativsten Persönlichkeiten der bosnisch-muslimischen Gesellschaft gehören Džemaludin Čaušević, Mehmed Handžić, Husein Đozo, Omer Nakičević, Jusuf Ramić und in neuere Zeit, Rešid Hafizović, Enes Karić, Adnan Silajdžić, Džemaludin Latić u. a.<sup>23</sup> Eine Symbiose zwischen traditionellen und modernen reformistischen Ausprägungen des Islam hat in Bosnien eine sehr interessante bosnische intellektuelle Schicht gefördert.<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass die Literatur von bosnischen Gelehrten einen wichtigen Bestandteil der bosnisch-islamischen Tradition geformt und bewahrt hat. Prof. Dr. Enes Karić<sup>25</sup> bewertet die Bewahrung der islamischen Lehre in Bosnien als eine offensichtliche und unschätzbare Rolle der Ulemas. Es ist sozusagen der Kern der späteren Entwicklung bosnischer Interpretation des Islam in Bosnien. Karić sagt, dass »ein riesiger Teil der Literatur, die uns die bosnisch-herzegowinisch islamischen Denker am Ende des XIX. und während XX. Jahrhunderts hinterließen, direkt die Bearbeitung und Behandlung islamischer Ideen allgemein und bosnisch-herzegowinische Wirklichkeit speziell betrifft.«<sup>26</sup> Und im gleichen Kontext bekräftigt er, dass sich »aus der großen Mehrheit der Texte die methodologische Grundlage für einen Vergleich der ›Sorge um die Entwicklung; mit ›der Sorge um den Islam‹ ergibt. Es ist eine ideologische, aber wir können auch sagen: eine theologische Matrix, mit der zahlreiche Texte in Bosnien und Herzegowina während des XX. Jahrhunderts geschrieben worden sind.«<sup>27</sup> Dies ist eine hervorragende Beschreibung der Wahrnehmung des Islam in Bosnien bei den Intellektuellen der bosnisch-muslimische Gesellschaft: Der Islam ist nicht nur Objekt der Wissenschaft, sondern ein »lebendiges Subjekt« in einer Lebenskultur der bosnischen Muslime. Und er ist ein gelungener Versuch, der die individuelle Verantwortung der Lehre des Islam vor dem »Gericht der Öffentlichkeit« darstellt und die kollektive Verantwortung der Gesellschaft fordert.

An der Schwelle des Jahrhunderts ist die bosnische Gesellschaft in eine vielleicht politisch ungerechte Lage versetzt worden, in der sie eine große Verantwortung in der Öffentlichkeit zu tragen hat. Die Verantwortung, der »leise Vermittler« zwischen Ost und West zu sein, bringt Gefahren mit sich. Eine davon ist die Last, immer »Opfer zu werden«. Aufgrund seines Schicksals inmitten der unterschiedlichen politischen Auseinandersetzungen zwischen Orient und Okzident ist Bosnien dieser Aufgabe schon lange gewachsen. Das zeigt sich am besten an der heutigen Nachkriegszeit in Bosnien, in der Bosnien als »Opfer« seinem religiösen Stolz und politischen Bewusstsein treu geblieben ist. Die Bosniaken waren von Vertreibung und Vernichtung bedroht, aber die Wahrnehmung des Islam steht heute wie früher immer im Hintergrund des individuellen Wirkens und ist mit kultureller Symbolik in der Öffentlichkeit präsent, obwohl die Multireligiosität und Multikultur in Bosnien nicht streng territorial getrennt worden ist, aber auch nicht exakt getrennt werden konnte.

Der kriegerische Zustand in Bosnien vor 15 Jahren hat auf der ganzen Welt für Aufsehen gesorgt. Besondere Sensibilität wurde in den islamischen Ländern empfunden, in denen zahlreiche Hilfsmaßnahmen in Gang gesetzt worden waren. Dadurch ist der Einfluss einer anderen Lebenskultur des Islam vor allem aus arabischen und persischen Länder durch verschiedene

23 *Muhamed Filipović*, 312.

24 Siehe *Hišam Džait*, 126. Hišam Džait spricht über mögliche und notwendige Voraussetzungen zur Entstehung einer intellektuellen Schicht.

25 Enes Karić, (1958) ist Professor an der Fakultät der Islamischen Wissenschaften der Universität von Sarajevo. Er ist einer der prominentesten Professoren an dem Lehrstuhl für Qur'an-Exegese (*Tefsir*), und in seiner akademischen Karriere hat er in vielen Veröffentlichungen seinen besonderen Akzent auf das moderne islamische Denken gesetzt und die bosnische islamische Tradition in den Vordergrund gerückt. Prof. Karić war von 1994 bis 1996 Minister für Bildung, Sport und Kultur in Bosnien und Herzegowina und 2003–2007 Dekan an der erwähnten Fakultät.

26 *Enes Karić*, 271.

27 *Enes Karić*, ebd. 271.

politische und kulturelle Beziehungen nach dem Krieg gewachsen. Die arabische Kultur des Islam hat für Aufregung in der traditionellen bosnischen Gesellschaft gesorgt. Die Bosniaken haben es »kulturell« nicht ganz akzeptiert und die Rijaset<sup>28</sup> (die höchste organisatorische und geistige Instanz der islamischen Gemeinschaft in Bosnien) hat durch verschiedene Akte<sup>29</sup> deutlich gemacht, dass der Erhalt der bosnischen Tradition als Priorität angesehen wird. Doch sofern es sich um die Gemeinsamkeit der bosnischen und der türkischen Gesellschaft handelt, hat diese Gemeinsamkeit historische Wurzeln. Heute werden beide Formen als gleiche oder sehr ähnliche Interpretationen des Islam betrachtet.

