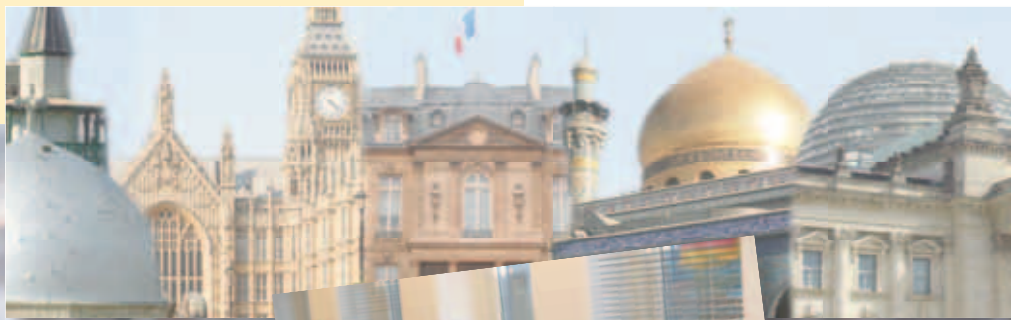


POLITICAL THOUGHT IN ISLAM: STATE, RELIGION AND GOVERNMENT



BERLIN FORUM FOR PROGRESSIVE MUSLIMS

POLITICAL

THOUGHT IN

ISLAM: STATE,

RELIGION AND

GOVERNMENT

3

POLITISCHES

DENKEN IM

ISLAM: STAAT,

RELIGION UND

REGIEREN

21

LA PENSÉE

POLITIQUE DANS

L'ISLAM : L'ÉTAT,

LA RELIGION ET

LA GOUVERNANCE

40

ISBN 978-3-86872-198-0

Editor:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Editing:

Jörg Schlabach
Dr. Johannes Kandel

Translation:

Claire Labigne, Elisabeth Moucors (French)
James Turner (English)

Proofreader:

ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:

Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Photos:

Joachim Liebe

Print:

Brandt GmbH Druckerei und Verlag, Bonn

Printed in Germany, 2009

ISBN 978-3-86872-198-0

Herausgeber:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Text:

Jörg Schlabach
Dr. Johannes Kandel

Übersetzung:

Claire Labigne, Elisabeth Moucors (französisch)
James Turner (englisch)

Korrekturat:

ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:

Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Fotos:

Joachim Liebe

Druck:

Brandt GmbH Druckerei und Verlag, Bonn

Printed in Germany, 2009

ISBN 978-3-86872-198-0

Éditeur :

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Texte :

Jörg Schlabach
Dr. Johannes Kandel

Traduction :

Claire Labigne, Elisabeth Moucors (français)
James Turner (anglais)

Correcteur :

ad litteras, Dr. Christian Jerger

Mise en page :

Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Photos :

Joachim Liebe

Imprimeur :

Brandt GmbH Druckerei und Verlag, Bonn

Imprimé en Allemagne, 2009



Dr. Johannes Kandel, Head of Section "Intercultural Dialogue", Friedrich-Ebert-Stiftung

Introduction

At the Friedrich-Ebert-Stiftung, the "Intercultural Dialogue" section aims to contribute to understanding, mutual respect and peaceful co-existence of different ethnicities, religions and cultures in a globalised world and growing religious and cultural pluralism in our societies.

We all know how riddled with conflicts this endeavour is. There are numerous religious and cultural conflicts and their causes and backgrounds are just as multifaceted. Solving the conflicts is often very difficult. However, there is no other choice for us than engaging in dialogue again and again. Such a dialogue should not be an event of mere contentment during which we keep pledging our good intentions. In our view, a dialogue needs to be conducted in an atmosphere of constructive controversy. Difficult issues must not be put under a taboo, but must be addressed openly.

The "Berlin Forum for Progressive Muslims" has managed to develop such an atmosphere of constructive debate over the past few years. In our last three meetings we discovered how broad the Islamic spectrum is that we call "progressive". There were distinctly varying opinions on what constitutes a "progressive", "reform-oriented" or "liberal" Islam. We argued about hermeneutic and political issues. We discussed the education that "progressive" Muslims need to develop and we addressed Islamist and fundamentalist positions.

At the 4th Berlin Forum for Progressive Muslims we asked about political theories and practical policies that can emerge from a religion seeing itself as "holistic", "social", and "political"; a religion using its holy script, its traditions and its religious and cultural practice to draw conclusions for social life. A religion that needs to face the fact that its truth claims and political claims clash with the claims of other religions.

We are of the opinion that a precondition for peacefully dealing with such pluralism is to unconditionally accept universal human rights, the rule of law, democracy, and pluralism. Having a look at the world around us, we must acknowledge that there is neither consensus on this precondition nor is it reality everywhere. Not only economic, social, and political factors impede acceptance, but also religious and cultural traditions. This is why it is important to review these traditions critically and discuss their compatibility with human rights and democracy.

Historical aspects of the relationship between Islam and politics were identified in our fourth forum and we had discussions on past and present critical thinkers who have enriched the debate on politics and governance.



Asghar Ali Engineer (born 1940) is a renowned Muslim scholar from the “Progressive Dawoodi Bohra Movement” in India. He is the Director of the Institute of Islamic Studies and the Centre for the Study of Society and Secularism in Bombay.

Islam was not founded simply as a religion based on a text. It also functioned as a powerful political movement. In this respect the interpretation of religious writings has often been seen more as a political activity than as a spiritual one. Looking at the situation from this political perspective, numerous scholars divided the early period of Islam under the Prophet Mohammed into the Mecca phase and the Medina phase. The Muslims were an oppressed minority in Mecca and in Medina Muslims ruled as the majority. Various messages to adherents of Islam can be ascribed to these two phases, as they represent different contexts. At the heart of Islam, however, we find above all certain values, for only values refer to a transcendental and thus religious dimension. In particular, values are not determined by a particular context, but apply universally. In this context many interpreters of a holy text – be they Christian, Hindu or Muslim – fail to grasp that a significant distinction must be made. They do not distinguish between statements which were revealed in a particular context and yet are to be viewed as transcendent. Many scholars concentrate only on the wording of their own holy text, such as for example the Koran, without taking the context into account.

Because of its specific claim to truth, this point of view gives rise to numerous problems with other religious communities. Yet if we are genuinely religious people, full-blown conflicts with other religions are inconceivable. Disputes do however become unavoidable if we refer instead to an understanding of religion that makes political claims – in the role of a majority, a minority, as a ruling power. The Prophet Mohammed took a pioneering decision in Medina. He established what is known as the Medina constitution (*mithaq al-madina/sahifat al-madina*), which was revolutionary in its approach to how people from different religions can live together. Mohammed legitimated the existing pluralistic religious situation in an alliance between Muslims, Jews and polytheists. Together they formed

1st lecture

Politics, state and religion seen from the perspective of the Koran and the Sunna

one single community (*ummat wahida*). The consequence of this is clear: we may belong to different religious communities but we live in one single political community.

There is no reference to the concept of an Islamic state in the Koran. Instead there are references to a particular conception of society, for a state is fundamentally embedded in its context. In the days of the Prophet, the people adhered voluntarily to certain values and moral concepts. These values include justice (*adl*), righteousness (*ihsan*), mercy (*rahma*) and wisdom (*hikma*). If a society is based on these values, there cannot be a conflict between Muslims and non-Muslims. Justice thus never applies to just one group. Righteousness is definitely not restricted to people from one single community. However if Muslims do not adhere to these values, then from the Koran's perspective they do not qualify as Muslims. They may well be Muslims in the political or sociocultural meaning of the term. However they cannot be Muslims in the Koran's sense of the term, even if they claim that these values are part of their behaviour and character. With this position underpinning his approach, the Prophet Mohammed did not distinguish between Muslims and non-Muslims in respect of social, economic and political criteria. The example of a Christian delegation in Medina is revealing. Mohammed insisted that they should say their prayers in their own way in the mosque. Muslims and Christians pray to one God; why shouldn't they pray in one building? Nowadays not even Muslims from different sects – such as Wahhabis or Sunnis – wish to pray in mosques run by other groups.

In one of his sayings (*hadith*), the Prophet encouraged people to think and decide freely. When Mu'adh ibn Jabal appointed him as a judge in Yemen, Mohammed asked him on what basis he planned to adopt his judgements. The judge replied that he would base his approach primarily on the Koran and on the traditions (*sunna*) of the Prophet. However, if he could not arrive at a solution using this approach, then he would decide upon a judgement based on his own efforts (*ijtihad*). Nowadays many Muslim scholars support this statement. Nevertheless *de facto* none of them endeavour to arrive at free and untrammelled decisions. On the contrary, people claim that we Muslims should blindly follow the Koran and the tradition of the Prophet, modelling our approach unreflectingly on that of previous generations. However, there can be no true faith if there is no freedom. If I simply imitate the past, this action is not dynamic faith. For example, we Muslims have binding rules on how women should dress, which came into being hundreds of years ago. Although women are constrained by this historical relic, men, in contrast, are free to wear suits and ties.

An Islamic state cannot exist nowadays; instead we can only really talk about a Muslim state. If there are calls for this kind of Islamic polity, the historical original would have to be reproduced. However, the result would be a government without any kind of formal criteria, as was the case during the time of the Prophet



in Medina. However, the values of Islam can and should take centre-stage, so that the dignity of all the children of Adam is respected. In contrast however ethnic criteria are applied in all so-called Islamic states. As an Indian Muslim it is only possible for me to live in Saudi Arabia and enjoy equal rights for the duration of the hajj, although I am a Muslim and Saudi Arabia has a Koranic constitution.

We need to develop a new religious jurisprudence that allows us to take modern concepts on board. The values of the Koran are compatible with modern values. Human rights should be universally accepted as a sacred, inviolable concept. All Muslims and non-Muslims must enjoy the same political rights. Citizenship should replace membership of the global Muslim community (*umma*) as the fundamental criteria in defining group membership. This new jurisprudence should pay particular attention to minority rights. These innovations are necessary as shariah norms were formulated centuries ago in entirely different contexts. The current situation calls for a new direction to be adopted, for the shariah can be changed, in contrast to the immutable values of the Koran. A distinction must finally be drawn between what has been revealed (*tansil*) and interpretation within various historical contexts (*ta'wil*). The immutable values of the Koran must be liberated from other interpretations.



2st lecture

The war between Islam and the West

Hans J. J. G. Jansen is Professor of Islam Studies and Arabic at Utrecht University in the Netherlands.

Classical Islamic theory divides the world into the House of Islam (*dar al-islam*) and the House of War (*dar al-harb*). This idea is profoundly rooted in Islamic history and in the spread of Islam. In contrast, the Koran does not mention this division of the world, even if later suras (Sura 9, Verse 38–58, 87) declare that it is a religious duty for Muslims to take part in warfare. The idea of the House of War derives from the Medina period in the sayings of the Prophet (*hadith*). Knowledge of how Islamic theory divides the world into two zones was widespread. This point of view is significant if we wish to understand the Islamic aggression and attacks that have emerged over the last few decades.

From the perspective of political correctness, three objections are presented in respect of the ongoing validity of this theory.

The first argument is that only a small number of Muslims participated in the recent attacks. “The overwhelming majority cannot be held responsible for this.” This objection cannot stand, as it is always only a part of a group that takes action. For example, not all Germans attacked the Netherlands during the Second World War.

Secondly it is claimed that this division of the world into two zones can no longer be applied in the modern age. “This theory is no longer valid.” There are however significant exceptions, for example the prominent Muslim thinker Sayyid Qutb (who died in 1966). As he explains, whereas previously an unambiguous geographical division existed, Islam and non-Islam have mingled in the modern era. Sayyid Qutb thus wanted to follow the Prophet’s example. Non-Islamic aspects in the Islamic world should be combated as a priority; he identified this effort with the Muslim struggle in the pre-Islamic era of ignorance (*jahiliyya*) in Mecca and Medina.

The third objection is relativistic. “Islam may call for war to be waged on the unbelievers in the context of a *jihad*, but after all Christianity had the Crusades.” This moral and religious equivalence between Islamic *jihad* and Christian Crusades is an essential part of multicultural ideology. One can object to the idea of equating the two religions with each other on the grounds that the practice of *jihad* already existed five centuries before the Crusades and unlike them was not limited to the conquest of the Holy Land.

In my view the Koran does not comprise a particularly large number of narrative passages; its content is made up much more of instructions and prohibitions. In particular it is relevant to cite a number of verses that call for people to be killed. “*Kill them wherever you find them*” (Sura 2, Verse 191; Sura 4, Verse 89). Of course Muslims are not automata and do not mechanically comply with this kind of command. The details of the ideal behaviour of a pious Muslim are however stipulated in shariah commentaries. These various versions of these authoritative writings aim to tell Muslims how to behave. They are supposed to fight for the notions comprised in these commentaries, which they view as the truth. These books assert explicitly or implicitly that any Muslim who resists these instructions would be guilty of apostasy (turning away from faith).

This practice has two dreadful consequences. Every Muslim ruler falls prey to this capital crime if he does not follow shariah law in its entirety or prefers other laws. This simplified approach provided the motivation for the murder of Egyptian President Anwar al-Sadat in 1982. Such accusations of apostasy arise regularly in debates questioning the validity of detailed provisions within shariah law. The victims of this kind of allegation suffer serious persecution. These practices result in an atmosphere of intellectual stagnation and make a religious renaissance virtually impossible.

Muslims consider the Koran to be the authentic word of God, whilst on the other hand shariah – it is claimed – is the work of humans. However, the Islamic main-



stream teaches that God does not allow his people to err collectively. This attitude declares shariah to be inviolable and sacrosanct. Its provisions are thus beyond the reach of any kind of criticism. Human law can therefore not compete with shariah. These points of view represent a significant gulf separating Islam from the West.

A metaphysical consideration of Islam opens up a further point of divergence between Islam and the West. There is a general belief in the West in the predictable nature of the universe. Science and technology would not be possible without this axiomatic assumption. On the other hand in the Islamic world the universe is mainly depicted as unpredictable, a stance rooted in belief in God's constant activity as creator. This attitude however is fundamentally problematic for science and technology. If the world can change at any second, there is no real need to discover the world of nature and its universal laws. This religious position leads to a rejection of reason as the ultimate testing ground for convictions and actions. It is difficult to reconcile the positions of the West and of Islam on this point.

It surprises numerous Western intellectuals that the Muslims perpetrating attacks have their own reasons that are not in any way related to their victims. In addition there are some factors that throw the average Western observer off-course. Proponents of multiculturalism and the left were not successful in fundamentally changing Western societies, and are currently attempting to put their ideas into practice in conjunction with Muslims. The European multicultural elite is thus striving to integrate Islam, but in the process they overlook the history of how Islam spread. They appear impotent in the face of Muslim violence and Muslim activism, which seek to demonstrate the supremacy of Islam and to spread Islam in the West.





Ibrahim M. Abu-Rabi is Professor of Islam Studies at Alberta University in Canada. He writes about Christian-Muslim dialogue and is an expert on contemporary Muslim philosophy and political thought.

