

ORIENT-JOURNAL

Herausgegeben vom Deutschen Orient-Institut, Hamburg



Frühjahr 2005
Jahrgang 6 - Heft 1

Schwerpunktthema:

Autochthone Christen im Nahen Osten

Seien es die Kopten in Ägypten, Christen im Irak, Libanon, Israel, Palästina und Jordanien: die autochthonen, orientalischen Christen stehen unter Druck. Waren es einst – zu Beginn des 20. Jahrhunderts – über 12 Millionen im arabischen und osmanischen Raum, so sind es heute weit weniger als die Hälfte.

Christen waren an der gesellschaftlichen und geistigen Entwicklung im Nahen Osten, an der inneren Modernisierung der arabischen Welt maßgeblich beteiligt: exemplarisch seien hier nur die Impulse und Beiträge orientalischer Christen zur Konstruktion des arabischen Nationalismus genannt. Von diesem Blickwinkel aus stellt sich dann eine zukünftig mögliche, fast vollständige Eliminierung des orientalischen Christentums auch als eine immense Schwächung moderner und zivilisatorischer Perspektiven nahöstlicher Gesellschaften dar.

Trend:

Türkei: Europaskepsis

In der europäischen Öffentlichkeit wird zunehmend die EU-Beitrittsperspektive für die Türkei in Frage gestellt. Dies verschafft den EU-Skeptikern in der Türkei Oberwasser und zwingt die türkische Regierung, verstärkt auf extrem nationalistische Strömungen Rücksicht zu nehmen.

Reportage:

Böse Menschen singen keine Lieder

Spiegel TV berichtete darüber, die „Zeit“ verlor ein paar Zeilen dazu, er schaffte es auf die Internetseite des Baden-Württembergischen Verfassungsschutzes: Der Videoclip von Shaikh Terra und der Soul Salah Crew, der den blutigen Titel „Dirty Kuffar“ trägt.

Aktuelle Analyse:

Iran vor den Präsidentschaftswahlen

Nach langem Tauziehen konnten sich schließlich die in unaufhörliche Machtkämpfe verstrickten Reformen und Konservative in Irans Führungselite auf den 17. Juni 2005 als Datum für die Präsidentschaftswahlen einigen. Je näher allerdings dieses Datum heranrückt ...

Trend

Amke Dietert
Türkei: Europaskepsis
Seite 4

Reportage

Irmgard Schrand
Böse Menschen singen keine Lieder
Seite 5

Schwerpunkt

Hans-Lukas Kieser
Mission, Modernisierung und Verfolgung
Seite 6

Johanna Pink
Nationalismus als Mißtrauensbasis
Seite 9

Irmgard Schrand
Der Nahostkonflikt als Störfaktor im christlich-muslimischen
Zusammenleben
Seite 12

Albrecht Metzger
Islamismus von unten und der Opportunismus der Staatsführungen
Seite 14

Axel Havemann
Staatszerfall - Das Beispiel Libanon
Seite 16

Helga Baumgarten
Koexistenzperspektiven in Israel und Palästina
Seite 19

Udo Steinbach
Thesen zu Europa und dem christlichen Orient
Seite 20

Service

Literaturwegweiser
Seite 21

Aktuelle Analyse

Wilfried Buchta
Iran vor den Präsidentschaftswahlen
Seite 22

Autoren

Helga Baumgarten
DAAD, Prof. Universität Birzeit, Palästina

Wilfried Buchta
Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts

Amke Dietert
Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts

Axel Havemann
Islamwissenschaftler, Universität Berlin

Hans-Lukas Kieser
Historiker, Universität Basel

Albrecht Metzger
Journalist, Hamburg

Johanna Pink
Islamwissenschaftlerin, DFG-Stipendiatin

Marianne Schmidt-Dumont
Leiterin Ref. Orient, DÜI-Dokumentation

Irmgard Schrand
Islamwissenschaftlerin, LKA Hamburg

Udo Steinbach
Direktor des Deutschen Orient-Instituts

Photographien

Titelbild und Seite 3, 13, 19: Jochen Hippler
(Copyright Jochen Hippler 2005)
alle anderen: Archiv DOI

Impressum

Herausgeber:
Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Chefredakteur:
Udo Steinbach (V.i.S.d.P.)

Redaktionsleitung:
Jan Cremer

Redaktionskollegium:
Aziz Alkazaz, Martin Beck,
Amke Dietert, Henner Fürtig,
Marianne Schmidt-Dumont

Anschrift:
Neuer Jungfernstieg 21, 20148 HH
Tel: 040-42825514 Fax: 42825509
E-Mail: orient-journal@doi.duei.de

Erscheinungsweise:
halbjährlich, Printauflage: 1.500

Förderung

Diese Ausgabe des Orient-Journals wurde gefördert aus Mitteln der Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg

Udo Steinbach

Meldungen aus dem Irak zu Übergriffen auf die alteingewohnten Christen, vorwiegend in Bagdad und im Norden des Landes häufen sich in den vergangenen Monaten in geradezu dramatischer Art und Weise: Seien es Bombenanschläge auf Kirchen und Versammlungsräume, seien es Attentate auf Vertreter der ost- und westsyrischen Kirche. In diesem politischen Machtkampf mit vielfältiger Frontstellung gerät auch die Gesamtheit der orientalischen Christen im Irak in das bürgerkriegsähnliche Mahlwerk von arabischen Nationalisten, Kurden, Baathisten und Schiiten. Ein Massenexodus aus Irak steht für die nahe Zukunft zu befürchten.

Dieses dramatische Schlaglicht aus dem Irak ordnet sich jedoch in eine Gesamtrendenz ein. „An seiner Geburtsstätte geht das Christentum seinem Ende entgegen. Im sechsten Jahrhundert war das östliche Mittelmeer christlich gewesen, heute stehen die orientalischen Christen vor dem Aussterben“ so berichtet der Korrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Rainer Herrmann aus Istanbul. Doch dieser Befund gilt nicht nur für die Türkei. Seien es die Kopten in Ägypten, Christen im Libanon, Israel, Palästina und Jordanien: die autochthonen, orientalischen Christen stehen unter Druck. Waren es einst – zu Beginn des 20. Jahrhunderts – über 12 Millionen im arabischen und osmanischen Raum, so sind es heute weit weniger als die Hälfte.

Das Thema der Christen im Orient und ihre Zukunft steht also auf der politischen Tagesordnung.

Im Mittelpunkt einer wissenschaftlichen Konferenz des Deutschen Orient-Instituts, abgehalten vom 13. bis 15. April in Hamburg, welche sich mit der Gegenwart und Zukunft der orientalischen Christen beschäftigte, standen jene Entwicklungsfaktoren, welche die heutige Situation für die Christen im Orient (zumindest mit-) konstituiert haben:

- der Nationalismus der nach dem ersten Weltkrieg größtenteils neukonstituierten Staaten im Nahen Osten; die Dynamisierung des arabischen Nationalismus unter Nasser
- die Staatsgründung Israels und die westliche Position im Nahostkonflikt
- der wachsende Islamismus „von unten“ sowie die opportunistische Haltung der Staatsführungen mit ihrem Entgegenkommen gegenüber Islamisten
- die Auflösung staatlicher Kontrolle (wie partiell im libanesischen Bürgerkrieg und im heutigen Irak) und die dadurch bedingte Fraktionierung ursprünglicher regionaler Lebensgemeinschaften

In ihrer Bedeutungsdimension verständlich werden kann eine solche Analyse des Abdrängens der orientalischen Christen allerdings nur, wenn auf den historischen Stellenwert des orientalischen Christentums eingegangen wird. Christen waren an der gesellschaftlichen und geistigen Entwicklung im Nahen Osten, an der inneren Modernisierung der arabischen Welt maßgeblich beteiligt: exemplarisch seien hier nur die Impulse und Beiträge orientalischer Christen zur Konstruktion des arabischen Nationalismus einerseits, zur Entwicklung der syrischen Baath-Ideologie andererseits genannt.



Von diesem Blickwinkel aus stellt sich dann eine zukünftig mögliche, fast vollständige Eliminierung des orientalischen Christentums auch als eine immense Schwächung moderner und zivilisatorischer Perspektiven nahöstlicher Gesellschaften dar. Eine gerade auch von europäischen Regierungen immer wieder angemahnte und angestrebte Modernisierung der arabischen Gesellschaften von innen heraus wird ohne Beiträge orientalischer Christen ungleich schwerer ins Werk zu setzen sein – dies auch vor dem Hintergrund, dass eine solche Eliminierung des orientalischen Christentums von Islamisten als Schwächezeichen europäischer Zivilisation in Szene gesetzt werden könnte.

Bei der Diskussion der Perspektiven für orientalische Christen in ihren Ländern spielt die Politik europäischer Regierungen eine Rolle: warum wurde bislang das Thema orientalische Christen vernachlässigt? Weil es im Zeitalter des Säkularismus unzeitgemäß erschien, Religion zum Thema von Außenpolitik zu machen? Doch die Frage steht im Raum, ob europäische Regierungen vor dem Hintergrund der Bedeutung des orientalischen Christentums für vergangene und notwendige zukünftige Modernisierung der arabischen Gesellschaften sich ein solches Verhalten werden künftig noch leisten können. Und vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Idee der interreligiösen und interkulturellen Toleranz in Europa auch nur dann wirklich funktionieren wird, wenn auch in der islamischen Welt tolerantes Zusammenleben von Religionsgemeinschaften

möglich wird, sollte die Frage nach der Zukunft orientalischer Christen auch eine Fragestellung in den zukünftigen politischen Beziehungen von Europa zur islamischen Welt sein: Nicht im Sinne eines Religionskrieges, sondern im Sinne des Primats der Toleranz.

Aus Platzgründen konnte die Redaktion des Orient-Journals weder alle Vorträge der Konferenz noch die jeweiligen Referate ungekürzt übernehmen. Wir hoffen trotzdem, einen Einblick in die Konferenz und sein Thema vermitteln zu können. Eine wissenschaftliche Gesamtpublikation der Konferenz erscheint noch in diesem Sommer.

Dank zu sagen ist an dieser Stelle zwei Institutionen, ohne deren wesentliche finanzielle Beiträge weder Konferenz noch die vorliegende Journal-Publikation zustande gekommen wären: der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn, mit ihrem Präsidenten Thomas Krüger und der Landeszentrale für politische Bildung in Hamburg mit ihrer Leiterin Frau Dr. Bamberger-Stemann.

Amke Dietert

Türkei: Europaskepsis

Im Zusammenhang mit den Referenden über die EU-Verfassung wird in der europäischen Öffentlichkeit zunehmend die EU-Beitrittsperspektive für die Türkei in Frage gestellt. Dies verschafft den EU-Skeptikern in der Türkei Oberwasser und zwingt die türkische Regierung, verstärkt auf extrem nationalistische Strömungen Rücksicht zu nehmen. Nationalismus und daraus resultierende Skepsis gegen Europa, vor allem die Zurückweisung von Demokratisierungsforderungen von Seiten der EU, sind keine neuen Phänomene in der Türkei.

Der Nationalismus ist zentrales Element der türkischen Staatsideologie und wird von der Grundschule bis zur Universität im türkischen Erziehungssystem vermittelt und bildet eine ideologische Grundlage, die leicht politisch instrumentalisierbar ist.

Obwohl in türkischen Politikern in der Frage des EU-Beitritts ein breiter Konsens von Kemalisten, Rechtsnationalisten bis zu moderaten Islamisten besteht, äußerten selbst Politiker, die eigentlich den EU-Beitritt offensiv befürworten, wie z.B. der ehemalige Staatspräsident, öffentlich die Ansicht, die Europäer verfolgten das Ziel, die Türkei zu spalten. Vor dem Hintergrund der Forderungen der EU nach Wahrung der Menschenrechte und einer Beschränkung der Macht des Militärs wird die EU-Mitgliedschaft vor allem in Kreisen des Militärs und der Polizei als Gefährdung der eigenen Machtposition und als Bedrohung für die Souveränität der Türkei gesehen.

Nach dem politischen Erfolg der Türkei auf dem EU-Gipfel in Brüssel vom 17. Dezember 2004, auf dem die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen beschlossen wurde, haben die jüngsten Debatten in Europa dazu geführt, dass bei den Türken der Eindruck gestärkt wurde, die Europäer würden sie nur hinhalten und letztlich ihren Beitritt zur EU nicht akzeptieren.

Diese Stimmung wird von interessierten Kreisen genutzt, um einer anti-europäischen Stimmung Auftrieb zu verschaffen. Ein zentraler Focus dieser auf den türkischen Nationalismus rekrutierenden Stimmungsmache ist das gespannte Verhältnis zu den Kurden in der Türkei. Im Verlauf von Straßenfeiern in Mersin anlässlich des kurdischen Neujahrsfestes Newroz am 21. März hatten zwei kurdischen Jungen

im Alter von ca. 12 Jahren auf einer am Boden liegenden türkischen Fahne herumgetrampelt. Zwei Tage später gab der Generalsekretär des türkischen Generalstabs eine schriftliche Erklärung ab, in der es u.a. hieß: „Es ist nicht nicht hinnehmbar, dass die Fahne einer Nation, die selbst auf dem Schlachtfeld der Fahne ihrer Feinde Respekt erweist, in ihrem eigenen Land von eigenen sogenannten Staatsbürgern auf diese Weise behandelt wird. (...) Jeder, Freund oder Feind, soll wissen, dass weder die unteilbare Einheit dieses Landes noch das Symbol dieser Einheit, die ruhmreiche türkische Fahne, ohne Schutz sind. Die türkische Armee (...) ist bereit, für den Schutz des Landes und seiner Fahne wenn nötig, ihr Blut bis zum letzten Tropfen zu vergießen.“

Während zuvor der Vorfall zwar in den Medien kritisiert, aber nicht zu einer Staatsaffäre aufgebauscht worden war, schlug nach dieser Erklärung die Welle der Empörung hoch. In mehreren Städten wurden „Fahnenmärsche“ veranstaltet, in Trabzon wurden junge Leute, die Flugblätter einer linken Organisation verteilten, fast gelyncht, in kleineren Städten in der Westtürkei wurden Kurden angegriffen, die sich an örtlichen Newroz-Feiern beteiligt hatten. Türkische Politiker aus allen Lagern überboten sich gegenseitig mit patriotischen Statements.

Interessant an der oben zitierten Erklärung des Generalstabs ist vor allem, dass von Kurden als „sogenannten Staatsbürgern“ gesprochen wird – eine Formulierung, die in krassem Gegensatz zur offiziellen Ideologie von der Einheit der türkischen Nation steht. Diese Äußerung korrespondiert mit einer Untersuchung des Sozialwissenschaftlers Tanil Bora, publiziert in der März-Ausgabe der Zeitschrift „Birikim“, in welcher er in den letzten 1 bis 2 Jahren einen zunehmenden Kurdenhass in der türkischen Gesellschaft beobachtet. Seine Quellen sind vor allem Diskussionsbeiträge auf von Nationalisten betriebenen Internet-Seiten. Während die offizielle türkische Staatsideologie besagt, alle türkischen Staatsbürger seien Türken und es gäbe in der Türkei keine Minderheiten, gehen die von Bora analysierten Diskussionsbeiträge in die gegenteilige Richtung: Kurden seien keine Türken,

sondern eine völlig andere, minderwertige Rasse, die Bezeichnung der Kurden als Bestandteil der türkischen Nation sei eine Beleidigung für die Türken. Die Kurden werden als Quelle allen Übels bezeichnet, hinter sämtlichen Verbrechen, hinter Mafia- und Bandenriminalität, Taschendiebstählen und Zuhälterei stünden ausnahmslos Kurden, ihre Neigung zu Verbrechen sei genetisch bedingt. Dieser Hass richtet sich keineswegs nur gegen die PKK oder sonstige politische Aktivisten, sondern gegen die kurdische Bevölkerung als Ganzes.

Türkische Sozialwissenschaftler erklären diese neue Welle von Nationalismus mit folgenden Faktoren: Die Zugeständnisse, die die Türkei auf Druck der EU im Bereich der Zulassung der kurdischen Sprache machen musste; das Verfahren von Abdullah Öcalan gegen die Türkei vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte; die Diskussionen um den Völkermord an den Armeniern anlässlich des 90. Jahrestages des 24. April 1915 sowie die Angst vor einer politischen gestärkten Stellung der Kurden im Irak

Aus den genannten Punkten wird das Szenario einer akuten Bedrohung der Türkei konstruiert, was sich auch in der Stimmung gegenüber der EU niederschlägt. Umfragen in der Türkei aus der Zeit zwischen Ende 1999 und Juli 2004 ergaben Zustimmungsraten zum EU-Beitritt zwischen ca. 70 % und 95 %. Neuere wissenschaftlich seriösen Umfragen gibt es nicht, aber aktuelle Internetumfragen zu der Frage: „Soll die Türkei der EU beitreten?“ führen zu deutlichen Mehrheiten gegen einen EU-Beitritt. Derartige Umfragen sind zwar wissenschaftlich nicht verwertbar, geben aber doch Hinweise auf die herrschende Stimmung.

