

Ekmeleddin İhsanoğlu

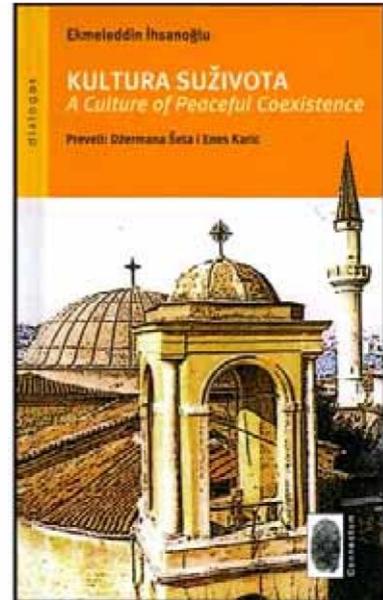
Eine Kultur friedvoller Koexistenz

Kultura Suživota

Preveli: Džemana Šeta i Enes Karić

[ISBN: 9958-590-34-4](#)

Übersetzung: 12/2006 © Muhammad M. Hanel



INHALT

[VORWORT](#)

[EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN ZU MUSLIMISCHEM PLURALISMUS](#)

[VOLK DER SCHRIFT](#)

[VERFASSUNG VON MEDINA – MEDINA CHARTA](#)

[DIE FRÜHE PRAKTIK IN DER GESCHICHTE DES ISLAMUS](#)

[VERANTWORTUNGEN DER NICHT-MUSLIME](#)

[DIE OSMANISCHE MILLET ORDNUNG](#)

[POST-TANZIMAT ENTWICKLUNGEN](#)

[LEBENDIGE BEISPIELE FRIEDVOLLEN](#)

[ZUSAMMENLEBENS AUS ISTANBUL](#)

[NACHWORT](#)

[BILDNACHWEIS](#)

[EKMELEDDIN IHSANOGLU Curriculum Vitae](#)

VORWORT

Im Lichte der Erfahrungen, konkreter und phänomenaler Natur, welche die politische und internationale Szene im vergangenen Jahrhundert bestimmten, wie Kolonialismus, die beiden Weltkriege, ideologische Polarisierung und der Kalte Krieg, wie auch die aktuelle Gefahr internationalen Terrorismus und Staatsterrorismus, wird die Frage nach friedvoller Koexistenz immer entscheidender – ja, vielmehr wird deren Beantwortung unumgänglich. Neben einigen positiven Faktoren, wie intensiverer und engerer Kontakt der Völker untereinander, hat auch die gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit zur Notwendigkeit beigetragen, eine gemeinsame Kultur gerechten und friedvollen Zusammenlebens zu entwickeln. Deshalb hat das Studium verschiedenster Religionen, Zivilisationen und Kulturen in jüngster Zeit an Bedeutung zugenommen und großes Interesse erweckt. Ganz gewiss wird mit Koexistenz das Zusammenleben verschiedener Kulturen gemeint; eine Kultur, welche friedvolles Zusammenleben fördert, kann aber nur über eine tief greifende

und korrekte Kenntnis der verschiedenen Kulturen, mit besonderer Berücksichtigung ihrer jeweiligen Einstellung zueinander und gegenseitigen Erwartungen voneinander, mit anderen Worten – ihrer Einstellung zu Pluralismus, entwickelt werden.

Vorliegende Abhandlung ist eine überarbeitete und erweiterte Version eines Vortrages, welcher am 19. Okt. 2006 im Rahmen des West-Ost Forums am [IRCICA](#) Veranstaltungsort, dem Yildiz Palast in Istanbul gehalten und vom U.S. amerikanischen [East-West Institute Eurasia Strategy Group](#) und IRCICA organisiert wurde. Eine überarbeitete Version wurde auch im Rahmen der Türkisch-Amerikanischen Technologie-, Handels- und Kulturkonferenz (13-14-Mai 2004 am Gelände des Stevens Technologie Instituts, New Jersey) unter dem Titel: Geopolitische Erfahrungen (Geopolitical Experiences) zum Vortrag gebracht.

In dieser kurzen Abhandlung gehe ich näher ein auf die Islamische Kultur der Koexistenz in Bezug auf die historische Entfaltung Islamischer Zivilisation mit besonderer Berücksichtigung der Osmanischen Welt.

Die Arbeit beginnt mit der konzeptuellen Grundlage Islamischen religiös-kulturellen Pluralismus. Dabei werden die Verbindungen zwischen Gott, politischer Macht und Gesellschaft erläutert.

Dies bringt uns zur Frage, wie Muslime Nichtmuslime aufgrund Qur'anischen Verständnisses von *Ahl al-Kitab* (Volk der Schrift) wahrnehmen. Zahlreiche Qur'anische Verse beschäftigen sich mit diesem Thema und die muslimische Auffassung und praktische Umsetzung dieser Verse wird hier untersucht.

Die früheste Umsetzung von Pluralismus zur Zeit des Propheten Muhammad wird in Hinblick auf die so genannte Medinensische Verfassung diskutiert, einem Vertrag, welcher von den gemeinsam in Medina lebenden Muslimen und Nichtmuslimen unterzeichnet wurde, und welcher das juristische und historische Vorbild für alle späteren Anwendung darstellt.

Anschließend wenden wir uns den trefflichen Beispielen jenes Pluralismus zu, welcher in der frühen Geschichte des Islam in der Zeit der vier Kalifen und verschiedenen muslimischen Ländern gelebt wurde. Zusätzlich werden die Ansichten der bedeutenden Islamischen Rechtsschulen kurz zitiert, welche das Thema klar darstellen.

Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den Verpflichtungen von Nicht-Muslimen in einer muslimischen Gemeinschaft. Die ihnen auferlegten Steuern, wie ihr *raison d'être* und alternative Möglichkeiten finden Erwähnung und die damit verbundenen sozialen, politischen und ökonomischen Implikationen und Konsequenzen dieser finanziellen Verpflichtungen werden analysiert.

Die Geschichte und Praxis des Osmanischen *millet* Systems und einige Belege, wie [Fermane](#), staatliche Verlautbarungen und andere historische Dokumente werden vorgestellt.

Die Entwicklung, welche nach der Erklärung des allerhöchsten [Tanzimat](#) Reichsbescheids einsetzte ist Thema eines weiteren Abschnitts, welcher die juristischen und administrativen Reformen und Kodifizierungen untersucht und weit reichenden Beleg ihrer Anwendung unterbreitet. Darüber hinaus werden mehrere, außerhalb des juristisch administrativen Bereichs liegende Beispiele angeführt, welche weiteres Zeugnis für die Praxis friedvoller Koexistenz ablegen.

Im Besonderen widmet sich diese Abhandlung der Osmanischen Erfahrung friedvoller Koexistenz verschiedener Religionen und unterschiedlicher ethnischer Gemeinschaften in Hinblick auf ihren balkanischen Bezugsrahmen. Dies ist die zweite große Erfahrung solch friedvollen Zusammenlebens in der Geschichte des Islams. Sie stellt die unbeachtete

Parallele der Andalusischen Erfahrung dar, welche auf der Iberischen Halbinsel unter den Arabern ihre Blüte erfuhr, nachdem dieser Teil Europas unter den Islam kam.

Ich bin der Auffassung, dass das Osmanische Gesetz am Balkan geeignet ist, umfassendes Zeugnis für friedvolle Koexistenz, Wechselwirkung und Beeinflussung zwischen Muslimen, Christen und Juden und verschiedensten ethnischen Gruppen unter Pax Ottomanica abzulegen. Zivilisationshistoriker und Autoren, welche sich mit west-östlichem Dialog befassen, haben sich im Allgemeinen auf das Andalusische Modell konzentriert und dieses als beispielhaft hervorgehoben. Aus meiner Sicht stellt die erwähnte Periode am Balkan, mit ihren vielfältigen Aspekten eine bemerkenswerte Europäische Erfahrung dar, welche analytisch untersucht werden sollte. Der Einfluss der verschiedenen nationalistischen Ideologien am Ende des 19ten und Beginn des 20ten Jahrhunderts, besonders die Bestrebungen des Micro-Nationalismus und ethnischen Säuberungen, welche zuletzt unter Pax Ottomanica zum Ausbruch kamen, belegen den Stellenwert dieses historischen Vermächtnisses. Wir glauben, dass der Erfolg des Pax Europana, welches auf dem europäischen Kontinent zum Tragen kommen soll, nur unter Berücksichtigung der historischen Erfahrung möglich ist.

Diese Abhandlung schließt mit einigen lebendigen Beispielen friedvollen Zusammenlebens aus Istanbul.

EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN ZU MUSLIMISCHEM PLURALISMUS

Durch die Ausweitung der Kommunikation und die zunehmenden Kontakte zwischen auf verschiedenen Kontinenten lebenden Völkern aufgrund des so genannten Globalisierungsprozesses, finden diese neue Zugänge miteinander in Verbindung zu treten, aber auch Gelegenheiten, Kulturen und Lebensstile kennen zu lernen, die ihnen bislang unbekannt waren. Als Folge daraus erlangten kulturelle Identitäten und Unterschiede, als internationale Beziehungen bestimmende Kräfte, größere Bedeutung als bis anher. In diesem Umfeld ist das korrekte Verständnis der gegenseitigen grundlegenden einschätzenden Erwartungen der jeweiligen Kulturen von ausschlaggebender Bedeutung, wenn wir die Auswirkungen kultureller Faktoren auf internationale Beziehungen verstehen wollen. Ein wirklichkeitskonformes Bild des Wesenskerns maßgebender Prinzipien und Ausdrucksformen jeder Kultur auszusenden und zu empfangen ist daher unerlässlich.

Der religiös-kulturelle [Pluralismus](#) in Islamischer Tradition fußt auf einer grundlegenden Philosophie. Die Islamische Tradition beinhalten eine Gott-zentrierte [theistische](#) Interpretation und Rechtfertigung politischer Macht, welche den theoretischen Hintergrund des religiös-kulturellen Pluralismus und institutionalisierten [Monismus](#) in der Islamischen Geschichte bilden. Die Tatsache dass die Gesamtheit aller Macht und Autorität Gott und einzig nur Ihm zugehört, begründet die politische Konsequenz, dass politische Macht nur durch eine [ontologische](#) Interpretation der Macht gerechtfertigt werden kann. (siehe [Ahmet Davutoglu](#) Seite 151)¹. Dieses Machtverständnis formte ein [holistisches](#) Rahmenwerk aus der Gemeinsamkeit einer philosophisch-politischen Denkweise, der Idee der Verantwortlichkeit des Menschen und der Einheitlichkeit des Lebens.

Die starke und direkte Beziehung zwischen ontologischer [Transzendenz](#) und politischer Macht in der Islamischen politischen Kultur findet ihren Ursprung im Qur'an. Der Qur'anische Aufruf zu Gehorsam gegenüber Gott und *ulu-l amr minkum* (jenen, welche Befehlsgewalt unter euch haben) wird zur Grundlage nicht nur der Beziehung zwischen Ontologie und Politik, sondern auch Basis ontologischer Rechtfertigung politischer Macht in den Schriften aller Muslimischen politischen Theoretikern. Der ausgeprägte Charakter Islamischer sozio-politischer und sozio-ökonomischer Gleichheit ist Resultat der Prämisse, dass jedes menschliche Wesen sich innerhalb derselben ontologischen Sphäre wie jedes andere befindet und sich daher auf keinerlei Privilegien berufen kann, außer auf die Erfüllung seiner Verpflichtungen gegenüber Gott.

