



Islam u Bosni i Hercegovini i Njemačkoj

Prof. dr. Enes Karić
Helmut Wiesmann
Dr. Hansjörg Schmid

Sarajevo, juli 2008

Islam u Bosni i Hercegovini i Njemačkoj
Islam in Bosnien und Herzegowina und Deutschland

Izdavač/ Herausgeber: Friedrich-Ebert-Stiftung
Za izdavača/ Für den Herausgeber: Helmut Kurth

Lektura/ Lektur: Zinaida Lakić
Dr. Nicolas Moll

Prevod/ Übersetzung: Jasmina Dajić
Nermana Mršo

Korice/ Umschlag: Dražen Grujić

Štampa/ Druck: Kaligraf

Tiraž/ Auflage: 300

*Sva prava zadržana od strane/ Alle Rechte vorbehalten:
Friedrich-Ebert-Stiftung*

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

Sadržaj

Helmut Kurth: Predgovor	7
Prof. dr. Enes Karić: Islamski reformistički pokret kod Bošnjaka	9
Helmut Wiesmann: Država i religija u Njemačkoj, s posebnim težištem na islam	77
Dr.Hansjörg Schmid: „Alternativa ne postoji...“ Međureligijski dijalog i međureligijski suživot u Njemačkoj	93

Predgovor

U periodu od 18. do 20. novembra 2007. godine Fondacija Friedrich Ebert je u Sarajevu (Bosna i Hercegovina) organizirala konferenciju na temu “Islam u Bosni i Hercegovini i Njemačkoj”.

U ovoj publikaciji napravljen je izbor referata s ove konferencije koji potiču produbljivanje i nastavak kršćansko-islamskog dijaloga.

Prof. dr. Enes Karić, nekadašnji dekan Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, u svom referatu je analizirao debate o reformama koje imaju za cilj modernizaciju islama – provedene u Bosni i Hercegovini već u prvoj polovici 20. stoljeća – koje se vode između islamskog konzervativizma i islamskog modernizma. Renomirani stručnjak za islamske nauke, koji pledira za postojanje i prihvatanje jednog „euro-islama“, tom prilikom je naglasio mnogobrojna nastojanja bošnjačkih intelektualaca da prevaziđu vjerske dogme i da se zauzmu za liberalni islam a da pritom jasno stave do znanja da se, naprimjer, obaveza da se žena pokrije ni u kom slučaju ne može izvesti na osnovu Kur’ana.

Helmut Wiesmann, direktor Komisije za dijalog sa islamom katoličke Njemačke biskupske konferencije (Kommission für den Dialog mit dem Islam der katholischen Deutschen Bischofskonferenz), napravio je prijelaz ka Njemačkoj, gdje živi 1,6 miliona muslimana (među njima 160.000 iz Bosne i Hercegovine i s Kosova), opisujući odnos države i religija u Njemačkoj, pri čemu je posebnu pažnju posvetio islamu. Tom prilikom objasnio je odnos između države i crkve u Njemačkoj i pozabavio se pitanjem da li se regulativa njemačkog državnog zakona o crkvama – koji određuje odnos između države i crkava – može proširiti na islam i izgraditi u jedan sveobuhvatni odnos država – religija. Na kraju opisuje i stav kršćanskih crkava u Njemačkoj prema muslimanima i iznosi i

zahtjeve muslimana da se u javne škole uvede islamska vjeroispovijest, te zahtjeve za izgradnjom džamija.

Dr. Hansjörg Schmid, referent na Akademiji dijeceze Rotenburg – Stuttgart, s težištem na kršćansko-islamskom dijalogu (Akademie der Diözese Rottenburg – Stuttgart, mit dem Schwerpunkt christlich-islamischer Dialog), opisuje iskustva u okviru međureligijskog dijaloga i interreligijskog suživota u Njemačkoj. Skrenuo je pažnju na to da se kršćansko-islamski dijalog ne odnosi samo na religiju, nego da je tu riječ i o dijelu sveukupnog društvenog dijaloga, sa ciljem učešća u društvenom životu, a osobito integracije i socijalne jednakosti. Osim toga, naglasio je, perspektiva trajnog života u zemlji u koju se neko doselio mora dovesti do toga da se religija koja se u prvom redu još veže za zemlju porijekla imigranata mora prevazići u korist jednog islama koji će svoje temelje imati u Njemačkoj.

Fondacija Friedrich Ebert se nada da će ovom publikacijom doprinijeti reduciranju klišea, predrasuda, nedostatka informacija i strahova koji su još uvijek evidentni na obje strane, i da će se nastaviti neizostavni konstruktivni dijalog između kršćanskih crkava i islama, uz obostrano povjerenje i otvorenost.

Helmut Kurth
Direktor ureda
Fondacije Friedrich Ebert
Bosna i Hercegovina

Prof. dr. Enes Karić

Islamski reformistički pokreti kod Bošnjaka

(Pregled bosanskih muslimanskih rasprava za i protiv
obnove i reforme u XX stoljeću)

Bosanski književnik A. Hifzi Bjelevac objavio je u časopisu „Gajret“ (od 1. marta 1924. godine) tekst pod naslovom **Evolucijom i progresom**. Riječ je o uredničkom uvodu (Bjelevac je neko vrijeme uređivao „Gajret“) u kome se upućuje apel saradnicima da raspravljaju u njihovim tekstovima koje šalju listu „ne smije preći granice evolucije i progressa“.

Drugim riječima, „Gajret“ je opredijeljen samo za progres i samo za evoluciju muslimanskog društva u Bosni. Stoga, ne samo da je poželjno nego je i obavezno da tekstovi koje šalju ovom listu tretiraju „evoluciju i progres“, i iz tih granica ne treba izlaziti.

Doista, „Gajret“ nije jedini list bosanskohercegovačkih muslimana odnosno Bošnjaka koji je u XX stoljeću bio opredijeljen za progres. Svi bošnjački listovi odreda bili su za progres, čak je i konzervativni tuzlanski list „Hikjmet“ bio za „napredak našeg naroda“ premda je smatrao da će do napretka doći pridržavanjem klasičnih obrazaca islamske učenosti, odbranom institucije halife i hilafeta, zabranom prevođenja Kur'ana itd.

Dakle, nije problem u tome jesu li, ili nisu, bili za „napredak“ islamski bosanski mislioci u XX stoljeću. Problem je u tome što su oni tu reformu i „napredak“ različito definirali, i u tome nisu imali konsenzus.

A. H. Bjelevac dobro kaže da su mnogi njegovi saradnici koji mu šalju priloge za „Gajret“

u svojim radovima ostali samo kod kritike, i nijesu niti našli predmeta o kojem bi trebalo raspravljati, a još manje da su zašli u stvarnu raspravu.

U periodu između dva svjetska rata u Bosni svi islamski i muslimanski mislioci žele promjenu, svi žele napredak, svi žele „evoluciju“, „evoluciju“ kojom se htjela provesti preinaka prezrenog stanja društva na nešto što bi bilo bolje, „naprednije“. Ali, jednu „evoluciju“ su htjele hodže, a sasvim drugu (svjetovna) inteligencija. Nadalje, i među hodžama (ulemom) bilo je suprotnih stavova, kao i među inteligencijom. U samom početku rasprave za i protiv reforme u Bosni je došlo do raznolikih optuživanja. Urednik „Gajreta“ Bjelevac tako, u spomenutom tekstu, kaže:

Mnogi bacaju krivnju na inteligenciju, na školu, na vakufsku upravu, na Ulema Medžlis, na hodže itd. itd., ali se nigdje ne iznosi šta treba učiniti.

Svi bosanski reformatori redovito su, kao uostalom i reformatori drugdje u svijetu, dolazili do pitanja „šta da se radi?“, jer nema reformatorskih parola koje se neće zaustaviti na kraju pred tim pitanjem „šta da se radi?“ U Bosni je tokom XIX i XX stoljeća napisano na desetine rasprava, članaka, brošura i knjiga o tome šta učiniti da se promijeni „stanje s kojim ni Bog ni čovjek nije bio zadovoljan“ (kako je Muhamed Iqbal kazao imajući u vidu cjelokupni islamski svijet u svom vremenu).

O čemu su vođene rasprave?

Kakvu školu imati? Kakvu odjeću nositi? Kakvu kapu na glavu stavljati? Smije li musliman nositi šešir? Može li žena muslimanka otkriti svoje lice i odbaciti feredžu i zar? Da li imati savremene škole? Da li žensku djecu slati u savremene škole? Smije li muslimanka biti društveno angažirana? Smiju li se muslimani iseljavati u Tursku i može li se to tumačiti hidžrom. Šta sa starim muslimanskim grobljima u Bosni i mogu li se skorištavati za stanogradnju, parkove, puteve? Kako urediti sistem vakufa? Je li bankovna kamata isto što i *al-riba* o kojoj Kur'an govori, i smije li musliman poslovati preko banke? Je li hilafet ukinut zastalno i trebaju li muslimani imati halifu?

Ova i brojna druga slična pitanja pretežno su zaokupljala islamske i muslimanske mislioce u Bosni i Hercegovini od kraja XIX do početka druge polovine XX stoljeća, ali ponešto i kasnije.

Koliko je nama poznato, svi muslimanski narodi Balkana (Bošnjaci, Albanci, Pomaci, Torbeži), bolje kazati velika većina njihovih istaknutih islamskih intelektualaca, pretežno su se bavili ovim naprijed nabrojanim pitanjima. S druge strane, intelektualci kršćanskih naroda na Balkanu (Hrvati, Srbi, Slovenci, Makedonci...) bavili su se pretežno pitanjima države, političkih partija, pitanjima jezika, nacije, nacionalnih institucija itd.

Razlog za takvo stanje stvari je u tome što evropske sile, nakon propasti Osmanske imperije, muslimanskim narodima na Balkanu nisu otvorile mogućnost državne, već samo vjerske opstojnosti!

I sami muslimanski narodi Balkana kao da su, barem prešutno, prihvatili tada rašireno i nametnuto shvaćanje da oni nisu i da ne mogu biti državotvorni niti nacionalnotvorni element. Trebalo je u novim okolnostima *vjerski* opstati s

bremenom „turske krivice“, trebalo je da ovdašnji muslimanski narodi žive jedan apsurdan život u vremenu i prostoru u kojima su novonastale kršćanske države na Balkanu (Crna Gora, Srbija, Bugarska, Grčka...) „garantirale“ slobodu islamske vjere, a pritom su same te države smatrale muslimane „recidivom prošlosti“, „ostatkom turskog jarma“, te nastojale zamesti svaki trag osmanskog prisustva na Balkanu.

Dakako, za muslimane i muslimanke važna su maloprije navedena pitanja, pitanje odjeće, naprimjer, ali, kako pokazuju mnogobrojne rasprave muslimanskih intelektualaca tokom prve polovine XX stoljeća, muslimanskim intelektualcima je jedino preostalo raspravljati o odjeći i o starim grobljima, o vakufima i hilafetu na zalasku. Oni muslimanski intelektualci koji su raspravljali o državi i naciji bili su u daleko manjem broju i njihov glas je bio slabiji. Dakako, i rasprava o odjeći bila je neka rasprava o sigurnosti i opstanku. Ali država je, barem kad je posrijedi novije iskustvo muslimana Balkana, trebalo da bude glavna institucija zaštitnica. I trebalo je o toj zaštitnici raspravljati. A to nije bio slučaj, jer državu muslimani Balkana u spomenutom periodu nisu imali, a u državama u kojima su živjeli bili su građani drugog reda. To na mnogim primjerima pokazuje povijest Balkana XX stoljeća, naročito kraj XX i početak XXI stoljeća (ali to je tema za zasebnu knjigu).

Čitalac ove kratke povijesti islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću lahko će uočiti da smo posegnuli za metodom kombiniranog prikazivanja našeg predmeta: naime, islamsko mišljenje u Bosni i Hercegovini nastojali smo prikazati, u glavnim smjerovima, kroz opisivanje područja gdje su se ponajviše osjećali kako izazovi vremena tako i odgovori na te izazove. Prema tome, povijest djelovanja a) **glavnih islamskih obrazovnih institucija i škola**, b) **islamskih ulemanskih udruženja**, c) **islamskih listova i časopisa**, d) **istaknutih islamskih (ulemanskih) ličnosti** sačinjava okosnicu ove naše knjige i njenih poglavlja.

Ova rasprava nudi jedan naš pokušaj da odgovorimo na pitanje o kojim su reformatorskim i obnoviteljskim temama pisali bosanskohercegovački islamski mislioci u XX stoljeću. Naš je cilj da iznesemo glavne predstavnike „prograsa i napretka“, kao i glavne protagoniste „ostajanja pri starom“.

Odgovor ne može biti kratak zato što su bosanskohercegovački islamski mislioci imali itekako razučene pravce svoga reformatorskog promišljanja islama u Bosni i samih sebe u islamu u XX stoljeću. Stoga će ova rasprava morati biti i doksografske i biobibliografske naravi. K tome, u XX stoljeću Bošnjaci su, u velikoj većini, u *pisanju svojih islamskih djela* prešli sa upotrebe arapskog, perzijskog i turskog jezika na svoj bosanski jezik. Tako su u ovom periodu prvi put obrađene važne teme islama na bosanskom jeziku i u latiničkom ili ćirilичkom pismu. To nije prošlo bez duhovnih i društvenih potresa, osjetio se dosta bolan prijelaz sa upotrebe arapskog pisma (kojim se pisalo u Bosni tokom više od pet stoljeća na arapskom, perzijskom i turskom jeziku) na upotrebu bosanskog jezika latiničkim i ćirilичkim pismom. Štamparije krajem XIX i početkom XX stoljeća više nisu bile rijetkost ni u Bosni. Oni bošnjački autori koji početkom XX stoljeća nisu znali latiničko ili ćirilичko pismo mogli su se poslužiti Čauševićevom **arebicom**, odnosno specijalno prilagođenim arapskim pismom za pisanje i štampanje djela na bosanskom jeziku, a mogli su posredstvom Čauševićeve **arebice** naučiti latinicu.¹ Početkom XX stoljeća Mustafa Konjhodžić je za takve objavio i neke vrste slovaricu pod naslovom **Uputa u čitanju i pisanju latinice za muslimane koji znadu arapsko pismo** (izdanje Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1908).

¹ Mehmed Džemaludin Čaušević se istakao u hrabroj borbi da Bošnjaci, i općenito muslimani Balkana, prihvate ćirilicu i latinicu kao svoje pismo. Historijski gledano, Bošnjaci su koristili oba ova pisma tokom svoje hiljadugodišnje povijesti.

Ideali i stvarnost islama

Jedan ogroman dio literature koju su nam ostavili bosanskohercegovački islamski mislioci s kraja XIX i tokom cijelog XX stoljeća tiče se izravno obrade i tretmana *islamskih ideala općenito i bosanskohercegovačke stvarnosti posebno*. Metodološka osnova i potka ovakve vrste njihovih rasprava sadrži polazište koje se može ukratko iskazati sloganom: **Islam je divan, a gdje su muslimani?** Drugim riječima, islam je i u Bosni divan, ali muslimani u Bosni bi mogli biti bolji i brinuti se za svoj napredak!

Iz velike većine tekstova pomalja se metodološka osnovica koja izjednačava “brigu o napretku” sa “brigom o islamu”. To je ideološka, ali, rekli bismo, i teološka matrica kojom je napisano mnoštvo tekstova u Bosni i Hercegovini tokom XX stoljeća.

U ovom je pogledu zanimljivo napomenuti da su reformatorski usmjereni islamski mislioci u Bosni i Hercegovini pratili islamsku literaturu u svijetu, naročito onu arapsku i tursku koja je tematizirala kritiku nazadovanja muslimana i kritiku dekadence i prezrenog položaja muslimanskih naroda krajem XIX i u prvoj polovini XX stoljeća. U Bosni je ta literatura naišla na dobar prijem, ona je govorila o reformi islamskih i muslimanskih institucija. Islam je u toj literaturi opisivao kao vjera koja nije protiv reforme, koja poznaje obnovu, koja je otvorena prema novom, prema savremenijem. Ne treba posebno napominjati da je ovo *savremeno* tumačeno a priori kao *ono bolje*.

U prvome redu tu se nalaze razlozi zašto su bosanskohercegovački islamski autori oduševljeno dočekali djelo **Zašto su muslimani zaostali a drugi napredovali** (لماذا تأخر المسلمون و)

(تقدم غيرهم) koje je na arapskom napisao Amir Shakib Arslan.² Ovo je djelo, naime, u Bosni u prvoj polovini XX stoljeća čitano i kao okrepljujuća literatura, literatura novih razbuđujućih horizonata i progresa, ali i kao literatura oslobođenja od nazatka. Jer, ovo djelo Amira Shakiba Arslana nudilo je Bošnjacima svojevrsnu “islamsku teologiju oslobođenja”.

Dakako, ima i drugih razloga zašto su islamski mislioci u Bosni i Hercegovini s oduševljenjem čitali Amira Shakiba Arslana i slične autore, i zašto su u njima pronalazili uporišnu metodologiju za svoje vlastite reformatorske radove koje su pisali na bosanskom jeziku. U Bošnjaka su tokom cijelog XX stoljeća *preovlađivali* oni islamski mislioci koji su bosansku i svoju društvenu stvarnost tumačili kroz prizmu progresa. Velimo da su takvi autori *preovlađivali*, jer bilo je i onih koji su se držali onog što se u društvenoj teoriji i literaturi označava kao “konzervativizam”. (Vidjeli smo u poglavlju koje tretira historijat prevođenja Kur'ana na bosanski jezik da dr. Muhamed Hadžijahić naziva tuzlanski list “Hikjmet” “ultrakonzervativnim listom”.) Ali, budući da su u Bosni reformatori bili brojniji od konzervativaca i da su podržavani kako od Austro-Ugarske tako i od država koje su uslijedile kasnije (Kraljevina Jugoslavija, socijalistička Jugoslavija), možemo doći do sasvim ispravnog zaključka da je reformatorska literatura u Bosni opsežnija i razuđenija.

² Djelo su s arapskog preveli Šaćir Sikirić i Muhamed Pašić, a štampano je 1934. godine u Sarajevu (Državna štamparija). Ovo djelo smo dr. Rešid Hafizović i ja iznova reprintirali 1992. godine i objavili u izdanju „Muslimanskog glasa“. Nije potrebno posebno napominjati da smo, u vihoru rata 1992-1995., ovo djelo Amira Shakiba Arslana opet čitali ne samo kao „islamsku teologiju oslobođenja“ nego čak i kao „islamsku teologiju spasenja“.

Ali, moramo napomenuti sljedeće: premda je Bosna mala zemlja, u njoj je bilo, tokom XX stoljeća, više vrsta bosanskih muslimanskih reformatora i samim tim više bosanskih muslimanskih i islamskih reformizama, da ih tako nazovemo. Kao ni drugdje u muslimanskim društvima, tako ni u Bosni nema jednog uniformnog islamskog reformizma. Naprimjer, za vrijeme Austro-Ugarske imperije od Austro-Ugarske je bila sponzorirana ona vrsta reformizma koja je podupirala jedan vid “evropeiziranja” Bošnjaka, pa time i “evropeiziranje” njihova islama. Bio je to jedan pokušaj, da tako kažemo, stvaranja “euro-islama” u Bosni po volji Beča. U djelu **Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini**, iz pera Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka (knjiga je štampana u Sarajevu u štampariji Spindlera i Lochnera, 1893. godine, odnosno, kako piše na posljednjoj stranici, knjiga je napisana “U Sarajevu, uz ramazan 1310. ili početkom aprila 1893.” Još se dodaje da je to “druga brošura od Muhamedovca izdata na bosanskom jeziku u Sarajevu), ima mnogo primjera jednog takvog “euro-islama” premda se, naravno, sama sintagma “euro-islam” u toj knjizi uopće ne spominje, kao što nije bila u opticaju ni u tom vremenu. Ali, Ljubušakovoj knjizi vratit ćemo se domalo kasnije.

Islam je, razumljivo, u mnogobrojnim člancima, pamfletima, brošurama i knjigama naših bosanskih reformatora tumačen progresivnim, naprednim. S jedne strane, evropsko tlo je glavni razlog zašto su bosanski islamski mislioci XX stoljeća u najvećem broju prihvatili progresivno čitanje povijesti, pa time i progresivno čitanje islama i mjesta islama u povijesti. Ali, sve više bosanska islamska reformatorska literatura čitala je i prikazivala “napredni islam” samo kao jednu evropsku povijesnu predfazu, kao nešto što je omogućilo Evropi da bude napredna, moćna, civilizirana, svjetska! Nakon propasti Osmanske imperije u Bosni su, među novostasalom muslimanskom i bošnjačkom “naprednom inteligencijom”, bile popular-

ne ideje progresa, a još je popularnije bilo iznositi tvrdnje da će sam islam donijeti progres ne samo Bošnjacima nego i drugim Evropljanima. Ima, doista, mnogo bošnjačkih radova koji su eksplicite tvrdili da je Evropa došla do svoga materijalnog progresa zato što je imala renesansu, a renesansa je, to je za naše bosanske reformatore neupitno, islamski dar Evropi!

To je bila formula od koje se polazilo i čiju su tačnost bošnjački mislioci s mnogo mara i žara dokazivali.

Upravo po tom obrascu je tridesetih godina XX stoljeća Salih Hadžialić, svršenic al-Azhara, napisao tekst **Islam i stvarnost** (vidi "Novi Behar", godište XIII, godina 1939-1940., br. 13-18). Hadžialićev tekst je jedan među desetinama sličnih tekstova koji su nastali tokom prve polovine XX stoljeća, dakle u vrijeme opće bošnjačke rasprave o reformi, progresu, izlasku iz škripca, i mi ga ovdje donosimo kao egzemplar.

Hadžialić polazi od dvije u Bosni toga vremena raširene teze:

A) Malo je naroda u historiji čovječanstva koji su za tako kratko vrijeme stvorili tako visoku kulturu kao što su islamski narodi. Islamska vjera, kada se pojavila prije trinaest i po vjekova, dala im je direktivu za nov, uzvišeniji život. Sa svojim socijalnim, kulturnim i etičkim načelima, islam je prožeo duh naroda koji su ga prigrlili i spremio ih za životnu borbu. Jedini islam povod je da su muslimani odigrali tako časnu i važnu ulogu u kulturnom razvitku čovječanstva (str. 210).

U prilog ovoj svojoj prvoj tezi Salih Hadžialić, po ugledu na tadašnje muslimanske reformatore i drugdje u islamskom svijetu, navodi nekoliko zapadnih autoriteta koji su pohvalili povijesnu ulogu islama. Hadžialić tako navodi „velikog savremenog engleskog historika (historičara) Christopa Dawsona, koji se s pravom smatra nasljednikom Spenglerova

autoriteta“. Ovaj Christoph Dawson, u svome djelu **Die Gestaltung des Abendlandes**, kaže: „Kur'an je utjecao na svjetsku povijest više nego ma koja druga knjiga na svijetu. Zapadna kultura razvila se samo u sjeni napredne kulture islama.“

Salih Hadžialić, međutim, nedugo iza svoje prve teze navodi i drugu tezu, koja glasi:

B) Isto tako malo je naroda koji su nakon tako visoke kulture i sjajne prošlosti zapali u tako očajno stanje kao što su islamski narodi. Od one nekadašnje slave i moći nije nam ostalo gotovo ništa, i tek nam o tom povijest priča kao o utopiji. Islamski narodi, nakon viševjekovnog gospodarenja, izgubili su svoju slobodu, i danas jecaju pod jarmom zapadnih sila (str. 210).

Cjelokupna Hadžialićeva rasprava odvija se kasnije u svrhu potkrepljivanja i dokazivanja ovih dviju teza. Muslimani su danas zaostali, “pa su se počele polagati nade u nekog Mehdiju”, kaže on. Ali, muslimani sve više shvataju škripac u kojem su se našli, i “oni su počeli ozbiljnije da promatraju svoj položaj. Počelo se postavljati pitanje: je li moguće i kako da se islamski narodi pokrenu sa mrtve tačke, kako da dožive renesansu, na koji način da dođu opet u red kulturnih naroda” (str. 210).

Hadžialić se potom obračunava sa tadašnjim stavovima o islamu koji dolaze sa Zapada. Hadžialić pobija zapadnu tezu da je islam nesposoban za reformu:

Nesposobnost islama za jednu radikalnu reformu, njegova nedostatnost prema svakom napretku, bila je općepriznata dogma ne samo misionarskih nego i nekih naučnih i političkih krugova u Evropi (str. 210).

Hadžialić potom navodi francuskog filozofa i historičara Ernesta Renana i engleskog političara i diplomatu Lorda

Cromera koji su odricali islamu sposobnost da dođe do reforme, jer, navodno, ako bi se islam reformirao, to bi muslimane odvelo u nevjerstvo. “Svaki kulturni napredak u modernom duhu bezuvjetno vodi muslimane ateizmu. Islam se ne može reformirati. Reformiran islam nije više islam”, navodi Hadžialić Lorda Cromera.

Hadžialić, potom, pobija stavove Renana i Cromera, i tvrdi da je islam i dosad u povijesti pokazao dinamičnost. Navodeći da su neki kršćanski krugovi „još iz prvih dana srednjeg vijeka“ tvrdili da je islam davno trebao potpuno iščeznuti, Hadžialić rezolutno veli:

*Ali, naprotiv, islam se sve više širi, sve više uzima korijena u svijetu.“ „Nijedna religija“, kaže Oswald Spengler u svom djelu **Untergang des Abendlandes** (...), „nije bila toliko suzbijana kao islam, a nijedna se nije tako lako i brzo širila kao islam. Iako do krajnjih granica tolerantan prema svim religijama”, nastavlja Spengler, “židovstvo, mazdaizam i kršćanstvo pred njim su brzo i gotovo potpuno iščezavali” (str. 211).*

Hadžialić nam, potom, u ovoj svojoj živoj raspravi navodi čitavu galeriju zapadnih imena, poznatih ili nepoznatih ljudi u oblasti kulture, povijesti, filozofije, religije... (Hadrian Reland, Hermann Keiser itd.) koji – manje ili više - tvrde da islam ima još puno šta iznijeti na svjetsku pozornicu. Hadžialić kaže da su Voltaire, Leibnitz, Lessing, Reimaras “i još neki gledali (...) sa velikim simpatijama na prirodna učenja islama” (str. 211).

Pitamo se zašto Hadžialić navodi sva ova imena ljudi koji su, nekada i nekom prilikom, kazali šta god pohvalno o islamu, i zašto su ti ljudi koje on navodi obavezno Evropljani?

Naš je odgovor da Hadžialić i drugi zagovornici reforme muslimanskog društva u Bosni XX stoljeća postupaju u svojim raspravama na isti ili sličan način kako je postupio i Muhamed

Iqbal u svome djelu **Obnova vjerske misli u islamu**. Iqbal se poziva na Bergsona, Nietschea, Goethea, Spenglera... da bi svojim suvjernicima muslimanima, između ostalog, našao argument za vrijednost islama i na strani, u samoj Evropi!

Ista spoznaja i ista matrica prisutna je, gotovo redovito, kod naših bosanskih reformatora u XX stoljeću.

Ali, još jedan cilj Hadžialić i drugi naši reformatori u Bosni u XX stoljeću imaju na umu kad navode evropska imena od ugleda. Naime, brojni su tekstovi u kojima bosanski muslimanski reformatori govore o apsorpcijskim moćima islama. Islam je imao susret sa grčkom filozofijom, sa perzijskim i indijskim naslijeđem itd., i iz svega je izišao moćan, snažan, civilizacijski i kulturno obogaćen. Pitanje koje se našim bosanskim reformatorima samo od sebe danas nameće glasi: Zar ne bi islam mogao danas, isto tako, susresti se sa Evropom i Zapadom, i iz tog susreta izići civilizacijski i kulturno moćan?!

Hadžialić o ovome navodi djelo **Der Islam, nach Entstehung, Entwicklung und Lehre** dr. Josefa Lippla, koji kaže:

Islam znači veliki napredak čovječanstva. Njegova moć i izdržljivost leži u harmoniji koju je on stvorio između religije i života. Islam kao religija nije odgovoran za moralnu rastrganost i duševnu tromost u islamskom svijetu.

Za svoj sadašnji i budući položaj, muslimani moraju doći u tijesan dodir s evropskim duševnim i kulturnim životom. Islam to dozvoljava. On prima u svoj misaoni svijet tuđe ideje. To dokazuje sinkretički i zato receptivni karakter islama i njegova cijela povijest. Nije nužno da taj dodir (islama i Evrope) vodi ateizmu. Islam u Indiji pokazuje da on može primiti i najmodernije kulturne ideje. Pozitivni

islam potpuno je pomirljiv s modernim idejama. Kršćaniziranje islama je isključeno (str. 212).

U djelima vjerskih reformatora u Bosni, kao što su Salih Hadžialić i Husein Đozo, naprimjer, kao i u djelima svjetovnih reformatora, recimo A. Hifzija Bjelevca, Edhema Bulbulovića itd., nema pokušaja da se objasni na šta se misli kad se kaže “moderne ideje” Evrope, niti ima pokušaja da se objasni šta znači “progres” i sl. Naši autori podrazumijevaju da njihova čitateljska publika to znade, barem u principu.

Hadžialić je, naravno, svjestan da iz Evrope same neće doći islamska renesansa. Hadžialić kaže:

Islamski svijet, i pored svoje humanosti i tolerancije prema Evropi, još uvijek je predmet evropske mržnje i proganjanja. (...)

Ako oni (muslimani) očekuju da ih Evropa podigne i kultivira, oni neće nikada doživjeti toga dana. Islamski narodi moraju se sami pobrinuti za svoj život i opstanak. U islamu moraju potražiti rješenje svog životnog problema. Oni imaju i pravo da zahtijevaju od islama, kao univerzalne i apsolutno istinite religije, da im da sve potrebne norme i načela s kojima će moći udovoljiti zahtjevima života i kulture (str. 212).

Hadžialić ovim traži ono što traži i većina bosanskih muslimanskih reformatora u XX stoljeću: novo, svježije, djelotvorno tumačenje islama. On navodi Afganija, Abduhua, Abdul-Aziza Džaviša, Ata beya Husnija, Muhameda Iqbala, Seyyeda Amira Alija, Chiragha Alija, Orhana Midhata itd. itd., kao islamske, ali i svjetski afirmirane mislioce koji su se poduhvatili zadaće novog protumačenja islama. Svi ovi mislioci u Bosni su manje ili više poznati i na njih su se ugledali naši reformatori.

Hadžialić posebno izdvaja Seyyeda Amira Alija, za kojeg kaže da je sebi postavio za zadaću “obraniti islam od kršćanskih krivih osuda i prikazati filozofski i etički duh islama, u nadi da muslimani ostvare svoju kulturnu i moralnu renesansu” (str. 213). Muslimani se moraju poduhvatiti zadaće “oslobođenja razuma od okova”, veli Hadžialić i dodaje:

Ne smijemo se držati nekih formalnosti, koje ništa ne koriste, nego moramo raditi racionalno, u duhu islama (str. 213).

Završavajući prikaz ove Hadžialićeve rasprave, dodajmo da je malo reformatorskih tekstova iz ovog vremena koji se upuštaju u detaljnije opisivanje “koje to formalnosti doista muslimani u Bosni trebaju odbaciti”. Pogotovo je malo tekstova koji su, na tragu Seyyeda Amira Alija, objasnili šta to znači “raditi u duhu islama”.

Uglavnom se značenje prosvjetiteljskih parola, kao što su “formalizam je naš neprijatelj”, “prihvatimo se duha islama”, “oslobodimo razum od okova”, “radimo racionalno” itd., ostavljalo samom čitateljstvu. Podrazumijevalo se da ono zna detalje.

Evropa i Austro-Ugarska kao prijatelji

Ali, i prije spomenutog djela Amira Shakiba Arslana sami su Bošnjaci napisali mnoge radove i brošure u kojima se raspravljalo o temi “napretka” općenito i “napretka” bosanskohercegovačkih muslimana posebno. Jedno takvo djelo objavio je, kako je već rečeno naprijed, Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak i dao mu naslov **Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini**. Ne treba posebno isticati da bošnjačka literatura ovakve vrste odobrava modernizaciju, ali insistira na očuvanju “duha islama” u bošnjačkom narodu.

Ljubušak je ovo svoje djelo objavio u toku petnaeste godine austrougarske vladavine u Bosni (1893) i u njemu je od prve do posljednje stranice hvalio “novi poredak” u Bosni i svoje zemljake Bošnjake ohrabrivao da se otvore spram austrougarske vlasti. On umjesto naziva musliman upotrebljava naziv muhamedanac, što je tada u terminologiji bliskoj krugovima austrougarske vlasti bilo uobičajeno i popularno.³ Također, Ljubušak u ovoj svojoj raspravi za Austro-Ugarsku veli da je to “kulturalna i moćna vlast” i govori o “blagostanju” u koje ova imperija vodi Bosnu. Ljubušak nadalje kaže da u Bosni, usprkos ovom blagostanju koje donosi Austro-Ugarska, ima i onih Bošnjaka koji “dvoje o našoj sudbini i o našoj budućnosti”. Napominje da su se mnogi, kako on kaže, “muhamedanci u Bosni” prepustili rezignaciji i “pustili ruke niza se, pa ništa ne rade, ne posluju, već se onako badava snebivajući, gube vrijeme i zgodne prilike, koje se lasno

³ U časopisu “Behar” (I godište, 1900.) književnik i reformator Osman Nuri Hadžić objavio je tekst **Muslimani, a ne muhamedanci! – Poslanik, a ne prorok i propheta! (Jedan predlog)**. Osman Nuri Hadžić argumentirano predlaže u svome tekstu da se odbaci korištenje naziva *muhamedanac* te *prorok* u našem jeziku, i slično, jer nisu u skladu s našom tradicijom, niti sa šerijatom.

stignuti nikada ne mogu”. Takvi muhamedanci pri “nazatku ostaju” premda se trebaju radovati napretku. Nakon toga Ljubušak veli da on razumije neke sumnje svojih zemljaka u Bosni, jer su se našli pod kršćanskim vladarom i ne znaju šta će biti, “jer do sada nije bilo nigdje i nikade slučaja gdje bi sa punom slobodom živjelo preko pola milijuna muhamedovaca pod zaštitom jednoga kršćanskog vladara, kao što mi danas u našoj miloj domovini rahat živemo” (str. 4).

Po ovim Ljubušakovim riječima jasno se vidi da je tadašnja bosanska begovska klasa pomno i zabrinuto pratila zadnju etapu koloniziranja muslimanskih zemalja od strane evropskih sila. U Bosni su, kao i drugdje u islamskom svijetu, tumačene vijesti o potpunom potpadanju muslimanskih naroda pod kolonijalnu vlast. U Bosni su mnogi u dolasku Austro-Ugarske gledali ispunjavanje jednog svjetskog kolonijalističkog plana i kolonijalne zavjere protiv islamskog svijeta. Stoga, kad Ljubušak spominje “zaštitu jednog kršćanskog vladara” koju uživa “pola milijuna muhamedovaca” u Bosni, onda on time ne prenosi samo strah i nemir svojih zemljaka bosanskih “muhamedanaca”, već i svoj vlastiti. Zato on, unatoč strahu, želi da bude realan, želi da svoje zemljake upozori na činjenicu da se više neće vratiti Osmanska imperija, i to upozorenje on upućuje onim Bošnjacima

koji sumnjaju o našoj sreći i napretku, (...) kojima na pamet dolazi ono vrijeme kad je muhamedanski elemenat gospodovao i naseljen bio po svoj Ugarskoj, Slavoniji, Liki i Krbavi, a djelomice i po Poljskoj.

Sada je došlo drugo vrijeme, kaže Ljubušak, i dodaje:

svi su muhamedovci otalen potisnuti pa gole duše prešavši Savu i Dunav, tako su u istočne krajeve jedva glavu kutarisali.

Strahova, dakle, među Bošnjacima ima, ali Ljubušak veli da se mi Austro-Ugarske ne trebamo plašiti jer “svatko znade da su davno prestale vjerske borbe i križarske vojne” (str. 5). Ljubušak, dakle, ovim hoće kazati sljedeće: Premda je Austro-Ugarska kršćanska sila, ona, ipak, nije i križarska sila! Ljubušak je u svojoj odanosti prema Austro-Ugarskoj djetinjje iskren, pa kaže:

Austrougarske čete čim su prekoračile valovitu Savu, čim su stupile na zemljište naše domovine, mogle su nas lasno sviju pred sobom pojuriti, te nas sviju gole duše iz naše domovine iščerati, kao što se je to dogodilo u istom vremenu našoj braći u Nikšiću i po mnogim mjestima u srpskoj kraljevini (str. 5).

Ljubušak je, dakle, zahvalan Austro-Ugarskoj jer se ona ne ponaša kao Srbija i Crna Gora. Iz toga, *eo ipso*, slijedi, prema Ljubušakovom mišljenju, da je “za nas” bolje u Bosni da bude austrougarska negoli srpska vlast, jer je Austro-Ugarska “kulturalna i moćna država”, (...) “zajamčila nam je svima ravnopravnost, dala nam vjersku i građansku potpunu slobodu koju danas u punoj mjeri sljedbenici sviju vjeroispovijesti uživaju” (str. 5-6).

Ljubušak, potom, hvali austrougarskog cara Franju Josipa II, i u svojoj raspravi hvali princip “Bogu Božije, a caru carevo!” Car je u ovom slučaju austrougarski car, a ne osmanski sultan. Ako se princip “Bogu Božije, a caru carevo” bude poštovao, bit će “mirna Bosna”, veli Ljubušak. U ovoj raspravi se osjeća da Ljubušak želi uvjeriti svoje zemljake da je princip “Bogu Božije, a caru carevo” zapravo islamski princip, samo toga dosad Bošnjaci nisu bili svjesni!

Ljubušak, nadalje, opisuje vjersku slobodu koju uživaju muslimani u Bosni.

U džamijama hafizi mukabelu uče, naše hodže vazu nasihat neprestano kazuju, muderizi po medresama redovito ders daju, manje hodže u mektebima malu djecu naučavaju, naše hadžije sa svojim šefom (reisom) svake godine na Čabu idu, (...) žive duše nema ko bi smio u naše svetinje dirati, u svakom pogledu uživamo potpunu ravnopravnost... (str. 7)

Ovim ili sličnim riječima Ljubušak je na mnogim stranicama svoje rasprave opisao red koji je Austro-Ugarska zavela dolaskom u Bosnu i Hercegovinu, kao i činjenicu da vlasti te države nisu izložile muslimane progonima i genocidu.

Ljubušak je zahvalan Austriji što nije zla, ili barem što nije zla u mjeri u kojoj su bile zle ostale kolonijalne sile! (Doista, suviše često u tekstovima bosanskih islamskih i muslimanskih autora u XX stoljeću nailazimo na ova bolna mjesta u kojima se izražava zahvalnost što nam se nije dogodilo veće zlo. Drugim riječima, bilo je normalno opravdavati “manje zlo” i to “manje zlo” prihvatati kao “jedno dobro”! (Sjećam se da je, razmišljajući tragom ovakve “logike opravdavanja manjeg zla”, reis-u-ulema Naim ef. Hadžiabdić govorio na sjednici Nastavno-naučnog vijeća na Islamskom teološkom fakultetu 1983. godine da je zapravo dobro što su u Bosni nakon 1945. zavladao partizani i komunisti! Jer, da je kojim slučajem nakon 1945. godine prevaga nad Bosnom dopala “u ruke ustaša” (vojna formacija koja je nastojala formirati tzv. veliku Hrvatsku) ili “u ruke četnika” (vojna formacija koja je podržavala stvaranje tzv. velike Srbije), mi bosanski muslimani bismo nestali. Tokom agresije na Bosnu i Hercegovinu (1992-1995) često sam se prisjećao ovih besjeda reisa Hadžiabdića).

Ljubušak, u ovom kontekstu, spominje da je Austro-Ugarska bolja od Rusije, jer

Rusija kako užasno postupa sa našom braćom muslimanima, to je nas (nama) svakome dobro poznato. (Rusija)

Jadnim jahudijama (jevrejima) ne da živa mira, već ih svaki dan (...) nemilo progoni... (str. 8).

Ljubušak spominje jevreje s namjerom da kaže sljedeće: Kad Rusija tako čini s jevrejima, šta li tek čini ili će činiti s muslimanima?! Ljubušak ovim fragmentom indirektno poručuje Bošnjacima da su oni odlično prošli dobivši Austro-Ugarsku za gospodara, jer druge kolonijalne sile postupaju okrutno s muslimanskim narodima. O tome Ljubušak kaže:

Pogledajmo u tim zemljama kakvo je stanje i šta se radi od naše braće, pa onda cijenimo naše stanje i naš položaj. U Alžiru pod Francezima, u Indiji pod Englezima, ukratko rečeno na cijelome svijetu nigdje muhamedovci pod kršćanskim vladarom slobodnije i rahatnije ne žive, nego mi u našoj domovini pod slavnom i starom viteškom habsburškom kućom” (str. 8).

Dakle, zaključak koji je sasvim jasan jeste da će “muhamedovci u Bosni” imati ne samo običnu budućnost nego će imati dobru i prosperitetnu budućnost. Ali, poručuje Ljubušak u reformatorskom duhu, bosanski muhamedovci moraju raditi. Ljubušak zagovara progres ovim riječima:

Nikakav narod ne ostaje na onom stepenu na kojem je nekada bio, već po mogućnosti i prema vaktu i zemanu (vremenu) naprijed ide. Ne treba se vazda onoga staroga načina držati, koji je nekad nešto vrijedio, već se treba krećati, kako vrijeme iziskuje (str. 12).

Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, nakon poziva “da se ide naprijed” i nakon nabranjanja svih, po njegovom mišljenju, pogodnosti koje sa sobom donosi “hod u skladu sa vremenom”, podsjeća Bošnjake da oni nisu više u Osmanskoj imperiji i u vremenu računatom po hidžretskom kalendaru, već su u Evropi i u XIX stoljeću po gregorijanskom računanju vremena.

Pogledajmo braćo oko sebe, gdje se mi nalazimo i u kojem vremenu živimo, pak ćemo znati da živimo u devetnaestom vijeku i u sred Evrope (str. 12).

Reforma društva ne može uspjeti bez dobre i djelotvorne reforme školstva, te Ljubušak domalo kasnije u svojoj raspravi govori o dobrim školskim metodama koje je Austro-Ugarska sa sobom donijela u Bosnu. “U prijašnjem vremenu samo za naučiti čitati i pisati trebalo je nekoliko godina vremena, a sada po novome načinu ne treba više nego tri do četiri mjeseca”, kaže on na 13. stranici svoje rasprave.

Ljubušak, potom, svoje muslimanske čitatelje uvjerava da i sam islam traži napredak i kaže: “Za napredak, za blagostanje ni najmanje nam naš din ne smeta.”

Na jednome mjestu u svojoj raspravi Ljubušak, sasvim neuobičajeno i neočekivano, naziva islamskog poslanika Muhammeda riječima „naš svetac“. To vidimo iz fragmenta u kome govori da je Austro-Ugarska voljna da nam podigne mnoge škole u Bosni, „a mnoge je već i podigla“. Ljubušak kaže da su, eto, škole tu, i da nije potrebno odlaziti u daleke zemlje, nije potrebno „odlaziti u Kinu“ da bi se nauka stjecala:

Reko je naš svetac: Utlubul ilme minel mehdi ile llahdi, koje znači: ‘Tražite nauku i znanje od bešike, pa do motike’. Svaki muhamedovac mora da znade kako se nauka visoko cijeni i kako nas upravo šerijat na nju upućuje, te opet velim, ne treba nam ići do Kine kad možemo i kod svoje kuće naučiti, samo treba imati volju za tu svrhu.

Ljubušak je svjestan da je novi obrazovni sistem ponajviše namijenjen mladima, te dodaje:

Po mome mnijenju naša budućnost najviše se osniva na našoj mladeži; ako budemo uznastojali da našu djecu kao što vrijeme iziskuje, naučimo i naobrazimo, onda nam je i budućnost i sadašnjost još stalnija i sigurnija... (str. 15)

I Ljubušak, kao i mnogi drugi muslimanski autori u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću, uspoređivao je Bosnu i muslimansku Španiju. U tim uspoređivanjima možemo očitati najmanje dvije namjere:

- A) Prva namjera je vidljiva. Bosna je bila i opet može biti mjesto procvata mnogih nauka i umjetnosti, baš kao što je takvo mjesto bila i islamska Španija.
- B) Druga namjera u kompariranju Bosne i islamske Španije je prikrivena. I Bosna bi mogla doživjeti, ne daj Bože, sudbinu islamske Španije, iz koje su muslimani i jevreji prognani u periodu nakon pada Granade (1492), a izgon se okončao 1610. godine.

Ukoliko su, dakle, muslimani u Španiji nestali premda su bili učeni, prosperitetni i „napredni“, šta li tek može snaći Bošnjake koji su u XX stoljeću siromašni, zaostali i „nazadni“ – poenta je u svim ovim bosanskim kompariranjima Bosne i islamske Španije.

Ljubušak veli da su i „danas pune biblioteke (tj. ćutubhane) po svoj Evropi arapskim raznovrsnim knjigama“ (str. 15). Ljubušak odmah dodaje, a u tome će ga slijediti gotovo svi islamski reformatori u Bosni, da su nauke iz islamske Španije „pravi temelj današnje sve nauke i izobrazbe. Nijesu Arapi sumnjali i dvojili, već neprestano radili i učili“ (str. 15). Zaključak je jasan: I Bošnjaci moraju „neprestano raditi i učiti“, a ne dvojiti i sumnjati u svoju budućnost u Bosni!

Ali, Ljubušak je i oštar kritičar ponašanja Bošnjaka i njihove bojazni od škola koje je otvarala Austro-Ugarska. Tako on kaže:

Zar nije sramota i grijehota vidjeti što se u mostarskoj trgovačkoj školi nalazi samo dvoje ili troje naše muhamedovske djece, a drugih vjeroispovijesti djecom krči škola. To se nikad oprostiti ne da... (str. 1-16)

Ljubušak, potom, kaže da su “naši mladići sposobni i priličiti za svaku nauku, sposobni su za svaku državnu službu; pogledajmo na velikog vezira Sokolović Mehmed pašu, na Sinan pašu, na vojskovođu Hercegli Ahmet pašu, na šejh-ul-islama Refik efendiju i na mnogobrojne druge paše i efendije; to su sve sinovi naše mile domovine, za koje će historija kazivati dok je ovoga svijeta” (str. 16).

Ljubušak hrabri svoje “muhamedance” da se prihvate bosanskog jezika i da na njemu počnu pisati i vjerske stvari. To uraditi nije nikakav grijeh. “Nama Bošnjacima, a osobito na našem materinskom jeziku, vrlo je lasno naučiti. Naš je jezik i jezgrovit i veoma bogat, i naši su stari na našem jeziku (...) još u ono vrijeme (tj. za vrijeme Osmanske imperije) po nešto pisali (na bosanskom), na primjer Ilhamija iz Travnika, Gaibija iz Zvornika, Kaimija...” (str. 16) Ljubušak ponekada gotovo oštro traži da se prihvate austrougarske škole ili gimnazije. On navodi jednu reformatorsku uzrečicu koja se rimuje i na bosanskom zvuči kao stih:

Bolje učit' gimnaziju nego ići u Aziju.

Azija u ovoj uzrečici nije Azija, već je Osmanska imperija koju Ljubušak 1893. godine, kad je objavio ovu svoju raspravu, konačno otpisuje kao mjesto gdje se sada može ići na naukovanje.

Ljubušak traži da se uči njemački jezik. On navodi podatak da je i sultan Mehmed II el-Fatih “znao grčki i latinski tačno čitati i pisati” (str. 18). Dakle, treba se otvoriti prema knjigama na njemačkom jeziku, prema onima iz kojih ne može uslijediti nikakva šteta. Ljubušak kaže da vjerski učenjaci moraju narodu kazati da učiti evropske nauke nije protivno islamu.

Naši prvaci i dostojanstvenici, naše hodže i hadžije ako žele blagostanje i napredak svome rodu i plemenu, treba da

izrično i otvoreno kažu, i iz dana u dan da mu dokazuju, što god nam dinu nije zarar (šteta) da to sve lijepo primimo i naučimo, i da se prama vaktu i zemanu krećemo i poslujemo, pa da loše nikad ne prođemo (str. 20).

Ljubušak posvuda vidi napredak u Bosni, on govori kako se „podiže stočarstvo, gospodarstvo itd.“ Dodaje čak i to da „vidimo po svoj zemlji, da imamo sada lijepu pasminu konja, te smo i u toj struci znatno napredovali“. Ljubušak ne zaboravlja kazati da je uznapredovala i proizvodnja duhana, jer za otkup te biljke „sada više dobije novaca jedno selo, negoli je prvo (prije) sva Hercegovina dobivala“ (str. 23).

Ljubušak u svojoj raspravi (objavljenoj, podsjećamo još jednom, 1893. godine) navodi da su „Nijemci, tako zvane Švabe, (...) kulturni i izobraženi narod, koji radi čovjekoljublja svakoga nas žele usrećiti i na koristan put izvesti“ (str. 24). Ljubušak navodi i poneku pjesmu pohvalnicu u slavu habsburške vladajuće kuće. Tako navodi sljedeću pjesmu (koju je vjerovatno sam sastavio):

*Pod habsburškom slavnom kućom
Narodi se razvijaju,
Bez razlike, sa slobodom
Svoje pravo uživaju.*

Kraj svoje rasprave Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak posvećuje problemu iseljavanja bosanskih muslimana u Tursku. On je protiv takvog iseljavanja, koje su neke hodže, koji su podsticali iseljavanje, nazvali islamskim terminom *hidžra*. Prema Ljubušaku, nema tu nikakve hidžre, jer Bošnjaci, iseljavajući se u Tursku, „niti su sebi kakvu korist učinili, niti onome mjestu gdje su se naselili“ (str. 25). A zatim Ljubušak veli:

Za malu stvar i bez teške muke ostaviti svoj zavičaj i otići u tuđinu, to je baš veliki grijeh, to neće učiniti nikakav rodoljub (str. 25).

Ljubušak bodri svoje zemljake i kaže: „...treba donekle pretrpiti, boriti se, nastojati da tu muku od sebe odbijemo, a ne odmah odlučiti se na iseljenje“ (str. 25).

Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak je ne samo ovim svojim djelom nego i svojim djelovanjem izvršio golemi utjecaj na islamsko reformatorsko i prosvjetiteljsko mišljenje u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća. (Posebno se to vidi u člancima Mehmeda Džemaludina Čauševića, Dževadbega Sulejmanpašića, H. Ajni Bušatlića itd.)

Nakon Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka objavljeno je mnoštvo rasprava koje tretiraju bilo „napredak“ ili „nazadak“ bošnjačkog i drugih muslimanskih naroda.

List za pouku i zabavu „Behar“, koji je počeo izlaziti 1900. godine, širio je prosvjetiteljske, preporoditeljske i napredne ideje među muslimanima u Bosni.⁴ U „Beharu“ od 1. maja 1907. godine izvjesni Faik Zeki napisao je tekst pod naslovom **Zašto islamski narodi ne napreduju?**

Faik Zeki u svome eseju, kao i stotine drugih bošnjačkih preporoditeljskih i reformatorskih pera, utvrdio je dva uzroka zaostalosti muslimanskih naroda. Prvi je ulema, a drugi despotske vlasti pod kojima muslimani žive. Faik Zeki kaže:

Islam ne poznaje svećeničke kaste (la rahbaniyyata fi l-islam).

Islam ne poznaje nadahnuća svetim duhom (...), nego je svakom učenom muslimanu dopušteno vjerske knjige učiti i

⁴ Urednici *Behara* bili su Safvet-beg Bašagić, Edhem Mulabdić, Džemaludin Čaušević, Šemsibeg Salihbegović.

tumačiti, te ako zbilja pogodi pravo i dobro tumačenje, čeka ga nagrada, a ako (u tumačenju) pogriješi, neće biti kažnjen, jer čovječija pamet ne može sve ni shvatiti.

Ali, upravo na nesreću islamskog svijeta razvila se je tečajem vremena svećenička kasta premda je kao takovu islamska religija ne priznaje, niti priznati može.

Hodže ili ti tako zvana ulema razlikuje se svojom vanjstinom od ostaloga muslimanskoga svijeta, te kad ih čovjek vidi na ulici, ili u kući s bijelom časnom bradom, velikom bijelom ahmedijom i dugim crnim ili zelenim gjubbetom, pričinjaju mu se kao zbilja učeni ljudi sve dotle dok s njima ne počne razgovarati, ali čim koji usta otvori čovjeku je čisto žao da mu ovako brzo razore iluziju u kojoj je živio (str. 378).

Faik Zeki za hodže kaže da „usljed svoje manjkave izobrazbe i manjkavog razuma izvrću religiju po svom mišljenju i mjesto da koriste, škode narodu na svakom koraku...“ (str. 378).

Faik Zeki smatra da je velika šteta što ne proučavamo Zapad, te dodaje da „današnje hodže drže i danas suvišnim, dapače grijeshnim voditi računa o Zapadu i njegov duševni napredak pobliže upoznavati...“ (str. 379)

Završavajući s prvim razlogom zaostalosti islamskih naroda, odnosno ulemom i hodžama, Faik Zeki kratko kaže: „Dakle, jedan glavni uzrok za što muslimanski svijet propada jest taj, što je islam dospio u ruke obscurantnih nezalica, takozvane nadri uleme, koji ne poznaju vjere, a ono što (od vjere) poznaju ne shvaćaju“ (str. 378).

Drugi razlog zaostalosti muslimanskih naroda jesu tiranske vlade i tirani vladari u muslimanskim zemljama, smatra Faik Zeki. On kaže:

Besprimjerna tiranija i strašni apsolutizam muslimanskih vladara u prvom je redu kriv da je islamski svijet još u ono doba počeo naglo propadati, kad su se na zapadu krstaške čete protiv islama snovale... (str. 379)

Faik Zeki dodaje da muslimanski vladari ne vole da imaju ustav, niti da po njemu vladaju. "S ovoga stanovišta polazeći, izgleda orijentalnim vladarima konstitucija (ustav) kao nekakova neman..." (str. 379)

I drugi stavovi Faika Zekija saopćeni su ovim tonalitетom. Njegovi su tekstovi u „Beharu“ pisani u formi radikalne kritike muslimanskog bivstvovanja na prijelazu XIX u XX stoljeće.