Zeitungskommentatoren konnten in jüngster Zeit auch dem bisher strikt abgelehnten Modell einer „privilegierten Partnerschaft“ etwas abgewinnen: damit könne die Türkei die Vorteile einer EU-Mitgliedschaft nutzen, müsse sich aber keine Vorschriften bei Menschenrechten, Kurdenfrage und in ihrer Zypernpolitik machen lassen. Angesichts dieser Entwicklungen stellt sich die Frage, ob sich ein Umschwung in der türkischen Politik abzeichnet oder ob es sich nur um ein letztes Aufbegehren der EU-Gegner in der Türkei handelt.

Irmgard Schrand

Spiegel TV berichtete darüber, die „Zeit“ verlor ein paar Zeilen dazu, er schaffte es auf die Internetseite des Baden-Württembergischen Verfassungsschutzes, der sich Gedanken darüber machte, ob al-Qa'ida damit einen Progandacoup par excellence gelandet haben könnte: Der Videoclip von Shaikh Terra und der Soul Salah Crew, der den blutigen Titel „Dirty Kuffar“ trägt.

Aufsehen erregte der Clip, weil die Musiker so offensichtlich Sympathien für „UBL“ und den Anschlag auf die Twin Towers zur Schau stellten und eine ganze Phalanx von Gegner - den Ku Klux Klan, die BNP, Ronald Reagan, Tony Blair und die National Front - als Kandidaten für das Höllenfeuer benannten, das die Soul Salah Crew, deren Solidarität von Kandahar bis Ramallah reicht, den „dirty kuffar“ bereiten möchte. Die unheilvolle Botschaft des Clips wurde noch dadurch unterstrichen, dass die saudiarabische Opposition in Gestalt des Committee for the Defence of Legal Rights in London, und in Person von Muhammad al-Massari verbreiten ließ, dass der Video Clip sich in den Moscheen gerade unter Jugendlichen großer Beliebtheit und Nachfrage erfreue.

Nicht nur in Großbritannien, sondern auch in den USA haben sich eine ganze Reihe von Musikgruppen die Verbreitung islamischer Inhalte ins Notenhäft geschrieben, wenn auch mit unterschiedlicher Motivation, abhängig von sozialen, ethnischen und anderen kulturellen Bezügen. In den USA sind Muslime Teil der us-amerikanischen Kultur, doch die engagierten Hip-Hopper streben danach, eine eigene muslimische Kultur zu schaffen. Sie wollen zeigen, dass sie kreativ, künstlerisch, glücklich und trotzdem Muslime sein können. Damit versuchen sie auch gegen eine theologische Sicht im Islam anzugehen, für die Musik prinzipiell zu den Kräften des Bösen gehört, weil sie die Emotionen aufpeitscht und fleischliche Gelüste weckt.

Die Gruppe Native Deen zum Beispiel hält mit ihren Liedern „Intentions“ oder „Drug Free“ muslimische Werte wie das tägliche Gebet, das Fasten, Enthaltbarkeit bei Drogen und Gewaltfreiheit hoch. Die drei Freunde verlangen 600 Dollar pro Show, treten nur auf Festen auf, wo Frauen und Männer getrennt tanzen und statt Alkohol

Böse Menschen singen keine Lieder

Tee und Soft Drinks angeboten werden. Aber die Gemeinden sehen die Notwendigkeit ein, Jugendliche mit einer ihnen eigenen Sprache und Kultur an sich zu binden.

Andere US-Musiker sind politischer. Die Sons of Hagar warnen vor einer Jagdsaison auf die Araber und fordern die Amerikaner auf, sich dieser Tatsache bewusst zu werden. Für dieses Gesangsduo mit arabisch ethnischem Hintergrund spielt die Solidarität mit Palästina eine wichtige Rolle.

Doch sind die Sons of Hagar harmlos im Vergleich zu anderen Gruppen wie den SOA, Soldiers of Allah, Rappern aus LA, die eher in der Liga von Shaikh Terra und der Soul Salah Crew antreten. Zu ihren Stücken gehört der Titel „Staring into the enemy's eyes“ auch bekannt als „Staring into kafir's eyes“. Darin heißt es: „We fear Allah and only Allah. Let us be the generation who puts Islam back on the map. We will never compromise Islam. Islam will rule the world.“ Und weiter: „From Turkey to Afghanistan, from Palestine to Iran, implement Islamic laws. Take a stand! It's Allah's demand. Implement global Jihad. Take back our Muslim lands!“ und schließlich: „Kafir! You're a loser! In this life and in the hereafter.“

Nicht nur schwarze Musiker, Anhänger der Nation of Islam oder ihrem Ableger Five Percent Nation spielen in dieser Szene eine Rolle. Auch das M-Team (eine Abkürzung für Mujahideen Team), eine Gruppe von Muslimen puertoricanischen Ursprungs, tanzt nicht mehr zu den Klängen von Westside Story und kämpft um die Ehre von Maria. (Immerhin sind sich Erzkatholiken und Muslime was die Familienehre und den angestammten Platz einer Frau angeht, einig). Sie haben nach eigenem Bekunden mit den Alben „Clash of Civilisations“ und „Wretched of the Earth“ den „point of no return“ erreicht: „When it's too late for dawah and it's time to crack a kafir's head.“

Die Gruppe hat offenbar nicht nur in den USA, sondern auch in der Türkei Anhänger.

Das ist nicht mainstream, auch nicht weit verbreitet und nicht alle Stücke

von muslimischen Gruppen sind natürlich religiös oder politisch. Die meisten anspruchsvollen jungen arabischen (muslimischen) Musiker machen Musik, die wenig mit Islam, wohl aber mit ihrem Lebensgefühl als Unterdrückte und Marginalisierte zu tun hat, sowohl zu Hause als auch in der Emigration. Das Lebensgefühl, das aus vielen jener Hymnen spricht, die teilweise auf die ersten Jahrhunderte der islamischen Eroberung zurückgehen, aber auch aus den Konflikten in Bosnien, Palästina, Afghanistan etc. geboren sind, spiegelt eine Stimmung, in der Muslime einerseits Opfer sind und Rächer andererseits, gescheitert in einer modernen Welt. Das Spiegelbild jener Menschen, an die Rachid Taha sich mit seinem 2004 erschienen Album „Made in Medina“ wandte. Taha allerdings thematisierte nicht nur die Marginalisierung von Migranten, sondern ganz generell das Gefühl des Fremdseins in einer urbanen Umgebung, die das Individuum isoliert und anonymisiert, es einer ungehemmten Öffentlichkeit aussetzt, ohne ihm den Schutz des familiären Kollektivs oder anders ausgedrückt einer Privatsphäre zuzugestehen, die sich über die vier Wände des Wohnklos, in dem die Masse der Städtebewohner lebt, hinaus erstreckt.

Dieses Fremdsein kann, muss aber nicht von Muslimen aufgenommen und interpretiert werden als eine besondere condition humaine, unter der nur Muslime leiden.

Dass dies trotzdem geschieht, dafür ist der Titel „Ghurabaa“ ein Beispiel. So wie die ersten Muslime unter der Führung von Muhammad in ihrer Heimatstadt Fremde wurden, so geht es den Muslimen in der modernen Welt. Ihr Glaube macht sie zu Marginalisierten und Ausgestoßenen und aus diesem Gefühl gewinnen sie schließlich Freiheit:

„Die Ghurabaa beugen ihren Kopf vor niemand außer Gott.

Ghurabaa haben beschlossen, dies zum Motto ihres Lebens zu machen. Ghurabaa beugen ihren Kopf vor niemand außer Gott.

Die Tyrannen kümmern uns nicht. Wir sind Allahs reguläre Soldaten, unser Weg ist uns vorherbestimmt.“

Hans-Lukas Kieser

Das 19. Jahrhundert wird, zu Recht, nicht nur Jahrhundert des Nationalismus, sondern, was etwas ganz Anderes zu sein scheint, auch Jahrhundert globaler Mission genannt. Zwar gehört Mission seit Anbeginn zum christlichen Kerngeschäft; und die katholische Kirche betrieb es intensiv parallel zur globalen Erschliessung der Neuzeit. Die protestantische Kirche, die in der frühen Neuzeit mit ihrem Aufbau und ihrer Verfolgung beschäftigt war, begann indes erst mit dem Beginn der Moderne, dem späten 18. Jahrhundert, eine umfassende Mission zu begründen. Dafür entfaltete sie eine besonders dynamische Mission, die das 19. Jahrhundert prägte, auch und besonders in der osmanischen Welt.

Protestantische, katholische und, in minderm Mass, auch russisch-orthodoxe Missionen spielten alle eine wichtige Rolle im späten Osmanischen Reich. Was ihre Schulen und Schülerzahl anging, hielten sich die protestantischen und katholischen Missionen am Vorabend des Ersten Weltkriegs in etwa die Waage.

Stärker noch als die katholischen, waren die protestantischen Missionarinnen und Missionare seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch im Landesinnern präsent, namentlich im Innern und Osten Kleinasiens, das heisst jenen osmanischen Provinzen, die stark von Armeniern, Kurden und syrischen Christen besiedelt waren. Aber auch die *Rum*, die griechisch-orthodoxen Osmanen vor allem im westlichen Kleinasien bildeten eine wichtige Klientel der Missionsschulen; und die arabischsprachigen Christen in Libanon, Palästina und Ägypten; und die Chaldäer und «Nestorianer» in Urmia und Mosul; etc.

Nicht allein ihr direkter Einfluss, sondern auch die Nachahmung, zu der sie anspornten, machten die Missionare und Institutionen zu bedeutsamen Faktoren gesellschaftlicher Modernisierung in der spätosmanischen Welt. Die «armenische Renaissance», neue Institutionen ihrer «gregorianischen» *millet* (armenische Gemeinschaftsorganisation im osmanischen System) und der markante armenische Bildungsboom im 19. Jahrhundert sind ohne diesen Faktor nicht denkbar. Auch die neuen Schulen der *Rum* und der Juden waren teilweise eine Antwort auf das attraktive okzidentale Bil-

Mission, Modernisierung und Verfolgung

dungsangebot, das Missionare bis in die Städte und Dörfer der Provinzen hinein gebracht hatten. All dies setzte des Weiteren den osmanischen Staat unter Zugzwang, auch Schulen zu errichten, Mädchenschulen eingeschlossen. Denn gerade dies, Bildung für Mädchen und Frauen, war ein zentrales missionarisches Postulat, das im orientalischen Kontext bedeutsame gesellschaftliche Veränderungen ansties.

Der Bildungsboom der Nichtmuslime und die intensivierte diplomatische und wirtschaftliche west-östliche Interaktion im Zusammenhang der osmanischen Reformen seit den 1830er Jahren hatten eine andere zentrale Konsequenz: Die Nichtmuslime gewannen neuen Handlungsspielraum. Die sunnitischen Muslime, die traditionellen Träger des Staates (*millet-i hâkime*), insbesondere die sunnitische Mehrheit der Kurden in den Ostprovinzen, sahen sich als Verlierer sowohl der osmanischen Reformen, die in den 1830er und 1840er Jahren mit der Aufhebung ihrer Fürstentümer einhergegangen war, als auch einer zunehmenden, wirklichen oder vermeintlichen Penetration ihrer Gebiete durch einen bedrohlichen Gegner: nämlich den ausländischen «*gavur*» (pejorativ für Nichtmuslime). Diesen sahen sie im Bund mit den inländischen «*gavur*», den untergeordneten, sondersteuerpflichtigen «Schutzbefohlenen» innerhalb einer islamischen Gesellschaftsordnung, in der die *ümme*, die Gemeinschaft der Muslime, als die *millet-i hâkime* (herrschende religiöse Gruppe) das Sagen hatte.

Die Hauptklientel und Hauptnutznießer der seit Mitte des 19. Jahrhunderts landesweit entstehenden Missionsschulen und bald auch -spitäler waren die orientalischen Christen. Ihnen galt die hauptsächliche Anstrengung der protestantischen Mission mit dem Ziel sie «von Innen wiederzubeleben» und im Orient zu Akteuren des Reiches Gottes zu machen; dafür schienen sie ihnen wie niemand anders geeignet zu sein. Auch für heterodoxe Gruppen wie namentlich die Aleviten sahen sie zeitweise diese Rolle vor. Anders als die Protestanten hüteten sich die Katholiken aus alter

Erfahrung, Muslime bekehren zu wollen.

Die protestantischen Missionen wurden nicht wie die katholischen in direkter Verknüpfung mit Staat und Diplomatie, sondern in der Regel von privaten Gesellschaften begonnen und getragen. Ihre Basis war eine transnationale «protestantische Internationale»; ihre Akteure lernten, lokale, regionale und internationale Netzwerke für ihre Anliegen zu nutzen, und zeichneten sich bis zum Ende des Osmanischen Reichs durch eine vergleichsweise grosse Autonomie aus. In den letzten eins, zwei Jahrzehnten des Reiches wuchs allerdings teilweise die Nähe zur Diplomatie, so auch bei den deutschsprachigen Gesellschaften, die – mit Ausnahme Palästinas – erst seit dem späten 19. Jahrhundert auf den Plan traten.

Die Missionen waren die erfolgreicheren Anbieter von Schulen und medizinischen Diensten als der osmanische Staat. Ihre sichtbare Anwendung von Wissenschaft und Technik in der kleinindustriellen Produktion und im Alltag – einen Seismographen, ein Teleskop und ein Hausteleskopnetz betrieb etwa die weit hinten in der Türkei liegende Harput-Station schon vor dem Ersten Weltkrieg – erhöhten ihr Prestige als fortschrittsorientierte und leistungsfähige Bewegung. Weil die Qualität der missionarischen Angebote die anderen meist übertraf, schickten, obwohl Sultan Abdulhamid das verbot, immer wieder höher gestellte und wohlhabende Muslime ihre Söhne und Töchter in Missionsschulen. Nach 1908 nahm die Zahl muslimischer Schülerinnen und Schüler zu, blieb aber weiterhin stark unterproportional. In der republikanischen Ära wurden die Missionsschulen zu Eliteschulen, was sie vorher wegen ihrer bewussten Ausrichtung auch auf ärmere Schichten nicht waren.

Generell betrachtet war das missionarische Modernisierungsmodell indes nur für Christen und Heterodoxe, bisweilen auch für Kurden wirklich attraktiv, aber nicht für die *ümme*, an deren Selbstwertgefühl die Missionare mit vielerlei Mitteln der theologischen Kunst und der karitativen Praxis kratzten. In den Ostprovinzen verpassten es die Missionen, mit einer genügend

offenen edukativen Strategie auch einen breiten Zugang zu den Kurden zu finden. Diese Bevölkerungsmehrheit erregte zwar früh Interesse, stand aber am Rande der missionarischen Praxis. Dass unter den Kurden damals ein enormes Orientierungs- und Bildungsbedürfnis bestand und diese sich gegenüber den *gavur* mit ihren prosperierenden Institutionen immer mehr abgewertet vorkamen, wurde erst spät zu einem Thema. Die Kurden profitierten insgesamt nur vom medizinischen Angebot, während und nach dem Weltkrieg dann auch vom breiten humanitären Engagement der Missionare.

Verfolgungen von Minderheiten sind in der Regel Ausdruck einer Krise des gesamtgesellschaftlichen Systems. Die systemtragende Mehrheit bringt ihre Krise mit dem Verhalten einer Minderheit in Zusammenhang, die Teil des Systems ist, aber der es besser zu gehen scheint, und machte diese dafür verantwortlich. Dies dann umso mehr, wenn diese Minderheit in Verbindung mit äusseren Akteuren und Mächten steht, die die Mehrheit als

spielräume, ein neues Selbstbewusstsein und den Willen, bürgerliche Rechte einzufordern, entwickelten. Ebenso wichtig wie äusserer Beistand war aber die eigene Bereitschaft, zu neuen Ufern aufzubrechen und in Eigenleistung viele eigene Institutionen, v.a. Schulen zu gründen.

Das Tragische an der intimen Begegnung verschiedener west-östlicher Kräfte in der spätosmanischen Welt ist, dass sie nicht in eine übergreifende Synergie, friedlichen Wettstreit und ein grösseres Ganzes, sondern tödliche Konfrontation und Zersplitterung mündete, deren zentrale Opfergruppe die orientalischen Christen, allen voran die Armenier waren – Opfer einer spätosmanischen jungtürkischen Staatsmacht, die sich gezielt gegen eigene Staatsbürger richtete. Weshalb die Armenier? Der christliche *gavur* – ob *Rum*, Armenier oder syrischer Christ – wurde zwar generell suspekt, insofern als er als Hauptnutznießer osmanischer Reformen und westlicher Penetration galt. Was die Armenier besonders exponierte, war 1. ihr relativ abgelegenes Siedlungsgebiet in den

erregte; 5. dass die überdurchschnittlich gebildete armenische Gemeinschaft und ihre politisch agile Intelligentsia, ein Bruchteil davon in militanter Weise, dem alleinigen Führungsanspruch der *millet-i hâkime* und dem schliesslichen ethno-türkischen Nationalstaatsprojekt in Anatolien diametral entgegenstand.