Dies ist der Grund dafür, dass selbst die Konzentration politischer Macht in einem Machtzentrum keinen sozio-kulturellen Monismus im Lauf der Islamischen Geschichte entwickelte. Die Vielzahl sozio-kultureller Gruppen innerhalb der Territorien muslimischer Staaten steht tatsächlich im Gegensatz zu ontologisch definierter politischer Machtstruktur, welche von einer horizontalen Unterteilung der regierten Völker, gemäß ihren ontologischen Herangehensweisen ausgeht. Bei näherer Betrachtung der Islamischen Geschichte, kann aus dieser Perspektive heraus, der Islamische Staat als Konföderation verschiedener sozio-kultureller Gruppen unter dem Patronat eines politischen Machtzentrums angesehen werden. Das Privileg den Status einer geschützten Minderheit, *Dhimmit* zugesprochen zu bekommen, wurde den Anhängern eines Propheten zuteil, welchem ein geheiligtes Buch offenbart worden war. Daher wurden diese Gemeinschaften als *ahl al kitab* (Völker der Schrift) bezeichnet. Diese Bezeichnung und die Rechte dieser Gemeinschaften wurden durch den Qur'an definiert, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

¹ Ahmet Davutoglu, *Alternative Paradigmus: The Impact of Islamic and Western world-views on Political Theory*, University Press of America, Lanham, Seite 151

VOLK DER SCHRIFT

An verschiedenen Stellen verweist der Qur'an sehr positiv auf einige aus *dem ahl alkitab*: „Und die, denen Wir die Schrift gegeben haben, freuen sich über das, was zu dir herabgesandt wurde ... "[13:36] Und auch: „Und wahrlich, unter den Leuten der Schrift gibt es solche, die an Allah glauben und an das, was zu euch herabgesandt worden ist, und was herabgesandt worden ist zu ihnen. Dabei sind sie demütig gegen Allah und verkaufen Seine Zeichen nicht gegen einen geringen Preis. Jene haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Wahrlich, Allah ist schnell im Abrechnen.“ [3:199] Auch bezeichnet der Qur'an einige unter ihnen als Gläubige (*al-mu'minun*; unter ihnen sind Gläubige ... [3:110]) und als Rechtgeleitete (*al-salihun*); ... und diese sind unter den Rechtgeleiteten. [3:114])

Der Qur'an ist voll mit Versen über die Natur und Praxis der Beziehung der Muslime zum Volk der Schrift und selbstverständlich sind diese Verse für die Muslime über jeden Zweifel und jede Diskussion erhaben. Wollen wir einige davon näher betrachten:

„... und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben.“ [29:46]

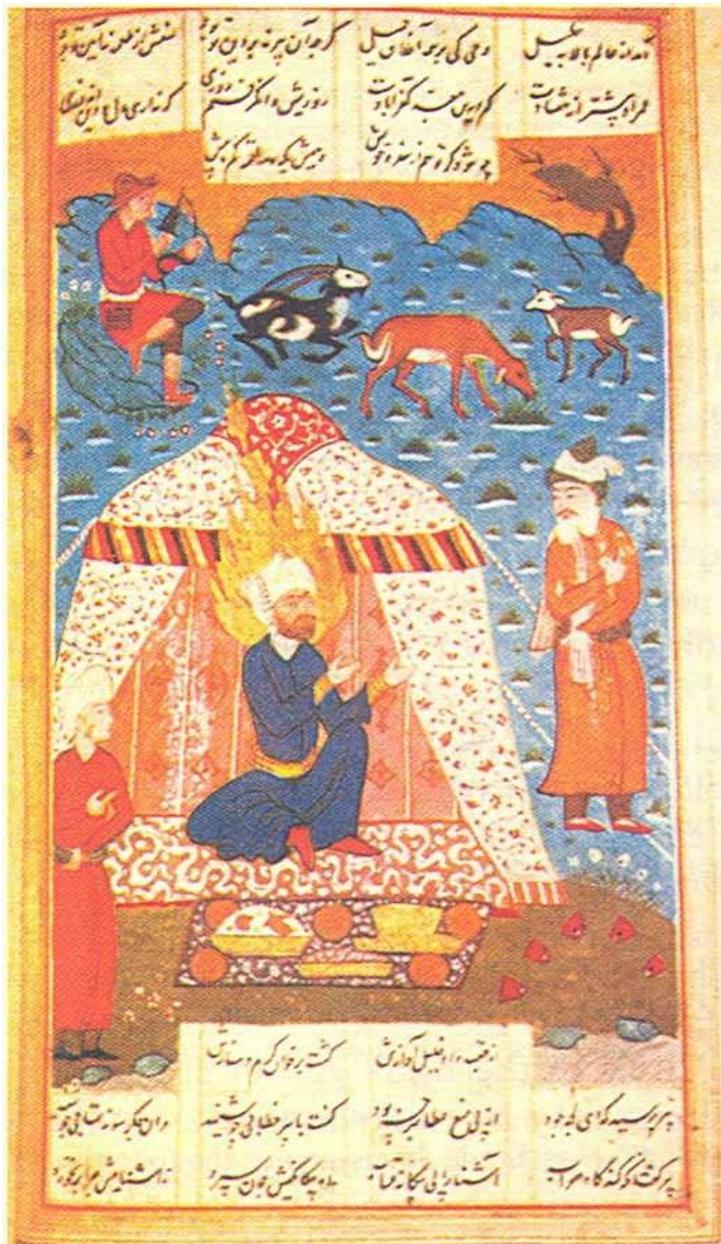


Bild 1

Abraham lädt einen alten Feueranbeter an seinen Tisch ein, nachdem er von Gott wegen seiner vorangegangenen Abweisung aufgrund des Glaubens dieses Mannes verwirrt worden war.

Arbeit der Shiraz Schule,
Kalligraph:

Pir Muhammad al-Katib, 1597-8

Gott beschreibt Seinen Prophet Muhammad und seine Anhänger: „Der Gesandte glaubt an das, was ihm von seinem Herrn herabgesandt worden ist, ebenso die Gläubigen; sie alle glauben an Gott und an Seine Engel und an Seine Bücher und an Seine Gesandten. Wir machen keinen Unterschied zwischen Seinen Gesandten ...“ [2:285]

„Sprich: "Wir glauben an Allah und an das, was auf uns herabgesandt worden ist, und was herabgesandt worden ist auf Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme (Israels), und was gegeben worden ist Moses und Jesus und den Propheten von ihrem Herrn; wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen, und Ihm sind wir ergeben."“ [3:84]

„Wahrlich, Wir haben dir offenbart, wie Wir Noah und den Propheten nach ihm offenbart haben. Und Wir offenbarten Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo; und Wir haben David einen Zabur, voll göttlicher Weisheit gegeben.“ [4:163]

„Gott - kein Gott ist da außer Ihm, dem Ewigelebenden, dem Einzigerhaltenden. Er hat das Buch mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was vor ihm war.“

Und Er hat die Thora und das Evangelium herabgesandt vordem als Rechtleitung für die Menschen, und Er hat (das Buch zur) Unterscheidung herabgesandt..." [3:2-4]



Bild 2

Jesus spricht mit einem Gläubigen und einem Gauner (eine Variante der Parabel der Unterhaltung Jesu mit dem Pharisäer und dem Wirt; Luk.10:35) Sa'adi Bustan „Jene, die geglaubt haben, und die Juden und die Sabäer und die Christen - wer an Allah glaubt und gute Werke tut -, keine Furcht soll über sie kommen, noch sollen sie traurig sein.“ [5:69]

Wie die verstorbenen [Faruqis](#) ([The Cultural Atlas of Islam](#), Seite 191)² hervorheben, ist die Ehre mit welcher der Islam das Judentum und Christentum, ihre Begründer und Schriften behandelt, nicht bloße Höflichkeit, sondern Anerkennung religiöser Wahrheit. Der Islam erachtet diese nicht als „andere Sichtweisen“, welche er zu tolerieren hat, sondern weist ihnen *de jure* die Position wahrhaftiger, von Gott offenbarter Religionen zu. Darüber hinaus ist ihr legitimer Status weder sozio-politischer, noch kultureller oder zivilisatorischer, sondern religiöser Natur. In dieser Hinsicht erweist sich der Islam als einzigartig, denn keine Religion der Welt hat den Glauben an die Wahrheit einer anderen Religion als Bedingung seines eigenen Glaubens und Bekenntnisses vorgeschrieben ... Islam erachtet sich nicht als *ex nihilo* die religiöse Szene betretend, sondern als eine Bekräftigung der selben Wahrheit, welche durch die vorangegangenen Propheten des Juden- und Christentums dargelegt wurde.

² Ismail Ragi Faruqi und Lois Lamya Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, The Macmillan Co., London 1986, Seite 191

Weiters berichtet Al Baladhuri in seinem *Futuh al-Buldan*, dass, als eine Gruppe Brahmanen an Muhammad b. al-Qasim herantrat, dem ersten muslimischen Eroberer Indiens, um nach der Eroberung des Sindh den Schutz ihrer Leben und Tempeln zu beantragen, er ihnen den Status der *dhimmi* zuerkannte, indem er erklärte: „Die Hindu Tempeln sind wie die Kirchen der Christen, Synagogen der Juden und Feuertempel der Zoroastrier.“⁴ Der große Hanafi Rechtsgelehrte Abu Yusuf gibt einige Informationen über den Status der Zoroastrier und Sabäer seiner Zeit und argumentiert auf der Grundlage einiger Ahadith, dass diese als geschützte Minderheit, gegen Bezahlung einer Personensteuer Anerkennung finden sollten.⁴

Die Hochachtung für die Gewährung solcher Aufnahme in die Gemeinschaft aufzubringen, ist Teil göttlich auferlegter Verantwortung und gründet auf mehrere Qur'anverse und Ahadith. Dar bekannte Qur'anische Befehl: „Es gibt keinen Zwang im Glauben ...“ [2:256] wurde durch mehrere Ahadith verdeutlicht wie: „Gott verbietet euch, die Häuser des Volkes des Buches ohne deren Erlaubnis zu betreten“ und „Passt auf, wer einen *dhimmi* unterdrückt, ihn betrügt oder ihn über Gebühr belastet oder sein Eigentum sich ungerechterweise aneignet, als dessen Peiniger werde ich am Jüngsten Tag auftreten.“⁶

Diese umfassende Erweiterung des Konzepts der *ahl al-kitab* bildet die Grundlage dem multikulturellen und multinationalen muslimischen Staaten, wie das Reich der Umayyaden, der Abbasiden, Andalusien und in Indien. Man kann sagen, dass das so genannte Osmanische *millet* System die letzte und weitest ausgereifte Version dieses religiökulturellen Pluralismus darstellt.