Osman Nuri Hadžić, bošnjački književnik koji je o islamu i njegovoj povijesti, te o Kur'anu i poslaniku Muhammed, a.s., dosta pisao u vrijeme Austro-Ugarske i, kasnije, Kraljevine Jugoslavije, objavio je 1894. godine u Zagrebu jednu knjigu pod naslovom **Islam i kultura**. Također je u Sarajevu (u „Gajretovoj“ biblioteci) objavio djelo **Islam i prosvjeta** (na djelu ne piše godina izdanja, ali je to moralo biti nakon 1903. godine kad je društvo „Gajret“ osnovano). Djela Osmana Nurija Hadžića podstiču na razmišljanje o prevazilaženju tadašnjeg prezrenog muslimanskog statusa quo u Bosni i Hercegovini. Također, djela Osmana Nurija Hadžića pisana su s preporodnom, prosvjetiteljskom i reformatorskom ideologijom. Njemu ćemo se vratiti domalo kasnije, kad budemo govorili o misliocima koji su na ovaj ili onaj način dali svoj doprinos oko pitanja koja je podstaknuo Čaušević u svojim poznatim izjavama (iz referata koji je podnesen 6. decembra 1927. godine u svojstvu predsjednika muslimanske inteligencije).

Bošnjak po imenu Alija Hotić bavio se pitanjima zaostalosti islamskih naroda i o tome napisao brošuru pod naslovom **Uzroci propadanja islamskih naroda** (Bosanski

Novi, 1913). U ovom radu ima dosta mjesta koja su napisana pod utjecajem Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka.

Ahmet Đumišić je, također na tragu reformske publicistike, objavio djelo **Ko smeta napretku i prosvjećivanju muslimana, a osobito muslimanki** (ovo djelo je objavljeno u Banjoj Luci 1919. godine). Knjiga Ahmeta Đumišića iznosi stavove muslimanskog prosvjetnog i potpornog društva „Spas“ koje je djelovalo u Banjoj Luci. U cjelini uzevši, ovo Đumišićevo djelo raspravlja o teškom stanju muslimanske žene u vrijeme Prvog svjetskog rata i neposredno nakon njega. Siromaštvo, mnoštvo hudovica koje su ostale iza izginulih Bošnjaka, prostitucija, prosjačenje, izrabljivanje žena..., to su teme o kojima Đumišić govori. Njegova knjižica pruža dosta sumornu sliku Bosne nakon Prvog svjetskog rata.

Ahmet Đumišić na samom početku kaže da su za „naše muslimansko stanje“ i „za propadanje našeg ženskinja“ krivi hodže i muslimanski intelektualci. Đumišić kaže:

Nisu krive žene, nego mi, kriva je naša muslimanska inteligencija, krive su naše hodže (čast rijetkim izuzecima) te naš muslimanski stariji i bogatiji svijet (str. 3).

Hodže su, prema Đumišiću, krivi jer na vazovima govore da će žene, nakon što “nauče čitati (otići) u džehenem”. Time hodže “bacaju žene u nazadak” i oni time “grozno griješe protiv islama...” (str. 4)

Ahmet Đumišić se potom poziva na jednu pjesmicu šejha Muhameda Abduhija u kojoj se “bijele čalme” (tj. neuke i konzervativne hodže) optužuju kao glavna prijetnja islamu:

*Ja ne marim što se svijet pita:
'Je l' Muhamed već ozdravio,
Ili veo žalosti i smrti
Ledeno mu čelo je ovio?'*

*Al' se bojim svojoj dragoj vjeri,
Na čijoj sam vazda snivo sreći,
Da joj neće u današnjem vijeku
Bijele čalme crnu propast steći.*

Ni svjetovni muslimanski intelektualci, prema Đumišiću, ne rade na kulturnom podizanju svoga naroda. „Sav je rad većine naših inteligenata (...) iz ureda kući, od kuće u ured ili malo na akšamluk (večernje pijenje alkoholnih pića)“, veli Đumišić. Ima mjesta u ovoj Đumišićevoj raspravi gdje on donosi svoje viđenje tadašnjih svjetovnih bošnjačkih intelektualaca muslimana, kojima se on izravno obraća, ponekad sasvim otvoreno i bez uvijanja:

*Vi neki inteligentniji, podsmijavate se, držeći sebe višim,
jer ste pohađali više škole, ali time se pokazujete mnogo
nižim... jer ste i vi mnogi potekli od siromašnih roditelja i
jer znate (...) šta treba našem narodu, a ne činite za njegov
ništa, za onaj narod čijim ste se novcem iškolali... (str. 16)*

Ahmet Đumišić ocjenjuje da je ovo poratno vrijeme najteže pogađalo muslimanke. Muškarci koji nisu otišli na frontove Prvog svjetskog rata „izrabljivali su jedno stanje muslimanki, nastojeći ih pridobiti za svoje životinjske požude“. Đumišić, nadalje, kaže:

*Zamisliti treba jednu ženu, jednu majku dječice! Muž u
vojsci, ona bez pomoći, isprodala sve što je imala, da
prehrani djecu, nema više ništa, djeca plaču, išču kruha,
jadnoj se majci srce cijepa, pomoći ni otkle. Oni, koji bi
mogli pomoći, pomoći će, ali uz uvjet gubitka časti,
vjernosti mužu... (str. 7)*

Đumišić tako opisuje moralno propadanje bosanskog muslimanskog društva tokom i nakon Prvog svjetskog rata. Đumišić potom kritikuje pojavu malograđanstva među jednim slojem žena „koje ne znaju ni čitati ni pisati“, ali zato „hoće glasovir“, hoće da su „moderne“. Takva žena

Nauči se na nerad, na gizdu i šetnju, hoće glasovir, a jedva zna čitati i pisati, (potom ona) napusti kućanstvo i djecu (preda) služavkama bez ikakve naobrazbe, većinom moralno palim. Od nje vide druge, hoće i one, i tako se nauče na nerad, gizdu, rasipnost, lijenost... (str. 8)

Ahmet Đumišić se zalaže za „moralno jaku ženu“, koja će „čitati poučna djela“, koja će preuzeti na sebe „društvenu odgovornost“, koja će biti obrazovana i lukava, i kao takva „neće nasjesti muškoj požudi“. Đumišić se zalaže da se žena

iz podređenog stanja uzdigne na jednaku stepenicu čovječnosti i dostojanstva, gdje će kao supruga biti mužu drugarica u životu, duševno srodna, a ne rob... (str. 9)

Ahmet Đumišić snažno zagovara društvenu angažiranost muslimanskih žena i taj svoj zahtjev on temelji na muslimanskoj praksi iz doba ranoga islama:

Čitajte islamsku povijest Arapa, pa ćete vidjeti koliko je islamskih pjesnikinja i spisateljica bilo, vidjećete da je Zejneba Hazreti Alijina kći, na velikoj skupštini u Kjufi, zadivila svijet svojim govorničkim darom (str. 15).

Đumišićeva je namjera u ovim njegovim riječima sasvim jasna: Kad su mogle muslimanke iz ranog doba islama držati javna predavanja, čak i predavanja pred muškarcima, zašto ne bi mogle Bošnjakinje?!

Đumišić, kao i mnogi drugi autori koje spominjemo u ovoj knjizi, često opisuje stanje bosanskih muslimana. Ova

deskripcija često prelazi u ridanje i plač, a izostaje sasvim jasan program izlaska iz krize.

Islam, progres, napredak - putevi reforme i pitanje žena

Poseban žanr muslimanske bošnjačke literature u XX stoljeću tretira kao svoju glavnu temu **pomirenje vjere (islama) i razuma**. Hafiz Bekir ef. Fejzagić (profesor banjalučke realne gimnazije) i Munib ef. Cerić (mektebski referent kod Vakufske direkcije u Sarajevu) o toj su temi preveli raspravu o odnosu vjere (*ed-din*) i zdravog razuma (*el-akl es-selim*). Potpuni naslov arapskog izvornika ove rasprave je **Ed-Dinu fi nazari l-akli s-selim**, koju je napisao arapski mislilac dr. Muhamed Teufik Sidki. (Djelomični prijevod ove knjižice na bosanskom pod naslovom **Vjera i zdrav razum** objavljen je u Sarajevu 1914. godine.) Ne treba posebno podsjećati da ova rasprava, kao i brojne druge rasprave takve naravi, pokazuje da je *razum islamski*, i da je *islam razumski*. Ne postoji sukob između islama i razuma, jer i jedno i drugo je od dragoga Boga, poruka je ne samo ove već nego i mnogih drugih rasprava ovakve vrste u Bošnjaka u XX stoljeću.

Ipak, rasprave ovakve naravi imaju i jednu drugu, skrivenu poruku, barem u bosanskih muslimana. Ukoliko se pod riječi “razum” podrazumijeva “Evropa”, onda poruka glasi: Između islama i Evrope nema proturječja, a to *eo ipso* znači: Bošnjaci u Evropi mogu biti dobri muslimani.

To je formula kojoj se težilo u velikom broju rasprava o islamu u XX stoljeću, to je također formula koja sačinjava osnovu i potku tih rasprava. Tako Adem Bise objavljuje (u Tuzli 1937. godine) knjigu pod naslovom **Da li može musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati dobar musliman (Kur'an u teoriji i praksi)**. Adem Bisi vratit ćemo se nekom drugom prilikom. Na tom su tragu pisane

i rasprave koje su razmatrale problem omladine. Recimo, Šefkija Bubić piše raspravu **Kuda ćemo s našom omladinom** (Sarajevo, 1934). Obično se nakon takvog pitanja davao odgovor koji glasno kazuje kako je spas omladine u prosvjeti, a prosvijećen i obrazovan će lahko naći put ne samo ka islamu nego i svem drugom dobru.

Tokom prvih decenija XX stoljeća u Bosni su se pisale vrlo žučne knjige i rasprave o “narodnom napretku”, ali je u kontekstu svih tih rasprava vrhunilo tzv. muslimansko žensko pitanje. Javljali su se sve učestaliji zahtjevi da se bosanska muslimanka mora uključiti u društveni život, mora se školovati, opismeniti. U tom kontekstu javili su se i zahtjevi da se ukine nošenje zara i feredže. Islam nije naredio ženi pokrivanje lica, govorili su tada mnogi u Bosni.

Radikalno rješenje pitanja „otkrivanja lica muslimanki“ ponudio je Dževad-beg Sulejmanpašić u knjižici **Muslimansko žensko pitanje, jedan prilog njegovu rješenju** (Sarajevo, 1918). (Na službenoj stranici ove knjige piše “Čist prihod (od ove knjige ide) u korist muslimanske sirotinje.”)

Sulejmanpašić kaže da je ovu knjižicu napisao još dok je u Bosni vladala Austro-Ugarska imperija, ali mu je “cenzura zabranila njeno štampanje sa motivacijom da je sadržaj ‘antoszig’ (nepodoban)...”, On i tvrdi da je cenzura postupila tako jer “austrougarskoj vladi nije bilo po njenu računu da se bos.-here. muslimani ikad prosvijetle i civilizuju...” (str. 3)

Sulejmanpašić potom veli da se u Bosni ovo pitanje (tzv. pitanje društvenog statusa muslimanske žene) držalo za nepristupačan predmet “u koji nije smio ticati niko osim pozvanih”. Pitanje nije učinjeno javnim, već je držano kao nekakav sveti predmet, jer “taj sveti predmet jest naša žena”. Sulejmanpašić se ipak odvažio da ovo pitanje stavi na dnevni red. “Ja sam prvi koji to činim na ovaj i ovako slobodan način...” (str. 5)

A Sulejmanpašić to čini jer posvuda vidi zaostalost muslimanske žene.

Današnje stanje muslimanke Bosne i Hercegovine, osobito varošanke (one koja živi u gradovima) kazuje jasno i očito, da ona svojom bijedom i zaostalosti vodi bijedi i zaostalosti svih muslimana Bosne i Hercegovine i kao posljedica toga dvoga – njihovom izumiranju – ako se ne poduzmu brze i temeljite promjene (str. 6).

Potom Sulejmanpašić apelira na reisu-l-ulemu Čauševića da on kaže o ovome svoju riječ. Govori zatim da smo pod Austro-Ugarskom proveli četrdeset godina, povukavši se u sebe i ne iskoristivši priliku za napredak, i onda „kolo historije se prevalilo“ na bosanske muslimane. To je jedan uzrok naše zaostalosti, veli Sulejmanpašić.

Drugi je uzrok našoj zaostalosti, smatra Sulejmanpašić, shvaćanje da je šerijatsko pravo nepromjenjivo.

Kur'an, zadirući vrlo duboko u kazneno, nasljedno, bračno, građansko i državno pravo, ostavlja zakonodavcima kasnijih stoljeća vrlo malo slobodna prostora za prilagođavanje historijskim nuždama tih kasnijih stoljeća. A kako su svi kur'anski propisi Božija, sveta riječ, to je jasno da je vrlo teško bilo išta mijenjati, jer su državni zakoni oslanjajući se na Božije zapovijedi imali sasvim drugi nepovredivi autoritet, nego li oni zakoni koje stvoriše ljudi (str. 10).

Sulejmanpašić veli da je Austro-Ugarska znala 1878. godine da mi imamo duboko poštovanje prema islamu i ona nas, tokom svoje uprave u Bosni, nije htjela reformirati da „ne povrijedi duboko uvriježena islamska čuvstva svojih novih državljana“. Sulejmanpašić, kao radikalni modernist, zamjera to Austro-Ugarskoj i kaže da su nas Nijemci trebali prisiliti na „promjenu načina našeg življenja“. On kaže:

Trebali su nas prisiliti i na to da damo djecu u škole i zanate, da reformišemo spram duha vremena mektebe i medrese, trebali su nas prisiliti da damo ženskoj drugi položaj u porodici i u društvu, koji je iskalo 'novo vrijeme' (str. 11).

Ali, Austro-Ugarska je 1918. otišla i, kao da se ništa nije dogodilo, mi smo i dalje „zaostali“, veli Sulejmanpašić, život bosanskih muslimana ostao je uglavnom onakav kakav je bio prije austrougarske okupacije Bosne 1878. godine.

Sulejmanpašić se ne bavi puno hodžama, niti prozapadnom inteligencijom. Samo kratko kaže da ovo naše stanje hodže nisu htjele, a inteligencija nije umjela promijeniti (str. 11-12).

Sulejmanpašić, nadalje, traži da inteligencija osposobi „našu masu modernom interpretacijom Kur'ana i šerijata“ (str. 12). Sulejmanpašić ne kaže šta je moderna interpretacija Kur'ana i šerijata, osim što dodaje da pod tim misli na prevođenje Kur'ana na jezik naroda; „moramo tumačiti narodu Kur'an u njegovu jeziku, da mu bude jasno“ (str. 13).

A potom, govoreći o „reformisanju našeg ženska“, Sulejmanpašić veli:

Prestanimo već jednoć upirati prstom u Tursku i svrnimo svoje poglede na ruske, egipatske i indijske muslimane. Ti neka nam budu uzorom. Kao najjači historijski dokumenat emancipacije muslimanke može se obilježiti kongres ruskih muslimanki 1917. god. u Kazanu, na kome se zaključilo, da se imaju ženi dati sva jednaka prava kao i muškome, da se ukine mnogoženstvo, da se uvede prisilno pohađanje škola i za žensku djecu itd. (str.13)

Spominjanjem ovog „ženskog kongresa u Kazanu“ Sulejmanpašić želi kazati da ovo što on traži u svojoj knjižici nije usamljeni povik, već je proces oslobađanja muslimanki

koji se odvija i drugdje u muslimanskim društvima početkom XX stoljeća.

Sulejmanpašić potom kaže da je „pokrivanje lica ženskoga“ jedna od „naših pogubnih tradicija“. Također smatra da pokrivanje ženskog lica nije vjerska stvar, nego je to tradicija koja je „pomiješana sa religioznošću“. Sulejmanpašić smatra da nas je „pokrivanje lica naše žene za vrijeme 40 godina“ pod Austro-Ugarskom upropastilo. Četrdeset godina je period koliko je Austro-Ugarska ostala u Bosni, a, smatra Sulejmanpašić, to vrijeme mi nismo iskoristili, nismo školovali „naše ženskinje“. Sulejmanpašić o tome donosi i svoju statistiku:

Evo tužne slike koliko je naša žena zaostala za (ostalim) sugrađankama! Pismenost bos-herc. žene po vjerama u godini 1910. je bila: muslimanki 637 (pismenih), pravoslavih 13.167 i katolkinja 26.375 osoba; dakle, iako smo mi brojem mnogo jači nego katolici u Bosni i Hercegovini, to naša žena ipak nema nego 40-ti dio pismenosti katoličke žene. Duša naše žene čami u neprodirnom mraku prostote i neznanja (str. 30).

Sulejmanpašić, nakon donošenja ove statistike iz 1910. godine, zahtijeva:

Otkrijmo im lice i one će imati pristupa zaradama kao i sugrađanke inovjerke. Mi nemamo nikakvih institucija koje bi se brinule za osiročele i beskućne djevojke, a da ih i imasmo, ne bi nikad mogle opskrbljivati taj nepregledni broj naše sirotinje, beskućnih djevojaka i žena (str. 31).

Zanimljivo je da i Sulejmanpašić, kao i mnogobrojni drugi naši reformisti, često ostaje samo na proklamaciji svojih zahtjeva i pri pukom opisivanju tadašnjeg stanja muslimanskog društva u Bosni. Naši reformatori ne kažu zašto Islamska

zajednica nije osnivala škole koje bi bile pod njenom upravom i koje bi bile na islamski način savremene. Također, bosanskomuslimanski reformatori ne govore zašto se svi oni, sve te reformski usmjerene snage, nisu udružili i osnivali škole u kojima školovanje ženske djece ne bi bila sumnjiva stvar od koje su Bošnjaci strahovali. Do toga nije došlo, a i ruždije su, kako smo vidjeli iz drugih poglavlja, vremenom bile sasvim zapuštene, a i nepristupačne ženskoj djeci.

Umjesto da ponudi projekt izgradnje bosanskih škola i projekt stvaranja islamski prihvatljivog ambijenta za školovanje žena u Bosni toga vremena, Dževad-beg Sulejmanpašić naprosto uzvikuje na desetak mjesta u svojoj knjižici: “Otkrijmo lica naših žena!” ili “Otkrijmo žene!” Po tim parolama je njegova knjižica uglavnom ostala upamćena.

Ipak, pravi val polemika o tome šta je „naš napredak i progres“ (pa time i napredak i progres naših žena) uslijedio je nakon spomenutog referata koji je Mehmed Džemaludin Čaušević održao u Sarajevu 1927. godine.

Čaušević je tada govorio o mnogim pitanjima, a posebno je bio jasan oko nošenja šešira, zatim pokrivanja muslimanke (misli se na pokrivanje lica feredžom), te pitanjima vakufa, to jest da li se mora uvijek poštovati volja vakifa ili darovatelja nekog vakufa, ili se od te volje može odstupiti ako se vremenom pokaže da dotični vakuf ne napreduje. Reisu-l-ulema Čaušević je, ovom prilikom, govorio i o iskorištavanju starih grobalja (naime, da li se smije ili ne smije staro grobljansko zemljište koristiti za druge namjene: stambene, komunalne i sl.).

Podsjećamo još jedanput da je ovaj Čauševićev govor izazvao veliku buru, jer je Čaušević ova pitanja tretirao

liberalno.⁵ Naprimjer, iz Čauševićevih riječi da se razumjeti da musliman smije nositi šešir ako ga nosi kao vrstu kape, a ne u svrhu oponašanja kršćana ili poistovjećenja sa njima. O tome smo govorili i u poglavljima o Čauševiću vidi. Također je izričito govorio da žena nije dužna pokrivati svoje lice i da to islam nije propisao. Nadalje, za tzv. uvjet koji je nekada zakladnik/vakif izdiktirao, a koji sada, nakon protoka dugo vremena, njegovom vakufu smeta, Čaušević je kazao da se taj uvjet (*šarti vakif*) ne treba poštovati i da se može preinačiti. I o korištenju starih grobalja Čaušević je dao liberalan odgovor.

Nije prošlo mnogo vremena kad je sarajevski Džematski medžlis stupio u žestoku polemiku sa Čauševićem, a potom je izdao i posebnu brošuru pod naslovom **Sarajevski džematski medžlis i Reisove izjave** (1928). Ibrahim Hakki ef. Čokić (jedan od urednika tuzlanskog “Hikjmeta”) nekako je u ovo vrijeme napisao raspravu **O tesetturu** (pokrivanju muslimanki) u kojoj je žestoko napao Čauševića. U blažem tonu takvim stavovima neodobravanja Čauševićevih mišljenja i pobijanja Čauševićevih nazora pridružio se i Ali Riza Karabeg svojom knjižicom **Rasprava o hidžabu** (pokrivanju muslimanki).⁶

Zanimljivo je da je ovaj Čauševićev istup doveo do sazivanja Kurije (tijelo sastavljeno od visokih vjerskih autoriteta u to vrijeme sa sjedištem u Sarajevu), a posebnu ulogu u svemu ovome imao je sarajevski džematski medžlis koji upućuje apel članovima Kurije da “trebaju energično stati

⁵ Čaušević je, recimo, podržao osnivanje **Gajretove banke**, dao je dozvolu da muslimanski radnici na željeznici mogu nositi kape sa obodom (tzv. kapu **strehaču**) itd. Te su njegove izjave tada djelovale šokirajuće na tradicionalnu muslimansku sredinu u Bosni.

⁶ *Jugoslovenski list* tretirao je 1928. godine pitanje otkrivanja muslimanske žene. U ovom su pogledu vrlo zanimljivi tekstovi Omera H. Sefića, naprimjer njegov tekst *Aktuelni muslimanski problemi – vakufi, feredža i fes* (br. 15. od 18. januara 1928. godine).

na put kršenju šerijskih propisa baš od strane onoga koji je postavljen da ih čuva”.

Ipak, najenergičniji prilog raspravi o pitanju muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini u povodu Čauševićevih izjava dao je Hafiz Ajni Bušatlić, šerijatski sudac. On je 1928. godine objavio neveliku knjižicu pod naslovom **Pitanje muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini (Iskrena i otvorena riječ)**. Djelo je izdala Islamska dionička štamparija, a na prvoj stranici stoji: “Povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih”.

“Mi tapkamo na jednom te istom mjestu, zaleđeni i nepokretni, vremenu neprilagodivi i nazadni”, veli Bušatlić na prvoj stranici. Iza toga on citira poznati stavak iz Kur'ana u kojemu se veli da ima ljudi koji imaju oči a ne vide, imaju uši a ne čuju, oni su kao životinje, “dapače su i gori od njija”.

Iz Bušatlićevog pozivanja na poruku ovog kur'anskog stavka možemo pročitati njegovu namjeru da svoje zemljake Bošnjake podstakne na napredak i progres, ako treba i samim Kur'anom. Također u ovom se njegovom gestu nalazi i svojevrсно obodrenje Bošnjaka: da pogledaju gdje su, da počuju oko sebe, da razmisle o svome stanju.

Odmah nakon proslova koji je ispunjen vjerskom apologetikom, Bušatlić govori o “našim propuštenim šansama”:

Mi smo i okupaciju naših zemalja po austrougarskoj zlo shvatili u pogledu kulture, kao što smo prije toga nedolično uzeli i Sultan Mahmutove reforme, pa mjesto da te događaje iskoristimo u svoje svrhe, da objeručke prigrlimo pomenutu kulturu i napredak, pa da napredno sa ostalim kulturnim svijetom krenemo napred, mi smo to sve uzeli naopako, svog kalifu smo nekvalifikovano nazvali đaurom (nevjernikom), a u (austrougarskoj) okupaciji

između ostalog gledali smo i opasnost po vjeru, što ništa nije bilo istina i ostali smo i dalje nazadni... (str. 7).

Bušatlić je potom sasvim rezolutan, pa kaže:

Za sve naše nedaće hodže krive našu na zapadu odgojenu inteligenciju, a inteligencija napada hodže i ako su po dobroj dozi oboji (i hodže i inteligencija) tom našem zlu krivi.

Hafiz Ajni Bušatlić zatim u svojoj knjižici piše dva odjeljka, jedan je naslovio riječima **Hodže – Ulema**, a drugi **Inteligencija**. Bušatlić, zapravo, aludira na glavnu ideološku i teorijsku dihotomiju tadašnje Bosne (tokom prvih decenija prve polovine XX stoljeća). Bušatlić se žestokom kritikom obara i na **hodže** i na **inteligenciju**. Za hodže kaže da „su zaista na prvom mjestu krive našoj zaostalosti, jer u čitavoj dugoj našoj prošlosti oni nijesu umjeli shvatiti svoje teške zadaće savremenog vaspitanja svog naroda“ (str. 8). Bušatlić ne kaže šire šta je to „savremeno vaspitanje svoga naroda“. On samo kaže da su hodže držale monopol nad tumačenjem islama. Bušatlić nas, zapravo, podsjeća, kao i Muhamed Arkoun mnogo godina kasnije, da je ulema svugdje u islamskom svijetu i u muslimanskim društvima dugo držala monopol nad simboličkim blagom islama. Bušatlić tako tvrdi da hodže nisu dale narodu

zaviriti čak ni u vjerske propise na svom materinjem jeziku, nego se je mladež godinama patila da nauči najelementarnije propise svoje vjere preko teških jezika arapskog i turskog, mjesto da mu se to da na njegovu materinskom jeziku. Stoga je džehalet i crno neznanje moralo vladati u masama i moralo donositi zle posljedice (str. 8).

Do sada smo u ovoj našoj knjizi nekoliko puta naveli sintagmu 'materinski jezik'. Mehmed-beg Kapetanović Ljubu-

šak je u svojim tekstovima govorio o “milom materinskom jeziku”. Vidimo da i Bušatlić koristi sintagmu “materinski jezik”. Ova sintagma u literaturi koju ovdje osvjetljavamo i o kojoj raspravljamo znači, prije svega, bosanski jezik, odnosno jezik na kojem je bosanska ulema suviše kasno počela pisati. Bušatlićeva kritika ovdje ima upravo to značenje.

Bušatlić, nadalje, veli da naša ulema “slabo se je brinula da budne načitanana i da svoju izobrazbu usavrši svestrano, pa je morala ostati plitkoumna i stoga neplodna...” (str. 8) Bušatlić na istom mjestu jadikuje riječima: “Visoko i savremeno svestrano obrazovane uleme skoro da nijesmo ni imali, a kamo li one koja bi bila kadra predstaviti nam pravu suštinu islama...”

Nakon još poneke kritike na račun zaostalosti uleme, Bušatlić prelazi na kritiku inteligencije. U tome nas podsjeća na maloprije navedenog Đumišića kad kaže:

Rekli smo da veliku dozu odgovornosti za ovako naše stanje nosi i naša zapadno izobražena inteligencija, pa neka i oni dozvole da im istaknemo neke pogreške, koje su djelovale na usporenje našeg progressa, a koje usporenje su oni može biti i nehotice skrivili... (str. 9-10).

Bušatlić potom, s pravom, govori o rasmusnom ponašanju bošnjačke “zapadno izobražene inteligencije”, koja je znala da je “naš svijet neopravdano zebao (strahovao) od škole i zapadne nauke i strahovao pred njom...” Zapadno obrazovani bošnjački intelektualci su, svojim nedoličnim ponašanjem, odbili našu omladinu od zapadne učenosti, smatra Bušatlić, i nastavlja:

“Mjesto da bude uzorna u svom vladanju i ponašanju, ona je pravila prkose i u očima mase odavala je sliku da zapadna nauka kvari a ne oplemenjuje, pa već u prvim svojim početcima nije umjela, ili nije htjela dati podstreka

za jače pohađanje škole i za svestrano obrazovanje našeg svijeta, nego se je zdala (odala) nastranosti i davala povoda da se (savremena) škola ne simpatizira... (str. 10)

Bušatlić smatra da je “zapadno izobražena bošnjačka inteligencija” trebala da narodu omili austrougarske škole. Ali, takvi bošnjački intelektualci “po svršenim višim naukama, kao svestrano i visoko izobraženi zreli ljudi, vrlo su slabo zalazili u narod, da ga osvješćuju i privlače uljudbi i progresu. Mjesto da to čine, oni su obratno radili, pa i danas rade... (str. 10)

Bušatlić ovdje aludira na činjenicu da se naša tadašnja “zapadno izobražena inteligencija” odala alkoholnim pićima, nemoralnom životu, a rijetko je zalazila u džamiju i tako, zapravo, bježala od onog što je bilo pripadno bosanskom muslimanskom narodu.

Bušatlić, nadalje, o intelektualcima za vrijeme Austro-Ugarske i Kraljevine Jugoslavije, kaže:

Najvećim su dijelom alkoholičari i slabi uzori za svoj narod (...), mnogi tapkaju kao i hodže na jednom te istom mjestu. Slabo zalaze u narod, da mu pomažu da se diže iz letargije. Što je vrlo upadljivo, oni vjerske obrede posve zanemaruju i ne daju dovoljno o sebi vanjske garancije da su privrženici svoje religije (str. 10-11).

Bušatlić primjećuje da se mnogi muslimanski intelektualci žene nemuslimankama.

Još ih nešto slabim rodoljubima predstavlja, a to je što se mnogi od njih inovjerkama žene, pa i time svojoj islamskoj zajednici veliku štetu čine. Čast iznimkama, ali oni i dalje pijuckaju i kritikuju umjesto da rade i djeluju, upućuju i podučavaju... (str. 11)

Ne treba na temelju svih ovih citata shvatiti da je Bušatlić protiv Evrope, ili da je protiv “zapadno izobražene inteligencije”. Naprotiv, Bušatlić zamjera toj istoj inteligenciji zašto nas nije upoznala sa Evropom na pravi način. U tom smislu Bušatlić kaže:

Kada se je od njiha koji popeo na čurs, ili na katedru da nam progovore o evropskoj kulturi i napretku, kako i na koji je način došlo do nje (te evropske kulture)?! Šta bismo mi i kako bismo trebali postupiti i raditi, pa da krenemo naprijed sa ostalim zapadom, da nam kažu i da nas na lijep i shodan način pouče o tom svemu što su oni naučili korisno i napredno na zapadu, pa da nastoje prikalemiti i na nas.

Nauka se valjda ne uči samo za svoje uhljebljenje, nego i na predanje drugom, osobito svom bližnjem za njegovo oplemenjenje svima tekovinama civilizacije i uljudbe (str. 11).

Negdje na sredini svoga teksta Bušatlić zaključuje da prozapadni bošnjački intelektualci ne djeluju na dobro naroda, te da su štetni gotovo podjednako kao i inertne hodže i ulema.

Bušatlić potom iznosi svoj vlastiti plan “našeg napretka” u sedam tačaka (donosimo ga doslovno):

- 1) Prosvjećivanje i uzgajanje podmlatka muškog i ženskog u duhu vremena, dajući mu u ruke taku lektiru, kojom će moći oplemeniti sebe i svoju dušu. (Bušatlić ovdje spominje i obrazovanje “ženske omladine” jer su Bošnjaci i u njegovo vrijeme nerado slali žensku djecu u savremene škole.)
- 2) Posvetimo najvišu pažnju odgoju naše mladeži u pravom i nepatvorenom islamskom duhu, olakšavajući mu vjersku obuku zgodnim i prema razumu i duhu vremena izrađenim knjigama i udžbenicima.

- 3) Nastojmo iskorjeniti štetne postojeće predrasude, zle navike i napretku smetajuće običaje.
- 4) Nastojmo da se ljenčarenje, besposlica i zanemarivanje u odgoju mladeži otkloni i da se svak, muško i žensko, priuči na ozbiljan i intenzivan rad.
- 5) Luksuzan i neuljudan život, uživanje alkohola, blud i slične ružne i štetne stvari nastojmo svim silama da se iz našeg društva odstrane.
- 6) Štednju i skroman uljudan život propagirajmo pa sa štednjom pomozimo da se oživotvorenje ovog programa mogne provesti.
- 7) Rad na nacionaliziranju našeg svijeta kao autohtonog elementa u ovim zemljama u pravcu njegova privođenja u kolo civilizovanog svijeta požrtvovnog za svoje dobro i napredak u svojoj nacionalnoj otadžbini, također ne zaboravimo! (str. 12-13)

Bošnjački autori iz prve polovine XX stoljeća često spominju “rad na nacionaliziranju” muslimanskog elementa. Kad god spominju “rad na nacionaliziranju muslimanskog elementa” u ovakvom kontekstu, to najčešće znači nacionalno osvješćivanje Bošnjaka kao Bošnjaka i objašnjavanje Bošnjacima da oni nisu ni Srbi ni Hrvati, već da su poseban “autohtoni element” u Bosni.

Domalo kasnije Bušatlić prelazi na aferu koju su izazvale izjave reisa Čauševića, za koga on kaže da je “naš najbolji učenjak i iskreni želitelj našeg dobra i napretka”. Bušatlić je potom ukratko prepričao Čauševićeve stavove, odobravajući ih. Žena muslimanka nije po islamu dužna pokrivati svoje lice nikakvom feredžom, zarom i slično, tvrdi nedvojbeno Bušatlić na tragu Čauševićeve izjave. Žena muslimanska treba se nositi pristojno, razumije se iz Bušatlićeva teksta, u kome on izričito

veli da “nikakav naročiti oblik nošnje nije propisan kod muslimana...” (str. 15)

Ali, osjećajući da je pitanje zara i feredže u ovoj polemici protiv Čauševića najosjetljivije, Bušatlić pri kraju svoga teksta dodaje sljedeće objašnjenje:

Iz ovog svega (tj. činjenice da je ženi dopušteno da bude otkrivena lica) ne treba uzeti (...) da joj je dopušteno i primanje i posjeta stranih lica, pohađanje javnih sumnjivih lokala i razvratnih zabava, miješanje sa inovjercima itd., bez pratnje i sporazuma sa mužem, osim slučajeva potrebe i nužde i to sve pod uslovom očuvanja i rza i obraza, koji su za svakog sveti, a za muslimane presveti (str. 34-35).

Također, iz Bušatlićeva teksta se još razumije da nositi šešir nije protivno islamu ako se nošenjem šešira ne manifestira želja da se postane kršćanin. “Islam ne gleda ko je u fesu, a ko je u šeširu”, veli Bušatlić (str. 15). U pogledu starih grobalja Bušatlić kaže da je reis Čaušević u pravu i ta groblja “bi se mogla iskoristiti najljepše”. (Bušatlić ne kaže šta znači to “najljepše”, ali se Čaušević, na jednom predavanju u kulturnom društvu “Gajret” /1928/, zauzeo da se na mjestu starih grobalja mogu podići škole i druge humane ustanove, pa i palače za stanovanje.) Bušatlić odobrava i preinaku svrhe vakufa, odnosno odstupanje od volje zavještaoca, ako su ti vakufi danas neprosperitetni i neproductivni.

Ukratko, Bušatlić svojim tekstom poručuje da je Čaušević kazao da za svoju vjeru svaki pojedinac mora biti odgovoran i tražiti svojoj vjeri mjesta u perspektivama vremena u kojima se živi. Svaki se musliman mora brinuti o islamu, a Čaušević “u svojim izjavama ne naređuje, a i ne može narediti, kako će se ko u svom društvenom životu nositi i držati”, veli Bušatlić (str. 18).

Bušatlić potom kaže da je Čauševićeva dužnost da saopći muslimanima šta je po islamu dopušteno, a šta nije, a na

svakom je pojedincu da se sam s Bogom suoči. Bušatlić zatim kaže:

Karakteristika je islamske vjere da je svatko za sebe odgovoran u svemu i svačemu. Posrednika među Bogom i ljudima po islamskoj nauci apsolutno nema, a sav naš život mora se osnivati na normalnom radu i postupku. Ni zdravom razumu nijesu vrata zatvorena, pa se i on može upregnuti u rješavanje sviju neriješenih pitanja... (str. 18)

Bušatlić ne odobrava napade sarajevskog džematskog medžlisa protiv Čauševića. Smatra da takve postupke mogu počinuti samo oni koji su “duševna fukara” (duhovni siromasi).

Bušatlić ne odobrava ni istupe H. M. Kurta, muftije Mesihovića, banjalučkog muftije Ibrahima Maglajlića, Ahmeda Karabega i drugih. Bušatlić navodi i mnogo tadašnjih intelektualaca koji su ustali u odbranu Čauševićevih stavova (npr. Osman Nuri Hadžić).

Šerijatski sudija Bušatlić se u svojoj raspravi osvrnuo i na jedno vrlo bolno pitanje ne samo muslimanskog društva u Bosni nego i u muslimanskom svijetu, a to je međusobno proglašavanje muslimana nevjernicima ili otpadnicima od vjere. U islamskom svijetu taj je problem poznat pod nazivom *takfir* (proglasiti ili smatrati nekog muslimana za nevjernika). Bušatlić se toj praksi *takfira* odlučno suprotstavlja i veli da se zna

da je islamska nauka nepobitno utvrdila da se ni kom ne može prepisati da je kafir, dokle god ima i zehru znakova da on to nije, zašto onda da se sa nošenjem šešira pojedincu hoće da prepíše da je on s toga što samo nosi šešir, a inače se očituje muslimanom – kafir? Zar tako mišljenje i zaključivanje nije smiješno i jadno, i islamskoj nauci posve protuslovno, a i sa zdravim razumom, koji islam rešpektuje, u užasnom kontrastu?! (str. 34)

Na samom kraju ove svoje žustre rasprave Bušatlić, kao i mnogi drugi bošnjački reformatori, poziva bosanske muslimane “na intenzivan, trezven i koristan rad”.

Čauševićeva uloga u ovim raspravama

U ovoj reformatorskoj i prosvjetiteljskoj polemici sa Čauševićim stavovima učestvovali su mnogi drugi vjerski i svjetovni intelektualci. Mostarski vjerski učenjak Ali Riza Karabeg (inače prevodilac Kur'ana na bosanski jezik, prijevod je izašao 1937. godine) napisao je, povodom ove polemike, knjigu pod naslovom **Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)** koja je izišla u Mostaru 1928. godine.

Karabegova knjiga pisana je arhaičnim bosanskim jezikom, ali se iz nje sasvim jasno vidi da je njen autor protiv otkrivanja žena. On ne prizna nikakav progres, niti prilagođavanje vjernika i vjere savremenom životu. Karabeg jasno kaže:

Jer vjera je da se čovječanski život i kretanje prilagođavaju njojzi, a ne obratno (str. 21).

Karabeg u svojoj knjižici napada sve one bosanske muslimanske reformatore koji se koriste arapskim književnim djelima, naprimjer “Hiljadu i jednom noći”, te na temelju arapske književnosti zaključuju da su muslimanke hodale otkrivena lica Bagdadom, Damaskom, Kairom itd. Karabeg kaže da nam izvještaji iz književnih djela o Abu Nuvasu, Džaferu Barmakiji, Haruni Rešidu itd. ne mogu poslužiti kao osnov za šerijatske rasprave.

Naime, samo oni koji u Bosni hoće osnovati “kemalistički mezheb” mogu se pozivati na takvu literaturu, tvrdi Ali Riza Karabeg. Sintagmom “kemalistički mezheb” želi se na podrugljiv način uprijeti prstom na reisa Čauševića i na njegove stavove o “otkrivanju muslimanki”. Tom se

sintagmom želi kazati da reis Čaušević u Bosni želi provesti sve ono što je Ataturk proveo u Turskoj nakon što je ukinuo halifu!

Ali Riza Karabeg, idući dalje u svojoj brošuri, smatra da šerijat (pri donošenju propisa o pokrivanju žene) upravo ima u vidu sve tijelo, a ponajprije lice, te nisu u pravu reformatori koji misle da Kur'an ne podrazumijeva lice, već "druge ukrase" žene. Karabeg o tome odbacuje mišljenja šerijatskog sudije Bušatlića, te izričito kaže da je lice ženin ukras par excellence:

Zar imade u ženska nešto krasnije, čarobnije, primamljivije, privlačnije od lica?! Može li išta apsurdnije biti kao tvrdnja da može svaka ženska bezuvjetno otkrivena lica hodati kuda god i kada god hoće?! (str. 28)

Karabegova brošura svratila je na sebe pozornost u tadašnjim islamskim listovima, posebno u tuzlanskom "Hikjmetu", koji je, kako se vidi po pisanju A. Lutfija Čokića, zastupao slične ili istovjetne stavove u ovoj polemici.

Ali, mnogo je bošnjačkih intelektualaca toga vremena podržalo Čauševića. Već spomenuti Osman Nuri Hadžić javio se, u jeku ove polemike, u beogradskom listu "Politika", gdje je u dva članka (pod naslovom **Feredža i fes**) objasnio svoje stavove o naznačenim pitanjima. Osman Nuri Hadžić smatra da je po islamu žena ravnopravna muškarcu, jer se po islamu svi vjerski i iz toga izvedeni socijalni i zakonski principi jednako primjenjuju i na žene i na muškarce. Žena je, kao i muškarac, dužna da vjeruje u Boga, da klanja, da posti, da milostinju dijeli...

Osman Nuri Hadžić se u ovim svojim tekstovima založio za poslovnu, sudsku, administrativnu i vjersku slobodu muslimanskih žena. On izričito tvrdi da po islamu muslimanke mogu, kad postanu punoljetne, raditi „sve dopuštene pravne poslove“. I u drugim stavovima Osman Nuri Hadžić je blizak

Čauševićevim nazorima. Napomenimo da je Osman Nuri Hadžić svojim knjigama, a posebno djelom **Muhamed a.s. i Kur'an** (Beograd, 1931), izvršio veliki utjecaj na kasnije bošnjačke muslimanske reformatore. U ovom djelu je Osman Nuri Hadžić, koristeći se islamskim i zapadnim izvorima, objasnio, za svoje vrijeme vrlo uspješno, kulturnu misiju islama u kontekstu kontinuiteta monoteističkih vjera i u kontekstu kontinuiteta mediteranskog povijesno-kulturnog prostora. Knjige Osmana Nurija Hadžića ni danas ne gube mnogo na svojoj aktuelnosti, a način na koji Hadžić tretira islam još uvijek je poučan i pedagoški opravdan.

Maloprije smo spomenuli Ahmeda Lutfija Čokića, koji je bio jedan od urednika tuzlanskog časopisa „Hikjmet“ (o ovom časopisu dr. Adnan Jahić nedavno je uradio i objavio opsežna monografska istraživanja pod naslovom **Hikjmet – riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini**, Tuzla, 2004) i veliki alim. Čokić je na stranicama ovog časopisa objavio žestoku kritiku knjige dr. Mehmeda Begovića **O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena**, koja je pisana s pozicija islamskog modernizma svjetovnog tipa. Čokićeva knjiga nosi naslov **Prikaz i ocjena rada g. dr. Mehmeda Begovića o njegovu naziranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci izloženog u njegovoj knjizi**.

Oba djela, i Begovićevo i Čokićevo, samo su nastavak polemike rasprave koju je inicirao reisu-l-ulema Čaušević u svojim istupima 1928. godine.

Napomenimo da je tuzlanski časopis „Hikjmet“, sve od početka svog izlaženja 1929. godine, pažljivo pratio polemiku o pokrivanju žene, o šesiru, preuređenju vakufskog sistema itd. Urednici „Hikjmeta“ su držali stranu sarajevskog džematskog medžlisa i s oduševljenjem dočekali tzv. takrir ili izjavu Izborne kurije (hodžinsko izborno tijelo, u čijem je nadležstvu

bio i izbor reisu-l-uleme). U „takriru“ se reis Čaušević upozorava da je prekoračio svoja ovlaštenja i da više ne treba davati takve izjave. Prema prvom broju „Hikjmeta“, od 7. aprila 1929. godine, izjavu Izborne kurije potpisali su Maglajlić, Munib Cerić, Mustafa Nurkić, Muhamed Alihodžić, hfz. Salih Đozić, A. Moranjak, Hilmija Muhamedagić, Smail Mujakić, Mustafa Hadžić, Šakir Mesihović, Omer Durić, Hamza Puzić, Rustem Rustempašić, Muhamed Mušić, Salim Muftić, Mustafa Kapetanović, Muhamed H. Ahmetović, Agan Imamović-Gromiljak, hfz. Omer Hadžić, Sakib Korkut, Ahmed Burek, Salih Bašić, Abdulah Hadžić, hfz. Džemal Kršlak, Muhamed Ševket Kurt, Salih Sivčević, Ahmed Hilmi Muftić, Smail Mašić i Zekerija Ibrišimović.

U istom broju „Hikjmeta“ donosi se i izjava reisu-l-uleme Čauševića, koji je, „pročitavši takrir Kurije“, napisao i objavio u sredstvima informiranja, između ostalog, sljedeće:

Pročitavši takrir Kurije usvajam ga, jer iz njeg razumijem da ne odbacuje moju glavnu misao da muslimanka, koja je upućena na studiranje nauka, učenje zanata i drugu privredu, može biti otkrivena lica i ruku...

U istom broju „Hikjmeta“ (str. 28) donosi se mala vijest iz koje se razumije da je i tadašnje javno mnijenje u Egiptu pratilo polemiku koju su izazvala mišljenja reisa Čauševića. Tako se s proljeća 1929. godine u listu „El-Feth“ (“El-Feth“ je bilo glasilo egipatskih „Mladih muslimana“, organizacije koja je bila vrlo bliska „Muslimanskoj braći“, zapravo je predstavljala njihovo omladinsko krilo) objavljuje cijeli takrir Izborne kurije u članku pod naslovom „Poraz Kemala u Bosni i Hercegovini“.

Kemal je ovdje Kemal Ataturk, odnosno reis Čaušević, za koga kairski „El-Feth“ indirektno tvrdi da je širitelj kemalističkih ideja i sekularizma. „El-Feth“ se otvoreno raduje

što je Čaušević doživio oštru kritiku i izjednačava ga s „Mladoturcima“, o kojima je ovaj list širio loš glas.

Ali, polemika je nastavljena i tokom prvih godina četvrte decenije XX stoljeća. Kao što smo rekli maloprije, dr. Mehmed Begović (bivši profesor na Pravnom fakultetu Beogradskog univerziteta) svoju knjigu o ženskom pitanju pisao je sa stanovišta islamskog modernizma kakav susrećemo kod muslimanskih modernista u Indiji, kao što su Seyyed Amir Ali, Chiragh Ali, Mumtaz Ali i sl., te muslimanskih modernista u Egiptu, kao što je Kasim Emin. (Svi su oni zaredom pisali članke o „emancipaciji žene“ ili **tahrir el-mer'eh**.) Ova Begovićeva knjiga, zapravo, sadrži nekoliko predavanja koja je Begović održao „ženskom internatu Beogradskog 'Gajreta' u mesecu novembru 1930. godine“, kako stoji i u samom podnaslovu djela koje ima 94 stranice i pisano je ćirilicom i u ekavskom dijalektu. (Kulturno društvo „Gajret“ osnovano je 1903. godine i tokom najvećeg dijela svoga postojanja bilo je, u nacionalnom smislu, prosrpski orijentirano, ali je uradilo dosta na prosvjetnom podizanju muslimanske omladine.) Ukratko, Begović brani sljedeće pozicije:

- A) Pokrivanje ženskog lica jeste strani (predislamski perzijski), a ne islamski običaj. „Ne sme se držati da je Kuran propisao (ženama) onakav način pokrivanja kakav se danas praktikuje kod nas i u nekim drugim muslimanskim zemljama“, kaže Begović (str. 21).
- B) Haremi i zatvaranje žena u hareme je također neislamski običaj jer harem nema porijeklo u temeljima islama. Harem je sušta suprotnost džamiji; žene su u ranom dobu islama išle u džamiju, što govori da islam ne svodi život muslimanke na kuću. Haremi nemaju nikakva uporišta u islamu, smatra Begović. Harem je izum iz doba dekadencije, a ne iz prvog doba islama, jer „bilo je islamskih pravnikâ, koji su čak zastupali

stanovište, da žene mogu biti i imami, to jest rukovoditi molitvama u kojima učestvuju i muškarci“ (str. 29). Harem je sa ovakvim shvaćanjem o ženi u izravnoj suprotnosti sa džamijom i aktivnim učešćem žene u životu.

- C) Postoje mnogobrojne štetne posljedice zatvaranja žene u hareme, te su posljedice porodične, ali i društvene, smatra Begović.
- D) Mistika i misticizam imali su negativne posljedice na položaj žene u kasnijim muslimanskim društvima. Begović ima negativan stav prema misticizmu, smatra da je misticizam u islamu bio „jedna vrsta duhovnog opojnog pića“ (str. 59).
- E) Strani neislamski običaji izvršili su također loš utjecaj na položaj žene u kasnijim muslimanskim društvima. Begović kaže da su perzijski, jevrejski i kršćanski običaji i mišljenja, uz djela grčkih filozofa, izvršili štetan utjecaj na položaj žene u kasnijim islamskim društvima.
- F) Neki muslimanski običaji koji su nastali kasnije također su suzili prava žena, a naročito robinja, i
- G) Islamski narodi su usvojili izvjesne običaje i pravne odredbe koje se kose sa osnovnim izvorima šerijata.

Kad se sagledaju mnogi aspekti ove knjige, može se kazati da dr. Mehmed Begović jednim akademskim jezikom raspravlja o zajedničkoj temi velikog broja islamskih reformatora – o tzv. *fesadi zamanu* ili „kvarenju vremena“. Naime, tip islamskog modernističkog mišljenja koji se temelji na takozvanom *fesadi zamanu* polazi od pretpostavke da je u rano doba islama sve bilo dobro i kako valja, a da je kasnije došlo do „kvarenja vremena“. A koji su uzroci doveli do kvarenja vremena? Tu je mnogo odgovora, sve u zavisnosti od

toga ko daje te odgovore. Tradicionalisti, općenito uzevši, smatraju da je "kvarenje vremena" nastupilo zbog toga jer se muslimani ne pridržavaju provjerenih ranih autoriteta islama i njihovih rješenja. Modernisti i reformisti pak smatraju da je do „kvarenja vremena“ došlo zbog toga jer su muslimani napustili *idžtihad* i slijepo se drže ranih autoriteta islama!

Šta je lijek protiv „kvarenja vremena“, pitaju muslimanski reformatori i odgovaraju da je to *idžtihad* ili stalno i angažirano razmišljanje o rješenjima za izlazak iz škripca, angažiranje umnih i mentalnih sposobnosti na iznalaženju novih mogućnosti za iskazivanje islama i islamskih institucija na području vjere, kulture, obrazovanja i života uopće.

Begović je, nesumnjivo, pripadnik reformatorske i modernističke struje mišljenja u Bosni.

Stoga je druga važna tema za Begovića u ovoj njegovoj brošuri bio tzv. formalizam i fatalizam. On govori o velikoj štetnosti vjerskog formalizma, zatim o štetnosti fatalizma, te ukazuje na to da je naročito vjerski formalizam doprinio pogoršanju položaja žene muslimanke tokom glavnih etapa islamske povijesti.

Begović ukratko govori i „o stanju naših muslimana“ za vrijeme Turske i Austro-Ugarske, daje kratak osvrt na našu noviju političku povijest. Posebno je zanimljivo da Begović govori i o pojavi „islamskog feminizma i njegova utjecaja na naše muslimane“. (Kad smo kod formalizma i fatalizma, napominjemo da su naši islamski i muslimanski reformatori u Bosni tokom XX stoljeća potrošili mnogo tinte dokazujući da fatalizma u islamu nema, te da je fatalizam nešto što islamu podmeću zapadni orijentalisti. Takozvani islamski fatalizam je u prvoj polovini XX stoljeća bio toliko frekventna tema, gotovo u istoj mjeri u kojoj je i tzv. islamski fundamentalizam preplavio novinske stranice krajem XX stoljeća.)

Zanimljivo je da dr. Begović, inače potomak bosanske begovske porodice, smatra da „Turska nije brinula da mase, koje su prešle na islam, izобрази u poznavanju vere i verskih principa...“ (str. 58) Begović smatra da je Turskoj „dovoljno bilo da ovi novi muslimani s vanjske formalne strane daju izgled vernika“ (str. 58). Begović u tom smislu također dodaje „da se naš islam morao svoditi, barem u prvim počecima, na verske forme...“ (str. 58) Ovo Begović navodi da bi dokazao svoju tezu o formalizmu „naše bosanske uleme i hodža“. Međutim, teško je u ovome složiti se sa dr. Begovićem, tim prije kad znademo da Bosna i Balkan već pet i više stoljeća imaju visoko pozicionirane vjerske škole, medrese, koje pohađaju domaći učenici i studenti. Također, vrhunske teološke, filozofske, mističke, pravne... rasprave koje su napisali Bošnjaci na arapskom, turskom, perzijskom, bosanskom... govore da islam ovdje nije bio naprosto „formalan“, a još manje „formalističan“.

Ahmed Lutfi Čokić pobija redom sve postavke koje je u svome djelu iznio dr. Mehmed Begović. Posebno je uočljivo da Ahmed Lutfi Čokić na samom početku ovog svog pobijanja Begovićevih stavova piše „o propagandi rimske crkve protiv islama“. Upućeniji čitatelj može samo izvući jedan zaključak: i sam dr. Mehmed Begović je, i ne znajući, sredstvo u rukama zavjere protiv islama koja dolazi iz Rima!

Općenito uzevši, knjige Begovića i Čokića jesu dva primjera kako su u Bosni islamski konzervativizam i islamski reformizam i modernizam gledali na pitanje takozvane emancipacije žene. Zanimljivo je da ni Begović a ni Čokić ne govore o uzrocima zbog kojih i jedan i drugi govore o feredži, školovanju ženske djece, uključivanju žena u društvo itd. U njihovim knjigama i raspravama nema čak ni dalekih aluzija na to da je problem državne, a to potom, znači, problem ekonomske i političke nesigurnosti muslimana Balkana, glavni ovdašnji muslimanski problem. Naravno, ne može se

zanemariti činjenica da su oni, raspravljajući naprimjer o feredži i zaru, raspravljali o jednom obliku zaštite vjerskog, kulturnog i nacionalnog identiteta bosanskih muslimana. Pa ipak, ta je rasprava samo rasprava o posljedicama, ne i o uzrocima muslimanskog stanja.