Die grossen Massaker von 1895/96 betrafen primär jene ostanatolische Region und primär die Armenier, genau gesagt armenische Männer. Es waren Programme mit Ansätzen zu einer überregionalen Organisation. Es gab etwa 100.000 Todesopfer. Die Moscheen waren Orte der Organisation lokaler Pogrome. Den Tätern wurde eingehämmert, das Sultanat-Kalifat sei in Gefahr durch eine armenische Verschwörung und einen europäischen Plan zur Aufrichtung eines armenischen Königreichs. Es sei daher religiöse Pflicht den rebellischen *gavur* zu töten. Gleichzeitig wurden die Opfer beraubt; auch viel Grundbesitz ging über in muslimischen, namentlich kurdischen Besitz. Daraus entstand die *question agraire*, die später zwischen Jungtürken, Armeniern und Kurden für Zwist sorgte.

Die Massaker waren aggressive Auswüchse eines neuartigen muslimischen Nationalismus bzw. Islamismus, den Sultan Abdulhamid förderte, wenn auch der genaue Zusammenhang zwischen ihm und den Massakern ungeklärt ist. Tatsache ist, dass sich die sunnitischen Täter auf ihn beriefen: lokale Muslime, Kurden vom Land, Soldaten und Gendarmen, sowie einzelne Banden, die überregional «arbeiteten». Dieser Massenmord war ein Paukenschlag, der mitten in die europäische *Belle Epoque* drang. Aber die imperialistisch konkurrierenden europäischen Staaten waren nicht fähig, Verantwortung zu übernehmen.

Die sogenannte jungtürkische Revolution veranlasste zwar den Sultan Abdulhamid im Juli 1908 zur Wiedereinsetzung der Verfassung und zu Parlamentswahlen. Enthusiastische Hoffnungen auf eine multiethnische, verfassungspatriotische «osmanische Nation» im ganzen Nahen Osten brachen sich Bahn. Einzelne jungtürkische Wortführer – allerdings nicht die massgeblichen Männer des *Comité Union et Progrès* (CUP) – pilgerten gemeinsam mit armenischen



bedrohlich empfindet. Als bedrohlich empfanden der osmanische Staat und seine sunnitische Basis den Protestantismus (weit mehr als den Katholizismus) ebenso wie die zunehmend imperialistischen europäischen Mächte. Mit diesen wiederum standen die orientalischen Christen in mannigfacher Verbindung nicht allein nach Aussen, sondern ebenso vor Ort durch die Missionsstationen und zahlreichen Konsulate. Diese «fremde» Unterstützung trug in der Tat dazu bei, dass die orientalischen Christen neue Handlungs-

osmanischen Ostprovinzen; 2. dass ihr Siedlungsgebiet sich jenseits der Grenze in Russland, dem «Erzfeind» spätosmanischer muslimischer Eliten, fortsetzte; 3. dass kein auswärtiger Staat sich für die osmanischen Armenier direkt verantwortlich sah (wie etwa Griechenland für die *Rum*); 4. dass die edukative und kulturelle «nationale Renaissance» der Armenier im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in Verbindung mit dem missionarischen, vor allem protestantischen Faktor, besonders intensiv war und den Neid der Muslime

Repräsentanten zu den Gräbern der ermordeten Armenier von 1895, um ihre Solidarität zu bekunden. Viele Jungtürken stellten in jenen Monaten des Aufbruchs den Kampf der armenischen Revolutionsbewegung gegen das System Abdulhamids als legitimen Widerstand gegen Despotismus dar. Jene sozialrevolutionär und nationalistisch inspirierte armenische Bewegung hatte sich in den 1880er Jahren gebildet, nachdem die im Vertrag von Berlin versprochenen Reformen in den osmanischen Ostprovinzen nicht umgesetzt worden waren. Die Reformhoffnungen wurden enttäuscht. Daran schuld waren verschiedene Kräfte, darunter imperialistische europäische, nationalistische auf dem Balkan und chauvinistische jungtürkische.

Noch vor dem Ersten Weltkrieg bildete sich bei der führenden türkisch-muslimischen *classe politique* eine Kombination verschiedener Ideologien heraus: mit Hinblick auf Kleinasien ein völkischer Türkismus, mit Hinblick auf eine östliche Expansion und Vereinigung mit weiteren Turkvölkern ein Pantürkismus, mit Hinblick auf Ägypten, Syrien und Arabien indes ein Islamismus und ein sog. Osmanismus, der die Koexistenz der Völker unter dem Kalifat verfocht. An der Spitze der Diktatur standen Enver und Talat, beides antidemokratische Bewunderer Deutschlands und seines Heeres. Sie interpretierten die Verluste auf dem Balkan als „heilsame Amputation“, der die Amputation, das heisst Vertreibung oder Vernichtung der Christen und die Assimilierung der nichttürkischen Muslime Kleasiens folgen müsse.

Die Gelegenheit für eine umfassende ethnische Umgestaltung bot der Erste Weltkrieg. Die Hardliner des Komitees betrachteten Krieg als notwendig für die Schaffung der «neuen Türkei» und die Erlangung uneingeschränkter Souveränität. Sie suchten daher die Kriegsteilnahme an der Seite Deutschlands. Ein wichtiger Kriegsgrund war die Vereitelung der sogenannten «armenischen Reformen», das heisst jenes internationalen Reformplanes zur Befriedung und Demokratisierung der Ostprovinzen, den die osmanische Regierung unter starkem Druck am 8. Februar 1914 unterschrieben hatte. In der Tunnelsicht des jungtürkischen Regimes stellte dieser Plan nichts anderes als den ersten Schritt hin zu ar-

menischer Autonomie und schliesslicher russischer Annexion dar. Nicht allein regionale Autonomie, sondern schon die gleichberechtigte pluralistische Machtpartizipation von nicht-muslimischen und nichttürkischen Gruppen betrachtete das Regime als tödliche Bedrohung.

Der Weg zum Völkermord war auch nach dem offiziellen Kriegseintritt der Türkei im November 1914 nicht unvermeidlich vorgegeben. Es gab mehrere Etappen der Radikalisierung: Eine wichtige war die vernichtende Niederlage von Envers Heer anfangs Januar 1915 im Kaukasus-Feldzug. Dieser Feldzug war zwar pantürkisch inspiriert gewesen, aber auch die deutsche Führung hatte ihn zur Schwächung Russlands dringend gefordert. Die Niederlage im Russlandfeldzug wurde von der Propaganda dazu missbraucht, die Armenier pauschal als Verräter darzustellen. Zwar stand die Mehrheit der osmanischen Armenier nach der Aussetzung des Reformplanes im August 1914 der Regierung in der Tat befremdet gegenüber, doch war nur eine Minderheit politisiert oder gar im bewaffneten Widerstand gegen sie organisiert.

Mitte Februar fanden die ersten Deportationen oder «Verschickungen» bei Osmaniye und Dörtyol (in der heutigen Südtürkei) statt, allerdings einzig der Männer, die in Arbeiterbataillone gebracht wurden. Die erste Deportation der ganzen Bevölkerung betraf Zeytun im April und Mai 1915. Die ersten Verschickten wurden zu Fuss nach Konya geschickt, danach aber alle, die noch am Leben waren, in die syrische Wüste. Für kurze Zeit hatte es noch geheissen, die Armenier sollten zerstreut werden und nirgends mehr als 10 % der Bevölkerung betragen. Im Mai wurde indes sichtbar, was in den Köpfen der Parteikader wohl spätestens seit einer Komiteesitzung Mitte März klar war, und was manche Offiziere in den Provinzen seit Monaten schon offen äusserten, dass nämlich die Armenier und damit die armenische Frage physisch beseitigt werden sollten.

In Erzurum begannen die Verschickungen im Mai und wurden noch mit militärischen Notwendigkeiten in Frontnähe begründet. Aber die telegraphischen Befehle zur Verschickung der Armenier, die vom Juni bis Oktober alle

Provinzen Kleasiens erreichten, zeigten, dass es um die Zerstörung der armenischen Gemeinschaft in ganz Kleasien ging. Dieser umfassenden Zerstörung vorausgegangen waren nicht nur die Massaker an den armenischen Soldaten, sondern auch in allen Städten Kleasiens die Verhaftung, Folterung und Ermordung der meisten armenischen Führer und Würdenträger, begonnen in der Hauptstadt am 24. April.

Die meisten Deportationszüge bestanden nur aus Frauen und Kindern. Denn kurz vor dem Aufbruch fand jeweils an den meisten Orten eine Triage statt. Männer und ältere Knaben hatten sich getrennt zu versammeln; sie wurden darauf einige Kilometer von der jeweiligen Stadt weggeführt und getötet. Meist engagierte die für solche Bluttaten zuständige Spezialorganisation entlassene Sträflinge oder lokale Kurden als Mörder. Die aufgezählten Terrormassnahmen des Staates mögen erklären, weshalb ab Ende Juni 1915 viele Karawanen mit Tausenden von Armeniern widerstandslos von wenigen Gendarmen auf Todesmärschen Richtung syrische Wüste gesandt werden konnten.

Die zweite Phase des Genozids lief 1916 in den Konzentrationslagern in der syrischen Wüste ab. Nach Schätzungen überlebte fast die Hälfte der Armenier die Massaker und die Verschickungen. In der zweiten Phase jedoch fielen viele Überlebende der Auszehrung und bewussten Massentötungen in den Lagern zum Opfer.

Die Deutsche Botschaft in Konstantinopel nannte am 4. Oktober 1916 1.175.000 armenische Todesopfer und ging von einer Gesamtzahl von 2 Millionen kleinasiatischen Armeniern am Vorabend des Krieges aus.

Die Politik gegenüber den Armeniern war eingebunden in eine umfassende Politik der ethnischen Umgestaltung, das heisst Türkisierung Kleasiens, die auch die übrigen Christen und weitere Ethnien betraf. Sie enthielt zwei operationelle Schritte: erstens die gesellschaftliche «Muslimisierung» (Vertreibung der Christen), zweitens die Türkisierung nichttürkischer Muslime. Diese prinzipielle Türkisierungspolitik wurde im sogenannten türkischen Befreiungskrieg 1919–22 und in den folgenden Jahrzehnten fortgesetzt, dann speziell auch gegenüber den Kurden.

Johanna Pink

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fanden im Nahen Osten, wie auch anderswo, nationalistische Ideen zunehmende Verbreitung. Den autochthonen Christen bot der Nationalismus neue Integrationsmöglichkeiten. Sie hofften, sich als gleichwertige Bürger eines säkularen Staates etablieren zu können, der den Mitgliedern aller Religionsgruppen gleiche Rechte gewährt. In der Praxis aber führte der Nationalismus in vielen der nach dem 1. Weltkrieg entstandenen und teilweise erst nach dem 2. Weltkrieg in die Unabhängigkeit entlassenen Staaten des Nahen Ostens allerdings auch zu Spannungen zwischen den Religionsgemeinschaften und zur Diskriminierung religiöser Minderheiten. Das erste und tragischste Beispiel dafür stellt die Türkei dar.

In der arabischen Welt sah die Situation der Christen nach dem 1. Weltkrieg anders aus, was vor allem mit dem ganz anderen Verhältnis der dort lebenden Christen zur arabischen Nationalbewegung zusammenhängt. Der arabische Nationalismus war bis in die zwanziger Jahre hinein eindeutig säkularistisch ausgerichtet.

Zu seinen wichtigsten Verfechtern gehörten arabische – insbesondere syrische und libanesischen – Christen, die in der arabischen Nationalbewegung sehr stark repräsentiert waren. Lediglich die ägyptischen Kopten hatten einige Mühe, sich als Araber zu verstehen; aber auch sie verfochten einen säkularen Nationalismus, der sie nicht von den Muslimen abgrenzen, sondern sie zu gleichberechtigten Bürgern ihres Landes machen sollte. Bis in die frühen dreißiger Jahre sahen sie dabei eher im pharaonischen Ägypten als im Arabertum die Wurzel ihres Nationalgefühls. Ähnliche einzelstaatliche nationale Mythen sind übrigens durchaus auch bei manchen christlichen Nationalisten in anderen arabischen Ländern, insbesondere im Libanon zu finden, denen es in erster Linie um Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich und Abwehr einer islamischen Herrschaft ging und weniger um die arabische Einheit. In jedem Fall aber war der Nationalismus in der arabischen Welt bis in die zwanziger Jahre hinein klar von panislamischen Bestrebungen abgegrenzt, schon allein, weil diese mit dem Osmanischen Kalifat in Verbindung gebracht wurden. Gleichzeitig zeichnete sich allerdings

Nationalismus als Mißtrauensbasis

das Verhältnis mancher christlicher Nationalisten zum Islam durch geradezu übersteigerte Ehrerbietung aus. Um keinen Graben zwischen christlichen und muslimischen Nationalisten entstehen zu lassen, betonten viele Christen stark den konstitutiven Charakter des Islams für das arabische Nationalgefühl; ein führender koptischer Nationalist ging sogar so weit, sich als Muslim hinsichtlich der Nationalität, wenn auch nicht der Religion, zu bezeichnen. Eine vergleichbare Reverenz muslimischer Nationalisten an die christliche Kultur lässt sich nicht feststellen, auch nicht in Ländern wie Ägypten, wo dies durchaus historisch vertretbar gewesen wäre.

Zur Misstrauensbasis und zum Repressionsfaktor gegenüber den Christen – um den Vortragstitel zu zitieren – wurde der arabische Nationalismus verstärkt in der Zwischenkriegszeit. Der wichtigste Grund dafür lag in der politischen Umbruchsituation, die durch den Ersten Weltkrieg und den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches entstanden war. Das Kalifat war abgeschafft; die Herrschaft der Osmanen über die arabische Welt war vorüber. Doch die westlichen Mächte, die als Vorbilder und Quellen säkularistischer und nationalistischer Ideen gedient hatten, hatten die politischen Aspirationen der Araber auf ganzer Linie enttäuscht.

Ein großer Teil der arabischen Nationalbewegung wandte sich daraufhin gegen den Westen. Unabhängigkeit von quasi-kolonialistischer Herrschaft wurde zum ersten Ziel; liberale und demokratische Ideen traten in den Hintergrund. Gleichzeitig änderte sich das Verhältnis zum Islam. War der Islam vor dem Ersten Weltkrieg schon durch die Tatsache, dass die Unterdrückung der arabischen Welt von muslimischen Herrschern ausging, in der arabischen Nationalbewegung diskreditiert, so änderte sich dies, als die westlichen Staaten – und damit aus muslimischer Sicht Ungläubige – zum Objekt des Widerstands wurden.

Der Islam eignete sich vorzüglich zur Mobilisierung der Massen gegen die Fremdherrschaft und dominierte zunehmend die säkularistischen Strömungen innerhalb des arabischen Na-

tionalismus. Dies änderte sich auch nach der Unabhängigkeit der arabischen Staaten wenig, denn Ressentiments gegenüber den ehemaligen Kolonialmächten blieben bestehen, nicht nur wegen der von ihnen gezogenen künstlichen Grenzen, sondern vor allem auch wegen ihrer Unterstützung des neu gegründeten Staates Israel. In dieser Zeit wurden die Ideen des Arabischen Sozialismus populär, der eine grundlegende gesellschaftliche und politische Umwälzung anstrebte. Viele Christen standen diesen Tendenzen ambivalent gegenüber. Einerseits teilten sie den verbreiteten Antizionismus und das Streben nach nationaler Unabhängigkeit; andererseits hatten sie starke sprachliche, kulturelle, historische und religiöse Bindungen an westliche Länder. Viele von ihnen besuchten französische oder englische Schulen und studierten im westlichen Ausland. Dies ließ sie vielen Muslimen suspekt und national unzuverlässig erscheinen. Einige arabische Regime schlossen zudem die ausländischen Schulen und erschwerten ein Studium in westlichen Ländern stark, was die christliche Bevölkerung in besonderem Maße traf.

Besonders unter den arabisch-sozialistischen Regimen in Ägypten, Syrien und dem Irak kam es zu einer deutlichen strukturellen Benachteiligung und teilweise auch direkten Diskriminierung der religiösen Minderheiten; bei diesen handelte es sich nach der Auswanderung fast der gesamten jüdischen Bevölkerung vor allem um Christen.

So wurden konfessionelle Schulen und Gerichte zugunsten der zentralstaatlichen Institutionen geschlossen, die jedoch den Religionen nicht neutral gegenüberstanden, sondern den Islam begünstigten; oder konfessionelle Privatschulen blieben zwar bestehen, bekamen aber die Lehrinhalte vorgeschrieben. In den Schulen wurden Lehrpläne und Schulbücher ausschließlich auf muslimische Schüler ausgerichtet. An den Gerichten waren keine christlichen Richter zugelassen, denn diese hätten ja in die Lage kommen können, über Muslime zu urteilen; muslimische Richter urteilten aber über Christen. Die ökonomischen Reformen und Verstaatlichungen trafen

vor allem diejenigen Sektoren, in denen Christen überproportional vertreten waren, und waren insgesamt gegen das Großbürgertum gerichtet, in dem Christen ebenfalls überproportional vertreten waren. Begünstigt wurden Militär und Beamtentum, in dem Christen nur in geringem Maße repräsentiert waren. Alle diese Maßnahmen sind nicht als gezielte Repressionen gegen Christen zu verstehen, aber faktisch hatten sie diskriminierende Wirkung.