One fundamental problem in the debate lies in the terminology used. The contrast between Islam and the West compares a religion with a political geographical entity. The West has taken shape since the 16th century in the wake of the Enlightenment. This evolution was however accompanied by numerous violent events. To cite just a few examples, these include the extinction of the First Nations in America, the wars of religion in the wake of the Protestant Reformation and the spread of Western hegemony into the so-called Third World. The emergence of the West is therefore indubitably also rooted in Western imperialism and capitalism too. I therefore do not see any connection between Islam and the West, but instead an important link between the Muslim world and the West.

The issue of Islam and the West needs to be considered from two angles. On the one hand, it is worth taking a look at classical Islamic political philosophy in respect of war and jihad. On the other hand, the histories of Islam – in the plural – are significant, along with the questions of how these histories should be interpreted. Islam's political philosophy developed as Islam spread during the first few centuries of its existence. This spread is understood as the process of recording the provisions of Islam (*tadwin*), which should be viewed as a pluralistic process. Muslims were certainly not the only ones involved in this historical moulding of Islam, for non-Muslims such as Christians, Jews and Hindus also played a part. That makes it virtually impossible to imagine a pure monolithic Islam.

A different light is shed on Islam's relationship to Judaism and Christianity if one considers documents such as those in the "Geniza" collection. These medieval Jewish artefacts were discovered in Cairo at the start of the 20th century. In my opinion they give us grounds to conclude that Christians and Jews survived precisely because of Islam. In medieval and early modern Islam, Jews were entirely

3rd lecture

From the "Medina constitution" to conquests and the spread of Islam – influences on political thought in Islam

integrated into the economic and financial sector, as well as in scholarship. Trade relations in particular were maintained by Jews, which explains the existence of a Jewish community in Kerala in southern India. One example of a particularly close relationship is the mystic Jewish tradition of Kabbalah. Gershon Sholem explains that these ideas are closely related to Islamic mysticism. They can be traced back to the centre of medieval Jewish mysticism in the city of Safed in 16th-century Ottoman Palestine. Another example is the spread of Islam in South-East Asia. In Indonesia, Hindu and Buddhist traditions were – and still are – accepted and lived out by Muslims. The division of the world into the House of Islam and the House of War was undermined not just in practical but also in theoretical terms. Other concepts were formulated, such as those of a House of Truce, Security and Contract (*dar al-sulh*, *dar al-aman*, *dar al-ahd*). In particular in the modern age these are understood as the expression of peaceful modes of coexistence.

If we consider how modern Western societies define themselves, issues such as the inequality between nations, imperialism and the dark underside of capitalism are scarcely addressed. The other side of modernisation and modern societies is however underdevelopment and exploitation not just of the Muslim world but of the so-called Third World in general. In these societies with their specific experience of Western modernism, the idea of secularisation and the democratic project became discredited. This perception is not a consequence of the 11th September and the subsequent wars in Iraq and Afghanistan. Negative experiences of concepts such as democracy began much earlier, due to the foreign policy of Western countries. US support for the most brutal dictatorial regimes in the Muslim world is a paradigmatic example of this. The CIA was involved, inter alia, in the putsch against Iran's Prime Minister Mossadeq in 1951 and the coup against Indonesia's President Sukarno in 1966.

The problem can therefore not be couched as Islam against the West but lies instead in a conflict between poor Muslim populations and the West. There is no genuine dialogue between Muslims and Westerners. The dialogue that does occur is limited to the intelligentsia and elites. This should however take the form of a dialogue aimed at the masses at grass-roots level. After September 11th 2001 the Bush administration launched a war against terror. This reaction destroyed the great sympathy for the USA that had prevailed in Muslim societies after the tragic attacks. These US government activities should be considered in the context of the end of the cold war. The West needed a new concept of the enemy and found this in Islam. Iraq under the cruel dictator Saddam Hussein was however not involved in the attacks. However Hussein fitted neatly into this template of a new concept of the enemy. Saudi Arabia on the other hand continues to receive political and military support, as this serves European and American interests. In conclusion there is therefore by no manner of means a war between Islam and the West but instead a full-blown conflict between Muslim societies and the West.



The workshops introduced intellectual figures that have contributed to the development of progressive Islam. Whilst they represent different positions, their ideas can be subsumed into a liberal, pluralistic and contextual approach.

Workshops

Fazlur Rahman from Pakistan is not well known in the Muslim world, with the exception of Turkey and Indonesia, where intellectuals and scholars have responded extensively to translations of his work. Almost his entire oeuvre was written in English and there are almost no Arabic translations, meaning that he is virtually unknown in the Near East. Fazlur Rahman's most important ideas centred on a contextualisation of Islam. For without the social context, to cite Chris Hewer, Islam cannot provide guidance for a good and just society. Rahman identified fundamental principles of a Koranic society, which should provide guidance for humanity. He referred to social justice, the spirit of cooperation, fraternity in the sense of one single humankind, the fundamental equality of all people and self-sacrifice for the good of humankind.

Workshop I: Fazlur Rahman (1919–1988)

The human freedom of the individual is a central feature of his thought. Fazlur Rahman based his concept on a twofold principle of freedom. On the one hand, freedom signifies: I am free from oppression and exploitation. On the other hand, freedom also means: I am free to obey by serving God. This notion of freedom is definitely not neutral, but is, in Chris Hewer's analysis, embedded in a value-based ethical system. People must be liberated from social, spiritual, political and economic exploitation in order to assume their responsibility as humans. Only then can a just society be developed that corresponds to a spirit of brotherhood and sisterhood, together with self-sacrifice. Humans are viewed as representatives of God on earth, and should not exploit God's land. The unity of God in particular is a symbolic reference to the unity of human society, where divisions along ethnic or religious lines should be overcome. Fazlur Rahman rejects the idea of the superiority of a particular group. In this connection he refers to the Prophet's last sermon, in which he talked about one single human family and universal human freedom. No human community can therefore claim to possess God or truth.

The Islamic religion is viewed as a charter of intervention in society. This charter gives the collective institutions of society, such as government, the right and obligation to lead society. An eminently social function is thus ascribed to Islam within society. In this respect, Fazlur Rahman seeks to roll back the influence of traditional scholars. He considers their activities to be spiritual exploitation, for power should lie with the people. Decisions should be taken on the basis of a consensus involving everyone and not just by scholars.

Workshop II:
Mohammed
Shahrour
(born 1938)

Mohammed Shahrour developed a fundamental concept and theoretical terms, which George Tamer describes as revolutionary. Mohammed Shahrour drew a basic distinction between the term *qur'an* (Koran as reading) and the word *kitab* (book). In his interpretation, *qur'an* describes the religious contents of Mohammed's prophetic mission and a number of narratives, which however represent only part of the text. In contrast, Shahrour uses the term *kitab* to refer to this prophetic mission's rules and commandments. He draws a second distinction between *islam* (surrender, submission) and *iman* (faith). The term *islam* should be used to describe the natural state of humans as created by God. This act of creation implies submitting to God. However the term *islam* is thus definitely not identical to the religion established by the Prophet Mohammed. Instead the word *iman* (faith) should be used to refer to this specific religion. Adherents of this religion are therefore the *mu'minin* (believers). Because of the act of creation that gave rise to them, all humans should be described as *muslimun* (those who surrender/submit).

These distinctions generate a fundamentally different understanding of religion. As a consequence there can be only one religion, conceived as a universal faith. This religion is *islam* as surrender; a distinction must be drawn between this and the term *islam* used to describe a specific religion. As a consequence, George Tamer argues, all revealed religions, such as Islam, Judaism or Christianity, are sects or denominations within this one religion. This new perspective opens up the possibility of accepting the existence of new religions and forms of belief. Humans are thus also free to accept or reject religions or even to live without any particular religion.





Amina Wadud is a convert to Islam. She became world-famous as a female imam in 2005 when she led Islamic prayers for a mixed congregation in New York, although Wadud only fulfilled this function once, as Saida Keller-Mesahli explains. However, Amina Wadud was certainly not the only woman to do this, nor indeed was she the first *imama*. It was only the high-profile media context that gave rise to this impression. Innumerable anonymous women in Iran, Pakistan, Morocco and Egypt are already practising as female imams.

Amina Wadud's behaviour triggered a lively and controversial debate. It turned the possibility of women assuming religious expert roles in mixed congregations into a tangible fact. She can be seen as the catalyst for a more open approach on various points subsequently. The significance of what Wadud did should however not be underestimated as she raised questions about existing certainties with a critical gaze. She sent out a message of equality for men and women in Islamic religious actions via this *mise en scène*. The transformation it triggered is likely to be durable and gives rise to long-term changes in gender relations in the religious sphere too, to cite Keller-Mesahli's analysis. To date, hardly any women hold senior positions in important institutions within society or in religious institutions. Amina Wadud's decision to lead the prayers in the media limelight drew particular attention to this shortcoming. This made the issue part of public discourse about Islam for the first time, making it possible to initiate a debate on the subject. The visibility of a topic can be seen as a first step, contributing to normalising the status of female religious experts.

Workshop III:
Amina Wadud
(born 1952)



Workshop IV:
 Ali Hassan
 Abd al-Raziq
 (1888–1966)

The most important work by the scholar and judge Abd al-Raziq is the book “Islam and the Principles of Government”. It was published in Arabic in 1924 and there is also a French version. It is a very well-known work and enjoys broad critical reception in the Muslim world. The book’s most important message, as Nasr Hamid Abu Zaid explains, is that no political system and no government is entitled to describe itself as Islamic. The attribute “Islamic” is understood here to mean based on the legal principles of the Koran, Sunna and consensus. Abd al-Raziq took leave of the debate on Islamic rule (imamate and caliphate). The scholar transformed responsibility for the political system from an issue addressed in the religious context into an issue to be examined in political science.

Abd al-Raziq wrote this significant book against the backdrop of the collapse of the Ottoman Empire and the emergence of nation states. In Abu Zaid’s analysis, the historical context, with the abolition of the caliphate by Kemal Atatürk, played a key part in shaping Abd al-Raziq’s thinking. A debate subsequently arose on how to revive the caliphate, although there was no agreement about a candidate and about the powers and responsibilities of a possible caliph. Abu Zaid points out that there is however no reference to the need for a caliph in the religious texts. In response to this vehement discussion on Islamic rule, Abd al-Raziq drew up his paper “Islam and the Principles of Government”. His opponents accused him of apostasy for the ideas he put forward. They viewed his ideas as enforced secularisation and Christianisation of Islam. He was nevertheless appointed to a ministerial position 15 years after publication of this work.



Mona Siddiqui is Professor of Islamic Studies, as well as Director of the Centre for the Study of Islam at Glasgow University, Great Britain. She is an expert on Islamic law and ethical questions.

It is tempting to claim that we live in pluralistic societies in the West. We generally make assumptions about the meaning of the term and usually employ it in the context of cultural pluralism. I would like to echo the Jewish American philosopher Horace Cullen in using the term in the sense that is perhaps closest to its original meaning. He used the term “pluralism” to refer to the multiplicity of ethnic and religious groups in the USA. In many parts of Europe we have pluralism without religious undertones, which is the result of the development of European democracies. This term did not arise as the result of theological imperatives. However, matters become more complex when we talk about religious pluralism. In Europe there are considerable differences in opinions, perspective and authorities. Political leaders for example tend to view religious organisations as interest groups representing a specific moral agenda. Religious experts are therefore considered as moral authorities and not as leaders of mass movements.

There are different approaches to determining and organising how religion relates to the state and to politics in Great Britain, France, the Netherlands and Germany. In addition, there are also marked differences in how immigrant groups and their religions are treated. Here however Islam is often merely referred to as being by far the greatest problem. These countries share a certain concern about how Islam should be represented individually and collectively and how this religion, which is celebrated publicly, can relate to the private practice of Christianity and to the public, secular otherness of liberal Europe. In this context Islam is presented not simply as another religion but as a political ideology.

In considering the debate about pluralism, there is a tendency to overlook the fact that Muslims often perceive this as a non-Muslim discourse. Pluralism is therefore lacking in legitimacy and moral authority in Muslim eyes. Pluralism began to

4th lecture

Muslims and religious pluralism in Europe

attract attention as a consequence of theological, social and political discussions about the concept of civil society. Discourse within Islamic societies uses individual verses of the Koran in this context to formulate a pluralistic framework for society in various variations. Alongside the topic of pluralism, other issues are integrated into the debate, such as gender equality, various sexual orientations and approaches to religions that emerged after Islam. Critical studies were drawn up, comprising a text-based critical approach or a reflective approach. These works are based on three central considerations: first of all they are rooted in contemporary debates on Islam and civil society, secondly in intra-Muslim discourses on renewal of ideas about a just social order and thirdly in historical, critical inter-textual studies on early Islamic history and Muslim self-images.

Any debate on pluralism in Islam can however not simply be restricted to topics addressed in the Koran. The Koran can only serve as a point of departure for new interpretations. Most of us realise that the Koran emphasises the unity and diversity of humankind. This offers a basis for inclusive and exclusive interpretations alike. In the course of history Muslims have recognised the religious other in various forms. Historically a system of social and legal coexistence emerged although religious inequality between Muslims and non-Muslims remained. Numerous incidents in the more recent past however have left many with the impression that certain Muslim sentiments are not compatible with Western Europe's hard-won liberalism.

The crisis over cartoons in a Danish newspaper, when the entire Muslim world was equated with a few images, reminded many people of the so-called Rushdie affair. However, publication of these cartoons had very little to do with defending freedom of opinion, but related instead to a more deep-seated problem. Can Islam and the Muslim world really understand and accept the meaning of different civil societies? Can they accept a society in which nothing is sacred and moral concepts compete with each other? Accepting this is possibly the price to be paid for freedom. However violence within certain Muslim communities confirms the suspicion that Islam is a completely different kind of being than the West. In my opinion this is a significant problem that many Muslims do not address or which they reduce to a polarised debate between religion and secularism.

Muslims in non-Muslim countries often legitimate their actions with arguments derived from shariah law. However the complexity of applying these provisions is often overlooked. On the other hand, non-Muslims take the Universal Declaration of Human Rights as the only decisive parameter when evaluating the shariah, which often leads them to reject the latter entirely. Universal human rights can however scarcely take account of religious local specificities, as their universal nature must fundamentally be in antithesis to religious or cultural particularities. My personal point of view is that the human rights discourse takes precedence over any religious discourse. Its principles do not need to be couched in Islamic terminology either in order to be accepted and gain legitimacy. However Islam



does have the resources to develop ideas that reflect contemporary interpretations and standards of human dignity and universal principles.

Muslim societies need individual courage and not a panoply of organisations that claim to speak on behalf of Islam and only wish to restrict the scope of this kind of discourse. In addition, many Muslims already live outside the constraints of traditional morality. Islam is de facto a part of the West and the West a part of Islam. Cultural differences between the mainstream and minorities are seen as self-evident and are generally accepted in Europe. However the decisive factor remains: Do Muslims advocate values that are incompatible with the values of liberal democracies and civil societies? There is however a crucial problem in the question itself, which assumes that we are dealing with a minority with a monolithic identity and self-image.