Eine besondere Rolle in der Wahrnehmung des Islam nimmt die sufische Interpretation des Islam an, die durch verschiedene Ordensrichtungen (*Tarikah*) eine eigene Präsenz gefördert hat. Im historischen Verlauf der bosnischen Geschichte haben sufische Einrichtungen eine große Rolle gespielt. Viele sufische Einrichtungen (*Takije*) haben dazu beigetragen, dass die sufische Lehre ein sehr hohes Ansehen erlangte und sich auf nahezu gleicher Ebene mit Moscheen und anderen Bildungsinstitutionen etabliert hat. Unter den bekanntesten sufischen Bewegungen standen Mevlevi (*mevlevije*), Naqsibendie (*naksibendije*), Halvetie (*halvetije*), Qaderie (*kaderije*) und eine spezifische Form bosnischer Sufi Hamzevie (*hamzevije*)-Orden.<sup>30</sup> Nach der Okkupation Bosniens durch Österreich-Ungarn und besonders in der kommunistischen Zeit ist der Einfluss des sufischen Ordens geschwächt worden, aber mit einer behutsamen Intensität prägte er die bosnische Gesellschaft heute noch.

Schließlich möchte ich am Ende dieses Beitrags erwähnen, dass die bosnischen Muslime in ihrer Perzeption des Islam in zwei verschiedene Weltrichtungen schauen. Von ihrer Natur aus nämlich zuerst nach Osten, weil die Heiligtümer des Islam sich im Osten befinden; die zweite Blickrichtung geht in den Westen, der die ökonomische und politische Lage der Bosniaken bestimmt. In der ersten Blickrichtung geht es darum, ihre »Glaubensrechte« zu erhalten, während die zweite Blickrichtung die politische Lage dieser Rechte bestimmen lässt. Der Islam ist nicht offiziell als Staatsreligion in Bosnien vorgeschrieben, aber Bosniaken haben sich nach langer Zeit als gesellschaftliche Mehrheit zu einem politisch konstitutiven Volk gefunden. Die Trennung zwischen Staat und religiösen Gemeinschaften hat eine säkulare politische Struktur in Bosnien ermöglicht, die allen die Möglichkeit bietet, ihre Religion unbeschränkt in öffentlichen Bildungseinrichtungen auszuüben.

#### Literatur

1. Pavo Jurišić, Erzbischof Josip Stadler auf den Spuren dreier Kulturen. Entwicklung der religionspädagogischen Tätigkeit der katholischen Kirche in Bosnien und Herzegowina während der österreichisch-ungarischen Regierung (1878–1918), München 1992.
2. Mustafa Imamović, Historija Bošnjaka. Sarajevo 1997. S. 30.
3. F. Šanjek, Bosansko humski krstjani i katarsko dualistički pokret u srednjem vijeku, Zagreb 1975.
4. Robert J. Donia, Islam pod dvoglavim orlom: Muslimani Bosne Hercegovine 1878–1914. Institut za historiju BiH, Sarajevo 2000.

28 Mustafa Imamović, 364. Rijaset (die Höchste organisatorische und geistige Instanz der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien) wurde von der österreichisch-ungarischen Monarchie im Jahr 1882 gegründet, und erster Reisu-l-ulema war Mustafa Hilmi Hadžiomerović.

29 In vielen Verwaltungsakten (Fatwa-Ratschlägen, oder in der offiziellen Zeitschrift »Glasnik«) der Rijaset ist zu sehen, dass die bosnische hanefitisch-maturidische Lehre in Vordergrund steht.

30 Siehe Džemal Čehajić, Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo 1986.

5. *Adnan Silajdžić*, Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest međureligijskog dijaloga, Sarajevo 2003.
6. *Nedim Filipović*, Osmanski feudalizam u Bosni i Hercegovini. Izabrana djela Nedima Filipovića svezak I, Sarajevo 2007.
7. *Saćir Filandra*, Bosnjačka politika u XX. stoljecu. Sarajevo 1998.
8. *Rasim Muminović*, Filozofija ideologije. Ideolosko otreznjivanje II., destruktivne ideologije 20. Stoljeća, Sarajevo 2000.
9. *Petar Vrankić*, Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina (1878–1918), München ... Schöningh, 1998.
10. *Šemso Tucaković*, Srpski zločini nad Bošnjacima-Muslimanima 1941–1945. Sarajevo 1995.
11. *Omer Behmen*, Esref Baksić, ... . Mladi Muslimani 1939–1999, Sarajevo 2001.
12. *Smail Čekić*, Agresija na Republiku Bosnu i Hercegovinu, planiranje, priprema izvođenje, Sarajevo, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, 2004. – Knjiga I–II.
13. *Enver Redžić*, Bosna i Hercegovina u drugom svjetskom ratu. Sarajevo 1998.
14. *Olivier Roy*, Der islamische Weg nach Westen, München 2006.
15. *Muhamed Filipović*, Historija bosanske duhovnosti. Epoha modernizacije 4, Sarajevo 2004.
16. *Hišam Dzait*, Evropa i Islam. Sarajevo 1989.
17. *Enes Karić*, Prilozi povijesti islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeca 1, (Beiträge zur Geschichte islamische Denken in Bosnien Herzegowina im XX. Jahrhundert 1. (ü. A.)) Sarajevo 2004.
18. *Džemal Čehajić*, Derviški redovi, u jugoslovenskim zemljama sa posebni osvrtom na Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo 1986.