U ovu polemiku o „ženskom pitanju“ uključio se i tada mladi student al-Azhara Husein Đozo, koji je napisao tekst pod naslovom **Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera** („Novi Behar“, br. 6-9, 1936/1937, str. 78-80). Husein Đozo tvrdi da je potrebno o ovom problemu raspravljati u sferi socijalnog, a ne vjerskog. Đozo hvali reisul-ulemu Čauševića i njegov odlučan stav spram otkrivanja lica žena. Đozo tvrdi da Čaušević „neće da između njega i Kur'ana i pravog hadisa postoji ikakav posrednik“, što znači da je Čaušević mudžtehid koji se zalaže da se ne prave smetnje

ženi da otkrivena lica izade van kuće i da zajedno s ljudima kao njihov pomoćnik sudjeluje u izgradnji bolje budućnosti, ako to budu tražili opći interesi. No, to joj se pravo može skratiti ili posve oduzeti, ako bi ono išlo na štetu društva i javnog morala.

Husein Đozo potom navodi jednu fetvu al-Azhara koju je ovaj univerzitet dao za jednu grupu Hindusa „koja se sprema na prelaz u islam, ali da im se pokrivanje žene u islamu i obrezivanje (muškaraca) ne sviđa i da im to čini smetnje pri prelazu“. Đozo tvrdi da je al-Azhar dao fetvu da žena muslimanka nije dužna pokrivati svoje lice. Na kraju svoga teksta Đozo tvrdi da „pitanje otkrivanja žene nije vjerskog karaktera nego je to stvar običaja i treba ga rješavati kako to budu tražili opći interesi, ali se pri tome ne smiju rušiti ni interesi same žene“.

Nakon 1945. godine i dolaska komunista na vlast u Bosni i Hercegovini postepeno jenjavaju rasprave o pitanju oblačenja žene muslimanke. Islamska zajednica je podržala opći revolucionarni trend o „skidanju zara i feredže“, a tadašnji reisu-l-ulema Ibrahim ef. Fejić (na tom položaju bio od 1947. do 1957. godine) izjasnio se za ukidanje zara i feredže. U zvaničnom listu Islamske zajednice, **Glasniku Vrhovnog islamskog starješinstva**, br. 4-7, iz 1950. godine, Ibrahim Fejić je objavio tekst „Pokrivanje žene u islamu“, u kojem je izričito kazao da pokrivanje ženskog lica nije vjerski propis. Njegov tekst odiše pozivom za „emancipaciju žene“.

Konačno, tokom 1950. godine Narodna skupština Bosne i Hercegovine donijela je i zakon o ukidanju zara i feredže. Tadašnja Islamska zajednica je podržala donošenje ovog zakona. Dr. Fikret Karčić o ovom zakonu veli sljedeće:

Ovim zakonom je zabranjeno nošenje, prisiljavanje ili nagovaranje žene da nosi zar ili feredžu ili da na drugi način pokriva lice. Za samo nošenje zara i feredže predviđena je kazna do 3 mjeseca zatvora ili novčana kazna do 20 000 dinara, kao i za svako zahtijevanje da se ta odjeća nosi. Za prisiljavanje žene da tu odjeću nosi ili za vršenje propagande u tom smislu predviđena je kazna lišenja slobode sa prinudnim radom do 2 godine ili novčana kazna do 50 000 dinara. Propisano je da zakon stupa 30 dana po objavljivanju.⁷

Može se kazati da ovaj zakon ne samo da je ukinuo zar i feredžu, on je ukinuo i svaki oblik teorijskog raspravljanja o zaru i feredži, pogotovo onu teoriju koja bi, eventualno, takvu nošnju zagovarala.

⁷ Fikret Karčić, *Društveno pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, 1990, str. 240.

Kako se obrazovati?

U Bosni se između dva svjetska rata malo-pomalo pomalja i literatura koja je obilježena indiferentnošću spram religije, pa često i ateizmom. Kao primjer takve vrste knjižica navedimo da je u Sarajevu 1931. godine izvjesni Abdulatif Dizdarević objavio svoju knjižicu **Reforma odgojnog sistema**. Koliko se iz ove Dizdarevićeve rasprave razumije, on nije bio pod utjecajem tadašnjih bosanskih islamskih reformističkih obrazaca. Dizdarević je, s pozicije svojih vlastitih viđenja šta bi trebalo da bude odgoj „u ogromnom kotlu zemaljskih zbivanja“, kako on kaže, ponudio niz odgovora. Dizdarević konstatira da je današnjem čovječanstvu potreban spas, ali se domalo kasnije pita „ko da spasi?“

I taman kad smo pomislili da će Abdulatif Dizdarević slijediti obrasce Ljubušakova ili Čauševićeva mišljenja, u njegovoj raspravi nailazimo na vrlo nejasno izloženu teoriju jugoslavenstva koja Južne Slovene i njihovu buduću ulogu u povijesti sasvim apsolutizira.

Dizdarević tako smatra da je sada došao red na Južne Slavene da prihvate spasonosnu baklju čovječanstva. O Jugoslavenima (pod kojim on misli na stanovnike tadašnje Jugoslavije između dva svjetska rata) Dizdarević kaže sljedeće:

Jugosloveni, duševno i tjelesno zdravi narod, svojim geografskim položajem, svojom šarolikom historijom punom herojske borbe i pobjeda, sa svojom širokom slavenskom dušom punom plemenitih osjećaja i nagnuća, izgleda da su od više sile određeni, da uz drugu svoju slavensku braću, svijetu dadu spasonosnih ideja (str. 3).

Ali, naš Dizdarević i sam vidi da je to što on kaže zapravo samo jedna nerealna želja. Stoga on, domalo dalje, kaže:

Istina, ispitujući naše domaće prilike, specijalno sa obzirom na kulturu odgoja, čija reforma služi kao tema ovome djelu, moramo priznati da se Južni Slaveni ne nalaze baš u takovom položaju koji bi svijetu najboljim primjerom mogao biti.

Dizdarević potom, zanesen (inače zakasnjelim) panslavenstvom, govori da su Sloveni narod koji se dosad u povijesti nije istrošio, te da su snage tog naroda „neiscrpljene“. Sloveni će, smatra Dizdarević, smoci snage da u čovječanstvu razbude moral, ali ne moral „kao bukvalno usađenu dogmu u dušu neprosvjećena čovjeka“. Sloveni se takvim „dogmatskim moralom“ neće služiti. „Takovim sredstvima služili su se tamni elementi prošlih vijekova“, veli odlučno Dizdarević. Potom Dizdarević prelazi na razum i veli: „Razum je adut u ruci današnjeg čovjeka...“ (str. 7) Dizdarević želi da čovječanstvo dođe do takvog razuma „koji će biti svjetlo, pod čijim će se uticajem razviti novi čovjek, kao najplemenitija biljka u neizmjerju vasion...“ (str. 7) Dizdarević ne kaže kad će to biti, niti se osvrće na netom završeni Prvi svjetski rat, koji, sa svojim užasima, nije nimalo obećavao rađanje čovjeka „kao najplemenitije biljke u neizmjerju vasion“.

Čitamo li dalje Dizdarevićeovu raspravu, sve više dolazimo do dalekog dojma da je njegova želja da ponudi jedan ateistički koncept odgoja, jer govori o moralu, ali ne vidimo da taj moral utemeljuje u nekoj od svjetskih religija. Govori i o odgoju, ali ne vidimo da smatra islam ili pak kršćanstvo odgojnom inspiracijom. Pa ipak, Abdulatif Dizdarević još nije raščistio s religijom, jer već na narednim stranicama on se javlja kao kritičar „moderniziranog“ čovjeka.

Modernizirani čovjek, koliko god je prezreo vjeru i okrenuo joj leđa, toliko ne mari niti za veličanstvena iznašašća znanosti, niti za kulturni napredak (str. 13).

Dizdarević ne odbacuje vjeru, ali odbacuje dogmatizam u vjeri. On vjeru poštuje jer vjera podržava moral.

Priznati se mora da je sadržina religije dobra, jer pretpostavlja moral kao glavni stožer života. Ali su religijski dogmati upropastili svaki kulturni vid vjere (str. 12).

Abdulatif Dizdarević potom u istu ravan stavlja križare i Turke. Tako on na str. 12-13 kaže:

Krstaške vojne obliše krvlju zemlju dvajuh kontinenata, a najezda divljih Turaka ponizi genije velikoga Muhameda...

Dizdarević traga za jednom rafiniranom religijom, bez predrasuda i fanatizma. Veli da su se „šokantna djela događala jednako u islamu, pravoslavlju i svim vjerama, kao i u katoličanstvu“, i ta su djela „navukla mržnju jednako na kršćanstvo kao i na islam“. Dizdarević ne kaže koja su to djela, niti identificira počinitelje tih djela.

Dizdarevićeva rasprava je protivsvećenička i protivulemanska. On veli sljedeće: „U onom času kad je čovjek, oslobođen vjerskih predrasuda, stupio u život slobode, palo mu je na um da odvagne djelo svoje i djela svećenika.“ Dizdarević dalje kaže da je sada taj „slobodni čovjek“ uvidio „gadnu prevaru“ sa strane svećenika. U toj su prevari svećenici držali čovjeka „decenijama i vijekovima“. Međutim, naš Dizdarević se odmah pita šta je sada taj „čovjek oslobođen vjerskih predrasuda“ dobio. Dizdarević pesimistično veli da je upravo taj „slobodni čovjek“ (...) „pustio maha svojim instinktima, raspojasao se je prešavši granice nerazumnim djelima, počinio mnoge pogreške“ (str. 13).

Dizdarevićeve filozofske pozicije nisu sasvim jasne, ali je on na mnogim stranicama svoje knjižice jednako protiv materijalizma kao i suhog idealizma.

Dizdarević govori o modernom čovjeku kao „raspojasanom čovjeku“, taj se „raspojasani čovjek“ „guši u poroku svih mogućih vrsta“. Dizdarević je protiv pojava koje su posljedica kapitalizma, on je protiv barova, kafana, bordela... On opisuje prodiranje tih „kavana, barova, bordela“ u Bosnu, te veli da se u njima bogataši naslađuju, dok pred vratima tih javnih kuća „pišti sirotinja“.

'Pred vratima tih istih kuća pišti sirotinja, gola, bosa, gladna i žedna i na ciči zimi šalje nebrojene kletve Bogu protiv onih koji im koranicu kruha ne daju dok se sami naslađuju, gledajući kako u jezeru od šampanjca plivaju razne džizije, gole kao od majke rođene, parfimirane i puderisane, ali inače pune đubreta, nagomilane spolnim bolestima...' (str. 14)

Dizdarević potom govori o “materijaliziranom čovjeku” koga je stvorio “profani materijalizam”. On govori i o “ugojenom kapitalisti”, s jedne, i “milijonima gladnih”, s druge strane, pa potom veli:

To su paradoksi našeg vremena. Maksimum kulture, minimum razuma. Dok se voziš aeroplanom i haluciniraš o osvajanju vasiona, dotle ne vidiš, kako se brusi nož gilotine i podižu vješala na kojima treba da zaglave nevini... (str. 15)

Dizdarević potom, osvrćući se na “raspojasane instinkte koji su bili stoljećima prigušivani”, govori o posljedicama nezajažljivosti modernog doba koje je došlo do svog rezultata, do “čovjeka pretvorenog u životinju” (str. 15).

Pomislilo bi se iz nekih pasaža ove rasprave da je Abdulatif Dizdarević protiv kapitalizma, i da gura kola socijalizma i komunizma. Ali, on nije ni za kapitalizam ni za socijalizam. On na oba ta *izma* gleda s podjednakim gnušanjem. Evo šta o tome kaže:

Kapitalisti, kao i socijalno revolucionarni vikači, svi se oni mogu strpati u jedno kolo. Prvi (kapitalisti) nastoje da na žrtvenik modernoga Boga, koji se zove novac, pridonesu krv milijona nevinih, krv koja se toči kroz neopisivim patnjama stvoreni znoj. Drugi (socijalisti, revolucionarni vikači), putem demagoških sredstava hoće da sakriju svoju materijalističku pozadinu, dok su za zdrave ideje nesposobni, jer su oni u svojoj ekstremnosti produkt današnjeg vremena kao i oni prvi... (str. 16)

Ali, naš Dizdarević se ne okreće islamu, on je prije jedan razočarani intelektualac u sve oko sebe u tadašnjoj Bosni i Evropi između dva svjetska rata. On nije mogao razlučiti tadašnju ulemu od islama, te se nije htio ni potruditi da u islamu pronade izvor inspiracije za društvenu reformu. Dizdarević je reformatorski usmjeren, ali je na temelju ove njegove knjižice vrlo teško detektirati kojoj reformatorskoj školi je doista pripadao.

Na kraju svoje rasprave Abdulatif Dizdarević za izlječenje „društvenih bolesti“ svoga vremena nudi svjetsku književnost. On nudi čitanje djela Shakespearea, Goethea, Dostojevskog, Krleže...

Svjetska književnost nas uči, veli Dizdarević, da je moral u nama, i da mu nije Bog garancija. „Ne ubij, ne ukradi, jer to neće Bog. Ubiješ li ili ukradeš, ode ti u pakao! To je moral prošlih vijekova...“, veli Dizdarević, odbacujući mogućnost zasnivanja morala na vjeri u Boga, to jest na strahu od Boga. Ali, Dizdarević ne nudi ni nešto drugo, jer on osuđuje i takozvani profani moral.

Ono za šta se zalaže Dizdarević je nazvao sintagmom “budući moral”. On kaže:

'Budući moral biti će novi moral, jer neće sadržavati ni bukvalnost prošlog ni licemjerstvo sadašnjeg morala. Klica će mu biti u duši, koja će gravitirajući svome savršenstvu proći kroz osjetljivost srca i konačnu svoju formaciju naći u mozgu, da na svijet izbije kao nova spasonosna institucija.

Takav moral će tražiti od čovjeka da ne ubije i ne ukrade radi toga jer tako (tj. ne ubiti, ne ukrasti) zahtijevaju vidljivi lako shvatljivi i gotovo do konkretnosti stvarni zakoni života (str. 26-27).

Tako kaže Dizdarević, naginjući sasvim ateizmu i odbacujući religijski moral kao „moral usljed straha od Boga“.

Pri samom kraju ove svoje nevelike brošure Dizdarević donosi i prijedlog plana jedne gimnazije humanističkog smjera. Svi predmeti, kao što su gimnastika, književnost, medicina, fizika, historija, hemija itd., obavezni su.

Jedino se Dizdarević bori da vjeronauka bude neobavezan predmet ili, kako on kaže, „vjeronauka je neobligatna“.

Ali se zato Dizdarević bori za to da ima što više književnosti, te kaže:

Literatura kao dominirajući predmet ima da odgoji u glavnome budućeg čovjeka; ona će mu izgraditi dušu, dok će drugi predmeti pri tome sarađivati (str. 30).

Dizdarević svoju studiju završava riječima: “Zdravi jugoslovenski narod ima veliku budućnost” (str. 32).

Vidjeli smo iz poglavlja o Mehmedu Handžiću da su ulemanski krugovi s velikim razočarenjem i razumljivim nepovjerenjem gledali prema svjetovnim modernistima i novonastajućoj ateističkoj inteligenciji među bosanskim muslimanima. Handžić je u svojoj kritici ateističkih članaka u Bosni i Hercegovini zasigurno imao u vidu i ovu brošuru

Abdulatifa Dizdarevića, koja je, recimo još jednom, izišla u Sarajevu 1931. godine.

Šta je supstitut halife i hilafeta?

Ukidanje halife i hilafeta muslimani u Bosni i na Balkanu doživjeli su kao veliki šok. Neki su u Bosni tek tada postali svjesni da se Osmanska imperija definitivno neće vratiti, a neće se vratiti zato što je ona definitivno ukinuta s ukidanjem hilafeta.

Nakon 1924. godine, kad je Kemal-paša Ataturk odnosno njegova skupština u Ankari ukinula hilafet, u Bosni se javlja barem desetak vrijednih tekstova i brošura o temi (ukidanja) hilafeta.

Najvažnije postavke tih studija ovdje ćemo navesti, neke od njih analizirati. Ali je vrlo važno odmah napomenuti da je tema „za i protiv hilafeta“ smještena u širi kontekst, to jest „za i protiv napretka“, „za i protiv reforme“. Stiče se dojam da je tada napisano više tekstova koji su u ukidanju hilafeta vidjeli šansu da se i ta institucija „reformira“.

Raspravom o hilafetu među prvima javio se E. N. Bulbulović u knjižici **Sveislamski kongres i pitanje hilafeta** (Sarajevo, 1926). Dr. Fikret Karčić je u pravu kad Bulbulovića svrstava u kategoriju „svjetovnih reformista“ (vidi Karčić, *Društveno pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, 1990, str. 227). Kako je u Bulbulovićevo vrijeme bilo aktuelno održavanje Sveislamskog kongresa (u maju 1926. godine) u Kairu, koji je posvećen pitanju ponovnog uspostavljanja hilafeta, Bulbulović svoje čitateljstvo obavještava da je upravo to „glavni zadatak kongresa“, odnosno da „riješi pitanje Hilafeta kojeg je otvorila kemalistička revolucija Turaka“.

Ali, Bulbulović odmah naznačava dvije mogućnosti oko kojih bi se spomenuti Sveislamski kongres mogao baviti. Prva je mogućnost „popuna upražnjenog mjesta svrgnutog Halife“, a druga je „da ga eventualno nadopuni pomoćnim organima“. Kongres, smatra Bulbulović, treba da „pripremi teren za duhovno jedinstvo Muslimana“ (str. 4).

Bulbulović ovom sintagmom „duhovno jedinstvo muslimana“ sasvim jasno naznačava za šta se on osobno zalaže. On je, naime, za obnovu hilafeta, ali samo kao “vjerske institucije”. On ne zagovara hilafet kao “političku instituciju”. Bulbulović otvoreno kaže:

Pojam stalne i konstantne vjere ne treba miješati sa promjenljivim dnevnim životom i nestašnom politikom, koja je ovisna od rase, prostora i vremena (str. 5).

Iz ovih Bulbulovićevih riječi treba razumjeti da ni hilafet ne spada u područje “stalne i konstantne vjere”, već je hilafet, zapravo, “promjenljiva dnevna i životna stvar”. Bulbulović dalje kaže:

Među prostom masom uvriježena je pretpostavka kao da je Kur'an izvor cjelokupne znanosti. Otuda i dolazi da oni (ljudi iz mase) sva pitanja dovedu u sklad sa propisima vjere i za svaku sitnicu traže sankciju Boga. Protiv ove sinteze mi navodimo antitezu, da je vjera isključivo odnos između Boga i čovjeka, i ništa drugo (str. 5-6).

Iz ovog filozofskog stava proizlaze i drugi Bulbulovićevi stavovi. Tako on o islamu kaže sljedeće:

Islam je sam po sebi dosta liberalan. On je neprijatelj diktature i apsolutizma. Nasilje i samodržavna tiranija najpokuđenija je stvar u islamu. U svima, a poglavito u javnim društvenim poslovima, islam nalaže savjetovanje i konsultovanje narodne volje, kao jedine suverene vlasti, i

to (islam traži) kategoričkim i imperativnim tonom. Kur'an jasno ističe da je islam vjera razbora i razuma i konstantno apeluje na svijest i promisao (str. 6).

„Narodna volja“ je, dakle, izvor suvereniteta, prema Bulbuloviću. Vlast je, tvrdi on, javna stvar i nije u rukama jednog vrhovnog pojedinca. Ni islamski poslanik Muhammed (a.s.) nije postavio halifu, „nego je to prepustio izboru naroda“, tvrdi Bulbulović.

Sve ove stavove Bulbulovića treba razumjeti tako da se on oprašta od osmanskog halife, a posredno sugerira i Bošnjacima da instituciji hilafeta konačno reknu „doviđenja“. Ta je institucija, smatra Bulbulović, zadala islamu dosta zla i jada, jer je

na pitanju Hilafeta prvi put pokolebana sloga i jedinstvo muslimana. Zbog toga muslimani su se pocijepali na razne stranke: Haridžije, Jezidije, Rafidije, Alevije, Imamije, Idrisije, Ismailije... (str. 9)

Osim toga, Bulbulović tvrdi da “mnogi od tih halifa ne samo što nisu služili na ugled i ponos muslimana, nego su bili ruglo i blamaža islama” (str. 13).

Bulbulović sasvim odrješito kaže da su Turci, ukinuvši jedan takav hilafet, napravili “jedno veliko hvale vrijedno djelo”. Cjelovit Bulbulovićev navod glasi:

Zadatak jednog sveislamskog kongresa treba da bude taj, da ukloni sve ono što sije konfuziju i zabunu u pojednostavljenju islama, te da stvori uslove za napredak i civilizaciju Muslimana. Na tom putu do sada su se kočile mnoge zapreke vjerskog karaktera koje treba iskrčiti. Među ove (zapreke) spadao je i Hilafet, koji je miješao politiku sa vjerom ili vjeru sa politikom daveći život i napredak Muslimana.

Uništiti takav Hilafet i izagnati njegove nosioce nije nikakav grijeh, nego jedno veliko hvale vrijedno djelo. Pitanje Hilafeta kojeg otvaraju Turci, odričući se na to pravo u korist cjelokupnog islama, ja smatram kao jednu blagodat koja može da otvori jednu sretniju eru u historiji Muslimana... (str. 14-15)

Bulbulović svoju argumentaciju usmjerava ka tome da se „hilafet mora transformirati i zamijeniti jednim novim, savremenim prilikama odgovarajućim tipom“ (str. 15). Bulbulović još kaže da „hilafet treba da postoji kao duhovni centar, oko kojeg će svi muslimani da se koncentrišu. Hilafet treba da postane živom vezom duhovnog jedinstva Muslimana“ (str. 15-16).

Da bi sasvim pojasnio šta pod tim misli, Bulbulović kaže:

Ono što je papa i Vatikan za katoličku vjeru, to isto treba da postane Halifa i Hilafet za islamsku (str. 17).

Tako je E. N. Bulbulović pisao 1926. godine, ne pitajući se da li je valjana usporedba između pape i halife.

Dr. Hamdija Ćemerlić, u svom tekstu o pitanju hilafeta **Hilafet, vjersko jedinstvo muslimana** (El-Hidaje od 28. januara 1942. godine), osporio je valjanost usporedbe između pape i halife jer „halifa je bio vjerski i politički šef skoro svih muslimana“ (str. 83). Dr. Ćemerlić se ne slaže s mnogim zapadnim autorima koji su uspoređivali papu i halifu, te o tome kaže:

...hilafet je državno-vjerska zajednica i ne može funkcionirati samo kao vjerska zajednica, jer islamsko pravo ne poznaje rastave vjere od države. Međutim, mnogi zapadni pisci, proučavajući historijski razvoj hilafeta, tvrde da je i u islamu razdvojena vjera od države i da su halifi povjereni samo vjerski, a vladarima politički poslovi.

Na osnovu ove konstatacije oni su upoređivali hilafet s katoličkom crkvom. Ali ova usporedba je pogrešna, jer islam ne pravi tu razliku i prema tome položaj halife ne odgovara položaju pape.

Papa je suveren katoličke crkve i kao takav je najviši tumač Božije volje na zemlji, a halifa je poglavar muslimanske države...

Ćemerlić u svom tekstu nije doveo u pitanje stav da je potreba za halifom jednaka potrebi iskazivanja i simboliziranja „vjerskog jedinstva muslimana“. Ali, Ćemerlić je bio svjestan činjenice da je pojam halife i hilafeta podložen evoluciji tokom povijesti. On kaže da je u prvo vrijeme islama muslimanska zajednica bila „čisto vjerska zajednica, zatim vjersko-politička i najzad opet vjerska zajednica“ (str. 82). Budući da je treći stadij muslimanskog življenja vjerski stadij, to, po razmišljanju Ćemerlića, znači da danas halifu trebamo samo radi iskazivanja „vjerskog jedinstva muslimana“.

Ćemerlić u svom tekstu izražava sumnje da je moguće obnoviti hilafet u izvornom obliku, nema puno povjerenja ni u takozvane hilafet pokrete koji su se u to vrijeme formirali diljem islamskog svijeta, a još manje u sveislamske kongrese (jedan je održan u Meki 1925. a drugi u Kairu 1926. godine).

Ćemerlić smatra da je u „sadašnje vrijeme nemoguće obnoviti hilafet u onom smislu kako je idžmaom konstruiran“. Na kraju samog teksta, na str. 89, Ćemerlić zaključuje:

...smatramo da bi bilo moguće uspostaviti samo vjerski hilafet. Današnje vrijeme i potrebe muslimana imperativno nalažu uspostavu jedne opće muslimanske ustanove koja će bditi nad sudbinom muslimanskog svijeta. Ta ustanova bi bila novi hilafet shvaćen kao čisto vjerska zajednica svih muslimana.

Ovim se svojim stavom dr. Ćemerlić sasvim približio Bulbulovićevim gledanjima na hilafet premda je u tekstu isključio sličnost pape i halife.

Hafiz Ajni Bušatlić također se, u jednom svom tekstu pod naslovom **Pitanje hilafeta i izbor halife** („Gajret“, 1. decembra 1924), bavio ovim problemom. U svojoj raspravi Bušatlić ističe da je nastala dužnost „za sve muslimane bez razlike nacija, da ponovo biraju halifu i da uporedo s tim izborom uspostave izabranom halifi moć“ (str. 21). Značajno je da Bušatlić više puta u svojoj raspravi ponavlja da „halifa mora imati moć“ (kuvet i ševket). Bušatlić time, zasigurno, izriče pravi stav, što pokazuje da je na stvar „izbora halife“ gledao s realističkih pozicija, jer halifa je, smatra on, samo onda halifa ako je moćan!

Bušatlić se zalaže da i bošnjačka delegacija otputuje na islamski kongres koji se bavi pitanjem halife, a ukazuje i na sretnu okolnost da „mi imamo priznate vjerske faktore“ postavljene od halife, te da je Čaušević reis „sa Menšurom u svoje vrijeme priznatog i rešpektovanog halife“ (str. 21). S novim potencijalnim halifom i Kraljevina Jugoslavija bi trebala da uspostavi odnose „radi svojih muslimana“. Bušatlić traži da taj ugovor Kraljevine Jugoslavije i novog halife bude „nešto slično konkordatu“, a konkordat bi se protezao u okviru „najnužnijih vjerskih, vjersko-prosvjetnih i šerijatsko-sudskih ustanova“ (str. 21).

Bušatlić je u svome tekstu iznio širok spektar pitanja u kojima raspravlja kako doći do halife, ali je opći dojam teksta da je „danas mjesto halife upražnjeno“.

U tekstove o pitanju halife spada i članak hafiza Muhameda Pandže **Institucija Hilafeta i razvitak državnog i političkog života kod muslimanskih naroda** (objavljen u kalendaru „Islamski svijet“, Sarajevo, 1933-1934). Pandža ističe kao pohvalnu stvar činjenicu da „prvu četvericu halifa

nisu naslijedili njihovi potomci“. Kasnije je, smatra Pandža, došlo do kvarenja institucije hilafeta jer je uveden sistem primogeniture ili nasljednog hilafeta. U Pandžinom tekstu ukratko se prikazuje kasnija historija hilafeta i ističe činjenica da je već u vrijeme dinastije Abbasija (vladali do 1258. godine) hilafet „postao faktor bez ikakve vrijednosti“.

Hafiz Muhamed Pandža iznosi i svoj kratak prijedlog kako bi se, u vrijeme kad piše svoj tekst, halifa trebao izabrati:

Izaslanici svih muslimanskih naroda imali bi se sastati u jedan sveislamski kongres i izabrati halifu zajedničkim sporazumom bez ikakve presije sa strane, potpuno slobodnim izborom (str. 57).

I Pandža, kao i prije njega Bušatlić, traži da halifa bude moćan, te kaže:

Nipošto ne bi mogao biti izabran (za halifu) politički i državni predstavnik onog islamskog naroda koji stoji pod ma kakvim utjecajem koje strane države, jer bi ovo muslimanima moglo samo štetu nanijeti (str. 57).

Vremenom je rasprava o halifi u Bosni utihnula, na red su došle brige i nevolje Drugog svjetskog rata, a potom je dugogodišnji socijalistički period (1945-1992) učinio da se ovo pitanje u Bosni skine s dnevnog reda.

X X X

I većina drugih pitanja o kojima smo ovdje raspravljali ili ih spomenuli uglavnom je skinuta s dnevnoga reda tokom socijalističkog perioda. Pitanje vakufa prestalo je biti predmetom rasprave onoga trenutka kad je vakufska imovina nacionalizirana i ekspropirirana nakon Drugog svjetskog rata. Feredža i zar ukinuti su, kako smo vidjeli, jednim zakonom iz

1946. godine, ali treba imati u vidu i činjenicu da je s ukidanjem feredže i zara ukinuto i pravo građanstva mnogim islamskim temama i raspravama o ženi muslimanki i njenom statusu u društvu.

Nakon 1945. godine u bosanskom islamskom mišljenju došle su na red rasprave o progresu i „islamu kao naprednoj vjeri“, ali sada sa stanovišta socijalizma. Idući prema šezdesetim i sedamdesetim godinama XX stoljeća, sve je više rasprava koje u svom glavnom zadatku imaju temu „mirenja socijalizma i islama“.

Kod jednog broja naših mislilaca, Huseina Đoze naprimjer, jasno se raspoznaje „islamo-socijalistički ciklus“ u tekstovima i „islamo-socijalistička“ faza u mišljenju.

Ali, to je tema jedne zasebne rasprave.

Država i religija u Njemačkoj, s posebnim težištem na islamu

Uvod

Tema **država i religija u Njemačkoj, s posebnim težištem na islamu** nosi sa sobom više međusobno povezanih pitanja:

- Kako je u Njemačkoj organiziran odnos između države i crkve?
- Mogu li pravila crkvenog prava, koja određuju odnos između države i crkve, biti proširena na islam i dalje razrađena u svrhu reguliranja odnosa između države i religije?
- Koje stavove zauzimaju crkve kada se radi o poziciji islama u ovom odnosu?
- Kako crkve posmatraju ovu svjetsku religiju koja je u Njemačkoj još mlada i čiji broj pristalica (koji, kao i sama religija, zastupaju svoje univerzalno pravo za istinom) dinamično raste?

Kao direktor Komisije zadužene za dijalog sa islamom Njemačke biskupske konferencije, počeo ću s posljednjim navedenim pitanjem. Kao saradnik Katoličke crkve, koncentrirat ću se samo na izjave moje crkve, znači neću pričati o reformiranim crkvama koje su u Njemačkoj obilježile svoj početak i koje su uglavnom i odredile današnji odnos između države i crkve.

O pojedinim pitanjima koja smo ovdje naveli izjasnila se Njemačka biskupska konferencija u publikaciji **Kršćani i muslimani u Njemačkoj**.¹ Ona je izrađena u okviru spomenute Komisije za dijalog, a ja kao njen koautor uzimam sebi za pravo da se osvrnem na njene izjave za poglavlje II.4. mog izlaganja.

I. Odnos Katoličke crkve prema muslimanima i teološke osnove i odredbe za dijalog

Drugi vatikanski koncil otvorio je sasvim novi pogled na islam kao temeljnu normu za uzajamni odnos. U dokumentu „Nostra aetate“ Svjetska crkva formulira svoj pozitivan stav prema muslimanima, koji je do danas ostao isti i koji je jako cijenjen: *Crkva s poštovanjem gleda na muslimane, koji se mole isključivo Bogu, koji je živ i sam po sebi, srdačan i svemoćan, Stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se trude svom svojom dušom da se pokore i njegovim prikrivenim savjetima, kao što se Abraham pokorio Bogu, a na njega se islamska vjera rado poziva. Isusa, kojeg oni ne smatraju Bogom, ipak smatraju poslanikom, a poštuju i njegovu majku Mariju, na koju se također pozivaju u svojoj vjeri. Uz sve to, čekaju na Sudnji dan, kada će Bog sve ljude sakupiti i oprostiti im. Zbog toga oni pridaju značaj tradicionalnom načinu življenja i slave Boga posebno kroz molitvu, milostinju i post.*² Ovim riječima Koncil priznaje ono zajedničko što imaju obje religije i daje kršćanima zadatak da

¹ Publicirano u seriji priručnika, br. 172, objavljeno 23. septembra 2003. godine.

² Usporedi Nostra aetate broj 3, stav 1.

*se zajednički zalažu za zaštitu i poticaj socijalne pravde, tradicionalnih dobara i mira i slobode za sve ljude.*³

Također je bitan broj 16 u dogmatskoj konstituciji o Crkvi (Lumen gentium). Ovdje se navodi: *Želja za spasenjem obuhvata i one koji priznaju Stvoritelja, među njima posebno muslimane, koji prihvaćaju vjeru u Abrahama i koji se s nama mole jednom Bogu, milostivom, koji će suditi ljudima na Sudnjem danu (...). Ko ne poznaje Kristovo Evanđelje i njegovu crkvu a da ne zna za grijeh, a čista srca traži Boga, stremi da ispuni želju koju je spoznao pozivom njegove savjesti i pod utjecajem milosti, taj može doseći vječno spasenje.*

Ovim izjavama je razjašnjeno da je i nekršćanima, posebno muslimanima, put spasenja otvoren. Ova spoznaja, spojena s uvažavanjem i poštovanjem vjerskog stava muslimana, vodi ka promjeni katoličkog shvaćanja misije. Vrlo pojednostavljeno moglo bi se formulirati: Zadatak Krista da objavi Evanđelje, koji se u historiji crkve može shvatiti na jedan kraći način kao zadatak preobraćenja u ime spasenja duša, prelazi sada u zadatak potvrđivanja istine kroz dijaloške susrete i zajedničko djelovanje.

Ove izjave su dovele do novog odnosa prema muslimanima. Detaljnije se navodi u dokumentima Papinskog vijeća za međureligijski dijalog. U njima se pravi razlika između dijaloga života, dijaloga aktivnosti, dijaloga vjerskog iskustva i dijaloga istine. Tamo gdje se kršćani i muslimani u svakodnevnom životu susreću i gdje se, kako se to zahtijeva u deklaraciji Nostra aetate, zajedno zalažu za dobrobit društva, tu se javljaju gore navedeni nivoi dijaloga. A dijalog vjerskog iskustva uzdiže se još iznad toga. Za njega je potrebno veliko povjerenje i međusobna otvorenost. Za dijalog istine pretežno

³ Usporedi Nostra aetate broj 3, stav 2.

su zaduženi teolozi. Autentično biti kršćanin znači i spremnost da se vjera pokaže i dokaže, a dijalog i ti dokazi se međusobno uvjetuju.

II.1. Komentar o odnosu države i crkve u Njemačkoj iz perspektive Katoličke crkve

U zemljama Evropske unije egzistiraju, pojednostavljeno rečeno, tri osnovna modela za organiziranje države i religije: model državne crkve, kao što je to u Engleskoj, model striktnog odvajanja, kao što je to u Francuskoj, i model spajanja (s jedne strane odvajanja, a s druge strane saradnje), model koji je proistekao u Njemačkoj iz crkvenog prava kao rezultat duge historije i historije koja se mijenjala – koji ima mnogo sličnosti sa modelom u Austriji.

Njemački model odvajanja, tako je nedavno izložio stručnjak za crkveno pravo dr. Heinig na konferenciji Fondacije Friedrich Ebert, *posebno je koherentan sistem odvajanja jer omogućava različitim aspektima „zaštite različitosti“ (to jest da se različitosti zaštite) i da se razvijaju bez većih prepreka.*⁴ Heinig je istakao tri aspekta, a ovdje se upravo radi o ta tri aspekta koja su bitna za naše današnje razmišljanje. Njemački model odvajanja štiti religiju od političke upotrebe od strane države, i obratno – sprečava instrumentalizaciju države od strane vjerskih aktera, i na taj način se država, koja je otvorena za religije svojih građana, čuva da i ona sama ne postane vjerska.

⁴ Usporedi Michael Heinig, Njemački model odvajanja, Prilog za konferenciju Fondacije Friedrich Ebert. Religija i sekularna država, Berlin 12. 9. 2007.

Posebnost njemačkog modela ogleda se u tome da i pored odvajanja države i crkve postoji veliki broj različitih kooperacijskih veza. Kao posljedica duge historije odnosa između svjetovne i duhovne vlasti u Njemačkoj, crkve su, shodno članu 140 Ustava, zajedno s članom 137, stav 5, rečenica 1 Vajmarskog ustava (WRV), omogućile ili čak uveliko olakšale ovaj navedeni javno-pravni status, koji ove forme saradnje regulira pri istovremenom razdvajanju zadataka i kompetencija.

Njemačko carstvo, koje je osnovano 1871. godine, i Vajmarska republika više su bili pod protestantskim nego pod katoličkim utjecajem. Ova činjenica je našla svoje mjesto u njemačkom crkvenom pravu. Da bi se u današnjem odnosu između države i crkve za crkveno djelovanje u društvu iskoristile mogućnosti na najbolji način, Katolička crkva je u Njemačkoj, mada se to često zaboravlja, morala uložiti velike napore u prilagođavanju. Njemačka biskupska konferencija je uvjerena u prednosti ovog oblika odvajanja i saradnje između države i crkve. Radi se o sistemu koji je dobro osmišljen, održiv je, a i otvoren za druge religije.

II.2. Zaštita slobode vjere kroz odvajanje države i religije

Još jači razlog za odobravanje Katoličke crkve da današnji državni sistem i njemački model odnosa između države i crkve bude ovakav kakav jest nalazi se u učenju Katoličke crkve po pitanju slobode vjere. Ovo učenje se dalje razvijalo u 19. i 20. stoljeću i svoj sadašnji završetak našlo je na Drugom vatikanskom koncilu. Najvažniji dokument Drugog vatikanskog koncila je izjava o slobodi vjere.⁵ U ovom

⁵ Ovom procjenom se nadovezujem na mišljenje prof. dr. Waltera Kaspera, danas kurijskog kardinala u Rimu, koje je on detaljnije obrazložio u više publikacija.

dokumentu Svjetska crkva priznaje tumačenje da *ljudsko biće ima pravo na slobodu vjere*. Posebno je važno obrazloženje vjerske slobode: *Nadalje se koncil izjašnjava da je pravo na slobodu vjere uistinu utemeljeno na dostojanstvu samog ljudskog bića, kao što se ona sama spoznaje kroz objavljenu riječ Božiju i kroz razum.*⁶

Po crkvenom učenju sloboda vjere odgovara, drugim riječima rečeno, Božijoj volji za stvaranjem. Iz toga se javljaju posljedice za državnopravno uređenje: *Ovo pravo ljudskog bića na slobodu vjere, tako kaže koncil, mora biti priznato u pravnom društvenom sistemu tako da iz njega nastane građansko pravo.*

Katolička crkva odobrava odvajanje države i crkve, odnosno države i religije, jer shodno njenom vlastitom učenju sloboda vjere podrazumijeva pravo koje je Bog odredio za sve ljude, to jest kao ljudsko pravo. Samo ako se država ne identificira s jednom od religija ona može uspješno štiti slobodu vjere svojih građana kao što to zahtijeva Drugi vatikanski koncil.

II.3. Zalaganje za ljudska prava i slobodu vjere u međureligijskom dijalogu

Katolička crkva se, u pogledu islama i muslimana, s jedne strane zalaže za slobodu vjere muslimana u Njemačkoj, a s druge strane baš tu slobodu zahtijeva i za nemuslimane. Za odnose i razgovore Njemačke biskupske konferencije s predstavnicima islamskih organizacija ta činjenica znači da teme kao što su ljudska prava i sloboda vjere, religija u sekularnoj državi, odvajanje i kooperacija između religije i države redovno stoje i ističu se na agendi. Upravo u pogledu

⁶ Usporedi *Dignitatis humanae*, 7. decembra 1965.

islama i u susretima s muslimanima Njemačka biskupska konferencija se trudi da pruži svoj angažman uvijek kada je to moguće.

Da ovakav poduhvat ne mora na samom početku biti beznadan, pokazuje rezultat dugog razgovora između predstavnika Njemačke biskupske konferencije s egipatskim muftijom u junu 2003. godine. On je u svom sljedećem razgovoru koji je imao s predstavnicima Evanđeoske crkve u Njemačkoj izjavio da je prvi put shvatio da odvajanje države i religije može imati prednosti za religiju – mada je onda naznačio da se ovakav model ne bi mogao primijeniti na Egipat.

II.4. Pitanje pravnog statusa islamskih organizacija u Njemačkoj

U Njemačkoj postoji oko 2.500 udruženja koja funkcioniraju kao nosioci džamija i drugih institucija za muslimane. U nizu raznoraznih dešavanja islamska udruženja nemaju iste mogućnosti za djelovanja kao i crkve, koje su zahvaljujući svom statusu tijela javnog prava kao takve u stanju realizirati saradnju s državom koja je određena Ustavom.

Muslimanska strana se između ostalog žali na to da islam u Njemačkoj nije priznat od države i javnosti, tako da nije ravnopravan s kršćanskim crkvama. Naravno da je neosporno da je islam religija. Ipak se pravni status islamskih organizacija razlikuje od kršćanskih crkava. Do sada se nijednoj islamskoj organizaciji nije priznao status tijela javnog prava, dok crkve, kao što smo već rekli, imaju ovaj status kao posljedicu duge historije odnosa između svjetovne i duhovne vlasti u Njemačkoj. Po općem mišljenju se na temelju člana 137, stav 5, rečenica 2 Vajmarskog ustava, koji je kroz član 140 Ustava našao svoje mjesto u Ustavnom pravu Njemačke, moraju osigurati i nekršćanskim vjerskim zajednicama, na njihov

zahtjev, ista prava ako one svojim ustavom i brojem članova mogu osigurati dug opstanak udruženja. Ovom mišljenju se nedavno pridružio predsjedavajući Njemačke biskupske konferencije, kardinal Lehmann.⁷

Mnoge islamske organizacije u Njemačkoj ispunjavaju svoje zadatke i interese u pravnoj formi kakva im se nalaže na osnovu registriranog udruženja shodno građanskom pravu. Neznatan broj ih je podnijelo zahtjev za dodjeljivanjem prava udruženja kod odgovornih ministarstava za obrazovanje i odgoj.⁸ Zbog neprestane želje koju su pokazivale politike i društva za jedinstvenim partnerom za kontakte oformilo se Koordinacijsko vijeće muslimana (KRM)⁹. Istovremeno s njegovim osnivanjem, koje je objavljeno 11. aprila 2007. godine, KRM se predstavio kao partner za kontakte za sva islamsko-politička pitanja. Njegov prvi govornik je ovo spojio s očekivanjem da će odmah dobiti i prava udruženja ili da će to biti prvi korak na putu da budu akceptirani kao vjerska zajednica u smislu Ustava.

Status udruženja podrazumijeva, a da se ne dovodi u pitanje postojeće odvajanje države i crkve, to jest religije, ispunjavanje potrebnih uvjeta da bi se uspostavio poseban kooperacijski odnos između države i ovakvih vjerskih zajednica. U vezi s tim povezana su bitna prava i prednosti: pravo na uzimanje poreza; pravo na zasnivanje uslužnih djelatnosti u javno-pravnom smislu; pravo na djelovanje u funkciji nosioca za neovisne dobrotvorne akcije i kao pomoć omladini; pravo na određene poreske olakšice i oslobađanje od

⁷ Usporedi "Mainzer" biskupske novine, august 2007. godine.

⁸ Usporedi Odgovor Savezne vlade: Islam u Njemačkoj, Njemački Bundestag (donji dom njemačkog parlamenta), 14. izborni period, štampa 14/4530, 8. novembra 2000. godine, Odgovor na pitanje 11 d.

⁹ Koordinationsrat der Muslime (KRM)

poreza; pravo na olakšan pristup u odjele za duhovnu brigu u javnim zavodima i ustanovama (npr. zatvori, vojska, bolnice, domovi); pravo na slanje predstavnika u radioemisije, i konačno, pojednostavljeno uzimanje u obzir izgradnje objekata za vjerske obrede i odjela za duhovnu brigu u općinskim urbanističkim planiranjima.

Ni kršćanstvo ni islam ne mogu u odnosu na državu biti nosioci određenih prava i obaveza. Ovdje je više potrebna vjerska zajednica koja je konkretna i određena u svom djelovanju. Ona podrazumijeva ujedinjenje fizičkih osoba u udruženje *koje obuhvata pripadnike istih vjerskih uvjerenja ili više vjerskih uvjerenja u svrhu ispunjavanja zadataka koje su sebi postavili kroz zajednička uvjerenja.*¹⁰ Da bi država mogla prenijeti svoja ovlaštenja, koja samo njoj pripadaju, vjerska zajednica koja podnosi zahtjev mora biti spremna na saradnju s njom u smislu međusobnih prava i obaveza i da u pogledu svog unutarnjeg oblika bude u stanju odgovoriti njenim zahtjevima. Neophodno je da vjerska zajednica raspolaže instancom obligatornog karaktera koja je trajno zasnovana i koja će davati izjave i obavljati pravne poslove u vezi s vjerskim učenjem i uređenjem, a to mora biti obligatornog karaktera i za članove zajednice.

Čin „priznavanja“ vjerske zajednice kao religijske zajednice, kao što nam je to poznato u historiji Bosne, njemačko pravo ne poznaje, u smislu samoodređenja religijskih

¹⁰ Usporedi u dodatku komentara Gerhard Anschütz o čl. 137 WRV Muckel, Stefan: Muslimanske zajednice kao tijela javnog prava, u: DÖV (pravni časopis o javnom pravu) 48 (1995) str. 311-317. Za cjelokupnu problematiku. Usporedi, pored Muckela, i Lemmen, Thomas: Muslimani u Njemačkoj. Izazov za crkvu, Baden-Baden, str. 177-192.

zajednica i njihove neovisnosti od države.¹¹ Sudovi ipak moraju provjeriti, ako dođe do vjersko-pravnih sporova, da li su ispunjeni svi uvjeti da bi se moglo govoriti o vjerskoj zajednici u smislu njemačkog pravnog sistema.

Islam nije izgradio nikakve strukture koje bi se mogle usporediti s kršćanskim crkvama. Dok u kršćanstvu vjernik kroz krštenje ne postaje samo kršćanin, nego istovremeno i član jedne konfesijsko definirane crkve ili crkvene zajednice, u islamu je već sama pripadnost svjetskom *ummetu* od značaja koji obuhvata različite vjerske pravce i pravne škole. Islamsko vjersko opredjeljenje, *šehadet*, ne sadrži nikakvo opredjeljenje o pripadnosti islamu na jedan od vjerskih pravaca ili pravnih škola islama. Islam ne poznaje instancu koja je legitimirana da oblatorno formulira vjerske temelje za različite pravce i grupe.

U Njemačkoj su muslimani za očuvanje zajedničkih interesa, naročito u korist vjerskog prakticiranja, osnovali mnoga udruženja. Ona se uglavnom razlikuju po nacionalnoj pripadnosti i kulturološkim tradicijama, ali ne i po posebnostima jednog određenog pravca ili škole. Zbog toga se mogu prihvatiti da kao takve budu na usluzi svim muslimanima za očitovanje njihovih vjerskih interesa. Džamijska udruženja imaju uglavnom ograničen broj članova, ali članstvo u njima nije relevantno za molitve koje se obavljaju petkom u tim džamijama.

Posljedice manifestiranih činjenica, kao što su pravo na reprezentativnost, stvaran broj članova i nedostajanje specifičnog vjerskog autoriteta koji bi za članove islamskog udruženja bio oblatoran, odražavaju se u tome da sudovi do

¹¹ Usporedi Odgovor Savezne vlade: Islam u Njemačkoj, Njemački Bundestag (donji dom njemačkog parlamenta), 14. izborni period, štampa 14/4530, 8. novembra 2000. godine, Odgovor na pitanje 11 b.

sada ni u jednom slučaju nisu imali sve ispunjene uvjete koje vjerska zajednica shodno Ustavu mora ponuditi. Krovnim institucijama islamskih udruženja koja pokazuju veći nivo reprezentativnosti nedostaje, kako je to sudski ustanovljeno, osnovna osobina, a to je skup fizičkih osoba s jasnom članskom regulativom.

Sve u svemu, može se reći da proširenje specifičnih pravnih regulativa na islam, koje reguliraju odnos između države i vjerskih zajednica (koje fungiraju kao udruženja), trenutno nailazi na velike poteškoće. Islamske organizacije, koje statusom udruženja zahtijevaju ista prava kao i crkve, moraju se pitati da li žele i da li su u stanju osigurati iste uvjete i preuzeti iste obaveze kao crkve. Ustav zahtijeva da udruženja poštuju crkveni zakon. U to spada priznavanje slobode vjere, neutralnost od strane države glede pogleda na svijet i paritet religija i uvjerenja.

Puna sloboda vjere je zagantirana samo onda kada vjerska zajednica fungira kao udruženje i tu funkciju ima prema državi. I ako su islamske zajednice registrirane kao jedan od pravnih oblika, one mogu efikasno obavljati svoje najvažnije zadatke.

III. Stav crkve prema vjerskim problemima muslimana u Njemačkoj na primjeru izgradnje džamija i uvođenju islamske vjeronauke u javne škole

III.1. Izgradnja džamija

Jedan od vjerskih problema muslimana koji žive u Njemačkoj je trenutno intenzivno u diskusiji, a to je izgradnja džamija. Trenutno ima oko 2.500 džamija, od kojih se 130 po arhitektonskom obliku i mogu prepoznati kao takve. Stotinu do 150 drugih, još reprezentativnijih džamija, trenutno je u planu. A ovo sve vodi, kao što se iz raznih debata može i naslutiti, ka porastu strahovanja od prevlasti stranog utjecaja, porastu kritike islama, a i propagande protiv islama. Kardinal Lehmann, predsjedavajući Njemačke biskupske konferencije, iz tog razloga je podsjetio Njemačku biskupsku konferenciju na pravo muslimana da imaju prikladne džamije. On je napisao u svojoj ovogodišnjoj poruci za Bajram: *Mi svi smo prošlih sedmica i mjeseci bili svjedoci žive rasprave koja se vodila oko izgradnje džamija u nekoliko velikih njemačkih gradova. Nažalost, ove debate nisu se uvijek vodile u duhu naprednog suživota. Zbog toga mi je bitno da vam kažem da se Katolička crkva energično zalaže za pravo na slobodu vjere. Ona važi i za kršćane i za muslimane, a i za druge vjernike, kao i za nevjernike. Sloboda vjere je centralno ljudsko pravo s univerzalnim pravom validnosti. Zbog toga se ona mora zahtijevati svugdje u svijetu. Ustav u Njemačkoj garantira slobodu vjere. On također štiti pravo muslimana da grade dostojanstvene džamije na mjestima gdje oni žive.*

Katolička crkva je uvijek upućivala na to da se izgradnja džamija mora dugoročno planirati i da se stanovništvo i vlasti moraju pripremati za to putem intenzivnih diskusija. I crkva

rado stoji na raspolaganju za ovakve razgovore radi doprinosa razumijevanju i dogovoru u okvirima svojih mogućnosti. Potrebna je konstruktivna razmjena mišljenja na temelju obostranog uvažavanja, pri kojoj se može otvoreno razgovarati o odabiru odgovarajućeg mjesta i o pitanjima arhitektonskog oblika.¹²

U njemačkoj javnosti se u vezi sa izgradnjom džamija djelomično javlja zahtjev da uvjet za izgradnju džamija u Njemačkoj mora biti garantiranje slobode vjere u islamskim zemljama. S obzirom na ovaj zahtjev, dodat ću upravo citiranoj izjavi predsjedavajućeg Njemačke biskupske konferencije: Njemačka biskupska konferencija ne dovodi izgradnju džamija u Njemačkoj u vezu sa stepenom slobode vjere kršćana u islamskim zemljama. Mada, ona poziva muslimane u Njemačkoj – posebno ako imaju bližeg kontakta sa svojom domovinom – da se zauzmu za slobodu vjere kršćana koji u tim zemljama žive.

III.2. Islamska vjeronauka u javnim školama

Prije više od dvije decenije njemačke vlasti su počele nuditi vjersko obrazovanje za muslimane u javnim školama mada je to teško uskladiti s principom koji država inače poštuje i koji je definiran u crkvenom pravu, a koji kaže da država ne može sama definirati sadržaje vjeronauke. Država ovo mora prepustiti vjerskim zajednicama. Njemačka biskupska konferencija se već 1999. godine izjasnila na tu temu, a onda još detaljnije u priručniku „Kršćani i muslimani u Njemačkoj“, a to je da muslimanska djeca i omladina trebaju imati vjersku

¹² Dio iz pozdravne riječi predsjedavajućeg Njemačke biskupske konferencije za Bajram, oktobar 2007. godine.

nastavu kao i kršćanska pod istim uvjetima koji su utemeljeni Ustavom. To između ostalog znači da mora postojati vjerska zajednica u smislu Ustava koja će državi biti odgovorna i koja će se obavezati da daje informacije o svojim članovima i o sadržajima svog vjerskog uvjerenja, a samim tim i sadržaje koji se trebaju učiti na vjerskoj nastavi. Kao što smo već naveli, do današnjeg dana nijedno islamsko udruženje ne ispunjava kriterije koji se moraju ispuniti da bi njemačke vlasti u smislu Ustava mogle to udruženje smatrati vjerskom zajednicom. Mnoge islamske organizacije se trude, ako već ne kao vjerska zajednica, onda barem da djeluju kao partner za kontakte s državnim vlastima i da definiraju sadržaje vjerske nastave.

Kao izlaz iz ove dileme u više saveznih država u okviru školskih pokušaja organizira se „islamska nastava“. Ona ne može ispuniti okvirne uvjete koji su utvrđeni Ustavom za vjersku nastavu u javnim školama. Iako se ovi pokušaji u školama polako šire i na druge škole, na ovaj način se ne može postići, kratkoročno ili dugoročno gledano, sveobuhvatna vjerska nastava koja podliježe Ustavu. Čak i ako određen broj mjesnih islamskih zajednica uspije da se organizira kao partner za kontakte, potrebni nastavni kadar se ne može organizirati tako brzo u odgovarajućem broju.