Since September 11th these kinds of criticism of Islam as a religion have flourished. For example, Islam is accused of promoting intolerance and being opposed to freedom of opinion. Similarly, it is claimed that close connections exist between Islam and militant extremism. A mentality that seeks to divide people into Them and Us is indubitably gaining ground. The way debates on religion and society are conducted in Europe means that religion is understood to mean Islam alone and vague terms like fundamentalism and secularism are supposed to define clear positions within the debate. Summa summarum, the decisive question for Muslims in Europe is: How do Muslims view their involvement in civil society as citizens from a minority and what kind of resources do they draw on?

But do modern democracies really offer greater religious diversity? The phenomenon described as religious pluralism is more about recognising that religion has definitely not vanished in the USA and Europe. What remains are forms of religion that are visible in public life and characterised by traditional or conservative leanings. To a greater or lesser extent these forms of religion are viewed as being contrary to modernisation and liberalisation. Growth is to be found more in the

number of religious voices counteracting modern intellectuals' theses concerning privatisation of religion and individual autonomy. Europe in particular is faced with the challenge of the de facto absence of religious pluralism, for some commentators argue that only two options will be left in a few decades: secularism and Islam.

Certain religions have come to a decisive crossroads in some respects over the last few years. Their religious experts have to intervene in public debates in accordance with their religious discourse and individual believers become involved in public debates on religion. In our increasingly diverse societies, religious language is used on the one hand as a means to open up channels of communication and on the other hand to create a synthesis in the dialogue between society and faith. Many people are confronted with the challenge of effecting a de facto reconstruction of their religion. All religious communities face the question of the extent to which their writings and post-scriptural intellectual and social traditions can form the basis for contemporary ethical attitudes.

A renowned Christian theologian once said: theology is not just a reflection of the world, it also aims to improve the world. In an era when it has become virtually impossible to engage in persistent moderate reflection on religious issues, it seems very easy to block out all forms of the sacred. However this perspective simplifies and caricatures the sacred, asserting that its claims compete with those of civil society. It should however be viewed much more as part of civil society. For that reason, many observers feel alarmed and warn of the threat posed by both Islam and conservative forms of Christianity. It is ironic that both religious and non-religious people are equally aware of the decline of liberal forms of religion. These forms of religion apparently no longer succeed in fascinating young people. However, our contemporary awareness of a global civil society calls for this concept to be based on an acceptance of diversity. Different standards and moralities can only exist alongside each other fairly peacefully and harmoniously in the framework of modernity. It is only thanks to cultural diversity that we can compare different value systems and lifestyles and through a shared dialogue develop acceptable universal values as the ethical basis for our societies. That means we all have a fundamental duty to address the challenges of pluralism. Unless the principle of coexistence is reformulated, with inclusiveness being seen as a religious imperative and a modern civil duty, Muslims will view themselves exclusively in a dominant role or exclusively as victims.



Dr. Johannes Kandel, Leiter des Referats Interkultureller Dialog, Friedrich-Ebert-Stiftung

Vorwort

Es ist das grundlegende Ziel der Sektion „Interkultureller Dialog“ der Friedrich-Ebert-Stiftung, in einer Situation der Globalisierung und des immer stärker werdenden religiösen und kulturellen Pluralismus in unseren Gesellschaften, zur Verständigung, zum gegenseitigen Respekt und friedlichen Zusammenleben von verschiedenen Ethnien, Religionen und Kulturen beizutragen.

Wir wissen alle, dass dies ein sehr konfliktreiches Unternehmen ist. Religiöse und kulturelle Konflikte sind zahlreich, ihre Ursachen und Hintergründe ebenso differenziert und ihre Lösung oft schwierig. Doch bleibt uns kein anderer Ausweg, als es immer wieder mit Dialog zu versuchen. Ein solcher Dialog darf keine harmonistische Veranstaltung sein, in der wir uns immer wieder unsere guten Absichten versichern. Dialog ist nach unserem Verständnis als kritische Streitkultur zu konzipieren. Schwierige Themen dürfen nicht tabuisiert, sondern müssen offen angesprochen werden.

Es ist dem „Berlin Forum for Progressive Muslims“ in den letzten Jahren gelungen, eine solche Streitkultur zu entwickeln. Wir haben bei unseren letzten drei Treffen festgestellt, wie breit das islamische Spektrum ist, das wir als „progressiv“ bezeichnen. Es gab durchaus deutliche Differenzen im Blick auf die Frage, was denn ein „progressiver“, „reformorientierter“ oder „liberaler“ Islam sein könnte. Wir haben über hermeneutische und politische Fragen gestritten. Wir haben nach der Bildung gefragt, die „progressive“ Muslime entwickeln müssten und wir haben uns mit islamistischen und fundamentalistischen Positionen auseinandergesetzt.

Im 4. Berlin Forum for Progressive Muslims fragten wir nach politischen Theorien und praktisch-politischen Konzepten, die aus einer Religion erwachsen können, die sich als „ganzheitlich“, „gesellschaftlich“ und „politisch“ begreift. Eine Religion, die aus ihrer heiligen Schrift, ihren Traditionen und ihrer religiös-kulturellen Praxis Schlussfolgerungen für das Zusammenleben von Menschen formuliert. Eine

Religion, die sich, wie andere Religionen auch, mit der Tatsache auseinandersetzen muss, dass ihre Wahrheitsansprüche (truth claims) und politischen Gestaltungsansprüche auf den anderer Religionen stößt.

Wir meinen, dass die Grundvoraussetzungen, um eine solche Situation des Pluralismus friedlich zu bewältigen, die uneingeschränkte Akzeptanz von universalen Menschenrechten, Rechtsstaat, Demokratie und Pluralismus sein muss. Wenn wir uns in der Welt umschaun, so müssen wir sagen, dass dies keineswegs Konsens ist und auch nicht überall gelebt wird. Nicht nur ökonomische, gesellschaftliche und politische Faktoren behindern diese Akzeptanz, sondern eben auch religiöse und kulturelle Traditionen. Deshalb ist es so wichtig, diese Traditionen kritisch zu prüfen und zu fragen, inwieweit sie mit Menschenrechten und Demokratie kompatibel sind.

Unser viertes Forum hat einige historische Aspekte des Verhältnisses von Islam und Politik herausgearbeitet und über einige kritische Denker diskutiert, die in Geschichte und Gegenwart die Debatte um Politik und Regierungsformen bereichert haben.



Asghar Ali Engineer (geb. 1940) ist ein renommierter muslimischer Gelehrter des „Progressive Dawoodi Bohra Movement“ in Indien. Er ist Direktor des Instituts für Islamische Studien und des Zentrums für das Studium von Gesellschaft und Säkularismus in Bombay.

Der Islam wurde nicht nur als eine Religion basierend auf einer Schrift gegründet. Er wirkte auch als eine mächtige politische Bewegung. In dieser Hinsicht wurde die Interpretation religiöser Schriften oftmals mehr als eine politische denn als eine spirituelle betrachtet. Zahlreiche Gelehrte teilten aus dieser politischen Perspektive die frühe Zeit des Islam unter dem Propheten Muhammad in die Phase von Mekka und die Phase von Medina. In Mekka waren die Muslime eine unterdrückte Minderheit und in Medina herrschten die Muslime als Mehrheit. Diesen beiden Phasen sind verschiedene Botschaften an die Anhänger des Islam zuzuordnen, da sie verschiedene Kontexte repräsentieren. Es sind jedoch vielmehr Werte, die im Zentrum des Islam stehen sollen, denn nur sie verweisen auf eine transzendente und somit religiöse Dimension. Insbesondere Werte sind nicht durch einen bestimmten Kontext festgelegt, sondern gelten universal. In diesem Zusammenhang verkennt eine Vielzahl von Interpreten einer heiligen Schrift – sei sie christlich, hinduistisch oder muslimisch –, eine bedeutende Unterscheidung zu treffen. Sie differenzieren nicht zwischen Aussagen, die zum einen in einem bestimmten Kontext offenbart wurden und die zum anderen als transzendent zu betrachten sind. Viele Gelehrte beschränken sich auf den Wortlaut ihrer jeweiligen Heiligen Schrift wie des Korans, ohne den Kontext zu berücksichtigen.

Diese Sichtweise verursacht aufgrund ihres spezifischen Wahrheitsanspruchs zahlreiche Probleme mit anderen religiösen Gemeinschaften. Wenn wir jedoch wahrhaftig religiöse Menschen sind, dann sind ausgewachsene Konflikte mit anderen Religionen nicht denkbar. Sollten wir uns aber auf ein Verständnis von Religion mit einem politischen Anspruch – als eine Mehrheit, als eine Minderheit, als Herrscher – beziehen, dann sind Auseinandersetzungen unvermeidlich.

1. Vortrag

Politik, Staat und Religion aus der Perspektive des Korans und der Sunna

Der Prophet Muhammad traf in Medina eine wegweisende Entscheidung. Er etablierte die sogenannte Verfassung von Medina (*mithaq al-madina/sahifat al-madina*), die das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen in revolutionärer Weise gestaltete. Muhammad legitimierte die gegebene religiös-plurale Situation in einem Bund aus Muslimen, Juden und Polytheisten. Sie zusammen bildeten eine einzige Gemeinschaft (*ummat wahida*). In der Folge heißt dies: Wir mögen unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften angehören, aber wir leben in einer einzigen politischen Gemeinschaft.

Das Konzept eines islamischen Staats liegt im Koran nicht vor. Vielmehr wird von einer bestimmten Vorstellung von Gesellschaft gesprochen, denn ein Staat ist grundsätzlich kontextverhaftet. Zur Zeit des Propheten wurden bestimmte Werte und Moralvorstellungen als zentral von den Menschen geschätzt, die sie freiwillig befolgten. Diese Werte sind Gerechtigkeit (*adl*), Aufrichtigkeit (*ihsan*), Barmherzigkeit (*rahma*) und Weisheit (*hikma*). Wenn eine Gesellschaft auf ihnen fundiert ist, kann es zu keinem Konflikt zwischen Muslimen und Nichtmuslimen kommen. Gerechtigkeit kann so nie für eine Gruppe allein gelten, auch Aufrichtigkeit nicht. Wenn Muslime aber diese Werte nicht befolgen, sind sie aus der Perspektive des Korans keine Muslime. Sie mögen Muslime im politischen oder soziokulturellen Sinn sein. Aber sie können keine Muslime in der Bedeutung des Korans sein, auch wenn sie diese Werte als Teil ihres Verhaltens und ihres Wesens angeben. Aufgrund dieser Einstellung unterschied der Prophet Muhammad nicht zwischen Muslimen und Nichtmuslimen hinsichtlich sozialer, wirtschaftlicher und politischer Kriterien. Das Beispiel einer christlichen Delegation in Medina ist bezeichnend. Muhammad bestand darauf, dass sie ihr Gebet auf ihre eigene Weise in der Moschee vollzogen. Muslime und Christen beten zum selben Gott, warum sollten sie nicht im selben Haus beten? Gegenwärtig wollen jedoch nicht einmal Muslime unterschiedlicher Sekten – wie Wahhabiten oder Sunniten – in der Moschee der jeweils anderen Gruppen beten.

Der Prophet unterstützte in einem Ausspruch (*hadith*) die Menschen darin, frei zu denken und zu entscheiden. Als er Mu'adh ibn Jabal zum Richter im Jemen ernannte, fragte Muhammad ihn, nach welchen Kriterien er seine Urteile zu treffen beabsichtige. Der Richter antwortete, dass er sich in erster Linie auf den Koran und die Tradition (*sunna*) des Propheten stützen werde. Wenn er jedoch auf diese Weise zu keiner Lösung komme, dann werde er kraft seiner eigenen Anstrengung (*ijtihad*) zu einem Urteil finden. Heutzutage unterstützen viele muslimische Gelehrte diesen Ausspruch. Dennoch bemüht sich keiner von ihnen, de facto frei und ungebunden zu eigenen Entscheidungen zu gelangen. Im Gegenteil wird behauptet, dass wir Muslime dem Koran und der Prophetentradition blind nach dem Vorbild der vorhergehenden Generationen folgen sollen. Es kann jedoch kein wahrer Glaube herrschen, wo keine Freiheit ist. Wenn ich lediglich die Vergangenheit imitiere, dann ist dieses Handeln kein dynamischer Glaube. Beispielsweise haben wir Muslime eine verbindliche Kleiderordnung für



Frauen, die vor Hunderten von Jahren entstanden ist. Männer hingegen tragen Krawatten und Anzüge, während Frauen an dieses historische Relikt gebunden sind.

In der heutigen Zeit kann kein islamischer Staat existieren, sondern es kann lediglich von einem muslimischen Staat gesprochen werden. Wenn ein solches islamisches Gemeinwesen gefordert wird, müsste das historische Original reproduziert werden. Das Ergebnis wäre jedoch eine Regierung ohne jedes formale Kriterium wie zur Zeit des Propheten in Medina. Die Werte des Islam können und sollen aber im Mittelpunkt stehen, so dass die Würde aller Kinder Adams respektiert wird. Dem entgegengesetzt gelten jedoch ethnische Kriterien in allen sogenannten islamischen Staaten. Als indischer Muslim ist es mir nicht möglich, länger als für die Pilgerfahrt in Saudi-Arabien gleichberechtigt zu leben, obwohl ich Muslim bin und der Koran in diesem Land die Verfassung ist.

Wir müssen eine neue religiöse Jurisprudenz entwickeln, die es uns gestattet, moderne Konzepte anzunehmen. Die Werte des Korans sind mit modernen Werten vereinbar. Die Menschenrechte sollen als ein sakrales, unangreifbares Konzept universal akzeptiert werden. Alle Muslime und Nichtmuslime müssen über die gleichen politischen Rechte verfügen. Die Staatsbürgerschaft soll als grundlegendes Kriterium von Gruppenzugehörigkeit die Mitgliedschaft in der globalen muslimischen Gemeinde (*umma*) ersetzen. Diese neue Jurisprudenz soll insbesondere Minderheitenrechte berücksichtigen. Solche Neuerungen sind notwendig, weil die Normen der Scharia vor Jahrhunderten in völlig verschiedenen Kontexten formuliert wurden. Die gegenwärtige Situation erfordert eine Neuorientierung, denn die Scharia ist veränderlich im Gegensatz zu den unveränderlichen Werten des Korans. Es muss endlich eine Unterscheidung von Offenbartem (*tansil*) und historisch situierter Interpretation (*ta'wil*) getroffen werden. Die unveränderlichen Werte des Korans müssen von anderen Interpretationen befreit werden.



2. Vortrag

Der Krieg zwischen dem Islam und dem Westen

Hans J. J. G. Jansen ist Professor für Islamwissenschaft und Arabistik an der Universität Utrecht in den Niederlanden.