Daher waren in der gesamten Islamischen Geschichte niemals Nichtmuslime aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit der Verfolgung preisgegeben worden. Die Verfassung welche sie vor dieser Verfolgung schützte, erachteten die Muslime als von Gott gegeben und von Gott geschützt. Der Prophet hatte bereits die Warnung ausgesprochen: „Wer einen *dhimmi* (nichtmuslimischer Friedensvertragspartner des Islamischen Staates) unterdrückt, als dessen Peiniger werde ich am Jüngsten Tag auftreten.“ Das erklärt, warum Thomas Arnold, ein englischer Missionar in Indischem Zivildienst der Kolonialzeit stehend, schrieb:

„... auch nicht von einem organisierten Versuch hörten wir, Nichtmuslime zur Annahme des Islams zu zwingen; auch von keiner systematischen Verfolgung, die darauf abzielte, die Christliche Religion auszulöschen. Hätten die Kalifen sich zu dem einen oder anderen entschieden, hätten sie das Christentum genauso leicht fortgewischt, wie Ferdinand und Isabella den Islam aus Spanien hinaus jagten oder Ludwig der XIV den Protestantismus unter Strafe stellte oder die Juden 350 Jahre lang aus England ferngehalten wurden.“⁵

Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1959, Seite 431-2. ⁴ Ali Abdul, „Tolerance in Islam“, *Islamic Culture* 56 (1982) Seite 108

⁴ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, 6th ed., Salafiyya Cairo 1977, Seite 131, 139-140 ⁶ Abu Davud, *Sunan Abu Davud*, Çağrı, Istanbul 1981, Bd. 3 Seite 437, Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Seite 135

⁵ Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*, Sh. M. Ashraf, Lahore 1961 (erstmalig veröffentlicht 1896), Seite 80

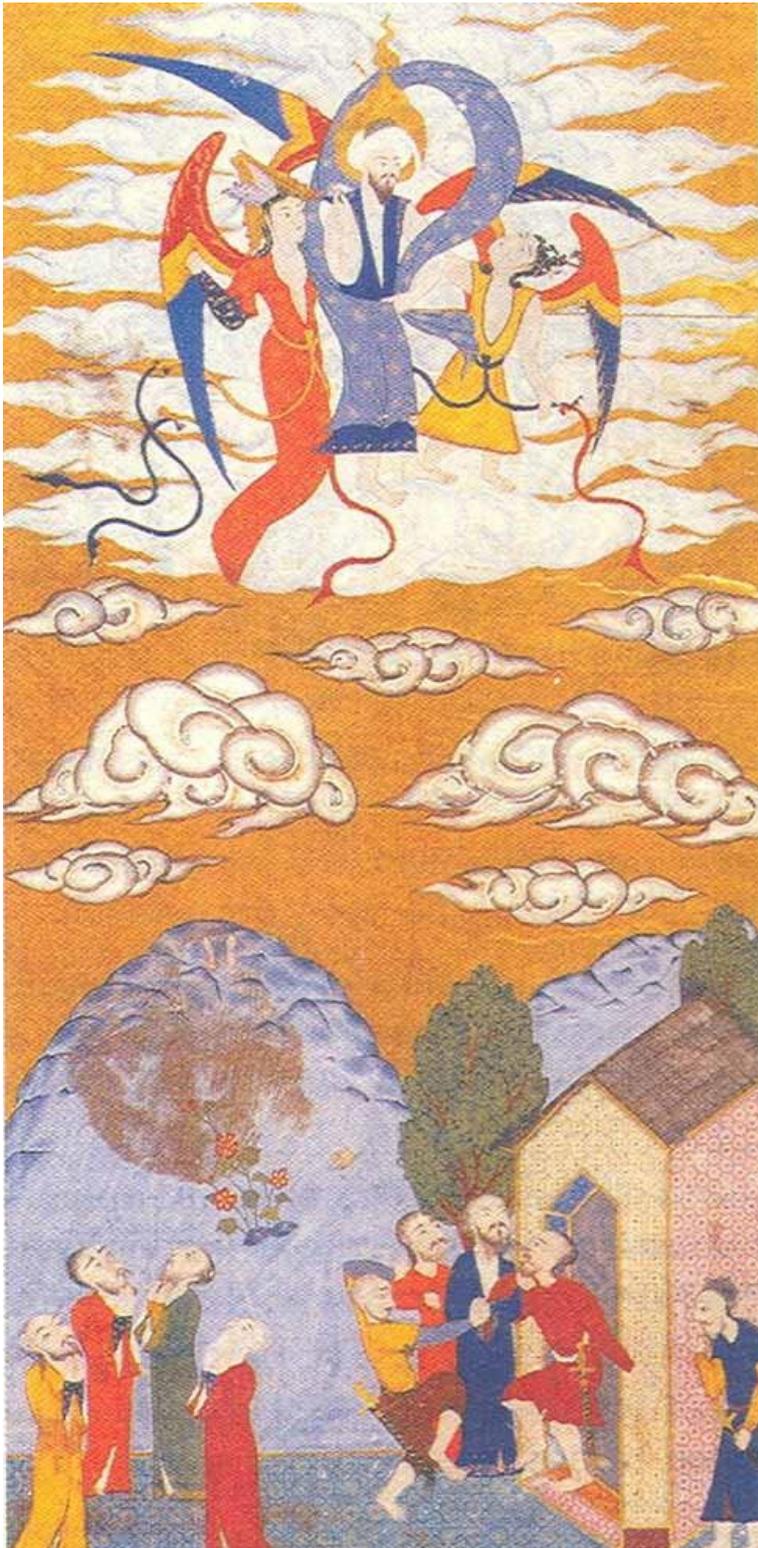


Bild 4

Himmelfahrt Jesu und
verblüffte Juden
(Seyid Lokman, Zübdetü't
Tevarih, 16. Jhdt.)

Um ein weiteres Beispiel dieser Handhabung zu bemühen; Goitein, welcher den inneren Aufbau einer jüdischen Gemeinde des 10ten bis 12ten Jhdts. in Ägypten studierte, behauptet, dass „die Christen und Juden, welche unter dem Islam lebten, nicht nur einen Staat im Staat darstellten, sondern hinter dem Staat standen, da sie Loyalität gegenüber den Staatsoberhäuptern und ihren eigenen Glaubensführern beibehielten.“⁸ In Theorie und Praxis mischte sich die Regierung nicht in die inneren Angelegenheiten der Gemeinschaft ein und „handelte nur, und wenn, dann nur sehr zurückhaltend, wenn sich eine der rivalisierenden Gruppen einer nicht-muslimischen Gemeinschaft an sie wandte.“ Aus diesem Grund bezeichnet Goitein dieses religiös-kulturell pluralistische System als eine

„mittelalterliche religiöse Demokratie“ und interpretiert es als eine erfolgreiche Umsetzung des liberalistisch instrumentalistischen Staatstyps, wie er von Wilhelm von Humboldt im 19ten Jhd. gedacht worden war.

Kurz gesagt, der Islam befürwortet im Wesentlichen kulturell-religiösen Pluralismus. Er erachtet alle ethnischen (Qur'an 49:13), religiösen (5:48), sprachlichen und rassischen (30:22) Unterschiede als von Gott verursacht und daher als natürlich. Der *raison d'être* der Verschiedenheit menschlicher Wesen als Nationen ist eher *ta'aruf* (gegenseitige Anerkennung) als Konflikt. Im Allgemeinen war daher in muslimischen Ländern den verschiedenen Gemeinschaften unterschiedlicher Religion das Recht gewährt, in Einklang mit ihren eigenen Gesetzen und Regeln zu leben, so wie die Muslime jeder legalen, von ihnen bevorzugten Rechtsschule folgen und Sufi Gemeinschaft angehören konnten.

⁸ S.D. Goitein, "*Minority Self-Rule and Government Control in Islam*", *Studia Islamica* 31 (1970), Seite 109

DIE VERFASSUNG VON MEDINA

Eine historische rechtliche Vereinbarung, welche das oben kurz beschriebene philosophisch-religiöse Rahmenwerk unterlegt erscheint an dieser Stelle angemessen – es ist die so genannte Medinensische Verfassung⁶, auch das Medina Abkommen oder Medina Dokument genannt. Diese Verfassung ist ein verbindliches Abkommen, welches vom Propheten Muhammad nach seiner Emigration von Mekka nach Medina im Jahre 662 veröffentlicht wurde. Es regelte die Beziehungen zwischen den Muslimen, den Stämmen Medinas und den Juden.

Die Juden schlossen sich aus freien Stücken diesem Abkommen mit dem Propheten und seinen muslimischen Gefolgsleuten an. Diese neue Verfassung erhöhte ihren Status von geduldeten Stammesabhängigen zu rechtlich anerkannten Bürgern des Stadtstaates. In allen Islamischen Staaten der Geschichte, in welchen Islamisches Recht regierte, haben die Juden diesen Status nie wieder verloren. Ihr Status konnte weder angegriffen oder angezweifelt werden, denn er war von Prophet Muhammad bestimmt worden. Als der Islamische Staat expandierte und das nördliche Arabien, Palästina, Jordanien und Syrien, Persien und Ägypten einschloss, wo viele Juden lebten, wurden sie automatisch als rechtmäßige Staatsbürger des Islamischen Staates behandelt. Dies erklärt die Eintracht und Zusammenarbeit welche die Muslimisch-Jüdischen Beziehungen in den folgenden Jahrhunderten kennzeichnete.

Das Abkommen stellte fest: „Die Gläubigen sind einander Freund ... dem Juden der uns folgt hat Anspruch auf Hilfe und Gleichstellung. Ihm soll kein Unrecht geschehen, noch sollen seine Feinde unterstützt werden. Der Friede der Gläubigen ist unteilbar ... die Bedingungen müssen fair und für alle gleich gelten ... Die Jews of al-Aus, ihre Freigelassenen und sie selbst nehmen die gleiche Rechtsposition ein wie die Stämme und Völker in diesem Dokument.“ Diese Verfassung, deren Text vollständig erhalten blieb, legt deutlich dar, dass jedermann nicht nur frei in Hinblick auf die Glaubenslehre und Religionspraxis, sondern auch frei, den Gesetzen der Gemeinschaft treu zu bleiben, welcher er angehörte, denn der Qur'an sagt „es sei kein Zwang im Glauben“ (2:256). Wenn eine Person sich eine bestimmte Religion erwählt, bedeutet dies, dass er sich auch für das Gesetz entschieden hat, welches diese Religion bestimmt. Es wäre ja paradox, die Menschen abzuhalten, ein Gesetz zu vorzuziehen, aber andererseits ihnen die Wahl einer Religion freizustellen. Mit der Medinensischen Verfassung war es das erste Mal nach ihrer Unterwerfung durch die Römer, dass Jüdische Gemeindeexistenz von irgendeinem Staat als legal anerkannt wurde. Tatsächlich verloren die Juden in der gesamten Geschichte in keinem Islamischen Staat mehr diesen *de jure* Status. Gleichermassen integrierte der Prophet die Christen als eine Gemeinschaft in den Islamischen Staat. Somit waren im allerersten Islamischen Staat die arabischen Juden und Christen miteingeschlossen. Wenn einige Mitglieder der Jüdischen Gemeinde Medinas einen Streitfall vor Muhammad, das Oberhaupt des Medinensischen Stadtstaates brachten, so fragte er zu dessen Beilegung die Rabbiner, was die Torah für solchen Fall vorsah. Wenn er über die entsprechende Regelung informiert wurde, wünschte er die Anwendung der Vorschriften der Thora. Einige Gelehrte führen den Ursprung des rechtlichen Pluralismus in der Geschichte der Muslime auf solche Gepflogenheiten des Propheten in Medina zurück.