Usprkos mnogim nerazjašnjenim pitanjima u vezi s „islamskom nastavom“ i uvođenjem islamske vjeronauke, treba konstatirati: država i crkve su istog mišljenja, koliko to ja mogu sagledati, s obzirom na cilj – za muslimane u Njemačkoj je neophodno teološko obrazovanje koje je naučno utemeljeno i to treba biti važan zadatak našim univerzitetima i školama.

S univerzitetkim obrazovanjem muslimanskog nastavnog kadra se već počelo u Münsteru i Erlangenu. U Osnabrücku, gdje su se nudili određeni kursevi putem Interneta, kandidati za nastavnike od proljeća 2007. godine mogu polagati dodatni predmet - Islamska pedagogija religije. Nešto slično se

organizira i na tri Pedagoška univerziteta u Baden-Württembergu od zimskog semestra 2007/2008. godine.

Drago mi je i zahvalan sam da u toku naše konferencije na ovu temu možemo čuti više detalja od kompetentnih osoba.

Dr. Hansjörg Schmid

„Alternativa ne postoji...“¹

Međureligijski dijalog i međureligijski suživot u Njemačkoj

Iako je riječ o kršćansko-islamskom ili, općenitije rečeno, o međureligijskom dijalogu, to ne znači da se radi o hermetički zatvorenom religijskom međuprostoru, nego o jednoj oblasti društvenog dijaloga. Kršćanstvo i islam su religije čiji se cilj ne ogleda samo u spiritualnom duševnom životu, one svojom etikom također pomažu u oblikovanju društvenog života. U većini slučajeva dijaloške aktivnosti ne odnose se samo na vjerske zajednice i njihove potrebe, nego i na škole, socijalne ustanove, državne institucije, političke grupe itd. Pošto se ovdje nadilaze granice društvenih podsistema, diferencirano pristupamo društvu u odnosu na početne uvjete i učinke kršćansko-islamskog dijaloga.

Zadaća ovog priloga nije u predstavljanju aktivnosti dijaloga u Njemačkoj, niti se one mogu predstaviti u potpunosti. Više se žele predstaviti strukturalni faktori i stanja koja utječu na raznovrsne mogućnosti dijaloga u Njemačkoj. A i za njemačko-bosansku saradnju ovi faktori igraju centralnu ulogu. Na više mjesta javljaju se empirijski rezultati iz projekta „Uređujmo društvo zajedno. Islamska udruženja kao partneri u Baden-Württembergu“, projekta koji provodi Akademija dijeceze Rottenburg – Stuttgart od 2006. godine, uz podršku fondacije Robert Bosch. U ovom projektu se analiziraju odnosi

¹ Citat marokanskog imama spomenut u trećem odlomku ovog teksta

između islamskih udruženja, komuna i crkvenih zajednica u Baden-Württembergu.²

1. Od doseljavanja do naseljavanja?

Islam i međureligijski suživot u Njemačkoj

Međureligijski dijalog uglavnom je pod utjecajem vlastitog konteksta. Shodno ovom kontekstu, osvrnut ćemo se na teološke modele. Kontekstualnost dijaloga povlači sa sobom činjenicu da međureligijski dijalog u Njemačkoj, barem djelomično, ima drugačije značenje nego u Bosni. Njemački kontekst označen je u prvom redu činjenicom da islam predstavlja religiju čiji dolazak datira od 1960. godine. Iz toga su nastale sljedeće posljedice:

- Pluralizam matičnih zemalja i kultura dovodi do pojave raznih oblika islama u Njemačkoj, a to otežava međumuslimansko sporazumijevanje.
- Kada se radi o vjerskim pitanjima, do današnjeg dana se kod većeg broja muslimana može primijetiti primarna orijentacija na njihove matične zemlje, a one su, nasuprot tome, višestruko zainteresirane da utječu na muslimane koji žive u Njemačkoj. Na ovaj način se islam artikulira u Njemačkoj na maternjim jezicima, i to u velikom obimu (naprimjer u vjerskoj literaturi, molitvi i vjerskom učenju).
- Najprije je bila riječ o vremenski ograničenoj perspektivi boravka za „gastarbajtere“. Iako je već od 1970-ih

² U ovom okviru se ne može sve detaljno obrazložiti i metodički objasniti, i iz tog razloga upućeno je na publikaciju „Uređujmo društvo zajedno. Islamska udruženja kao partneri u Baden-Württembergu“, koja je izdata 2008. u izdavačkoj kući Nomos (Baden-Baden).

bilo jasno da će iz toga proisteći dugotrajno doseljenje, do nekoliko godina unazad održao se mit da „Njemačka nije useljenička zemlja“. To stanje je dovelo do propusta u integracijskoj politici koji se osjete do današnjeg dana.³

- Iako je islam u Njemačkoj postao dugoročni fenomen, mnogi ga posmatraju kao nešto nepoznato ili strano. Nasuprot tome, kod jednog dijela muslimana religija fungira kao karakteristika koja ih razgraničava od društva koje smatraju diskriminirajućim.
- Naposljetku treba navesti socijalne probleme, jer islam na više načina iskazuje karakter „religije za niže društvene slojeve“.

Polazeći od činjenice da je islam vjera koju su sa sobom donijeli useljenici, kao posljedica proizlaze dva društvena diskursa koja utječu na situaciju islama:

- *Debata o integraciji:* Ova debata se naravno ne odnosi posebno na muslimane iako oni sačinjavaju veliki dio te mase. Prihvatanje zemlje u koju se doseli doprinosi tome da se tematiziraju propusti u integraciji. Godine 2006. i 2007. održan je integracijski samit na kojem je učestvovala premijerka savezne države. Iz tog samita je rezultirao nacionalni integracijski plan na temu obrazovanje, jezik i socijalno stanje. Možemo reći da je islam u Njemačkoj uvijek i politička tema.
- *Vjersko-politička debata o ravnopravnosti:* Usprkos odvajanju religije od države, država ipak surađuje u više oblasti s vjerskim zajednicama. Već etablirane vjerske zajednice imaju tu svoje privilegije koje muslimani tek

³ Usporediti Klaus Barwig, Što se dugo održi...? Crkve i novi Zakon o imigraciji, u: Herder Korrespondenz (časopis) 58 (2004), 512-516.

moraju steći. Poteškoća za islam je da muslimani nisu organizirani kao jedinstvena zajednica i da pokazuju samo mali stepen organizacije. Diskutabilno je prije svega da li i kako se muslimani koji nisu organizirani mogu uzeti u obzir. Teme debate su ovdje: izgradnja džamija, islamska groblja, „Riječ o petku“ (TV emisija, p.p.⁴), islamski čas vjeronauke (IRU), klanje životinja (kurban), prava udruženja, briga o osobama u zavodima. Na Njemačkoj konferenciji o islamu, koju je 2006. godine sazvao ministar unutrašnjih poslova Wolfgang Schäuble, pokušavala su se iznaći rješenja za ova pitanja.

Oba diskursa čine referentni okvir i već su i sami dio dijaloga. Kršćansko-islamski dijalog uvijek je vezan za ova dva diskursa: tako da se od dijaloga očekuje da potiče integraciju, to jest prije svega islamska strana očekuje da on pomogne muslimanima da budu ravnopravni s drugima.

Usto dolazi i činjenica da uzajamna percepcija i uzajamno prebacivanje različitih društvenih grupa utječu na ove debate i suživot. Polazna tačka je „Društvena konstrukcija stvarnosti“⁵. Osim toga, i globalna situacija utječe na dijalog u Njemačkoj. Konkretnije rečeno, tu se radi o daljnja dva nivoa debate:

- *Debata o islamofobiji*: Muslimani kao doseljenici smatraju se „drugima“ i tako doživljavaju na razne načine odbacivanje i diskriminaciju. Iz svega toga se stvara neprijateljska slika, to jest pripisuju im se

⁴ p.p. primjedba prevodioca

⁵ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Društvena konstrukcija stvarnosti. Teorija naučne sociologije, Frankfurt 1980. Usporedi Hansjörg Schmied, Protivnici se stvaraju. Perspektive Novog testameta, Vjersko-historijske i aktuelne perspektive, u: Časopis za katoličku teologiju 124 (2002), 385-396.

negativne karakteristike, a i predbacuju neprijateljske namjere za raznorazne aktivnosti – a sve to se spaja sa scenarijem o egzistencijalnoj opasnosti. Otvoreni animozitet prema islamu u Njemačkoj javlja se samo marginalno. Tendencije o animozitetu prema islamu javljaju se u kulturološkom omalovažavanju, u predbacivanju da imaju afinitet prema segregaciji („muslimani žele radije da ostanu unutar svojih“) i u simpatijama prema teroristima.⁶ Doseg islamofobije u Njemačkoj je diskutabilan. Ali je bitna i tačna činjenica da su konstrukcije shvaćanja o „drugima“ materija koja je dijalogu već unaprijed zadata. Kao moguću posljedicu muslimani preuzimaju ulogu žrtve i zauzvrat konstruiraju određenu sliku većinskog društva. Kao posljedica se javlja situacija „blokade“: društvo očekuje integraciju isključivo od muslimana; ne javlja se naizmjenična raspodjela odgovornosti.

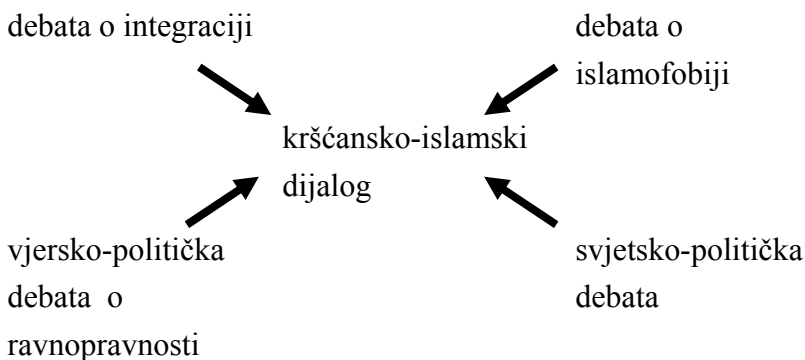
- *Svjetsko-politička debata:* U vremenu globalizacije nije dovoljno da se samo Njemačka uzima u obzir. U više navrata su upravo vanjska dešavanja pokrenula dijalog. U prvom redu to su bila dešavanja izvan Evrope, počevši s revolucijom u Iranu 1979. pa sve do 11. septembra 2001. godine, koja su dovela do intenzivnog zapažanja muslimanskih manjina u Evropi. Ova

⁶ Usporedi Jürgen Leibold/Steffen Kühnelt, Islamofobija. Diferenciranje je neizostavno, u: Dešavanja u Njemačkoj, nastavak 4, izdato od Wilhelma Heitmeyera, Frankfurt, 2006, 135-155, ovdje: 142 nadalje. Problematični aspekti ispitivanja se ostavljaju postrani. Usporedi sada i Wilhelm Heitmeyer, Animositet prema određenim grupama. Normalno dugoročno stanje, u: nastavak 5, Frankfurt 2007, 15-36, ovdje: 20, gdje se ukazuje na kontinuirani rast islamofobije od 2004. godine, kao i: Šta to drži društvo zajedno? Problematični odgovori na socijalnu dezintegraciju, u: 37-47, ovdje: 44 nadalje sa ukazom na dezintegrativno djelovanje na kampanje o identifikaciji.

činjenica otežava dijalog jer se nadovezuju teme svjetsko-političke debate o islamu, kao što su religija i terorizam ili prava manjina u islamskim zemljama, pa sve do političko-integracijskih pitanja.

Obje debate utječu na dijalog. Često se formulira očekivanje u smislu kako dijalog treba da nadvlada islamofobiju i da savlada situacije „blokade“. Uz sve navedeno dijalog dobiva dodatni zadatak da uzme u obzir globalni razvoj, ali istovremeno da razlikuje za šta su odgovorni muslimani u Njemačkoj, a za šta ne.

Međureligijski dijalog mora se – na lokalnom nivou – suočiti sa sva četiri diskursa:



Ovo potvrđuje početnu tezu da nije moguće odvojiti međureligijski dijalog od društvene stvarnosti.⁷ Upravo muslimanska strana upotrebljava jednu drugu vrstu dijaloga koja

⁷ Moglo bi se razgovarati i o međureligijskom i međukulturalnom dijalogu, pri čemu „međukulturalni“ dijalog prejudicira kulturološko razgraničavanje, koje ne bi bilo opravdano prema kompleksnim interferencijama i miješanim oblicima kultura.

obuhvata sve vanjske kontakte, čak i one koji pripadaju grupama i ustanovama koje nisu vjerske. Znači, dijalog nije apstraktna misaona igra. U sve četiri debate za suživot je neizostavan progres, tako da iz društvene perspektive ne postoji alternativa za dijalog. Religije koje su otvorene za „znakove vremena“⁸ ne mogu se zatvoriti ovoj zadaći.

2. Akteri, projekti, motivacije

Shodno socijalnoj realnosti, u doseljeničkim društvima dijalog se ne odvija kao, recimo, prirodni dijalog života, ovdje dijalog zahtijeva vlastite napore svakog učesnika.

Poslije 11. septembra 2001. godine počele su se pokretati aktivnosti koje se ovdje ne mogu pojedinačno predstaviti. Samo će se nakratko predstaviti najvažniji institucionalizirani akteri dijaloga. Koji su ih projekti pokrenuli i kakva im je bila motivacija? Kako bi se mogle ocijeniti njihove aktivnosti s obzirom na vlastite interese i moguću instrumentalizaciju?

Kao uvod u temu predstaviti ćemo jedan primjer koji se odnosi na imame, koji su centralna tema konferencije. Radi se o nizu seminara „Religija u sekularnoj državi“ koji se organiziraju za imame i crkvene odnosno društvene multiplikatore. Glavna centrala za političko obrazovanje ih provodi od 2004. godine po nalogu Ministarstva za unutrašnje poslove zajedno s „Tursko-islamskom unijom vjerske ustanove“ (DİTİB), a od 2006. godine i sa „Udruženjem islamskih centara za kulturu“ (VIKZ) i crkvenim

⁸ Usporedi, Drugi vatikanski koncil, Pastoralna konstitucija o crkvi u svijetu danas „Gaudium et spes“, br. 1, i Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina, Sarajevo, 1997, čl. IV. Ovdje se nalazi interesantan ekvivalent.

kooperacijskim partnerima.⁹ Do sada je održano 12 takvih seminara na temu „Religija u sekularnoj državi“ u različitim dijelovima Njemačke. Pored temeljnih pitanja odnosa između države, religije i društva, razmatraju se i konkretne mogućnosti saradnje na licu mjesta. Cilj je da imami poboljšaju sposobnost za komunikaciju i dijalog. Na ovim seminarima diskutira se i o strukturalnim problemima, kao što je ograničen boravak imama u Njemačkoj, u pravilu na četiri godine, te loše poznavanje jezika imama koji dolaze iz DİTİB-a. Rezultat ovih seminara o dijalogu je da se imami koji su odvojeni od društva izvuku iz svoje izolacije i da se na taj način barem naknadno pripreme za svoj rad u Njemačkoj.¹⁰ Na lokalnom nivou je proisteklo mnoštvo kooperacija, a u jednom slučaju proistekao je nastavak seminara na temu „Konflikt kao šansa“, za koji je kao domaćin bio odgovoran DİTİB u februaru 2006. godine u Kölnu.

Niz ovih seminara nam pokazuje da tek uz pomoć državne finansijske podrške mogu biti omogućene aktivnosti drugih aktera. Ipak se kritizira i to da se religija politički instrumentalizira i da se ona modelira u pravcu sigurnosnih i integracijskih pitanja.¹¹ Državni interes je ovdje uistinu jako označen sigurnosnim interesima, tako da se isključuju udruženja koje

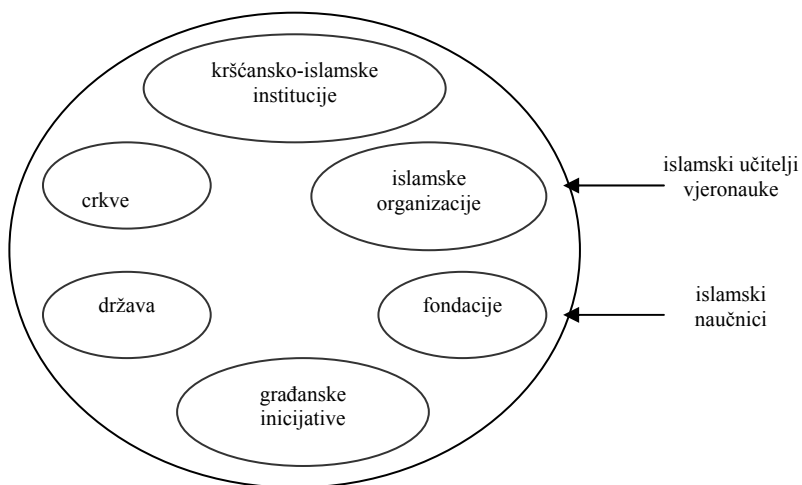
⁹ Prve korake u intenzivnim razgovorima s imamima pokrenula je Evangelistička crkva. „Savjetovalište za kršćansko-islamske susrete“ u Wuppertalu organizira od 1988. godine redovne pastoralne kolegije za svećenike i imame. Pored teoloških tema, na dnevnom redu se nalaze i omladinski rad, rad za starije osobe, kao i pitanja o braku i porodici.

¹⁰ Uporedi Thomas Lemmen, Reformirani islam u Turskoj i njegov utjecaj na Njemačku, u: Reinhard Hempelmann (izdavač), *Život između svjetova. Migrantska zajednica u Evropi*, Berlin 2006, 26-41, 38.

¹¹ Tako Levent Tezcan, *Kultura, naklonjenost religije državi i integracijski diskurs*, u: *Monika Wohlrab-Sahr/ders.* (izdavač), *Konfliktna oblast Islam u Evropi*, Baden-Baden, 2007, 51-74, ovdje: 66-68.

posmatra institucija za zaštitu ustavnih prava, kao što je to, naprimjer, treće po veličini udruženje muslimana turskog porijekla „Islamska zajednica Milli Görüş“ (IGMG), a nasuprot tome se privilegiraju udruženja poput DİTİB-a. Ipak, ovaj niz seminara može se posmatrati kao prvi korak u dobrom pravcu. Iako država na ovaj način možda prelazi granicu svoje neutralnosti, ništa ne raditi bila bi lošija alternativa.

Pregled koji slijedi predstavlja sve aktere koji sjede za stolom za dijalog, a kasnije će oni biti predstavljeni pojedinačno:



- *Crkve*: Crkve su pioniri dijaloga u Njemačkoj. One izdržavaju stručne odjele i komisije na nivou djeceze, crkava u zemlji i na nivou države. Posebnu ulogu imaju crkvene akademije koje predstavljaju nezavisan prostor koji nije pod utjecajem crkveno-političkih interesa. Crkvene aktivnosti na temu dijaloga se ipak moraju posmatrati u kontekstu smanjenja broja članova i općenitog utjecaja crkve. Crkve moraju donijeti odluku da li će nositi odgovornost za cijelo društvo ili će samo

nuditi usluge koje se odnose na pojedinačne grupe. Iz tog razloga danas imamo kritičniju refleksiju dijaloga nego što je to bilo prije nekoliko godina, a nju prate i pokušaji razgraničavanja, prije svega s evangelističke strane. Kršćanske crkve u Njemačkoj su etablirane veličine s jakim strukturama i privilegirani partneri države koji su se historijski razvijali. Iz toga rezultira strukturalna karakteristika kršćansko-islamskog dijaloga, asimetrija partnera, a samim tim i odnos moći.

- *Muslimanske organizacije:* Najprije su muslimanske organizacije bile skoro isključivo orijentirane samo na svoje članove. U međuvremenu, u islamskim udruženjima se uočava jača orijentacija ka dijalogu. Udruženja nude svoje manifestacije i imenuju osobe zadužene za dijalog. Ali ovdje treba ukazati i na suprotne tendencije: dok su se DITB i IGMG otvorili, VIKZ se više povukao. Islamske zajednice smatraju dijalog više kao dio javnog predstavljanja. U pravilu, prikazivanje „istinskog“ islama dobiva na velikom značaju nasuprot slikama koje su u javnosti već uveliko zastupljene. Otvorenost, transparentnost i dijalog trebaju pobuditi razumijevanje i voditi ka međusobnom prihvaćanju. Vrlo često su islamske organizacije u svojoj strukturi i organizaciji nedorasle ovim zadaćama i ne raspolažu potrebnim resursima.
- *Zajedničke kršćansko-islamske institucije:* Ovdje prvo trebamo ukazati na kršćansko-islamska društva, od kojih se prvo formiralo 1982. godine u Kölnu. Ona su se 2003. godine udružila u krovno udruženje „Koordinacijsko vijeće kršćansko-islamskog dijaloga“ (KCID).¹² Aktivnosti obuhvaćaju susrete, informa-

¹² Usporedi www.kcid.de.

cije, rad s javnošću, lobiranje, umrežavanje i posredovanje kontakata. Treba spomenuti i Međureligijsko vijeće sa islamskim forumima koje radi još od 2002. godine na saveznom i pokrajinskom nivou.¹³ Različiti forumi i društva puno su postigli unutar svojih aktera; u nekim slučajevima su aktivnosti bile skoro neprimjetne za društvo. Može se čak primijetiti i umor zasnovan na manjku rezultata dijaloga.

- *Država:* S obzirom na svoju vjersku neutralnost, država nije direktni akter u međureligijskom dijalogu u užem smislu, ali ipak često potiče projekte ili djeluje kao moderator. Ako se radi o pitanjima integracije, onda su državne institucije po prirodi dio te materije. Ovdje razlikujemo nekoliko nivoa: općinski, pokrajinski i savezni. U mnogim općinama i u nekoliko pokrajina organizirani su okrugli stolovi s muslimanskim predstavnicima. Ipak treba ukazati na činjenicu da angažmani mogu imati sasvim različite ishode i da u različitim dijelovima Njemačke pokazuju različitu tradiciju. Može se istaći pokrajina Nordrhein-Westfalen, koja je postala pionir u integracijskoj politici, a to je uslijedilo industrijskim utjecajem, zbog kojeg ona ima velik broj imigranata.
- *Fondacije:* Mnoge aktivnosti ne bi bile moguće bez pomoći i učešća fondacija. U vezi s kršćansko-islamskim dijalogom treba posebno navesti sljedeće fondacije: Fondacija Quandt, Fondacija Körber, Fondacija Robert-Bosch, Fondacija Groeben, Fondacija Georges-Anawati, Fondacija Apfelbaum, Fondacija

¹³ Usporedi Jürgen Micksch, *Islamski forumi u Njemačkoj. Dijalozi s muslimanima*, Frankfurt, 2005.

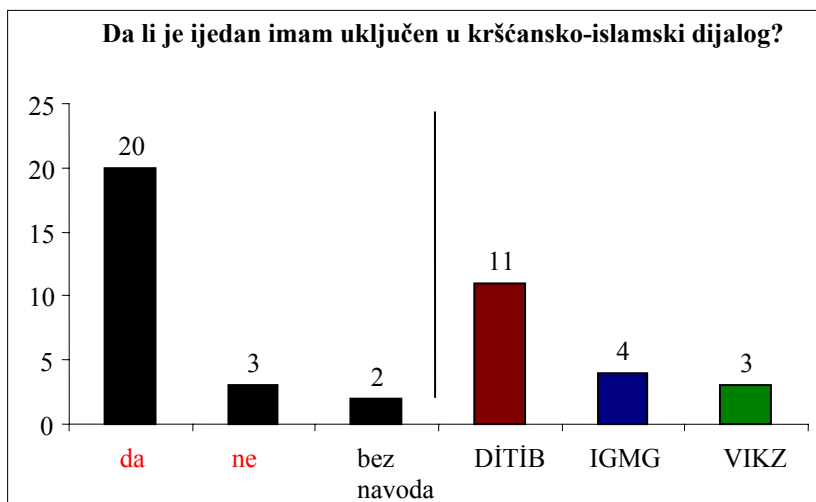
Buhmann, Fondacija Friedrich Ebert i Fondacija Konrad Adenauer.

- *Građanske inicijative*: Treba spomenuti i građanske inicijative kao što su projekti gradskih dijelova na lokalnom nivou, koji često nemaju posebnu vjersku smjernicu, ali igraju veliku ulogu prije svega za muslimane.
- Naposljetku treba ukazati na dvije nove grupe muslimanskih aktera. Radi se o pojedinačnim osobama, većinom izvan udruženja. Ali pošto one ipak igraju veliku ulogu za kvalitativnu promjenu dijaloga, treba ukazati i na njih:
 - a) *islamski vjeroučitelji*: Na času islamske vjeronauke nastaje neizostavni dijalog u korelaciji s tradicijom i svijetom u kojem se živi. Islamski vjeroučitelji neizostavno prakticiraju dijalog već u školama i oni su i izvan škole bitni i vrlo često kompetentni akteri u dijalogu.
 - b) *muslimanski naučnici/teolozi*: Od druge generacije javlja se sve veći broj muslimanskih naučnika i teologa, koji konstantno raste. Ovi naučnici i teolozi su se djelomično ili u cijelosti obrazovali u Njemačkoj. U okviru toga treba spomenuti i nove katedre za islamsku teologiju, to jest vjersku pedagogija na univerzitetima Münster, Erlangen-Nürnberg, Osnabrück i Frankfurt. Nadalje, treba spomenuti i naučnu mrežu „teološki forum kršćanstvo – islam“ u kojem kršćanski i muslimanski teolozi žele dati svoj doprinos konstruktivnom suživotu u multireligijskom društvu putem naučnog dijaloga.¹⁴

¹⁴ Usporedi. www.akademie-rs.de/theologischesforum/.

3. „On je mogao unijeti osmijeh“ – o ulozi imama u dijalogu

S obzirom na temu konferencije, sada ćemo napraviti posebni osvrt na imame. Polazno pitanje glasi jesu li imami više prepreka ili pokretačka snaga dijaloga. Najprije treba naznačiti da se radi o relativno novim pitanjima, jer su imami prvobitno imali čisto vjersku ulogu koja je bila ograničena na internu komunikaciju.¹⁵ U okviru projekta „Uređujemo društvo zajedno“ crkveni multiplikatori u Baden-Württembergu su upitani, putem ankete, je li ijedan imam u njihovom kontekstu uključen u dijalog. Na osnovu 25 popunjenih anketa pojavio se sljedeći rezultat:



¹⁵ Usporedi Hansjörg Schmid, Na putu ka integraciji. Uloga imama u Njemačkoj se mijenja, u: Herder Korrespondenz (časopis) 61 (2007), 25-30.

Dvadeset crkvenih multiplikatora (80%) navelo je da je imam uključen u dijalog. Najčešće su to imami koji dolaze iz DITIB-a, a slijede imami iz IGMG-a i VIKZ-a. Iako se može zapaziti da imami aktivno učestvuju u kršćansko-islamskim dijalozima, ipak se ova činjenica mora posmatrati relativno, jer imami imaju često problema s jezikom. Dva citata crkvenih aktera za dijalog ilustriraju gdje se do sada nalaze granice za mogući angažman imama u dijalogu. [...] *Imam je u početku uvijek učestvovao u dijalozima i upravo to je bio problem, jer se nikada nije mogao uključiti, jer ne poznaje dobro jezik. [...] To ne znači da nije bio zainteresiran, mogao je unijeti osmijeh. I toga je bio svjestan.* (pastoralni referent, katolički) Daljnji problem je nedostatak kontinuiteta na koji se poziva jedan drugi sagovornik: *Česta izmjena imama je veliki problem. Ja ne poznajem aktuelnog imama. Prethodni imam mi je za Božić poslao iz Turske e-mail sa srdačnim čestitkama. I tome je, mislim, razlika. S jednim to funkcionira, s drugim ne funkcionira. I kada je sadašnji imam, koji je nažalost jako loše pričao njemački, ali ipak nešto, bar je mogao brojati od jedan do deset, ili reći „dobar dan“, kada je on otišao, kontakt se skoro i prekinuo, to jest onda se nanovo birao upravni odbor, i tu je bio kraj.* (svećenik, evangelistički)

U sklopu našeg istraživanja naišli smo i na pojedine rijetke imame koji igraju bitnu ulogu u dijalogu: U jednom slučaju radilo se o imamu iz DITIB-a, iz jednog manjeg grada. Ovaj imam malo govori njemački i često uzima prevodioca. On se zauzeo za to da se u njegovom mjestu vodi dijalog o odgoju djece i iskustvima s diskriminacijom, jer *religiju i život ne možemo odvojiti jedno od drugoga.* [...] Svoju ulogu on ovako opisuje: *Znači, lično pridajem ovom zadatku veliki značaj. [...] Šta treba da se uradi, [...] da se izgradi kontakt sa školama, stupiti ovdje u kontakt s ljudima, s ovim okruženjem ostvariti vezu.* (imam, DITIB) S ovom ulogom imam je konstruktor

vanjske komunikacije svoje zajednice i samim tim i izuzetak među imamima.

U međuvremenu, jedan drugi, nezavisni imam, koji je radio u jednom velikom gradu za marokansku zajednicu, gleda na dijalog kao na jedan od svojih najvažnijih zadataka. On je brzo naučio njemački i tako je mogao djelovati u javnosti, što se nije svidjelo dijelovima upravnog odbora koji je bio pod utjecajem prve generacije, koju imam opisuje kao generaciju pod utjecajem straha: *Želio sam nešto učiniti za zajednicu. Želio sam iskustva ovog teološkog obrazovanja kroz koje sam prošao proširiti u javnosti, islam učiniti poznatijim, s kršćanskim zajednicama ili crkvama raditi nešto zajedno. Razmjene, iskustva i ideje, kao i posjete, naprimjer. Želio sam pozvati medije kako bih mogao iznijeti naše mišljenje o različitim pitanjima. Za njih je sve to novo, sve je strano, i zato imam osjećaj da ih je uvijek strah.* (imam, nezavisan)

Ipak, da imam govori nezavisno od odbora, više je izuzetak. U pravilu, članovi upravnog odbora raspolažu boljim znanjem jezika nego imami i iz tog su razloga oni na prvom mjestu kontakt osobe za dijaloge. Islamska udruženja uglavnom imaju velika očekivanja od imama (dobar nivo znanja u pedagogiji, teologiji, psihologiji, veoma dobro poznavanje jezika i zemlje). Oni žele da se imami školuju u Njemačkoj kako bi imami kroz to školovanje bili bolje pripremljeni za tamošnju stvarnost. Iako imami do sada nisu imali vodeću ulogu u dijalogu, oni su za dijalog jako zainteresirani. Uzimajući u obzir poziciju koju imaju imami, oni time posjeduju neiskorištene potencijale za dijalog,¹⁶ jer se smatraju pomoćnicima u integraciji i kao

¹⁶ Usporedi sa Utjecaj imama *Constanze von Krosigk*, Islam u Francuskoj. Laicistička vjerska politika od 1974. do 1999., Hamburg, 2000, 56: „Sveukupno gledano, imam je u svakom pogledu loše integriran u francusko društvo, a to ima negativne posljedice za integraciju muslimana općenito.“

kontaktne osobe za životna pitanja. Školovanje imama koje se orijentira prema situaciji u Njemačkoj je po mišljenju muslimana i većinskog društva nužni postulat.

4. Pokušaj procjene: dostignuća i izazovi dijaloga

U početku se pokazala kao prilično teška i kompleksna polazna tačka kršćansko-islamskog dijaloga. Ali, kroz dijaloge u Njemačkoj se već dosta toga postiglo, što se ipak ne odnosi na vjerski interni prostor nego na cjelokupno društvo. Dostignuća dijaloga ne mogu se uvijek precizno navesti. Treba ukazati na činjenicu da se empirijska istraživanja na ovom polju nalaze u svojim počecima.¹⁷ Iz tog razloga zapažanja koja su navedena kako slijedi ne mogu, za sada, biti više od pokušaja da prikažu:

- *Broj projekata o dijalogu u porastu:* Broj aktivnosti je porastao. Iz tog broja barem djelomično proističe profesionalizacija dijaloga.
- *Diferencirana slika o islamu u javnosti:* Uz pomoć aktivnosti dijaloga, ponuda manifestacija i publikacija u velikom broju porasla je dostupnost informacija o islamu. To pozitivno utječe na medije koji u međuvremenu nude materijal koji je uglavnom jako kvalificiran iako se i dalje u određenim medijima prikazuju neistinite informacije o islamu.

¹⁷ Usporedi, pored projekta „Uređujmo društvo zajedno“, i Gritt Klinkhammer/Ayla Satilmis, Kriteriji i standardi međureligijske i međukulturalne komunikacije. Evaluacija dijaloga sa islamom, Bremen, 2007. Nekoliko drugih projekata trenutno se nalazi u izradi.

- *Izgradnja mreža, kontakata, kraćih puteva:* Iako su za veći dio društva muslimanske grupacije potpuno nepoznate, crkve u pravilu njeguju s njima dobre kontakte, a u međuvremenu i državne institucije na koje se mogu pozvati/osloniti u slučaju kriza i problema. Ako je do prije nekoliko godina u nekim dijelovima Njemačke bilo neobično da političari zvanično razgovaraju s muslimanskim predstavnicima, to se u međuvremenu izmijenilo.
- *Lokalni konflikt-menadžment / rješenja konflikata koji se odnose na izgradnju džamija:* U mnogim slučajevima su se zahvaljujući projektima koji se odnose na izgradnju džamija muslimani u ovim konfliktnim raspravama morali uključiti u javne procese komunikacije. Često u ovakvim slučajevima međureligijske grupacije ili crkveni akteri igraju bitnu ulogu posrednika.
- *Uvođenje časova islamske vjeronauke kao model-pokušaj:* Uvođenje časova islamske vjeronauke u državne škole i formiranje katedri u visokoškolskim ustanovama proistječu iz dugogodišnjih procesa dijaloga. Ovdje se radi o odlučujućim koracima koji vode ka identifikiranim, reguliranim i javno vidljivim procesima.¹⁸
- *Veća mjera uključivanja jednog dijela islamskih udruženja (na lokalnom, regionalnom, pokrajinskom i državnom nivou):* Treba spomenuti okrugle stolove,

¹⁸ Usporedi: Rabeya Müller, Islam u pluralu. Doprinos časova islamske vjeronauke jednoj školi pluralizma, u: Praktična teologija 3 (2007), 192-199; Harry Harun Behr/Mathias Rohe/Hansjörg Schmid (izdavač), „Kur'an čitati nije dovoljno!“ Stručni profil i stvarni kontekst za novu radnu oblast. Na putu ka časovima islamske vjeronauke, Münster, 2008.

islamske forume, kontakte s institucijom za zaštitu ustavnih prava i policijom. Islamska udruženja su najprije bila izložena javnoj orijentaciji. Kroz to se javlja interni islamski proces diferenciranja koji otkriva koje muslimanske grupe decidirano ne žele biti uključene.

- *Interna islamska usaglašavanja i prilagođavanja: 2007.* godine udruženja DITIB, VIKZ, Islamsko vijeće i Centralo vijeće muslimana u Njemačkoj (ZMD) osnovala su „Koordinacijsko vijeće muslimana“ (KRM), koje zastupa ogromnu većinu organiziranih muslimana. Ovo je napredak i iz razloga što je prije nekoliko godina DITIB tražio isključivo pravo za zastupanje muslimana. Iako će i dalje postojati raznolikost pojedinačnih profila, da bi se ostvarili određeni ciljevi potrebno je pragmatično ujedinjavanje udruženja. Pošto je u KRM-u zastupljen veliki spektar organizacija, postavlja se pitanje odnosa muslimana koji su organizirani i onih koji nisu.

Istovremeno s dostignućima koja ostvarujemo kroz dijalog treba sagledati izazove koji će se pokrenuti kroz taj dijalog. Pritom se postavlja pitanje kakav može biti doprinos Bošnjaka iz Bosne. Same izazove treba posmatrati dijaloški; ne može se samo raditi o zahtjevima prema muslimanima, nego istovremeno i prema strukturalnoj podršci i poticaju crkava i državnih institucija:

- *Jače usmjerenje dijaloga s ciljem orijentacije ka djelovanju i socijalno-etičko usmjerenje:* Kršćanska strana često uzdiže teološki dijalog kao ideal pravog

dijaloga i odvaja ga od socijalnih pitanja.¹⁹ U praksi, nasuprot teološkom interesu kršćana, stoji jak praktičan interes muslimana. Kroz to dolazi do miješanja nivoa interesa. Dijalog treba više da se posmatra kao društvena funkcija i ne treba da se ograničava na kršćansko-islamsko interno područje. Dijalog bi na ovaj način trebao jače iznositi konkretne rezultate, kao što su socijalni ili obrazovni projekti, međureligijsko otvaranje socijalnim uslugama i rastuća integracija muslimanskih grupa u društvu.

- *Prevazilaženje jednostranih pripisivanja krivice i odgovornosti:* Dijalog se višestruko instrumentalizira da bi se idealizirala slika o sebi, a pri čemu se problemi drugih ostavljaju postrani. Ozbiljan dijalog obuhvata spremnost za učenje i promjene svih koji su uključeni u dijalog i jača sposobnost diferenciranja. Mora se težiti ka samokritici i prevazilaženju jednostranih pripisivanja krivice i odgovornosti.
- *Strukturalno učvršćivanje dijaloga:* Do sada se za uspostavljanje dijaloga moglo zahvaliti ličnom angažmanu pojedinačnih osoba. U ime kontinuiteta, odgovornosti i rasprostranjenosti, poželjno je da postoje određeni angažmani u oblasti crkava, politike i islamskih organizacija. Nadalje bi se odgovarajuće sobe trebale bolje pripremiti, a ne kao što je to bio slučaj do sada. Da bi se ovo ostvarilo, potrebna je intenzivna konfrontacija sa drugom religijom tokom studija.

¹⁹ To nije slučaj samo s kršćansko-islamskim dijalogom. Usporedi Konrad Hilpert, *Caritas i socijalna etika. Elementi teološke etike pomaganja*, Paderborn, 1997, 17.

- *Uvježbavanje konfliktne sposobnosti i rješavanje kontroverznih konflikata*: Prihvatanje doseljenika i nepoznatih kultura u društvo u koje dolaze ne može proći bez konflikata.²⁰ Ako se konflikti posmatraju više kao dijelovi dijaloga, onda se mogu prevazići ritualiziranja i tabuiziranja. Razjašnjenja predstoje u sljedećim konfliktnim oblastima: koedukativna nastava fizičkog, prinudni brakovi, uloga žene, sloboda u promjeni religije, ljudska prava, šerijat. Iznaci smisleno rješenje za organizaciju i podjelu religijske i kulturološke tradicije. I historija Bošnjaka obuhvata niz takvih konflikata.²¹ Treba li klanjati u armiji koja nije muslimanska? Treba li stremiti ka muslimanskoj državi?
- *Razvijanje islama koji se manifestirao u Njemačkoj („German Muslim identity“)*: Perspektiva dugoročnog života u doseljeničkoj zemlji mora voditi ka prevazilaženju islama koji je pod jakim etičkim utjecajem, u prvom redu pod utjecajem matičnih zemalja. Časovi islamske vjeronauke su početni koraci za lično manifestiranje u Njemačkoj. U to se ubraja i školovanje imama u Njemačkoj. U ovoj se diskusiji možemo nadovezati na Enesa Karića, koji ukazuje na to da se često lokalna tradicija, kao naprimjer određena navika u oblačenju, uzdiže kao univerzalna vjerska karakteristika identiteta i da je to razlog za „clashes between the universal and the local“²². Zbog toga on

²⁰ Usporedi Jörg Hüttermann, Konflikt za islamskim simbolima između životno-svjetskog sedimentarnog prava gosta i formalnog prava: Analiza, u: Žurnal za istraživanja konflikata i nasilja, 5 (2003), 74-102.

²¹ Usporedi Fikret Karcic, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Habsburg Times*, Sarajevo, 1999.

²² Enes Karic, *Essays on our European Never-Never Land* (Biblioteka Stranac), Sarajevo (GIK OKO), 2004, 66.

propagira „univerzalni islam“ kao otvorenu veličinu i veličinu kojoj je potrebna interpretacija koja je sposobna da komunicira s drugim religijama i u prvom redu obuhvata etičke principe.

- *Ophođenje sa „islamskim udruženjima“*: Uvijek se povlači pitanje koje islamske organizacije treba uvesti u dijalog, a koje ne. Totalno odbačene radikalne grupe nisu ni putem dijaloga dostupne. Kontroverzno se diskutira pitanje kako da se ophodi prema organizaciji IGMG koja je nastala putem političkog islamizma, a koja se ipak barem u nekim dijelovima otvorila.²³ Diskutabilno je pitanje da li dijalog vodi ka legitimaciji problematičnih organizacija ili ka promjeni i uključivanju, i da li bi bez dijaloga dolazilo do daljnjeg radikaliziranja.
- *Razjašnjavanje organizacijskog oblika muslimana*: Glavni zadatak internog islamskog dijaloga je da razjasni pitanja oblika organiziranja muslimana i odnosa s muslimanima koji se nisu organizirali. Treba uspostaviti transparentne strukture i treba imenovati kontakt osobe za eksterne odnose. Ovdje bi za primjer mogao poslužiti bosanski model s jasno strukturiranom jedinstvenom zajednicom koja je na koncu nastala pod državnim pritiskom.

²³ Ovdje se ukazuje tendencija za diferenciranim ophođenjem: Crkveni administrativni ured Evangelističke crkve u Njemačkoj (izdavač), Jasnoća i dobro susjedstvo. Kršćani i muslimani u Njemačkoj (EKD-tekstovi 86), Hannover, 2006, 97; *Ina Wunn*, Muslimanske grupacije u Njemačkoj. Priručnik, Stuttgart, 2007, 44-54; *Werner Schiffauer*, Rukovođena sigurnost – Prevenciona politika i integracija, u: *Michael Bommers/ders.* (izdavač), Migracioni izvještaj 2006. Činjenice – analize – perspektive, 113-163, ovdje: 156 nadalje.



Islam in Bosnien und Herzegowina und Deutschland

Prof. Dr. Enes Karić
Helmut Wiesmann
Dr. Hansjörg Schmid

Sarajewo, Juli 2008

Inhaltsverzeichnis

Helmut Kurth: Vorwort	119
Prof.Dr.Enes Karić: Islamische Reform-Bewegungen bei den Bosniaken ...	121
Helmut Wiesmann: Staat und Religion in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des Islams	203
Dr.Hansjörg Schmid: „Es gibt keine Alternative...“ Interreligiöser Dialog und interreligiöses Zusammenleben in Deutschland	221

Vorwort

Vom 18.-20. November 2007 veranstaltete die Friedrich-Ebert-Stiftung in Sarajewo (Bosnien und Herzegowina, BiH) eine Konferenz zum Thema "Islam in BiH und Deutschland". Die vorliegende Publikation enthält eine Auswahl der auf dieser Konferenz gehaltenen Referate, die Anregungen zur Vertiefung und Fortsetzung des christlich-islamischen Dialogs geben.

Im Beitrag des ehemaligen Dekans der Fakultät für Islamische Studien der Universität Sarajewo, Prof. Dr. Enes Karic, werden die Debatten zwischen islamischem Konservatismus und islamischem Modernismus um Reformen zur Erneuerung des Islams analysiert, die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Bosnien-Herzegowina stattgefunden haben. Dabei hebt der renommierte Islamwissenschaftler, der für einen „Euro-Islam“ plädiert, die zahlreichen Bemühungen bosniakischer muslimischer Intellektueller hervor, religiöse Dogmen zu überwinden und für einen liberalen Islam einzutreten und dabei auch deutlich zu machen, dass sich beispielsweise ein Gebot zur Verschleierung der Frau keineswegs aus dem Koran ableiten lässt.

Helmut Wiesmann, Geschäftsführer der Kommission für den Dialog mit dem Islam der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, schlägt den Bogen zu Deutschland, wo 1,6 Millionen Muslime leben (darunter 160 000 aus BiH und dem Kosovo), indem er das Verhältnis zwischen Staat und Religionen in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des Islams beschreibt. Dabei erläutert er das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Deutschland und geht der Frage nach, ob die Regelungen des deutschen Staatskirchenrechts, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen bestimmen, auf den Islam ausgeweitet und zu einem alle Religionen umfassenden Verhältnis Staat-Religion ausgebaut werden können.

Schließlich beschreibt er die Haltung der christlichen Kirchen in Deutschland gegenüber den Muslimen und spricht auch die viel diskutierten Anliegen der Muslime nach Einführung von muslimischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und dem Bau weiterer Moscheen an.

Dr. Hansjörg Schmid, Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Schwerpunkt christlich-islamischer Dialog, schildert die Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog und dem interreligiösen Zusammenleben in Deutschland. Er weist darauf hin, dass sich der christlich-islamische Dialog nicht allein auf die Religion bezieht, sondern es sich dabei um einen Teilbereich des gesamtgesellschaftlichen Dialogs handelt, der auf die Mitgestaltung gesellschaftlichen Lebens und insbesondere Integration und soziale Gleichstellung abzielt. Darüber hinaus betont er, dass die Perspektive eines dauerhaften Lebens im Einwanderungsland dazu führen muss, dass eine in erster Linie noch an den Herkunftsländern der Immigranten ausgerichtete Religion zugunsten eines in Deutschland verankerten Islams überwunden werden muss.

Die Friedrich-Ebert-Stiftung hofft, dass diese Publikation einen Beitrag dazu leistet, die noch auf beiden Seiten vorhandenen Klischees, Vorurteile, Informationsdefizite und Ängste zu reduzieren und den unerlässlichen konstruktiven Dialog zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam mit gegenseitigem Vertrauen und Offenheit fortzusetzen.

Helmut Kurth
Leiter des Büros
der Friedrich-Ebert-Stiftung
Bosnien und Herzegowina

Islamische Reform-Bewegungen bei den Bosniaken

Übersicht über bosnische muslimische Diskussionen für und gegen Erneuerung und Reform im 20. Jahrhundert¹

Der bosnische Schriftsteller A. Hifzi Bjelevac veröffentlichte in der Zeitschrift „Gajret“ vom 1. März 1924 einen Text mit der Überschrift „Durch Entwicklung und Fortschritt“. Bjelevac, der zu dieser Zeit Chefredakteur von „Gajret“ war, mahnte darin seine Mitarbeiter, dass die Diskussionen in ihren Texten für die Zeitschrift „die Grenze der Entwicklung und des Fortschritts nicht überschreiten dürfen“.

Mit anderen Worten: Die Politik von „Gajret“ war es, sich nur am Fortschritt und der Weiterentwicklung der muslimischen Gesellschaft in Bosnien zu orientieren. Deshalb sei es nicht nur wünschenswert, sondern eine Pflicht, dass die an die Zeitschrift gesandten Texte „die Entwicklung und den Fortschritt“ behandeln - und dahinter dürfe man nicht zurückfallen.

Tatsächlich ist „Gajret“ nicht das einzige Blatt der bosnisch-herzegowinischen Muslime - d.h. der Bosniaken -, das sich im 20. Jahrhundert für den Fortschritt aussprach. Alle

¹ Der Charakter des mündlichen Vortrags wurde in der schriftlichen Version weitgehend beibehalten.

bosniakischen Blätter waren für den Fortschritt, sogar das konservative Blatt „Hikjmet“ aus Tuzla plädierte für „den Fortschritt unseres Volkes“ - wobei es die Meinung vertrat, dass es zum Fortschritt durch das Festhalten an klassischen Mustern islamischer Gelehrsamkeit, die Verteidigung der Institution des Kalifs und des Kalifats, durch das Verbot, den Koran zu übersetzen usw. kommen werde.

Das Problem liegt also nicht in der Frage, ob die bosnischen Intellektuellen im 20. Jahrhundert für den „Fortschritt“ waren oder nicht. Das Problem liegt darin, dass sie diese Reform und den „Fortschritt“ unterschiedlich interpretierten und es darüber keinen Konsens gab.

A. H. Bjelevac stellte richtig fest, dass viele seiner Mitarbeiter, die ihm Beiträge für „Gajret“ zusandten, „nur bei der Kritik geblieben sind und weder den Gegenstand der Diskussion festgestellt haben noch in die wahre Diskussion eingestiegen sind.“

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wollten alle islamischen und muslimischen Denker in Bosnien Veränderung, alle wollten den Fortschritt, alle wollten „Entwicklung“ - eine „Entwicklung“, durch welche man einen Übergang aus der verachtenswerten Lage der Gesellschaft in etwas Besseres, „Fortschrittlicheres“ schaffen wollte. Eine „Entwicklung“ wurde jedoch auch von den Hodschas gewollt, und eine ganz andere von den (weltlichen) Intellektuellen. Weiterhin gab es auch unter den Hodschas (Ulema²) unterschiedliche Positionen, und genauso auch innerhalb der weltlichen Intelligenz. Schon zu Beginn der Diskussion für und gegen die Reform in Bosnien wurden unterschiedliche Anschuldigungen

² Ulema: die Schriftgelehrten (Anmerkung des Übersetzers)

formuliert. So heißt es im eingangs erwähnten Text von Bjelevac:

„Viele geben die Schuld der Intelligenz, der Schule, der Waqfverwaltung, der Ulema, dem Madschlis, den Hodschas, usw. usw., aber nirgendwo wird gesagt, was zu tun ist.“

Was soll man tun? Auf diese Frage stießen alle bosnischen Reformer, wie im Übrigen auch Reformer anderswo in der Welt. In Bosnien wurden während des 19. und 20. Jahrhunderts viele Abhandlungen, Artikel, Broschüren und Bücher zu diesem Thema geschrieben: Was sollte getan werden, um „den Zustand, mit dem weder Gott noch der Mensch zufrieden ist“ (wie es Muhamed Iqbal im Hinblick auf die gesamte islamische Welt seiner Zeit formulierte) zu ändern.

Worüber wurde diskutiert?

Was für eine Schule sollen wir haben? Welche Kleidung soll man tragen? Was für eine Mütze soll man auf dem Kopf tragen? Darf ein Muslim einen Hut tragen? Darf eine muslimische Frau ihr Gesicht enthüllen und die Feredscha und den Gesichtsschleier ablegen? Sollen wir moderne Schulen haben? Soll man weibliche Kinder in moderne Schulen schicken? Darf sich eine muslimische Frau gesellschaftlich engagieren? Dürfen Muslime in die Türkei auswandern und kann man das als Hidschar bezeichnen? Was ist mit alten muslimischen Friedhöfen in Bosnien, dürfen sie zum Wohnungsbau, zur Errichtung von Parks und Straßen genutzt werden? Wie soll das Waqf-System geregelt werden? Ist der Bankzins mit al-riba gleich zu setzen, über die der Koran spricht, und darf ein Muslim Geschäfte über eine Bank abwickeln? Wurde das Kalifat dauerhaft abgeschafft und brauchen die Muslime einen Kalifen?

Diese und zahlreiche andere Fragen beschäftigten die islamischen und muslimischen Denker in Bosnien und Herzegowina zwischen dem Ende des 19. bis zum Anfang der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, teilweise auch etwas später.

Soweit uns bekannt ist, haben sich alle muslimischen Völker auf dem Balkan (Bosniaken, Albaner, Pomaken, Torbesen) - oder besser gesagt: der Großteil ihrer herausragenden islamischen Intellektuellen - mit den genannten Fragen beschäftigt. Auf der anderen Seite haben sich die Intellektuellen der christlichen Völker auf dem Balkan (Kroaten, Serben, Slowenen, Mazedonier...) überwiegend mit Fragen des Staates, der politischen Parteien, der Sprache, der Nation, der nationalen Institutionen usw. auseinandergesetzt.

Der Grund für diesen Unterschied liegt darin, dass die europäischen Mächte nach dem Untergang des Osmanischen Reiches den muslimischen Völkern nicht die Möglichkeit einer staatlichen, sondern nur einer religiösen Existenz gegeben haben.

Die muslimischen Völker des Balkans schienen selbst, zumindest stillschweigend, das damals verbreitete und aufgezwungene Verständnis zu akzeptieren, weder ein staatsbildendes noch ein nationbildendes Element zu sein und auch nicht sein zu können. In der neuen Zeit mussten die hiesigen muslimischen Völker mit der Bürde der „türkischen Schuld“ leben und ein absurdes Dasein fristen, in welchem die neu entstandenen christlichen Staaten auf dem Balkan (Montenegro, Serbien, Bulgarien, Griechenland...) für die Freiheit des islamischen Glaubens „bürgten“, wobei diese Staaten selbst die Muslime für „Überreste der Vergangenheit“ und „Überreste der türkischen Eroberung“ hielten und versuchten, jegliche Spur der osmanischen Anwesenheit auf dem Balkan zu tilgen.

Sicherlich sind für Muslime und Musliminnen die genannten Fragen wie zum Beispiel der Kleidung wichtig, aber, wie es die zahlreichen Diskussionen der muslimischen Intellektuellen während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen, blieb den muslimischen Intellektuellen nichts anderes übrig, als sich mit Fragen der Kleidung und alter Friedhöfe, des Waqf und des untergehenden Kalifats zu beschäftigen. Diejenigen muslimischen Intellektuellen, die über den Staat und die Nation diskutierten, waren viel weniger zahlreich und ihre Stimme blieb sehr schwach. Sicherlich war auch die Diskussion über Kleidung eine Art der Diskussion über die eigene Existenz. Aber der Staat sollte, zumindest wenn man die jüngsten Erfahrungen der Muslime auf dem Balkan berücksichtigt, die Hauptinstitution des Schutzes sein, und deswegen sollte über diese Institution auch diskutiert werden. Das war aber nicht der Fall, da die Muslime auf dem Balkan in der genannten Zeit über keinen eigenen Staat verfügten und in den Staaten, in denen sie lebten, Bürger zweiter Klasse waren. Davon zeugen viele Beispiele in der Geschichte des Balkans des 20. Jahrhunderts, insbesondere am Ausgang des 20. und Anfang des 21. Jahrhunderts. Dies ist aber das Thema für eine andere Abhandlung.