Die klassische islamische Theorie teilt die Welt in das Gebiet des Islam (*dar al-islam*) und das Gebiet des Krieges (*dar al-harb*). Diese Idee ist tief verwurzelt in der islamischen Geschichte und der Verbreitung des Islam. Der Koran hingegen kennt nicht diese Teilung der Welt, auch wenn späte Suren (Sure 9, Verse 38–58, 87) die Teilnahme der Muslime an Kriegszügen zu einer religiösen Pflicht erklären. In den Prophetenaussprüchen (*hadith*) wird die Idee des Gebiets des Krieges auf die Periode von Medina zurückgeführt. Das Wissen darüber, wie die islamische Theorie die Welt zweiteilt, wurde weit verbreitet. Diese Sichtweise ist bedeutsam, wenn wir die islamischen Aggressionen und Anschläge verstehen wollen, die in den letzten Jahrzehnten sich ereignet haben.

Aus der politisch korrekten Perspektive wurden drei Einwände gegen die heutige Geltung dieser Theorie vorgebracht.

Erstens wird angeführt, dass lediglich eine geringe Anzahl von Muslimen für die Anschläge der letzten Zeit verantwortlich ist. „Die übergroße Mehrheit kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden.“ Dieser Einwand ist entkräftet, da immer nur ein Teil einer Gruppe agiert. Beispielsweise überfielen auch nicht alle Deutschen die Niederlande im Zweiten Weltkrieg.

Zweitens wird behauptet, dass in der modernen Zeit diese Zweiteilung der Welt nicht mehr angewendet werden kann. „Diese Theorie ist nicht mehr gültig.“ Es existieren aber bedeutende Befürworter wie beispielsweise der prominente muslimische Denker Sayyid Qutb (gest. 1966). Er erklärte, dass in der Moderne Islam und Nichtislam sich vermischen würden, wo vorher eine eindeutige geographische Trennung herrschte. Sayyid Qutb wollte so dem Beispiel des Propheten folgen. Unislamisches in der islamischen Welt muss an erster Stelle bekämpft werden, was er mit dem muslimischen Kampf in der vorislamischen Zeit der Ignoranz (*jahiliyya*) in Mekka und Medina identifizierte.

Der dritte Einwand ist relativistischer Natur. „Der Islam mag zum Kampf gegen Unglauben im Rahmen eines *jihad* aufrufen, aber die Christen kennen ja auch die Kreuzzüge.“ Diese moralische und religiöse Äquivalenz von islamischem *jihad* und christlichen Kreuzzügen ist ein essentieller Teil der Ideologie des Multikulturalismus. Dieser Gleichsetzung ist entgegenzuhalten, dass die Praxis des *jihad* schon fünf Jahrhunderte zuvor existierte und nicht nur wie die Kreuzzüge auf die Eroberung des Heiligen Landes beschränkt war.

Der Koran enthält meiner Ansicht nach nicht außerordentlich viele Erzählungen, sondern in erster Linie Anweisungen und Verbote. Insbesondere sind einige Verse zu erwähnen, die zur Tötung von Menschen aufrufen. „Töte sie, wo auch immer du sie findest“ (Sure 2, Vers 191; Sure 4, Vers 89). Selbstverständlich sind Muslime keine Automaten, die mechanisch solchen Aufforderungen wortwörtlich Folge leisten. Die Details idealen Verhaltens eines frommen Muslims werden aber in Handbüchern der Scharia geregelt. Diese autoritativen Schriften wollen den Muslimen Vorschriften machen. Sie sollen dann für die darin enthaltenen Vorstellungen kämpfen, die sie als Wahrheit begreifen. Diese Handbücher behaupten explizit oder implizit, dass jeder sich diesen Anweisungen widersetzen Muslim sich der Apostasie (Glaubensabfall) schuldig machen würde.

Eine solche Praxis hat zwei schreckliche Konsequenzen. Jeder muslimische Herrscher fällt dieser Kapitalstrafe anheim, falls er nicht gänzlich die Scharia befolgt oder gar andere Gesetze favorisiert. Diese simple Sichtweise motivierte beispielsweise die Mörder des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat im Jahr 1982. Derartige Apostasievorwürfe kommen regelmäßig bei Debatten auf, in denen die Gültigkeit von Detailregelungen der Scharia hinterfragt wird. Die Opfer solcher Beschuldigungen wurden ernsthaft verfolgt. Diese Praktiken führen zu einer Atmosphäre intellektueller Stagnation und der Beinaheunmöglichkeit religiöser Erneuerung.



Der Koran wird von Muslimen als das unverfälschte Wort Gottes betrachtet, die Scharia hingegen – so wird behauptet – ist das Werk von Menschen. Dennoch lehrt der Mainstream des Islam, dass Gott seinem Volk nicht erlaubt, sich kollektiv zu irren und erklärt die Scharia somit für unangreifbar und sakrosankt. Menschengemachtes Recht kann so nicht mit der Scharia konkurrieren. Diese Auffassung bedeutet eine große Kluft zwischen Islam und dem Westen.

Eine metaphysische Betrachtung des Islam offenbart eine weitere Divergenz zwischen Islam und dem Westen. Der Glaube an die Vorhersehbarkeit des Universums gilt im Westen als richtig. Diese axiomatische Annahme macht Wissenschaft und Technik erst möglich. In der islamischen Welt hingegen wird das Universum zumeist als unvorhersehbar dargestellt, was in dem Glauben an die immerwährende Schöpferfähigkeit Gottes wurzelt. Eine solche Einstellung macht aber Wissenschaft und Technik grundsätzlich problematisch. Wenn die Welt sich in jeder Sekunde ändern kann, ist es kaum erforderlich, die Natur und ihre universalen Gesetze zu entdecken. Diese religiöse Position führt zu einer Ablehnung der Vernunft als letztendlichen Prüfsteins für Überzeugungen und Handlungen. Eine Vereinbarkeit von Islam und dem Westen ist hier schwer möglich.

Es verwundert zahlreiche westliche Intellektuelle, dass die muslimischen Angreifer ihre eigenen Gründe haben, die keineswegs mit ihren Opfern in Verbindung stehen. Zusätzlich existieren einige Faktoren, die den durchschnittlichen westlichen Beobachter blind machen. Multikulturalisten und die Linke waren nicht erfolgreich darin, die westlichen Gesellschaften fundamental zu ändern. Im Bündnis mit Muslimen wollen sie gegenwärtig ihre Vorstellungen realisieren. Die europäischen multikulturellen Eliten streben so nach einer Integration des Islam, aber übersehen die Geschichte der Ausbreitung des Islam. Sie erscheinen machtlos angesichts muslimischer Gewalt und muslimischen Aktivismus, der eine Überlegenheit des Islam beweisen und den Islam im Westen verbreiten will.





Ibrahim M. Abu-Rabi ist Professor für Islamwissenschaften an der Universität Alberta in Kanada. Er schreibt über den christlich-muslimischen Dialog und ist Experte in zeitgenössischer muslimischer Philosophie und politischem Denken.

Ein grundsätzliches Problem in der Debatte liegt in dem Gebrauch von Begrifflichkeiten. Die Gegenüberstellung von Islam und Westen vergleicht eine Religion mit einer politischen Geographie. Der Westen hat sich seit dem 16. Jahrhundert im Zuge der Aufklärung herausgebildet. Zahlreiche gewaltige Ereignisse begleiteten jedoch diese Entwicklung. Einige Beispiele hierfür sind die Ausrottung der eingeborenen Bevölkerung in Amerika, die Religionskriege im Zuge der Reformation und die Ausbreitung westlicher Hegemonie in die sogenannte Dritte Welt. Zweifellos gründete der Westen sich somit auch im Kontext des westlichen Imperialismus und Kapitalismus. Ich sehe folglich keine Verbindung von Islam und Westen, sondern vielmehr eine bedeutende Verbindung zwischen der muslimischen Welt und dem Westen.

Es sind zwei Betrachtungsweisen zu der Problematik Islam und Westen angebracht. Es ist zum einen lohnenswert, klassisch-islamische politische Philosophie bezüglich Krieg und *jihad* zu untersuchen. Zum anderen sind die Geschichten des Islam – im Plural – bedeutsam und die Frage, wie diese zu deuten sind. Die politische Philosophie des Islam entstand im Kontext der Verbreitung in den ersten Jahrhunderten des Islam. Diese Verbreitung wird als Niederschrift (*tadwin*) des Islam verstanden, die als pluralistische Handlung begriffen werden sollte. Es beteiligten sich keineswegs nur Muslime an der historischen Ausformung des Islam, sondern auch Nichtmuslime wie Christen, Juden und Hindus hatten ihren Anteil. Ein purer, monolithischer Islam ist so kaum denkbar.

Das Verhältnis von Islam zu Judentum und Christentum erscheint in anderem Licht, wenn beispielsweise die Dokumente der „Geniza“-Sammlung betrachtet werden. Diese jüdischen Artefakte aus dem Mittelalter wurden am Anfang des 20. Jahrhunderts in Kairo entdeckt. Sie lassen meiner Ansicht nach den Schluss zu, dass Christen und Juden gerade wegen des Islam überlebt haben. Juden waren im wirtschaftlichen, finanziellen Bereich und im Bildungsbereich im mittelalter-

3. Vortrag

Von der
„Verfassung
von Medina“
zu Eroberungen
und Ausbreitung
– der Einfluss auf
das politische
Denken im Islam

lichen und frühen modernen Islam vollständig integriert. Insbesondere wurden Handelsbeziehungen von Juden aufrechterhalten, was die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft im südindischen Kerala erklärt. Ein Beispiel eines besonders nahen Verhältnisses ist die mystische Richtung der Kabbala. Gershon Sholem erläutert, dass diese Ideen eng verwandt sind mit der islamischen Mystik. Sie lassen sich in das Zentrum der mittelalterlichen jüdischen Mystik, und zwar in die Stadt Safed im osmanischen Palästina des 16. Jahrhunderts, zurückverfolgen. Ein anderes Beispiel ist die Verbreitung des Islam in Südostasien. In Indonesien wurden und werden hinduistische und buddhistische Traditionen von Muslimen akzeptiert und gelebt. Die Zweiteilung der Welt in das Gebiet des Islam und das Gebiet des Krieges wird aber nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch durchbrochen. Es wurden andere Konzepte wie das Gebiet des Waffenstillstands, der Sicherheit und des Vertrages (*dar al-sulh*, *dar al-aman*, *dar al-ahd*) formuliert. Sie werden insbesondere in der Moderne als Ausdruck eines friedlichen Weges für ein Miteinander favorisiert.

Im Selbstverständnis der modernen westlichen Gesellschaften werden die Ungleichheit der Nationen, der Imperialismus und die negativen Aspekte des Kapitalismus kaum thematisiert. Kehrseiten der Modernisierung und der modernen Gesellschaften sind jedoch die Unterentwicklung und Ausbeutung nicht nur der muslimischen Welt, sondern der sogenannten Dritten Welt insgesamt. In diesen Gesellschaften mit ihrer spezifischen Erfahrung der westlichen Moderne wurden die Idee der Säkularisierung und das Projekt der Demokratie diskreditiert. Diese Wahrnehmung ist keine Folge des 11. September und der daraus resultierenden Kriege in Irak und Afghanistan. Die Negativerfahrung von Konzepten wie Demokratie begann wesentlich früher durch die Außenpolitiken westlicher Länder. Die Unterstützung der brutalsten diktatorischen Regime der muslimischen Welt durch die USA ist hier beispielhaft. Die CIA war unter anderem am Putsch gegen den iranischen Premier Mossadeq im Jahr 1951 und am Staatsstreich gegen den indonesischen Präsidenten Sukarno im Jahr 1966 beteiligt.

Das Problem heißt folglich nicht „Islam gegen den Westen“, sondern besteht in einem Konflikt aus armen muslimischen Völkern und dem Westen. Es existiert kein aufrichtiger Dialog zwischen Muslimen und Westlern. Der Dialog findet lediglich auf der Ebene der Intelligenzija und der Eliten statt. Es sollte aber stattdessen ein massenorientierter Dialog an der Basis sein. Nach dem 11. September 2001 begann die Bush-Regierung einen Krieg gegen den Terror und zerstörte auf diese Weise die große Sympathie für die USA, die in muslimischen Gesellschaften nach den tragischen Anschlägen geherrscht hatte. Diese Aktivitäten der amerikanischen Regierung sind im Zusammenhang mit dem Ende des Kalten Krieges zu betrachten. Der Westen hatte Bedarf an einem neuen Feindbild und fand es im Islam. Der Irak unter dem grausamen Diktator Saddam Hussein war aber keineswegs beteiligt an den Anschlägen. Dennoch passte er in dieses neue Feindbild. Saudi-Arabien andererseits wird nach wie vor politisch und militärisch unterstützt, da dies europäischen und amerikanischen Interessen dienlich ist. Schlussfolgernd existiert somit keineswegs ein Krieg zwischen dem Islam und dem Westen, sondern ein ausgewachsener Konflikt zwischen muslimischen Gesellschaften und dem Westen.



In den Workshops wurden intellektuelle Persönlichkeiten vorgestellt, die Beiträge zu der Entwicklung eines progressiven Islam geleistet haben. Sie vertreten zwar unterschiedliche Positionen, dennoch können ihre Konzepte zu einem liberalen, pluralistischen und kontextuellen Ansatz zusammengefasst werden.

Workshops

Der Pakistaner Fazlur Rahman ist wenig bekannt in der muslimischen Welt, mit Ausnahme der Türkei und Indonesiens, wo er unter Intellektuellen und Gelehrten in Übersetzungen breit rezipiert wird. Er schrieb fast sein gesamtes Werk in Englisch und es existieren fast keine arabischen Übersetzungen, so dass er im Nahen Osten weitgehend unbekannt blieb. Die bedeutendsten Ideen von Fazlur Rahman kreisen um eine Kontextualisierung des Islam. Denn ohne sozialen Kontext, so Chris Hower, kann der Islam keine Anleitung für eine gute und gerechte Gesellschaft sein. Rahman identifiziert fundamentale Prinzipien einer koranischen Gesellschaft, die als Anleitung für die Menschheit gelten sollen. Er nennt soziale Gerechtigkeit, den Geist von Zusammenarbeit, Brüderlichkeit im Sinne einer einzigen Menschheit, fundamentale Gleichheit aller Menschen und Aufopferung für das gemeinsame Gute der Menschheit.

Workshop I: Fazlur Rahman (1919–1988)

Zentral in seinen Gedanken ist die Freiheit des Individuums. Fazlur Rahman legt seinem Konzept ein Doppelprinzip von Freiheit zugrunde. Freiheit meint zum einen: Ich bin frei von Unterdrückung und Ausbeutung. Freiheit meint zum anderen aber auch: Ich bin frei zu gehorchen, indem ich Gott diene. Dieser Freiheitsbegriff ist keineswegs neutral, sondern in ein wertbasiertes ethisches System eingebettet, analysiert Chris Hower. Die Menschen müssen von sozialer, spiritueller, politischer und ökonomischer Ausbeutung befreit werden, um ihre Verantwortung als Menschen wahrnehmen zu können. Dann erst kann eine gerechte Gesellschaft aufgebaut werden, die einem Geist von Brüderlichkeit und Schwesternlichkeit sowie Aufopferung entspricht. Der Mensch gilt als Stellvertreter Gottes auf Erden und sollte Gottes Land nicht ausbeuten. Insbesondere die Einheit Gottes verweist hier symbolisch auf die Einheit menschlicher Gesellschaft, in der Spaltungen durch ethnische oder religiöse Grenzen zu überwinden sind. Den Gedanken einer Überlegenheit einer bestimmten Gruppe weist Fazlur Rahman von sich.