⁶ Volltext unter: Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, tr. Alfred Guillaume under the title *The Life of Muhammad* (London: Oxford University Press, 1955, Seite 231,234. Für eine kritische Ausgabe siehe, R.B.Serjeant, "The Sunnah Jamiah ...", Analyse und Übersetzung der Dokumente, welche in dem so genannten „*Constitution of Madina*“ zusammengefasst sind, *Bulletin of School of Oriental and African Studies* (BOAS), Bd. 41 (1978) Seite 1-42

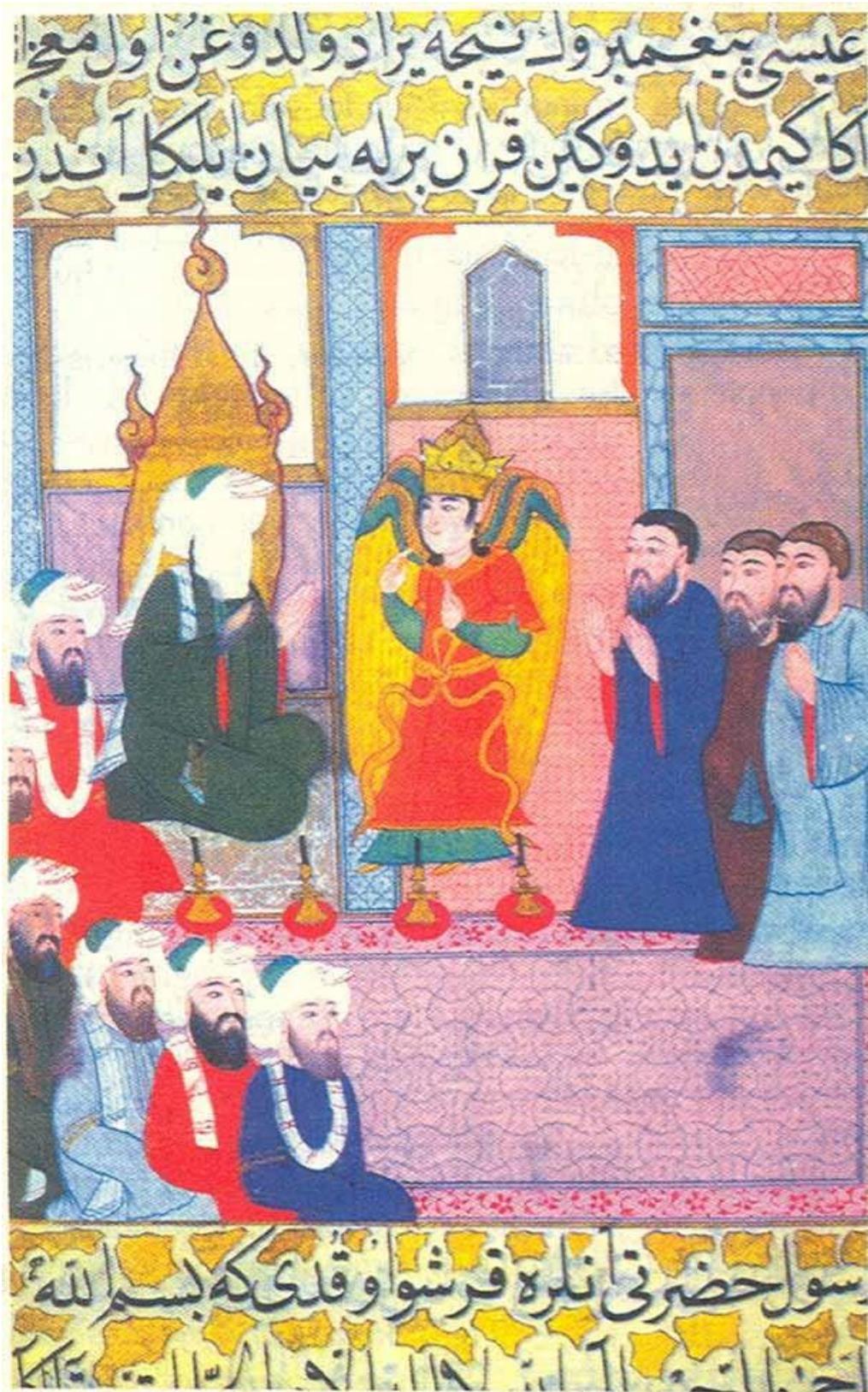


Bild 5

Christliche Mönche befragen Prophet Muhammad über Jesus;
Der Erzengel Gabriel bringt einige Qur'anverse hernieder
(16.tes Jahrhundert Osmanische Miniatur, Siyer-i Nebi, Seite 457b)

Wie der verstorbene Professor Muhammad Hamidullah in seinem Buch [*The Emergence of Islam*](#) (Islamic Research Institute, Islamabad, Seite 159-68) dargelegt wurde, legt der Qur'an einzigartige Prinzipien, die Behandlung von Nichtmuslimen betreffend fest. Er garantiert jeder religiösen Gemeinschaft nicht nur vollständige Religionsfreiheit und eigenständige Glaubenspraxis, sondern darüber hinaus auch die Freiheit, ihrem eigenen Gesetz und dem Urteil ihrer eigenen Richter zu folgen. Das Konzept völliger interner Autonomie wurde in einer Anzahl von Qur'anischen Versen hervorgehoben, wobei einer sich dabei sehr deutlich ausdrückt: „Und die Leute des Evangeliums sollen sich nach dem richten, was Allah darin offenbart hat“ [5:47]. Es ist Sache des Menschenverstandes, dass diese Autonomie bei Rechtsfällen zur Anwendung kommt, die sich mit internen Angelegenheiten der Gemeinschaft befassen. Der religiöse Aspekt der Freiheit sollte keine Frage des Rechts und der Ordnung der heutigen Zeit mit einbeziehen.

In diesem System bestimmt jede Gruppe ihre eigenen rechtlichen und kulturellen Standards, legt selbst die Normen fest, nach welchen das Leben ihrer Mitglieder ausgerichtet wird und lebt dieserart einer rechtlichen Autonomie aus, welche die Grundlage einer neuen politischen Organisation bildet. Diese neue Organisation überwindet in einem hohen Ausmaß das Dilemma des Staat-Individuum Konflikts, da die Rolle des Staates auf ein Minimum reduziert ist, wie auch das Ausmaß seines Eingreifens abgeschwächt wird. Der einzige Bereich, innerhalb welchem man die Existenz der zentralen Staatsmacht empfindet, ist die Justizgewalt, welche sich mit der Schlichtung der Streitfälle zwischen den einzelnen Gruppen befasst. Gestützt auf Abschnitt 25 der Verfassung, welcher die rechtliche, religiöse und kulturelle Autonomie anerkennt, können wir sagen, dass viele Staatsaufgaben wie Gesetzgebung, Rechtsausübung, Kulturpflege, ökonomische Entwicklung und Ausbau des Bildungswesens der „Zivilgesellschaft“ überlassen bleiben. Allerdings besteht eine Kooperationsverpflichtung im Kriegsfall, der Notwendigkeit die Verteidigung aufrecht zu erhalten.

In diesem Model ist der Staat weder heilig, noch das Individuum ein untertäniger Sklave. Der Staat, dessen grundlegende Pflichten und Rechte eine Neudefinition unterzogen wurden, wird neu organisiert, um dem Volk zu dienen. Er gibt keine Werte für den Staatsbürger vor (noch zwingt sie ihm solche auf); sondern ganz im Gegenteil, schützt er die Werte der Gemeinschaften. Aus diesem Grund wird „Partizipation“ für einen ordentlichen Ablauf mehr maßgebend, als „Staatshoheit“ und Anlässe für Konflikte und Streitigkeiten (ethnische, religiöse, kulturelle, politische, standes-bedingte) werden deutlich verringert.

Ganz klar setzte der Prophet Muhammad durch seine Praxis die frühen Beispiele von Pluralismus. Zwei folgende Beispiele noch dazu:

Wie Ibn Ishak in einem Bericht festhält⁷, kam eine rein christliche Delegation von Najran zum Propheten nach Medina. Sie betraten die Moschee des Propheten zur Zeit des Nachmittagsgebets (*asr*). Als die Zeit zum Gebet gekommen war, standen auch sie zum Gebet auf. Die Leute wollten sie davon abhalten, doch der Prophet missbilligte dies mit den Worten „Lasst sie in Ruhe“. So verrichteten sie ihr Gebet in Richtung al-Bait al Maqdis (Jerusalem). Ibn Qayyim, der diesen Vorfall kommentierte, schreibt dazu, dass damit belegt sie, dass Leute aus dem Volk der Schrift eine Moschee betreten dürfen und ihre Gebete in der Anwesenheit von Muslimen verrichten dürfen.

Eines Tages zog ein Leichenzug am Propheten vorbei und er stand respektvoll auf. Man sagte ihm, dass der Verstorbene ein Jude sei. Dazu antwortete er: „War er kein menschliches Wesen?“ Womit er die Lektion erteilte, dass jedes menschliche Leben Respekt verdient.

⁷ Muhammad Hamidullah in seinem Buch [*The Emergence of Islam*](#) (Islamic Research Institute, Islamabad, Seite 159-68)

DIE FRÜHE PRAKTIK IN DER GESCHICHTE DES ISLAMISCHEN STAATES

Als der Islamische Staat expandierte und das nördliche Arabien, Palästina, Jordanien und Syrien, Persien und Ägypten einschloss, wurden die dort ansässigen Juden und Christen im Geiste dieses Pluralismus automatisch als rechtmäßige Staatsbürger des Islamischen Staates behandelt. Im siebten Jahrhundert, nachdem die Byzantiner besiegt worden waren, traten die Byzantiner die Gebiete des fruchtbaren Halbmondes an die dort lebenden Anwohner ab. Der Erzbischof von Jerusalem, der von der Haltung der Muslime gegenüber Christen gehört hatte, weigerte sich, die Schlüssel Jerusalems an jemand anderen zu übergeben, als an den Kalifen der Muslime persönlich. Der zweite Kalif Umar ibn al Khattab reiste nach Jerusalem und unterzeichnete einen Vertrag mit dem Erzbischof im Jahr 637 n.Chr. in welchem der Kalif Sicherheit der Person und Schutz des Eigentums, Kirchen und Kreuze den Anhängern der Christlichen Religion zusicherte.

Der Vertrag lautet: „Im Namen Gottes, des Erbarmers des Barmherzigen. Diese Charta wurde von Kalif Umar, Diener Gottes und Prinz der Gläubigen, dem Volk von Aelia beglaubigt. Sie gewährt ihnen die Sicherheit ihrer Person und ihres Eigentums, ihrer Kirchen und ihrer Kreuze, den Kleinen und den Großen, und den Anhängern der Christlichen Religion. Weder sollen ihre Kirchen enteignet, noch zerstört werden, nicht an ihrer Substanz nicht deren Areal, auch nicht ihre Kreuze oder sonst etwas, was in ihrem Besitz ist, soll in irgendeiner Form vermindert werden. Sie sollen in keiner Weise genötigt werden, wenn sie an ihrer Religion festhalten und sie sollen nicht verletzt werden ...“⁸ Dieses Abkommen bleibt ein weiteres wegweisendes Beispiel der Toleranz auf religiösen und kulturellen Ebenen.