Im Folgenden werden wir versuchen, die wichtigsten Richtungen in den islamischen Überlegungen in Bosnien und Herzegowina in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts darzustellen und dabei vor allem auf die Kreise eingehen, die am stärksten die Herausforderungen der Zeit spürten. Über welche Themen im Hinblick auf Reform und Renaissance des Islams haben die bosnisch-herzegowinischen islamischen Denker im 20. Jahrhundert geschrieben? Verschiedene Akteure werden dabei eine Rolle spielen: a) die wichtigsten islamischen Bildungsinstitutionen und Schulen, b) die islamischen Ulema-Vereinigungen, c) die islamischen Blätter und Zeitschriften, und d) die herausragenden islamischen (Ulema-) Persönlichkeiten.

ten. Unser Ziel ist es, die wichtigsten Vertreter des „Fortschrittes“ sowie die wichtigsten Protagonisten des „Alles-muss-beim-Alten-bleiben“ vorzustellen.

Die Antwort kann keine kurze sein, denn die Richtungen des bosnisch-herzegowinischen islamischen Reform-Denkens im Hinblick auf den Islam in Bosnien und den bosnischen Islams in der Welt waren breit gefächert. Deshalb zeichnet sich diese Abhandlung sowohl durch eine doxographische als auch durch eine bio-bibliographische Vorgehensweise aus.

Im 20. Jahrhundert gingen die Bosniaken in großer Mehrheit dazu über, beim Schreiben ihrer islamischen Schriften die bosnische Sprache zu benutzen, anstatt auf das Arabische, Persische oder Türkische zurückzugreifen. In dieser Zeit wurden so zum ersten Mal wichtige Themen des Islams auf bosnischer Sprache in lateinischer und kyrillischer Schrift behandelt und veröffentlicht. Druckereien waren am Ausgang des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts keine Seltenheit mehr in Bosnien. Der Übergang von der Verwendung der arabischen Schrift (mit der man in Bosnien mehr als fünf Jahrhunderte auf Arabisch, Persisch und Türkisch geschrieben hatte) zur Verwendung von bosnischer Sprache und lateinischer und kyrillischer Schrift war allerdings ziemlich schmerzhaft. Diejenigen bosniakischen Autoren, die Anfang des 20. Jahrhundert der lateinischen oder kyrillischen Schrift nicht mächtig waren, konnten die Arebica von Čaušević verwenden, d.h. eine speziell angepasste arabische Schrift zum Schreiben und Drucken von Werken in bosnischer Sprache, und konnten auch mittels der Arebica von Čaušević die lateinische Schrift lernen.³ Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlichte Mustafa

³ Mehmed Džemaludin Čaušević kämpfte dafür, die Bosniaken und Muslime auf dem Balkan zur Annahme der kyrillischen und lateinischen Schrift als ihre Schrift zu bewegen. Vom historischen Standpunkt aus haben die Bosniaken beide Schriften in ihrer tausendjährigen Geschichte benutzt.

Konjhodžić für solche Personen auch eine Art ABC-Buch unter dem Titel „Anweisung zum Lesen und Schreiben der lateinischen Schrift für Muslime, die der arabischen Schrift mächtig sind“ (herausgegeben von der Islamischen Aktiendruckerei, Sarajevo, 1908).

Ideale und Wirklichkeit des Islams

Ein sehr großer Teil der Literatur, die uns von bosnisch-herzegowinischen islamischen Denkern Ende des 19. und während des gesamten 20. Jahrhunderts überliefert ist, behandelt die islamischen Ideale im Allgemeinen und die bosnisch-herzegowinische Wirklichkeit im Besonderen. Den Grundgedanken dieser Abhandlungen kann man mit der folgenden Parole zusammenfassen: Der Islam ist herrlich, aber wo sind die Muslime? Mit anderen Worten: Der Islam ist auch in Bosnien herrlich, aber die Muslime in Bosnien könnten besser sein und sollten sich um ihre eigene Weiterentwicklung kümmern!

In der großen Mehrheit der Texte wird die „Sorge für den Fortschritt“ mit der „Sorge für den Islam“ gleichgesetzt. Dieser ideologischen, aber auch theologischen Matrix entsprechend wurde eine Vielzahl von Texten in Bosnien und Herzegowina während des 20. Jahrhunderts geschrieben.

In dieser Hinsicht ist es auch interessant zu erwähnen, dass die reformorientierten islamischen Denker in Bosnien und Herzegowina islamische Literatur aus der ganzen Welt lasen. Insbesondere galt dies für die arabische und türkische Literatur, die die Kritik der Rückschrittlichkeit der Muslime sowie die Kritik der Dekadenz und der verachtenswürdigen Lage der muslimischen Völker Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Thema hatte. Da es in dieser Literatur um die Reform islamischer und muslimischer Institutionen ging,

wurde sie in Bosnien mit positivem Interesse aufgenommen. Der Islam wurde in dieser Literatur als ein Glaube dargestellt, der nicht gegen Reformen sei, der die Erneuerung kenne, der für das Neue, das Zeitgenössische offen sei. Natürlich wurde dieses „Zeitgenössische“ a priori auch als „das Bessere“ gedeutet.

Mit besonderer Begeisterung haben sich die bosnisch-herzegowinischen islamischen Autoren dem Werk „Warum die Muslime Rückschritte und andere Fortschritte gemacht haben“ (لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم) zugewandt, das Amir Shakib Arslan verfasst hatte.⁴ Dieses Buch wurde in Bosnien und Herzegowina in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch als Unterhaltungs-Literatur gelesen, aber vor allem als Literatur der Befreiung vom Rückschritt. Den Bosniaken bot dieses Werk von Amir Shakib Arslan gewissermaßen eine „Islamische Theologie der Befreiung“.

Sicherlich gibt es auch andere Gründe, warum die islamischen Denker in Bosnien und Herzegowina mit Begeisterung Amir Shakib Arslan und ähnliche Autoren lasen, und warum sie in ihnen einen Ausgangspunkt für ihre eigenen, in bosnischer Sprache verfassten, reformatorischen Werke fanden. Bei den Bosniaken *überwogen* während des ganzen 20. Jahrhunderts diejenigen islamischen Denker, die die bosnische und ihre gesellschaftliche Wirklichkeit durch das Prisma des Fortschritts sahen. Wir sagen, dass solche Autoren *überwogen*, da es auch solche gab, die das vertraten, was man in der

⁴ Dieses Werk übersetzten Šaćir Sikirić und Pašić Muhamed aus dem Arabischen. Es wurde 1934 in Sarajevo gedruckt (Staatliche Druckerei). Dr. Rešid Hafizović und ich veranlassten 1992 einen Neudruck und veröffentlichten ihn in der Ausgabe der «Muslimanski glas» (Muslimische Stimme). Es ist kaum notwendig zu erwähnen, dass wir, im Zuge des Krieges 1992 – 1995, dieses Werk von Amir Shakib Arslan nicht nur als «islamische Theologie der Befreiung» sondern auch als «islamische Theologie der Erlösung» lasen.

Gesellschaftstheorie und -literatur als „Konservatismus“ bezeichnet. Ein exponierter Vertreter dieser Richtung war die Zeitschrift „Hikmet“ aus Tuzla, die Dr. Muhamed Hadžijahić als „ultrakonservatives Blatt“ bezeichnete. Die Reformer in Bosnien waren im Vergleich zu den Konservativen aber in der Mehrheit, und da sie durch Österreich-Ungarn und die später entstandenen Staaten – das Königreich Jugoslawien und das sozialistische Jugoslawien – unterstützt wurden, entwickelte sich eine umfangreiche und breit gefächerte Reformliteratur in Bosnien.

Wir müssen aber auch nochmals betonen: Obwohl Bosnien ein kleines Land ist, gab es dort während des 20. Jahrhunderts mehrere Arten von muslimischen Reformern und damit auch mehrere bosnische muslimische und islamische Reformismen. Wie in anderen muslimischen Gesellschaften auch gab es in Bosnien keinen uniformen islamischen Reformismus. In Zeiten Österreich-Ungarns wurde derjenige Reformismus unterstützt, der für eine Art „Europäisierung“ der Bosniaken und somit auch die „Europäisierung“ ihres Islams eintrat. Das kann man als einen Versuch der Schaffung eines „Euro-Islams“ in Bosnien auf Wunsch Wiens bezeichnen. Das Werk „Zukunft oder Fortschritt von Mohammedanern in Bosnien und Herzegowina“ aus der Feder von Mehmedbeg Kapetanović Ljubušak⁵ enthält viele Beispiele eines solchen „Euro-Islams“, obwohl natürlich der Begriff „Euro-Islam“ selbst in diesem Buch nicht auftaucht, da er zu jener Zeit nicht gebräuchlich war. Auf dieses Buch von Ljubušak werden wir später zurückkommen.

⁵ Das Buch wurde 1893 in Sarajevo in der Spindler und Lochner Druckerei gedruckt. Auf der letzten Seite ist vermerkt, dass das Buch „in Sarajevo, im Ramadan 1310 oder Anfang April 1893“ geschrieben wurde und dass es die „zweite in bosnischer Sprache in Sarajevo herausgegebene Broschüre der Mohammedaner“ sei.

Der Islam wurde verständlicherweise in zahlreichen Artikeln, Pamphleten, Broschüren und Büchern unserer bosnischen Reformers als eine progressive, fortschrittliche Kraft dargestellt. Der europäische Kontext ist sicherlich der Hauptgrund, warum die bosnischen islamischen Denker des 20. Jahrhunderts größtenteils eine progressive Interpretation der Geschichte akzeptierten, und somit auch eine progressive Interpretation des Islams und der Stellung des Islams in der Geschichte. Die bosnische islamische reformatorische Literatur ging gar so weit, den „fortschrittlichen Islam“ als eine zentrale Phase der europäischen Geschichte zu interpretieren, die es Europa ermöglicht hatte, fortschrittlich, mächtig, zivilisiert und weltlich zu sein. Nach dem Untergang des Osmanischen Reiches in Bosnien erfreuten sich die Ideen des Fortschrittes unter der neu entstandenen muslimischen und bosniakischen „fortschrittlichen Intelligenz“ einer großen Beliebtheit, und noch beliebter war es, zu behaupten, dass der Islam den Fortschritt gebracht habe - und zwar nicht nur den Bosniaken, sondern auch den anderen Europäern. Tatsächlich wird in vielen bosniakischen Werken explizit behauptet, dass es in Europa zum materiellen Fortschritt aufgrund der Renaissance kam, und diese Renaissance sei, das ist für unsere bosniakischen Reformers gar keine Frage, das islamische Geschenk an Europa gewesen!

Von dieser Grundthese gingen die bosniakischen Denker aus, und deren Wahrhaftigkeit versuchten sie mit viel Mühe und Eifer zu beweisen.

Nach diesem Muster schrieb beispielsweise in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts Salih Hadžialić, ehemaliger Student von al-Azhara, den Text „Islam und Wirklichkeit“ (siehe 'Novi Behar', Jahrgang XIII, Jahr 1939-1940, Nr. 13 - 18). Hadžialićs Text ähnelt vielen anderen Texten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in denen über Reform, Fortschritt und den Ausgang aus der Sackgasse

diskutiert wird. Er soll uns hier als Illustration dieser Denkrichtung dienen:

Hadžialić geht von zwei im damaligen Bosnien verbreiteten Thesen aus, von denen die erste folgendermaßen lautet:

„Es gibt wenige Völker in der Geschichte der Menschheit, die in einer so kurzen Zeit eine so hohe Kultur geschaffen haben, wie die islamischen Völker. Der islamische Glaube gab ihnen eine Richtlinie für ein neues, höheres Leben, als er vor dreizehneinhalb Jahrhunderten aufkam. Mit seinen sozialen, kulturellen und ethischen Grundsätzen durchdrang der Islam den Geist der Völker, die ihn mit offenen Armen annahmen und bereitete sie für den Lebenskampf vor. Der Islam ist der einzige Grund, warum die Muslime eine so würdige und wichtige Rolle in der kulturellen Entwicklung der Menschheit gespielt hatten.“ (S. 210)

Um seine erste These zu belegen, bezieht sich Salih Hadžialić, wie andere muslimische Reformer in der damaligen Welt, auf Autoritäten aus dem Westen, die die Rolle des Islams in der Geschichte gelobt hatten. So nennt Hadžialić den „großen zeitgenössischen englischen Historiker Christoph Dawson, der mit Recht als Nachfolger von Spenglers Autorität gilt.“ Dieser Christoph Dawson schreibt in seinem Werk „Die Gestaltung des Abendlandes“: „Der Koran hat die Weltgeschichte mehr als jedes andere Buch auf der Welt beeinflusst. Die westliche Kultur entwickelte sich nur im Schatten der fortschrittlichen Kultur des Islams.“

Salih Hadžialić vertritt allerdings auch eine zweite These, die folgendermaßen lautet:

„Es gibt genauso wenige Völker, die nach einer so hohen Kultur und blendender Geschichte in eine so

verzweifelte Lage gekommen sind, wie die islamischen Völker. Vom ehemaligen Ruhm ist uns kaum etwas geblieben, und nur die Geschichte erzählt uns davon, wie von einer Utopie. Die islamischen Völker verloren nach Jahrhunderte langer Herrschaft ihre Freiheit und heute seufzen sie unter dem Joch westlicher Mächte.“ (S. 210)

Die gesamte Abhandlung von Hadžialić besteht darin, diese beiden Thesen auszuführen und zu belegen. Die Moslems seien heute rückschrittlich, „und deshalb fängt man an, auf einen Mahdi⁶ zu hoffen“. Aber die Muslime würden immer mehr verstehen, dass sie sich in einer Sackgasse befinden und „sie fangen an, ernsthafte über ihre Lage nachzudenken. Man fängt an, die Frage zu stellen: Ist es möglich und auf welche Weise können sich die islamischen Völker vom toten Punkt wegbewegen, wie können sie eine Renaissance erleben, und wie können sie wieder in die Reihe der kultureichen Völker gelangen.“ (S. 210)

Anschließend setzt sich Hadžialić mit aus dem Westen kommenden Einstellungen zum Islam auseinander. Hadžialić widerspricht der westlichen These, dass der Islam zur Reform unfähig sei:

„Die Unfähigkeit des Islams zu einer radikalen Reform, seine Unzulänglichkeit hinsichtlich jeglichen Fortschritts, war ein von missionarischen aber auch manchen wissenschaftlichen und politischen Kreisen allgemein akzeptiertes Dogma in Europa.“ (S. 210)

⁶ Der Mahdi ist im Islam der von Gott am Tag des Jüngsten Gerichts gesandte Messias. (Anm. des Übersetzers)

Hadžialić nennt dann auch den französischen Philosophen und Historiker Ernest Renan sowie den englischen Politiker und Diplomaten Lord Cromer, die dem Islam die Fähigkeit zur Reform abstritten, denn wenn der Islam eine Reform erfahren würde, würde das angeblich die Muslime zur Ungläubigkeit führen. „Jeglicher kulturelle Fortschritt im modernen Sinne führt die Muslime bedingungslos zum Atheismus. Der Islam kann nicht reformiert werden. Ein reformierter Islam ist kein Islam mehr“, zitiert Hadžialić Lord Cromer.

Um die Meinung von Renan und Cromer zu widerlegen, stellt Hadžialić in den Vordergrund, dass der Islam auch bisher in der Geschichte von Dynamik geprägt gewesen sei. Er gibt an, dass bestimmte christliche Kreise „schon in den ersten Tagen des Mittelalters“ behauptet hatten, dass der Islam längst hätte vollkommen verschwinden sollen, und fährt fort:

„Das Gegenteil ist der Fall: Der Islam verbreitet sich immer mehr und schlägt immer tiefere Wurzeln in der Welt. „Keine andere Religion“, so Oswald Spengler in seinem Werk Untergang des Abendlandes, „wurde so stark bekämpft wie der Islam und keine andere verbreitete sich so leicht und so schnell wie der Islam. Obwohl er äußerst tolerant gegenüber allen Religionen ist“, schreibt Spengler weiter, „verschwanden Judentum, Masdaismus und Christentum vor ihm schnell und fast vollkommen“.“ (S. 211)

Hadžialić führt anschließend eine ganze Galerie westlicher Namen mehr oder weniger bekannter Personen aus den Bereichen der Kultur, Geschichte, Philosophie und Religion auf (z.B. Hadrian Reland, Hermann Keiser), die - mehr oder weniger - behaupten, dass der Islam auf der Weltbühne noch vieles zu vollbringen habe. Hadžialić hält fest, dass Voltaire, Leibniz, Lessing, Reimaras „und noch einige (...) mit großer

Sympathie die natürlichen Lehren des Islams betrachteten“.
(S. 211)

Warum nennt Hadžialić all diese Personen, die zu irgendeinem Zeitpunkt und Anlass etwas Lobendes über den Islam gesagt haben? Und ist es ein Zufall, dass alle von ihm zitierten Personen Europäer sind?

Unsere Antwort auf diese Frage ist, dass Hadžialić und andere Befürworter der Reform der muslimischen Gesellschaft in Bosnien im 20. Jahrhundert in ihren Abhandlungen auf dieselbe Art und Weise verfahren, wie es Muhamed Iqbal in seinem Werk „Erneuerung des Glaubensgedankens im Islam“ getan hat. Iqbal beruft sich auf Bergson, Nietzsche, Goethe, Spengler..., um seinen Mitgläubigen, den Muslimen, zu zeigen, dass das Argument für die Bedeutung des Islams in Europa selbst zu finden ist! Dieselbe Vorgehensweise ist fast durchgängig auch bei unseren bosnischen Reformern im 20. Jahrhundert anzutreffen.

Hadžialić und andere Reformer in Bosnien im 20. Jahrhundert haben auch ein anderes Ziel vor Augen, wenn sie sich auf renommierte europäische Namen beziehen. In zahlreichen Texten schreiben die bosnischen muslimischen Reformer nämlich über die Offenheit des Islams für externe Einflüsse. Der Islam traf auf die griechische Philosophie, auf das persische und indische Erbe und weiteres mehr und kam aus all diesen Begegnungen mächtig, kräftig sowie zivilisatorisch und kulturell bereichert heraus. Die Frage, die sich unseren bosnischen Reformern von alleine aufdrängt, lautet: Könnte der Islam heute nicht genauso Europa und dem Westen begegnen und aus dieser Begegnung zivilisatorisch und kulturell gestärkt hervorgehen?!

Hadžialić zitiert dazu das Werk „Der Islam, nach Entstehung, Entwicklung und Lehre“ von Dr. Josef Lippl, in dem es heißt:

„Islam bedeutet großer Fortschritt der Menschheit. Seine Macht und Ausdauer ist in der Harmonie begründet, die er zwischen der Religion und dem Leben geschaffen hat. Der Islam als Religion ist nicht für die moralische Zerrissenheit und geistige Trägheit in der islamischen Welt verantwortlich. Für ihre jetzige und zukünftige Lage müssen die Muslime in enge Berührung mit dem europäischen geistigen und kulturellen Leben kommen. Der Islam erlaubt das. Er nimmt in seine Gedankenwelt fremde Ideen auf. Das beweist er synkretisch und daher der rezeptive Charakter des Islams und seine ganze Geschichte. Es ist nicht notwendig, dass diese Berührung [des Islams und Europas] zum Atheismus führt. Der Islam in Indien beweist, dass er auch modernste kulturelle Ideen aufnehmen kann. Positiver Islam ist gänzlich mit modernen Ideen zu vereinbaren. Eine Verchristlichung des Islams ist ausgeschlossen.“ (S. 212)

In den Werken der Glaubensreformer in Bosnien wie beispielsweise Salih Hadžialić und Husein Dozo sowie in den Werken anderer weltlicher Reformer wie zum Beispiel A. Hifzi Bjelevac und Ethem Bulbulović sind keine Erklärungsversuche zu finden, was man unter „modernen Ideen“ aus Europa versteht und was „Fortschritt“ und Ähnliches bedeuten. Unsere Autoren setzen es als selbstverständlich voraus, dass ihr Lesepublikum dies - zumindest grundsätzlich - weiß.

Hadžialić ist sich natürlich dessen bewusst, dass aus Europa selbst die islamische Renaissance nicht kommen wird. Er schreibt:

„Die islamische Welt ist, trotz ihrer Humanität und Toleranz gegenüber Europa, immer noch ein Gegenstand des europäischen Hasses und der

Verbannung. (...) Wenn sie [die Muslime] erwarten, dass Europa sie bei ihrer Entwicklung unterstützt, werden sie diesen Tag niemals erleben. Die islamischen Völker müssen sich selbst um ihr Leben und ihr Überleben sorgen. Im Islam müssen sie nach der Lösung ihres Lebensproblems suchen. Sie haben das Recht, auch vom Islam, als der universellen und absolut wahrhaftigen Religion, zu verlangen, ihnen alle notwendigen Normen und Grundsätze zu geben, mit welchen sie den Erfordernissen des Lebens und der Kultur genügen können.“ (S. 212)

Hadžialić verlangt somit, was auch die Mehrheit der bosnischen muslimischen Reformer im 20. Jahrhundert verlangt: eine neue, frische, wirksame Auslegung des Islams. Er nennt Afgani, Abduhu, Abdul-Aziz Džaviš, Ata bey Husnij, Muhamed Iqbal, Seyyed Amir Ali, Chiragh Ali, Orhan Midhat und andere mehr, als islamische aber weltweit anerkannte Denker, die sich der Aufgabe der neuen Auslegung des Islams gewidmet haben. Alle diese Denker waren in Bosnien mehr oder weniger bekannt und Vorbilder für unsere Reformer.

Hadžialić hebt besonders Seyyed Amir Ali hervor, über den er sagt, dass er sich zur Aufgabe gemacht habe, „den Islam vor christlichen falschen Urteilen zu verteidigen und den philosophischen und ethischen Geist des Islams aufzuzeigen, mit der Hoffnung, dass die Muslime ihre kulturelle und moralische Renaissance verwirklichen.“ (S. 213) Die Muslime müssen die Aufgabe übernehmen, „die Vernunft aus den Fesseln zu befreien“, meint Hadžialić und fügt hinzu:

„Wir dürfen uns nicht an Formalitäten halten, die unnützlich sind, wir müssen vielmehr rational handeln, im Geiste des Islams.“ (S. 213)

Zum Ende unserer Besprechung des Textes von Hadžialić möchten wir hinzufügen, dass wenig reformatorische Texte aus jener Zeit ausführlich darauf eingehen, „welche Formalitäten die Muslime in Bosnien tatsächlich abstoßen sollen“. Insbesondere gibt es wenig Texte, die auf der Spur von Seyyed Amir Ali erklären, was es bedeutet, „im Geiste des Islam zu arbeiten“.

Die Interpretation der Parolen der Aufklärung - wie zum Beispiel „Formalismus ist unser Feind“, „Halten wir uns an den Geist des Islams“, „Befreien wir die Vernunft aus den Fesseln“, „Handeln wir rational“, usw. - überließ man weitgehend dem Lesepublikum. Es wurde offensichtlich vorausgesetzt, dass es mit dem Thema vertraut ist.

Europa und Österreich-Ungarn als Freunde

Auch vor dem erwähnten Werk von Amir Shakib Arslan wurden von Bosniaken viele Arbeiten und Broschüren verfasst, in denen das Thema „Fortschritt“ im Allgemeinen und der „Fortschritt“ bosnisch-herzegowinischer Muslime im Besonderen erörtert wurde. Zu diesen Autoren gehört auch Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak, der ein Werk mit dem Titel „Zukunft oder Fortschritt der Mohammedaner in Bosnien und Herzegowina“ veröffentlichte. Typisch für diese Art bosniakischer Literatur war, dass sie eine Modernisierung befürwortete, gleichzeitig aber auf der Erhaltung des „Geistes des Islams“ im bosniakischen Volk beharrte.

Ljubušak veröffentlichte sein Buch 1893, im fünfzehnten Jahr der Herrschaft der österreichisch-ungarischen Monarchie in Bosnien und Herzegowina, und von der ersten bis zur letzten Seite lobte er die „neue Ordnung“ in Bosnien und ermutigte seine bosniakischen Landsleute, sich gegenüber der österreichisch-ungarischen Regierung zu öffnen. Statt des

Begriffes „Muslime“ benutzt er den Begriff „Mohammedaner“, was in den der österreichisch-ungarischen Regierung nahe stehenden Kreisen eine gängige und beliebte Terminologie war.⁷ Ljubušak meint in seinem Werk, dass Österreich-Ungarn eine „kulturvolle und mächtige Herrschaft“ sei, und er spricht über den „Wohlstand“, in den dieses Imperium Bosnien führe. Weiterhin schreibt Ljubušak, dass es in Bosnien trotz dieses Wohlstands, den Österreich-Ungarn bringt, auch solche Bosniaken gebe, die „in Zweifel über unser Schicksal und unsere Zukunft sind.“ Er betont, dass viele, wie er sagt, „Mohammedaner in Bosnien“, in Resignation gefallen seien und die „Arme hängen lassen und nichts tun, keine Geschäfte machen, sondern ihre Zeit und günstige Chancen verlieren, die sie später nie werden nachholen können, sich umsonst wundernd.“ Solche Mohammedaner „bleiben rückständig“, obwohl sie sich auf den Fortschritt freuen sollten. Danach zeigt Ljubušak ein gewisses Verständnis für die Zweifel seiner Landesleute in Bosnien, denn sie seien unter eine christliche Regierung gekommen und wüssten nicht, was sein werde:

„Denn bisher gab es nirgendwo und nie Fälle, dass über eine halbe Million Mohammedaner in völliger Freiheit unter dem Schutz eines christlichen Herrschers gelebt hatten, wie wir es in unserer lieben Heimat unbekümmert tun.“ (S. 4)

⁷ In der Zeitschrift „Behar“ (I. Jahrgang, 1900) veröffentlichte der Schriftsteller und Reformier Osman Nuri Hadžić den Text „Muslime und keine Mohammedaner! – Gesandter, und kein Prophet! (Ein Vorschlag)“ Osman Nuri Hadžić schlägt in seinem Text vor, vom Gebrauch der Begriffe *Mohammediner* sowie *Prophet* in unserer Sprache abzusehen, weil sie nicht im Einklang mit unserer Tradition und der Scharia seien.

Diese Worte von Ljubušak verdeutlichen uns, dass die damalige bosnische Begg-Klasse mit großer Aufmerksamkeit und Besorgnis die letzte Etappe der Kolonisierung muslimischer Länder durch europäische Mächte verfolgte. In Bosnien wurden, wie anderswo in der islamischen Welt, die Nachrichten über die vollkommene Unterordnung muslimischer Völker unter die Kolonialregierungen gedeutet. In Bosnien deuteten viele das Kommen von Österreich-Ungarn als Erfüllung eines weltweiten kolonialistischen Plans und der Kolonialverschwörung gegen die islamische Welt. Wenn Ljubušak den „Schutz eines christlichen Herrschers“ erwähnt, den „eine halbe Million Mohammedaner“ in Bosnien genießt, drückt er somit nicht nur die Angst und Unruhe seiner Landsleute aus, der bosnischen „Mohammedaner“, sondern auch seine eigene. Aber er möchte, trotz der Angst, realistisch sein, und seine Landsleute vor der Illusion warnen, das Osmanische Reich werde zurückkommen. Diese Warnung richtet sich an diejenigen Bosniaken, „die an unserem Glück und Fortschritt zweifeln, (...) die die Zeit im Sinne haben, als das mohammedanische Element herrschte und überall in ganz Ungarn, Slawonien, Lika und Krbava angesiedelt war, und zum Teil auch in Polen.“ Jetzt sei eine andere Zeit gekommen, so Ljubušak, und er fügt hinzu:

„Alle Mohammedaner sind von dort verjagt und haben mit leeren Händen die Save und die Donau überquert, und kamen in östliche Gebiete, nur ihr Leben rettend.“

Gegen die Ängste unter den Bosniaken schreibt Ljubušak, dass wir vor Österreich-Ungarn keine Angst haben sollten, denn „jedermann weiß, dass die Glaubenskämpfe und Kreuzzüge längst vorbei sind.“ (S. 5) Die Aussage von Ljubušak ist also: Obwohl Österreich-Ungarn eine christliche Macht ist, bedient sie sich nicht der Kreuzzüge! In seiner Ergebnislosigkeit gegenüber Österreich-Ungarn ist Ljubušak von einer kindlichen Ehrlichkeit, und so schreibt er:

„Die österreichisch-ungarischen Truppen hätten, sobald sie die Sava überquerten und auf den Boden unserer Heimat schritten, uns alle verjagen und aus unserer Heimat vertreiben können, wie es zur gleichen Zeit mit unseren Brüdern in Nikšić und vielen Ortschaften im serbischen Königreich geschah.“ (S. 5).

Ljubušak ist Österreich-Ungarn also dankbar, weil es sich nicht wie Serbien und Montenegro verhält. Daraus folgt eo ipso, nach Ljubušaks Meinung, dass es „für uns“ besser sei, in Bosnien unter österreichisch-ungarischer als unter serbischer Herrschaft zu leben, denn Österreich-Ungarn sei ein „mächtiges Land voller Kultur (...), das uns allen Gleichberechtigung gewährte, uns vollkommene Glaubens- und Bürgerfreiheit gab, die auch heute im vollen Maße die Anhänger aller Religionen genießen.“ (S. 5-6)

Danach lobt Ljubušak den österreichisch-ungarischen Kaiser Franz Joseph II. und auch das Prinzip „Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist!“ Mit dem Kaiser ist in diesem Fall der österreichisch-ungarische Kaiser und nicht der osmanische Sultan gemeint. Wenn man sich an das Prinzip „Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist!“ halten wird, werde „Bosnien in Frieden ruhen“, meint Ljubušak. Offensichtlich möchte Ljubušak seine Landsleute davon überzeugen, dass das Prinzip „Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist!“ eigentlich ein islamisches Prinzip ist, und dass sich die Bosniaken dessen bisher nur nicht bewusst waren!

Ljubušak geht im weiteren Verlauf seines Textes auf die Glaubensfreiheit ein, die die Muslime in Bosnien genießen.

„In den Moscheen sprechen die Hafize Mukabela⁸, unsere Hodschas predigen ununterbrochen den Vazu-Nasihah, die Muderise in den Medressen tragen den Ders vor, die Hodschas in den Maktaben⁹ unterrichten kleine Kinder, unsere Hadschis pilgern jedes Jahr mit ihrem Chef (dem Reis¹⁰) zur Kaaba, (...) es gibt keine einzige Seele, die unser Heiliges angreifen dürfte, in jeder Hinsicht genießen wie vollkommene Gleichberechtigung.“ (S. 7)

Mit solchen oder ähnlichen Worten beschreibt Ljubušak auf vielen Seiten seiner Abhandlung die von Österreich-Ungarn nach Bosnien und Herzegowina gebrachte Ordnung sowie die Tatsache, dass die Regierung dieses Staates die Muslime nicht Vertreibungen und Völkermord ausgesetzt hat.

Ljubušak ist Österreich dafür dankbar, dass es nicht böswillig ist, oder zumindest nicht so böswillig wie die anderen Kolonialmächte! (Tatsächlich finden wir allzu oft in den Texten bosnischer islamischer und muslimischer Autoren im 20. Jahrhundert diese schmerzhaften Stellen, in denen man Dankbarkeit dafür zeigt, dass uns kein größeres Übel widerfahren ist. Mit anderen Worten: Es war normal, das „kleinere Übel“ zu rechtfertigen und das „kleinere Übel“ als „etwas Gutes“ zu betrachten! Ich kann mich erinnern, dass in der Tradition dieser „Logik der Rechtfertigung des kleineren

⁸ Mukabela ist das laute Lesen des Koran in Moscheen seitens mehrerer Hafize in Moschen vor oder nach einem der täglichen Gebete. (Anm. d. Übers.)

⁹ Maktab/ Mekteb, arab. Kuttab, bedeutet Schule. In bosnischer Sprache bedeutet Mekteb islamische Religionsgrundschule.

¹⁰ Der Reis/ Reisu-l-ulema ist das Oberhaupt und der oberste Mufti der Islamischen Gemeinde in Bosnien und Herzegowina, er repräsentiert die Islamische Gemeinde im In- und Ausland.

Übels“ der Reisu-l-ulema Naim Efendi Hadžiabdić bei der Sitzung des Wissenschaftlichen Lehrrates der Islamischen theologischen Fakultät im Jahre 1983 sagte, dass es eigentlich gut sei, dass nach 1945 die Partisanen und die Kommunisten an die Macht gekommen seien! Denn wenn nach 1945 die Macht über Bosnien in die „Hände der Ustascha“ oder in die „Hände von Tschetniks“ mit ihren jeweiligen Vorstellungen über ein so genanntes „Großkroatien“ bzw. „Großserbien“ gefallen wäre, wären wir bosnische Muslime verschwunden. Während der Aggression auf Bosnien und Herzegowina (1992-1995) habe ich oft an diese Worte von Reis Hadžiabdić zurückgedacht).

Ljubušak verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Österreich-Ungarn besser als Russland sei, denn

„Russland behandelt unsere Brüder Muslime schrecklich, das ist uns allen wohl bekannt. [Russland] lässt den armen Juden keine Ruhe, und vertreibt sie täglich (...) unbarmherzig.“ (S. 8)

Wenn Ljubušak die Juden erwähnt, dann verbindet er damit folgende Botschaft: Wenn Russland so die Juden behandelt, wie behandelt oder wird es die Muslime behandeln?! Ljubušak will den Bosniaken mit dieser Bemerkung suggerieren, dass sie Glück hatten, Österreich-Ungarn als Herrscher zu bekommen, da andere Kolonialmächte die muslimischen Völker unbarmherzig behandeln. Explizit schreibt der Autor:

„Schauen wir uns an, wie die Lage in diesen Ländern ist und was man mit unseren Brüdern macht, und dann werden wir unseren Zustand und unsere Lage schätzen. In Algerien unter den Franzosen, in Indien unter den Engländern, kurz gesagt: nirgendwo in der Welt leben die Mohammedaner unter einem christlichen Herrscher freier und sorgloser als wir in unserer Heimat unter

dem berühmten und alten ritterlichen Haus der Habsburger.“ (S. 8)

Die eindeutige Schlussfolgerung lautet, dass den „Mohammedanern in Bosnien“ nicht nur eine gewöhnliche, sondern eine gute und prosperierende Zukunft bevorsteht. Im Geiste der angestrebten Renaissance weist Ljubušak aber auch darauf hin, dass die bosnischen Mohammedaner sich anstrengen müssen. Ljubušak befürwortet den Fortschritt mit diesen Worten:

„Kein Volk bleibt auf der Stufe, auf der er einst gewesen war, sondern schreitet nach Möglichkeit und im Einklang mit den Zeitumständen nach vorne. Man soll sich nicht immer an die alte Art und Weise halten, die einst wertvoll war, sondern man muss sich bewegen, so wie die Zeit es verlangt.“ (S. 12)

Nach seinem Aufruf, „nach vorne zu schreiten“ und der Aufzählung der Vorteile, die seiner Meinung nach die „Bewegung im Einklang mit der Zeit“ mit sich bringt, erinnert Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak die Bosniaken daran, dass sie nicht mehr im Osmanischen Reich und in der Zeit leben, in der nach der Hidschra-Zeitrechnung gerechnet wird:

„Brüder, schauen wir uns um, wo wir sind und in welcher Zeit wir leben, und wir werden wissen, dass wir im neunzehnten Jahrhundert mitten in Europa leben.“ (S. 12)

Die Gesellschaftsreform könne ohne eine gute und wirksame Reform des Schulwesens nicht gelingen, schreibt Ljubušak etwas später in seiner Abhandlung über gute Schulmethoden, die mit Österreich-Ungarn mit nach Bosnien gekommen seien. „In früheren Zeiten hat man mehrere Jahre gebraucht, um nur lesen und schreiben zu lernen, und jetzt nach

der neuen Methode braucht man nicht mehr als drei bis vier Monate“, heißt es so auf Seite 13 seiner Abhandlung.

Anschließend versucht Ljubušak, seine muslimischen Leser davon zu überzeugen, dass der Islam selbst den Fortschritt verlangt und hält fest: „Für den Fortschritt, für den Wohlstand stört uns unser Glaube kein bisschen.“

An einer Stelle seines Textes nennt Ljubušak, ungewöhnlich und unerwartet, den islamischen Gesandten Mohammed „unseren Heiligen“. Das geschieht in dem Abschnitt, in dem er über die Bereitschaft Österreich-Ungarns schreibt, viele Schulen in Bosnien zu errichten – „und viele hat es schon errichtet“. Unter Verweis auf die Existenz der Schulen erklärt Ljubušak, dass es nicht notwendig sei, in ferne Länder zu reisen, um sich Wissenschaft anzueignen:

„Unser Heiliger hat gesagt: „Utlubul ilme minel mehdi ile llahdi“, was bedeutet „Sucht Wissen von der Krippe bis zur Hacke“. Jeder Mohammedaner muss wissen, wie hochgeschätzt die Wissenschaft wird und dass gerade die Scharia auf sie verweist, und ich behaupte erneut, dass man nicht nach China gehen muss, wenn wir auch bei uns zu Hause lernen können - man muss nur den Willen dazu haben.“

Ljubušak weiß, dass das neue Bildungssystem sich vor allem an die jungen Menschen richtet, und fügt hinzu:

„Meiner Meinung nach gründet unsere Zukunft zum größten Teil auf unserer Jugend; wenn wir uns bemühen, unsere Kinder auszubilden, wie die Zeit es verlangt, dann wird auch unsere Zukunft und Gegenwart noch dauerhafter und sicherer.“ (S. 15)

Wie viele andere muslimische Autoren in Bosnien und Herzegowina im 20. Jahrhundert vergleicht Ljubušak Bosnien mit dem muslimischen Spanien. Mit diesem Vergleich will er uns zweierlei sagen:

- 1) Bosnien war und kann wieder zu einem Ort blühender Wissenschaften und Künste werden, genauso wie das islamische Spanien ein solcher Ort war.
- 2) Die zweite Aussage ist versteckter: Auch Bosnien, Gott bewahre, könnte das Schicksal des islamischen Spaniens erleben, aus dem Muslime und Juden in der Zeit nach dem Fall von Granada (1492) vertrieben wurden, und wo die Vertreibungen erst im Jahre 1610 beendet wurden.

Wenn also die Muslime in Spanien verschwunden sind, obwohl sie im Wohlstand lebten und gelehrt und „fortschrittlich“ waren, was könne dann mit den Bosniaken geschehen, die im 19. Jahrhundert arm, rückschrittlich und „rückständig“ sind: Hier liegt die Pointe dieses Vergleichs zwischen Bosnien und dem islamischen Spanien.

Ljubušak stellt fest, dass auch „heute die Bibliotheken in ganz Europa voll mit unterschiedlichen arabischen Büchern“ sind (S. 15). Er fügt sofort hinzu, und darin werden ihm fast alle islamischen Reformer in Bosnien folgen, dass die Wissenschaften aus dem islamischen Spanien die „echte Grundlage der gesamten heutigen Wissenschaft und Lehre sind. Die Araber haben nicht ständig gezweifelt, sondern haben ununterbrochen gearbeitet und gelernt.“ (S. 15) Die Schlussfolgerung ist eindeutig: Auch die Bosniaken müssen „ununterbrochen arbeiten und lernen“ und sollen nicht an ihrer Zukunft in Bosnien zweifeln!

Ljubušak ist aber auch ein scharfer Kritiker des Verhaltens der Bosniaken und ihrer Angst vor den Schulen, die Österreich-Ungarn eröffnet. So schreibt er:

„Ist es denn nicht zum Schämen und Bedauern, dass in der Handelsschule in Mostar nur zwei oder drei unsere mohammedanischen Kinder zu finden sind, und die Schule ist voller Kinder anderer Glauben. Das ist unverzeihlich.“ (S. 1)

Ljubušak schreibt anschließend, dass „unsere Knaben für jede Wissenschaft fähig und geeignet sind, fähig für jeden Staatsdienst; wenn wir uns den großen Wesir Sokolović Mehmed Pascha, Sinan Pascha, Heeresführer Hercegli Ahmet Pascha, Scheik ül-Islam Refik Effendi und viele andere Paschas und Efendis anschauen; dies sind alles Söhne unserer lieben Heimat, über die die Geschichte erzählen wird, solange es diese Welt gibt.“ (S. 16)

Ljubušak ermutigt seine „Mohammedaner“, die bosnische Sprache anzunehmen und anzufangen, in ihr auch über die Fragen des Glaubens zu schreiben. Dies zu tun sei keine Sünde. „Uns Bosniaken fällt es leicht zu lernen, vor allem in unserer Muttersprache. Unsere Sprache ist eine sowohl sehr kernige als auch sehr reiche Sprache und unsere Vorfahren haben in unserer Sprache (...) schon in der damaligen Zeit [d.h. zur Zeit des Osmanischen Reiches] etwas [in bosnischer Sprache] geschrieben, zum Beispiel Ilhamija aus Travnik, Gaibija aus Zvornik, Kaimija.“ (S. 16) Dies mündet in der Forderung, dass man die österreichisch-ungarischen Schulen oder Gymnasien akzeptieren solle. Ljubušak nennt einen reformatorischen Spruch, der sich im Bosnischen reimt und wie ein Vers klingt:

„Besser im Gymnasium lernen als nach Asien gehen“

Mit Asien ist in diesem Spruch freilich nicht Asien sondern das Osmanische Reich gemeint, das Ljubušak im Jahr 1893, als er diese Abhandlung veröffentlichte, als einen Ort zurückweist, wohin man jetzt zum Lernen gehen sollte.

Ljubušak tritt auch für das Lernen der deutschen Sprache ein. Er informiert seine Leser, dass auch Sultan Mehmed II El-Fatih „Griechisch und Lateinisch richtig lesen und schreiben konnte.“ (S. 18) Man solle sich also gegenüber denjenigen Büchern in deutscher Sprache öffnen, aus denen kein Schaden entstehen könne. Nach Ljubušaks Meinung müssten die religiösen Gelehrten dem Volk sagen, dass das Lernen von europäischen Wissenschaften dem Islam nicht entgegengesetzt sei.

„Unsere Vorsteher und Würdenträger, unsere Imame und Hadschis, wenn sie den Wohlstand und Fortschritt für ihre Art und ihren Stamm wünschen, müssen ausdrücklich und offen sagen und es von Tag zu Tag beweisen, dass alles, was dem Glauben keinen Schaden zufügt, wir schön annehmen und lernen sollen, und dass wir uns im Einklang mit der Zeit bewegen und so die Geschäfte machen sollen, so dass wie nie schlecht abschneiden.“ (S. 20)

Überall in Bosnien sieht Ljubušak den Fortschritt am Werke. Er verweist zum Beispiel auf den „Aufbau von Viehzucht, Wirtschaft, usw.“ Auch schreibt er, dass „wir im ganzen Lande sehen, dass wir eine schöne Pferderasse haben, und dass wir auch in diesem Fach wesentliche Fortschritte gemacht haben.“ Ljubušak vergisst auch nicht zu erwähnen, dass die Tabakherstellung ebenfalls Fortschritte gemacht habe, denn beim Ankauf dieser Pflanze „bekommt heute ein Dorf mehr Geld, als es früher die ganze Herzegowina bekommen hat.“ (S. 23)

Ljubušak schreibt in seiner 1893 veröffentlichten Abhandlung, dass „die Deutschen, so genannte Schwaben, (...)“

ein gebildetes und kulturreiches Volk sind, die aus Menschenliebe jeden von uns glücklich machen und auf den nützlichen Weg bringen möchten.“ (S. 24) Einige Loblieder auf den Ruhm des herrschenden Habsburger-Hauses werden in dem Text ebenfalls angeführt, beispielsweise das folgende Lied (das Ljubušak wahrscheinlich selbst geschrieben hat):

*Unter dem ruhmreichen Habsburger Haus
entwickeln sich die Völker,
ohne Unterschied, in Freiheit
genießen sie ihre Rechte.*

Den Schluss seiner Abhandlung widmet Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak dem Problem der Auswanderung bosnischer Muslime in die Türkei. Er spricht sich gegen eine solche Auswanderung aus, die manche Imame, die die Auswanderung unterstützen, mit dem islamischen Begriff „Hidschra“ bezeichneten. Nach Ljubušak könne hier von Hidschra keine Rede sein, denn durch die Auswanderung in die Türkei hätten die Bosniaken „weder sich selbst, noch dem Ort, wo sie sich angesiedelt haben, einen Gefallen getan.“ (S. 25) Anschließend schreibt Ljubušak:

„Für eine kleine Sache und ohne große Mühe die eigene Heimat zu verlassen und in die Fremde zu gehen, das ist wirklich eine große Sünde, das wird kein Patriot tun.“ (S. 25)

Um seine Landesleute zu ermutigen schreibt Ljubušak: „Man soll bis zu einem bestimmten Grad dulden, kämpfen, sich bemühen, diese Probleme von sich fern zu halten und sich nicht gleich zur Auswanderung entschließen.“ (S. 25)

Nicht nur mit dieser Abhandlung, sondern durch seine gesamte Tätigkeit übte Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak einen großen Einfluss auf die islamische reformerische und aufklärerische Öffentlichkeit in Bosnien und Herzegowina in

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus. Das ist insbesondere in den Artikeln von Mehmed Džemaludin Čaušević, Dževadbeg Sulejmanpašić, H. Ajni Bušatlić, usw. festzustellen.

Nach Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak wurde eine Vielzahl an Abhandlungen veröffentlicht, die entweder den „Fortschritt“ oder den „Rückschritt“ des bosniakischen und anderer muslimischer Völker behandeln.

So verbreitete das Lehr- und Unterhaltungsblatt „Behar“, das seit 1900 veröffentlicht wurde, aufklärerische, fortschrittliche Ideen und Ideen bezüglich der Renaissance der Muslime in Bosnien.¹¹ Im „Behar“ vom 1. Mai 1907 schrieb ein gewisser Faik Zeki einen Text mit dem Titel „Warum machen die islamischen Völker keine Fortschritte?“

Genau wie zahlreiche andere bosniakische Denker stellt Faik Zeki in seinem Essay zwei Gründe für die Rückschrittlichkeit der muslimischen Völker in den Vordergrund. Der erste sei der Ulema, und der zweite die despotischen Regierungen, unter welchen die Muslime leben. Faik Zeki schreibt:

„Der Islam kennt keine Priesterkasten (la rahbaniyyata fi l-islam).

Der Islam kennt nicht die Eingebungen durch den heiligen Geist (...), sondern es ist jedem gebildeten Muslim erlaubt, die religiösen Bücher zu lesen und auszulegen, und wenn er tatsächlich die richtige und gute Auslegung treffen sollte, erwartet ihn eine Belohnung, und wenn er [in der Auslegung] einen Fehler macht, wird er nicht bestraft, denn der menschliche Verstand kann nicht alles verstehen.

¹¹ Die Redakteure von *Behara* waren Safvet Beg Bašagić, Edhem Mulabdić, Džemaludin Čaušević und Šemsibeg Salihbegović

Dennoch hat sich unglücklicherweise für die islamische Welt eine Priesterkaste entwickelt, obwohl sie als solche von der islamischen Religion nicht anerkannt wird und nicht anerkannt werden kann.

Die Imame oder die so genannte Ulemas unterscheiden sich durch ihr Äußeres von der übrigen islamischen Welt, und wenn man sie auf der Straße oder im Hause mit dem ehrwürdigen weißen Bart, dem großen weißen Ahmedia-Turban (Imam Sarik) und dem langem schwarzen oder grünen Gjubbet sieht, scheinen sie wirklich gebildet zu sein, bis man anfängt mit ihnen zu sprechen. Aber sobald sie den Mund öffnen, tut es einem Leid, dass sie ihm so schnell die Illusion zerstören, in der er lebte.“ (S. 378)

Faik Zeki schreibt über die Imame, dass sie „aufgrund ihrer mangelhaften Ausbildung und mangelhaften Verstandes die Religion nach ihrem Verständnis verdrehen und, anstatt dem Volk nützlich zu sein, ihm ständig Schaden zufügen.“ (S. 378)

Mit Bedauern merkt er an, dass wir uns nicht mit dem Westen beschäftigen und fügt hinzu, dass „die heutigen Imame es für überflüssig halten, vielmehr sogar für sündhaft, sich um den Westen zu kümmern und sich mit seinem geistigen Fortschritt vertraut zu machen.“ (S. 379)

Am Ende seiner Erörterung des ersten Grundes für die Rückschrittlichkeit islamischer Völker schreibt Faik Zeki kurz:

„Einer der Hauptgründe für das Untergehen der muslimischen Welt ist also, dass der Islam in die Hände von obskuranten Nichtwissern geraten ist, der sogenannten Quasiulema, die den Glauben nicht kennt, und das, was sie [vom Glauben] kennt, nicht versteht.“ (S. 378)

Der zweite Grund für die Rückschrittlichkeit der muslimischen Völker, so Faik Zeki, seien die tyrannischen Regierungen und tyrannische Herrscher in muslimischen Ländern. Er schreibt:

„Beispiellose Tyrannei und der Absolutismus muslimischer Herrscher sind in erster Linie daran Schuld, dass die islamische Welt schon zur damaligen Zeit plötzlich zu verkommen anfing, während man im Westen die Kreuzzüge gegen den Islam plante.“ (S. 379)

Faik Zeki ergänzt, die muslimischen Herrscher würden es nicht mögen, eine Verfassung zu haben und im Einklang mit ihr zu regieren. „Von ihrem Standpunkt aus scheint den orientalischen Herrschern eine Verfassung ein Monster zu sein.“ (S. 379)

Auch weitere Meinungen teilt Faik Zeki in dieser Tonlage mit. Seine Texte im „Behar“ sind eine radikale Kritik der muslimischen Existenz an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Osman Nuri Hadžić, ein bosniakischer Schriftsteller, der viel über den Islam und seine Geschichte, über den Koran und dem Gesandten Mohammed A.S. zu Zeiten Österreich-Ungarns und später zu Zeiten des Königreichs Jugoslawien schrieb, veröffentlichte im Jahre 1894 in Zagreb ein Buch unter dem Titel „Der Islam und die Kultur“. Er veröffentlichte auch in Sarajevo (im Verlag von „Gajret“) das Werk „Der Islam und die Bildung“.¹² Die Werke von Osman Nur Hadžić regten zum Nachdenken über die Frage an, wie man den damaligen verachtenswürdigen Status quo in Bosnien und Herzegowina hinter sich lassen könne. Ihnen liegt ebenfalls eine Ideologie

¹² Im Buch ist das Erscheinungsjahr nicht vermerkt, er muss aber nach 1903 gewesen sein, als der Verein „Gajret“ gegründet wurde

der Wiedergeburt, der Aufklärung und der Reform zu Grunde. Wir werden später noch auf Osman Nuri Hadžić zurückkommen, wenn wir auf die Polemik eingehen werden, die durch die berühmten Aussagen von Čaušević in einem im Dezember 1927 vorgetragenen Referat ausgelöst wurde.

Ein Bosniake namens Alija Hotić beschäftigte sich ebenfalls mit den Fragen der Rückschrittlichkeit islamischer Völker und schrieb darüber eine Broschüre mit der Überschrift „Gründe für das Untergehen islamischer Völker“ (Bosanski Novi, 1913). An vielen Stellen dieses Werkes merkt man, dass es unter dem Einfluss der Ideen von Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak geschrieben wurde.

1919 wurde in Banja Luka ein Buch von Ahmet Đumišić veröffentlicht, das zur reformorientierten Publizistik gehört und den Titel „Wer verhindert den Fortschritt und die Aufklärung der Muslime und insbesondere der Musliminnen“ trug. Das Buch spiegelt die Positionen des muslimischen Bildungs- und Hilfsvereines „Spas“¹³ wieder, der in Banja Luka tätig war. Es erörtert die schwierige Lage der muslimischen Frau zur Zeit des Ersten Weltkrieges und unmittelbar danach. Die Armut, die große Anzahl von Witwen auf Grund der vielen umgekommenen Bosniaken, die Prostitution, das Betteln, die Ausnutzung der Frauen...- das waren die Themen, über die Đumišić schrieb. Sein Büchlein zeichnet ein ziemlich düsteres Bild Bosniens nach dem Ersten Weltkrieg.

Ganz am Anfang schreibt Ahmet Đumišić, wer seiner Meinung nach für „unsere muslimische Lage“ und das „Verkommen unserer Frauen“ die Schuld trage:

„Die Frauen sind nicht schuld, sondern wir, unsere muslimischen Intellektuellen sind schuld, unsere Hod-

¹³ Spas bedeutet Rettung (Anm. d. Übers.)

schas (von wenigen Ausnahmen abgesehen) sind schuld, sowie unsere älteren und reichen Muslime.“ (S. 3)

Nach Đumišićs Meinung sind die Hodschas deswegen daran schuld, weil sie in ihren Ansprachen behaupten, dass die Frauen, nachdem „sie Lesen lernen, ins Dschahannam [in die Hölle] gehen werden.“ Dadurch versetzten die Hodschas die „Frauen in eine rückschrittliche Lage“ und „versündigen sich dadurch schrecklich am Islam.“ (S. 4)

Ahmet Đumišić beruft sich anschließend auf ein Lied von Scheich Muhamed Abduhu, in dem „weiße Turbane“ (d.h. ungebildete und konservative Hodschas) als Hauptbedrohung für den Islam dargestellt werden:

*Ich Sorge mich nicht, weil die Welt sich fragt:
„Ist Mohammed schon genesen,
oder hat sich ein Schleier der Trauer und des Todes
um seine eiskalte Stirn gelegt?“
Aber ich habe Angst um meinen lieben Glauben,
von dessen Glück ich immer träumte
da ihn in der heutigen Zeit
die Weißen Turbane in den schwarzen Untergang
treiben werden.*

Auch die weltliche muslimische Intelligenz kümmert sich Đumišićs Ansicht nach nicht um die kulturelle Erhebung ihres Volkes. „Die ganze Arbeit unserer Intelligenz (...) besteht darin, im Büro zu sitzen, nach Hause zu gehen, dann wieder ins Büro zu gehen oder abends sich ein bisschen zu unterhalten (das Trinken von alkoholischen Getränken eingeschlossen)“, heißt es so in seinem Text. An einigen Stellen seiner Abhandlung richtet sich Đumišić direkt an die damaligen weltlichen bosniakischen muslimischen Intellektuellen:

„Ihr Intelligenteren lacht die anderen aus und haltet Euch für besser, weil Ihr höhere Schulen besucht habt, aber dadurch zeigt ihr, dass ihr viel schlechter seid.