Will man ein Fazit aus dem ägyptischen Fall ziehen, so lässt sich feststellen, dass die einheimischen Christen in der Unabhängigkeitsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg eine wichtige Rolle spielten, dass jedoch die Islamisierung der nationalistischen Ideologie und der Trend zum Arabischen Sozialismus ab den dreißiger Jahren mit einer zunehmenden Marginalisierung der einheimischen Christen verbunden waren. Gleichzeitig litten sie unter der stetigen Ausweitung staatlicher Zuständigkeiten. Der Nationalstaat strebte Zentralisierung, Vereinheitlichung und Regulierung an, was naturgemäß die Minderheiten viel stärker beeinträchtigte als die Mehrheit, die keine Marginalisierung ihrer Religion und Kultur befürchten musste. Zwischen den dreißiger und den sechziger Jahren verloren die christlichen Gemeinschaften einen Großteil ihrer früheren Autonomie und politischen Einflussmöglichkeiten.

Negativ wirkte sich auch der Umstand aus, dass es zwischen dem sozialen Milieu, dem die führenden Persönlichkeiten von Nassers Regime entstammten, und dem der ägyptischen Christen geringe Überschneidungen gab. Nasser und seine Mitstreiter entstammten der unteren Mittelschicht; wichtige Posten wurden unter ihrer Herrschaft fast ausschließlich mit Militärs und Beamten besetzt. In diesen Schichten waren Christen unterrepräsentiert. Das Großbürgertum wiederum, in dem es viele Christen gab, verlor seinen gesellschaftlichen, intellektuellen und wirtschaftlichen Einfluss weitgehend. Das Bildungswesen wurde komplett vereinheitlicht, so dass es für die Christen keine Möglichkeit gab, sich den staatlichen Lehrplänen, die auf muslimische Schüler zugeschnitten waren, zu entziehen. Kritik an diesen Tendenzen wurde üblicherweise

unter Hinweis auf die nationale Einheit abgewehrt oder gar als Anstiftung zu religiöser Zwietracht bewertet – das hat sich bis heute kaum geändert, was man an den anhaltenden Debatten über den Platz der koptischen Geschichte und Kultur in den nationalen Curricula gut verfolgen kann. Im ägyptischen Kontext sind die Wörter „Minderheit“ oder „Pluralismus“ nur im eng begrenzten Milieu westlich gebildeter Soziologen gesellschaftsfähig. Der Diskurs der nationalen Einheit wurde und wird dazu genutzt, die Artikulation von Bedürfnissen nichtmuslimischer Religionsgemeinschaften zu unterbinden. Wird doch Kritik geäußert, so gerät sie leicht in den Verdacht, westlichen Mächten, die Ägypten und dem Islam feindlich gesonnen seien, in die Hände zu spielen.

In Syrien und dem Irak herrscht im Ganzen wohl ein etwas unverkrampfteres Verhältnis zu diesen Fragen, doch lassen sich einige der am Beispiel Ägyptens geschilderten Entwicklungen auch dort nachzeichnen.

In Syrien herrschte nach der Unabhängigkeit 1944 und dem Abzug der französischen Truppen 1946 zunächst ein konfessioneller Proporz in den gewählten Körperschaften. Die Ministerien wurden nicht nach Proporz vergeben, es gab aber immer einige christliche Minister. Die Verfassung von 1950 jedoch, die unter dem Eindruck der Niederlage in Palästina verkündet wurde und daher eine starke Prägung durch den islamisch orientierten Arabischen Nationalismus erfuhr, erklärte das Islamische Recht zur Grundlage des nationalen Rechtssystems und behielt das Präsidentenamt einem Muslim vor. Der Versuch, den Islam zur Staatsreligion zu machen, wurde zunächst von einer Koalition aus Christen und Säkularisten verhindert, hatte aber vier Jahre später Erfolg. Sozusagen zum Ausgleich wurde im selben Jahr ein Christ zum Premierminister ernannt. Trotzdem wuchs in dieser Zeit die Unsicherheit unter den syrischen Christen angesichts eines als zunehmend islamisch empfundenen Nationalismus, was sich in einem Anstieg der Emigrationsraten zeigte. Natürlich trugen auch der ökonomische Niedergang und die Dürre in der Region zu dem Exodus bei, der folglich kein rein christliches Phänomen war; aber die

Christen stellten doch einen weit überproportionalen Anteil an den Emigranten.

Einer der Faktoren, die dieser Tatsache zugrunde lagen, waren die Verstaatlichungsmaßnahmen, die vielen Christen ihre ökonomische Grundlage entzogen und die vor allem dem muslimischen politischen Establishment zugute kamen. Der in den fünfziger Jahren zu erkennende Trend, die syrische Nationalität als muslimisch zu definieren, und die starke antiwestliche Ideologie leisteten jedoch einen mindestens genauso entscheidenden Beitrag. Viele Christen drückten die Befürchtung aus, zu Fremden im eigenen Land zu werden, und umgekehrt verkündete 1955 ein beliebter Imam der Umayyadenmoschee in Damaskus, dass ihm jeder beliebige indonesische Muslim näher stehe als der christliche Premierminister seines eigenen Landes.

Mit der Machtübernahme der Baath-Partei 1963 wurde der religiöse Proporz im Parlament aufgehoben. Das war nicht unbedingt gleichbedeutend mit fehlender christlicher Repräsentation, denn die Baath-Bewegung fühlte sich dem Säkularismus verpflichtet und hatte einen hohen christlichen Mitgliederanteil. Schließlich war ihr Mitbegründer und führender Ideologe Michel 'Aflaq Christ. Trotzdem hatten in den syrischen Baath-Kabinetten der sechziger Jahre wenige Christen ein Amt inne, und dies nicht in den Schlüsselpositionen. Hafiz al-Asad, der 1970 die Macht übernahm, war um gute Beziehungen zu den Christen bemüht, doch bestand sein innerer Zirkel in erster Linie aus Anhängern seiner eigenen Glaubensgemeinschaft, der Alawiten. Das hatte allerdings wenig mit Arabischen Nationalismus und viel mit Klientelpolitik und Nepotismus zu tun.

Im Vergleich zu Syrien, dem Irak und Ägypten – drei Ländern, die sich nach der Unabhängigkeit stark der Ideologie des Arabischen Sozialismus verpflichtet fühlten – ist die Situation in Jordanien interessant. Das Land erhielt 1946 die volle Unabhängigkeit von Großbritannien. Der arabische Sozialismus als antiwestliche Ideologie fasste hier niemals Fuß. Eine nationale Einheit im Sinne einer einheitlichen nationalen Identität konnte der von den

Mandatsmächten geschaffene Staat ohne historischen Vorläufer schwerlich für sich beanspruchen. Einigender und identitätsstiftender Faktor war die haschemitische Monarchie.

In Jordanien war die Stellung der Christen im Vergleich zu anderen mehrheitlich muslimischen arabischen Staaten von Anfang an deutlich überdurchschnittlich, und sie scheint nicht, wie anderswo, zur Zeit der vollständigen Unabhängigkeit von Großbritannien und nach dem verlorenen Krieg gegen Israel eine Verschlechterung erfahren zu haben. Christen waren nach der Unabhängigkeit in den politischen Körperschaften gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil sehr gut repräsentiert, zum Teil durch Quotenregelungen. Die separate konfessionelle Gerichtsbarkeit, wie sie im Osmanischen Reich bestan-



den hatte, wurde beibehalten. In der Diplomatie und im Militär fanden sich viele Christen auf hochrangigen Positionen. Einzig das Problem der zentralen Lehrpläne, die muslimische Lehrinhalte auch für christliche – und sowieso für die staatlichen – Schulen vorschreiben, besteht auch in Jordanien, wie wohl in jedem arabischen Land mit Ausnahme des Libanon.

Es gibt zahlreiche Gründe für die vergleichsweise positive Entwicklung des Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen in Jordanien. An erster Stelle ist vielleicht die politische Kontinuität vor und nach der endgültigen Unab-

hängigkeit von Großbritannien zu nennen. Es kam zu keinem abrupten Bruch mit der ehemaligen Kolonialmacht, und die ideologische Feindseligkeit gegenüber den westlichen Staaten, die so oft auf die arabischen Christen abfärbte, hielt sich trotz der Konflikte mit Israel in Grenzen. Zudem war das Herrscherhaus durch seine Abstammung in religiöser Hinsicht ausreichend legitimiert, um es sich leisten zu können, darauf zu verzichten, seine islamische Identität ständig durch sein politisches Handeln unter Beweis zu stellen.

Schließlich fehlte in Jordanien auch der mit dem Arabischen Sozialismus verbundene Hang zur weit reichenden Verstaatlichung, Zentralisierung, Regulierung und Vereinheitlichung, obwohl es sich natürlich auch bei Jordanien um einen autoritären Staat handelt, der zahlreiche Kompetenzen an sich zog.

Inwiefern diene also – um zum Thema des Vortrags zurückzukommen – der Nationalismus in den neuen Staaten des Nahen Ostens als Repressionsfaktor und Misstrauensbasis gegenüber den Christen im Lande? Er tat es in viererlei Hinsicht.

Erstens: Ein ethnisch verstandener Nationalismus schloss eine Reihe von Gruppen aus der ideellen nationalen Gemeinschaft aus. Unter ihnen befanden sich auch eine Reihe christlicher Gemeinschaften wie z.B. die Armenier und Assyrer. Das konnte weit reichende praktische Folgen haben, von der Frage der Staatsbürgerschaft bis hin zur Sprachenpolitik. Ein Beispiel dafür bietet neben der Türkei Ägypten, wo ein Großteil der ausländischen Christen (z.B. Griechen und Armenier) in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit das Land verließ.

Zweitens: Je mehr sich in den Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg eine feindselige Stimmung gegenüber den westlichen Staaten ausbreitete, desto eher rekurrierte der Nationalismus auf religiöse Kategorien, zumal der Islam nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Kalifats politisch wieder verfügbar geworden war. Ein religiös geprägter Nationalismus zeigte sich besonders deutlich in der Bildungspolitik, wenn es um Lehrpläne und die Organisation des Religionsunterrichts ging. Er schlug sich auch in

einem breit gestreuten Misstrauen gegenüber den Christen wegen ihrer vermeintlichen Affinität zum Westen nieder.

Drittens: In politischer Hinsicht führte die Tendenz zur Zentralisierung und Vereinheitlichung zu einem Verlust an Autonomie für die religiösen Minderheiten, sei es im Bildungsbereich oder im Justizwesen. Die Abschaffung von Proporzregelungen hatte oft ihre politische Marginalisierung zur Folge. Die Ideologie der nationalen Einheit brachte die Gefahr mit sich, dass die Wertvorstellungen der Mehrheit einen Geltungsanspruch für die gesamte Bevölkerung erhoben und dass Kritik an dieser Entwicklung die Kritiker in den Verdacht der Unruhestiftung und Spaltung brachte.

Viertens: In wirtschaftlicher Hinsicht schließlich hatten die Verstaatlichung und die Ablösung der führenden sozialen Schicht durch eine andere einen Zusammenbruch des Großbürgertums zur Folge, wovon überdurchschnittlich viele Christen betroffen waren.

Die nationalistischen Ideologien im Nahen Osten waren keineswegs mit dem Ziel angetreten, Christen zu diskriminieren. Im Gegenteil – Christen gehörten zu ihren Vordenkern und führenden Theoretikern. Nichtsdestoweniger hat der Nationalismus in vielen Staaten des Nahen Ostens die Situation der Christen gegenüber der Endphase des Osmanischen Reiches verschlechtert, ob es sich nun um direkte Diskriminierung oder strukturelle Benachteiligung handelte, was ja nicht immer leicht voneinander zu unterscheiden ist. Das Ausmaß dieser Entwicklung in den jeweiligen Staaten hing natürlich stark davon ab, welche soziale Rolle die Christen in ihnen spielten, unter welchen Umständen sie die Unabhängigkeit erlangten, welche Staatsform sie annahmen, wie es um die politische Stabilität bestellt war, welchem Milieu die politischen Führer entstammten und so weiter. Doch in mehr als einem Staat hatte der Nationalismus für die christlichen Gemeinschaften den Verlust religiöser Autonomie und politischer Bedeutung sowie verbreitetes Misstrauen ihnen gegenüber wegen ihrer echten oder vermeintlichen Nähe zum Westen zur Folge.

Irmgard Schrand

Der Nahostkonflikt bildet die Brücke zwischen den beiden politischen Ideologien, die auf dieser Konferenz mit ihren Auswirkungen auf die christlichen Minderheiten im Nahen Osten behandelt werden: dem arabischen Nationalismus und dem Islamismus. Der Nahostkonflikt ist der Grundkonflikt, der beide politischen Ideologien beeinflusst hat. Die politische und militärische Auseinandersetzung mit dem Staat Israel war, wenn auch nicht der einzige, so doch der entscheidende Faktor für die Niederlage des arabischen Nationalismus und den Aufstieg des Islamismus seit Beginn der 1970er Jahre als vorherrschender politischer Ideologie im Nahen Osten.

Der Nahostkonflikt veränderte das Verhältnis von Christen und Muslimen im Nahen Osten weiter in eine Richtung, die schon vom Befreiungskampf gegen den Kolonialismus vorgegeben war.

Dies war logisch insofern, als die Gründung des Staates Israel von den arabischen Staaten als eine Fortsetzung kolonialer Politik im Nahen Osten begriffen wurde, als die gewaltsame Aneignung arabischen Bodens, der zudem noch das zweitwichtigste islamische Heiligtum beherbergte, durch europäische Einwanderer, die eng mit der westlichen Welt verbunden waren. Der Nahostkonflikt steht nicht etwa in Verbindung mit organisierter staatlicher Verfolgung von Christen im Nahen Osten oder einer gezielten, staatlich gelenkten Diskriminierung. Weder das eine noch das andere ist nachzuweisen.

Wohl aber kann konstatiert werden, dass die politische und militärische Auseinandersetzung mit dem Staat Israel es für Christen im Nahen Osten schwerer machte, Forderungen zu erheben, die als Ausdruck von Partikularinteressen gewertet werden konnten. Überhaupt durfte die Frage nach der Rolle und der Stellung von Christen in Frontstaaten wie Ägypten zum Beispiel nicht erhoben werden. Nicht einmal über die konkrete Zahl von Christen oder ihre soziale Stellung existierten Statistiken. Gegenüber dem äußeren Feind mußten die Reihen fest geschlossen bleiben.

Gleichzeitig jedoch bedeutete die Zuspitzung des Nahostkonflikts und vor allem die Niederlage der arabischen

Der Nahostkonflikt als Störfaktor im christlich-muslimischen Zusammenleben

Staaten im Junikrieg 1967 ein Aufblühen des progressiven Lagers in der arabischen Welt und eine Verschiebung des Schwergewichts von Ägypten in den Libanon.

In diesem Lager fanden sich auch viele Christen wieder, die gerade in der Solidarität mit dem palästinensischen Widerstand und der Hoffnung darauf, dass dieser Widerstand und die Idee der Verwirklichung eines säkularen Staates in Palästina eine Sogwirkung für den gesamten arabischen Raum entfalten konnten, eine Möglichkeit für politische Artikulation und Aktivität sahen und damit für eine verstärkte Sichtbarkeit und den Anspruch auf gesellschaftliche Partizipation und Mitbestimmung.

Die zunehmende Stärke islamistischer Bewegungen in der arabischen Opposition und in der Widerstandsbewegung auch in Palästina hat die Gewichte wiederum verschoben, obwohl Palästina selbst sicherlich einen Sonderfall darstellt.

Christen waren und sind durch direkte Kriegshandlungen vor allem in Palästina, im Libanon, in allen anderen in den Konflikt verwickelten Staaten oder jetzt insbesondere auch im Irak betroffen vom Nahostkonflikt, aber auch mittelbar durch die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Konflikts, der ein starres Festhalten an nationalen Identitäten unterstützt, die in der arabisch islamischen Welt dem Islam einen immer größeren Ort nicht nur auf der Straße, sondern auch in den Medien und in der Politik eingeräumt haben. Leidtragende sind vor allem Frauen und konfessionelle Minderheiten gewesen.

Der Nahostkonflikt hat eine Bedeutung weit über einen regionalen Konflikt hinaus. Der Konflikt selber und die Haltung der westlichen Staaten zu diesem Konflikt sind, global gesehen, ein Störfaktor für das Verhältnis zwischen der westlichen als christlich wahrgenommenen Welt einerseits und der

muslimischen Welt andererseits. Jenseits des Mittelmeeres hat sich der Eindruck verfestigt, dass der Westen einseitig zugunsten Israels Position bezieht, dass die Forderung nach Friedfertigkeit, die an die Adresse der Araber gerichtet wird, nicht nur von den Israelis nicht befolgt wird, sondern von den westlichen Staaten selbst, wie im Irak geschehen, mit Füßen getreten wird.