Die Qur'anischen Verfügungen, Belehrungen und Prinzipien sind nicht auf die Seiten des Heiligen Buches beschränkt; vielmehr wurden sie ausgearbeitet, vorangetragen, erklärt und erläutert durch Prophet Muhammad und seine Gefährten. Wie in folgendem Hadith zum Ausdruck gebracht wird, wird der Schutz von *dhimmi* als religiöse Verpflichtung erachtet: „Wer einen *dhimmi* verletzt, verletzt mich. Und wer mich verletzt, verletzt Allah.“

Zum Beispiel das Qur'anische Unterfangen, der Muslime Zweifel in Hinblick darauf zu zerstreuen, dass sie ihren heidnischen Verwandten Almosen zukommen lassen dürften, veranlasste sie diese Praktik fortzuführen und unterrichtete sie dahingehend: „Ihre Rechtleitung obliegt nicht dir, sondern Allah leitet recht, wen Er will. Was immer ihr an Gutem spendet, das ist für euch selbst, und ihr (sollt) nicht spenden, es sei denn aus Verlangen nach dem Angesicht Allahs.“ [2:272] Selbstverständlich übten die Muslime diese Praxis.

Kalif Umar bemerkte einige Christliche Aussätzige auf seinem Weg durch Jabiyah in Syrien. Umgehend ordnete er an, dass diesen eine Summe aus dem Wohlfahrtsfond (*sadaqa*) ausgehändigt werde und auch sollte ihnen eine tägliche Milde Gabe überlassen werden, was bedeutete, dass der Staat deren freie Verpflegung übernehmen sollte.⁹ Dadurch wurde eine Art von Sozialversicherung als Prinzip begründet, die alle Staatsbürger, ohne Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit betreute.

⁸ Zitiert aus Arnold's, *The Preaching of Islam*, Seite 56-7, aus *Tarikh al-Tabari*.

⁹ Philip Khuri Hitti (ed.), *The Origins of the Islamic State* (eine Übersetzung aus dem Arabischen mit Anmerkungen, geographischen und geschichtlichen Kommentare aus dem *Kitab Futuh al-Buldan* von Abu-l Abbas Ahmad ibn-Jabir al-Baladhuri) AMS Press, New York 1987, Seite 198.

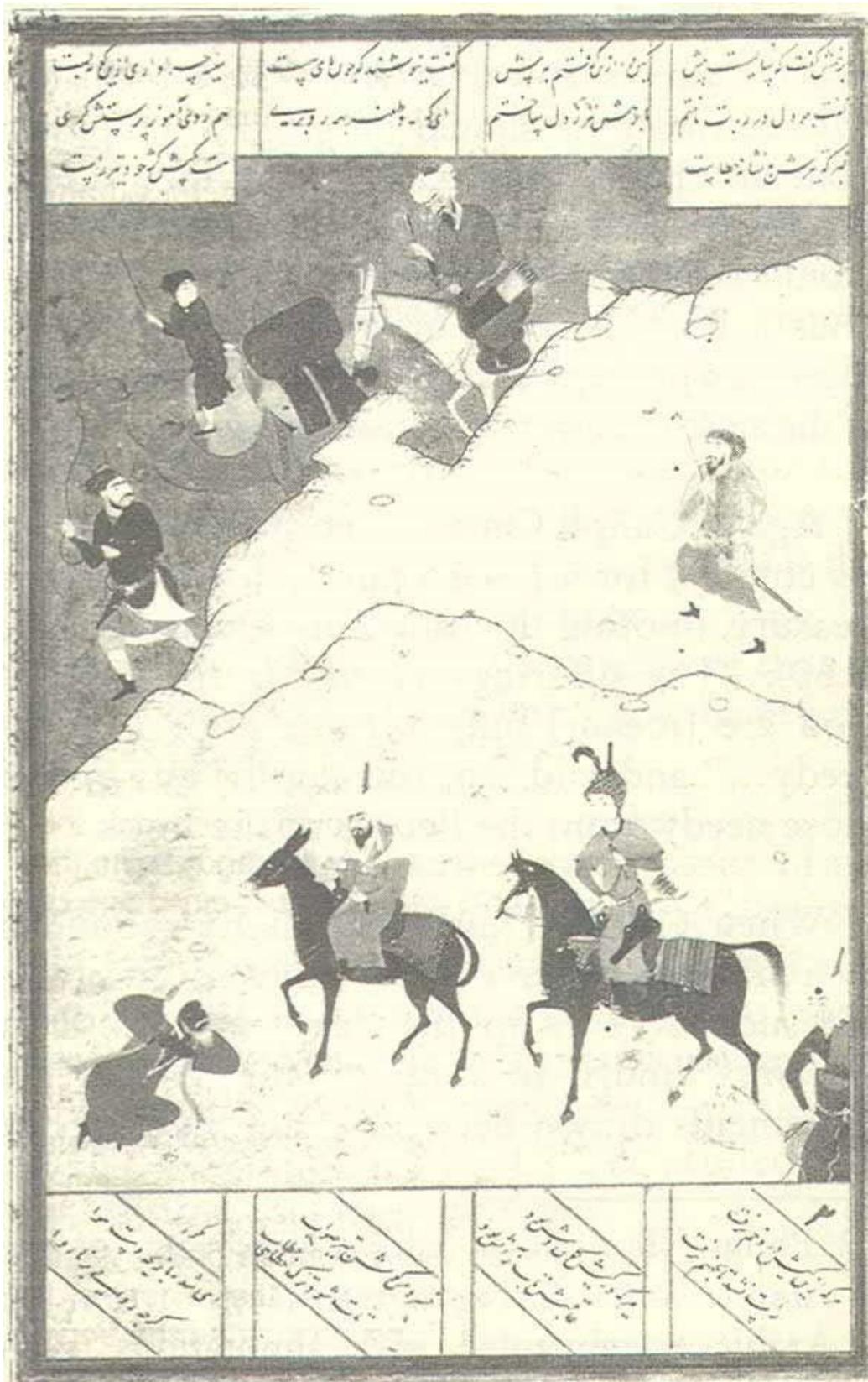


Bild 6

Ein muslimischer Pilger trifft auf seinem Weg nach Mekka einen Hindu Brahmanen von dem er eine Lektion der Frömmigkeit erteilt bekommt.

Auch bewilligte Kalif Umar regelmäßige Unterstützungszahlungen (als Wohlfahrtsleistung) aus dem Staatsvermögen für eine Jüdische Familie, folgenden Qur'anvers als Grundlage dafür heranziehend: „Wahrlich, die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen ...“ [9:60] und erklärte, dass diese Familie einer der erwähnten Bedürftigen aus dem Volk der Schrift sei.¹⁰

Als Kalif Umar von einem *dhimmi* tödlich verwundet wurde, gab er von seinem Totenbett seinen möglichen Nachfolgern den Auftrag, *dhimmis* gut zu behandeln, sich an die Gesetze der Verträge die mit ihnen ausgehandelt worden waren zu halten, für ihren Schutz zu kämpfen und ihnen keine Lasten aufzuerlegen, die sie nicht tragen könnten.¹¹

Die Praktiken Kalif Umars waren nicht nur seine Eigenart und die Muslime erfüllten seinen letzten Wunsch, weil solches auch vom Geist des Islams verlangt wird. Zum Beispiel wies sein Sohn Umar seinen Bediensteten wiederholt an, Fleisch seines Opfertieres einer benachbarten Jüdischen Familie zu bringen. Der Angestellte fragte nach dem Grund dieser unüblichen, der Jüdischen Familie gewidmeten Aufmerksamkeit und bekam folgende Antwort: „Der Gesandte Allahs sagte, "Gabriel hörte nicht auf, mich zu ermahnen, dem Nachbarn Güte zu erweisen, bis ich dachte, er würde ihn für erbberechtigt erklären!"¹⁵

Einige der Nachfolger der Gefährten des Propheten gaben *sadaka al-fitr* an Christliche *dhimmis* ab und hatten nicht das Gefühl, dabei etwas Falsches zu tun. Vielmehr fanden einige der Besten unter ihnen, wie Ikrimah bin Sirin und Zahri keinen Fehler daran, ihnen *zakat* auszuzahlen. Als Jabir bin Zaid gefragt wurde, wem *zakat* auszuzahlen wäre, antwortete er: „An die Muslime und ihre *dhimmis*.“¹⁶

Folgender Satz fand Eingang in das Abkommen zwischen dem Muslimischen Befehlshaber Khalid bin Walid und den Bewohnern Anats. „Ausgenommen zu den festgelegten Gebetszeiten, können sie ihre Muscheln ertönen lassen, wann immer sie es wünschen und zu ihren Fest- und Feiertagen dürfen sie ihre Kreuze unbehelligt auf öffentlichen Strassen umhertragen.“¹⁷

Ausgenommen einige ausgewählte Stellen religiöser Bedeutsamkeit, wie das Amt des Imams, Kalifen, Oberbefehlshaber der Streitkräfte und Minister für Religiöse Angelegenheiten, waren alle anderen Posten *dhimmis* frei zugänglich, sofern sie die dafür erforderliche fachliche Kompetenz, Ehrlichkeit, Integrität und Loyalität dem Islamischen Staat gegenüber mitbrachten.

Bei der Entwicklung der Grundsätze für das Verhalten gegenüber Nicht-Muslimen, leistete der frühe Islam einen außerordentlichen Beitrag in der Geschichte der Menschenrechte. Zum Beispiel waren Christen und Juden im Staatsdienst beschäftigt. Sie wurden bei wichtigen Angelegenheiten in die Beratungen mit einbezogen und manchmal in fremde Länder als Botschafter entsandt. Ihre Meinung wurde bei administrativen Staatsangelegenheiten berücksichtigt. Christen, wie zum Beispiel Isa bin Nasturus und Mansur bin Abdun, ob sie nun konvertiert waren oder nicht, waren als Wesire an den Hof der Fatimiden berufen worden. Ähnlich, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nach der Auswanderung, hatten die sowohl die Abbasiden wie auch die Fatimiden Christliche Wesire, welche die Autorität besaßen, Kirchen erbauen zu lassen und ihren Glaubensbrüdern aus dem Staatsvermögen Zuwendungen auszuzahlen.

Um ein weiteres Beispiel zu bemühen, wurde gelegentlich Nicht-Muslimen Anteile aus der

¹⁰ Muhammad Hamidullah, [The Emergence of Islam](#), Seite 241

¹¹ Abu Yusuf, *Kitabal-Kharaj*, Seite 135 ¹⁵ Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakat*, Dar al-Irshad, Beirut 1069. ¹⁶ Abu Muhammad ibn al-Hazm al Zahiri, *al-Muhalla*, 11 Bände, Beirut, Bd. V, Seite 117. ¹⁷ Abu Yusuf, *Kitabal-Kharaj*, Seite 158

Kriegsbeute von den siegreichen Muslimischen Streitkräften überlassen. Dies ging auf die Gepflogenheit des Propheten zurück, der sich entschieden hatte, Kriegsbeute unter den Bewohnern Mekkas und deren Nachbarn, Muslimen und Nicht-Muslimen zu verteilen.

Die Qur'anischen Verfügungen und Prinzipien welche im Leben der Muslime umgesetzt waren, wurden von den Muslimischen Rechtsgelehrten ausformuliert und institutionalisiert. Diese Abhandlungen waren wirksam wie Gesetze oder (wenn einige unterschiedliche Meinungen zum Ausdruck gebracht wurden) jedenfalls als legale Expertengutachten anerkannt.