Denn auch viele von Euch hatten arme Eltern und Ihr wisst, (...) was unser Volk braucht und tut nichts für es, für das Volk mit dessen Geld Ihr ausgebildet wurden.“ (S. 16)

Nach Ahmet Đumišić' Einschätzung hat die Nachkriegszeit am schwersten die Musliminnen getroffen. Die Männer, die nicht an die Fronten des Ersten Weltkrieges gegangen waren, „nutzten die armselige Lage der Musliminnen aus und versuchten, sie für ihre tierischen Begierden zu gewinnen“. Weiter schreibt Đumišić:

„Man muss sich eine arme Frau vorstellen, eine arme Mutter von Kindern! Der Gatte in der Armee, sie ohne Hilfe, verkaufte sie alles, was sie hatte, um die Kinder zu ernähren, sie besitzt nichts mehr, die Kinder weinen, verlangen Brot, und der armen Mutter bricht das Herz, von nirgendwo her kommt die Hilfe. Diejenigen, die helfen könnten, werden helfen, aber unter der Bedingung, dass sie die Ehre verliert und dem Gatten untreu wird.“ (S. 7)

Đumišić beschreibt so das moralische Verkommen der bosnischen muslimischen Gesellschaft während und nach dem Ersten Weltkrieg. Anschließend kritisiert Đumišić das Aufkommen der Kleinbürgerlichkeit unter einer bestimmten Schicht von Frauen, „die weder lesen noch schreiben können“, aber ein „Klavier wollen“, „modern“ sein wollen. Eine solche Frau

„gewöhnt sich an das Nichtstun, an das Schmücken und Spazieren, sie möchte ein Klavier haben, und kann dabei kaum lesen und schreiben, [sie] verlässt dann die Haushaltsführung und [übergibt] die Kinder an ganz ungebildete und meistens moralisch verfallene Dienerinnen. Andere ahmen sie nach, und so gewöhnen

sie sich an das Nichtstun, Schmücken, Verschwendung, Faulheit.“ (S. 8)

Ahmet Đumišić setzt sich für eine „moralisch starke Frau“ ein, die „lehrreiche Werke lesen wird“, die die „gesellschaftliche Verantwortung“ übernehmen wird, gebildet und schlau zu sein, und als solche „nicht in die Falle der männlichen Begierde gehen wird“. Đumišić setzt sich dafür ein, dass die Frau

„aus der untergeordneten Lage in die gleichrangige Stufe der Menschlichkeit und Würde heraufgesetzt wird, wo sie als Gattin dem Gatten eine Freundin im Leben sein wird, seelenverwandt, und nicht eine Sklavin.“ (S. 9)

Ahmet Đumišić befürwortet das gesellschaftliche Engagement muslimischer Frauen und begründet diese Forderung mit der muslimischen Praxis aus der Zeit des frühen Islams:

„Lest die islamische Geschichte der Araber und ihr werdet sehen, wie viele islamische Dichterinnen und Schriftstellerinnen es gab, ihr werdet sehen, dass Zejneb Hazreti Alijas Tochter bei der großen Versammlung bei den Teilnehmern mit ihrer Rednergabe Bewunderung ausgelöst hat.“ (S. 15)

Warum Đumišićs dieses Beispiel erwähnt, ist klar: Wenn die Musliminnen aus der frühen Zeit des Islams öffentliche Vorträge halten konnten, sogar Vorträge vor den Männern, warum könnten es die Bosniakinnen heute nicht?!

Wie auch viele andere in unserem Beitrag erwähnten Autoren beschreibt Đumišić den Zustand bosnischer Muslime. Diese Beschreibung geht oft in ein Jammern und Klagen über, aber es fehlt ein klares Programm über den Ausweg aus der Krise.

Islam, Fortschritt, Reformwege und Frauenfrage

Eine besondere Gattung der muslimisch-bosniakischen Literatur im 20. Jahrhundert behandelt als ihr Hauptthema die Frage der „Versöhnung von (Islam-)Glaube und Verstand“. Hafiz Bekir Efendi Fejzagić (Professor an der Realschule in Banja Luka) und Munib Efendi Cerić (Mekteb-Referent bei der Waq'schen Direktion in Sarajevo) übersetzten zu diesem Thema Abhandlungen über das Verhältnis der Religion (ed-din) und dem Verstand (el-akl es-selim) aus dem Arabischen. Der vollständige Titel des arabischen Originals lautet „Ed-Dinu fi nazari l-akli s-selim“ und wurde vom arabischen Denker Dr. Muhamed Teufik Sidki verfasst ; die partielle Übersetzung dieser Broschüre ins Bosnische wurde 1914 in Sarajevo unter dem Titel „Religion und gesunder Verstand“ veröffentlicht. Diese Abhandlung möchte zeigen, dass der Verstand dem Islam und dass der Islam dem Verstand angehört. Es bestehe kein Konflikt zwischen dem Islam und dem Verstand, weil sowohl der eine als auch der andere vom lieben Gott komme: So lautet die Botschaft, nicht nur dieser Abhandlung, sondern auch vieler anderer dieser Art bei den Bosniaken im 20. Jahrhundert.

Trotzdem beinhalten diese Abhandlungen auch eine zweite verborgene Botschaft, zumindest bei den bosnischen Muslimen. Sofern mit dem Begriff „Verstand“ „Europa“ gemeint ist, lautet die Botschaft: Zwischen Islam und Europa gibt es keine Widersprüche. Das wiederum bedeutet eo ipso: Bosniaken in Europa können gute Muslime sein.

Dieses Modell finden wir in zahlreichen Abhandlungen im 20. Jahrhundert wieder und stellt den Ausgangs- und den Schlusspunkt vieler Diskussionen dar. So veröffentlicht Adem Bise 1937 in Tuzla ein Buch mit dem Titel „Kann ein Muslim ein europäisch-kulturelles Leben leben und ein guter Muslim bleiben? (Koran in Theorie und Praxis)“. In diesem Kontext

wurden auch Abhandlungen über das Problem der Jugend geschrieben. 1934 veröffentlicht Šefkija Bubić in Sarajevo eine Abhandlung mit dem Titel „Wohin mit unserer Jugend?“ Meistens lautet die Antwort, die Rettung für die Jugendlichen liege in der Bildung, da der Aufgeklärte und der Gebildete den Weg nicht nur zum Islam, sondern auch zu allem Guten schnell finden werde.

Während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts wurden in Bosnien sehr bissige Bücher und Abhandlungen über den „Volkswohlstand“ geschrieben, und in all diesen Abhandlungen wurde die „muslimische Frauenfrage“ thematisiert. Immer häufiger wurde die Forderung erhoben, dass die muslimische Bosniakin in das Gesellschaftsleben einbezogen werden müsse und eine entsprechende Ausbildung erhalten solle. In diesem Kontext wurde auch die Abschaffung des Gesichtsschleiers und Feredschas gefordert. Viele vertraten damals in Bosnien die Meinung, dass der Islam der Frau die Gesichtverschleierung nicht befohlen habe.

Eine radikale Lösung der Frage der „Gesichtsentschleierung der Musliminnen“ bietet Dževad Beg Sulejmanpašić in seiner Broschüre „Die Muslimische Frauenfrage, ein Beitrag zur deren Lösung“ (Sarajevo, 1918) an.¹⁴

Sulejmanpašić erwähnt, er habe diese Broschüre geschrieben, während Bosnien unter österreichisch-ungarischen Macht stand, aber „die Zensur verbot sie zu drucken, mit der Motivation, dass der Inhalt „antozig“ [anstößig / unpassend] ist.“ Der Autor behauptet, dass die Zensur so handelte, weil es der „österreichisch-ungarischen Regierung nicht passte, dass bosnisch-

¹⁴ In dem Buch steht: „Die Reineinnahmen [dieses Buchs] gehen an die muslimischen Armen.“

herzegowinische Muslime Aufklärung bekommen und zivilisiert werden.“ (S.3)

Sulejmanpašić schreibt weiter, in Bosnien habe man über diese Frage des gesellschaftlichen Status der Frau die Meinung vertreten, dass „niemanden außer den Gelehrten die Sache etwas angeht“. Die Frage wurde in der Öffentlichkeit nicht diskutiert, sondern als ein heiliges Thema behandelt, weil „dieses heilige Thema unsere Frau ist“. Sulejmanpašić entschloss sich aber trotzdem, diese Frage auf die Tagesordnung zu setzen: „Ich bin der erste, der das auf diese, so freie Art und Weise macht.“ (S. 5) Er mache dies, weil er überall die Rückschrittlichkeit muslimischer Frauen sehe.

„Der heutige Zustand der Musliminnen aus Bosnien und Herzegowina, besonders

aus kleineren Städten, bestätigt klar und deutlich, dass sie durch die Armut und Rückschrittlichkeit zur Armut und Rückschrittlichkeit aller Muslime Bosnien und Herzegowinas führen wird und als Konsequenz zu deren Absterben - falls keine schnellen und grundlegenden Veränderungen unternommen werden.“ (S. 6)

Anschließend appelliert Sulejmanpašić an den Reisu-ul-ulema Čaušević, er solle seine Meinung zu diesem Thema äußern. Er schreibt, dass wir 40 Jahre lang unter der österreichisch-ungarischen Monarchie gelebt haben und dabei in uns selbst zurückgekehrt seien und die Gelegenheit nicht genutzt hätten, Fortschritte zu machen. Dann aber habe sich das Rad der Geschichte für die bosnischen Muslime zurückgedreht. Das sei einer der Gründe für unsere Rückschrittlichkeit.

Der zweite Grund für unsere Rückschrittlichkeit, sagt Sulejmanpašić, sei die Auffassung, dass die Scharia nicht veränderbar ist.

„Indem der Koran tief in das Straf-, Erb-, Ehe-, Bürger- und Staatsrecht eindringt, hinterlässt er den Gesetzgebern folgender Jahrhunderte sehr wenig Freiraum zur Anpassung an Geschichtereignisse dieser folgenden Jahrhunderte. Und da alle koranischen Vorschriften heilige Wörter des Gottes sind, ist es klar, dass bestimmte Veränderungen schwer zulässig sind, weil die Staatsgesetze in Anlehnung an Gottesgebote eine ganz andere unverletzliche Autorität darstellen, als jene von Menschen gemachten Gesetze.“ (S. 10)

Sulejmanpašić erklärt, dass sich die österreichisch-ungarische Monarchie im Jahre 1878 dessen bewusst war, dass der Islam bei uns eine große Achtung genießt - aus diesem Grunde wollte sie uns während ihrer Regierung in Bosnien nicht reformieren, um „die tief manifestierten islamischen Gefühle ihrer neuen Staatsbürger nicht zu verletzen.“ Sulejmanpašić kritisiert als radikaler Modernist die österreichisch-ungarische Monarchie und sagt, dass uns die Deutschen hätten zwingen sollen, unsere „Lebensart zu ändern“. Er sagt:

„Sie hätten uns zwingen sollen, unsere Kinder in die Schulen und Ausbildungen zu geben, die Maktabs und Medressen im Geiste der Zeit zu reformieren, sie hätten uns zwingen sollen den Frauen einen anderen Status in der Familie und Gesellschaft zu geben, welchen die neue Zeit verlangte.“ (S. 11)

Aber Österreich-Ungarn ging 1918 und als ob nichts passiert wäre, seien wir auch weiterhin „rückschrittlich geblieben“, schreibt Sulejmanpašić; bosnische Muslime würden überwiegend so leben wie vor der österreichisch-ungarischen Besetzung Bosniens im Jahre 1878.

Sulejmanpašić befasst sich nicht allzu sehr mit den Hodschas und auch nicht mit der prowestlichen Intelligenz. Er sagt nur kurz, dass die Hodschas unseren Zustand nicht ändern wollten und die Intelligenz ihn nicht ändern konnte. (S. 11-12)

Im Weiteren verlangt Sulejmanpašić, dass die Intelligenz durch „eine moderne Interpretation des Korans und Scharias unser Volk“ stärken solle. (S. 12) Sulejmanpašić geht nicht näher darauf ein, was er unter einer modernen Interpretation des Korans und Scharias versteht; er fügt lediglich hinzu, dass er damit Übersetzungen des Korans in die Sprachen der Völker meint: „Den Koran müssen wir dem Volke in seiner Sprache deuten, damit er ihm klar wird.“ (S. 13) Und als er danach über „die Reform unserer Frau“ spricht, schreibt Sulejmanpašić:

„Hören wir doch auf, mit dem Finger auf die Türkei zu zeigen und wenden wir unsere Blicke auf die russischen, ägyptischen und indischen Muslime. Diese sollen uns als Vorbild dienen. Als das größte historische Emanzipationsdokument der Musliminnen kann man den Kongress der russischen Musliminnen 1917 in Kasan betrachten, bei dem festgelegt wurde, dass den Frauen die gleichen Rechte wie den Männern zustehen, dass die Polygamie aufgehoben wird, dass der Schulbesuch obligatorisch auch für weibliche Kinder eingeführt wird, etc.“ (S. 13)

Wenn Sulejmanpašić den Frauenkongress in Kasan erwähnt, möchte er damit verdeutlichen, dass das von ihm in seiner Broschüre Verlangte keine Einzelmeinung sei, sondern Ausdruck eines Befreiungsprozess der Musliminnen, der auch

an anderen Orten in muslimischen Gesellschaften Anfang des 20. Jahrhunderts im Gange sei.

Anschließend führt Sulejmanpašić aus, dass „die Verschleierung des weiblichen Gesichts“ eine unserer „verhängnisvollen Traditionen“ sei. Seiner Meinung nach ist die Verschleierung des Frauengesichts kein religiöses, sondern ein traditionelles Anliegen, das „mit Religiosität gemischt“ sei. Sulejmanpašić meint, dass die „40-jährige Verschleierung“ unserer Frau unter Österreich-Ungarn uns zugrunde gerichtet habe. Vierzig Jahre ist der Zeitraum, in dem Österreich-Ungarn in Bosnien war, schreibt Sulejmanpašić, und wir hätten diese Zeit nicht genutzt, wir hätten „unsere Frauen“ in dieser Zeit nicht gebildet. Sulejmanpašić fügt eine Statistik hinzu:

„Hier ist ein trauriges Bild, dass die Rückschrittlichkeit unserer Frau gegenüber (anderen) Mitbürgerinnen belegt! Lese- und Schreibfähigkeit der bosnisch-herzegowinischen Frauen nach Religionen im Jahre 1910: 637 Musliminnen, 13.167 orthodoxe Frauen und 26.375 katholische Frauen. Obwohl wir in Bosnien und Herzegowina zahlenmäßig stärker vertreten sind als Katholiken, sind unsere Frauen 40 Mal weniger alphabetisiert als die katholischen Frauen. Der Geist unserer Frau schmachtet in der unnatürlichen Dunkelheit der Einfachheit und des Unwissens.“ (S. 30)

Mit Verweis auf diese Statistik aus dem Jahr 1910 verlangt Sulejmanpašić:

„Entschleiern wir deren Gesichter und sie werden Zugang zum Arbeitsmarkt wie die andersgläubigen Mitbürgerinnen haben. Wir haben keine Institutionen, die sich um verarmte und obdachlose Mädchen kümmern würden und hätten wir sie auch, würden sie sich um diese unübersehbare Zahl unserer Armen,

obdachlosen Mädchen und Frauen nicht sorgen können.“ (S. 31)

Es ist interessant, dass Sulejmanpašić, wie auch unzählige andere unserer Reformer, meist bei der Proklamation von Forderungen und bei der reinen Beschreibung des damaligen Zustandes der muslimischen Gesellschaft in Bosnien stehen bleibt. Unsere Reformer sagen nicht, warum die Islamische Gemeinde keine Schulen gegründet hat, welche sie verwalten würde und welche nach islamischer Art zeitgemäß wären. Die bosnisch-muslimischen Reformer sagen ebenfalls nicht, wieso sie alle, alle diese reformorientierten Kräfte gemeinsam, gegen das Misstrauen und die Angst vieler Bosniaken keine Schulen gegründet haben, um die Ausbildung weiblicher Kinder zu ermöglichen. Dazu kam es nicht, und auch die Mittelschulen „Ruždije“¹⁵ waren jungen Frauen nicht zugänglich.

Anstatt ein Projekt anzubieten - wie z.B. die Gründung von bosnischen Schulen oder die Gestaltung eines islamisch angemessenen Ambientes zur Bildung von Frauen in Bosnien - beschränkt sich Dževad Beg Sulejmanpašić darauf, immer wieder in seiner Broschüre zu wiederholen: „Entschleiern wir die Gesichter unserer Frauen!“ oder „Entschleiern wir unsere Frauen!“ Seine Broschüre ist hauptsächlich durch diese Parolen in Erinnerung geblieben.

Die erste wirkliche Welle der Polemik zum Thema „Fortschritt und Progress“ (und somit auch zum Fortschritt unserer Frauen) erfolgte dann nach einem Referat, das der

¹⁵ Die RUŽDIJE wurden 1869 gegründet. Es handelt sich um vierjährige Mittelschulen. Ihren Programmen nach entsprachen diese Schulen dem europäischen Schulwesen. Neben den Religionsfächern und orientalischen Sprachen lernten die Schüler auch Mathematik, Geschichte und Erdkunde und manchmal auch Philosophie.

Reisu-l-ulema Mehmed Džemaludin Čaušević am 6. Dezember 1927 in Sarajevo gehalten hat.

Čaušević sprach damals viele Fragen an, aber besonders deutlich äußerte er sich zu zwei Themen: zum einen über das Tragen von Hüten und die Verschleierung der Musliminnen (gemeint ist die Verschleierung des Gesichts mit Feredscha), zum anderen über Fragen des Waqfs¹⁶, d.h. über die Frage, ob der Wille des Wakifs bzw. des Stifters eines Waqfs immer respektiert werden sollte oder ob man von diesem Willen abrücken könne, wenn sich mit der Zeit herausstelle, dass der bestimmte Waqf keine Erfolge erzielt. Der Reisu-l-ulema Čaušević sprach bei dieser Gelegenheit auch über die Nutzung der alten Friedhöfe: Inwieweit dürfe man alten Friedhofsgrund für andere Zwecke - zum Beispiel für Wohnhäuser oder kommunale Zwecke - verwenden?

Čaušević vertrat in seinem Referat sehr liberale Auffassungen. So kann man aus seinen Worten herauslesen, dass ein Muslim einen Hut tragen dürfe, wenn er diesen als Kopfbedeckung verwendet, aber nicht zum Zwecke der Nachahmung des Christen oder der Identifizierung mit ihm. Er sagte ebenfalls ausdrücklich, dass die Frau nicht dazu verpflichtet sei, ihr Gesicht zu bedecken und dass dies vom Islam nicht vorgeschrieben sei. Weiterhin vertrat Čaušević die Ansicht, dass die Vorschriften eines Stifters/Wakif (*šarti vakif*), die in der heutigen Zeit ein Hindernis für die Stiftung darstellen, nicht geachtet werden sollten und geändert werden könnten. Auch im Hinblick auf die Nutzung alter Friedhöfe gab

¹⁶ Der Waqf (fromme Stiftung, türkisch Vakıf, bosnisch u. bulg. Vakuf) ist eine islamische Institution, die vor allem vom 11. bis 19. Jahrhundert unter den Seldschuken und im Osmanischen Reich eine bedeutende Rolle spielte.

Čaušević eine liberale Antwort, d.h. er plädierte dafür, dass sie für andere Zwecke genutzt werden könnten.¹⁷

Die Polemik um die Aussagen von Čaušević

Die Aussagen von Čaušević wirkten auf die traditionelle muslimische Umgebung in Bosnien schockierend, und es verging nicht viel Zeit, bis sich eine scharfe Polemik um die Äußerungen von Čaušević entwickelte. Einen ersten Angriff startete der Madschlis vom Jammāt Sarajevo, der eine Broschüre mit dem Titel „Der Madschlis vom Jammāt Sarajevo und die Aussagen vom Reis“ (1928) herausgab. Ibrahim Hakki Efendi Čokić (einer der Redakteure von „Hikjmet“ aus Tuzla) schrieb im selben Jahr die Abhandlung „Über Tesettur“ (Verschleierung der Musliminnen), in der er Čaušević ebenfalls stark angriff. Etwas moderater im Ton war Ali Riza Karabeg, der in seiner Broschüre „Diskussion über den Hidschab“ (Verhüllung von Musliminnen) den Auffassungen von Čaušević ebenfalls widersprach.¹⁸

Hervorzuheben ist, dass der Auftritt von Čaušević sogar zur Versammlung einer Kurie (eine aus religiösen Autoritäten zusammengesetzte Körperschaft mit Sitz in Sarajevo) führte. Eine besondere Rolle in diesem Streit spielte der Madschlis vom Jammāt Sarajevo, der an die Kurienmitglieder appellierte, sie sollten sich „energisch dem Verstoß der Schariasvor-

¹⁷ Des weiteren stimmte Čaušević der Gründung der Gajrets Bank zu und er genehmigte muslimischen Arbeitern bei der Eisenbahn das Tragen geschmückter Mützen (die sog. Kappe Strehaca)..

¹⁸ *Jugoslavenski list* (*Jugoslawische Zeitung*) behandelte 1928 die Frage der Entschleierung der muslimischen Frauen. In dieser Hinsicht sind die Texte von Omer H. Sefić sehr interessant, wie z.B. sein Artikel *Aktuelle muslimische Probleme – Waqfs, Feredscha und Fes* (Nr. 15. vom 18. Januar 1928).

schriften in den Weg stellen, die von demjenigen verstoßen werden, dessen Aufgabe es ist, sie zu schützen“.

Einen engagierten Beitrag zur Diskussion über die Frage des muslimischen Fortschritts in Bosnien und Herzegowina im Hinblick auf die Aussagen von Čaušević lieferte auch der Schariasrichter Hafiz Ajni Bušatlić, der sich auf die Seite von Čaušević stellte und ihn gegen seine Kritiker in Schutz nahm. Dies tat er insbesondere mit einer 1928 veröffentlichten kleinen Broschüre mit dem Titel „Die Frage des muslimischen Fortschritts in Bosnien und Herzegowina (Ein wahres und offenes Wort)“. Das Werk wurde von der Islamischen Aktiendruckerei herausgegeben, und enthielt den Hinweis „Anlässlich der bekannten Aussagen von Hr. Reisu-l-ulema und anderer“.

„Wir bewegen uns auf der Stelle, festgefroren und unbeweglich, nicht unserer Zeit angepasst und rückschrittlich“, schreibt Bušatlić gleich eingangs. Danach zitiert er den bekannten Absatz aus dem Koran, wo es heißt, dass es Menschen gibt, die Augen haben, aber nicht sehen, Ohren haben, aber nicht hören; sie sind wie Tiere, „sind eigentlich noch schlimmer als sie“.

Mit diesem Abschnitt aus dem Koran möchte Bušatlić die Bosniaken auffordern, den Weg des Fortschritts zu gehen, auch mit dem Koran. Er will seine Landsleute auch ermutigen, sich umzuschauen, sich umzuhören und über den eigenen Zustand nachzudenken.

Direkt nach dem mit religiöser Apologetik erfüllten Abschnitt spricht Bušatlić über „unsere verpassten Chancen“.

„Wir haben auch die Okkupation unserer Länder durch das österreichisch-ungarische Übel als kulturbringend verstanden, wie wir davor auch gebührend Sultan Mahmuts Reformen hingenommen haben, anstatt diese

Ereignisse zu unseren Zwecken zu nutzen, um die erwähnte Kultur und den Fortschritt mit beiden Händen zu umarmen, um uns dann fortschrittlich mit der anderen kulturellen Welt nach vorne zu bewegen - wir haben alles umgekehrt erlebt, unseren Kalifen haben wir unqualifiziert Daur¹⁹ (Ungläubiger) genannt und die (österreichisch-ungarische) Okkupation betrachteten wir unter anderem als Gefahr für die Religion, wobei nichts davon wahr war, und wir sind rückschrittlich geblieben.“ (S. 7)

Und Bušatlić fährt fort:

„Für alle unsere Misserfolge beschuldigen die Hodschas unsere im Westen erzogene Intelligenz, und die Intelligenz beschuldigt die Hodschas, obwohl beide [die Hodschas und die Intelligenz] in hohem Maße für dieses Unheil verantwortlich sind“.

Hafiz Ajni Bušatlić führt diese Argumentation in seiner Broschüre in zwei Abschnitten aus, von denen der eine „Die Hodschas – Ulema“ und der andere „Die Intelligenz“ lautet. Bušatlić bezieht sich auf die wichtigste ideologische und theoretische Dichotomie, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts Bosnien prägte, und kritisiert dabei sowohl die Hodschas als auch die Intelligenz. Er schreibt, dass die Hodschas die „größte Schuld für unsere Rückschrittlichkeit tragen, weil sie in der ganzen langen Vergangenheit ihre schweren Hausaufgaben hinsichtlich einer zeitgemäßen Erziehung des eigenen Volkes nicht gemacht haben.“ (S. 8) Bušatlić beschreibt nicht konkreter, was der unter „zeitgemäßer Erziehung des eigenen Volkes“ versteht. Er erwähnt nur, dass die Hodschas über das Monopol der Deutungen des Islams

¹⁹ Abwertende Bezeichnung im Türkischen für Christen (Anm. d. Übers.)

verfügten. Bušatlić erinnert uns daran, wie auch Muhamed Arkoun viele Jahre später, dass die Ulemas überall in der islamischen Welt und in den islamischen Gesellschaften das Monopol auf den symbolischen Reichtum des Islams hatten. Bušatlić schreibt weiter, dass die Hodschas es dem Volke nicht erlaubt haben,

„sogar in die religiösen Vorschriften in der Muttersprache einen Blick zu werfen; die Jugend quälte sich, jahrelang die wichtigsten Vorschriften der eigenen Religion in den komplizierten Sprachen des Arabischen und Türkischen zu lernen, anstatt dies in der eigenen Muttersprache zu tun. Deswegen müssten Džehalet [Unwissenheit] und ‚schwarze Unwissenheit‘ in den Massen herrschen und üble Folgen mit sich bringen.“ (S. 8)

In unserem Beitrag haben wir schon mehrmals den Begriff „Mutter-Sprache“ verwandt. Mehmed Beg Kapetanović Ljubušak hat in seinen Texten über die „liebe Muttersprache“ gesprochen. Wir sehen, dass auch Bušatlić den Begriff „Muttersprache“ benutzt. Mit diesem Begriff ist in der Literatur, über die wir hier diskutieren, vor allem die bosnische Sprache gemeint, d.h. die Sprache, in der die bosnischen Ulemas zu spät zu schreiben angefangen haben.

Bušatlić erwähnt weiter, dass unsere Ulemas sich nur „schwach darum gekümmert haben, belesen zu sein und ihre Bildung in alle Richtungen auszuweiten. So mussten sie flachköpfig und unfruchtbar bleiben.“ (S. 8) An der gleichen Stelle klagt er: „Hochschulmäßig und zeitgemäß allumfassend gebildete Ulemas hatten wir fast gar nicht, erst recht nicht diejenigen, die uns das wahre Wesen des Islams hätten vorstellen können.“

Nach weiteren kritischen Bemerkungen über die rückschrittlichen Ulemas fährt Bušatlić mit der Kritik an der

Intelligenz fort. Er erinnert an den bereits erwähnten Đumišić und schreibt:

„Wir haben gesagt, dass eine hohe Verantwortung für unseren Zustand auch unsere westlich gebildete Intelligenz trägt. So soll es auch sie zulassen, dass wir einige Fehler aufzeigen, die eine Verlangsamung unseres Fortschritts bewirkt haben und die sie, möglicherweise auch unwillkürlich, bewirkt haben.“ (S. 9 -10)

Bušatlić kritisiert das Verhalten der bosniakischen „westlich gebildeten Intelligenz“, die sich dessen bewusst war, dass „unsere Welt unbegründet Angst hatte vor Schule und westlicher Wissenschaft“. Die westlich gebildeten bosniakischen Intellektuellen haben durch ihr unpassendes Verhalten erreicht, unsere Jugend von der westlichen Lehre fernzuhalten, meint Bušatlić, und fährt fort:

„Anstatt vorbildlich in ihren Benehmen und Verhalten zu sein, haben sie ein Bild von sich in den Augen der Masse vermittelt, in dem Sinne, dass westliche Wissenschaft letztendlich verdirbt und nicht bereichern kann. So konnten und wollten sie unser Volk zur Teilnahme an den Schulen und zur allumfassenden Bildung nicht anspornen, sondern benahmen sich sonderbar und gaben Anlass, dass mit der modernen Schulenicht sympathisiert wird.“ (S. 10)

Bušatlić vertritt die Meinung, dass die „westlich gebildete bosniakische Intelligenz beim Volke die österreichisch-ungarischen Schulen beliebter hätten machen sollen. Aber diese bosniakischen Intellektuellen waren nach den abgeschlossenen Hochschulen, als allumfassend und hochakademisch gebildete Menschen, sehr selten unter dem Volke, um es zu erwecken und es in den Fortschritt und die

Zivilisation einzubeziehen. Stattdessen haben sie das Gegenteil gemacht, und machen es noch heute.“ (S. 10)

Bušatlić spielt hier auf die Tatsache an, dass sich unsere „westlich gebildete Intelligenz“ damals dem Alkohol und dem amoralischen Leben hingab und selten in die Moscheen ging - sie sind eigentlich von alldem weggelaufen, was dem bosnischen muslimischen Volke zustand.

Bušatlić sagt weiterhin über die Intellektuellen aus der Zeit Österreich-Ungarns und des Königreichs Jugoslawiens:

„Zum größten Teil sind sie Alkoholiker und schlechte Vorbilder für ihr Volk (...), die Meisten bewegen sich, wie die Hodschas, nur auf der Stelle. Selten gehen sie unter das Volk, um ihm zu helfen, aus der Lethargie heraus zu kommen. Es ist sehr bemerkbar, dass sie religiöse Rituale vernachlässigen und nicht ausreichend äußerliche Garantien dafür geben, dass sie Ergebnisse ihrer Religion sind.“ (S. 10 - 11)

Bušatlić merkt an, dass viele muslimische Intellektuelle Nichtmusliminnen heiraten:

„Noch etwas zeichnet sie als schlechte Patrioten aus, und das ist, dass viele von ihnen Nichtmusliminnen heiraten und somit ihrer Islamischen Gemeinde großen Schaden hinzufügen. Alle Achtung vor Ausnahmen, aber auch sie trinken und kritisieren auch weiterhin, anstatt zu arbeiten, zu wirken, hinzuweisen und zu lehren.“ (S. 11)

All diese Zitate sind nicht so zu verstehen, dass Bušatlić gegen Europa oder gegen „westlich gebildete Intelligenz“ wäre. Im Gegenteil: Bušatlić wirft dieser Intelligenz vor, dass sie uns mit Europa nicht auf die richtige Weise bekannt gemacht habe. In diesem Sinne schreibt er:

„Wann hat sich einer von ihnen auf den Predigtstuhl oder Rednerpult gestellt, um zu uns über die Kultur und den Fortschritt zu sprechen, wie und auf welche Art und Weise es zu ihr [zu dieser europäischen Kultur] kam?! Was könnten und sollten wir tun, um nach vorne mit dem restlichen Westen zu schreiten; dass sie uns dies sagen und auf eine schöne Art und Weise alle Sachen lehren, die sie als nützlich und fortschrittlich im Westen gelernt haben. Wissenschaft wird nicht nur zur eigenen Arbeitsplatzbeschaffung erlernt, sondern auch zum Lehren von Anderen, besonders des Nächsten, zur Bereicherung aller Zivilisationserrungenschaften.“ (S. 11)

In der Mitte seines Textes fasst Bušatlić zusammen, dass prowestliche bosniakische Intellektuelle nicht zum Nutzen des Volkes wirken und insofern wie die untätigen Hodschas und Ulemas schädlich seien.

Bušatlić entwickelt dann einen eigenen Plan „Unseres Fortschritts“, der aus sieben Punkten besteht. Wir zitieren ihn wörtlich:

„1) Zeitgemäße Ausbildung und Erziehung der weiblichen und männlichen Nachkommenschaft mit Literatur, mit welcher sie ihren Geist bereichern werden (Bušatlić erwähnt hier auch Bildung der 'weiblichen Jugend', weil Bosniaken zu seiner Zeit weibliche Kinder ungern in moderne Schulen schickten).

2) Widmen wir unsere Aufmerksamkeit zum größten Teil der Erziehung unserer Jugend im richtigen und aufrichtigem islamischen Geist, indem wir ihr die Religionsbildung durch ansprechende und dem Verstand und Zeitgeist angepasste Bücher und Lehrbücher vereinfachen.

3) *Wir bemühen uns, bestehende schädliche Vorurteile, üble Angewohnheiten und den Fortschritt hemmende Gebräuche zu beseitigen.*

4) *Wir bemühen uns, das Faulenzen, Nichtstun und Ignorieren in der Erziehung der Jugend zu beseitigen und alle, Männer und Frauen, zu ernsthafter und intensiver Arbeit zu befähigen.*

5) *Wir bemühen uns, Luxuriöses und unkultiviertes Leben, Genießen von Alkohol, Unzucht und ähnliche hässliche und schädliche Sachen mit allen Kräften aus unserer Gesellschaft zu beseitigen.*

6) *Wir propagieren Sparsamkeit und bescheidenes kultiviertes Leben und mit der Sparsamkeit helfen wir, dass dieses Programm ins Leben gerufen werden kann.*

7) *Wir bemühen uns auch, die Nationalisierung unseres Volkes im Sinne eines in diesen Ländern autochtonen Elementes zu unterstützen, zum Übergang in die zivilisierte Welt mit dem Ziel des Wohlbefindens und des Fortschritts.“ (S. 12 – 13)*

Bosniakische Autoren aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sprechen oft über die „Arbeit an der Nationalisierung des muslimischen Elements“. Wann immer sie die Arbeit an der „Nationalisierung des muslimischen Elements“ erwähnen, bedeutet das in diesem Kontext meist die nationale Bewusstwerdung der Bosniaken als Bosniaken und die Verdeutlichung gegenüber den Bosniaken, dass sie weder Serben noch Kroaten sind, sondern ein besonderes „autochtones Element“ in Bosnien.

Etwas später geht Bušatlić auf den Streit ein, den die Aussagen von Reis Čaušević ausgelöst haben, den er als „unseren besten Gelehrten und als wahren Visionär unseres Wohlbefindens und Fortschritts“ bezeichnet. Bušatlić fasst

kurz die Auffassung von Čaušević zusammen und stimmt dieser zu. So sagt er beispielsweise, auf den Spuren von Čaušević, dass die muslimische Frau laut dem Islam nicht dazu verpflichtet sei, ihr Gesicht mit Feredscha, Gesichtschleier oder Ähnlichem zu verschleiern. Aus Bušatlić Text geht hervor, dass die muslimische Frau sich anständig anziehen solle, und er betont, dass keine „bestimmte Kleidungsform bei den Muslimen vorgeschrieben“ ist. (S. 15)

Da Bušatlić sich der Tatsache bewusst ist, dass die Frage des Gesichtsschleiers und Feredschas einen sehr empfindlichen Punkt in der Polemik gegen Čaušević darstellt, fügt er am Ende seines Textes folgende Erklärung hinzu:

„Aus alldem [d.h. der Tatsache, dass es der Frau überlassen bleibt, ihr Gesicht nicht zu verschleiern] soll nicht abgeleitet werden (...), dass sie auch Besuch von fremden Personen empfangen kann, oder dass ihr Eintritt in öffentliche unzumutbare Lokale gewährt wird, oder unzüchtige Feierlichkeiten, Vermischung mit Ungläubigen usw., ohne Begleitung und Absprache mit dem Ehemann, außer in Notfällen, und dies alles mit dem Ziel, ihre Reputation zu bewahren, die für alle heilig ist und für Muslime überheilig.“ (S. 34 - 35)

Aus dem Text von Bušatlić kann man ebenfalls entnehmen, dass das Huttragen mit dem Islam nicht im Widerspruch steht, solange mit dem Huttragen nicht der Wunsch manifestiert werde, ein Christ zu werden. „Der Islam schaut nicht, wer Fes und wer Hut trägt“, schreibt Bušatlić. (S. 15) Hinsichtlich der alten Friedhöfe schreibt er, dass Reis Čaušević Recht habe und dass diese Friedhöfe „am schönsten genutzt werden könnten“. (Bušatlić sagt nicht was er unter „am schönsten“ meint, aber Čaušević hat in einer Vorlesung im Kulturzentrum „Gajret“ (1928) für die Möglichkeit plädiert, auf dem Grund alter Friedhöfe Schulen und andere Bildungs-Einrichtungen,

aber auch Wohngebäude errichten zu können. Bušatlić teilt auch die Meinung, dass die Waqfs ihre Vorschriften ändern können, falls diese Stiftungen heute Rückschritt und Rückentwicklung erleben.)

Kurz gesagt vertritt Bušatlić in seinem Text die Meinung, Čaušević habe gesagt, dass jede Person für ihre Religion verantwortlich sein müsse und den eigenen Platz in ihrem Leben suchen solle. Jeder Muslim müsse sich um den Islam kümmern und Čaušević „befiehlt nicht in seinen Aussagen und kann auch nicht befehlen, wie jemand in seiner Gesellschaft sich benehmen soll.“ (S. 18)

Bušatlić erwähnt, dass es die Pflicht von Čaušević sei, Muslimen zu berichten, was laut Islam zulässig sei und was nicht und dass sich jedes Individuum letztendlich Gott stellen müsse. Bušatlić schreibt dann:

„Charakteristikum des Islams ist, dass jeder für sich selbst in allem und für alles verantwortlich ist. Laut Islam gibt es keinen Mittler zwischen Gott und dem Menschen und das ganze Leben muss auf normalen Arbeiten und Verfahren gründen. Auch dem gesunden Verstand ist die Tür nicht geschlossen, so kann sich auch er in Lösung seiner ungelösten Fragen anstrengen.“ (S. 18)

Den Angriffen des Madschlis von Jammāt Sarajevo gegen Čaušević stimmt Bušatlić ausdrücklich nicht zu. Ein solches Vorgehen könne seiner Meinung nach nur von denjenigen begangen werden, die „Geistesabschaum“ [Geistesarme] seien.

Auch den Aussagen von H. M. Kurt, Mufti Mesihović, Mufti von Banja Luka Ibrahim Maglajlić, Ahmed Karabeg und anderen stimmt Bušatlić nicht zu. Bušatlić erwähnt auch viele Intellektuelle, die Čaušević damals verteidigt haben (z.B. Osman Nuri Hadžić).

In seiner Abhandlung wendet sich der Schariasrichter Bušatlić auch einer nicht nur in der muslimischen Gesellschaft in Bosnien, sondern auch in der muslimischen Welt allgemein sehr schmerzhaften Frage zu: Inwieweit dürfen sich Muslime gegenseitig als Ungläubige bezeichnen? In der islamischen Welt ist dieses Problem als *Takfir* bekannt – es beschreibt den Vorgang, einen Muslim für ungläubig zu erklären oder zu halten. Bušatlić widersetzt sich dieser Praxis des Takfirs und hebt hervor,

„dass die islamische Lehre unwiderlegbar festgehalten hat, dass niemand als Kafir [Ungläubiger] bezeichnet werden kann, solange er kleinste Indikatoren zeigt, dass er es nicht ist. Warum dann das Individuum, das einen Hut trägt, nur weil es ihn trägt und sich ansonsten als Muslim deklariert, als Kafir bezeichnen? Ist diese Meinung und Feststellung nicht lächerlich und jämmerlich, der islamsicher Lehre ganz widersprechend und mit dem gesunden Verstand, den der Islam respektiert, in schrecklichem Kontrast?!“ (S. 34)

Am Ende seiner Abhandlung ruft Bušatlić, analog zu vielen anderen bosniakischen Reformern, bosnische Muslime „zur intensiven, nüchternen und nützlichen Arbeit“ auf.

An der lebhaften Diskussion über Reform und Aufklärung und die Aussagen von Čaušević haben sich auch viele andere religiöse und weltliche Intellektuelle beteiligt. Der Religionslehrer aus Mostar Ali Riza Karabeg (dessen bosnische Übersetzung des Korans 1937 herausgegeben wurde) schrieb im Hinblick auf diese Problematik ein Buch mit dem Titel „Diskussion über den Hitschab (Verschleierung der Musliminnen)“, das in Mostar 1928 veröffentlicht wurde.

In seinem Buch, in archaischer bosnischer Sprache geschrieben, wendet sich der Autor gegen die Entschleierung von Frauen. Er erkennt darin keinen Fortschritt und auch nicht

die Anpassung der Gläubigen und des Glaubens an das moderne Leben. Karabeg sagt sehr deutlich: „Das menschliche Leben passt sich an die Religion und nicht umgekehrt.“ (S. 21)

Karabeg greift in seiner Broschüre all diejenigen bosnischen muslimischen Reformer an, die sich arabischer literarischer Werke wie z.B. „Tausend und eine Nacht“ bedienen, um festzustellen, dass Musliminnen durch Bagdad, Damaskus und Kairo usw. ohne Gesichtsbedeckung frei gelaufen seien. Er hebt auch hervor, dass Zitate aus den Literaturwerken von Abu Nuwas, Džafer Barmakiji, Haruni Rešid usw. uns bei der Diskussion über die Scharia nicht weiter helfen könnten.

Nur diejenigen, die in Bosnien einen „Kemalschen Madhab“ gründen wollten, könnten sich auf diese Literatur berufen, behauptet Ali Riza Karabeg. Der Begriff „Kemalscher Madhab“ soll auf verhöhnende Weise auf Čaušević und seine Ausführungen über die „Entschleierung der Musliminnen“ verweisen. Der Autor möchte sagen, dass Reis Čaušević in Bosnien alles durchführen möchte, was Atatürk in der Türkei durchgesetzt hat, nachdem er das Kalifat abgeschafft hatte!

Aber Riza Karabeg geht in seiner Broschüre noch weiter und vertritt die Ansicht, dass die Scharia (bei der Verabschiedung von Vorschriften über die Verschleierung der Frau) den ganzen Körper meint, und vor allem das Gesicht. So seien die Reformer im Unrecht, wenn sie glauben, der Koran beziehe sich nicht auf das Gesicht, sondern auf „andere Verzierungen“ der Frau. Karabeg verwirft die Meinung des Schariarichters Bušatlić und betont, dass das Gesicht die weibliche Verzierung par Excellence sei:

„Gibt es bei der Frau etwas Schöneres, Zauberhafteres, Verlockenderes, Reizvolleres als das Gesicht?! Kann etwas absurder sein als die Behauptung, dass jede Frau

bedingungslos ohne Gesichtsbedeckung laufen kann wo immer und wann immer sie möchte?!“ (S. 28)

Karabegs Broschüre zog in den damaligen islamischen Blättern die Aufmerksamkeit auf sich. Insbesondere gilt dies für das Blatt „Hikmet“ aus Tuzla, das, wie man den Schriften von A. Lufti Čokić entnehmen konnte, gleiche oder ähnliche Standpunkte in dieser Polemik vertrat.

Aber viele bosniakische Intellektuelle dieser Zeit hielten zu Čaušević. Der bereits erwähnte Osman Nuri Hadžić meldete sich im Belgrader Blatt „Politik“ zu Wort, wo er in zwei Artikeln (mit dem Titel „Feredscha und Fes“) seinen Standpunkt zu diesen Fragen darlegte. Osman Nuri Hadžić vertritt die Ansicht, dass laut Islam die Frau dem Mann gleichberechtigt ist, da laut Islam alle religiösen und daraus abgeleiteten sozialen und gesetzlichen Prinzipien für alle gleich gelten, für Frauen wie für Männer. Die Frau wie auch der Mann sei verpflichtet, an Gott zu glauben, zu beten, zu fasten, zu spenden.

Osman Nuri Hadžić setzte sich in seinen Texten für die Freiheit der muslimischen Frauen auf den Gebieten des Arbeitsmarkts, der Jurisprudenz, der Verwaltung und der Religion ein. Er behauptet, dass laut Islam die Musliminnen, wenn sie volljährig werden, „alle zugelassenen Rechtsarbeiten“ machen könnten. Auch in anderen Interpretationen ist Osman Nuri Hadžić den Auslegungen von Čaušević sehr nahe. Es ist festzuhalten, dass Osman Nuri Hadžić mit seinen Büchern, besonders mit dem Werk „Muhamed A.S. und Koran“ (Belgrad, 1931) einen großen Einfluss auf spätere bosniakische Reformer ausgeübt hat. In diesem sehr erfolgreichen Werk hat O. N. Hadžić, auf der Grundlage islamischer und westlicher Quellen, die kulturelle Mission des Islams im Kontext der Kontinuität der monotheistischen Religionen und im Kontext der Kontinuität

des mediterranen geschichtlich-kulturellen Raumes erklärt. Die Bücher von O. N. Hadžić haben auch heute nicht viel an Aktualität verloren, und die Art, wie Hadžić den Islam behandelt, ist immer noch lehrhaft und pädagogisch vertretbar.

Wir haben bereits Ahmed Lutfi Čokić erwähnt, einen großen Wissenschaftler und einer der Redakteure des Blatts „Hikjmet“ aus Tuzla.²⁰ Čokić veröffentlichte in dieser Zeitschrift eine scharfe Kritik an dem Buch von Dr. Mehmed Begović „Über die Stellung und Verpflichtungen der Muslimin gegenüber islamischen Wissenschaften und dem Geist der heutigen Zeit“, das dem weltlichen Typus des islamischen Modernismus zuzurechnen war. Čokićs Text trägt den Titel „Darstellung und Bewertung des Werkes von Dr. Mehmed Begović über seine Betrachtung der islamischen Frau und ihrer Stellung laut der in seinem Buch wiedergegebenen islamischen Lehre“.

Beide Werke, das von Begović wie auch das von Čokić, sind nur Fortsetzungen der Polemik, die durch die Auftritte und Äußerungen des Reisu-l-ulema Čaušević angestoßen wurde.

Wir müssen erwähnen, dass das Blatt „Hikjmet“ aus Tuzla seit seinen Anfängen 1929 die Polemik über die Verschleierung der Frau, über Hüte, über die Umgestaltung des Waqfschen Systems usw. sehr aufmerksam verfolgte. Die Redakteure der Zeitschrift „Hikjmet“ befanden sich auf der Seite des Madschlis von Jammāt Sarajevo und reagierten mit Begeisterung auf die sog. „Takrir“ oder Mitteilung der Wahlkurie (die Wahlkörperschaft der Hodschas, in dessen Zuständigkeit auch die Wahl des Reisu-l-ulema lag). Im

²⁰ Über die Zeitschrift „Hikjmet“ hat Dr. Adnan Jahić kürzlich eine umfangreiche Monographie mit dem Titel „Hikjmet – ein Wort des traditionellen Ulemas in Bosnien und Herzegowina“ (Tuzla, 2004) veröffentlicht.

„Takrir“ wird Reis Čaušević gewarnt, dass er seine Befugnisse überschritten habe und dass er solche Aussagen nicht mehr machen solle. Folgt man der ersten Ausgabe des „Hikjmets“ vom 7. April 1929 wurde die Mitteilung der Wahlkurie von folgenden Personen unterschrieben: Maglajlić, Munib Cerić, Mustafa Nurkić, Muhamed Alihodžić, Hafiz Salih Đozić, A. Moranjak, Hilmija Muhamedagić, Smail Mujakić, Mustafa Hadžić, Šakir Mesihović, Omer Durić, Hamza Puzić, Rustem Rustempašić, Muhamed Mušić, Salim Muftić, Mustafa Kapetanović, Muhamed H. Ahmetović, Agan Imamović-Gromiljak, Hafiz Omer Hadžić, Sakib Korkut, Ahmed Burek, Salih Bašić, Abdulah Hadžić, Hafiz Džemal Kršlak, Muhamed Ševket Kurt, Salih Sivčević, Ahmed Hilmi Muftić, Smail Mašić und Zekerija Ibrišimović.

In der gleichen Ausgabe des „Hikjmets“ wird auch die Reaktion des Reisu-l-ulema Čaušević auf den „Text der Takrir Kurie“ veröffentlicht:

„Nachdem ich den Takrir der Kurie gelesen haben, nehme ich ihn an, weil ich aus ihm entnehmen kann, dass er meinen wichtigsten Gedanken nicht abweist: dass die Muslimin, welche auf das Studieren der Wissenschaften, eine Ausbildung oder eine andere Wirtschaft verwiesen wird, diese Tätigkeit auch ohne Gesichts- und Händebedeckung ausüben kann.“

In der gleichen Ausgabe des „Hikjmets“ (S. 28) ist auch eine kleine Notiz veröffentlicht, aus der ersichtlich wird, dass auch die öffentliche Meinung in Ägypten die durch die Auslegungen des Reis Čaušević hervorgerufene Polemik verfolgte. So wurde in der Zeitschrift „El-Feth“ Anfang Frühling 1929 („El-Feth“ ist die Zeitung der ägyptischen Jungen Muslime, eine Organisation, die den „Muslimischen Brüdern“ sehr nahe stand und eigentlich ihre Jugend-Abteilung darstellte) der ganze Takrir der Wahlkurie veröffentlicht, in

einem Artikel mit dem Titel „Die Niederlage des Kemals in Bosnien und Herzegowina“.

Mit Kemal ist hier Kemal Atatürk bzw. Reis Čaušević gemeint, über den der Kairoer „El-Feth“ indirekt behauptet, dass er ein Verbreiter der Kemalistischen Ideen und des Säkularismus sei. „El-Feth“ freut sich offen, dass Čaušević scharf kritisiert wurde und setzt ihn mit den von der Zeitung sehr negativ beurteilten Jungtürken gleich.

Die Polemik wurde auch zu Beginn der 40er Jahre des 20. Jahrhunderts fortgesetzt. Wie wir schon erwähnt haben, schrieb Dr. Mehmed Begović, ein ehemaliger Professor an der Juristischen Fakultät der Belgrader Universität, sein Buch über die Frauenfrage vom Standpunkt des islamischen Modernismus, den wir bei muslimischen Reformern in Indien wie Seyyed Amir Ali, Chiragh Ali, Mumtaz Ali und muslimischen Modernisten in Ägypten wie Kasim Emin vorfinden. (Sie alle schrieben Beiträge zu „Frauenemanzipation“ oder *tahrir el-mer'eh*.) Das Buch von Begović enthält mehrere Vorlesungen, die er im November 1930 am Fraueninternat des Belgrader Gajret gehalten hat. Es ist 94 Seiten lang und wurde in kyrillischer Schrift und auf ekawisch verfasst. (Auch wenn das 1903 gegründete Kulturzentrum Gajret proserbisch orientiert war, hat es doch viel auf dem Gebiet der Bildung der muslimischen Jugendlichen bewirkt.) Kurz gefasst verteidigt Begović folgende inhaltliche Positionen:

1. Die Verschleierung des Frauengesichts ist ein fremder (vorislamischer persischer) und kein islamischer Brauch. „Es darf nicht daran festgehalten werden, dass der Koran diese Art der Verschleierung vorgeschrieben hat, welcher heute bei uns und in einigen anderen muslimischen Ländern praktiziert wird.“ (S. 21)

2. Die Harems und das Einsperren von Frauen in den Harems ist ebenfalls kein islamischer Brauch, weil der

Harem keinen Ursprung im Islam hat. Der Harem ist der direkte Gegensatz zur Moschee, wobei Frauen in der Frühzeit des Islams in die Moscheen gingen, was besagt, dass der Islam Frauen nicht auf das Haus reduziert. Harems haben keinen Halt im Islam, meint Begović. Der Harem ist eine Erfindung aus der Zeit der Dekadenz und nicht aus der ersten Zeit des Islams, weil es sogar islamische Rechtsexperten gab, die sagten, dass Frauen Imame sein bzw. Gebete durchführen können, an welchen auch Männer teilnehmen können. (S. 29) Der Harem steht zu diesen Auffassungen über Frauen im direkten Widerspruch zu Moscheen und der aktiven Teilnahme der Frau im Alltag.

3. Es gibt zahlreiche negative Folgen des Einsperrens der Frauen in Harems, sowohl in familiärer als auch in gesellschaftlicher Hinsicht.
4. Mystik und Mystizismus hatten negative Folgen für die Stellung der Frau in späteren muslimischen Gesellschaften. Begović denkt sehr negativ über den Mystizismus: Seiner Meinung ist der Mystizismus im Islam eine Art geistiges Rauschgift. (S. 59)
5. Fremde nichtislamische Bräuche wirkten sich ebenfalls negativ auf die Stellung der Frau in späteren muslimischen Gesellschaften aus. Begović sagt, dass persische, jüdische und christliche Bräuche und Auffassungen gemeinsam mit den Werken der griechischen Philosophen einen schlechten Einfluss auf die Stellung der Frau in späteren muslimischen Gesellschaften ausgeübt haben.
6. Einige später entstandene muslimische Bräuche haben ebenfalls die Rechte der Frau eingeengt, insbesondere der Sklavinnen.

7. Islamische Völker haben bestimmte Bräuche und rechtliche Vorschriften angenommen, die den grundlegenden Quellen der Scharia widersprechen.

Zieht man verschiedene Aspekte des Buches in Betracht, kann man sagen, dass Dr. Mehmed Begović, in einer akademischen Sprache, über das gemeinsame Thema vieler islamischer Reformen diskutiert – über den sog. *fesadi zamanu* oder Niedergang. Die islamische modernistische Meinung, die auf dem sog. *fesadi zamanu* gründet, geht von dem Standpunkt aus, dass zur frühen Zeit des Islams alles gut und in Ordnung war und dass es später zum „Niedergang“ kam. Welche Ursachen haben zum Niedergang geführt? Es gibt auf diese Fragen viele Antworten, und es hängt davon ab, wer diese Antworten gibt. Die Traditionalisten meinen, allgemein gesagt, dass es zum „Niedergang“ kam, weil sich die Muslime nicht an die geprüften frühen islamischen Autoritäten und an deren Lösungen hielten. Modernisten und Reformen glauben dagegen, dass es zum Niedergang kam, weil die Muslime den *idžtihad* verlassen haben und sich blind an die frühen Islamautoritäten halten!

Wie kann man dem Niedergang entgegentreten? Für die muslimischen Reformen ist die Antwort der *idžtihad*, d.h. ein ständiges und engagiertes Nachdenken, um den Ausweg aus dieser Situation zu finden, sowie die Mobilisierung intellektueller und mentaler Fähigkeiten, um neue Möglichkeiten zur Etablierung des Islams und islamischer Institutionen in Bereichen der Religion, Kultur, Bildung und des Lebens im Allgemeinen zu finden.