In diesem Zusammenhang verweist er auf den Propheten, der in seiner Abschiedspredigt von einer einzigen menschlichen Familie und universaler menschlicher Freiheit gesprochen hat. Keine menschliche Gemeinschaft kann somit von sich behaupten, Gott oder die Wahrheit zu besitzen.

Die islamische Religion wird als Charta der Einmischung in die Gesellschaft betrachtet. Diese Charta gibt den kollektiven Institutionen der Gesellschaft wie der Regierung das Recht und die Pflicht, die Gesellschaft zu leiten. Dem Islam wird so eine eminent soziale Funktion in der Gesellschaft zugesprochen. In diesem Zusammenhang will Fazlur Rahman den Einfluss der traditionellen Gelehrten zurückdrängen. Er wertet ihre Aktivitäten als spirituelle Ausbeutung. Denn die Macht soll beim Volk liegen. Entscheidungen sollen auf dem Konsens aller und nicht nur der Gelehrten gründen.

Workshop II:
Mohammed
Shahrour
(geb. 1938)

Muhammad Shahrour entwickelte ein grundlegendes Konzept und theoretische Begriffe, die George Tamer als revolutionär bezeichnet. Muhammad Shahrour prägte eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen *qur'an* (Koran als Lesung) und *kitab* (Buch). Seiner Interpretation folgend benennt *qur'an* die religiösen Inhalte der prophetischen Sendung Muhammads und eine Anzahl von Erzählungen, die jedoch lediglich einen Teil der Schrift repräsentieren. Mit dem Begriff *kitab* hingegen will Shahrour die Regeln und Gebote der Sendung benannt wissen. Eine zweite Unterscheidung trifft er zwischen *islam* (Hingabe, Unterordnung) und *iman* (Glaube). Islam soll als Bezeichnung für den natürlichen Zustand des Menschen dienen, wie er von Gott geschaffen wurde. Dieser Akt der Schöpfung impliziert einen Status der Unterordnung unter Gott. Die Bezeichnung islam ist dann jedoch keineswegs identisch mit der Religion, die der Prophet Muhammad etablierte. Die einzelne Religion ist vielmehr mit dem Begriff *iman* (Glaube) zu benennen. Die Anhänger dieser Religion sind folglich die *mu'mininun* (Gläubigen). Alle Menschen sind qua Schöpfung als *muslimun* (Sich-Hingebende, Sich-Unterwerfende) zu bezeichnen.



Diese Unterscheidungen bewirken ein grundsätzlich anderes Verständnis von Religion. Es kann folglich nur eine Religion geben, die als universal gedacht wird. Diese Religion ist *islam* als Hingabe; sie ist von dem Begriff *islam* als Bezeichnung einer bestimmten Religion zu differenzieren. In der Folge werden, so George Tamer, alle positiven Religionen wie Islam, Judentum und Christentum zu Sekten oder Konfessionen dieser einen universalen Religion. Diese neue Betrachtung eröffnet die Möglichkeit, die Existenz neuer Religionen und Glaubensformen zu akzeptieren. Es ist so auch die freie Entscheidung des Menschen, Religionen anzunehmen, zurückzuweisen oder gar ohne eine bestimmte Religion zu leben.

Amina Wadud ist eine islamische Konvertitin. Im Jahr 2005 wurde sie weltweit bekannt, als sie in der Rolle der Vorbeterin (*imama*) das islamische Pflichtgebet vor Frauen und Männern in New York abhielt. Wadud agierte in dieser Funktion, so Saida Keller-Mesahli, jedoch nur ein einziges Mal. Dennoch war sie keineswegs die erste und einzige Frau, die als Vorbeterin tätig wurde. Lediglich die mediale Präsenz ihres Auftritts ließ diesen Eindruck zurück. Zahlreiche unbekannte Frauen in Iran, Pakistan, Marokko und Ägypten praktizieren bereits als Vorbeterinnen.

Das Verhalten von Amina Wadud provozierte eine lebhaft und kontroverse Diskussion. Die Möglichkeit für Frauen, religiöse Expertenrollen vor Männern anzunehmen, wurde dadurch zu einer greifbaren Tatsache. Sie kann als Anstoß für weitere Öffnungen gesehen werden. Die Bedeutung des Handelns von Wadud ist jedoch nicht zu unterschätzen, da sie bisherige Gewissheiten kritisch hinterfragte. Sie setzte mit dieser Inszenierung ein Zeichen für die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in islamisch-religiösen Handlungen. Der angestoßene Wandel soll von Dauer sein und eine langfristige Änderung des Geschlechterverhältnisses auch im religiösen Bereich bewirken, analysiert Keller-Mesahli. Bisher sind kaum Frauen in gesellschaftlichen oder religiösen Institutionen in gehobener Position anzutreffen. Die Leitung des Gebets durch Amina Wadud wies

Workshop III:
Amina Wadud
(geb. 1952)





insbesondere unter hoher medialer Aufmerksamkeit auf diesen Mangel hin. Erst so wurde diese Problematik in den öffentlichen Diskurs über Islam eingebracht und eine Debatte konnte entstehen. Die Sichtbarkeit eines Themas kann als die erste Stufe betrachtet werden, um zu einer „Normalisierung religiöser Expertinnen“ beizutragen.

Workshop IV:
 Ali Hassan
 Abd al-Raziq
 (1888–1966)

Das bedeutendste Werk des Gelehrten und Richters Abd al-Raziq ist das Buch „Islam und die Prinzipien der Regierung“. Es ist im Jahr 1924 auf Arabisch publiziert worden, liegt inzwischen aber auch auf Französisch vor. Dieses Werk ist sehr bekannt und wird in der muslimischen Welt rezipiert. Die wichtigste Botschaft des Buches ist, so Nasr Hamid Abu Zaid, dass kein politisches System und keine Regierung sich als islamisch bezeichnen dürfen. Das Attribut „islamisch“ wird hier in dem Sinn verstanden, dass es auf den Rechtsprinzipien Koran, Sunna und Konsens basiert. Abd al-Raziq verabschiedete sich von der Debatte über islamisches Herrschertum (Imamat und Kalifat). Der Denker verlagerte die Verantwortung für die Frage nach dem politischen System von den religiösen Wissenschaften zur Politikwissenschaft.

Der Gelehrte schrieb dieses bedeutende Buch vor dem Hintergrund des Niedergangs des Osmanisches Reiches und der Entstehung von Nationalstaaten. Der historische Kontext mit der Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk, so analysiert Abu Zaid, war prägend für das Denken von Abd al-Raziq. In der Folge entstand eine Debatte über eine Neubelebung des Kalifats, wobei keine Einigkeit über einen Kandidaten und die Befugnisse eines möglichen Kalifen herrschte. Abu Zaid gibt an, dass es aber in den religiösen Texten gar keinen Beleg für die Notwendigkeit eines Kalifen gibt. Zu dieser erbittert geführten Diskussion über islamische Herrschaft produzierte dann Abd al-Raziq seinen Beitrag über „Islam und die Prinzipien der Regierung“. Seine Gegner warfen ihm vor, mit seinen Thesen Apostasie zu begehen. Sie werteten seine Ideen als eine forcierte Säkularisierung und Christianisierung des Islam. Dennoch wurde er 15 Jahre nach der Publikation in ein Ministeramt berufen.



Mona Siddiqui ist Professorin für Islamwissenschaften und Direktorin des Zentrums für Islamstudien an der Universität von Glasgow, Großbritannien. Sie ist Expertin im islamischen Recht und in ethischen Fragen.

Es ist verführerisch zu sagen, dass wir im Westen in pluralistischen Gesellschaften leben. Wir haben von der Bedeutung des Begriffs „Pluralismus“ eine ungefähre Vorstellung und benutzen ihn dann zumeist im Kontext von kulturellem Pluralismus. Ich möchte den Terminus in einer seiner vielleicht ursprünglichsten Bedeutungen nach dem jüdisch-amerikanischen Philosophen Horace Cullen verstanden wissen. Er benutzte „Pluralismus“, um die Vielfalt ethnischer und religiöser Gruppen in den USA zu benennen. In vielen Teilen Europas haben wir einen Pluralismus ohne ideologische Untertöne, der das Resultat der Entwicklungen der europäischen Demokratien ist. Dieser Begriff ist nicht aus theologischen Imperativen entstanden. Wenn wir jedoch von religiösem Pluralismus sprechen, dann wird die Angelegenheit komplexer. In Europa finden wir eine Vielzahl von Meinungen, Perspektiven und Autoritäten. Politische Führungspersönlichkeiten beispielsweise tendieren dazu, religiöse Organisationen als Interessengruppen anzusehen, die eine spezifische moralische Agenda vertreten. Religiöse Experten werden so als moralische Autoritäten betrachtet und nicht als Führer von Massenorganisationen.

In Großbritannien, Frankreich, den Niederlanden und Deutschland existieren unterschiedliche Ansätze, das Verhältnis von Religion zu Staat und Politik zu bestimmen und zu organisieren. Auch die Ansätze in der Behandlung von Einwanderergruppen und ihren Religionen differieren. Hier wird aber oft lediglich vom Islam als bei weitem größtem Problem gesprochen. Diese Länder teilen eine gewisse Besorgnis, wie Islam individuell und kollektiv zu repräsentieren ist und wie diese öffentlich zelebrierte Religion sich zu einem sich privat gebenden Christentum und zu dem öffentlichen, säkularen Anderssein eines liberalen Europas verhält. Islam wird dabei nicht bloß als ein anderer Glaube betrachtet, sondern als eine politische Ideologie präsentiert.

4. Vortrag Muslime und religiöser Pluralismus in Europa

Es wird hinsichtlich der Debatte über Pluralismus übersehen, dass sie von Muslimen oft als ein nichtmuslimischer Diskurs wahrgenommen wird. Pluralismus fehlt muslimischerseits somit Legitimität und moralische Autorität. In den Blick kam Pluralismus infolge theologischer, gesellschaftlicher und politischer Diskussionen über das Konzept von Zivilgesellschaft. Der Diskurs innerhalb der islamischen Gesellschaften benutzt hierbei einzelne Verse des Korans, um einen pluralistischen Rahmen für die Gesellschaft in unterschiedlichen Variationen zu formulieren. Neben dem Thema Pluralismus werden Fragen einbezogen, die sich auf Geschlechtergleichheit, verschiedene sexuelle Orientierungen und das Verhältnis zu Religionen, die nach dem Islam entstanden, beziehen. Es wurden kritische Studien verfasst, die einen textbasierten oder auch einen reflektiven Ansatz beinhalten. Diese Arbeiten rühren von drei zentralen Betrachtungen her: Erstens gründen sie in gegenwärtigen Debatten über Islam und Zivilgesellschaft, zweitens in intramuslimischen Diskursen über Erneuerung in Bezug auf Vorstellungen einer gerechten Ordnung und drittens in historischen, kritischen, intertextuellen Studien über die frühislamische Geschichte und das muslimische Selbstverständnis.

Jede Debatte über Pluralismus im Islam kann sich jedoch nicht einfach auf Themen des Korans beschränken. Der Koran mag lediglich ein Anfangspunkt für neue Betrachtungsweisen sein. Es ist den allermeisten von uns bewusst, dass der Koran die Einheit und Vielfalt der Menschheit thematisiert. Eine Grundlage für inklusivistische und exklusivistische Interpretationen ist damit aber gleichermaßen gegeben. Im Laufe der Geschichte haben dann die Muslime in verschiedenen Formen den religiös Anderen anerkannt. Es hat sich historisch ein System gesellschaftlicher und rechtlicher Koexistenz herausgebildet, obwohl die religiöse Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen bestehen blieb. Zahlreiche Vorfälle der jüngeren Vergangenheit hinterließen dennoch bei vielen den Eindruck, dass gewisse muslimische Empfindungen inkompatibel mit dem hart erkämpften Liberalismus in Westeuropa sind.

Die Reaktionen auf Cartoons in einer dänischen Zeitung, in denen die gesamte muslimische Welt mit ein paar Bildern gleichgesetzt wurde, erinnerten viele an die sogenannte Rushdie-Affäre. Die Veröffentlichung dieser Cartoons hatte aber sehr wenig mit der Verteidigung von Meinungsfreiheit gemein, sondern verwies vielmehr auf ein tiefer sitzendes Problem. Können der Islam und die muslimische Welt wirklich die Bedeutung von zivil unterschiedlichen Gesellschaften verstehen und akzeptieren? Können sie eine Gesellschaft respektieren, in der nichts heilig ist und diverse Moralvorstellungen konkurrieren? Möglicherweise ist diese Hin-nahme der Preis von Freiheit. Aber die Gewalt innerhalb gewisser muslimischer Gemeinschaften bestätigte den Verdacht, dass dem Islam eine komplett andere Wesensart als dem Westen zu eigen ist. Dies ist meiner Meinung nach ein bedeutendes Problem, das viele Muslime nicht ansprechen oder zu einer polarisierten Debatte zwischen Religion und Säkularismus reduzieren.



Muslime in nichtmuslimischen Ländern rechtfertigen ihr Handeln oftmals mit der Scharia. Aber die Komplexität der Anwendung wird zumeist übersehen. Andererseits kennen Nichtmuslime die allgemeine Menschenrechtserklärung als einzigen bestimmenden Beweggrund, um die Scharia zu bewerten und dann oft gänzlich zu verwerfen. Die universellen Menschenrechte können jedoch kaum religiöse Lokalismen berücksichtigen, denn ihr Universalismus muss grundsätzlich im Widerspruch zu religiösen oder kulturellen Partikularismen liegen. Meine persönliche Ansicht ist, dass der Menschenrechtsdiskurs jeden religiösen Diskurs übertrumpft. Seine Prinzipien müssen auch nicht in islamische Terminologie gekleidet werden, um akzeptiert zu werden und Legitimität zu erhalten. Der Islam hat dennoch die Ressourcen, Ideen zu entwickeln und die gegenwärtigen Deutungen und Standards menschlicher Würde und universeller Prinzipien zu reflektieren.

Muslimische Gesellschaften benötigen individuelle Courage und nicht eine Unzahl von Organisationen, die vorgeben, für den Islam zu sprechen, und solche Diskurse nur einengen wollen. So viele Muslime führen auch bereits ein Leben abseits traditioneller Moralitäten. Der Islam ist tatsächlich ein Teil des Westens und der Westen ein Teil des Islam. Es ist selbstverständlich und auch akzeptiert in Europa, dass kulturelle Unterschiede zu Minderheiten existieren. Die entscheidende Frage bleibt dennoch, ob Muslime Werte pflegen, die mit den Werten liberaler Demokratien und ziviler Gesellschaften unvereinbar sind. Ein entscheidendes Problem liegt aber bereits in der Frage, die unterstellt, dass es sich um eine hinsichtlich ihrer Identität und ihres Selbstverständnisses monolithische Minderheit handelt.