Die Ansichten der vier großen sunnitischen Rechtsschulen in Bezug auf den *dhimmi* Status, können kurz wie folgt zusammengefasst werden:

Im *Durr-i Mukhtar*, dem renommierten Rechtslehrbuch der Hanafitischen Schule wird festgestellt, dass „eine Schwierigkeit oder einen Schaden von einem *dhimmi* abzuwenden, ist für den Muslim eine Verpflichtung.“

Gleicherweise schreibt der Shafiitische Jurist Allamah Ahamsuddin Muhammad al-Ansari Ramili¹², dass *dhimmis* in dieser Beziehung den Muslimen gleichgestellt sind. Das bedeutet, dass jedweden Unbill von ihnen abzuwenden dem Muslim eine Verpflichtung ist.

Auch wird im wohl bekannten Buch *Matalib uli al-Nuha*¹⁹ der Hanbalitischen Rechtsschule gesagt:

„Es ist eine Pflicht des Imams, den *dhimmi* zu beschützen. Er sollte die Ursache für dessen Bedrängnis beseitigen ... da die Bestimmungen bzgl. *dhimmis* zu vollstrecken sind und der mit ihnen unterzeichnete Vertrag fortbestehende Gültigkeit besitzt. So wie die der Muslime, sind auch deren Rechte rechtsgültig.“

Ein Malikitische Rechtsgelehrter, Shahabuddin Qarafi schreibt: „das *dhimmi*-Abkommen macht uns haftbar in Verantwortung bezüglich der Wahrung ihrer Rechte, da sie mit uns sind und unter unserem Schutz stehen, so wie der übergeordnete Schutz von Allah, Seinem Gesandten und dem Islam beigelegt wird.“²⁰

Der berühmte Andalusische Rechtsgelehrte Ibn al-Hazm schreibt²¹: „um die Verpflichtung den Schutz der *dhimmis* zu gewährleisten, vollumfänglich zu erfüllen, sollten die Muslime, so dies erforderlich ist, ihr Leben und Vermögen einsetzen.“

Folgende Begebenheit ist ein bezeichnetes Beispiel der Umsetzung dieses Prinzips. Als die Mongolen Syrien besetzten und beherrschten, begab sich Ibn Taymiya zu deren Oberbefehlshaber Qutlu Shah und ersuchte um Freilassung der Kriegsgefangenen. Dieser stimmte der Freilassung der Muslimischen Kriegsgefangenen zu, weigerte sich jedoch die *dhimmis* freizulassen. Ibn Taymiya protestierte dagegen und wandte ein, dass sie die Juden und Christen nicht in Gefangenschaft zurücklassen könnten, da sich diese unter dem Schutz der Muslime befänden. Es wäre ihre Aufgabe dafür Sorge zu tragen, dass sie freigelassen würden. Er sagte ganz offen: „Wir können keinen Gefangenen zurücklassen, sei er nun Muslim oder Nicht-Muslim“. Aufgrund dieser entschlossenen Haltung ließ Qutlu Shah alle Gefangenen frei.²²

¹² *Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj*, Bd. VII, Dar al-Fikr, Beirut 1984, Seite 46 ¹⁹ Mustafa b. Sa'd b. Abdu Suyuti, *Matalib uli al-Nuha fi sharh ghayat al-muntaha*, 2. Ausg., Bd. II, 1984, Seite 602-3. ²⁰ Abu al-Abbas Shahabuddin Qarafi, *Al-Furuq*, Bd. III, Alam al-Kutub, Kairo 1928, Seite 14-5. ²¹ Al-Hafiz Abu Muhammad Ibn al-Hazm, *Matratib al-Ijma fi al-Ibadat wa al-Muamalat wa al-I'tiqadat*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Seite 119. ²² A. Yusuf Alqar Zavi und Abumasood Azhar Nadvi, *Islam: Muslims and Non-Muslims*, Adam Publ. & Dist., Delhi 2000, Seite 94-5.

Natürlich wurden *dhimmis*, genauso wie Muslime, mitunter Opfer von Ungerechtigkeit. Auch Muslime litten unter ungerechten Herrschern oder Verwaltern. Jedenfalls hielten Unterdrückung und Tyrannei gegen *dhimmis* niemals lange ohne, ohne dass nichts gegen die Schuldigen unternommen worden wäre. Denn die öffentliche Meinung, die ganz offen von den Ulema und Rechtsgelehrten unterstützt wurde, wandte sich stets gegen Ungerechtigkeit und widerrechtlich angeeignete Rechte und die Freiheit war bald wieder hergestellt. Zum Beispiel evakuierte Walid bin Yazid, in Erwartung des Angriffs der Römer und als vorbeugende Maßnahme die Zypriotischen *dhimmis* nach Syrien, welches die Missbilligung der Rechtsgelehrten und einfachen Bürger nach sich zog. Als Yazid bin Walid sie wieder zurückbrachte, drückten die Muslime ihre Freude darüber aus und zählten diesen Vorfall zu seinen gerechten Handlungen.¹³

¹³ *The Origin of the Islamic State*, Seite 238, 241

VERANTWORTUNGEN DER NICHT-MUSLIME

So wie die Muslime im Kriegsfall für die Verteidigung des Landes verantwortlich waren und *zakah* und Steuern zu bezahlen hatten, hatten auch *dhimmis* ähnliche oder alternative Pflichten. Die einzigen finanziellen Verpflichtungen der *dhimmis* waren *jiziyah*, *kharaj* und Handelssteuer.

Jiziyah war eine jährlich zu entrichtende Steuer, ein Nennbetrag, der gesunden, wehrtüchtigen Männern auferlegt war, die auch in der Lage waren, diesen Betrag zu bezahlen. Arme oder verarmte Männer, Frauen, Kinder, altersschwache und behinderte Personen wie auch Asketen waren von der Leistung befreit. Die Höhe des Betrags für *jiziyah* war nicht fix festgelegt. Vielmehr hatte der Imam oder der Kalif das Recht, je nach Vermögensstand der steuerbaren Person die Höhe festzulegen, ohne diese Person dadurch in Schwierigkeiten zu bringen.

Gemäß einiger Muslimischer Rechtsgelehrten begründet sich *jiziyah* mit folgendem Qur'anvers: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht (wahrhaft) an Allah und an den Jüngsten Tag glauben, und die das nicht für verboten erklären, was Allah und Sein Gesandter für verboten erklärt haben, und die nicht dem wahren Glauben folgen - von denen, die die Schrift erhalten haben, bis sie eigenhändig den Tribut in voller Unterwerfung (nach dem Krieg) entrichten.“ [9:29]

Allerdings meint Professor Muhammad Hamidullah, dass *jiziyah* keine neue Einführung des Islams war. Sie war ein Iranisches Erbe, wo Menschen, welche den Militärdienst nicht verrichteten, eine (Wehersatz)Steuer zu bezahlen hatten. Der Islam übernahm diese Einrichtung aus dem Iran. Der Steuerbetrag welcher von den einzelnen Landeskindern erhoben wurde, war ziemlich gering. Er betrug für ein Jahr in etwa den Wert von zehn Essenstagesrationen – ein geringer Preis, der für die Garantie des militärischen Schutzes und für die Befreiung vom Militärdienst zu bezahlen war.¹⁴

Der Islam beschränkte die Verpflichtung für militärischen Landesschutz aufzukommen ganz auf die Muslime, denn dieser wurde als geheiligte Pflicht und fromme Handlung angesehen. Von Nicht-Muslimen wurde nicht erwartet, ihr Leben für eine Religion zu opfern, an welche sie nicht glaubten. Auch, selbst wenn sie dies wünschten, wäre es möglich, dass ihre Religion ihnen solches verbieten würde. Um die Nicht-Muslime anzuregen, sich an der Landesverteidigung und deren Kosten wenigstens teilweise zu beteiligen, waren sie verpflichtet diese Steuer, als *jiziyah* bekannt, zu bezahlen. Kurz gesagt war *jiziyah* eine Kompensationszahlung für den Militärdienst und nicht Zeichen der Unterwerfung und Demütigung unter die Macht und Autorität der Muslime. Aus diesem Grund wurde sie auch nur von den wehrfähigen Männern eingehoben, wohingegen Frauen, Kinder und Menschen ohne Einkommensmöglichkeit davon vollständig ausgenommen waren. Alte, altersschwache, blinde und behinderte Männer waren genauso wie Frauen und Kinder davon ausgenommen, da sie nicht zu den Waffen gerufen werden konnten. Ein weiteres Beispiel waren die Mönchsbrüder in den Klöstern, die ebenfalls von der Steuer ausgenommen waren, da sie ebenfalls nicht zu den Waffen griffen.

In dem Vertrag welcher mit den *dhimmis*, den Völkern von Heerah im Irak abgeschlossen worden war, hatte Khalid bin Walid festhalten lassen, dass die Fortzahlung der *jiziyah* für jene abgebrochen wurde, die zu alt geworden waren, für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten oder aus sonst irgendeinem Grund Opfer irgendeines Unglücks oder Behinderung wurden, der Verarmung anheim fielen und Almosen von ihren Kreditnehmern zu empfangen begannen. Solche Personen und deren Familien sollten Unterstützung aus dem

¹⁴ Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, Seite 265 ²⁵ Abu Yusuf, *Kitabal-Kharaj*, Seite 155-6

Staatsvermögen beziehen.²⁵ Diese Begebenheit datiert in die Zeit des Abu Bakr, dem ersten Muslimischen Kalifen und eine große Anzahl von Gefährten des Propheten bezeugten sie. Khalid bin Walid informierte Abu Bakr schriftlich darüber und niemand brachte eine andere Auffassung vor.

Scheinbar erachteten einige Rechtsgelehrte *jiziyah* als eine Art Steuer, welche für die staatliche Wohlfahrt eingehoben wurde. Aus diesem Grund wurde gemäß der Malikitischen Rechtsschulauffassung *jiziyah* gemeinsam mit *zakat* einkassiert.¹⁵

Tarik al-Tabari stellt fest, dass Khalid bin Walid und viele andere Kommandanten besaßen schriftliche Abkommen, die besagten, dass, solange die Muslime in der Lage wären, für den militärischen Schutz der *dhimmis* aufzukommen, sie berechtigt wären, dafür *jiziyah* dafür zu empfangen, anderenfalls aber nicht. Und entsprechend, wenn *dhimmis* sich an den Kriegshandlungen beteiligten und Schulter an Schulter mit den Muslimen kämpften, waren sie von der Bezahlung der *jiziyah* befreit. In der Zeit des zweiten Kalifen Umar wurden viele Verträge zwischen den Muslimen und *dhimmis* unterzeichnet und einige erklärten in eindeutigen Worten ganz klar die Aussetzung der *jiziyah* Zahlung im Falle ihrer Beteiligung bei der Landesverteidigung des Islamischen Landes, welches gleichermaßen auch das eigene Land der *dhimmis* war.

Kharaj ist eine Abgabe, die nach der Eroberung eines Territoriums auf dessen Ackerland erhoben wird. Diese Ländereien verblieben im Besitz ihrer ursprünglichen Inhaber; und ein nach Gewicht oder Maß, Ernteerträgen oder Preisen festgesetzter Betrag wurde als *kharaj* eingezogen. Die Muslimischen Eigentümer hatten *zakat* auf ihre Feldprodukte zu bezahlen (*ushr*, 1/10 oder 1/20 des Gesamtertrages von nicht- oder bewässertem Ackerland) welches Nicht-Muslime nicht zu bezahlen hatte; sie bezahlten stattdessen *kharaj*²⁷.