Begović ist ohne Zweifel Anhänger der reformorientierten und modernistischen Richtung in Bosnien.

Ein wichtiges Thema war für ihn in seiner Broschüre der sog. Formalismus und Fatalismus. Er spricht über den Schaden, der durch religiösen Fatalismus und auch religiösen

Formalismus verursacht werden könne und weist darauf hin, dass gerade religiöser Formalismus der Stellung der muslimischen Frau während der wichtigsten Etappen in der islamischen Geschichte geschadet habe.

Kurz spricht Begović auch über den „Zustand unserer Muslime“ zur türkischen und österreichisch-ungarischen Zeit und gibt einen Überblick über unsere neuere politische Geschichte. Besonders interessant ist, dass Begović auch über die Erscheinung des „islamischen Feminismus und über seinen Einflusses auf unsere Muslime“ spricht. (Da wir gerade über Formalismus und Fatalismus sprechen: Unsere islamischen und muslimischen Reformer in Bosnien haben während des 20. Jahrhunderts viel Tinte verbraucht, um zu beweisen, dass Fatalismus im Islam nicht existiert und dass Fatalismus etwas ist, was dem Islam westliche Orientalisten unterstellen. Der so genannte islamische Fatalismus war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein viel diskutiertes Thema, fast im gleichen Maße wie der so genannte islamische Fundamentalismus, der die Medien am Ende des 20. Jahrhunderts überflutet hat.)

Interessanterweise vertritt Begović, ein Angehöriger einer bosnischen Begsfamilie, die Meinung, dass sich „die Türkei nicht darum sorgte, die Massen, die zum Islam übergetreten sind, in Religion und religiösen Vorschriften auszubilden.“ (S. 58) Begović ist der Ansicht, dass es in der Türkei „ausreichend war, dass diese neuen Muslime äußerlich formal ein Bild des Gläubigen abgeben“. (S. 58) Er fügt hinzu, „dass unser Islam, wenigsten in seinen Anfängen, sich auf die religiösen Formen reduzieren musste.“ (S. 58) Damit möchte Begović seine These über den Formalismus „unserer bosnischen Ulemas und Hodschas“ belegen. Aber es fällt schwer, in dieser Sache mit Dr. Begović einer Meinung zu sein, umso mehr, wenn man weiß, dass es auf dem Balkan und in Bosnien seit über fünf Jahrhunderten hochwertige Religionsschulen, Medressen gibt, welche von einheimischen Schülern und Studenten besucht

werden. Ebenfalls beweisen herausragende theologische, philosophische, mystische, rechtliche Abhandlungen, welche durch bosnische Autoren in arabischer, persischer, türkischer und bosnischer Sprache verfasst wurden, dass der Islam hier nicht nur „formal“ und noch weniger „formalistisch“ war.

Ahmed Lutfi Čokić widerspricht der Reihe nach alle Thesen, die Dr. Mehmed Begović in seinem Werk entwickelt. Besonders bemerkenswert ist, dass Ahmed Lutfi Čokić am Anfang seiner Gegenschrift auf die „die Propaganda der Römischen Kirche gegen den Islam“ verweist. Der erfahrene Leser kann zu nur einer Schlussfolgerung kommen: dass auch Dr. Mehmed Begović, ohne es selbst zu wissen, ein Mittel in den Händen der aus Rom kommenden Verschwörung gegen den Islam ist!

Allgemein gesagt sind die Bücher von Begović und Čokić zwei Beispiele, wie in Bosnien islamischer Konservatismus und islamischer Reformismus und Modernismus die Frage der so genannten Emanzipation der Frau behandelt haben. Hervorzuheben ist, dass weder Begović noch Čokić auf die Ursachen eingehen, warum sie über Feredscha, Bildung der weiblichen Kinder, Einbeziehung der Frauen in die Gesellschaft usw. sprechen. In ihren Büchern und Diskussionen gibt es keinen weiteren Hinweis darauf, dass das staatliche Problem, d.h. das Problem der wirtschaftlichen und politischen Unsicherheit der Muslime auf dem Balkan, das hiesige muslimische Hauptproblem darstellt. Natürlich kann nicht außer Acht gelassen werden, dass sie sich in ihren Diskussionen über Feredscha und Gesichtsschleier über eine Form des Schutzes der religiösen, kulturellen und nationalen Identität bosnischer Muslime auseinander gesetzt haben. Dennoch handelt es sich bei dieser Diskussion nur um eine Diskussion über die Folgen und nicht über die Ursachen des muslimischen Zustandes.

In diese Polemik über die Frauenfrage hat sich damals auch der junge Student al-Azhar Husein Dozo mit dem Text „Ist die Entschleierung der Frau ein Problem religiösen oder sozialen Charakters?“ („Novi Behar“, Nr. 6-9, 1936/1937, S. 78-80) eingeschaltet. Husein Dozo behauptet, über dieses Problem solle im sozialen und nicht im religiösen Kontext diskutiert werden. Er lobt den Reisu-l-ulema Čaušević und seine feste Haltung zur Entschleierung des Frauengesichts. Außerdem behauptet er, dass Čaušević es „nicht will, dass zwischen ihm und dem Koran und dem ersten Hadith ein Mittler steht“, was bedeutet, dass Čaušević ein Mudžtehid²¹ sei, welcher sich dafür einsetzt, dass

„die Frau ohne Gesichtsschleier aus dem Hause geht und gemeinsam mit Männern als deren Helfer in der Gestaltung einer besseren Zukunft sich beteiligt, wenn dies die allgemeinen Interessen verlangen sollten. Aber dieses Recht kann man ihr auch einschränken oder ganz wegnehmen, falls es der Gesellschaft und öffentlicher Moral schadet.“

Husein Dozo führt noch das Fetwa von al-Azhar an, das die Universität für eine Gruppe von Hindus verfasste, die sich auf den Übertritt zum Islam vorbereiten, denen aber die „Verschleierung von Frauen im Islam und die Beschneidung [der Männer] nicht gefällt und ihnen beim Übertritt Schwierigkeiten bereitet“. Dozo behauptet, dass al-Azhar das Fetwa so verfasste, dass die muslimische Frau nicht dazu verpflichtet sei, das Gesicht zu bedecken. Am Ende seines Textes behauptet Dozo, dass die „Frage von Entschleierung der Frau keinen religiösen Charakter hat, sondern mehr von den

²¹ Der Mudžtehid ist ein Kenner der Schariah, welcher mit seinem Wissen in der Lage ist, religiöse Fragen aufgrund des Korans, Hadiths und anderen Quellen der Schariah zu lösen.

Sitten abhängt und so gelöst werden kann, wie dies allgemeine Interessen verlangen, wobei die Interessen der Frau nicht außer Acht gelassen werden dürfen.“

Nach 1945 und der Machtübernahme der Kommunisten in Bosnien und Herzegowina, kommen bald Fragen über die Bekleidung der muslimischen Frau auf. Die Islamische Gemeinde unterstützte den allgemeinen revolutionären Trend bei der Abschaffung von Feredscha und Gesichtsschleier, und der damalige Reisu-l-ulema Ibrahim Efendi Fejić, der diese Position von 1947 bis 1957 inne hatte, sprach sich für die Abschaffung von Feredscha und Gesichtsschleier aus. Im offiziellen Blatt der Islamischen Gemeinde „Bote der islamischen Obrigkeit“ Nr. 4 - 7 aus dem Jahre 1950 veröffentlichte Ibrahim Fejić einen Text über die Verschleierung der Frau im Islam, in dem er ausdrücklich sagt, dass die weibliche Gesichtverschleierung nicht die religiöse Vorschrift sei. Sein Text plädiert für die „Emanzipation der Frau“.

Schließlich verabschiedete im Laufe des Jahres 1950 die Volksversammlung Bosnien und Herzegowinas ein Gesetz über die Abschaffung von Feredscha und Gesichtsschleier. Die damalige Islamische Gemeinde unterstützte die Verabschiedung dieses Gesetzes. Dr. Fikret Karčić sagt über dieses Gesetz Folgendes:

„Durch dieses Gesetz wird verboten, die Frauen zu zwingen oder ihnen zuzureden, Feredscha oder Gesichtsschleier zu tragen oder auf eine andere Art das Gesicht zu bedecken. Für das Tragen von Feredschas und Gesichtsschleier ist eine Gefängnisstrafe bis zu 3 Monaten oder eine Geldstrafe bis zu 20 000 Dinar vorgesehen, wie auch für jegliche Aufforderung, diese Kleidung zu tragen. Für die Zwangsausübung, dass Frauen diese Kleidung tragen oder

*Propagandaübung in diesem Sinne ist eine Strafe mit Freiheitsentzug durch Zwangsarbeit bis zu 2 Jahren oder Geldstrafe bis zu 50 000 Dinar vorgesehen. Es ist vorgeschrieben, dass dieses Gesetz 30 Tage nach der Veröffentlichung in Kraft tritt.*²²

Im Grunde genommen schaffte dieses Gesetz nicht nur Gesichtsschleier und Feredschas ab, sondern auch jegliche Art der theoretischen Auseinandersetzung über Feredschas und Gesichtsschleier, insbesondere jene Ansätze, die eventuell diese Kleidung befürworten würde.

Wie wird man ausgebildet?

In Bosnien erschien zwischen den zwei Weltkriegen nach und nach eine Literatur, die durch Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, oft sogar durch Atheismus geprägt war. Als Beispiel dieser Art von Literatur ist die Broschüre „Reform des Erziehungssystems“ zu nennen, die 1933 in Sarajevo von einem gewissen Abdulatif Dizdarević veröffentlicht wurde. Liest man diese Abhandlung, stellt man fest, dass Dizdarević nicht unter dem Einfluss der damaligen bosnischen islamischen Reformer stand. Dizdarević bot zu der Frage, wie die Erziehung im globalen Kontext, oder wie er sagt „im riesigen Kessel des irdischen Geschehens“ aussehen sollte, eine Reihe eigener Antworten. Zunächst stellt er fest, dass die heutige Menschheit einer Rettung bedarf, und kurz darauf fragt er sich: Wer soll sie retten?

²² Fikret Karčić, „Društveno pravni aspekt islamskog reformizma“ (Gesellschaftsrechtlicher Aspekt des islamischen Reformismus), Sarajevo, 1990, S. 240.

Und gerade als wir denken, dass Abdulatif Dizdarević den Denkmustern von Ljubušak oder Čaušević folgen wird, stoßen wir in seinem Text auf eine sehr unklar dargelegte Theorie des Jugoslawentums, mit der die Jugoslawen und ihre zukünftige Rolle in der Geschichte in den Vordergrund gestellt wird.

So vertritt Dizdarević die Meinung, dass es nun an der Reihe der Jugoslawen sei, die die Menschheit rettende Fackel zu übernehmen. Über die Jugoslawen - darunter versteht er die Bewohner des damaligen Jugoslawiens zwischen den zwei Weltkriegen -, sagt Dizdarević Folgendes:

„Jugoslawen, ein geistig und körperlich gesundes Volk, sind, durch die geographische Lage, durch ihre kunterbunte Geschichte voll von Heldenkämpfen und Siegen, durch ihre weite slawische Seele, voll von großmütigen Gefühlen und Geneigtheiten, wohl von höheren Mächten dazu bestimmt, zusammen mit anderen slawischen Brüdern, der Welt rettende Ideen zu geben.“ (S. 3)

Aber unser Dizdarević sieht auch selbst, dass dies nur ein irrealer Wunsch ist. Deshalb sagt er weiter:

„Es ist wahr, in Anbetracht unserer lokalen Umstände, vor allem im Bezug auf die Erziehungskultur, deren Reform diesem Werk als Thema dient, müssen wir zugeben, dass die Südslawen nicht gerade eine solche Position innehaben, die der Welt als ein Beispiel dienen könnte.“

Dizdarević sagt dann, ganz dem Panslawismus verbunden, dass die Slawen ein Volk seien, das sich in der Geschichte nicht verausgabt habe und dass die Kräfte dieses Volkes „unausgeschöpft“ seien. Die Slawen werden, so Dizdarević, Kraft aufbringen, um in der Menschheit die Moral zu erwecken, aber nicht die Moral „als ein buchstäblich in die Seele des

unaufgeklärten Menschen eingepflanztes Dogma“. Die Slawen werden sich dieser „dogmatischen Moral“ nicht bedienen. „Solcher Mittel haben sich die dunklen Elemente vergangener Jahrhunderte bedient“, hebt Dizdarević hervor. Dann spricht Dizdarević über den Verstand und meint: „Der Verstand ist ein Trumpf in der Hand des heutigen Menschen.“ (S. 7). Dizdarević möchte, dass die Menschheit zu einem solchen Verstand kommt, der „Licht sein wird, unter dessen Einfluss sich ein neuer Mensch entwickeln wird, als die edelste Pflanze in der Unendlichkeit des Universums.“ (S. 7). Dizdarević geht weder darauf ein, zu welchem Zeitpunkt dies geschehen soll, noch scheint er sich des jüngst beendeten Ersten Weltkriegs zu erinnern, der mit allen seinen Gräueln in keinsten Weise die Geburt des Menschen „als der edelsten Pflanze in der Unendlichkeit des Universums“ versprach.

Lesen wir die Abhandlung von Dizdarević weiter, entsteht immer mehr der Eindruck, dass es sein Wunsch ist, ein atheistisches Konzept der Erziehung anzubieten. In der Tat spricht er von Moral, aber wir sehen nicht, dass er diese Moral auf einer der Weltreligionen begründet. Er spricht ebenfalls von der Erziehung, aber wir sehen nicht, dass er den Islam oder gar das Christentum für eine Erziehungsinspiration hält. Doch hat Abdulatif Dizdarević noch nicht mit der Religion abgeschlossen, weil er sich schon auf den nächsten Seiten als Kritiker des „modernisierten“ Menschen meldet.

„Der modernisierte Mensch, wie auch immer er die Religion verachtet und ihr den Rücken gekehrt hat, macht sich weder aus den großartigsten Erfindungen der Wissenschaft, noch aus dem kulturellen Fortschritt etwas aus.“ (S. 13)

Dizdarević verwirft nicht die Religion, aber er verwirft den Dogmatismus in der Religion. Er respektiert die Religion, weil die Religion die Moral unterstützt.

„Es muss zugegeben werden, dass der Inhalt der Religion gut ist, weil er die Moral als den wichtigsten Drehpunkt des Lebens voraussetzt. Doch die religiösen Dogmatiker haben jeden kulturellen Aspekt der Religion zugrunde gerichtet.“ (S. 12)

Abdulatif Dizdarević stellt dann die Kreuzritter und die Türken auf eine Ebene. So sagt er weiter:

„Die Kreuzzüge haben das Land der zwei Kontinente mit Blut überflutet und die Invasion der wilden Türken hat das Genie des großen Mohammed gedemütigt.“ (S.12-13)

Dizdarević sucht nach einer Religion ohne Vorurteile und Fanatismus. Er meint, dass „schockierende Taten sowohl im Islam, in der Orthodoxie und in allen Religionen, als auch im Katholizismus begangen wurden“ und dass diese Taten in gleichem Maße sowohl dem Christentum als auch dem Islam Hass zugezogen haben. Weder geht Dizdarević darauf ein, welche Taten das sind, noch identifiziert er diejenigen, die diese Taten begangen haben.

Der Text von Dizdarević richtet sich gegen die Priester und gegen die Ulemas. Er schreibt Folgendes: „In jener Stunde, als der Mensch, befreit von den religiösen Vorurteilen, das Leben der Freiheit betreten hat, ist ihm eingefallen, seine und die Taten der Priester abzuwägen.“ Dizdarević sagt weiterhin, dass nun dieser „freie Mensch“ einen „beschwerlichen Betrug“ seitens der Priester eingesehen habe. In diesem Schwindel hätten die Priester den Menschen seit „Jahrzehnten und Jahrhunderten“ gehalten. Doch unser Dizdarević fragt sich gleich, was nun dieser „von den religiösen Vorurteilen befreite

Mensch“ bekommen habe. Dizdarević schreibt pessimistisch, dass gerade dieser „freie Mensch (...) seinen Instinkten den freien Lauf gegeben hat, seinen Wünschen freien Lauf gelassen hat, und, indem er durch unvernünftige Taten die Grenzen überschritten hat, viele Fehler begangen hat.“ (S. 13)

Auch wenn die philosophischen Positionen von Dizdarević nicht ganz klar sind, so wendet er sich doch in seiner Broschüre stark gegen den Materialismus ebenso wie gegen überzogenen Idealismus.

In der Wahrnehmung von Dizdarević ist der moderne Mensch ein „ungezügelter Mensch“, der im Laster jeder erdenklichen Art erstickt. Dizdarević wendet sich gegen Erscheinungen, die eine Folge des Kapitalismus sind: Bars, Kneipen, Bordelle... Er beschreibt das Eindringen dieser „Kneipen, Bars, Bordelle“ nach Bosnien und führt aus, dass sich dort die Reichen vergnügen, während vor den Türen dieser öffentlichen Häuser „die Armen zischen“.

„Vor den Türen dieser gleichen Häuser zischen die Armen, nackt, barfuß, hungrig und durstig und richten in der eisigen Kälte an Gott unzähligen Flüche gegen diejenigen, die ihnen nicht mal die Brotkruste geben, während sie sich selbst vergnügen und zusehen, wie im Champagnersee verschiedene Dirnen schwimmen, nackt wie von Gott gegeben, parfümiert und gepudert, aber ansonsten voll von Dreck und gefüllt mit Geschlechtskrankheiten.“ (S. 14)

Dizdarević spricht dann vom „materialisierten Menschen“, der vom „profanen Materialismus“ erschaffen worden sei. Er spricht auch vom „belebten Kapitalisten“ einerseits und den „Millionen von Hungrigen“ andererseits, und fügt hinzu:

„Das sind die Paradoxe unserer Zeit. Ein Maximum an Kultur und ein Minimum an Verstand. Solange du im

Flugzeug fliegst und über die Eroberung des Alls halluzinierst, siehst du nicht wie das Guillotinemesser geschliffen wird und die Galgen aufgehängt werden, an denen die Unschuldigen erhängt werden sollen.“ (S.15)

Zurückschauend auf die „ungezügelt, seit Jahrhunderten unterdrückten Instinkte“, geht Dizdarević dann auf die Folgen der Unersättlichkeit der modernen Zeit ein, die zu folgendem Ergebnis gekommen sei: zum „Menschen, der in ein Tier verwandelt wurde“. (S. 15)

An einigen Stellen dieser Abhandlung könnte man denken, dass Abdulatif Dizdarević gegen den Kapitalismus sei und dass er den Sozialismus und den Kommunismus unterstütze. Aber er ist weder für den Kapitalismus noch für den Sozialismus: Auf beide diese Ismen schaut er mit gleicher Abscheu. So heißt es in seinem Text:

„Kapitalisten, wie auch die sozial-revolutionären Schreier, sie alle können in eine Schublade gesteckt werden. Die Erstgenannten versuchen, zum Opferstein des modernen Gottes, das Geld heißt, das Blut von Millionen von Unschuldigen darzubringen, Blut, das durch den in unbeschreiblichen Leiden entstandenen Schweiß vergossen wird. Die anderen [Sozialisten, die revolutionären Schreier], möchten mit demagogischen Mitteln ihren materialistischen Hintergrund verstecken, während sie zu gesunden Ideen unfähig sind, weil sie in ihrem Extremismus das Produkt der heutigen Zeit sind, genau wie die Erstgenannten.“ (S. 16)

Aber unser Dizdarević wendet sich nicht dem Islam zu, er ist eher ein Intellektueller, der von allem im damaligen Bosnien und im Europa zwischen den zwei Weltkriegen enttäuscht ist. Er konnte nicht die damaligen Ulemas vom Islam trennen und wollte sich nicht einmal die Mühe geben, im Islam eine Quelle der Inspiration für die gesellschaftliche Reform zu finden.

Dizdarević ist reformorientiert, aber aufgrund seiner Broschüre ist schwer feststellbar, welcher Reformschule er wirklich angehörte.

Zum Schluss seiner Abhandlung bietet Abdulatif Dizdarević für die Behandlung „von gesellschaftlichen Krankheiten“ seiner Zeit die Weltliteratur als Heilmittel an. Er empfiehlt das Lesen von Werken von Shakespeare, Goethe, Dostojewski, Krleža...

Die Weltliteratur lehre uns, so Dizdarević, dass die Moral in uns sei und dass Gott keine Garantie für dieselbe sei. „Töte nicht, stehle nicht, weil Gott das nicht will. Tötest du oder stiehlest du, gehst du in die Hölle! Das ist die Moral der vergangenen Jahrhunderte“, sagt Dizdarević, und verwirft die Möglichkeit der Begründung der Moral auf dem Glauben an Gott, das heißt auf der Angst vor Gott. Aber Dizdarević bietet nichts anderes an, weil er auch die sogenannte „profane Moral“ verurteilt.

Das, wofür er sich einsetzt, hat Dizdarević mit dem Begriff „zukünftige Moral“ bezeichnet. Ganz seinem Atheismus zugeneigt und die religiöse Moral als eine „Moral als Folge der Angst vor Gott“ verwerfend, schreibt er:

„Die zukünftige Moral wird die neue Moral sein, weil sie weder die Buchstäblichkeit der vergangenen, noch die Hypokrisie der jetzigen Moral enthalten wird. Der Keim wird ihm in der Seele sein, die, auf die Vollkommenheit zustrebend, durch die Empfindsamkeit des Herzen gehen und ihre endgültige Form im Gehirn finden wird, um als eine neue rettende Institution in die Welt zu sprießen. Diese Moral wird vom Menschen verlangen, nicht zu töten und nicht zu stehlen, weil dies sichtbare, leicht begreifbare und fast bis zum Konkreten wirkliche Gesetze des Lebens verlangen.“ (S. 26–27)

Ganz zum Schluss seiner kleinen Broschüre entwickelt Dizdarević auch einen Entwurf für ein Gymnasium der Geisteswissenschaften. Während Fächer wie Gymnastik, Literatur, Medizin, Physik, Geschichte, Chemie usw. darin als Pflichtfächer erscheinen, soll Religion ein Wahlfach bleiben: „Die Religion ist nicht verpflichtend“.

Gleichzeitig kämpft Dizdarević dafür, dass so viel wie möglich Literatur angeboten wird und sagt:

„Als dominierendes Fach soll hauptsächlich Literatur den zukünftigen Menschen erziehen; sie wird ihm die Seele aufbauen, während die anderen Fächer dabei helfen werden.“ (S. 30)

Dizdarević beendet seine Studie mit den Worten: „Das gesunde jugoslawische Volk hat eine große Zukunft.“ (S. 32)

Wir haben im Abschnitt über Mehmed Handžić gesehen, dass die Ulemakreise mit großer Enttäuschung und mit verständlichem Misstrauen die weltlichen Modernisten und die neu entstehende atheistische Intelligenz unter den bosnischen Muslimen betrachtet haben. Handžić hat in seiner Kritik der atheistischen Artikel in Bosnien und Herzegowina sicherlich auch diese Broschüre von Abdulatif Dizdarević im Sinn, die, wie bereits erwähnt, 1931 in Sarajevo herausgegeben wurde.

Welchen Ersatz für Kalife und Kalifate?

Die Abschaffung von Kalifaten und Kalifen erlebten die Muslime in Bosnien und auf dem Balkan als einen großen Schock. Manche in Bosnien sind sich erst dann bewusst geworden, dass das Osmanische Imperium definitiv nicht zurückkehren würde, weil mit dem letzten Kalifat auch das Osmanische Reich abgeschafft wurde.

Nachdem 1924 Kemal Pascha Atatürk bzw. sein Parlament in Ankara das Kalifat abgeschafft hatte, erschienen in Bosnien mindestens zehn wichtige Texte und Broschüren zum Thema der Kalifate und ihrer Abschaffung.

Die wichtigsten Thesen dieser Studien werden wir hier erwähnen, manche von ihnen auch analysieren. Wir müssen jedoch sofort betonen, dass sich die Debatte „für und gegen das Kalifat“ in einem breiteren Kontext situierte, nämlich „für und gegen den Fortschritt“ bzw. „für und gegen Reformen“. Mehrere der damals geschriebenen Artikel scheinen in der Abschaffung der Kalifate die Chance gesehen zu haben, dass auch diese Institution „reformiert“ werde.

Die Diskussion über Kalifate wurde von E. N. Bulbulović in seiner Broschüre „Der Allislamische Kongress und die Frage der Kalifate“ eröffnet (Sarajevo, 1926). Dr. Fikret Karčić hat Recht, wenn er Bulbulović in die Kategorie der „weltlichen Reformisten“ einordnet.²³ Als Bulbulović seinen Text schrieb, stand der Allislamische Kongress in Kairo im Mai 1926 kurz bevor, der der Frage der erneuten Errichtung von Kalifaten gewidmet war. Bulbulović informiert seine Leser darüber, dass gerade das „die Hauptaufgabe des Kongresses“ sei, nämlich „die Frage der Kalifate zu lösen, die von Kemals Revolution der Türken aufgeworfen wurde.“

Bulbulović zeigt zwei Möglichkeiten auf, mit welchen sich der genannte Allislamische Kongress beschäftigen könnte. Die erste Möglichkeit sei das „Ersetzen der freigewordenen Stelle des abgesetzten Kalifen“, und die andere sei es, „diese eventuell mit helfenden Behörden zu ergänzen“. Der Kongress, so Bulbulović, solle „das Terrain für die geistige Einheit der Muslime“ vorbereiten. (S. 4)

²³ Siehe Karčić, Društveno pravni aspekt islamskog reformizma, Sarajevo, 1990, S. 227.

Mit dem Begriff der „geistigen Einheit der Muslime“ macht Bulbulović deutlich, wofür er persönlich eintritt: Er ist für die Erneuerung der Kalifate, aber nur als einer „religiösen Institution“. Er befürwortet Kalifate nicht als eine „politische Institution“. Bulbulović sagt offen:

„Der Begriff des ständigen und konstanten Glaubens sollte nicht mit dem veränderbaren täglichen Leben und der unbändigen Politik, die von der Rasse, dem Raum und der Zeit abhängig ist, verwechselt werden.“ (S. 5)

Bulbulović meint also, dass auch Kalifate nicht in den Bereich des „ständigen und konstanten Glaubens“ gehören, sondern dass das Kalifat eigentlich „ein veränderbares und lebensbetreffendes Ding“ sei. Bulbulović schreibt weiter:

„In der schlichten Masse ist die Meinung verbreitet, dass der Koran die Quelle der gesamten Wissenschaft sei. Daher kommt auch, dass sie [die Menschen aus der Masse] alle Fragen mit den Vorschriften der Religion in Übereinstimmung bringen und für jede Kleinigkeit die Sanktion Gottes suchen. Gegen diese Synthese stellen wir die Antithese auf, dass die Religion ausschließlich eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist und nichts anderes.“ (S. 5-6)

Dieser philosophischen Haltung entsprechen auch andere Standpunkte von Bulbulović. So sagt er über den Islam:

„Der Islam ist an sich sehr liberal. Er ist Feind von Diktatur und Absolutismus. Gewalt und autokratische Tyrannei sind die tadelnswerteste Sache im Islam. In allem, und vor allem in den öffentlichen gesellschaftlichen Geschäften, schreibt der Islam die Beratung und das Konsultieren des Willens des Volkes vor, als der einzigen souveränen Macht, und das [verlangt der Islam] mit kategorischer und befehlender

Stimme. Der Koran hebt deutlich hervor, dass der Islam die Religion der Vernunft und des Verstandes ist und appelliert ständig an das Bewusstsein und die Voraussicht.“ (S. 6)

In Bulbulović' Augen ist also „der Wille des Volkes“ die Quelle der Souveränität. Die Macht sei eine öffentliche Angelegenheit und liege nicht in den Händen einer obersten Einzelperson. Auch der islamische Prophet Mohammed A.S., der Gesandte Gottes, habe nicht das Kalifat eingerichtet, „sondern hat dies der Wahl des Volkes überlassen“.

Was Bulbulović schreibt bedeutet, dass er sich vom Osmanischen Kalifen verabschiedet und indirekt auch den Bosniaken suggeriert, dass sie der Institution des Kalifen endlich „Auf Wiedersehen“ sagen sollen. Diese Institution habe dem Islam, so Bulbulović, viel Unheil und Elend gebracht, weil

„mit der Frage des Kalifats die Einigkeit und die Einheit der Muslime zum ersten Mal ins Wanken gebracht wurde. Deshalb haben sich die Muslime in verschiedene Parteien gespalten: Haridschi, Jesidi, Raafidi, Aleviten, Imamiten, Idrisi, Ismaili.“ (S. 9)

Darüber hinaus behauptet Bulbulović, dass „viele von diesen Kalifen nicht nur dem Ruf und der Ehre der Muslime nicht gedient haben, sondern auch eine Schande und ein Bloßstellung des Islams darstellten.“ (S. 13)

Unmissverständlich heißt es in dem Text, dass die Türken mit der Abschaffung eines solchen Kalifats eine „des großen Lobes werte Tat“ vollbracht hätten. Das ganze Zitat von Bulbulović lautet:

„Die Aufgabe eines allislamischen Kongresses sollte sein, all das zu beseitigen, was Konfusion und Verwirrung in der Vereinfachung des Islams verbreitet

und die Bedingungen für den Fortschritt und die Zivilisierung der Muslime zu schaffen. Auf diesem Wege gab es bisher viele Hindernisse religiösen Charakters, die beseitigt werden sollen. Dazu gehörte auch das Kalifat, das die Politik mit der Religion oder die Religion mit der Politik verwechselte und das Leben und den Fortschritt von Muslimen erstickte. Die Zerstörung eines solchen Kalifats und die Vertreibung seiner Träger ist überhaupt keine Sünde, sondern eine des großen Lobes werte Tat. Die Frage des Kalifats, die von den Türken gestellt wird, indem auf dieses Recht zugunsten des gesamten Islams verzichtet wird, betrachte ich als einen Segen, welche die Tür zu einer glücklicheren Ära in der Geschichte der Muslime öffnen kann.“ (S. 14–15)

Bulbulović argumentiert, dass „das Kalifat transformiert und durch einen neuen, mehr den modernen Umständen entsprechenden Typ ersetzt werden muss.“ (S. 15) Er sagt außerdem, dass „das Kalifat als ein geistiges Zentrum bestehen soll, um welches sich alle Muslime konzentrieren werden. Das Kalifat sollte die lebende Verbindung der geistigen Einheit der Muslime werden.“ (S. 15 - 16)

Um zu erklären, was er darunter versteht, schreibt Bulbulović:

„Das, was der Papst und der Vatikan für die katholische Religion darstellt, sollte der Kalif und das Kalifat für die islamische werden.“ (S. 17)

So schrieb E. N. Bulbulović 1926, ohne sich zu fragen, ob der Vergleich zwischen dem Papst und dem Kalifen angemessen sei. Dr. Hamdija Ćemerlić bestritt in seinem Text über die Frage des Kalifats („Hilafet, vjersko jedinstvo muslimana“, El-Hidaje – „Das Kalifat, die religiöse Einheit der Muslime“, vom 28. Januar 1942) die Angemessenheit eines

solchen Vergleichs, weil „der Kalif ein religiöser und politischer Chef von fast allen Muslimen war.“ (S. 83) Dr. Hamdija Čemerlić stimmt vielen westlichen Autoren nicht zu, die den Papst mit dem Kalifen vergleichen und sagt darüber:

„Das Kalifat ist eine staatlich-religiöse Gemeinschaft und kann nicht nur als eine religiöse Gemeinschaft funktionieren, weil das islamische Recht die Trennung der Religion vom Staat nicht kennt. Doch viele westliche Schriftsteller behaupten, wenn sie die geschichtliche Entwicklung des Kalifats studieren, dass auch im Islam die Religion vom Staat getrennt ist und dass den Kalifen nur die religiösen und den Herrschern nur die politischen Angelegenheiten anvertraut werden. Auf Grund dieser Feststellung haben sie das Kalifat mit der katholischen Kirche verglichen. Aber dieser Vergleich ist falsch, weil der Islam diesen Unterschied nicht macht und demnach entspricht die Position des Kalifen nicht der Position des Papstes. Der Papst ist das Staatsoberhaupt der katholischen Kirche und als solcher ist er der höchste Ausleger Gottes Willens auf der Erde und der Kalif ist das Staatsoberhaupt des muslimischen Staates.“

Čemerlić stellte in seinem Text nicht den Standpunkt in Frage, dass der Bedarf an einem Kalifen dem Bedarf an Ausdruck und Symbolisierung „der religiösen Einheit der Muslime“ entspricht. Čemerlić war sich jedoch der Tatsache bewusst, dass der Begriff des Kalifen und des Kalifats der Evolution in der Geschichte ausgesetzt war. Er schreibt, dass zu Anfangzeiten des Islams die muslimische Gemeinschaft eine „rein religiöse Gemeinschaft war, dann eine religiös-politische und zum Schluss wieder eine religiöse Gemeinschaft.“ (S. 82) Da das dritte Stadium des muslimischen Lebens das religiöse Stadium ist, bedeutet das

laut Ćemerlić, dass wir das Kalifat nur zum Ausdruck der „religiösen Einheit der Muslime“ bräuchten.

Dass es möglich sei, das Kalifat in seiner ursprünglichen Form zu erneuern, bezweifelt Ćemerlić in seinem Text. Er schenkt auch den so genannten Kalifat-Bewegungen nicht viel Vertrauen, die zu dieser Zeit in der ganzen islamischen Welt gegründet wurden, und noch weniger den allislamischen Kongressen, von denen noch einer 1925 in Mekka stattfand.

Ćemerlić ist der Meinung, dass es „in der heutigen Zeit unmöglich ist, das Kalifat in der Form zu erneuern, wie es durch Idschma eingerichtet wurde.“ Zum Schluss heißt es in seinem Text:

„Wir sind der Meinung, dass es möglich wäre, nur das religiöse Kalifat einzurichten. Die heutige Zeit und die Bedürfnisse der Muslime verpflichten zwingend zur Einrichtung einer allgemeinen muslimischen Institution, die über das Schicksal der muslimischen Welt wachen wird. Diese Institution wäre ein neues Kalifat, verstanden als eine rein religiöse Gemeinschaft aller Muslime.“ (S.89)

Mit diesem Standpunkt kommt Dr. Ćemerlić der Meinung von Bulbulović über das Kalifat nahe, auch wenn er die Ähnlichkeit zwischen dem Papst und dem Kalifen verwirft.

Hafiz Ajni Bušatlić hat sich ebenfalls in einem seiner Texte mit dem Titel „Die Frage des Kalifats und die Wahl des Kalifen“ („Gajret“ vom 1. Dezember 1924) mit dieser Problematik beschäftigt. Bušatlić hebt hervor, dass die Notwendigkeit „für alle Muslime“ bestehe, „ohne Unterschied in Bezug auf die Nation, den Kalifen erneut zu wählen und gleichzeitig mit dieser Wahl die Macht des Kalifen zu sichern.“ (S. 21) Bušatlić wiederholt mehrmals, dass „der Kalif Macht haben soll“ (*kuvet* und *ševket*). Er bringt damit

sicherlich die richtige Position zum Ausdruck, was verdeutlicht, dass er die Frage der „Wahl des Kalifen“ von einer realistischen Position betrachtete, weil der Kalif, so seine Meinung, nur dann ein Kalif sein könne, wenn er Macht habe!

Bušatlić plädiert für die Teilnahme der bosniakischen Delegation am islamischen Kongress, der die Frage des Kalifen behandelt, und weist auf den glücklichen Umstand hin, dass „wir vom Kalifen anerkannte religiöse Strukturen haben“ und dass Čaušević ein Reis „mit der Menschura aus der Zeit des anerkannten und respektierten Kalifen ist.“ (S. 21) Mit dem neuen potenziellen Kalifen solle auch das Königreich Jugoslawien „wegen seiner Muslime“ Beziehungen herstellen. Bušatlić verlangt, dass dieser Vertrag zwischen dem Königreich Jugoslawien und dem neuen Kalifen „etwas Ähnliches“ wie „ein Konkordat“ werde und dass das Konkordat im Rahmen „der notwendigsten religiösen, religiöschulischen und der Scharia-gerichtlichen Institutionen bleiben“ solle. (S. 21)

Bušatlić stellte in seinem Text immer wieder die Frage, wie man zu einem neuen Kalifen kommen könne. Der allgemeine Eindruck, den der Text vermittelt, ist, dass „heute die Stelle des Kalifen frei ist.“ (S. 294)

Zu den Texten über die Frage des Kalifen gehört auch der Artikel von Hafis Muhamed Pandža „Die Institution des Kalifats und die Entwicklung des staatlichen und politischen Lebens bei den muslimischen Völkern“ (veröffentlicht im Kalender „Islamische Welt“, Sarajevo, 1933-1934). Pandža hebt als lobenswerte Tatsache hervor, dass die „ersten vier Kalifen nicht von ihren Nachkommen ersetzt wurden.“ Später, so Pandža, kam es zu der Verschlechterung der Institution des Kalifats, weil das System der Primogenitur oder des erblichen Kalifats eingeführt wurde. Im Text von Pandža wird kurz die Geschichte des Kalifats dargestellt und dabei hervorgehoben,

dass schon zu Zeiten der Dynastie von Abbasi (Herrscher bis 1258) das Kalifat „ein Faktor ohne jeden Wert“ geworden war.

Hafiz Muhamed Pandža formuliert auch einen Vorschlag, wie der Kalif jetzt gewählt werden sollte:

„Die Gesandten aller muslimischen Völker sollten sich bei einem allislamischen Kongress treffen und den Kalifen in gemeinsamer Übereinkunft wählen, ohne jeglichen Druck von keiner Seite, ganz durch freie Wahl.“ (S. 57)

Auch Pandža, wie schon Bušatlić vor ihm, verlangt Machtbefugnisse für den Kalifen, und fährt fort:

„Auf keinen Fall sollte ein politischer oder staatlicher Vertreter jenes islamischen Volkes [zum Kalifen] gewählt werden können, das unter dem Einfluss eines anderen Staates steht, weil dies Schaden mit sich bringen könnte.“ (S. 57)

Im Laufe des 20. Jahrhunderts ist die Diskussion über das Kalifat in Bosnien dann zur Ruhe gekommen: Zuerst im Kontext der Sorgen und der Leiden des Zweiten Weltkriegs, und danach hat der langjährige sozialistische Zeitabschnitt (1945 - 1992) das Seine getan, dass diese Frage in Bosnien von der Tagesordnung abgesetzt wurde.

X X X

Auch die meisten anderen Fragen, die wir hier diskutiert oder erwähnt haben, sind während der sozialistischen Zeit nicht mehr thematisiert worden. Die Frage des Waqf verschwand als Gegenstand der Diskussion in dem Moment, als das Waqf-Eigentum nach dem Zweiten Weltkrieg nationalisiert und enteignet wurde. Der Gesichtsschleier wurde, wie wir gesehen

haben, 1946 mit einem Gesetz abgeschafft, wobei eben nicht vergessen werden sollte, dass mit der Abschaffung des Gesichtsschleiers auch das Recht der Bürger auf Behandlung vieler islamischer Themen und die Diskussionen über die muslimische Frau und ihren Status in der Gesellschaft abgeschafft wurde.

Nach 1945 wurde in der Welt des bosnischen Islams durchaus über den Fortschritt und „den Islam als der fortschrittlichen Religion“ diskutiert, aber nun aus der Perspektive des Sozialismus. Im Laufe der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts entwickelten sich mehr und mehr Diskussionen, deren Hauptaufgabe es war, den „Sozialismus und den Islam“ miteinander zu versöhnen.

Bei einer Reihe unserer Denker, wie zum Beispiel Husein Đozo, kann man deutlich den „islam-sozialistischen Zyklus“ in den Texten und die „islam-sozialistische“ Phase im Denken erkennen.

Aber hier handelt es sich um ein Thema für eine andere Diskussion.

Staat und Religion in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des Islams

Vorbemerkung

Das Thema **Staat und Religion in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des Islams** wirft gleich mehrere Fragestellungen auf, die untereinander eng verknüpft sind:

- Wie ist in Deutschland das Verhältnis von Staat und Kirche organisiert?
- Können die Regelungen des Staatskirchenrechts, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bestimmen, auf den Islam ausgeweitet und zu einem Verhältnis Staat-Religion ausgebaut werden?
- Welche Positionen nehmen die Kirchen in den Fragen ein, in denen es um die Stellung des Islams in diesem Verhältnis geht?
- Wie stehen eigentlich die Kirchen zu dieser in Deutschland noch jungen, der Zahl ihrer Anhänger nach dynamisch wachsenden Weltreligion, die wie sie einen universalen Wahrheitsanspruch vertritt?

Als Geschäftsführer der für den Dialog mit dem Islam zuständigen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz ist es mir ein Anliegen, mit der letzten dieser Fragestellungen zu beginnen. Als Mitarbeiter der katholischen Kirche beschränke

ich mich dabei auf die Aussagen meiner eigenen Kirche, werde also nicht über die Kirchen der Reformation sprechen, die in Deutschland ihren Ausgang genommen und das heutige Verhältnis zwischen Kirche und Staat wesentlich bestimmt hat. Zu einigen der hier angesprochenen Fragen hat sich die Deutsche Bischofskonferenz in der Publikation „Christen und Muslime in Deutschland“¹ geäußert. Sie wurde im Rahmen der erwähnten Dialogkommission erarbeitet, und als Mitautor erlaube ich mir, für das Teilkapitel II.4 meines Vortrages auf ihre Darlegungen zurückzugreifen.

I. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Muslimen und die theologischen Grundlagen und Maßgaben für den Dialog

Das II. Vatikanische Konzil hat eine umwälzend neue Sicht auf den Islam zur grundlegenden Norm für das gegenseitige Verhältnis erhoben. Im Dokument *Nostra aetate* formuliert die katholische Weltkirche ihre bis heute gültige, positive Sicht der Muslime, die von hoher Wertschätzung getragen ist: *„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche aus die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies*

¹ Erschienen in der Reihe Arbeitshilfen, Nr. 172, veröffentlicht am 23. September 2003.

erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergibt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“² Mit diesem Worten würdigt das Konzil das den Gläubigen beider Religionen Gemeinsame und gibt den Christen den Auftrag, „gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“³

Ebenso wichtig ist Punkt Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium). Dort heißt es: *„Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird (...). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“*

Mit diesen Aussagen ist klargestellt, dass auch Nichtchristen, insbesondere Muslimen, der Heilsweg offen steht. Verbunden mit der Wertschätzung und Würdigung der Glaubenshaltung der Muslime führte diese Erkenntnis zu einer Veränderung des katholischen Missionsverständnisses. Sehr vereinfachend ließe sich formulieren: Der Auftrag Christi, das Evangelium zu verkünden, der in der Geschichte der Kirche in zum Teil verkürzender Weise als Auftrag zur Bekehrung um der Rettung der Seelen willen verstanden wurde, wandelte sich

² Vgl. Nostra Aetate Ziff.3, Abs. 1.

³ Vgl. Nostra Aetate Ziff. 3, Abs. 2.

zum Auftrag, in der dialogischen Begegnung und im gemeinsamen Handeln Zeugnis der Wahrheit zu geben.

Diese Aussagen haben zu einem neuen Verhältnis zu den Muslimen geführt. Dies wird in den Dokumenten des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog näher ausgeführt. Dort wird unterschieden zwischen dem Dialog des Lebens, dem Dialog des Handelns, dem Dialog der religiösen Erfahrung und dem Dialog der Wahrheit. Wo sich Christen und Muslime im täglichen Leben begegnen und wo sie sich, wie in *Nostra aetate* gefordert, gemeinsam für das Wohl der Gesellschaft einsetzen, da geht es um die erstgenannten Ebenen des Dialogs. Der Dialog der religiösen Erfahrung geht darüber hinaus. Er bedarf des gewachsenen Vertrauens und der gegenseitigen Offenheit. Der Dialog der Wahrheit ist im wesentlichen Angelegenheit der Theologen. Authentisch Christ zu sein bedeutet immer auch die Bereitschaft, ein Zeugnis des Glaubens zu geben, und Dialog und Zeugnis bedingen sich gegenseitig.

II 1. Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland aus Sicht der katholischen Kirche

In den Ländern der Europäischen Union existieren, vereinfachend gesprochen, drei Grundmodelle für die Regelung von Staat und Religion: das Modell der Staatskirche wie z.B. in Großbritannien, das Modell der strikten Trennung wie in Frankreich und das Modell der Verbindung zwischen Trennung einerseits und Kooperation andererseits, wie es das Staatskirchenrecht als Ergebnis einer langen und wechselvollen Geschichte in Deutschland – und mit großen Ähnlichkeiten in Österreich – hervorgebracht hat.

„Das deutsche Modell der Trennung ist“, so hat kürzlich der Staatskirchenrechtler Dr. Heinig bei einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung ausgeführt, „ein besonders kohärentes Trennungssystem, weil es den unterschiedlichen Anliegen des Differenzschutzes eine besonders gedeihliche Entfaltung“⁴ ermögliche. Heinig hob drei Anliegen hervor, und es sind genau diese drei, die für unsere heutigen Überlegungen von Bedeutung sind: Das deutsche Modell der Trennung schützt die Religion vor einer politischen Indienstnahme durch den Staat, es verhindert umgekehrt eine Instrumentalisierung des Staates durch religiöse Kräfte und es bewahrt den Staat, der für die Religionen seiner Bürger offen ist, davor, selbst religiös zu werden.

Das Besondere am deutschen Modell ist, dass trotz der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche eine Vielzahl unterschiedlichster Kooperationsverhältnisse besteht. Als Folge einer langen und wechselvollen Geschichte des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Deutschland haben die Kirchen gemäß Art. 140 Grundgesetz in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 Satz 1 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) einen öffentlich-rechtlichen Status, der diese Formen der Zusammenarbeit bei gleichzeitiger Trennung der Aufgaben und Kompetenzen ermöglicht oder doch wesentlich erleichtert.

Das 1871 gegründete deutsche Kaiserreich und die Weimarer Republik waren stärker protestantisch als katholisch geprägt. Dies hat im deutschen Staatskirchenrecht seinen Niederschlag gefunden. Um die im heutigen Staat-Kirche-Verhältnis begründeten Möglichkeiten für kirchliches Handeln in der Gesellschaft in bester Weise nutzen zu können, hat die katholische Kirche in Deutschland, was oft übersehen wird,

⁴ Vgl. Michael Heinig, Das deutsche Modell der Trennung, Beitrag zur Fachtagung der FES Religion und säkularer Staat, Berlin 12.09.2007.

teilweise große Anpassungsleistungen erbringen müssen. Die Deutsche Bischofskonferenz ist von den Vorzügen der in Deutschland realisierten Form der Trennung und der Kooperation von Staat und Kirche überzeugt. Es handelt sich um ein alles in allem sinnvolles, tragfähiges und grundsätzlich auch für andere Religionen offenes System.

II.2. Schutz der Religionsfreiheit durch Trennung von Staat und Religion

Der tiefere Grund für die Zustimmung der katholischen Kirche zur heutigen deutschen Staatsordnung und zum deutschen Modell des Verhältnisses von Staat und Kirche liegt in der Lehre der katholischen Kirche zur Frage der Religionsfreiheit. Diese Lehre hat sich im 19. und 20. Jahrhundert weiterentwickelt und im II. Vatikanischen Konzil ihren bisherigen Abschluss gefunden. Das wichtigste Dokument des II. Vatikanum ist die Erklärung über die Religionsfreiheit.⁵ In diesem Dokument bekennt sich die Weltkirche zu der Auffassung, *„dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“*. Besonders wichtig ist die Begründung der Religionsfreiheit: *„Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“*⁶

⁵ Ich schließe mich mit dieser Bewertung dem Urteil von Prof. Dr. Walter Kasper, heute Kurienkardinal in Rom, an, das er in mehreren Publikationen näher begründet hat.

⁶ Vgl. *Dignitatis humanae*, 07. Dezember 1965.

Religionsfreiheit entspricht mit anderen Worten nach Lehre der Kirche dem Schöpfungswillen Gottes selbst. Daraus müssen sich Konsequenzen für die staatliche Rechtsordnung ergeben: *„Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit“*, so sagt das Konzil, *„muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“*

Die katholische Kirche bejaht die Trennung von Staat und Kirche bzw. von Staat und Religion, weil ihrer eigenen Lehre zufolge Religionsfreiheit als von Gott für jeden Menschen gewolltes Recht, als ein Menschenrecht verstanden wird. Nur wenn sich der Staat nicht mit einer Religion identifiziert, kann er die Religionsfreiheit seiner Bürger wirksam so schützen, wie das II. Vatikanische Konzil dies fordert.

II.3. Einsatz für Menschenrechte und Religionsfreiheit im interreligiösen Dialog

Für die katholische Kirche folgt daraus im Hinblick auf den Islam und die Muslime, dass sie sich einerseits für die religiöse Freiheit der Muslime in Deutschland einsetzt und andererseits eben diese Freiheit auch für Nichtmuslime einfordert. Für die Beziehungen und Gespräche der Deutschen Bischofskonferenz mit den Vertretern muslimischer Organisationen heißt das, dass die Themen Menschenrechte und Religionsfreiheit, Religion im säkularen Staat, Trennung von und Kooperation zwischen Religion und Staat regelmäßig und prominent auf der Agenda stehen. Gerade auch im Hinblick auf den Islam und in ihren Begegnungen mit den Muslimen bemüht sich die Deutsche Bischofskonferenz nach Kräften, wo immer möglich Überzeugungsarbeit zu leisten.

Dass ein solches Unterfangen nicht von vorneherein aussichtslos sein muss, dies zeigt das Ergebnis eines langen Gespräches von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Mufti von Ägypten im Juni 2003. Dieser soll bei seinem folgenden Gespräch, das er mit Vertretern der Evangelischen Kirchen in Deutschland führte, berichtet haben, er habe zum ersten Mal verstanden, dass die Trennung von Staat und Religion für die Religion von Vorteil sein könne – wobei er dann ergänzte, dass dieses Modell auf Ägypten aber nicht übertragbar sei.

II. 4. Die Frage nach dem rechtlichen Status muslimischer Organisationen in Deutschland

Es gibt in Deutschland schätzungsweise 2.500 Vereine, die als Träger von Moscheen und anderen Einrichtungen für Muslime fungieren. In einer Reihe von Angelegenheiten haben die islamischen Vereine nicht die gleichen Aktionsmöglichkeiten wie die Kirchen, die nicht zuletzt dank ihres Status als Körperschaften des Öffentlichen Rechts in der Lage sind, die in der Verfassung angelegten Kooperationsmöglichkeiten mit dem Staat zu realisieren.

Von muslimischer Seite wird daher mitunter beklagt, dass der Islam von Staat und Öffentlichkeit in Deutschland nicht anerkannt und daher mit den christlichen Kirchen nicht gleichberechtigt sei. Unbestritten ist zwar, dass der Islam eine Religion ist. Der rechtliche Status islamischer Organisationen unterscheidet sich jedoch von dem der christlichen Kirchen. Bislang wurde keiner islamischen Organisation der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt, während die Kirchen, wie bereits erwähnt, als Folge einer langen und wechselvollen Geschichte des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Deutschland diesen Status haben. Nach allgemeiner Meinung sind aufgrund von Art. 137

Abs. 5 Satz 2 der Weimarer Reichsverfassung, die durch Art. 140 des Grundgesetzes Eingang in das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland gefunden hat, auch nichtchristlichen Religionsgemeinschaften auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Zu dieser Auffassung hat sich jüngst und einmal mehr der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, bekannt.⁷

Die zahlreichen islamischen Organisationen in Deutschland kommen ihren Aufgaben und Interessen in der Rechtsform eines eingetragenen Vereins nach dem Bürgerlichen Recht nach. Nur wenige von ihnen haben bei den zuständigen Kultusministern der Länder bislang einen Antrag auf Verleihung der Körperschaftsrechte gestellt.⁸ Nicht zuletzt auch auf den in Politik und Gesellschaft immer wieder geäußerten Wunsch nach einem einheitlichen Ansprechpartner hin hat sich der Koordinationsrat der Muslime (KRM) gebildet. Zugleich mit seiner Gründung, die am 11. April 2007 verkündet wurde, hat sich der KRM als Ansprechpartner in allen islampolitischen Fragen vorgestellt. Sein erster Sprecher verband dies mit der Erwartung, umgehend Körperschaftsrechte zu erhalten oder – als ersten Schritt auf dem Wege dorthin – wenigstens als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes Akzeptanz zu finden.

⁷ Vgl. Mainzer Bistumszeitung August 2007.

⁸ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 11 d.

Der Körperschaftsstatus begründet, ohne die grundsätzlich bestehende Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion in Frage zu stellen, ein besonderes Kooperationsverhältnis zwischen dem Staat und solchen Religionsgemeinschaften, die die dafür erforderlichen Voraussetzungen erfüllen. Mit ihm sind wichtige Rechte und Vorteile verbunden: das Recht, Steuern zu erheben; das Recht, Dienstverhältnisse öffentlich-rechtlicher Art zu begründen; das Recht, als Träger der freien Wohlfahrtspflege und der freien Jugendhilfe zu wirken; das Recht auf bestimmte steuerliche Vergünstigungen und Befreiungen; das Recht auf einen erleichterten Zugang zur Seelsorge in öffentlichen Anstalten und Einrichtungen (z. B. Justizvollzug, Bundeswehr, Krankenhäuser, Heime); das Recht auf Entsendung von Vertretern in die Rundfunkräte und schließlich die vereinfachte Berücksichtigung von Bauvorhaben für Gottesdienst und Seelsorge in den Bauleitplänen der Kommunen.