Entsprechende Vorwürfe an den Islam als Religion haben sich seit dem 11. September vervielfacht. Dem Islam wird beispielsweise unterstellt, Intoleranz zu befördern und sich Meinungsfreiheit zu verweigern. Genauso wird eine enge Verbindung zwischen Islam und militantem Extremismus gezogen. Es besteht folglich kein Zweifel, dass eine Mentalität an Boden gewonnen hat, die in Wir und Sie unterscheiden will. Die Debatten in Europa über Religion und Gesellschaft werden so geführt, dass mit Religion nur der Islam gemeint ist und schwammige

Begriffe wie „Fundamentalismus“ und „Säkularismus“ in der Debatte eindeutige Fronten markieren. Summa summarum ist für mich die entscheidende Frage für die Muslime in Europa: Wie sehen Muslime im Kontext der Zivilgesellschaft ihr Engagement als Minderheiten und Staatsbürger und welche Ressourcen nutzen sie?

Erfahren aber moderne Demokratien tatsächlich ein Mehr an religiöser Vielfalt? Denn was als Zuwachs religiöser Pluralität betrachtet wird, ist vielmehr die Erkenntnis, dass Religion in den USA und Europa keineswegs verschwindet. Es bleibt eine Art Religion bestehen, die sichtbar im öffentlichen Leben auftritt und traditionelle oder konservative Neigungen pflegt. Mehr oder weniger werden diese Formen von Religion als Gegner von Modernisierung und Liberalisierung begriffen. Ein Zuwachs besteht so eher in der Zunahme religiöser Stimmen, die den Thesen moderner Intellektueller hinsichtlich der Privatisierung von Religion und der Autonomie des Individuums entgegentreten. Insbesondere Europa begegnet einer Herausforderung, die in der faktischen Absenz von religiösem Pluralismus besteht. Denn in wenigen Jahrzehnten bleiben, so argumentieren einige, möglicherweise nur zwei Fraktionen: Säkularismus und Islam.

In mancher Hinsicht sind einige Religionen in den letzten Jahren an einen Scheideweg gelangt. Ihre religiösen Experten müssen sich öffentlich gemäß ihrem religiösen Diskurs einbringen und der einzelne Gläubige engagiert sich in öffentlichen Debatten über Religion. In unseren zunehmend mannigfaltigen Gesellschaften wird religiöse Sprache als ein Mittel genutzt, um zum einen Kommunikationswege zu erschließen und zum anderen den gesamtgesellschaftlichen Dialog mit dem Glauben zu einer Synthese zu bringen. Für viele Menschen besteht die Aufgabe in einer faktischen Rekonstruktion ihrer Religion. Die Frage für alle religiösen Gemeinschaften lautet dann: Bis zu welchem Grad können sie ihre Schrift und ihre postskripturalen intellektuellen und sozialen Traditionen als Basis für ethische Einstellungen nutzen?

Ein renommierter christlicher Theologe sagte: Theologie ist nicht nur eine Reflexion der Welt, sondern will auch eine Verbesserung der Welt. In einer Zeit, in der es beinahe unmöglich wird, nachhaltig und moderat über religiöse Themen nachzudenken, erscheint es mehr als einfach, sich jeden Übergriff des Sakralen zu verbieten. Diese Perspektive vereinfacht und karikiert das Heilige jedoch als konkurrierend in seinen Ansprüchen auf Zivilgesellschaft. Es sollte dabei eher als ein Teil der Zivilgesellschaft betrachtet werden. Aus diesem Grund fühlten sich viele Betrachter veranlasst, nicht nur vor dem Islam zu warnen, sondern auch konservative Formen des Christentums zu brandmarken. Es ist ironisch, dass religiöse wie nichtreligiöse Menschen den Niedergang liberaler Formen von Religion zugleich realisieren. Diese Formen vermögen junge Menschen anscheinend nicht mehr zu faszinieren. Dennoch fordert unser gegenwärtiges Bewusstsein einer globalen zivilen Gesellschaft, dass dieses Konzept auf der Akzeptanz von Vielfalt aufbaut. Denn lediglich in der Moderne existieren verschiedene Standards und Moralvor-



stellungen nebeneinander auf relativ friedliche und harmonische Weise. Nur kulturelle Vielfalt erlaubt es uns, unterschiedliche Wertesysteme und Lebensstile miteinander zu vergleichen und im Dialog akzeptable universelle Werte als ethische Basis unserer Gesellschaften zu entwickeln. So wird es zu einer fundamentalen Verpflichtung für uns alle, den Herausforderungen von Pluralismus zu begegnen. Ohne eine Reformulierung des Prinzips der Koexistenz und ohne die Förderung von Inklusivismus als religiösem Imperativ und als moderner ziviler Pflicht, werden Muslime sich selbst lediglich als dominant oder als Opfer betrachten.



Préface *Dr. Johannes Kandel, Directeur de la section du « dialogue interculturel »,
Friedrich-Ebert-Stiftung*

L'objectif affiché de la section du « dialogue interculturel » de la Friedrich-Ebert-Stiftung est de renforcer la compréhension, le respect mutuel et la cohabitation pacifique des différentes ethnies, religions et cultures, ceci dans un contexte mondialisé et dans une société marquée par un pluralisme culturel et religieux croissant.

Nous savons tous qu'il s'agit là d'une entreprise bien difficile. Les conflits religieux et culturels sont légion, leurs causes et contextes nombreux et une solution est souvent difficile à trouver. Mais nous n'avons pas d'autre choix que de sans cesse rechercher le dialogue. Un tel dialogue ne doit pas ressembler à une manifestation de l'harmonie au cours de laquelle nous nous assurons mutuellement de nos bonnes intentions. Nous sommes d'avis qu'un dialogue doit prendre la forme d'une controverse constructive. Des sujets épineux ne doivent pas être tus mais abordés ouvertement.

Ces dernières années, le *Berlin Forum for Progressive Muslims* a réussi à développer une telle controverse constructive. Nous avons constaté lors de nos trois dernières rencontres à quel point l'éventail islamique que nous appelons « progressiste » est large. Certes, il y avait des divergences marquées quant à savoir comment définir un islam « progressiste », « axé sur les réformes » ou encore « libéral ». Nous avons traité de manière controversée des sujets herméneutiques ou politiques. Nous avons abordé la question de l'éducation que des musulmans progressistes devraient développer et nous avons discuté des positions islamistes et intégristes.

Au 4^e *Forum for Progressive Muslims* nous avons souhaité connaître des théories politiques et des stratégies concrètes pouvant résulter d'une religion qui se veut « holistique », « socioculturelle » et « politique ». Une religion qui formule des règles de vie sociale à partir de son Ecriture Sainte, de ses traditions et pratiques religieuses

et culturelles. Une religion qui doit reconnaître comme d'autres religions que sa prétention de détenir la vérité (*truth claims*) ainsi que ses revendications politiques (*political claims*) se heurtent à celles d'autres religions.

Nous sommes d'avis que les conditions préalables à la maîtrise d'une telle situation pluraliste sont l'acceptation totale de l'universalité des droits de l'homme, de l'état de droit, de la démocratie et du pluralisme. Lorsque nous regardons autour de nous, nous devons constater que ces conditions ne sont ni acquises universellement, ni pratiquées partout. Ce n'est pas seulement la réalité économique et sociopolitique qui s'y oppose mais aussi des traditions religieuses et culturelles. C'est pourquoi il est primordial de réexaminer attentivement ces traditions et de se poser la question de savoir si elles sont compatibles avec les droits de l'homme et la démocratie.

Notre 4^e Forum a fait ressortir un certain nombre d'aspects historiques de la relation qu'entretient l'islam avec la politique; nous avons également parlé d'un certain nombre de penseurs critiques du passé et du présent ayant enrichi le débat sur la politique et les formes de gouvernance.



1^{ère} conférence

La politique, l'Etat et la religion dans la perspective du Coran et de la Sunna

Asghar Ali Engineer (né en 1940), savant musulman renommé, appartient au « Progressive Dawoodi Bohra Movement » en Inde. Il est directeur de l'institut d'études islamiques et du centre d'études de la société et du sécularisme à Bombay.

L'islam n'a pas seulement été fondé comme une religion se basant sur une écriture. Il a également joué un rôle comme mouvement politique puissant. De ce point de vue, l'interprétation des écritures religieuses a souvent été considérée comme un acte plutôt politique que spirituel. En embrassant cette perspective politique, de nombreux savants ont divisé les débuts de l'islam sous le prophète Mahomet en deux phases : celle de la Mecque et celle de Médine. A la Mecque, les musulmans étaient une minorité opprimée tandis qu'à Médine ils représentaient la majorité. Comme ces deux phases correspondent à deux contextes ils transmettent deux messages différents aux adeptes de l'islam. Mais ce sont bien plus des valeurs qui devraient être au centre de l'islam car elles seules renvoient à une dimension transcendante et donc religieuse. En particulier parce que les valeurs sont universelles et ne dépendent pas d'un contexte donné. Bon nombre d'interprètes des écritures saintes – qu'il s'agisse des écritures chrétiennes, hindoues ou musulmanes – font ici l'erreur de ne pas distinguer des paroles révélées dans un contexte donné de celles qui sont à considérer comme transcendantes. Beaucoup de savants se limitent à une lecture littérale de leur écriture sainte respective comme p.ex. le Coran tout en faisant abstraction du contexte.

Cette perspective de par sa prétention de détenir la vérité provoque de nombreux problèmes avec d'autres communautés. Pour des hommes et des femmes véritablement religieux il ne saurait y avoir de conflit majeur entre les différentes religions. Par contre, si nous nous mettons d'accord sur une prétention politique de la religion – en tant que majorité, minorité ou en tant que souverain – des conflits sont inévitables. Le prophète Mahomet a pris une décision essentielle à Médine. Il a établi la constitution dite de Médine (*mithaq al-madina / sahat al-madina*) qui réglait de façon révolutionnaire la vie commune entre hommes et femmes issus d'origines religieuses diverses. Pour cela, Mahomet a légitimé la situation religieuse et pluraliste existante en regroupant musulmans, juifs et polythéistes dans une

alliance. Ensemble ils formaient une seule communauté (*ummat wahida*). Cela veut dire qu'ils vivaient dans une seule communauté politique même s'ils appartenait à des communautés religieuses différentes.

Le Coran ne connaît pas le concept d'un Etat islamique. On y parle plutôt d'une représentation précise de la société car un Etat s'insère toujours dans un contexte précis. A l'époque du prophète, les hommes et les femmes respectaient certaines valeurs et concepts moraux de leur propre gré car ils les considéraient comme étant essentiels. Ces valeurs sont la justice (*adl*), la charité (*ihsan*), la miséricorde (*rahma*) et la sagesse (*hikma*). Lorsqu'une société se base sur ces valeurs aucun conflit ne peut éclater entre les musulmans et les non-musulmans et la justice ne peut se limiter à un seul groupe, pas plus que la charité ne se limite aux membres d'une seule communauté. Selon le concept du Coran, si les musulmans ne suivent pas ces valeurs, ils ne peuvent être considérés en tant que tels. Ils le sont du point de vue politique et socioculturel, mais pas dans le sens du Coran, même s'ils prétendent que ces valeurs font partie de leur comportement et leur caractère. Pour cette raison, le prophète Mahomet ne se référait pas à des critères sociaux, économiques et politiques pour faire la différence entre les musulmans et les non-musulmans. Dans ce contexte, l'exemple d'une délégation chrétienne à Médine est parlant. Mahomet insistait pour qu'ils prient à leur façon à la Mosquée. Les musulmans et les chrétiens prient le même Dieu. Pourquoi ne prieraient-ils pas dans la même maison ? De nos jours, même des musulmans appartenant à des sectes différents – comme les wahhabites ou les sunnites – ne veulent pas prier dans la Mosquée l'un de l'autre.

Dans une de ses paroles (*hadith*), le prophète a encouragé les hommes et les femmes à penser et à décider librement. Lorsqu'il nomma Mu'adh ibn Jabal juge au Yémen, Mahomet lui posa la question de savoir selon quels critères il entendait rendre ses verdicts. Le juge répondit qu'il allait se baser avant tout sur le Coran et la tradition du prophète (*sunna*), mais que si jamais il ne trouvait pas de solution en procédant ainsi il entreprendrait l'effort de la réflexion (*ijtihad*) pour trancher. Aujourd'hui, de nombreux savants musulmans soutiennent cette parole. Malgré cela aucun d'entre eux ne fait l'effort de prendre des décisions de façon libre et autonome. Au contraire, on prétend que nous, les musulmans, sommes appelés à suivre aveuglément le Coran et la tradition des prophètes en prenant exemple sur les générations qui nous ont précédés. Mais point de véritable foi sans liberté. Si je me borne à imiter le passé, mes actes ne reflètent pas la foi dynamique. Chez les musulmans, les femmes restent prisonnières d'un code vestimentaire obligatoire, qui est vieux de plusieurs siècles tandis que les hommes portent un costume-cravate.

Aujourd'hui, on ne saurait parler de l'existence d'un Etat islamique mais seulement d'un Etat musulman. L'instauration d'une telle communauté islamique demanderait la reproduction de l'original historique. Le résultat en serait un gouvernement sans aucun critère formel comme c'était le cas du temps du prophète à Médine.



Les valeurs de l'islam peuvent et doivent garder une place centrale pour que la dignité de tous les enfants d'Adam soit respectée. Inversement, des critères ethniques sont appliqués dans tous les Etats dits islamiques. En tant que musulman indien, et malgré mon appartenance religieuse et le fait que le Coran représente la constitution dans ce pays, il ne m'est pas autorisé de prolonger mon séjour en Arabie Saoudite au-delà de la période de pèlerinage et d'y jouir des mêmes droits que ses habitants.

Nous devons développer une nouvelle jurisprudence religieuse qui nous permette d'accepter des concepts modernes. Les valeurs du Coran sont compatibles avec les valeurs modernes. Les droits de l'homme doivent être acceptés universellement comme un concept sacré et intouchable. Les musulmans comme les non-musulmans doivent jouir des mêmes droits politiques. La nationalité doit devenir le critère central de l'appartenance à un groupe et remplacer l'appartenance à la communauté des musulmans. Cette nouvelle jurisprudence doit surtout tenir compte des droits des minorités. Ces révisions sont nécessaires car les normes de la sharia ont été formulées il y a des siècles dans des contextes complètement différents. La situation actuelle demande une nouvelle orientation puisque la sharia peut être modifiée contrairement aux valeurs immuables du Coran. Il faut enfin distinguer entre la parole révélée (*tansil*) et l'interprétation du texte dans son contexte historique (*ta'wil*). Les valeurs immuables du Coran doivent être libérées de toute autre interprétation.



Hans J.J.G. Jansen est professeur de sciences islamiques et d'arabistique à l'université d'Utrecht aux Pays Bas.