Was die Handelssteuer betrifft, welche Kalif Umar *dhimmis* auferlegte, wurde diese einmal jährlich fällig. In moderner Terminologie könnte diese Steuer auch als Zollabgabe bezeichnet werden. Für Muslimische Händler betrug diese 2,5% (bezogen auf den Gesamteinkaufspreis der Güter) als *zakat* zahlbar. In Rechnung gestellt wurden für *dhimmis* 5% und für ausländische Händler 10%, da Muslime im Ausland eine gleich hohe Abgabe zu bezahlen hatten.

Diese Steuer wurde von *dhimmi* Händlern auf ihre Handelswaren eingehoben. Ein *dhimmi* Händler konnte ein hohes Barvermögen – oder auch in anderer Form - sein Eigen nennen und war dennoch nicht verpflichtet, dafür (Vermögens)Steuer zu bezahlen. Auf der anderen Seite hatte *zakat* Anspruch auf das Vermögen eines Muslims.

Die Kapitalisierung der Handelssteuer war zu Zeiten Kalif Umars Bestandteil der Verträge, welche mit den *dhimmis* unterzeichnet wurden. Einige der Hanafitischen Rechtsgelehrten vertraten die Auffassung, dass diese Steuer für den Schutz der Handelswaren gegen Diebe und Räuber und für den Unterhalt einiger Anlagen und Einrichtungen entlang den Handelsrouten eingehoben wurde.²⁸

Die Frühzeit des Islams im 7ten und 8ten Jhdt. beinhaltet die Expansion der Muslime in den Mittleren Osten, als das erste Muslimische Kalifat östlich des Mittelmeeres an das Byzantinische Reich in Palästina, Syrien und Ägypten angrenzte. Hier kann der erste große Moment Islamischer Geschichtsschreibung verzeichnet werden, der auch mit dem der Ausdehnungsperiode Muslimisches Gesetzes nach Nord Afrika, Spanien und Sizilien zusammenfiel; mit der Einsetzung Islamischen Gesetzes in Sizilien dauerte diese Periode bis ins 14te Jhdt. und in den Arabischen Königreichen in Andalusien, bis ins 15te Jhdt. Dies kann als der zweite Moment betrachtet werden, der zweite geographische Kontext in

¹⁵ Ibn Abi Zaid, *Risalah*, Bd. I, Seite 331 ²⁷ Detailinformation zu diesem Thema, siehe Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Seite 25-42. ²⁸ Siehe z.B. Sharh al-Ghayah ala al-Hidayah, Bd. I, Seite 532

welchem der Islam seine Zivilisation wachsen und mit seiner geographischen Umgebung interagieren ließ. In der gleichen Periode, im Osten, siedelten die Muslimischen Türken in Anatolien, welches davor unter der Herrschaft von Byzanz stand, und vom 14ten Jhdt. an erweiterten die Osmanen ihre Verwaltung und Zivilisation schrittweise von Anatolien aus nach Osten und Westen. Dieser daraus sich entwickelnde Staat verkörpert den dritten Moment in der Islamischen Geschichte, in dem die zuvor genannten Auffassungen und Prinzipien hochgehalten und in die Praxis umgesetzt wurden. Mit dem Osmanischen Pluralismus beschäftigen wir uns im nächsten Abschnitt.

DIE OSMANISCHE MILLET ORDNUNG

Der Osmanische Staat, 1299 in Anatolien als kleines Fürstentum gegründet, welches sich später bis in die Länder dreier Kontinente erstreckte, bietet uns ein interessantes Beispiel, durch eine Weltmacht praktizierten Muslimischen religiös-kulturellen Pluralismus. Wie man auf folgenden Seiten lesen kann, wird deutlich, dass der Osmanische Pluralismus die Fortsetzung der vorangegangenen, in vielen Muslimischen Ländern gelebten Islamischen pluralistischen Tradition ist, wenn diese auch verfeinert und in eine neue Synthese, genannt *millet* Ordnung weiter entwickelt wurde. Diese Entwicklung war in erster Linie das Ergebnis der Wechselwirkung des Islamischen Gesetzes mit dem Osmanischen Gewohnheitsrecht (*urf*). Natürlicherweise haben auch die geschichtlichen Erfahrungen und die Beiträge von Nicht-Muslimen an der Ausformung dieser Ordnung mitgewirkt.

In diesem Sinne ist eines der Hauptkennzeichen der Umsetzung kulturellen Pluralismus im Osmanischen Reich die so genannte „*millet*“ („Gemeinschaft“) Ordnung. Die Osmanische Verfahrensweisen mit Nicht-Muslimen waren auf diesem Ordnungssystem gegründet, welches die Bevölkerung auf der Basis von Religion und Gruppenzugehörigkeit organisierte und nicht nur das Verhältnis zwischen den Gemeinschaften und dem Staat bestimmte, sondern auch das innerhalb der Gemeinschaften. Die Gesellschaft war in der Hauptsache aus Muslimen und Nicht-Muslimen zusammengesetzt. Der wesentliche Faktor welcher den Status des Individuums in der Gesellschaft und seine Beziehung zum Staat bestimmte, war entweder die Religion oder Konfession. Alle Muslime bildeten die *Millet-i Islam*, unabhängig ihrer Rasse, Kultur, Sprache oder sogar Sekten. Die *Millet-i Islam* setzte sich daher aus Türken, Arabern, Kurden, Albanern, Bosniern, [Lasen](#), etc. zusammen. Die Nicht-Muslime waren in verschiedenen *millets*, rund um verschiedene Kirchen, wie die Orthodoxen (Griechen, Bulgaren und Serben), die Katholischen, die Gregorianischen (Gregorianer, Armenier) und um Jüdische Synagogen organisiert

Im Allgemeinen geht man davon aus, dass diese *millet* Ordnung durch Sultan Mehmed II (dem Eroberer) nach der Einnahme Istanbuls eingeführt wurde. Auf seinen Erlass hin wurde der Orthodoxe Patriarch, den die Orthodoxe Gemeinschaft sich selbst wählte, das religiöse und administrative Oberhaupt aller Orthodoxen Christen und nahm am *Divan-ı Hümayun* (der Reichsratversammlung) als Vertreter seiner Gemeinschaft teil. Dies wurde später auf andere Gemeinschaften ausgeweitet. Damit wurde den Nicht-Muslimen vom Staat Religionsfreiheit sowie Sicherheit des Lebens und Eigentums gewährt.²⁹

Kinalizade Ali Efendis³⁰ Definition der „Zivil(isierten) (*medeni*) Gesellschaft“ drückt die Funktion des *millet* Systems sehr treffend aus. „Zivil(isierte) Gesellschaften bestehen aus verschiedenen Gruppen und rivalisierende *millets* die aufeinander treffen, finden zu einer Übereinkunft und leben fortan in Eintracht und Ordnung.“³¹ Nicht-Muslime hatten eine Art autonomen Status auf vielen Ebenen, wie auf religiöser, bei der Erziehung und Ausbil-

²⁹ Ilber Ortaylı, „Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi“, *Türkler*, Bd.10, Ankara 2002. Allerdings gibt es auch andere Meinungen: für eine kritische Studie siehe Benjamin Braude, „Foundation Myths of the Millet System“, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Benjamin Braude und Bernard Lewis (ebd.), Bd.1, Holmes & Meier Publishers, New York 1982. Für eine neuere und umfassende Studie über das *millet* System siehe, M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek [Ottoman Millet System: Myth and Reality]*, Klasik, Istanbul 2004.

³⁰ Osmanischer Intellektueller des 16ten Jhdts. ³¹ „*Pes malûm olsun ki temeddün ki tavâif-i muhtelif ve ümem-i mütebâyinenin ictimâ-i âm ve teellûf ve intizâmından ibarettir*“. Kinalizade Ali Çelebi, *Ahlâk-i Alâi* (Bulak, 1248/1833), Buch III, Seite 2 [Kinalizade Ali Efendi Devlet ve Aile Ahlakı, Tercüman, 1001 Temel Eser, Seite 209]

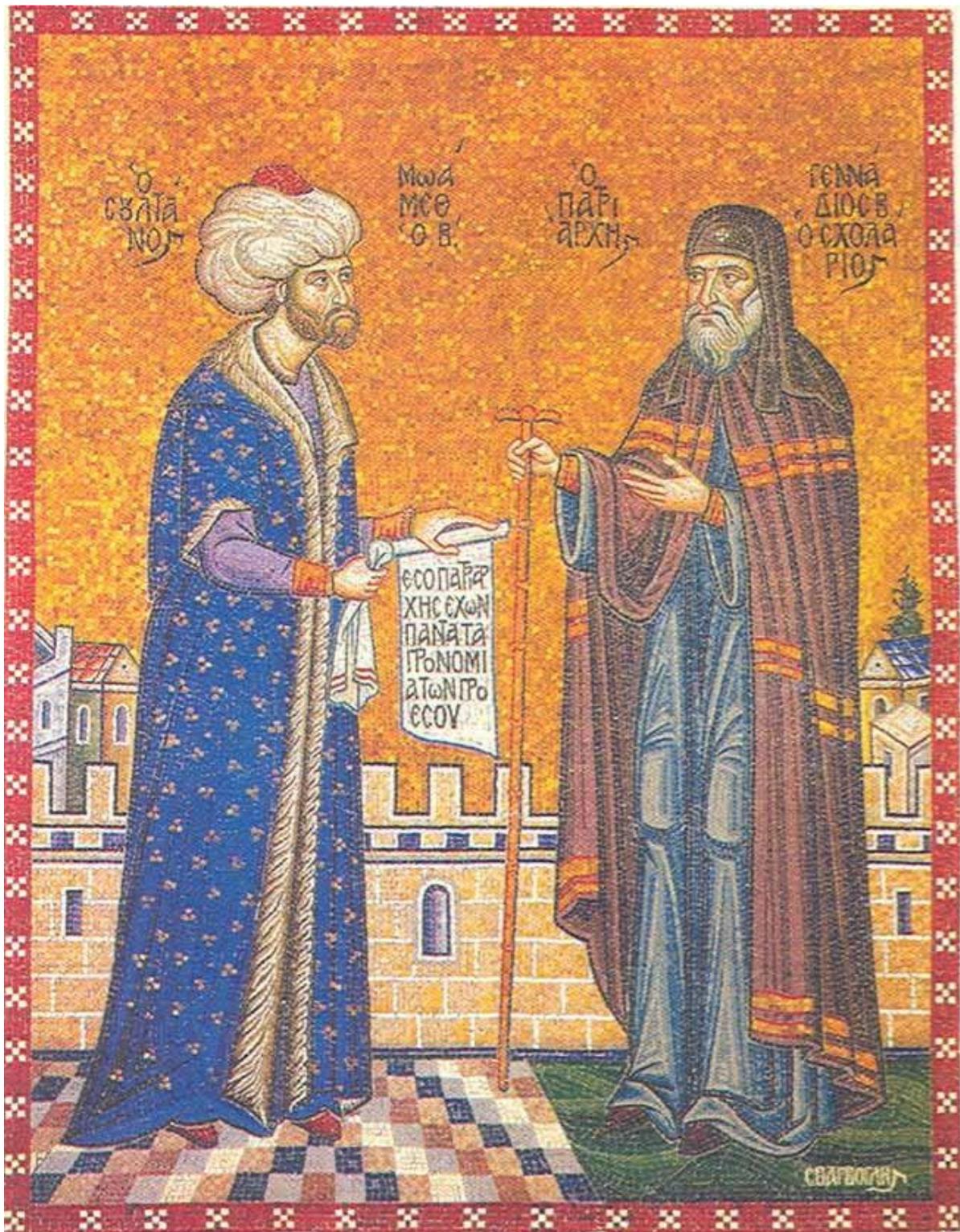


Bild 7

Mosaik am Eingang der wiedererbauten Patriarchischen Residenz in Fener, Istanbul, auf welchem Sultan Mehmed II, der Eroberer die ersten Privilegien an den Patriarch Gennadius Scholarius übergibt und ihn in seiner Position mit der Erklärung bestätigt: „Sei Patriarch und genieße die Privilegien, welche jene vor dir hatten.“