Die us-amerikanischen Prioritäten, die Muhammad Hassanain Haikal schon für die Zeit nach dem 2. Weltkrieg feststellte, das Öl – Israel – die strategische Lage, werden von arabischer Seite auch weiterhin so als westliche Interessen in der arabischen Welt wahrgenommen, von Regierungs- wie von Oppositionsseite.

Im Oktoberkrieg 1973 konnten Ägypten und Syrien ihr Kriegsziel, die 1967 von Israel eroberten Gebiete zurückzugewinnen, nicht erreichen. Eine wichtige Folge des Oktoberkrieges waren aber die Friedensverhandlungen mit Ägypten und daraus resultierend das Camp David Abkommen, das 1979 geschlossen wurde.

Einer der Architekten des Camp David Abkommens war der spätere UN Generalsekretär Boutros Boutros Ghali (1992-1996), der trotz seiner Verdienste von Staatspräsident Anwar al-Sadat nicht in das Amt des Außenministers berufen wurde. Aus Sicht von Ghali wollte Sadat für Ägypten das tun, was Atatürk 50 Jahre früher für die Türkei getan hatte, es von seinen islamischen Wurzeln abschneiden und zu einem Teil des Westens machen, weil Sadat ein Freund westlicher Zivilisation war. Ghali fühlte sich diesem Schritt verbunden, indem er darauf hinwies, dass sein Großvater dazu beigetragen hatte französisches Zivil- und Strafrecht in Ägypten einzuführen und so zu einer Verwestlichung des Landes beizutragen. Gleichzeitig jedoch war Anwar al-Sadat der Politiker, der mit seiner Politik am meisten für den Aufstieg der

islamistischen Kräfte in Ägypten verantwortlich gemacht wird.

Der Sieg 1967 hatte Israel international aufgewertet und zu einem wichtigen Bündnispartner für die USA gemacht. Der libanesische Bürgerkrieg, der 1975 begonnen hatte, destabilisierte die Region ebenso wie der 1980 begonnene Iran-Irak-Krieg. Die USA konnten keine weiteren arabischen Staaten zur Unterzeichnung des Camp David Abkommens bewegen. Nach der Ermordung Sadats blieb die erhoffte Normalisierung der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten aus.

Die israelische Siedlungspolitik in den 70er Jahren jedoch, die militärischen Vergeltungsschläge und der Angriff auf den Libanon strapazierten das Verhältnis Israels zu den USA und zu den westeuropäischen Staaten, die gleichzeitig auf Ägypten und Saudi-Arabien vor allem zuzugehen versuchten. Das wirtschaftliche Potenzial der arabischen Ölstaaten, eine nicht unerhebliche Rolle im Kräftegleichgewicht, beeinflusste einerseits die Balance zuungunsten Israels, veränderte aber auch

di-Arabien vorherrscht, die ein gleichberechtigtes Zusammenleben von Christen und Muslimen nicht vorsieht, in die Heimatländer der Arbeitsmigranten.

Die Hoffnungen auf Frauenbefreiung und Säkularismus, die an die arabische Nationalbewegung und dann an die Linke, die sich mit der Palästinafrage solidarisierte, geknüpft waren, haben sich nicht verwirklicht. Die arabischen Gesellschaften verharren in ihren traditionellen Strukturen und das Anwachsen der islamischen Bewegung als stärkster oppositioneller Kraft schränkt den Spielraum von Christen immer weiter ein. Nach wie vor leben Christen unter dem Druck ihre Zugehörigkeit zur arabischen Welt beweisen zu müssen.

Beispielhaft für die Schwierigkeit eine Debatte über Minderheiten anzustoßen und die Rolle, die der Nahostkonflikt in dieser Debatte spielt, sei hier nur die Geschichte des Ibn Khaldun Centre for Development Studies in Kairo erzählt, das 1994 eine Konferenz zum Thema „Minderheiten in der arabischen Welt“

für die Sicherheit der ausländischen Teilnehmer würden garantieren können. Amr Moussa, der damalige ägyptische Außenminister, bat die Veranstalter, den Konferenzort zu verlegen, da die ägyptische Regierung sich sonst dem Druck anderer befreundeter Regime aussetzen würde.

Immer wieder wird die Befürchtung geäußert, dass von der „fitna ta'ifiya“ nur die Israelis profitieren würden. Der Nahostkonflikt ist ein wichtiger Grund dafür, dass die Frage nach der arabischen Identität wieder und wieder auf die Tagesordnung gesetzt wird, ohne dass eine eindeutige, positive, der Zukunft zugewandte konstruktive Antwort auf diese Frage möglich ist.

Statt dessen steht in der Auseinandersetzung mit dem Zionismus genau wie in der Auseinandersetzung mit dem europäischen Kolonialismus die Debatte um die Bedrohung der kulturellen Identität der Araber in der Auseinandersetzung mit einem Feind, der militärisch nicht zu schlagen scheint – auch wenn die Hizbollah einen Sieg für den Südlibanon deklariert – im Vordergrund.

Christen im Nahen Osten, auch wenn sie vielleicht die arabische Nationalität für sich zurückweisen, befinden sich trotzdem in dem - wie Amin Maalouf es formuliert - fundamentalen Widerspruch, christlicher Herkunft zu sein und Arabisch, die heilige Sprache des Islam zu sprechen. Die Sprache verbindet sie mit den Muslimen, die sie täglich in ihren Gebeten benutzen. Gleichzeitig stiftet die Zugehörigkeit zum Christentum – als sozialer Faktor oder als religiöse Überzeugung – eine Brücke zu den Christen in aller Welt.

„Immer dann, wenn in der islamischen Gesellschaft Zuversicht herrschte,“ formuliert Maalouf, „vermochte sie sich aufgeschlossen zu zeigen.“

Die Zuversicht der arabisch islamischen Welt hat im Laufe des Nahostkonflikts jedoch immer weiter abgenommen. Weder eine Lösung auf militärischem Weg noch eine Verhandlungslösung, die auch nur einen Teil der arabischen Forderungen berücksichtigen würde, sind in Sicht. Ganz im Gegenteil hat sich der Kriegsschauplatz im Nahen Osten im letzten Jahrzehnt durch den Golfkrieg und dann erneut durch den Irakkonflikt räumlich erweitert und verschärft.



das Verhältnis von Christen und Muslimen in der Region. Denn die Ölstaaten, v.a. Saudi-Arabien spielten eine große Rolle als Anziehungspunkt für Arbeitsmigranten im Nahen Osten, sowohl aus Jordanien, dem Libanon, Syrien und v.a. Ägypten. (Für Christen im Nahen Osten waren die Golfstaaten zwar auch in geringerem Maße attraktiv, aber ihr Fokus lag eher im Westen und auf einer finalen Emigration.) Nicht zu unterschätzen ist dabei die Übertragung der intoleranten Variante islamischer Vorstellungen, wie sie in Sau-

organisierte. Saad ad-Din Ibrahim, der Leiter des Zentrums, wurde beschuldigt, mit us-amerikanischer Finanzhilfe ein Komplott zu schmieden, das darauf abziele, die arabischen Staaten entlang konfessioneller Linien zu spalten, um Israel die Möglichkeit zu geben, bis in alle Ewigkeit fortzubestehen. In Wirklichkeit gebe es kein Minderheitenproblem. Ein Drittel der Eingeladenen gab darauf hin ihre Einladung zurück. Der ägyptische Sicherheitsapparat informierte die Veranstalter, dass die ägyptischen Sicherheitsbehörden nicht

Albrecht Metzger

Zunächst ist eine Definition notwendig: Was bedeutet "Islamismus von unten", und was meint "Opportunismus der Staatsführungen"?

Wenn wir diese beiden Definitionen geklärt haben, wird sich herausstellen, dass für diesen Vortrag vor allen Dingen ein Land im arabischen Nahen Osten von Belang ist, nämlich Ägypten. Es wird sich weiterhin zeigen, dass Islamismus von unten in den meisten arabischen Länder vor allen Dingen ein Problem für säkulare Muslime darstellt und weniger für die christlichen Minderheiten, die gleichwohl davon betroffen sind.

Was ist Islamismus von unten? Dazu muss man sich erst einmal klar werden, was Islamismus von oben ist. Islamismus von oben bedeutet den Versuch islamistischer Bewegungen, über den Griff nach politischer Macht die herrschenden politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen in der islamischen Welt zu verändern. Dieser Griff nach der Macht kann auf friedlichem, ja demokratischem Wege gelingen, also durch Wahlen, oder er kann über Gewalt führen, nämlich über eine Revolution oder einen Militärcoup.

Ein Blick in die jüngere Geschichte zeigt, dass die erste Variante, nämlich der demokratische Weg an die Macht, in keinem der Länder des Nahen Ostens für die Islamisten funktioniert hat, schlicht und einfach deshalb, weil es in dieser Region kaum wirklich freie Wahlen gibt. Algerien im Winter 1992 hätte die Ausnahme werden können, als die FIS kurz vor einem überwältigenden Wahlsieg stand, doch das Militär bereitete diesem Experiment bekanntlich ein abruptes Ende.

Die zweite Variante, nämlich die gewaltsame Übernahme der Macht, gelang den Islamisten im Iran 1979 durch die Islamische Revolution, und der Sudan geriet 1989 durch einen Militärcoup unter die Herrschaft eines islamistischen Regimes.

Angesichts der großen Popularität, die islamistische Bewegungen derzeit im Nahen Osten genießen ist das eine eher magere Bilanz. Die herrschenden Regime haben sich als zäher erwiesen, als man nach der Islamischen Revolution 1979 hätte erwarten können. Weder gelang es den Islamisten, die Baath-Diktaturen im Irak und in Syrien mit Gewalt zu stürzen, noch konn-

Islamismus von unten und der Opportunismus der Staatsführungen

ten sie im Libanon eine ähnliche Revolution entfachen wie im Iran. Und in Ägypten führte weder der demokratische noch der gewaltsame Weg zu den erhofften Ergebnissen.

Das hat unter einigen Islamisten in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren zu einem Umdenken geführt. Sie haben sich damit abgefunden, dass es ihnen in absehbarer Zeit nicht gelingen wird, einen islamischen Staat zu errichten. Derweilen begnügen sie sich damit, dort wo es vorhanden ist am parlamentarischen Leben teilzunehmen. Diese Beteiligung am politischen Leben und die Abkehr von der "Verteufelung" politischer Gegner kann man, je nach Überzeugung, als reinen Opportunismus oder als aufrichtigen Gesinnungswandel der Islamisten auf fassen.

Neben der Teilnahme am politischen Leben konzentrieren sich die Islamisten auf ihr zweites Standbein, den Islamismus von unten. Anders als beim Islamismus von oben geht es hier zunächst einmal nicht um den Griff nach der politischen Macht und die Islamisierung des Staates, sondern um die Islamisierung der Gesellschaft als ersten Schritt. Wenn die Mehrheit der Gesellschaft erst einmal vom "wahren Islam" überzeugt worden sei, so die dahinter stehende Theorie, dann werde den Islamisten die politische Macht von alleine in den Schoß fallen.

Letztlich geht es beim Islamismus von unten um „daawa“, also um Missionierung. Seine wichtigsten Instrumente sind dabei Bildungseinrichtungen wie Kindergärten, Schulen und Universitäten, aber auch Krankenhäuser und Kliniken.

Islamismus von unten bedeutet aber noch etwas anderes: nämlich den Versuch, den kulturellen Diskurs in den jeweiligen Ländern zu beeinflussen und vermeintlich unislamische Praktiken an den Pranger zu stellen. Bedroht sind dadurch vor allen Dingen säkulare Intellektuelle, zumal wenn sie sich kritisch mit den heiligen Texten des Islams auseinandersetzen.

Und schließlich muss mit dem Islamismus von unten ein Phänomen

genannt werden, das nicht unbedingt mit der Arbeit islamischer Bewegungen zusammenhängt, von ihnen jedoch begrüßt wird: nämlich der Einfluss, den der saudische Islam auf die zahlreichen Migranten ausgeübt hat, die seit den siebziger in das Königreich Saudi-Arabien strömten, um dort zu arbeiten und die später in ihre Heimatländer zurückkehrten. Auch hier ist Ägypten ein besonders markantes Beispiel. Der Islam, den diese Migranten mit nach Hause brachte, deckte sich nicht mit dem "entspannteren" Islam, der traditionell in Ägypten praktiziert wird, insbesondere was die Toleranz gegenüber Nichtmuslimen betrifft. Dieser Punkt ist für die Christen in Ägypten, vor allen Dingen auf dem Land, wo Kopten und Muslime häufig Seite an Seite leben, besonders problematisch.

Kommen wir zum zweiten Begriff. Was meint "Opportunismus der Staatsführungen"? In vielen arabischen Ländern werden islamistische Bewegungen bestenfalls daran gehindert, am politischen Leben teilzunehmen, schlimmstenfalls werden sie mit Gewalt unterdrückt und ihre Aktivitäten mit der Todesstrafe geahndet, wie etwa in Syrien.

Dennoch hat sich der Islamismus weder durch die eine noch durch die andere Methode gänzlich ausschalten lassen. In vielen Ländern wächst er sogar weiter an und stellt ein Legitimationsproblem für die Regime dar. Weil sich die Ziele der Islamisten - oder zumindest die, die sie als ihre wichtigsten Ziele ausgeben - oft mit den Idealen der islamischen Frühzeit decken, fällt es den Regimen schwer, diese gänzlich zu ignorieren. Zu diesen Idealen gehört etwa die Schaffung sozialer Gerechtigkeit, die viele Islamisten in den Mittelpunkt ihrer Propaganda stellen und die umso mehr Resonanz bei der Bevölkerung erfährt, je weiter die Schere zwischen Arm und Reich auseinander klafft.

Wenn die Regime aber nicht willens sind, die Islamisten ins politische Leben einzubinden, wie gehen sie dann mit dem Druck um, der von ihnen aus

geht? Hier kommt der Opportunismus ins Spiel. Denn in einigen Ländern, und hier ist an erster Stelle Ägypten zu nennen, überlassen die Regierungen den Islamisten quasi die Kultur als Spielwiese, auf der sie einige ihrer Vorstellungen durchsetzen können.

Oft ist es sogar der Staat selbst, der einer Islamisierung des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens Vorschub leistet und damit glaubt, sich ein "islamisches" Antlitz geben zu können. Dieser Opportunismus führt zu einer immer weiteren Entsäkularisierung der betreffenden Gesellschaften und bedroht nicht nur Christen und andere Minderheiten, sondern engt auch den Spielraum kritischer muslimischer Intellektueller ein.

Das Land, wo der Islamismus von unten zu einer wirklichen Bedrohung auch im alltäglichen Leben für orientalische Christen geworden ist, ist Ägypten. Um die Dynamik zu verstehen, die hinter dieser Entwicklung steckt, ist ein kurzer Blick in die Geschichte vonnöten.

Die Kopten spielten bei der Entwicklung der ägyptischen Nationalbewegung im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle. Sie nahmen aktiv an der Revolution von 1919 teil und waren in den Zwischenkriegsjahren in der Wafd, der wichtigsten Partei jener Zeit, prominent vertreten. Ägypten, so der damals herrschende Konsens in der politischen und intellektuellen Elite, ist ein säkularer Staat, in dem Christen und Muslime gleiche Rechte und Pflichten genießen. In den dreißiger Jahren wandelte sich dieses Bild. Mit dem Aufkommen von politischen Massenbewegungen, allen voran den Muslimbrüdern, die auch dem "kleinen Mann auf der Straße" eine Stimme gaben, erfuhr Ägypten einen ersten Islamisierungsschub.

Die Revolution von 1952 markierte einen deutlichen Einschnitt für die Kopten. Die Großgrundbesitzer wurden, genau wie ihre muslimischen "Leidensgenossen", enteignet, viele emigrierten ins Ausland. Gamal Abd al-Nasser führte ein autoritäres Regierungssystem ein, in dem der Staat, ähnlich wie später in den baathistischen Regimen in Syrien und im Irak, in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik die alleinige Führung übernahm. Die Kopten

verloren vor allen Dingen ihre wirtschaftlichen Privilegien, und zu gleichberechtigten Bürgern wurden sie auch unter dem Nasser-Regime nicht. Der Islam spielte im öffentlichen Diskurs jener Zeit jedoch nur eine geringe Rolle. Die Muslimbrüdern mit ihrer Forderung nach Einführung der Sharia gehörten im Gegenteil zu den Todfeinden Nassers.