2^{ème} conférence

La théorie islamique classique divise le monde en deux territoires : le territoire de l'islam (*dar al-islam*) et le territoire de la guerre (*dar al-harb*). Ce concept est profondément ancré dans l'histoire islamique et la propagation de l'islam. Le Coran par contre ne connaît pas une telle division du monde même si des sourates tardives (Coran: sourate 9: versets 38-58, 87) déclarent que tout musulman a le devoir religieux de participer à la guerre. Selon les paroles du prophète (*hadith*), le concept du territoire de la guerre remonte à la période de Médine. Le contenu du concept islamique selon lequel le monde est divisé en deux zones a été largement répandu et il contribue à mieux comprendre les agressions et les attentats islamiques des dernières décennies.

La guerre entre
l'islam et
l'occident

D'un point de vue politiquement correct trois objections ont été exprimées pour infirmer la validité continue de cette théorie:

Premièrement, on avance que seul un nombre restreint de musulmans a participé aux attentats des dernières années. « L'écrasante majorité ne peut en être tenue responsable. » Cette objection est sans fondement car c'est toujours seulement une petite partie d'un groupe qui agit. Ainsi les Pays Bas n'ont pas été envahis par l'ensemble des Allemands au cours de la deuxième guerre mondiale.

Deuxièmement, on prétend que de nos jours cette division du monde n'est pas praticable. « Cette théorie n'est plus valable. » Il existe néanmoins des exceptions de taille comme l'éminent penseur musulman Sayyid Qutb (mort en 1966) qui prévoyait qu'à l'époque moderne le monde de l'islam allait se mélanger à celui non-islamique à des endroits où une séparation géographique distincte existait jusqu'alors. Ainsi, Sayyid Qutb entendait suivre l'exemple du prophète. Selon lui il faut combattre en premier lieu tout ce qui est en contradiction avec l'islam dans le monde musulman à l'image de la lutte des musulmans à l'époque préislamique de l'ignorance (*jahiliyya*) à la Mecque et Médine.

La troisième objection est de nature relativiste. « Peut-être que l'islam appelle au *jihad* pour combattre l'incroyance mais les chrétiens, eux, connaissent les croisades. » Le fait d'identifier sur le plan moral et religieux le *jihad* islamique avec les croisades chrétiennes fait partie intégrante de l'idéologie du multiculturalisme. Il faut objecter à cette identification que le *jihad* existait déjà cinq siècles auparavant et qu'il ne s'arrêtait pas comme les croisades aux frontières de la terre sainte.

A mon avis, le Coran ne contient pas énormément de récits mais plutôt des consignes et des interdits. A noter surtout que quelques versets appellent au meurtre d'autrui. « *Et tuez-les partout où vous les rencontrerez* » (Coran : sourate 2 : verset 191 ; sourate 4 : verset 89). Bien sûr que les musulmans ne sont pas des automates qui suivent à la lettre ces instructions sans réfléchir. Les manuels de la Sharia fixent les détails d'un comportement irréprochable pour un musulman pieux. Les variantes de ces textes dirigistes entendent donner des instructions aux musulmans qui sont appelés à défendre les concepts qu'ils contiennent et qu'ils considèrent comme étant la vérité. Ces manuels prétendent de façon explicite ou implicite que tout musulman qui s'oppose à ces consignes se rend coupable d'apostasie (rejet de la religion).

Cette pratique a deux conséquences désastreuses. Tout empereur musulman se rend coupable de ce péché capital s'il ne favorise pas intégralement la sharia ou d'autres lois. Cette vision simple a motivé p.ex. les assassins du président égyptien Anwar al-Sadat en 1982. De telles accusations d'apostasie apparaissent souvent dans des débats durant lesquels on s'interroge sur la validité des règlements détaillés de la sharia. Les victimes de telles accusations ont réellement été persécutées. Le résultat de ces pratiques était une atmosphère de stagnation intellectuelle et de la quasi-impossibilité d'un renouveau religieux.

Pour les musulmans, le Coran constitue la parole divine inaltérée tandis que la sharia est soi-disant une œuvre humaine. Le courant principal de l'islam nous



enseigne néanmoins que Dieu ne permet pas à son peuple de se tromper collectivement. Cette position qualifie la sharia d'intouchable et de sacro-sainte. Ses règles sont donc au-dessus de toute critique éventuelle. Les droits établis par l'homme ne peuvent donc entrer en concurrence avec la Sharia. Cette position illustre la dimension du fossé qui existe entre l'islam et l'occident.

Une perspective métaphysique de l'islam fait apparaître une autre divergence entre l'islam et l'occident pour qui la croyance en la prévisibilité de l'univers est considérée correcte. Ce point de vue axiomatique est une condition sine qua non pour l'existence de la science et la technique. Dans le monde islamique par contre on présente l'univers comme étant imprévisible étant donné que l'acte de création divine continue de se manifester dans le temps. Ce point de vue pose un problème à la science et à la technique. Si le monde est susceptible de changer d'un moment à l'autre il n'est point nécessaire de découvrir la nature et ses lois universelles. Cette position religieuse conduit à rejeter le bon sens comme pierre de touche pour les convictions et les actes. L'islam et l'occident ne sont donc pas compatibles à ce niveau-là.

Bon nombre d'intellectuels occidentaux sont surpris de constater que les motivations des assaillants musulmans n'ont eu aucun lien avec leurs victimes. En outre, il existe certains facteurs qui rendent l'observateur occidental moyen aveugle. Les multi culturalistes et la gauche n'ont pas réussi à réformer profondément les sociétés occidentales. En fondant une alliance avec les musulmans ils tentent de réaliser leurs idées. Les élites européennes et multiculturelles souhaitent ainsi intégrer l'islam tout en passant outre l'histoire de sa propagation. Ils semblent être impuissants face à la violence et à l'activisme musulmans, ce dernier qui cherche à prouver la supériorité de l'islam et à le propager en occident.





3^{ème} conférence

De la constitution
de Médine aux
conquêtes et à la
propagation –
l'influence sur la
pensée politique
dans l'islam

Ibrahim M. Abu-Rabi est professeur de sciences islamiques à l'Université de l'Alberta au Canada. Ses écrits traitent du dialogue islamo-chrétien et il est spécialisé dans la philosophie musulmane contemporaine et la pensée politique.

L'utilisation des différents termes pose un problème fondamental dans le débat. En comparant l'islam avec l'occident on met en parallèle une religion avec une géographie politique. L'occident s'est formé dès le XVI^e siècle au cours du siècle des lumières. De nombreux événements de taille ont accompagné ce développement. Quelques exemples en sont l'éradication des peuples indigènes en Amérique, les guerres de religion au cours de la Réforme et la propagation de l'hégémonie occidentale dans ce qu'on appelle le tiers monde. L'occident a trouvé son fondement sans aucun doute dans le contexte de l'impérialisme et le capitalisme occidentaux. Par conséquent, je ne vois pas de lien entre l'islam et l'occident mais bien plutôt un lien étroit entre le monde musulman et l'occident.

Quiconque se penche sur le problème des relations entre l'islam et l'occident doit tenir compte de deux approches. D'une part, ça vaut le coup de se pencher davantage sur le concept de la guerre et du *jihad* dans la philosophie classique islamique politique. D'autre part, ce sont les histoires de l'islam – au pluriel – et leur interprétation qui revêtent de l'importance. La philosophie politique de l'islam a été créée dans le contexte de la propagation de l'islam au cours de ses premiers siècles. Cette propagation s'inscrit dans l'époque de consignation écrite de l'islam (*tadwin*) qu'il faut comprendre comme acte pluraliste. Ce ne sont pas seulement les musulmans qui participent au devenir historique de l'islam mais également des non-musulmans comme les chrétiens, les juifs et les hindous. Un islam pur, monolithique est donc impensable.

Les relations de l'islam avec le judaïsme et le christianisme apparaissent sous un autre jour lorsqu'on prend en considération les documents de la Gueniza. Ces artefacts juifs du Moyen Âge ont été découverts au Caire au XX^e siècle. A mon avis, ils permettent d'affirmer que c'est grâce à l'islam que les chrétiens et les juifs ont survécu. Les juifs étaient pleinement intégrés dans l'islam du Moyen Âge et

celui du début de l'époque moderne dans les domaines économique, financier et éducatif. Les juifs ont avant tout maintenu actives les relations commerciales ce qui explique l'existence d'une communauté juive à Kerala dans le sud de l'Inde. L'orientation mystique juive de la Kabbala en est un autre exemple. Gershon Sholem explique que ces idées sont étroitement liées à la mystique musulmane. Elles remontent jusqu'au centre de la mystique juive du Moyen Âge dans la ville de Safed en Palestine ottomane du XVI^e siècle. Un autre exemple en est la propagation de l'islam en Asie du sud est. En Indonésie, les musulmans ont accepté et vécu les traditions bouddhiste et hindouiste et le font toujours. La division du monde en un territoire de l'islam et un territoire de la guerre est supprimée non seulement en pratique mais aussi en théorie. D'autres concepts comme les domaines de la trêve, de la sécurité et du traité (*dar al-sulh*, *dar al-aman*, *dar al-ahd*) ont été formulés. Ils sont favorisés surtout à l'époque moderne comme l'expression d'un moyen pacifique pour promouvoir la coexistence.

Le concept de la société occidentale moderne ne parle pratiquement pas de l'inégalité des nations, de l'impérialisme et du revers du capitalisme. Ce sont le sous-développement et l'exploitation non seulement du monde musulman mais aussi de ce qu'on appelle le tiers monde dans son ensemble qui font apparaître l'autre face de la modernisation et des sociétés modernes. L'idée de la sécularisation et le projet de la démocratie ont été discrédités par ces sociétés et leurs expériences spécifiques du modernisme occidental. Cette perception n'est pas une conséquence du 11 septembre et des guerres en Irak et en Afghanistan qui s'en sont suivies. La mauvaise expérience qu'on a faite avec des concepts comme la démocratie a commencé bien plus tôt avec les politiques extérieures des pays occidentaux. Le fait que les Etats Unis soutiennent les régimes dictatoriaux les plus brutaux du monde musulman en est un exemple parlant. La CIA a participé entre autres au putsch contre le premier ministre iranien Mossadeq en 1951 et au coup d'Etat contre le président indonésien Sukarno en 1966.

Le problème ne confronte donc pas l'islam à l'occident mais les peuples musulmans pauvres à l'occident. Aucun dialogue sincère ne s'est installé entre les musulmans et les occidentaux. Un tel dialogue existe uniquement au niveau de l'intelligentsia et des élites. Il faudrait par contre entamer un dialogue participatif. Après le 11 septembre 2001, l'administration Bush a déclenché une guerre contre la terreur. Cette réaction a détruit la sympathie dont bénéficiaient les Etats Unis de la part des sociétés musulmanes après les attentats tragiques. Ces activités du gouvernement américain doivent être placées dans le contexte de la fin de la guerre froide. L'occident avait besoin d'un nouveau stéréotype hostile et l'islam s'y prêtait bien. Mais l'Irak du dictateur cruel Saddam Hussein n'avait pas participé aux attentats. Il répondait néanmoins à ce cliché d'un nouveau stéréotype hostile. D'un autre côté, l'Arabie saoudite est toujours soutenue politiquement et militairement car elle sert des intérêts européens et américains. Par conséquent, il n'y a pas de guerre entre l'islam et l'occident mais un conflit majeur entre les sociétés musulmanes et l'occident.



Ateliers

Des personnalités intellectuelles ayant contribué à développer un islam progressiste ont été présentées dans les ateliers. Certes, elles partagent des points de vue différents mais leurs concepts rejoignent tous la même approche libérale, pluraliste et contextuelle.

Atelier I: Fazlur Rahman (1919–1988)

Le Pakistanais Fazlur Rahman est peu connu dans le monde musulman à l'exception de la Turquie et de l'Indonésie où les intellectuels et savants adoptent ses idées dans leurs traductions. Presque toute son œuvre a été rédigée en anglais. Il n'en existe pratiquement pas de traduction en arabe de sorte qu'il est resté peu connu au Proche-Orient. Les idées les plus importantes de Fazlur Rahman concernent une contextualisation de l'islam. Et Chris Hewer de préciser que sans contexte social l'islam ne saurait être un bon modèle pour une société bonne et juste. Rahman identifie les principes fondamentaux d'une société coranique censés servir d'exemple à suivre pour l'humanité. Il cite notamment la justice sociale, l'esprit de coopération, la fraternité dans le sens d'une humanité unique, l'égalité fondamentale de tous et l'autosacrifice pour le bien commun de l'humanité.

La liberté humaine de l'individu est au centre de ses réflexions. Le concept de Fazlur Rahman est basé sur le double principe de la liberté qui signifie d'une part que je suis libre de toute forme d'oppression et d'exploitation, d'autre part que je suis libre d'obéir à Dieu et de le servir. Et Chris Hewer d'analyser que ce concept de liberté n'est pas neutre mais qu'il s'inscrit dans un système éthique basé sur des valeurs. Il faut libérer l'homme de toute exploitation dans les domaines social, spirituel, politique et économique pour qu'il puisse assumer sa responsabilité en tant qu'être humain. C'est une condition pour pouvoir construire une société juste qui soit à l'image de l'esprit de fraternité et d'autosacrifice. L'homme est considéré comme étant le représentant de Dieu sur terre qui n'a pas à exploiter à outrance la création de Dieu. Notamment l'unité divine réfère symboliquement à l'unité de la société qui doit combler le fossé creusé par des barrières ethniques ou religieuses. Fazlur réfute l'idée de la suprématie d'un groupe sur un autre. Dans ce contexte, il rappelle le sermon d'adieu du prophète qui parle d'une seule famille humaine et de la liberté universelle de l'homme. Aucune société ne peut donc prétendre détenir Dieu ou la vérité.

La religion islamique est considérée comme étant la charte de l'ingérence dans les affaires de la société. Cette charte donne le droit et le devoir aux institutions collectives de la société telles que le gouvernement de diriger la société. Ainsi on confère à l'islam une fonction éminemment sociale. Dans ce contexte, Fazlur Fahman souhaite repousser l'influence des savants traditionnels. Leurs activités relèvent selon lui de l'exploitation spirituelle car le pouvoir doit émaner du peuple. Les prises de décisions doivent se baser sur un consensus trouvé par tous et pas seulement par les savants.

Muhammad Shahrour a développé un concept fondamental et des termes théoriques que George Tamer a qualifiés de révolutionnaires. Muhammad Shahrour a fait une distinction claire et nette entre le terme de « *qur'an* » (le Coran en tant que lecture) et le terme de « *kitab* » (livre). Selon son interprétation, « *qur'an* » désigne les contenus religieux de la mission prophétique de Mahomet ainsi qu'un certain nombre de récits qui ne représentent qu'une partie des écritures. Le terme de « *kitab* » par contre désigne selon Shahrour les règles et les commandements de cette mission. Il fait une deuxième distinction entre l'« *islam* » (dévouement / soumission) et l'« *iman* » (foi). L'islam définirait l'état naturel de l'homme tel qu'il a été créé par Dieu. Cet acte créateur implique un état de soumission à Dieu. Le terme d'« *islam* » dans ce sens n'est toutefois pas synonyme de la religion qui a été établie par le prophète Mahomet. La religion individuelle est plutôt définie par le terme d'« *iman* » (foi). Les adeptes de cette religion sont donc des « *mu'minun* » (croyants). De par leur création, tous les humains peuvent être désignés comme « *muslimun* » (ceux qui se soumettent / s'en remettent à Dieu).