Weder *das* Christentum noch *der* Islam kann im Verhältnis zum Staat Träger von bestimmten Rechten und Pflichten sein. Vielmehr bedarf es hierfür einer konkreten und hinreichend bestimmten Religionsgemeinschaft. Diese wird verstanden als Zusammenschluss natürlicher Personen, als ein Verband, „*der die Angehörigen ein und desselben Glaubensbekenntnisses oder mehrerer Glaubensbekenntnisse zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfasst*“⁹. Außerdem muss die antragstellende Religionsgemeinschaft, damit der Staat ihr Befugnisse

⁹ Vgl. in Anknüpfung an den Kommentar von Gerhard Anschütz zu Art. 137 WRV Muckel, Stefan: Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: DÖV 48 (1995) S. 311-317. Für die Gesamtproblematik vgl. neben Muckel auch Lemmen, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für die Kirche, Baden-Baden, 2001, S. 177-192.

übertragen kann, die an sich nur ihm selbst zustehen, zu einer mit gegenseitigen Rechten und Pflichten verbundenen Zusammenarbeit bereit und von ihrer inneren Verfasstheit her auch in der Lage sein. Hierfür ist erforderlich, dass die Religionsgemeinschaft über eine auf Dauer eingerichtete Instanz verfügt, die im Hinblick auf Lehre und Ordnung verbindliche Aussagen machen und Rechtshandlungen vornehmen kann, die für die Mitglieder der Gemeinschaft verbindlich sind.

Einen Akt der „Anerkennung“ einer Glaubensgemeinschaft als Religionsgemeinschaft, wie wir es in der Geschichte Bosniens finden, kennt das deutsche Recht in Rücksicht auf das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaft und auf ihre Unabhängigkeit vom Staate nicht.¹⁰ Die Gerichte haben allerdings in religionsrechtlichen Streitfällen die Frage zu prüfen, ob alle Voraussetzungen vorliegen, die gegeben sein müssen, damit von einer Religionsgemeinschaft i. S. der deutschen Rechtsordnung gesprochen werden kann.

Der Islam hat keine Strukturen herausgebildet, die denen der christlichen Kirchen vergleichbar wären. Während im Christentum ein Gläubiger durch die Taufe nicht nur Christ, sondern zugleich Mitglied einer konfessionell definierten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wird, ist im Islam allein die Zugehörigkeit zur weltweiten islamischen *umma* von Belang, die die verschiedenen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen umfasst. Das islamische Glaubensbekenntnis, die *schahada*, beinhaltet keine über die Zugehörigkeit zum Islam hinausgehende Festlegung auf eine der Glaubensrichtungen oder Rechtsschulen im Islam. Auch kennt der Islam

¹⁰ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 11 b.

keine Instanz, die legitimiert wäre, für die verschiedenen Richtungen und Gruppen Glaubensgrundsätze verbindlich zu formulieren.

In Deutschland haben Muslime zur Wahrung gemeinsamer Interessen und insbesondere auch zum Zwecke der Religionsausübung eine Vielzahl von Vereinen gegründet. Diese unterscheiden sich häufig nach nationaler Herkunft und kultureller Tradition, zumeist aber nicht nach den Besonderheiten einer bestimmten religiösen Richtung oder Schule. Deshalb können sie zwar in Anspruch nehmen, für alle Muslime offen und für die Wahrnehmung ihrer religiösen Interessen da zu sein. Zugleich aber haben die Moscheevereine, da für die Teilnahme an dem in der Moschee zu verrichtenden Freitagsgebet die Vereinszugehörigkeit keine Relevanz hat, meist nur begrenzte Mitgliederzahlen.

Die manifeste Differenz zwischen dem Anspruch auf Repräsentativität und den tatsächlichen Mitgliederzahlen sowie das Fehlen einer für die Mitglieder eines islamischen Vereins spezifischen und verbindlichen religiösen Autorität führen dazu, dass die Gerichte bislang noch in keinem Fall das Vorliegen aller Voraussetzungen einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes als gegeben betrachtet haben. Den Dachverbänden islamischer Vereine, die auf ein höheres Maß an Repräsentativität verweisen können, fehlt, wie gerichtlich festgestellt wurde, die wesentliche Eigenschaft, ein Zusammenschluss natürlicher Personen mit einer klaren Regelung über deren Mitgliedschaft zu sein.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass eine Erweiterung der spezifischen Rechtsverhältnisse zwischen dem Staat und den körperschaftlich verfassten Religionsgemeinschaften auf den Islam derzeit noch auf beträchtliche Schwierigkeiten stößt. Islamische Organisationen, die mit dem Körperschaftsstatus gleiche Rechte wie die Kirchen verlangen,

müssen sich fragen, ob sie willens und in der Lage sind, auch gleiche Voraussetzungen zu gewährleisten und gleiche Pflichten zu übernehmen. Das Grundgesetz verlangt von der Körperschaft die Achtung des freiheitlichen Staatskirchenrechts. Dazu zählt die Anerkennung der Religionsfreiheit, der weltanschaulichen Neutralität des Staates und der Parität der Religionen und Bekenntnisse.¹¹

Volle Religionsfreiheit ist allerdings nicht erst dann gewährleistet, wenn eine Religionsgemeinschaft in einem körperschaftlichen Verhältnis zum Staat steht. Auch unter der Rechtsform des eingetragenen Vereins können muslimische Gemeinschaften ihren hauptsächlichen Aufgaben wirksam nachkommen.

III. Kirchliche Positionen zu religiösen Anliegen der Muslime in Deutschland am Beispiel des Moscheebaus und der Frage der Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

III. 1. Moscheebau

Unter den religiösen Anliegen der Muslime in Deutschland ist das des Moscheebaus derzeit besonders intensiv in der Diskussion. Derzeit gibt es schätzungsweise 2.500 Moscheen, von denen ca. 130 als solche architektonisch erkennbar sind. 100 bis 150 weitere, repräsentativere Moscheen sind in Bau oder in Planung. Dies führt, wie die Debatten erkennen lassen, zu einer Zunahme von Überfremdungsängsten, von Islamkritik und auch von Islamhetze. Der Vorsitzende der Deutschen

¹¹ BVerfGE 102, 370, 393 f.

Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, hat aus diesem Grunde die Position der Deutschen Bischofskonferenz zum Recht der Muslime auf angemessene Moscheen in Erinnerung gerufen. Er schrieb dazu in seiner diesjährigen Botschaft zum Ramadanfest: *„Wir alle waren in den vergangenen Wochen und Monaten Zeugen einer lebhaften Diskussion über den Bau von Moscheen in mehreren deutschen Großstädten. Leider wurden diese Debatten nicht immer im Geiste eines gedeihlichen Zusammenlebens geführt. Es ist mir deshalb wichtig, Ihnen einmal mehr zu sagen, dass sich die Katholische Kirche nachdrücklich zum Recht auf Religionsfreiheit bekennt. Sie gilt für Christen wie für Muslime, für Andersgläubige und auch für Nichtgläubige. Die Religionsfreiheit ist ein zentrales Menschenrecht mit universalem Geltungsanspruch. Überall in der Welt muss sie deshalb eingefordert werden. In Deutschland garantiert unsere Verfassung die Religionsfreiheit. Sie schützt auch das Recht der Muslime, würdige Moscheen in jenen Gegenden zu bauen, in denen sie leben.*

Die Katholische Kirche hat aber immer auch darauf hingewiesen, dass die Planungen zum Bau einer Moschee langfristig angegangen und durch intensive Diskussionen mit der Wohnbevölkerung und mit den Behörden vorbereitet werden sollten. Auch die Kirche steht gerne zu solchen Gesprächen bereit, um im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu Ausgleich und Verständigung beizutragen. Erforderlich ist ein konstruktiver Meinungs austausch auf der Grundlage wechselseitiger Wertschätzung, bei dem offen auch über Probleme bei der Auswahl eines geeigneten Standortes und über Fragen der architektonischen Gestaltung gesprochen wird.“¹²

¹² Auszug aus dem Grußwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum Fest des Fastenbrechens, Oktober 2007.

In der deutschen Öffentlichkeit wird im Zusammenhang mit Moscheebauten teilweise die Forderung vertreten, Voraussetzung für den Bau von Moscheen in Deutschland müsse die Gewährleistung der Religionsfreiheit auch in den islamisch geprägten Ländern sein. Angesichts dieser Forderung füge ich den soeben zitierten Aussagen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hinzu: Die Deutsche Bischofskonferenz macht den Bau von Moscheen in Deutschland nicht von dem Grad der Religionsfreiheit für Christen in islamischen Ländern abhängig. Sie fordert aber die Muslime in Deutschland auf – insbesondere, insoweit sie enge Verbindungen in ihre Heimatländer unterhalten – auch für die Religionsfreiheit der dort lebenden Christen einzutreten.

III. 2. Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

Schon vor über zwei Jahrzehnten haben die deutschen Behörden begonnen, an öffentlichen Schulen für Muslime religiöse Bildung anzubieten. Das ist nur schwer zu vereinbaren mit dem ansonsten vom Staat respektierten und im Staatskirchenrecht festgeschriebenen Grundsatz, dass der Staat nicht selbst die Inhalte des Religionsunterrichts bestimmen kann. Der Staat muss dies vielmehr den jeweiligen Glaubensgemeinschaften überlassen. Die Deutschen Bischofskonferenz hat sich bereits im Jahre 1999 und dann ausführlich in der ihrer Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland“ dafür ausgesprochen, dass die muslimischen Kinder und Jugendlichen unter den gleichen, in der Verfassung verankerten Bedingungen Religionsunterricht erhalten sollen wie christliche. Dies bedeutet unter anderem, dass es eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes geben muss, die verantwortlich gegenüber dem Staat und verbindlich

für ihre Mitglieder Auskunft über die Inhalte ihres religiösen Bekenntnisses geben kann und damit auch über die Inhalte, die im Religionsunterricht gelehrt werden sollen. Wie bereits dargestellt wurde, erfüllt bis heute keine islamische Vereinigung die Kriterien, die gegeben sein müssen, dass die deutschen Behörden sie als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes betrachten könnte. Verschiedene islamische Organisationen bemühen sich daher darum, wenn nicht als Religionsgemeinschaft, so doch wenigstens als „Ansprechpartner“ der staatlichen Behörden zu fungieren und die Inhalte des Religionsunterrichts zu definieren.

Als Ausweg aus diesem Dilemma wird in mehreren Bundesländern im Rahmen von Schulversuchen „Islamunterricht“ erteilt. Die vom Grundgesetz für Religionsunterricht in der öffentlichen Schule gesetzten Rahmenbedingungen kann er nicht ganz erfüllen. Obwohl diese Schulversuche schrittweise auf weitere Schulen ausgedehnt werden, wird es auf diese Weise kurz- bis mittelfristig auch dann nicht zu einem flächendeckenden islamischen Religionsunterricht gemäß Grundgesetz kommen können, wenn es einer ausreichenden Zahl örtlicher muslimischer Gemeinden gelingen sollte, sich als Ansprechpartner für die Behörden zu organisieren: Die erforderlichen Lehrkräfte werden nicht so bald in ausreichender Zahl vorhanden sein.

Trotz vieler noch ungeklärter Fragen im Zusammenhang mit dem „Islamunterricht“ und der Einführung von islamischem Religionsunterricht ist als wichtig festzuhalten: Staat und Kirchen sind sich, soweit ich sehen kann, darin einig, dass im Hinblick auf dieses Ziel wissenschaftlich fundierte theologische Bildung für Muslime in Deutschland erforderlich ist und dass dies eine wichtige Aufgabe unserer Universitäten und Schulen sein muss.

In Münster und Erlangen wurde mit der universitären Ausbildung muslimischer Religionslehrer begonnen. In Osnabrück, wo es bislang schon entsprechende Fernkurse gab, können Lehramtskandidaten ab Herbst 2007 als Erweiterungsfach „Islamische Religionspädagogik“ belegen. Ähnliches gibt es seit dem Wintersemester 2007/2008 an drei Pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg.

„Es gibt keine Alternative ...“¹

**Interreligiöser Dialog und interreligiöses
Zusammenleben in Deutschland**

Auch wenn vom christlich-islamischen oder allgemeiner vom interreligiösen Dialog die Rede ist, handelt es sich dabei nicht um einen hermetisch abgetrennten religiösen Binnenraum, sondern um einen Teilbereich des gesellschaftlichen Dialogs. Christentum und Islam sind Religionen, die nicht nur auf ein spirituelles Innenleben, sondern durch ihre Ethik auf die Mitgestaltung gesellschaftlichen Lebens zielen. In den meisten Fällen geht es bei Dialogaktivitäten auch nicht alleine um die religiösen Gemeinden und ihre Belange, sondern ebenso um Schulen, soziale Einrichtungen, staatliche Stellen, politische Gruppen usw. Da hier also Grenzen gesellschaftlicher Subsysteme überschritten werden, ist, was die Ausgangsbedingungen und die Wirkungen des christlich-islamischen Dialogs betrifft, jeweils differenziert auf den gesamtgesellschaftlichen Rahmen einzugehen.

Es kann nicht die Aufgabe des folgenden Beitrags sein, Dialogaktivitäten in Deutschland in einer auch nur annähernden Vollständigkeit oder Repräsentativität vorzustellen. Vielmehr geht es darum, strukturelle Faktoren und Gegebenheiten vorzustellen, die die Möglichkeiten von Dialog in Deutschland prägen. Auch für die deutsch-bosnische

¹ Zitat des in Teil 3 dieses Beitrags erwähnten marokkanischen Imam.

Zusammenarbeit spielen diese Faktoren eine zentrale Rolle. An mehreren Stellen fließen empirische Ergebnisse aus dem Projekt „Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg“ ein, das die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart seit 2006 mit Förderung der Robert Bosch Stiftung durchführt und in dem die Beziehungen zwischen islamischen Vereinigungen, Kommunen und Kirchengemeinden in Baden-Württemberg untersucht werden.²

1. Von der Einwanderung zur Beheimatung? Islam und interreligiöses Zusammenleben in Deutschland

Interreligiöser Dialog wird wesentlich durch seinen Kontext geprägt. Entsprechend diesem Kontext wird auf theologische Modelle zurückgegriffen. Die Kontextualität des Dialogs bringt es mit sich, dass interreligiöser Dialog in Deutschland zumindest teilweise etwas anderes bedeutet als in Bosnien. Der deutsche Kontext ist in erster Linie dadurch gekennzeichnet, dass der Islam eine seit den 1960er Jahren eingewanderte Religion darstellt. Dies hat folgende Konsequenzen:

- Die Pluralität der Herkunftsländer und -kulturen führt zur Pluralität der Erscheinungsformen des Islam in Deutschland, was eine innermuslimische Verständigung erschwert.

² Da in diesem Rahmen nicht alles ausführlich begründet und methodisch erläutert werden kann, sei auf die folgende Publikation verwiesen: *Hansjörg Schmid/Ayşe Almıla Akca/Klaus Barwig*, Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg, Baden-Baden 2008.

- Bis heute ist bei einem beträchtlichen Teil der Muslime in religiösen Fragen noch eine primäre Orientierung an ihren Herkunftsländern zu beobachten, welche umgekehrt vielfach an einer Einflussnahme auf die in Deutschland lebenden Muslime interessiert sind. So artikuliert sich der Islam in Deutschland noch über weite Strecken in den Herkunftssprachen (zum Beispiel in der religiösen Literatur, der Predigt und der religiösen Unterweisung).
- Zunächst ging es um eine zeitlich begrenzte Aufenthaltsperspektive für „Gastarbeiter“. Auch wenn schon seit den 1970er Jahren klar war, dass daraus eine dauerhafte Einwanderung resultieren würde, wurde der Mythos „Deutschland ist kein Einwanderungsland“ bis vor einigen Jahren aufrecht erhalten. Dies führte zu bis heute spürbaren Versäumnissen in der Integrationspolitik.³
- Obwohl der Islam in Deutschland ein Phänomen auf Dauer geworden ist, wird er immer noch von vielen als etwas Fremdes oder Ausländisches angesehen. Umgekehrt fungiert die Religion bei einem Teil der Muslime als Abgrenzungsmerkmal gegenüber der als diskriminierend erfahrenen Aufnahmegesellschaft.
- Schließlich sind soziale Probleme zu nennen, da der Islam vielfach noch den Charakter einer „Unterschichtreligion“ aufweist.

Aus der Tatsache, dass der Islam eine eingewanderte Religion ist, ergeben sich als Konsequenz zwei gesellschaftliche Diskurse, die die Situation des Islam prägen:

³ Vgl. *Klaus Barwig*, Was lange währt...? Die Kirchen und das neue Zuwanderungsgesetz, in: *Herder Korrespondenz* 58 (2004), 512–516.

- *Integrationsdebatte*: Diese Debatte ist natürlich nicht spezifisch auf Muslime bezogen, die aber eine wichtige Teilmenge ausmachen. Das inzwischen gewonnene Selbstverständnis als Einwanderungsland bringt es mit sich, dass Versäumnisse in der Integration thematisiert werden. So fand in den Jahren 2006 und 2007 unter Beteiligung der Bundeskanzlerin ein Integrationsgipfel statt, aus dem ein nationaler Integrationsplan zu den Themen Bildung, Sprache und Soziales resultierte. Folglich ist Islam in Deutschland immer auch ein politisches Thema.
- *Religionspolitische Gleichstellungsdebatte*: Trotz Trennung von Religion und Staat kooperiert der Staat in verschiedenen Bereichen mit den Religionsgemeinschaften. Die etablierten Religionsgemeinschaften haben hier Privilegien, die die Muslime erst erwerben müssen. Erschwernis für den Islam ist, dass die Muslime nicht als Einheitsgemeinde organisiert sind und nur einen geringen Organisationsgrad aufweisen. Umstritten ist vor allem auch, ob und wie nichtorganisierte Muslime Berücksichtigung finden können. Themen der Debatte sind hier: Moscheebau, islamische Gräberfelder, Wort zum Freitag, IRU, Schächten, Körperschaftsrechte, Anstaltsseelsorge. Die von Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble 2006 einberufene Deutsche Islamkonferenz versucht Lösungen für diese Fragen zu erarbeiten.

Beides bildet gewissermaßen den Referenzrahmen und macht schon selbst einen Teil des Dialogs aus. Christlich-islamischer Dialog hat immer einen Bezug zu den beiden Diskursen: So besteht die Erwartung an den Dialog, Integration zu befördern, bzw. vor allem von muslimischer Seite, den Muslimen zur Gleichstellung zu verhelfen.

Hinzu kommt, dass wechselseitige Wahrnehmungen und Zuschreibungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen

Gruppen diese Debatten und das Zusammenleben prägen. Ausgangspunkt ist die „gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit“⁴. Außerdem wirkt sich auch die globale Lage auf den Dialog in Deutschland aus. Konkret gesprochen geht es damit um zwei weitere Ebenen der Debatte:

- *Islamophobie-Debatte*: Muslime als Einwanderer werden als „Andere“ gesehen und erfahren so verschiedentlich Ablehnung und Diskriminierung. Daraus wird ein Feindbild, wenn ihnen negative Eigenschaften zugeschrieben und feindliche Handlungsabsichten unterstellt werden – verbunden mit einem Szenario existenzieller Bedrohung. Eine offene Islamfeindlichkeit gibt es in Deutschland nur marginal. Islamfeindliche Tendenzen zeigen sich jedoch in einer kulturellen Abwertung, unterstellten Segregationsneigung („Muslime wollen lieber unter sich bleiben“) und unterstellten Sympathien für Terroristen.⁵ Die Tragweite von Islamophobie in Deutschland ist umstritten. Wichtig und richtig ist jedoch die Tatsache, dass Bildkonstruktionen vom „Anderen“ dem Dialog

⁴ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt 1980. Vgl. dazu auch Hansjörg Schmid, *Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002), 385–396.

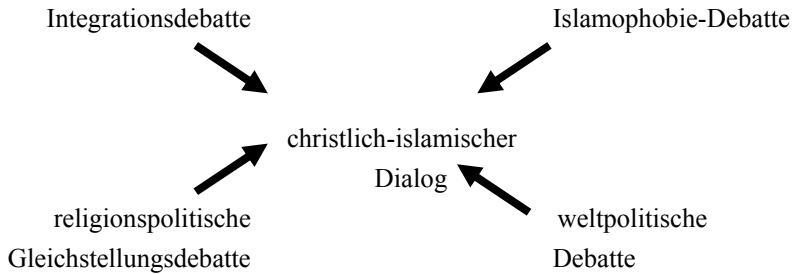
⁵ Vgl. Jürgen Leibold/Steffen Kühnelt, *Islamophobie. Differenzierung tut not*, in: *Deutsche Zustände*, Folge 4, hg. von Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt 2006, 135–155, hier: 142f. Problematische Aspekte der Untersuchung werden hier beiseite gelassen. Vgl. jetzt auch Wilhelm Heitmeyer, *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ein normaler Dauerzustand*, in: *Folge 5*, Frankfurt 2007, 15–36, hier: 20, wo auf den kontinuierlichen Anstieg der Islamophobie seit 2004 verwiesen wird, sowie ders., *Was hält die Gesellschaft zusammen? Problematische Antworten auf soziale Desintegration*, in: ebd., 37–47, hier: 44f., mit dem Verweis auf die desintegrative Wirkung von Identitätskampagnen.

vorgegeben sind. Als mögliche Folge nehmen Muslime eine Opferrolle ein und konstruieren umgekehrt ein bestimmtes Bild der Mehrheitsgesellschaft. Folge daraus ist eine Blockadesituation: Die Gesellschaft erwartet die Integrationsleistung allein von Muslimen; es erfolgt eine wechselseitige Zuweisung von Verantwortung.

- *Weltpolitische Debatte:* Im Zeitalter der Globalisierung reicht es nicht aus, alleine auf Deutschland zu blicken. Vielfach haben äußere Ereignisse den Dialog erst angestoßen. Es waren in erster Linie außereuropäische Ereignisse, angefangen mit der Revolution im Iran im Jahr 1979 bis hin zum 11. September 2001, die zu einer intensiven Wahrnehmung der muslimischen Minderheiten in Europa geführt haben. Dies erschwert den Dialog, da Themen der weltpolitischen Islamdebatte wie Religion und Terrorismus oder Minderheitenrechte in islamisch geprägten Ländern zu den integrationspolitischen Fragen hinzukommen.

Beide Debatten prägen den Dialog. Häufig wird die Erwartung formuliert, dass Dialog Islamophobie überwinden und Blockadesituationen aufarbeiten soll. Daneben kommt dem Dialog die Aufgabe zu, globale Entwicklungen zu berücksichtigen, aber gleichzeitig zu differenzieren, was im Verantwortungsbereich der Muslime in Deutschland liegt und was nicht.

Interreligiöser Dialog muss sich – auch auf der lokalen Ebene – mit allen vier Diskursen auseinandersetzen:



Dies bestätigt die Eingangsthese, dass keine Abtrennung eines binnenreligiösen Dialogs von der gesellschaftlichen Wirklichkeit möglich ist.⁶ Gerade auf muslimischer Seite wird häufig ein weiter Dialogbegriff verwendet, der alle Außenkontakte umfasst, auch die zu nichtreligiösen Gruppen und Einrichtungen. Dialog ist also kein abstraktes Gedankenspiel. In allen vier Debatten ist ein Vorwärtstkommen für das Zusammenleben unverzichtbar, so dass man aus gesellschaftlichen Gründen von einer Alternativlosigkeit des Dialogs sprechen kann. Religionen, die offen für die „Zeichen der Zeit“⁷ sind, können sich diesen Anliegen nicht verschließen.

⁶ Man könnte auch vom interreligiösen und interkulturellen Dialog sprechen, wobei „interkulturell“ eine kulturelle Abgrenzung präjudiziert, die den komplexen Interferenzen und Mischformen von Kulturen nicht gerecht wird.

⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, Nr 1, und Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina, Sarajevo 1997, Art. IV. Hier zeigt sich eine interessante Entsprechung.

2. Akteure, Projekte, Motivationen

Aufgrund sozialer Gegebenheiten geschieht Dialog in der Einwanderungsgesellschaft nicht als gewissermaßen natürlicher Dialog des Lebens, sondern Dialog erfordert eigens unternommene Anstrengungen. Vor allem nach dem 11. September 2001 entstand ein Schub an Aktivitäten, die hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden können. Es sollen nur kurz die wichtigsten institutionellen Akteure des Dialogs vorgestellt werden. Welche Projekte haben diese gestartet und mit welchen Motivationen? Wie sind deren Aktivitäten schließlich im Blick auf Eigeninteressen und mögliche Instrumentalisierung einzuschätzen?

Zum Einstieg soll ein Beispiel vorgestellt werden, das sich auf Imame, den Fokus dieser Tagung, bezieht: Es handelt sich um die Seminarreihe „Religionen im säkularen Staat“ für Imame und kirchliche bzw. gesellschaftliche Multiplikatoren. Die Bundeszentrale für politische Bildung führt sie seit 2004 im Auftrag des Bundesministeriums des Inneren zusammen mit der „Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DİTİB), seit 2006 auch mit dem „Verband islamischer Kulturzentren“ (VIKZ) und kirchlichen Kooperationspartnern durch.⁸ Bisher haben zwölf dieser Seminare zum Thema „Religionen im säkularen Staat“ in verschiedenen Teilen Deutschland stattgefunden. Neben grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses von Staat, Religionen und Gesellschaft geht es um konkrete Möglichkeiten der Zusammenarbeit vor Ort. Ziel ist es, die Kommunikations- und

⁸ Erste Schritte zu intensiven Gesprächen mit Imamen gingen von der evangelischen Kirche aus. So veranstaltet die „Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung“ in Wuppertal seit 1988 regelmäßig Pastorkollegs für Pfarrer und Imame. Neben theologischen Themen stehen dort Jugendarbeit, Altenarbeit sowie Fragen von Ehe und Familie auf der Tagesordnung.

Dialogfähigkeit der Imame zu verbessern. Auch strukturelle Probleme wie der in der Regel auf vier Jahre beschränkte Aufenthalt in Deutschland und die mangelnden Sprachkenntnisse der DİTİB-Imame werden auf den Seminaren kontrovers diskutiert. Ein Ergebnis dieser Dialogseminare ist, dass die oft gesellschaftlich im Abseits stehenden Imame aus ihrer Isolation herausgeführt werden und so zumindest eine nachträgliche Vorbereitung auf ihre Tätigkeit in Deutschland erhalten.⁹ Auf lokaler Ebene sind schließlich zahlreiche Kooperationen aus den Seminaren hervorgegangen, wobei es in einem Fall zu einer Folgetagung mit dem Titel „Konflikt als Chance“ kam, für die DİTİB im Februar 2006 in Köln als Gastgeber verantwortlich zeichnete.

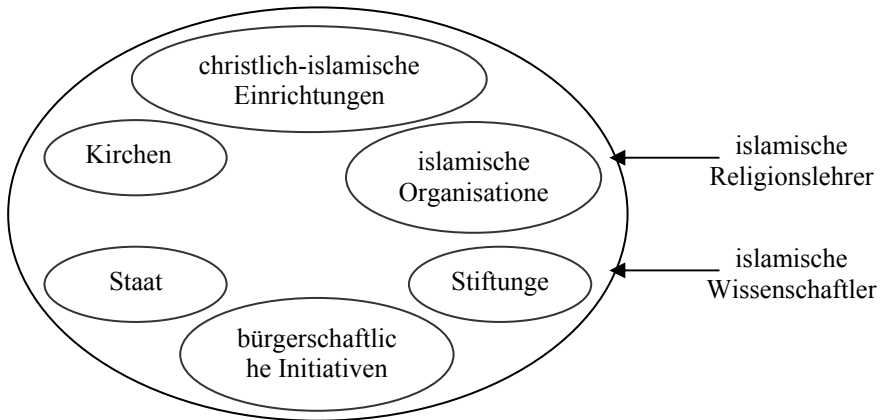
Die Seminarreihe ist ein Beispiel dafür, dass eine staatliche finanzielle Förderung erst Aktivitäten anderer Akteure ermöglicht. Es wird jedoch auch kritisiert, dass eine politische Instrumentalisierung der Religionen stattfindet und diese auf Sicherheits- und Integrationsfragen hin modelliert werden.¹⁰ Das staatliche Engagement ist hier in der Tat noch stark von Sicherheitsinteressen geprägt; so werden von vom Verfassungsschutz beobachtete Verbände wie der dritte große Verband türkischstämmiger Muslime, die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG), ausgeschlossen und umgekehrt Verbände wie DİTİB privilegiert. Andererseits kann die Seminarreihe als erster Schritt in eine grundsätzlich richtige Richtung angesehen werden. Auch wenn möglicherweise

⁹ Vgl. *Thomas Lemmen*, Der Reformislam in der Türkei und seine Auswirkungen auf Deutschland, in: *Reinhard Hempelmann* (Hg.), *Leben zwischen den Welten. Migrantengemeinschaften in Europa*, Berlin 2006, 26–41, 38.

¹⁰ So *Levent Tezcan*, Kultur, Gouvernamentalität der Religion und der Integrationsdiskurs, in: *Monika Wohlrab-Sahr/ders.* (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, 51–74, hier: 66–68.

Grenzen der staatlichen Neutralität durch Einmischung überschritten werden, wäre Untätigkeit die schlechtere Alternative.

Die folgende Übersicht stellt dar, welche Akteure am Tisch des Dialogs sitzen, bevor diese dann im Einzelnen vorgestellt werden:



- *Kirchen:* Die Kirchen sind gewissermaßen Pioniere des Dialogs in Deutschland. Sie unterhalten Fachstellen und Kommissionen auf diözesaner bzw. landeskirchlicher und Bundesebene. Eine Sonderrolle spielen kirchliche Akademien, die einen von kirchenpolitischen Interessen unabhängigen Freiraum darstellen. Die kirchlichen Dialogaktivitäten müssen jedoch im Kontext eines Rückgangs der Mitgliederzahlen und des gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen betrachtet werden. Die Kirchen stehen vor der Entscheidung, ob sie gesamtgesellschaftliche Verantwortung tragen oder nur gruppenbezogene Dienstleistung bieten wollen. So findet heute eine kritischere Reflexion des Dialogs als vor einigen Jahren statt, die auch von Abgrenzungsbemühungen vor allem auf evangelischer Seite begleitet ist. Die christlichen Kirchen in

Deutschland sind etablierte Größen mit starken Strukturen und historisch gewachsene privilegierte Partner des Staates. Es ergibt sich daraus ein als strukturelles Merkmal des christlich-islamischen Dialogs die Asymmetrie der Partner und damit auch ein Machtgefälle.

- *Muslimische Organisationen:* Zunächst waren die muslimischen Organisationen fast ausschließlich auf ihre Mitglieder orientiert. Inzwischen ist aber eine wachsende Dialogorientierung islamischer Vereinigungen festzustellen, die eigene Veranstaltungen anbieten und Dialogbeauftragte benennen. Aber hier ist auch auf gegenläufige Tendenzen zu verweisen: während eine Öffnung bei DITIB und IGMG stattfand, hat sich der VIKZ eher zurückgezogen. Dialog wird von den islamischen Vereinigungen meist als Teil der Öffentlichkeitsdarstellung angesehen. In der Regel kommt auch der Darstellung des „wahren“ Islam gegenüber in der Öffentlichkeit weit verbreiteten Islambildern eine große Bedeutung zu. Öffnung, Transparenz und Dialog sollen Verständnis wecken und zu Akzeptanz führen. Oft sind die muslimischen Organisationen noch strukturell und organisatorisch überfordert und verfügen nicht über die erforderlichen Ressourcen.
- *Gemeinsame christlich-islamische Einrichtungen:* Hier ist zunächst auf christlich-islamische Gesellschaften zu verweisen, deren erste 1982 in Köln gegründet wurde und die sich 2003 im Dachverband „Koordinierungsrat der Vereinigungen des christlich-islamischen Dialogs“ (KCID) zusammenschlossen haben.¹¹ Die Aktivitäten umfassen Begegnung, Information, Öffentlichkeitsarbeit, Lobbyarbeit, Vernetzung und Vermittlung von Kontakten. Außerdem zu erwähnen ist der Interkulturelle Rat mit seit

¹¹ Vgl. www.kcid.de.

2002 auf Bundes- und Länderebene arbeitenden Islamforen.¹² Die verschiedenen Foren und Gesellschaften haben unter ihren Akteuren viel bewirkt; in manchen Fällen ist die gesellschaftliche Ausstrahlung gering geblieben. Teilweise ist auch eine Ermüdung aufgrund einer Ergebnislosigkeit des Dialogs zu beobachten.

- *Staat:* Der Staat ist aufgrund seiner religiösen Neutralität nicht direkt Akteur des interreligiösen Dialogs im engeren Sinne, aber oft Förderer von Projekten oder Moderator. Geht es um Integrationsfragen, sind staatliche Stellen naturgemäß mit von der Partie. Grundsätzlich sind hier verschiedene Ebenen zu unterscheiden: Kommunen, Bundesländer, Bund. In vielen Kommunen und mehreren Bundesländern wurden runde Tische mit muslimischen Vertretern eingerichtet. Es ist jedoch auch darauf hinzuweisen, dass das Engagement sehr unterschiedlich ausfallen kann und in verschiedenen Teilen Deutschlands unterschiedliche Traditionen aufweist. Hervorzuheben ist das Bundesland Nordrhein-Westfalen, das nicht zuletzt aufgrund seiner stark industriellen Prägung und damit einer hohen Zahl an Migranten zum Pionier der Integrationspolitik wurde.
- *Stiftungen:* Viele der Aktivitäten wären ohne die Förderung und Beteiligung von Stiftungen nicht möglich gewesen. In Bezug auf christlich-islamischen Dialog sind insbesondere folgende Stiftungen zu nennen: Quandt-Stiftung, Körber-Stiftung, Robert-Bosch-Stiftung, Groeben-Stiftung, Georges-Anawati-Stiftung, Stiftung Apfelbaum, Bumann-Stiftung, Friedrich-Ebert-Stiftung und Konrad-Adenauer-Stiftung.

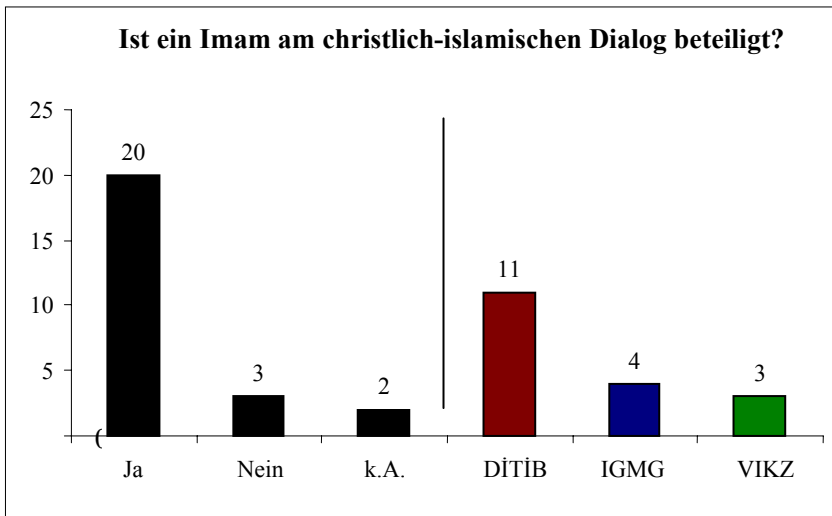
¹² Vgl. Jürgen Micksch, Islamforen in Deutschland. Dialoge mit Muslimen, Frankfurt 2005.

- *Bürgerschaftliche Initiativen:* Daneben sind noch bürgerschaftliche Initiativen wie Stadtteilprojekte auf lokaler Ebene zu erwähnen, die oft keine speziell religiöse Ausrichtung haben, die aber vor allem für Muslime eine wichtige Rolle spielen.
- Schließlich ist auf zwei neue Gruppen von muslimischen Akteuren zu verweisen. Es handelt sich hier zunächst um Einzelpersonen meist außerhalb der Verbände. Da sie jedoch für eine qualitative Veränderung des Dialogs eine wichtige Rolle spielen, ist eigens auf sie zu verweisen:
 - a) *muslimische Religionslehrer:* Im islamischen Religionsunterricht entsteht notwendigerweise ein Dialog in einer Korrelation von Tradition und Lebenswelt. Islamische Religionslehrer praktizieren den Dialog notwendigerweise schon an den Schulen und sind auch darüber hinaus wichtige und häufig sehr kompetente Akteure des Dialogs.
 - b) *muslimische Wissenschaftler/Theologen:* Ab der zweiten Generation gibt es eine wachsende Zahl junger muslimischer Wissenschaftler und Theologen, die bereits ganz oder teilweise in Deutschland ausgebildet wurden. In diesem Zusammenhang sind auch die neuen Lehrstühle für Islamische Theologie bzw. Religionspädagogik an den Universitäten, Münster, Erlangen-Nürnberg, Osnabrück und Frankfurt zu erwähnen. Außerdem ist das wissenschaftliche Netzwerk „Theologisches Forum Christentum – Islam“ zu erwähnen, in dem christliche und muslimische Theologen durch einen wissenschaftlichen Dialog zu einem konstruktiven Zusammenleben in der multireligiösen Gesellschaft beitragen wollen.¹³

¹³ Vgl. www.akademie-rs.de/theologischesforum/

3. „Er konnte das Lächeln einbringen“ – Zur Rolle der Imame im Dialog

Angesichts des Themenschwerpunkts der Tagung soll jetzt ein gesonderter Blick auf die Imame erfolgen. Die Ausgangsfrage lautet, ob Imame mehr Hindernis oder mehr Triebkraft des Dialogs sind. Zuallererst ist darauf zu verweisen, dass es sich um eine recht neue Fragestellung handelt, da Imame zunächst eine rein religiöse und auf die Binnenkommunikation begrenzte Rolle hatten.¹⁴ Im Rahmen des Projekts „Gesellschaft gemeinsam gestalten“ wurden kirchliche Multiplikatoren in Baden-Württemberg in einem Fragebogen gefragt, ob ein Imam in ihrem Kontext am Dialog beteiligt ist. Aus den 25 beantworteten Fragebögen ergab sich folgendes Ergebnis:



¹⁴ Vgl. *Hansjörg Schmid*, Auf dem Weg zum Integrationslotsen? Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007), 25–30.

20 der kirchlichen Multiplikatoren (80%) gaben an, dass ein Imam am Dialog beteiligt ist. Am häufigsten sind dies Imame der DITIB, gefolgt von Imamen der IGMG und VIKZ. Zwar ist eine rege Beteiligung der Imame am christlich-islamischen Dialog zu beobachten, jedoch ist diese aufgrund der häufig genannten Sprachprobleme der Imame zu relativieren. Zwei Zitate kirchlicher Dialogakteure illustrieren, wo bislang strukturelle Grenzen für ein mögliches Dialogengagement von Imamen liegen: *„Der Imam hat anfangs immer beim Dialog mitgemacht, und das war eben das Problem, dass er nie sich einschalten konnte, weil er zu wenig Sprache kann. [...] Also das heißt nicht, dass er nicht Interesse hatte, sondern er konnte das Lächeln einbringen. Und das war ihm auch bewusst.“* (Pastoralreferent, katholisch) Ein weiteres Problem ist die fehlende Kontinuität, auf die ein anderer Interviewpartner aufmerksam macht: *„Der häufige Wechsel der Imame ist ein riesiges Problem. Ich kenne den jetzigen Imam nicht. Der vorherige Imam hat mir noch zu Weihnachten aus der Türkei eine E-Mail geschickt mit herzlichen Grüßen. Und das ist, denke ich, dann der Unterschied. Mit dem Einen funktioniert es, mit dem Anderen funktioniert es nicht. Und als der jetzige Imam, der leider viel zu wenig Deutsch konnte, aber immerhin, wenigstens mal von eins bis zehn zählen oder Guten Tag sagen. Als der dann ging, brach der Kontakt fast ab bzw. es kam dann noch die Neuwahl des Vorstandes, und dann war Sense.“* (Pfarrer, evangelisch)

Innerhalb unserer Untersuchung sind wir aber auch auf einige wenige Imame gestoßen, die eine wichtige Rolle im Dialog spielen: In einem Fall handelt es sich um einen DITIB-Imam in einer Kleinstadt. Dieser Imam spricht wenig Deutsch und bedient sich oft eines Übersetzers. Er hat sich jedoch dafür eingesetzt, dass im örtlichen Dialogkreis beispielsweise auch über Erziehungsfragen und Diskriminierungserfahrungen gesprochen wird, denn *„Religion und Leben kann man nicht*

voneinander trennen“. Seine Rolle beschreibt er so: *„Also ich persönlich, ich messe dieser Aufgabe sehr viel Bedeutung zu [...]. Was gemacht wird, [...] Kontakt zu den Schulen aufbauen, in Kontakt zu den Menschen hier treten, mit diesem Umfeld hier in Beziehung kommen.“* (Imam, DITIB) Somit ist dieser Imam ein Gestalter der Außenkommunikation seiner Gemeinde und damit eine Ausnahmeerscheinung unter den Imamen.

Ein anderer, inzwischen unabhängiger Imam, der in einer Großstadt für eine marokkanische Gemeinde gearbeitet hat, sieht den Dialog ebenfalls als eine seiner Hauptaufgaben. Er hat schnell Deutsch gelernt und konnte so nach außen agieren, was allerdings Teilen des von der ersten Generation geprägten Vorstands missfiel, die der Imam als von Ängsten geprägt beschreibt: *„Ich wollte was für die Gemeinde machen. Ich wollte die Erfahrungen dieser theologischen Ausbildung, die ich gemacht habe, auch etwas verbreiten, den Islam etwas bekannt machen, mit den christlichen Gemeinden oder Kirchen was zusammen arbeiten. Austausch, Erfahrungen und Ideen und Besuche zum Beispiel. Ich wollte die Zeitung einladen, um unsere Meinung gegenüber verschiedenen Dingen äußern zu können. Für sie ist alles ganz neu, alles ist fremd für sie und deswegen habe ich den Eindruck die haben immer Angst.“* (Imam, unabhängig)

Dass der Imam gegenüber dem Vorstand vorausprescht, ist aber die Ausnahme. In der Regel ist es so, dass die Vorstandsmitglieder über bessere Sprachkenntnisse als die Imame verfügen und daher zunächst als Ansprechpartner für Dialoge bereit stehen. Meist haben die islamischen Vereinigungen allerdings hohe Erwartungen an Imame (sehr gute pädagogische, theologische und psychologische Kenntnisse sowie sehr gute Deutsch- und Landeskenntnisse). Sie wünschen sich eine Ausbildung der Imame in Deutschland, durch welche die Imame besser auf die hiesige Situation vorbereitet würden. Auch wenn Imame bisher meist keine

tragende Rolle im Dialog spielen, stehen sie dem Dialog aber in der Regel interessiert gegenüber. In den Imamen ist aufgrund ihrer Position somit ein noch weitgehend ungenutztes Potential für den Dialog zu sehen,¹⁵ zumal sie sich in ihrem Selbstbild als Integrationshelfer und Ansprechpartner in Lebensfragen sehen. Eine Imamausbildung, die sich an der deutschen Situation orientiert, ist also aus der Sicht der Muslime und der Mehrheitsgesellschaft ein dringendes Postulat.

4. Versuch einer Auswertung: Errungenschaften und Herausforderungen des Dialogs

Zu Beginn wurde eine ziemlich schwierige und komplexe Ausgangslage des christlich-islamischen Dialogs gezeichnet. Durch Dialoge wurde in Deutschland jedoch schon vieles erreicht, was sich wiederum nicht auf den religiösen Binnenraum sondern die ganze Gesellschaft bezieht. Errungenschaften des Dialogs lassen sich nicht immer präzise fassen. Es ist darauf hinzuweisen, dass die empirische Forschung in diesem Bereich erst in den Anfängen steckt.¹⁶ Daher können die folgenden Beobachtungen zunächst nicht mehr als der Versuch einer Auswertung sein:

¹⁵ Vgl. zur Breitenwirkung der Imame *Constanze von Krosigk*, *Der Islam in Frankreich. Laizistische Religionspolitik von 1974 bis 1999*, Hamburg 2000, 56: „Insgesamt ist der Imam in jeder Beziehung schlecht in die französische Gesellschaft integriert, was wiederum negative Folgen für die Integration der Muslime insgesamt hat.“

¹⁶ Vgl. neben dem Projekt „Gesellschaft gemeinsam gestalten“ auch *Gritt Klinkhammer/Ayla Satilmis*, *Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation. Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam*, Bremen 2007. Einige weitere Projekte befinden sich derzeit noch in Bearbeitung.

- *Wachsende Zahl an Dialogprojekten:* Die Zahl an Aktivitäten ist gewachsen, womit zumindest teilweise auch eine Professionalisierung des Dialogs einherging.
- *Differenzierteres Bild des Islam in der Öffentlichkeit:* Durch Dialogaktivitäten, Veranstaltungsangebote und eine Fülle von Publikationen sind die Informationsmöglichkeiten über den Islam gestiegen. Dies wirkt sich positiv auf Medien aus, die inzwischen zum Teil sehr qualifizierte Beiträge bieten, auch wenn es weiterhin in bestimmten Medien verzerrte Darstellungen des Islam gibt.
- *Entstehung von Netzwerken, Kontakten, kurzen Wegen:* Auch wenn für große Teile der Gesellschaft muslimische Gruppierungen völlig unbekannt sind, pflegen in der Regel Kirchen, aber inzwischen auch staatliche Stellen gute Kontakte, auf die im Fall von Problemen oder Krisen gebaut werden kann. War es bis vor einigen Jahren in manchen Teilen Deutschlands unüblich, dass Politiker offiziell mit muslimischen Repräsentanten sprechen, so hat sich dies inzwischen geändert.
- *Kommunales Konfliktmanagement/Lösung von Moscheebaukonflikten:* In vielen Fällen ist es Moscheebauvorhaben zu verdanken, dass die Muslime durch konflikthafte Auseinandersetzungen in öffentliche Kommunikationsvorgänge einbezogen werden mussten. Nicht selten spielten dabei interreligiöse Gruppen oder kirchliche Akteure eine wichtige Vermittlerrolle.
- *Einführung von Islamischem Religionsunterricht im Modellversuch:* Die Einführung von Islamischem Religionsunterricht an staatlichen Schulen und der Aufbau von Ausbildungsgängen an Hochschulen baut vielfach auf langjährigen Dialogprozessen auf. Es handelt sich hierbei

um entscheidende Schritte hin zu identifizierbaren, geregelten und öffentlich sichtbaren Abläufen.¹⁷

- *Höheres Maß an Einbindung eines Teils islamischer Vereinigungen (auf lokaler, regionaler, Landes- und Bundesebene):* Zu erwähnen sind hier runde Tische, Islamforen, Kontakte mit Verfassungsschutz und Polizei. Daraus ergibt sich auch ein innerislamischer Differenzierungsprozess, der zu Tage bringt, welche muslimischen Gruppen dezidiert nicht eingebunden werden wollen.
- *Innerislamische Abstimmungen und Annäherungen:* 2007 haben die Verbände DITIB, VIKZ, Islamrat und Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) einen „Koordinierungsrat der Muslime“ (KRM) gegründet, der eine breite Mehrheit der organisierten Muslime vertritt. Dies ist nicht zuletzt deshalb ein Fortschritt, als vor einigen Jahren DITIB noch einen Alleinvertretungsanspruch erhoben hat. Auch wenn die Verschiedenheit der einzelnen Profile weiter bestehen wird, ist zum Erreichen bestimmter Ziele eine pragmatische Einigung der Verbände sinnvoll. Nachdem ein großes Spektrum von Organisationen jetzt im KRM vertreten ist, hat sich verstärkt die Frage des Verhältnisses von verbandlichen und nicht organisierten Muslimen gestellt.

Gleichzeitig mit den Errungenschaften des Dialogs ist auf Herausforderungen zu blicken, die durch den Dialog angegangen werden müssen. Dabei stellt sich auch die Frage,

¹⁷ Vgl. dazu *Rabeya Müller*, Islam im Plural. Der Beitrag des Islamischen Religionsunterrichts zu einer Schule der Pluralität, in: *Praktische Theologie* 3 (2007), 192–199; *Harry Harun Behr/Mathias Rohe/Hansjörg Schmid* (Hg.), „Den Koran zu lesen genügt nicht!“ Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Münster 2008.

welchen spezifischen Beitrag bosnische Muslime leisten können. Die Herausforderungen selbst sind wiederum dialogisch zu betrachten, es kann nicht nur um Anforderungen an Muslime gehen, sondern gleichzeitig um strukturelle Unterstützung und Förderung durch Kirchen und staatliche Stellen:

- *Stärker handlungsorientierte und sozialetische Ausrichtung des Dialogs:* Christlicherseits wird oft der theologische Dialog als Ideal eigentlichen Dialogs hochgehalten und von sozialen Fragen getrennt.¹⁸ In der Praxis steht dem theologischen Interesse der Christen vielfach ein stärker praktisches Interesse der Muslime gegenüber. Dadurch kommt es zu einer Vermischung der Ebenen und Interessen. Dialog sollte stärker als gesellschaftliche Funktion angesehen werden und nicht auf ein christlich-islamisches Binnenland beschränkt bleiben. Dialog sollte auf diese Weise verstärkt konkrete Ergebnisse hervorbringen wie soziale oder Bildungsprojekte, eine interkulturelle Öffnung sozialer Dienste und eine wachsende Integration muslimischer Gruppen in die Gesellschaft.
- *Überwindung einseitiger Schuld- und Verantwortungs- zuweisungen:* Dialog wird vielfach für eine im hohem Maße idealisierte Selbstdarstellung instrumentalisiert, wobei Probleme der anderen Seite angelastet werden. Ein ernsthafter Dialog umfasst jedoch Lern- und Veränderungsbereitschaft auf Seiten aller Beteiligten und stärkt die Differenzierungskompetenz. Selbstkritik und eine

¹⁸ Dies ist nicht nur in Bezug auf christlich-islamischen Dialog der Fall. Vgl. *Konrad Hilpert*, *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*, Paderborn u.a. 1997, 17.

Überwindung einseitiger Schuld- und Verantwortungszuweisungen müssen daher angestrebt werden.

- *Strukturelle Verankerung des Dialogs*: Bisher ist es oft in erster Linie dem persönlichen Engagement von Einzelpersonen zu verdanken, dass es zu Dialog kommt. Um der Kontinuität, Verlässlichkeit und Breite willen ist es jedoch wünschenswert, dass es im Bereich der Kirchen, der Politik und der islamischen Organisationen verstärkt entsprechende Arbeitsaufträge gibt. Ferner sollten die entsprechenden Personen besser als bisher auf den Dialog vorbereitet werden können, wozu eine intensive Beschäftigung mit der jeweils anderen Religion im Studium gehört.
- *Einübung in Konfliktfähigkeit und Austragung kontroverser Konflikte*: Die Aufnahme von Einwanderern und zunächst fremder Kulturen in eine Aufnahmegesellschaft kann nicht konfliktfrei vonstatten gehen.¹⁹ Wenn Konflikte verstärkt als Teile von Dialog angesehen werden, können Ritualisierungen und Tabuisierungen überwunden werden. Klärung steht in folgenden Konfliktfeldern an: koedukativer Sportunterricht, Zwangsehen, Rolle der Frau, Freiheit zu Religionswechsel, Menschenrechte, Scharia. Dabei ist auch zu klären, wie religiöse und kulturelle Traditionen sinnvoll zugeordnet und getrennt werden können. Die Geschichte der bosnischen Muslime enthält ebenfalls eine ganze Reihe solcher Konflikte:²⁰ Soll in einer

¹⁹ Vgl. Jörg Hüttermann, Der Konflikt um Islamische Symbole zwischen lebensweltlich sedimentiertem Gastrecht und formalem Recht: Eine fallgestützte Analyse, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung 5 (2003), 74–102.

²⁰ Vgl. dazu *Fikret Karčić*, The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times, Sarajevo 1999.

nichtmuslimischen Armee Dienst getan werden? Sollen wir auswandern oder bleiben? Soll ein muslimischer Staat angestrebt werden?

- *Herausbildung eines in Deutschland verankerten Islam („German Muslim identity“):* Die Perspektive eines dauerhaften Lebens im Einwanderungsland muss dazu führen, dass ein stark ethnisch geprägter, in erster Linie an den Herkunftsländern ausgerichteter Islam überwunden wird. Islamischer Religionsunterricht ist ein Schritt hin zur Verankerung in Deutschland. Dazu gehört auch die Ausbildung von Imamen in Deutschland. In dieser Diskussion kann man an Enes Karic anknüpfen, der darauf hinweist, dass oft lokale Traditionen wie Bekleidungsgehnheiten zu universalen religiösen Identitätsmarkern erhoben werden und es so zu „clashes between the universal and the local“²¹ kommt. Er propagiert daher einen „universal islam“ als offene und interpretationsbedürftige Größe, die kommunikationsfähig mit anderen Religionen ist und in erster Linie ethische Prinzipien umfasst.
- *Umgang mit „islamistischen Vereinigungen“:* Es geht immer auch um die Frage, welche islamische Organisationen in Dialoge einbezogen werden sollen und welche nicht. Völlig abgeschottete radikalisierte Gruppen sind auch durch Dialog nicht erreichbar. Kontrovers diskutiert wird die Frage, wie mit der aus dem politischen Islamismus hervorgegangenen Organisation IGMG umgegangen werden soll, die sich zumindest in Teilen

²¹ *Enes Karic, Essays on our European Never-Never Land (Biblioteka Stranac), Sarajevo (GIK OKO) 2004, 66.*

geöffnet hat.²² Es ist umstritten, ob Dialog zur Legitimation problematischer Organisationen führt oder zur Veränderung und Einbindung und ob ohne Dialog eine weitere Radikalisierung stattfinden würde.

- *Klärung der Organisationsform der Muslime*: Aufgabe eines in erster Linie innermuslimischen Dialog ist es, die Frage der Organisationsform der Muslime und des Verhältnisses zu nichtorganisierten Muslimen zu klären. Auch sollten transparente Strukturen aufgebaut und Ansprechpartner für Außenbeziehungen benannt werden. Hier könnte das bosnische Modell einer klar strukturierten Einheitsgemeinde, die letztlich auf staatlichen Druck hin entstand, Pate stehen.

²² Hier zeichnet sich die Tendenz zu einem differenzierten Umgang ab: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland (EKD-Texte 86), Hannover 2006, 97; *Ina Wunn*, Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch, Stuttgart 2007, 44–54; *Werner Schiffauer*, Verwaltete Sicherheit – Präventionspolitik und Integration, in: *Michael Bommes/ders.* (Hg.), Migrationsreport 2006. Fakten – Analysen – Perspektiven, 113–163, hier: 156f.