Mit dem Tode Nassers änderte sich das. Sein Nachfolger, Anwar al-Sadat führte eine Politik der "Öffnung" ein und beendete die Einparteienherrschaft seines Vorgängers. Wenn man von "Öffnung" redet – egal ob in Politik, Gesellschaft oder Wirtschaft – verbindet man damit im allgemeinen positive Attribute: Parteienpluralismus, Meinungsfreiheit, generell mehr Freiheiten in allen genannten Bereichen. Das stimmte für die Sadat-Zeit in gewisser Weise ja auch: Bis dahin verbotene Parteien konnten sich wieder neu gründen, das gleiche galt für das Pressewesen. Gleichzeitig führte diese Öffnung, die auch eine klare außenpolitische Umorientierung nach sich zog, zu politischen Spannungen zwischen Christen und Muslimen, von der sich das Land bis heute nicht erholt hat. Denn die ideologische Abkehr vom Nasserismus bedeutete gleichzeitig eine Abwendung vom Säkularismus der vorherigen Jahre. Plötzlich wurde über die Einführung der Sharia diskutiert und damit quasi die Stellung der Christen als gleichberechtigte Bürger in einem säkularen Staat offiziell in Frage gestellt. In den staatlichen Medien bekamen konservative Prediger wie Mohamed al-Shaarawi viel Platz eingeräumt, um ihre Vorstellungen vom vermeintlichen wahren Islam zu verbreiten. In dem ehemals säkularen Ägypten wurde der öffentliche Diskurs damit immer weiter islamisiert, zu Lasten der Kopten.

Unter Präsident Husni Mubarak hat sich Lage wieder entspannt. Er ist darum bemüht, durch symbolische Gesten den Zusammenhalt von Christen und Muslimen zur Schau zu stellen. Bei feierlichen Anlässen holt er nicht nur den Scheich al-Azhar an seine Seite, sondern auch Papst Shenuda, das religiöse Oberhaupt der Kopten. Und auch in der Wirtschaft spielen die Kopten wieder eine wichtige Rolle, ähnlich wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Einige koptische Familien,

wie etwa die Sawiris, gehören zu den reichsten des Landes. Insgesamt genießt Mubarak deswegen einen relativ guten Ruf unter den Kopten. Als Außenstehendem erscheint dieses positive Urteil jedoch nur bedingt nachvollziehbar. Denn der Umgang des Regimes mit dem Islamismus ist von einigem Opportunismus gekennzeichnet.

Die Strategie des Regimes gegenüber dem Islamismus beruht auf drei Pfeilern: 1. hartes Durchgreifen gegen den militanten Islamismus, 2. Duldung des Mainstream-Islamismus, ohne ihn wirklich am politischen Leben teilhaben zu lassen, sowie 3. *laissez-faire* gegenüber dem Islamismus von unten. Den gewaltsamen Aufstand der Gamaa Islamiya in den 1990er Jahren unterdrückten die ägyptischen Sicherheitsorgane mit aller Gewalt. Da die Gamaa Islamiya auch die Kopten zur Zielscheibe ihrer Gewalt machten, ist es kein Wunder, dass sie dieses harte Vorgehen begrüßten.

Gegenüber dem Mainstream-Islamismus, also den Muslimbrüdern und ihren Ablegern, verhält sich das Regime hingegen ambivalent: Es lässt sie im großen und ganzen gewähren, verbietet ihnen jedoch eine politische Partei zu gründen. Viele internationale und auch ägyptische Beobachter betrachten das als einen Fehler. Ihrer Meinung nach sollte man den Muslimbrüdern, und mehr noch der Wasat-Partei, einem liberalen Ableger der Muslimbrüder, die Möglichkeit geben, sich offiziell am politischen Leben zu beteiligen, zumal sie sich in den vergangenen Jahren mehrfach zu den Spielregeln der Demokratie bekannt haben. Viele Kopten sehen diese Bekenntnisse zur Demokratie jedoch mit Skepsis und fürchten, dass auch die Mainstream-Islamisten weiter an der Idee der *dhimma* festhalten würden, sollten sie dereinst die Macht in Ägypten übernehmen.

Bleibt schließlich der Islamismus von unten. Auch unter Mubarak hat die Zahl der islamischen Krankenhäuser rapide zugenommen und wird der Diskurs in den staatlichen Medien, vor allen Dingen im Fernsehen, von religiösen Programmen bestimmt. Das in den vergangenen Jahren ergangene Verbot einer Vielzahl von vermeintlich unislamischen Büchern hat zu einem Klima der Intoleranz beigetragen.

Axel Havemann

Vor 30 Jahren, am 13. April 1975, brach in Beirut der libanesische Bürgerkrieg aus, der sich bald zu sehr viel mehr als einem Bürgerkrieg entwickelte und fast 15 Jahre dauerte.

Acht Jahre nach Kriegsende, am 10. Januar 1998, veröffentlichte die wöchentliche Kulturbeilage der libanesischen Tageszeitung an-Nahar ein umfangreiches Dossier unter dem Titel „Stoppt die Auswanderung der orientalischen Christen“, gefolgt von weiteren Beiträgen zu diesem Thema in den nachfolgenden Wochen. An der intensiv geführten Debatte beteiligten sich namenhafte christliche und muslimische Schriftsteller, Wissenschaftler, Theologen und Journalisten, vor allem aus dem Libanon.

Vor einigen Wochen veranstaltete die Heinrich-Böll-Stiftung in Berlin eine Podiumsdiskussion zwischen libanesischen und deutschen Politikern und Journalisten unter dem Titel „Freiheit, Souveränität und Unabhängigkeit: Libanon im Wandel – Syrien unter Druck“.

Thema, oder besser Streitobjekt, war die aktuelle Situation nach dem mörderischen Attentat auf den Ex-Ministerpräsidenten Rafiq al-Hariri: die öffentlichen Massenproteste gegen die Präsenz der syrischen Armee und Geheimdienste im Libanon, die Forderung nach freien Wahlen bzw. die Hoffnung darauf nach dem völligen Abzug der Syrer, die Perspektive der künftigen libanesisch-syrischen Beziehungen und anderes mehr. Von der Rolle der Christen im Libanon war dabei so gut wie nicht die Rede. Dies mag symptomatisch sein für die Situation und für die Einschätzung von christlichen Minderheiten im heutigen Nahen Osten.

Ich möchte mich bei der Frage, ob Staatszerfall christliche Minderheiten zu Opfern macht, auf das Land beschränken, das wohl am ehesten entsprechende Assoziationen weckt: der Libanon, der einerseits dem Staatszerfall mehrmals nahe war – und nach einigen Einschätzungen wirklich zerfiel –, in dem aber andererseits Christen für lange Zeit keine numerische Minderheit bildeten.

Für lange Zeit meint die Periode zwischen der letzten offiziellen Volkszählung 1932 – als der Libanon noch kein

Staatszerfall - Das Beispiel Libanon

unabhängiger Staat, sondern französisches Mandatsgebiet war – und den Jahren kurz vor Ausbruch des Krieges 1975.

Alle Zahlenangaben nach 1932 sind lediglich Registrierungs- und Schätzungsdaten, die zum Teil stark differenzieren, je nachdem wer sie vornimmt. Das gilt sowohl hinsichtlich der libanesischen Gesamtbevölkerung als auch der einzelnen Religionsgemeinschaften: 18 staatlich anerkannten Gruppen, davon die größten christlichen die Maroniten, die Griechisch-Orthodoxen und die Griechisch-Katholischen.

Während verschiedene Zahlenangaben aus der Mandatszeit und aus den Jahren 1943 und 1953, also nach der libanesischen Unabhängigkeit, eine deutliche Mehrheit der Christen insgesamt nennen – zwischen 52 und 55 % –, belaufen sich Schätzungen für 1973 bereits auf 49 % Christen gegenüber 51 % Muslimen. Diese Tendenz setzte sich in den Kriegsjahren und während der Nachkriegszeit unvermindert fort; schon 1984 nur noch 43 % Christen, 1988: 40 %, 1990: 36,5 %, 1995: 30 %. Aktuellere Angaben liegen mir derzeit nicht vor, aber die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen der letzten Jahre lassen kaum Zweifel daran, daß die Zahl der Christen im Libanon durch Rückkehrer nicht wieder gestiegen ist; im besten Fall dürfte sie konstant geblieben sein.

Ich möchte hier nicht näher auf die schon öfters – und zum Teil recht kontrovers – diskutierten Ursachen für diesen Prozeß eingehen: sinkende Geburtenraten, vorübergehende Emigration aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen, endgültiges Verbleiben im Ausland, usw.

Doch scheint mir als gesichert zu gelten, daß sich die gravierende Veränderung der Größe und Bedeutung der christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften im Libanon auf keinen Fall nur aus dem Verlauf und den Auswirkungen des Krieges erklären läßt. Es gibt dafür weiter zurückreichende Wurzeln, die in der unterschiedlichen historischen, politisch-ideologischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung der

einzelnen Gemeinschaften liegen. Und diese Wurzeln reichen zeitlich sehr viel weiter zurück als bis auf die Periode seit der Unabhängigkeit der Libanesischen Republik 1943 oder des „Groß-Libanon“ (Grand Liban) unter französischem Mandat nach 1920; für einige bis auf die frühislamische Zeit, für andere bis auf die 400 Jahre dauernde osmanische Oberherrschaft (1516-1918), und für wieder andere bis auf die Tage der Phönizier im zweiten und ersten vorchristlichen Jahrtausend.

Man kann darüber streiten – und hat es oft genug getan –, ob oder inwieweit der Libanon ein Staat und eine Nation ist. Theodor Hanf hat die These vertreten, daß der libanesische Staat gegen Ende des Krieges zerfallen ist (1988-1990): zeitweise kein Präsident, aber zwei Regierungen; schließlich wieder ein Präsident, aber von Syriens Gnaden; mit dem Abkommen von Ta'if dann die Festschreibung der syrischen Militärpräsenz im Libanon und die politische Bevormundung und Kontrolle der libanesischen Regierung. Kurz vor dem Staatszerfall oder ungefähr zeitgleich, so Hanf weiter, wurden die Libanesen zur Nation, im Sinne einer Gemeinschaft mit denselben Interessen und leidvollen Erfahrungen – allerdings wohl zu spät, um den Zerfall des Staates aufhalten zu können.

Ob sich mittlerweile wieder von einem funktionsfähigen Staat sprechen läßt, hängt von der Perspektive des Beobachters ab; Freiheit, Souveränität und Unabhängigkeit hat der Libanon jedenfalls bisher nicht zurückgewonnen.

Nicht weniger strittig ist das Problem seiner nationalen Identität bzw. Identitäten und, damit unmittelbar zusammenhängend, das spannungsreiche Verhältnis von Konfessionalismus, Nationalismus und Säkularismus. Das bis heute nicht entschärfte Konfliktpotenzial zwischen diesen drei Kategorien zeigt sich auf vielen Ebenen der politischen und intellektuellen Kultur im Libanon, beispielsweise in der Geschichtsschreibung wie allgemeiner im Geschichtsbewußtsein. Hier haben dieselben historischen Kernfragen heftige Debatten ausgelöst, die das Dilemma einer multikonfessionellen, zer-

strittenen Gesellschaft widerspiegeln; ein Dilemma, das libanesischen Soziologen wie Samir Khalaf und Fuad Khuri zufolge einerseits in dem Mangel an säkularen, nationalen Loyalitäten und Klassenbildungen besteht, andererseits in der Persistenz von konfessionellen, kommunalen und primordialen Zusammengehörigkeitsgefühlen und Interessen. Beliebte Streitthemen, wie die Frage einer „besonderen Einheit“ Libanon oder die Stellung der Konfessionen, werden dabei gerne an bestimmte Persönlichkeiten der Vergangenheit geknüpft, deren Darstellung und Interpretation dann Musterbeispiele von Mythenbildung liefern.

Machte also der Staatszerfall des Libanon Ende der 1980er Jahre die Christen des Landes zu Opfern? Dazu ein

präsidenten und die Aufgabenbereiche des Ministerrats (Kabinetts) wurden erheblich gestärkt; ähnliches galt für den schiitischen Parlamentspräsidenten. Der Staatspräsident, ein maronitischer Christ, sollte sich mit einer weitgehend repräsentativen Rolle begnügen und nicht länger Chef der Exekutive sein. Insgesamt sahen die Beschlüsse eine wesentliche Verbesserung der politischen Stellung der Muslime vor, was nicht nur zu Lasten des christlichen Präsidenten ging, sondern in den folgenden Jahren auch sehr deutliche Auswirkungen auf die Position der Christen insgesamt hatte.

Auf der anderen Seite wurde infolge der veränderten politischen Machtverteilung und Kräfteverhältnisse der allgemeine Rückgang des ehemaligen

rer. 1995 hatte der maronitische Klerus auf einer Synode in Rom vergeblich versucht, durch entsprechende Erklärungen die angeschlagene Stellung und das frühere Ansehen der Christen wieder aufzuwerten.

Darauf wurden düstere Prognosen immer lauter und häufiger, daß für Libanons Christen die Ära Ta'if Niederlage und Abstieg bedeutet, mittel- oder langfristig sogar ein Absinken der maronitischen Christen von dem Status einer gleichberechtigten Religionsgemeinschaft auf den einer diskriminierten Minorität.

Seit Mitte der 1990er Jahre wurden von christlicher klerikaler Seite zahlreiche Aktivitäten gegen die politische Marginalisierung – die indessen für manche nur der Anfang vom Ende war – unternommen.

Dazu zählen der Wiedervereinigungsversuch der griechisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche im Libanon 1996, die Intensivierung von länderübergreifender Kooperation zwischen orientalischen Christen, vor allem aber der Aufbau weltweiter Netzwerke der einzelnen Konfessionen in Europa, den USA, Kanada und anderswo (z.B. 1995 International Maronite Foundation und Maronite American Research Institute, L'Union Maronite de Montreal, schon 1982, seit 1994 mehrmals Maronitische Weltkongresse in Los Angeles, usw.). Auch die verstärkten Bemühungen um einen innerreligiösen Dialog zwischen Muslimen und Christen im Libanon gehören in diesen Kontext; ebenso der Besuch des Papstes 1997 mit einer Apostolischen Ermahnung unter Bezugnahme auf die erwähnte Synode in Rom zwei Jahre zuvor; schließlich die Abschlusserklärung der Oberhäupter der im Mittelöstlichen Kirchenrat vertretenen Kirchen in der Residenz des maronitischen Patriarchen im Jahre 2000.

Die Antwort auf die Frage, ob die Christen Opfer des libanesischen Staatszerfalls – oder des Nachkriegssystems – wurden, kann nur zwiespältig ausfallen.

Von den drei verfügbaren Optionen: Auswanderung, innere Emigration bzw. Resignation, aktive Integration wurde und wird wohl keine deutlich häufiger als die andere gewählt; zu

LÍBANO



näherer Blick auf das Abkommen von Ta'if 1989 und die Folgen für die christlichen Gemeinschaften: Das Ziel dieses sogenannten Dokuments der nationalen Verständigung bestand darin, einen Prozeß der Befriedigung und der Reform im Libanon in Gang zu setzen. Der innenpolitische Teil des Abkommens stellte in mehrerer Hinsicht etwas Neues dar.

Zwar wurde am Nationalpakt von 1943 – und damit auch am Prinzip des Konfessionalismus, der Ämterverteilung nach konfessionellem Proporz – weiter auf unbestimmte Zeit festgehalten, aber die bisherige Formel für das Kräfteverhältnis geändert. Die Parlamentssitze sollten statt im Verhältnis 6:5 nun paritätisch an Christen und Muslime vergeben werden. Die Rolle des sunnitisch-muslimischen Minister-

christlichen, vor allem maronitischen Einflusses unübersehbar.

Daraus entwickelte sich eine deutliche Unzufriedenheit oder ein Gefühl der Entfremdung vieler Christen gegenüber diesem neuen Libanon, diesem Staat von Ta'if, der seinen westlichen Charakter und seine alten historischen Beziehungen zum christlichen Europa verloren habe und nur noch auf die arabische, d.h. muslimisch-arabische Identität setze. Allerdings war das Schwinden des christlichen Einflusses nicht nur auf die neuen Regelungen des Ta'if-Abkommens zurückzuführen, sondern zum Teil auch auf die Wahlboykotte und Wahlverluste der Christen selbst. Auf jeden Fall sahen sich die Christen nach ihrer militärischen Niederlage 1990 in den folgenden Jahren auch politisch endgültig als Verlie-

unterschiedlich dürfen die jeweiligen Motive und Entscheidungsmechanismen sein. Es ist richtig, daß viele Christen auswanderten, sehr viel mehr als Muslime, bzw. daß ihre Zahl abnahm; es ist auch richtig, daß dieser Trend während und wohl auch nach dem Krieg anhält.

Auf der anderen Seite hat die Emigration aus dem Libanon eine alte, über einhundertjährige Tradition und das nicht nur bei den Christen. Hinzu kommt, daß sie trotz der Veränderungen nach Ta'if politisch immer noch sehr viel besser dastehen als in allen anderen Ländern des Nahen Ostens

banesen? Die einzige Chance ist ein politisch-nationaler Dialog, der neben den interreligiösen Dialog treten muß. Davon ist heute, nach der Ermordung Hariris, der öffentlichen Massenproteste und der Ankündigung Syriens, sich völlig aus dem Libanon zurückziehen, wieder viel die Rede. Ob ein derartiger Dialog ernsthaft geführt wird und mit welchen Resultaten, wird die Zukunft zeigen.

Sei der Schaffung des Groß-Libanon 1920 haben sich die Libanesen mit ihrer Identität auseinandergesetzt, in unterschiedlichsten Schriften und ande-

deren Worten, die alten Phönizier haben noch immer einen wichtigen Platz im modernen, arabischen Libanon. Das zeigt ein Blick auf das Titelbild des Katalogs: phönizische Figuren aus Byblos, nicht etwa eine alte Moschee, ein osmanischer Palast oder eine Kreuzfahrerbürg.