Ces distinctions ont pour corollaire une toute autre compréhension de la religion. Il n'existe qu'une seule religion qu'on peut considérer comme universelle à savoir l'« *islam* » dans le sens de soumission ; il faut la distinguer de l'islam dans le sens d'une religion définie. Et George Tamer de préciser que toute religion positive comme l'islam, le judaïsme et le christianisme deviennent respectivement sectes ou confessions de cette religion universelle unique. Cette nouvelle perspective permet d'accepter l'existence de nouvelles religions et formes de croyance. L'homme est donc libre d'accepter une religion, de la refuser ou encore de vivre sans religion.

Atelier II:
Mohammed
Shahrour
(né en 1938)





Atelier III:
Amina Wadud
(né en 1952)

Amina Wadud s'est convertie à l'islam. En 2005, elle est devenue célèbre dans le monde entier quand elle a dirigé à New York la prière du vendredi comme femme iman (*imama*) devant une assemblée mixte. Selon Saida Keller-Mesahli, Wadud n'a agi dans cette fonction qu'une seule fois. Bien que la couverture médiatique de son acte le laisse penser, Amina Wadud n'était pas pour autant la première ni la seule femme à avoir exercé le rôle de chef de prière. Bon nombre d'autres femmes inconnues en Iran, au Pakistan, au Maroc ou en Egypte dirigent la prière.

Le comportement d'Amina Wadud a provoqué une discussion animée et controversée. La possibilité pour la femme d'occuper une fonction religieuse d'experte devant les hommes a été ainsi mise à portée de main et elle peut être considérée comme impulsion pour d'autres perspectives. Wadud a mis en question des certitudes d'antan. L'importance de son geste ne doit donc pas être sous-estimée. Sa mise en scène émet un signal pour l'égalité des sexes dans le domaine des actes religieux dans l'islam. L'analyse de Keller-Mesahli fait ressortir que le changement qui a ainsi été initié est censé être durable et doit engendrer une modification des relations entre les sexes, aussi dans le domaine religieux. Jusqu'alors, les femmes avaient rarement accès aux positions supérieures dans des institutions religieuses ou dans celles de la société. En dirigeant la prière mixte, Amina Wadud a mis le doigt sur cette insuffisance et ce à grand renfort de médias. Son geste a permis d'intégrer ce problème dans le discours public sur l'islam et un débat a pu être entamé. La mise en évidence d'un sujet problématique peut être considérée comme première étape du chemin vers la normalisation de l'exercice d'expertes religieuses.



L'œuvre la plus importante du savant et juge Abd al-Raziq est le livre « l'islam et les fondements du pouvoir ». Il a été publié en langue arabe en 1924 mais existe également en traduction française. Cette œuvre est très connue et acceptée dans le monde musulman. Son message central est selon Nasr Hamid Abu Zaid que ni un système politique ni un gouvernement n'ont le droit de s'approprier l'épithète d'islamique qui est compris ici comme étant à la base des principes juridiques du Coran, de la Sunna et du consensus. Abd al-Raziq tourne le dos au débat de la suprématie islamique (imamat et califat). Le penseur a transféré la responsabilité de la question du système politique des sciences religieuses aux sciences politiques.

Le savant a écrit ce livre important dans le contexte du déclin de l'empire ottoman et de la naissance des Etats nationaux. Et Abu Zaid d'analyser que ce contexte historique avec l'abolition du califat par Kemal Atatürk a marqué la pensée d'Abd al-Raziq. Par la suite, un débat a été engagé pour faire renaître le califat mais les candidats ou les compétences d'un possible calife ne faisaient pas l'unanimité. Abu Zaid indique qu'il n'y a pas de texte religieux qui prouve la nécessité d'un calife. Abd al-Raziq écrit son livre sur « l'islam et les fondements du pouvoir » dans le contexte de cette discussion acharnée sur le règne islamique. En raison de ses thèses, ses adversaires lui ont reproché de se rendre coupable d'apostasie. Ils ont qualifié ses idées de sécularisation forcée et de christianisation de l'islam. Il a toutefois été nommé ministre 15 ans après la publication de son livre.

Atelier IV:

Ali Hassan

Abd al-Raziq

(1888–1966)



4^{ème} conférence

Les musulmans et le pluralisme religieux en Europe

Mona Siddiqui est professeur de sciences islamiques et directrice du centre des études islamiques à l'université de Glasgow / Grande-Bretagne. Elle est spécialisée dans le droit islamique et les questions éthiques.

Il est tentant de dire que nous autres occidentaux vivons dans des sociétés pluralistes. Nous adoptons ce terme dans son sens général et l'utilisons surtout dans un contexte de pluralisme culturel. Je souhaite utiliser ce terme dans une signification qui fait peut-être partie des significations les plus anciennes en faisant référence au philosophe judéo-américain Horace Cullen. Il a utilisé le terme de pluralisme pour définir la diversité des groupes ethniques et religieux aux Etats Unis. L'Europe connaît en grande partie un pluralisme sans arrière-goût idéologique qui est le fruit des développements des démocraties européennes. Ce terme ne trouve pas son origine dans des impératifs théologiques. Néanmoins, lorsque nous parlons de pluralisme religieux la chose se complique. En Europe, nous trouvons des opinions, des perspectives et des autorités hautement divergentes. Des leaders politiques par exemple ont tendance à considérer des organisations religieuses comme groupes de défense d'intérêts qui représentent un agenda de moralisation spécifique. Les experts religieux sont ainsi considérés comme des autorités morales et pas comme des chefs d'organisations de masse.

Dans des pays comme la Grande-Bretagne, la France, les Pays-Bas ou encore l'Allemagne, différentes approches servent à définir et à organiser les liens qu'entretiennent la religion, l'Etat et la politique. De plus, les approches développées pour le traitement réservé aux groupes d'immigrés et leurs religions varient elles aussi. Dans ce contexte, on évoque néanmoins souvent uniquement l'islam pour mettre en évidence le problème de loin le plus urgent. Ces pays partagent une certaine préoccupation, celle de savoir comment représenter l'islam de manière à la fois individuelle et collective et de définir la relation entre cette religion célébrée publiquement et un christianisme qui se présente comme une religion

privée avec l'altérité séculière et publique d'une Europe libérale. L'islam n'est pas uniquement considéré comme une croyance différente mais est présenté comme une idéologie politique.

Dans le contexte du débat sur le pluralisme on passe facilement outre le fait que les musulmans y voient souvent un discours non-musulman qui manque selon eux de légitimité et d'autorité morale. Le pluralisme a été pris en compte à la suite de débats théologiques, politiques et sociaux sur le concept de la société civile. Le discours au sein des sociétés islamiques se sert ici de certains versets du Coran pour formuler différentes variantes d'un cadre pluraliste pour la société. A côté du pluralisme d'autres questions sont abordées qui se réfèrent à l'égalité des sexes, à des orientations sexuelles différentes et à des approches des religions plus jeunes que l'islam. Des études critiques appliquant une approche critique textuelle ou encore une approche réfléchie ont été développées. Ces travaux sont basés sur trois réflexions centrales : ils trouvent leur origine premièrement dans les débats actuels sur l'islam et la société civile, deuxièmement dans les discours intra-musulmans sur le renouveau en ce qui concerne la conception d'un ordre juste et troisièmement dans des études historique, critique et intertextuelle sur l'histoire des débuts de l'islam et la propre représentation de l'islam.

Tout débat sur le pluralisme dans l'islam ne peut cependant se limiter aux sujets du Coran. Le Coran ne peut être que le point de départ pour développer de nouvelles perspectives. L'écrasante majorité d'entre nous est consciente du fait que le Coran thématise l'unité et la diversité de l'humanité et pose ainsi en même temps le fondement pour des interprétations inclusivistes et exclusivistes. Dans le courant de l'histoire, les musulmans ont reconnu l'altérité religieuse sous ses formes différentes. Un système de coexistence socioculturelle et juridique s'est cristallisé malgré le fait que l'inégalité religieuse entre les musulmans et les non-musulmans ait continué d'exister. De nombreux incidents dans le passé récent ont toutefois donné l'impression à plusieurs que certaines susceptibilités musulmanes sont incompatibles avec le libéralisme obtenue en Europe occidentale à force de gros efforts.

La crise provoquée par les caricatures publiées dans un journal danois et qui mettaient l'ensemble du monde musulman au niveau de quelques dessins ont rappelé à plusieurs ce qu'on appelle communément l'affaire Rushdie. La publication de ces caricatures n'avait pas grand-chose à voir avec la défense de la liberté de l'opinion, mais elle a mis le doigt sur un problème plus sérieux. L'islam et le monde islamique sont-ils vraiment à même de comprendre et d'accepter l'importance des sociétés socio-culturellement hétérogènes? Peuvent-ils respecter une société dans laquelle rien n'est sacré et où des concepts moraux se font concurrence? Peut-être que cette acceptation est le prix de la liberté. Mais la violence au sein de certaines sociétés musulmanes a confirmé les soupçons que le caractère de l'islam contraste totalement avec celui de l'occident. Selon moi ceci révèle un problème important que les musulmans abordent trop rarement ou dont ils se servent pour mener un débat polarisant entre la religion et le sécularisme.



Les musulmans des pays non-musulmans justifient souvent leurs actes en se référant à la Sharia. Mais bien souvent on passe outre la complexité de l'application. D'autre part les non-musulmans citent souvent la déclaration universelle des droits de l'homme comme unique motivation pour évaluer la sharia et la refuser la plupart du temps complètement. Les droits de l'homme ne peuvent pas tenir compte des localismes religieux car leur caractère universel doit par principe être en contradiction avec les particularismes religieux ou culturels. Je pense personnellement que le discours des droits de l'homme l'emporte sur tout discours religieux. Ses principes ne doivent pas non plus revêtir une terminologie islamique pour être acceptés et acquérir leur légitimité. L'islam a toutefois les ressources nécessaires au développement des idées qui reflètent les interprétations et les normes actuelles de la dignité humaine et des principes universels.

Les sociétés musulmanes ont besoin de courage individuel et non pas d'innombrables organisations qui prétendent être les porte-parole de l'islam et qui n'ont pour intention que de mettre court à de tels discours. Bien des musulmans mènent déjà une vie à l'écart des moralités traditionnelles. L'islam fait effectivement partie intégrante de l'occident et l'occident fait partie intégrante de l'islam. L'existence de différences culturelles par rapport aux minorités va de soi et est acceptée en Europe. La question décisive reste de savoir si les musulmans cultivent des valeurs qui sont incompatibles avec les valeurs des démocraties libérales et des sociétés civiles. La question elle-même témoigne déjà d'un problème majeur car elle insinue qu'il s'agit d'une minorité avec une identité et une vocation monolithiques.

De tels reproches adressés à l'islam en tant que religion se sont multipliés depuis le 11 septembre. On reproche p.ex. à l'islam de promouvoir l'intolérance et de rejeter la liberté d'expression. De même on établit un lien étroit entre l'islam et l'extrémisme militant. Par conséquent, il ne fait aucun doute que la mentalité qui veut distinguer entre le « nous » et le « eux » a gagné du terrain. En Europe, les

débats sur la religion et la société sont menés de telle manière que la religion désigne uniquement l'islam et des termes flous comme « fondamentalisme » ou encore « sécularisme » sont utilisés pour tracer des frontières nettes. Pour moi la question qui se pose aux musulmans en Europe se résume comme suit : Comment perçoivent-ils leur engagement en tant que minorités et citoyens dans le contexte de la société civile et quelles ressources utilisent-ils ?

Les démocraties modernes connaissent-elles vraiment une diversité religieuse accrue? Ce qu'on considère comme étant une progression de la pluralité religieuse est plutôt le constat que la religion est loin de disparaître aux Etats Unis et en Europe. Ce qui continue d'exister est une sorte de religion qui cultive publiquement des tendances traditionnelles ou conservatrices. Ces formes de religion sont plus ou moins considérées comme adversaires de la modernisation et de la libéralisation. La propagation concerne donc plutôt la multiplication de voix religieuses qui affrontent les thèses des intellectuels modernes sur la privatisation de la religion et sur l'autonomie de l'individu. L'Europe affronte en particulier le défi de l'absence d'un réel pluralisme religieux. Car certains argumentent qu'il n'y aura peut-être que deux fractions d'ici quelques décennies : le sécularisme et l'islam.

A certains égards plusieurs religions sont arrivées à un tournant dans les dernières années. Dans le domaine public, leurs experts religieux doivent participer conformément à leur discours religieux et le croyant individuel s'engage dans les débats publics sur la religion. Dans nos sociétés de plus en plus diversifiées le langage religieux est utilisé comme moyen d'ouvrir des voies de communication d'une part et pour concilier le dialogue au niveau de toute la société avec la foi. Pour beaucoup la tâche est de reconstruire de manière réaliste leur religion. La question est de savoir à quel point elle peuvent se servir de leurs écritures et de leurs traditions post-scripturales et sociales afin d'obtenir une base pour les concepts éthiques actuels.

Un théologien chrétien renommé a dit : La théologie ne reflète pas seulement le monde ; elle veut aussi l'améliorer. A une époque où il est presque impossible de faire des réflexions durables et modérées sur des sujets religieux, il est plus que facile de se défendre contre toute intrusion du sacré. Toutefois, cette perspective simplifie et caricature le sacré comme faisant concurrence à la société civile dans ses exigences. Il faudrait plutôt le considérer comme une partie de la société civile. Pour cette raison, bon nombre d'observateurs se sentent préoccupés et ne mettent pas seulement en garde contre l'islam mais stigmatisent également des formes conservatrices du christianisme. Il relève d'une certaine ironie que des hommes religieux comme non-religieux réalisent simultanément le déclin des formes libé-

rales de la religion. Il semble que ces formes ne sont plus capables de fasciner la jeunesse. Et pourtant, notre conscience actuelle d'une société civile globale exige que ce concept se base sur l'acceptation de la diversité. Car à l'époque moderne des normes et des moralités différentes coexistent uniquement plus ou moins en paix et en harmonie. Seule une diversité culturelle nous permet de comparer des systèmes de valeur et des styles de vie différents et de développer dans un dialogue commun des valeurs universelles acceptables en tant que base éthique pour nos sociétés. Nous sommes ainsi tous appelés à assumer la responsabilité fondamentale de relever les défis du pluralisme. Sans une reformulation du principe de coexistence et sans encouragement de l'inclusivisme comme impératif religieux et comme devoir civile moderne, les musulmans se verront uniquement dans un rôle dominant ou comme victimes.





ISBN 978-3-86872-198-0