Die Beispiele lassen sich leicht vermehren: Marcel Khalife, ein bekannter zeitgenössischer Musiker, komponierte die Musik für ein Ballett mit dem Titel „Elisar, die Königin von Karthago“, obwohl er gleichzeitig ein begeisterter Fürsprecher der Idee ist, der Libanon sei arabisch. – Das nach dem Krieg renovierte Nationalmuseum in Beirut zeigt hauptsächlich phönizische und hellenistische Kunst, sehr wenig arabische und islamische. Es gibt übrigens auch keinen namhaften libanesischen Kunsthistoriker oder Archäologen, der sich mit der islamischen Zeit befaßt. – Seit 1993, nach dem Wiederaufbau des kriegszerstörten Zentrums von Beirut, kann man dort ein großes freigelegtes Areal von Ausgrabungen bewundern, einschließlich der archäologischen Schicht aus phönizischer Zeit. – Schließlich beschloß der frühere Ministerpräsident Hariri, ein Bauprojekt in den verarmten Schiitenvierteln Südbeiruts nach der phönizischen Königin Elisar zu benennen. – Der Slogan des gigantischen Wiederaufbauprojekts „Beirut, die alte Stadt der Zukunft“ macht es deutlich: die Vision ist zukunftsorientiert, aber verwurzelt in der historischen Vergangenheit des Libanon, die viele Vergangenheiten enthält, die arabische, die phönizische und viele andere.

Sie alle zusammen machen den Libanon aus, auf dessen Territorium die Libanesen wohnen – als eine alles andere als geschlossene nationale Gemeinschaft.

Der Libanon wird wohl immer ein komplexes Land bleiben, ungeachtet aller inneren und äußeren Veränderungen. Wenn sich überhaupt etwas Verbindliches in der gegenwärtigen Situation sagen läßt, dann das: Von einem tiefgreifenden Gefühl nationaler und überkonfessioneller Identität und einer klaren positiven Haltung gegenüber dem Staat ist die libanesischen Gesellschaft noch ein gutes Stück entfernt. Das gilt für die Christen wie für die Muslime in dieser Gesellschaft.



– schließlich wurde ja das konfessionelle Grundprinzip, von dem auch die Christen nach wie vor profitieren, nicht aufgegeben und damit die Chance eines echten Pluralismus unter einem Dach nicht endgültig verspielt (Stichwort: Einheit bzw. Integration in der Vielfalt).

Es gibt also keinen triftigen Grund, allzu schwarz für die Zukunft der Christen im Libanon zu sehen, wie das seit einigen Jahren öfters geschehen ist (und geschrieben wurde). Die Lage der Christen ist schwierig, aber die der Muslime nicht weniger.

Das Problem scheint mir viel mehr darin zu liegen, daß bisher kein vernünftiger Kompromiß zwischen Konfessionalismus und säkular orientiertem Nationalismus erzielt werden konnte, weder von Christen noch von Muslimen, wenn auch der Wille dazu durchaus vorhanden sein mag; die Frage ist allerdings: bei wievielen Li-

ren Ausdrucksformen sowie durch verschiedenste Verhaltensweisen.

Ein relativ junges Beispiel für diese Auseinandersetzung war eine Ausstellung des Institut du Monde Arabe in Paris 1998/99 mit dem Titel Liban l'Autre Rive. Gezeigt wurde die Geschichte des Libanon von der Phönizier bis zur arabischen kulturellen Renaissance. In dem Ausstellungskatalog schreibt der frankophone libanesischen Autor Amin Maalouf, die Ausstellung sei eine umfassende Manifestation der libanesischen nationalen Identität, gespeist von der reichen Geschichte des Libanons: eine phönizischen Vergangenheit, einer griechisch-römischen Vergangenheit, einer arabischen und einer osmanischen Vergangenheit. Diese Vielfalt sei real; wenn auch der Libanon zur arabischen Welt gehört, so besteht doch seine Geschichte und Identität aus Jahrtausenden menschlicher Erfahrung. Mit an-

Helga Baumgarten

Christen bilden seit einer Reihe von Jahren eine immer kleiner werdende Minderheit sowohl im Staate Israel in den Grenzen von vor dem Juni-Krieg 1967 als auch in den seit 1967 von Israel besetzten palästinensischen Gebieten, die Ost-Jerusalem, das Westjordanland und den Gazastreifen umfassen.

Gründe für die kontinuierlichen und eher im Ansteigen begriffenen Emigrations- oder zumindest Migrationszahlen unter der christlichen Minderheit sind ökonomischer und sozio-ökonomisch-politischer Natur, wie Bernard Sabella (Univ. Bethlehem) immer wieder überzeugend nachgewiesen hat - mit der zahlenmäßig abgestützten These, daß Individuen aus besser ausgebildeten sozialen Schichten verstärkt zur Auswanderung tendieren, v.a. auch in politischen Krisenzeiten, also einmal zwischen 1987 und 1993, zum anderen nach 2000. Da Christen überproportional in dieser Schicht vertreten sind, erscheinen ihre Migrationszahlen auch als überproportional hoch. Prozentual sind es jedoch ebenso viele Muslime aus eben dieser Schicht, die sich für Migration entscheiden.

Diese Beobachtung trifft zu sowohl für Israel, wo Christen Teil der strukturell stark benachteiligten palästinensischen nationalen Minderheit bilden, als auch für die besetzten palästinensischen Gebiete, darunter auch die (extrem kleinen) Gebiete unter Kontrolle der 1994 etablierten Palästinensischen Autorität, wo Christen inzwischen eine winzige Minderheit bilden und selbst in ihren traditionellen Hochburgen Ost-



Koexistenzperspektiven in Israel und Palästina

Jerusalem, Bethlehem und Ramallah zur Minderheit geworden sind.

Andererseits nehmen Christen infolge ihrer tendentiell besseren Ausbildung und ihres höheren sozioökonomischen Standards, aber auch als Folge einer bewusst verfolgten Politik der jeweiligen Regierung (zum Teil in Israel, v.a. aber in den Gebieten der Palästinensischen Autorität, wo Yasir Arafat seine traditionelle PLO-Politik der besonderen Beachtung, wenn nicht offenen Bevorzugung, der christlichen Minderheit sehr massiv fortgesetzt hat), eine besondere Stellung ein, die ihnen überproportional Führungspositionen v.a. im ökonomischen Sektor, aber auch im Bildungs- und Erziehungssektor und selbst im politischen Sektor verschafft.

Die Ausgangssituation ist also von extremen Widersprüchen gekennzeichnet: einerseits eine immer größere Verdrängung in eine schon extreme Minderheitenposition, andererseits bevorzugte Stellung innerhalb der Gesellschaft und der Politik.

Aus eben diesen Widersprüchen resultieren und erwachsen immer neue, zum Teil schon gewaltförmige Konflikte, wie zuletzt innerhalb Israels im Dorf Mghar (gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Christen und Drusen im Dorf) oder zuvor in Nazareth (Konflikte zwischen der muslimischen Mehrheit und der christlichen Minderheit um den Ausbau der Kirche in Nazareth bzw. um den Erhalt eines muslimischen Schreins an eben dieser Stelle).

Konflikte in den Gebieten der palästinensischen Autorität sind im Vergleich dazu relativ gering und selten. Auseinandersetzungen gab es zwischen Christen und Muslimen infolge eines Streits, der mit einem Totschlag endete im Flüchtlingslager Kalandia sowie im Anschluss daran in Ramallah; daneben gab es Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen in Ramallah infolge eines Mordes. Häufiger sind punktuell erhobene Klagen von christlichen Familien über ein Gefühl der Bedrohung durch die muslimische Mehrheit, v.a. in Bethlehem und den benachbarten ursprünglich rein christlichen Dörfern Beit Jala und Beit Sahour.

Mein Impulsreferat vertritt die These, dass der Ursprung dieser Konflikte ganz eindeutig auf der Ebene sozio-ökonomischer Probleme (Ungleichheit, Benachteiligung der Muslime bzw. der Drusen gegenüber den Christen, Gegensatz Flüchtlingslager-einheimische Bevölkerung) zu lagern ist. Während gegenseitige Missachtung, v.a. in Form von gegenseitigem Misstrauen, nicht unterschätzt werden sollte, so ist zusammenfassend doch zu konstatieren, dass die christlich-muslimischen Beziehungen in Palästina auf einer guten historischen Basis stehen und generell positiv verlaufen, v.a. auf der Basis des Gefühls der Verpflichtung der muslimischen Mehrheit gegenüber der christlichen Minderheit. Ein interessantes Fallbeispiel bilden christlich-muslimische Beziehungen in der Periode des Aufstiegs der islamistischen Hamas. Nach mündlichen Informationen ist es zuerst und v.a. Hamas, die jegliche Art von Übergriffen seitens extremistischer Muslime auf die christliche Minderheit systematisch und erfolgreich verhindert.

Dies trifft auf die besetzten palästinensischen Gebiete, nicht jedoch auf die mehrheitlich palästinensischen Teile in Israel (Galiläa) zu, wo der Staat Israel sehr oft einer Politik des divide et impera angeklagt wird. Die Perspektiven für eine positive Koexistenz (für beide Seiten) erscheinen deshalb im gegenwärtigen Zeitpunkt sehr gut für die besetzten palästinensischen Gebiete.

Sehr viel mehr Probleme und Konflikte scheinen sich jedoch in Israel herauszubilden und zu entwickeln innerhalb einer in ihrer Gesamtheit strukturell und politisch benachteiligten palästinensischen Minderheit, in der einzelne Minderheiten in je verschiedenen Feldern prosperieren, Chancen bekommen und vom Staat bevorzugt oder benachteiligt werden. In direkter Folge dieser Politik sind verschärfte Konflikte innerhalb der palästinensischen Minderheit für die kommenden Jahre vorprogrammiert, es sei denn, die politische Führung der gesamten Minderheit zeigt sich der riesigen und komplizierten Aufgabe gewachsen, dieses Problem direkt anzugehen und Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen.

Udo Steinbach

1. Die Stellung der Christen in den Gesellschaften des Nahen Ostens kann nicht isoliert von der gesamtgesellschaftlichen Perspektive betrachtet werden. Die seit Jahrzehnten mit Blick auf die christlichen Minderheiten gegebenen Schwierigkeiten, Krisen und Konflikte sind Ausdruck tiefgreifender Verwerfungen und Spannungen innerhalb der Gesellschaften sowie zwischen den Staaten in der Region.

In geschichtlicher Dimension sind bereits die Armenier wesentlich als Opfer des unaufhaltsamen Niedergangs des Osmanischen Reiches, welcher zahlreiche Ursachen hat, zu verstehen. Nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich vier Krisen-Achsen mit Rückwirkung auf die Christen erkennen:

- Der arabische Nationalismus; er hat nicht-arabische religiöse Minderheiten (Christen, Juden) und somit – indirekt – auch die orientalischen Christen bestehenden Feindbildern zugeordnet.
- Der arabisch-israelische Konflikt; er wirkt ambivalent, indem er zwar einerseits muslimische und christliche Palästinenser zu gemeinsamer Aktion gegen Israel zusammenbringt, zugleich aber Christen dem Generalverdacht der Kollaboration aussetzt.
- Der islamische Fundamentalismus; er macht *per definitionem* Christen (und andere religiöse Minderheiten) zu Bürgern zweiter Klasse.
- Staatsverfall; im Bürgerkrieg im Libanon sowie in den jüngsten Gewalttaten im Irak (in Abwesenheit einer durchsetzungsfähigen Zentralgewalt) wurden auch Christen zu Opfern von Gewalttätarn mit unterschiedlichen politischen Zielen und Ideologien.

2. Die Trennung von Staat und Religion ist die Voraussetzung für einen gleichberechtigten Bürgerstatus der Christen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften. Dabei lassen sich vielfältige verfassungsmäßige Ausgestaltungen eines besonderen Stellenwertes des Islam in der Gesellschaft vorstellen. Auch das konfessionalistische System des Libanon gibt den christlichen Denominationen Teilhabe an der politischen Macht. Aber ein System, in welchem der *Schari'a* ein besonderes Gewicht als Quelle der Rechtsetzung gegeben wird, versetzt die Christen in den historischen Status von *Dhimmis* (d.h. „Schutzbefohlene“), mithin von

Thesen zu Europa und dem christlichen Orient

Bürgern zweiter Klasse. Dass andererseits die Trennung von Staat und Religion noch nicht den Schutz christlicher Minderheiten gewährleistet, lässt das Beispiel der Türkei erkennen. Der rigide türkische Nationalismus (bei gleichzeitiger Gleichsetzung von Türkentum und sunnitischem Islam) hat religiöse Minderheiten – auch die Christen – zahlreicher Rechte als Religionsgemeinschaft beraubt. Nur die umfassende Garantie der Menschen- und Bürgerrechte ist die Voraussetzung eines konfliktfreien Nebeneinanders der Religionsgemeinschaften.

3. Die Auswanderung der Christen darf nicht als Lösung des „Problems“ Christen im Nahen Osten hingenommen werden. Zwar schließen Globalisierungstheoretiker, dass die Globalisierung die herkömmlichen Lebens- und Wirtschaftsbedingungen von Christen in nahöstlichen Gesellschaften negativ verändert hat (z.B. Christen als Banker im Libanon); doch bleibt der Platz des orientalischen Christentums im Orient.

Seit dem 19. Jahrhundert haben Christen in vielen Teilen des Nahen Ostens zur Modernisierung ihrer Gesellschaften wesentliche Beiträge geleistet. Die Auswanderung, die sich im Zusammenhang mit den Krisen und Konflikten in der Region beschleunigte, hat mit Blick auf die Vermittlung von Konzepten und Bemühungen der Modernisierung negative Auswirkungen gehabt. Eine weitere Auswanderung von Christen würde signalisieren, dass moderne Staats- und Gesellschaftsordnungen im Nahen Osten keine Akzeptanz finden und die Kluft zu sich dynamisch entwickelnden Regionen im Westen und Osten des Nahen Ostens tiefer wird.

4. Europa kann die Zukunft der Christen im Nahen Osten nicht gleichgültig sind. Dabei geht es nicht um „Christentümelei“ besorgter Glaubensgenossen. Vielmehr ist die Anteilnahme Ausdruck eines europäischen (deutschen) Interesses an der Modernisierung des Nahen Ostens insgesamt. Auffallend ist das Fehlen eines „Aufschreis“, wenn es um Konflikte im Nahen Osten geht, die Christen betref-

fen (im Vergleich zur Anteilnahme an anderen Minderheiten im Nahen Osten oder anderswo). Über die Gründe, die zur gedämpften Anteilnahme (nicht zuletzt auch in den Medien) beitragen, kann spekuliert werden. Auch die Kirchen enthalten sich weitgehend offener Bekundung von Anteilnahme, Engagement bzw. Lobbyarbeit für die orientalischen Christen und beschränken sich auf „stille Diplomatie“.

Gemeint ist hier nicht, dass europäische Politik darauf gerichtet sein sollte, Christen im Rahmen der Agenda einer Nahostpolitik einen Sonderstatus zu geben; dies wäre die Wiederholung eines Fehlers, der bereits im 19. Jahrhundert gemacht wurde und mitverantwortlich zu machen ist für die Tragödie der Armenier und anderer Christen im ausgehenden Osmanischen Reich. Aber die christlichen Minderheiten sollten nicht „kleingeschrieben“ werden auf der Agenda einer EU, die darauf gerichtet ist, Minderheiten umfassenden Schutz und bürgerliche Rechte zu sichern.

5. Die Problematik des Christentums im Nahen Osten ist auch in einem Zusammenhang mit der Problematik der Muslime in Europa, d.h. ihrer Integration in europäischen Gesellschaften zu sehen. Die Migration von Muslimen und deren berechtigte Forderung nach der Respektierung einer islamischen Identität haben die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft gestärkt für die Religion als Thema öffentlicher Diskussion sensibilisiert.

Eine breite Öffentlichkeit stellt einen Zusammenhang zwischen hierzulande geforderter Toleranz gegenüber Muslimen und eklatanter Intoleranz gegenüber Christen im Nahen Osten her. Eine auf die Gewährung umfassender Bürgerrechte an die orientalischen Christen gerichtete europäische (deutsche) Politik würde in den Augen einer breiten Öffentlichkeit hierzulande einer Politik Rechtfertigung verleihen, die mit Blick auf die Integration von Muslimen kulturelle und religiöse Kompromisse machen und den Forderungen nach sichtbarer Anerkennung einer muslimischen Identität in Europa (Deutschland) Entgegenkommen zeigen muss.

Marianne Schmidt-Dumont

Literatur-Wegweiser zum Schwerpunktthema

Auf dem deutschen Buchmarkt ist nicht allzu viel über Christen im Orient zu finden. Einer der wenigen, der sich diesem Thema immer wieder angenommen hat, ist Martin Tamcke, Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Göttingen mit seiner Reihe: Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte. Zwei Bände sollen hier kurz dargestellt werden: Band 21: **Daheim und in der Fremde. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen** (Hamburg 2002: Lit, 342 S., 30,90 •) und Band 28: **Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen** (Hamburg 2003: Lit, 453 S., 39,90 •). Beide Bände sind Ergebnisse von zwei Konferenzen und spiegeln das vielfältige Bild der Christen im Orient wider, Band 21 behandelt in 19 Beiträge ihre heutige Situation im Orient und in den europäischen Aufnahmeländern, das Palästina-Problem und Migrationsfragen, Band 28 (22 Beiträge) widmet sich nach einer Bestandsaufnahme den Kopten, Syrern und Armeniern sowie dem Dialog und der Mission.

Als Nachschlagewerk sehr gut geeignet ist das **Kleine Wörterbuch des Christlichen Orients**, das mir in der Auflage von 1975 (herausgegeben von Julius Aßfalg in Verbindung mit Paul Krüger †), Wiesbaden: Harrassowitz, 460 S., bei abebooks.com 10,- US-Dollar) vorliegt

und das laut Verlag im Dezember 2005 von Professor Dr. Dr. Hubert Kauffold als Neuauflage erscheinen soll. Der Schwerpunkt liegt auf Rahmenartikeln zu den einzelnen Kirchen, zu Liturgie, Kunst und Literatur - ein ausführliches Register, zahlreiche Literaturangaben, Karten und Zeitafeln ergänzen dieses nützliche Wörterbuch.

Das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) hat zusammen mit der Evangelischen Mittelost-Kommission (EMOK) 2001 ein Sonderheft der Blauen Reihe EMW mit dem Titel **Geschwister im Glauben. Christen im Mittleren Osten** herausgegeben (80 S., Bezug kostenlos bei EMW Hamburg), das sowohl knappe Informationen zur Situation der Christen und Kirchen im Nahen Osten gibt als auch als Grundlage für die Arbeit in Gemeindegruppen gedacht ist. Am Schluss des Heftes findet sich ein Überblick über die Mitgliedsorganisationen der EMOK und ihre Aktivitäten.

Ebenfalls vom Evangelischen Missionswerk wurde im Juni 2001 zusammen mit dem Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO) und dem persönlichen Herausgeber Prof. Dr. Alexander Flores, Historiker und Islamwissenschaftler an der Hochschule Bremen, ein sehr empfehlenswertes kleines Bändchen: **Die Zukunft der orientalischen Christen. Eine Debatte im Mitt-**

leren Osten (136 S., Bezug kostenlos unter EMW, Hamburg) herausgegeben, das die arabisch sprechende Welt in den Diskurs um die Migrationsprozesse einbezieht. Grundlage dieser Beiträge ist ein Dossier, das unter dem Titel „Stoppt die Auswanderung der orientalischen Christen“ im Januar 1998 in der Kulturbeilage Mulhaq der libanesischen Tageszeitung an-Nahar erschien und in dem Autoren wie Elias Houry, Kamal as-Salibi, Ghassan Salamé oder Georges Khodr zu Worte kommen.

Prinz Hassan bin Talal von Jordanien, Präsident des Club of Rome, ist Autor des sehr lesenswerten Bandes: **Das Christentum in der arabischen Welt** (Wien, Köln, Weimar 2003: Böhlau, 112 S., 19,90 •, aus dem englischen übersetzt von Beatrix Immenkamp, mir einem Vorwort von Hans Küng), in dem sich Prinz Hassan mit Ursprung, Entwicklung und Dogma des Christentums auseinandersetzt und kurz auf die Situation der Christen heute im Nahen Osten eingeht.

Eine antiquarische Rarität ist der von Isidor Silbernagl und nach seinem Tod von Jos. Schnitzer überarbeitete Band **Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische Abhandlung** (Regensburg 1904 (2. Aufl.): G.J. Manz, bei abebooks.com 40,- US-Dollar). In Teil 1 stellt er ausführlich in 17 Kapiteln „Verfassung und Bestand der schismatischen Kirchen des Orients“ dar, Teil 2 beschäftigt sich mit „Verfassung und Bestand der unierten orientalischen Kirchen“.

Wer sich „nicht-wissenschaftlich“ mit den Christen im Orient beschäftigen möchte, sollte unbedingt den Roman von Rafik Schami: **Die dunkle Seite der Liebe** (München, Wien 2004: Hanser, 896 S., 24,90 •) lesen, in dem Schami nicht nur die verschlungenen Pfade der Liebe zwischen Rana und Farid, Mitglieder von zwei christlichen verfeindeten Familien in Damaskus, sondern auch die politischen Verhältnisse in Syrien bis in die 70er Jahre anhand der Familiengeschichte der Muschtaks und der Schahins beschreibt und auch nicht davor zurückschreckt, die „dunklen Seiten“ wie Folter, willkürliche Verhaftung und Korruption darzustellen.



Wilfried Buchta

Nach langem Tauziehen konnten sich endlich die in unaufhörliche Machtkämpfe verstrickten Reformen und Konservative in Irans Führungselite auf den 17. Juni als Datum für die Präsidentschaftswahlen einigen.

Je näher allerdings dieses Datum heranrückt, desto mehr beginnen nicht nur zuvor als unverrückbar erachtete Gewissheiten zu verschwimmen, sondern desto mehr gewinnt auch der offiziell noch nicht eröffnete Wahlkampf an Schärfe.

Erst gegen Mitte Mai verkündet der laut Verfassung für die Eignungsprüfung der Kandidaten zuständige und von Konservativen dominierte Wächterrat die Namen der von ihm zugelassenen Kandidaten.

Zur Ausgangslage: Die Reformen hatten die Parlamentswahlen vom Februar 2004 verloren, nachdem der Wächterrat die große Mehrzahl der reformorientierten Mandatsaspiranten zurückgewiesen hatte.

Im Gefolge dieser Wahlmanipulation des Wächterrats zugunsten der Reformgegner, die auf harte Kritik der Parlamente in den USA und in verschiedenen EU-Staaten stieß, gingen die meisten Beobachter davon aus, dass im Rennen um die Präsidentschaft bereits eine Vorentscheidung gefallen sei.

Dies schien umso klarer, als die von der Niederlage demoralisierten und zu keiner politischen Gegenoffensive mehr fähigen Reformen keinen attraktiven und überzeugenden Kandidaten hatten und, wie die auf offiziell knapp 50% zurückgegangene Wahlbeteiligung bei der Parlamentswahl bewies, auch im Volk ob der nicht eingehaltenen Reformversprechen immer weniger Rückhalt besaßen.

Aber unverhofft zeigten sich schon bald, nachdem die Konservativen die Legislative übernommen hatten, auch in deren Lager tiefe Meinungsunterschiede darüber, wer deren gemeinsamer Kandidat für die Präsidentschaftswahlen 2005 sein sollte. Der Grund dafür waren nicht nur persönliche Rivalitäten einzelner, mächtiger Individuen des konservativen Lagers, sondern auch vielfach deutliche, bislang durch deren vereinten Kampf gegen die Reformen verschleierte Unterschiede in ihren außen- und wirtschaftspolitischen Konzepten. Um zu einer einvernehmlichen Einigung zu gelangen, verständigten sich daher die

Iran vor den Präsidentschaftswahlen

fünf bekanntesten Präsidentschaftsaspiranten der Konservativen im Dezember 2004 darauf, sich und ihre Programme einem konservativen Gremium vorzustellen und sich deren Votum für den geeignetsten Kandidaten zu unterwerfen.

Zu den Bewerbern zählten der ehemalige Außenminister Ali Akbar Velayati, der Parlamentsabgeordnete Ahmad Tavakolli, der ehemalige Kommandant der Revolutionswächter und derzeitige Generalsekretär des Feststellungsrates Mohsen Rezai, der ehemalige Leiter der staatlichen Rundfunk und Fernsehanstalten Ali Laridjani, der Oberbürgermeister von Teheran Mahmud Ahmadi-Nejad. Schließlich gesellte sich im Dezember auch Mohammad Baqer Qalibaf, Kommandeur der „Ordnungskräfte“, einer Art Revolutionspolizei, als weiterer Kandidat zu dieser Gruppe hinzu.

Allerdings verstrich im Januar 2005 die für die Bekanntgabe des Kandidaten-votums festgelegte Frist, was augenscheinlich machte, dass die Bemühungen des Gremiums durch Einigung auf einen geeigneten Kandidaten die Geschlossenheit des konservativen Lagers zu dokumentieren und dessen Wahlsieg zu sichern, fehlgeschlagen waren. Zu diesem Zeitpunkt hatten sich die meisten konservativen Bewerber bereits mehr oder weniger selbständig gemacht und die ursprünglich eingegangene Verpflichtung, die Entscheidung des Gremiums zu akzeptieren, für hinfällig erklärt.

Aus der Uneinigkeit im konservativen Lager konnten freilich die Reformen kaum Kapital schlagen. Denn auch sie vermochten sich auf keinen gemeinsamen Kandidaten zu einigen. Stattdessen gingen sie mit zwei Kandidaten, dem früheren Parlamentspräsident Mehdi Karrubi und der ehemaligen Minister für Höhere Bildung und Wissenschaft Mostafa Moin, ins Rennen um die Präsidentschaft.

Unabhängig voneinander hielten die beiden in verschiedenen Städten auf Versammlungen ab und versuchten die Teilnehmer von der Notwendigkeit der Fortsetzung der Reformen zu überzeugen. Obwohl Moin eine gewisse Popularität unter Jugendlichen und

Frauen, insbesondere unter Studenten zugesprochen wird und er diesen Vorteil noch durch die Ernennung von Reza Chatami, den Vorsitzenden der Reformersammelpartei Moscharekat und Bruder des Staatspräsidenten, zu seinem zukünftigen Vizepräsidenten inspe, auszubauen suchte, wurden Karrubi dennoch mehr Siegeschancen zugesprochen.

Karrubi, ein Schia-Geistlicher im Rang eines Hojjatoleslam und Leiter der linksislamischen Klerikervereinigung der „Kämpfenden Geistlichen“ hat sich stets durch heftige öffentliche Dispute mit seinen konservativen klerikalen Rivalen in Irans Machtelite profiliert. Dennoch gilt er in der Nomenklatura als zuverlässiger Verteidiger und Bewahrer der von Khomeini errichteten Theokratie, was seine Chancen vom Wächterrat zugelassen zu werden, verbessern dürfte.

Jedoch verfügte keine der beiden Reformerkandidaten über Charisma, geschweige denn neue politische Visionen, was zusammen mit dem Unvermögen der Reformen insgesamt, sich einen gemeinsamen Kandidaten zu einigen, den Sieg von einem der zwei Reformerkandidaten relativ unwahrscheinlich macht.

Gemäß dem Sprichwort, „Wenn zwei sich streiten, freut sich der Dritte“ wird erwartet, dass Ex-Staatspräsident Akbar Hashemi Rafsanjani aus der Zerstrittenheit des konservativen und reformerischen Lagers den größten Nutzen zu ziehen versteht.

Angesichts seiner möglichen Kandidatur herrschte in beiden Lagern Ratlosigkeit, wie man dem gewieften Taktiker und dem bis zur Unkenntlichkeit seiner wahren Positionen pragmatischen Rafsanjani, dem in beiden Lagern seiner häufigen Positions- und Bündniswechsel wegen Viele misstrauen, begegnen sollte.

Rafsanjani hatte 1997 nicht nur Khatamis Präsidentschaftskandidatur unterstützt, sondern durch einschüchternde Warnungen dessen Gegner kurz vor dem Urnengang von Manipulationen des Wählerwillens abgehalten, und damit zu Khatamis Wahlsieg beigetragen. Damit nicht genug hielt Rafsanjani sogar noch bis 1999 in dem

Machtkampf, der sich zwischen Reformern und Konservativen entspann, in vielen Fällen zu den Reformern.

Doch als in jenem Jahr einige radikal-reformerische Publizisten sich anheischig machten, in Artikeln und Büchern Rafsanjani aufs schärfste zu kritisieren und dabei seine mutmaßliche Verwicklung in zahlreiche Korruptionsskandale und unaufgeklärte Morde an Dissidenten, die während seiner Präsidentschaft stattfanden, aufs Korn nahmen, schlug sich Rafsanjani ganz auf die Seite der Konservativen. Rafsanjanis Popularität im Volk nahm damals beträchtlichen Schaden.

Eines mächtigen, oft auf Ausgleich zwischen den Flügeln bedachten Vermittlers beraubt, spürten die Reformer die Gegenschläge der Konservativen umso härter. Glaubt man Insidern aus der Reformbewegung des Zweiten Khordad, soll heute ein Teil der Reformer aus der Einsicht, dass sie sich damals durch Attacken auf Rafsanjani nur selbst geschadet hatten, diesen hinter den Kulissen reuevoll um Ver-

ist, der aufgrund seiner Erfahrungen, seines Geschicks und seiner eigenen, nicht zu unterstützenden personellen Machtbasis in der Staatselite der Willkür des Revolutionsführers Khamenei einige Schranken auferlegen könne.

Innenpolitisch ist die Lage festgefahren, da sich die reformorientierte Exekutive und das von Konservativen beherrschte Parlament gegenseitig bei Gesetzesinitiativen für die Bewältigung der immer drückender werdenden Wirtschaftskrise den Weg versperren.

Hinzu kommt die kritische außenpolitische Lage, in die sich Teheran durch das beharrliche Festhalten an seinem Atomprogramm manövriert hat. Da sich Iran trotz geringerer Zugeständnisse an die Internationale Atomenergiebehörde in Wien und die EU kategorisch weigert, auf einen geschlossenen Anreicherungskreislauf für seinen Uranbrennstoff zu verzichten, kann es den Verdacht der USA und mittlerweile auch der EU, hinter dem zivilen Atomprogramm auch militärische Ab-

werde Iran den Besitz einer Atombombe nicht gestatten, ist ein militärischer Angriff der USA oder seines Verbündeten Israels zur Zerstörung der bekannten iranischen Atomforschungsanlagen nicht auszuschließen.

Angesichts dieser innen- und außenpolitisch kritischen Lage rechnet sich Rafsanjani gute Chancen aus, von vielen Iranern als „Retter in der Not“ erachtet und durch ihre Wählerstimmen erneut ins Präsidentenamt befördert zu werden. Seit Monaten berichten ihm nahe stehende Medien in Iran regelmäßig davon, wie zahlreiche Vereine, Parteien und Gruppen Rafsanjani als erfahrenen und mächtigen Politiker hofieren und ihn auffordern, in der Stunde der Not für die Präsidentschaft zu kandidieren. Er hingegen ziert sich. In seinen öffentlichen Stellungnahmen gibt er seither seiner Hoffnung Ausdruck, dass befähigte, jüngere Politiker sich der Aufgabe gewachsen zeigten, Iran aus der Krise zu führen. Sollte sich allerdings kein Geeigneter finden, dann, so Rafsanjani, werde er sich erneut für das Land opfern und seine Erfahrungen dem Volk zur Verfügung stellen.

Wenn nicht in letzter Minute ein Überraschungskandidat auftaucht, erwarten die meisten Beobachter, dass Rafsanjani an den Präsidentschaftswahlen teilnehmen und wahrscheinlich gewinnen wird. Allerdings gilt als sicher, dass Rafsanjani einen eher glanzlosen Sieg erringen dürfte, da seine Popularität seit 1999 ganz erheblich gelitten hat und er aufgrund der Zersplitterung der Stimmen zugunsten anderer konservativen und reformerischen Mitbuhler kaum die im ersten Wahlgang erforderlichen 50% der Wählerstimmen auf sich vereinigen kann. Das dürfte eine zweite Wahlrunde unumgänglich machen. Hinzu kommt der Umstand, dass mangels verbreiteter politischer Apathie der Bevölkerung eine sehr geringe Wahlbeteiligung prognostiziert wird.

Diese Faktoren werden die zukünftige politische Position Rafsanjanis im System schwächen, eines Systems, dessen Repräsentanten zur Legitimation und Absicherung ihrer Macht nach innen und außen erheblichen Wert auf eine hohe Wahlbeteiligung bei den seit 1980 regelmäßig abgehaltenen Wahlen legen.



zeihung für ihren Fehler gebeten und sich für ihn als Präsidentschaftskandidaten ausgesprochen haben. Dabei spielte weniger deren neu erwachtes Vertrauen in Rafsanjanis Fähigkeit und Willen, die Reformagenda fortzuführen oder Bündnistreue zu bewahren. Ausschlaggebend war vielmehr deren Einschätzung, dass Rafsanjani im Vergleich zu jedem der konservativen Kandidaten das kleinere Übel und er im übrigen der einzige Politiker Irans

sichten zu verfolgen, nicht entkräften. Aufgrund Irans Unnachgiebigkeit wächst die Wahrscheinlichkeit, dass die seit 2004 laufenden Verhandlungen zwischen der EU und Iran scheitern, die EU auf die harte Linie der USA einschwenken und der mit dem Thema befasste UNO-Weltsicherheitsrat Sanktionen gegen Teheran verhängen könnten. Verdeutlicht durch die jüngst im Januar 2005 von US-Präsident Bush gemachten Drohungen, die USA