dung, beim Familienrecht und sozialer Solidarität. Jede *millet* gründete machtvolle Organisationen um diese Aufgaben zu erfüllen. Die Osmanische Regierung beschränkte sich auf die Aufgaben der Verwaltung, Finanzen, des Militärs und der Justiz, während die Aufgaben des Bildungs- und Sozialwesens, religiöse Dienste, Heirat, Mitgift, Alimete und Erbschaft meistens durch die *millet* Organisationen übernommen wurden. Jede *millet* verfügte über eigene Gerichte und die Osmanische Regierung ließ gewöhnlich deren Entscheidungen gelten. Die Gemeindeführer konnten Steuern erheben und den Lebensablauf bestimmen. Es gab kaum eine Regierungskontrolle über Kirchen und Schulen. Jeder einzelne Nicht-Muslim konnte einen Gemeindeführer oder Muslimischen Beamten gerichtlich belangen und dafür den Reichsrat anrufen. Während Nicht-Muslims im privaten Bereich ihre Familiengesetze zur Anwendung brachten, waren sie dem Muslimischen Strafgesetz unterworfen. Zweierlei Steuern hatten sie zu bezahlen: *jiziya* (als Gegenleistung für den Schutz welchen ihnen die Muslime zu gewährleisten hatten) und *kharaj* (Land-Steuer). Frauen, Kinder, Alte, Sklaven, Kranke und religiöse Würdenträger waren von der *jiziya* ausgenommen.

Möglicherweise sollte der psychologische Impuls, der für das Überleben der *millet* Ordnung verantwortlich ist, weiter als nur in den zweckdienlichen Maßnahmen der politischen Zentralmacht gesucht werden, die geschützten Minderheiten der gesamten Gesellschaft zu entfremden. Viel eher scheint dieses Überleben eine natürliche Auswirkung einer ganz speziellen administrativen Haltung und Regelung zu sein, die darauf ausgerichtet waren, das soziale Gleichgewicht aufrecht zu erhalten, indem aller religiös-kultureller Pluralismus lebendig erhalten wurde, als grundlegender Parameter für sozio-politische Abgrenzung im sozio-politischen Leben und deren Institutionalisierung.

Einige Beispiele aus verschiedenen Jahrhunderten Osmanischer Herrschaft werden die Anwendung der *millet* Ordnung im wirklichen Leben veranschaulichen. Sobald Sultan Mehmed II Istanbul eingenommen hatte, forderte er in einer Ansprache die Bewohner auf, ruhig in ihre Häuser zurückzukehren und versicherte ihnen, dass sie auch weiterhin ihre Religion und ihre Geschäfte fortführen könnten. Der Eroberer ließ verlautbaren, dass das „Volk der Schrift“, das sind die Angehörigen göttlich offenbarer Religionen, seinen besonderen Status unter Staatsschutz bewahren könnte. Ein neuer Patriarch wurde gewählt. Der Eroberer ernannte Gennadios II als neuen Patriarchen, als ziviles und religiöses Oberhaupt der Orthodoxen *millet* und übertrug ihm den Rang eines Gouverneurs in der offiziellen Osmanischen Beamtenhierarchie. Der Griechische Historiker Kritovoulus, ein Zeitgenosse Gennadios berichtet, dass ihn der Sultan zum „Patriarchen und Hohen Priester der Christen machte und ihm viele anderen Rechte und Privilegien übertrug, der Herrschaft über die Kirche und all der damit verbundenen Macht und Autorität und all dies in nicht geringerem Ausmaß, als dies unter vorangegangener kaiserlicher Herrschaft gegeben war.“ Der Sultan legte diese Rechte der Christen mit einem „*ahdname*“ (Gelöbnis), durch einen Reichsbeschluss garantiert, fest. Dieses Gelöbnis, das Original ist uns im Britischen Museum in London erhalten geblieben, legt wichtige Fragen fest, wie Minderheitenschutz, Sprachfreiheit, Bildungshoheit in eigener Sprache und auch religiöse, kulturelle und ökonomische Freiheit.

Ein anderes Beispiel pluralistischen Geistes aus dem 15ten Jahrhundert ist das Gelöbnis Sultan Mehmeds II, dem Eroberer von Bosnien und Herzegowina am 28. May 1463, welches die Sicherheit und den Schutz der Franziskaner garantierte. Es lautete wie folgt:

**„Mehmet, der Sohn des Murat-Khan, der stets siegreiche!
Die Verfügung des ehrvollen, erhabenen Signets und das leuchtende
Siegel des Eroberers der Welt lauten wie folgt:
Ich, Sultan Mehmet Khan unterrichte alle Welt, dass die Inhaber dieses
Reichserlasses, die Bosnischen Franziskaner sich meiner Gunst
erfreuen und ich verfüge wie folgt:**

Lasst niemanden ihre Kirchen belästigen oder stören. Lasst sie in Frieden in meinem Reich leben. Und erlaubet jenen, die Flüchtlinge geworden sind, das gleiche und gewährt ihnen Sicherheit. Lasst sie nach Hause zurückkehren und sie ohne Furcht in all den Ländern meines Reiches in ihren Klöstern wohnen.

Weder sollen meine königliche Hoheit, noch meine Wesire oder Angestellten, noch meine Diener oder irgendeiner der Staatsbürger sie beleidigen oder beunruhigen. Lasst niemanden sie angreifen, beleidigen oder gefährden – weder an Leib und Leben, noch an ihrem oder ihrer Kirchen Eigentum. Und sollten sie jemanden von auswärts in unser Land bringen, gewährt ihnen dieses und behindert sie nicht. Und also erlasse ich gnädigst diesen Erlass und rufe Euch zu Zeugen meines großen Gelöbnisses.“



B

Bild 8

Das *Ahitname* (Gelöbnis),
welches Sultan Mehmet II,
am 28. Mai 1463 den Bosnischen
Franziskanern ausgestellt hatte.

Solcherart gewährte der Sultan den Bosnischen Franziskanern und ihrem gesamten Vermögen seinen umfassenden Schutz. Er ermutigte jene, die während des Krieges geflohen waren, in ihre Klöster zurückzukehren. Persönlich garantierte er ihnen vollständigen Frieden, Annehmlichkeit und Freiheit. Er übernimmt die Haftung dafür, dass sie von jeglicher individueller oder staatlichen Belästigung und Bedrohung unberührt bleiben.

Mehmet II bewilligt dem Patriarchen von Jerusalem¹⁶ 862 n.H. (1457-8 n.C.) ein ähnliches historisches Dokument. Dieses nimmt Bezug auf Dokumente aus der Zeit Prophet Muhammads und des zweiten Kalifen Umars, deren Kopien sich im Besitz des Patriarchats befanden.

Dieses Dokument weitete den königlichen Schutz auf alle heiligen Orte des Patriarchats und dessen Eigentum aus, anerkannte dessen religiöse Oberhoheit innerhalb dessen Wirkungsbereich und bestätigte dessen bisherigen Rechte und Privilegien.

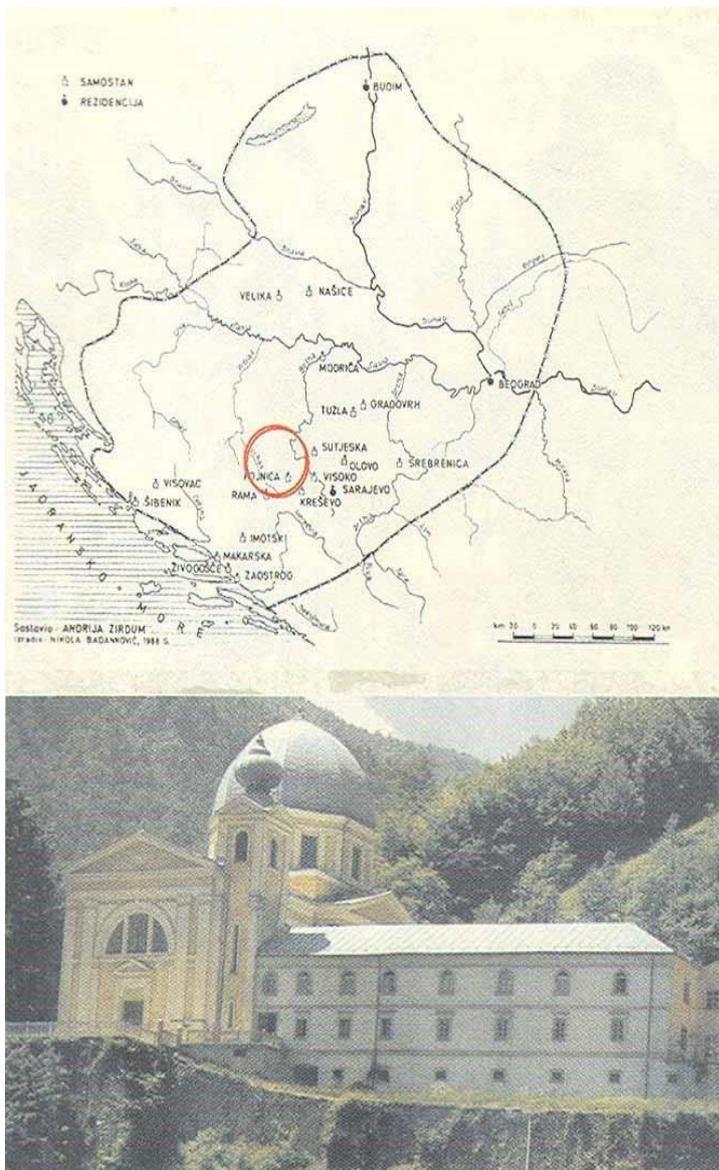


Bild 9

Franziskaner Kloster in Bosnischer Provinz, Fojnica

Ein weiteres Beispiel aus einer anderen Region des Reiches ist jener Erlass, welcher den Patriarchen in und um Jerusalem herum von Sultan Selim, als dieser Jerusalem im Mai 1517 betrat, ausgestellt wurde. Dieses Dokument wurde dem Armenischen Patriarchen Serkis überreicht und bestätigte alle davor garantierten religiösen Rechte und Einrichtungen der Christen.

¹⁶ Ali Emiri, Fatih Dönemi, Nr. 22.

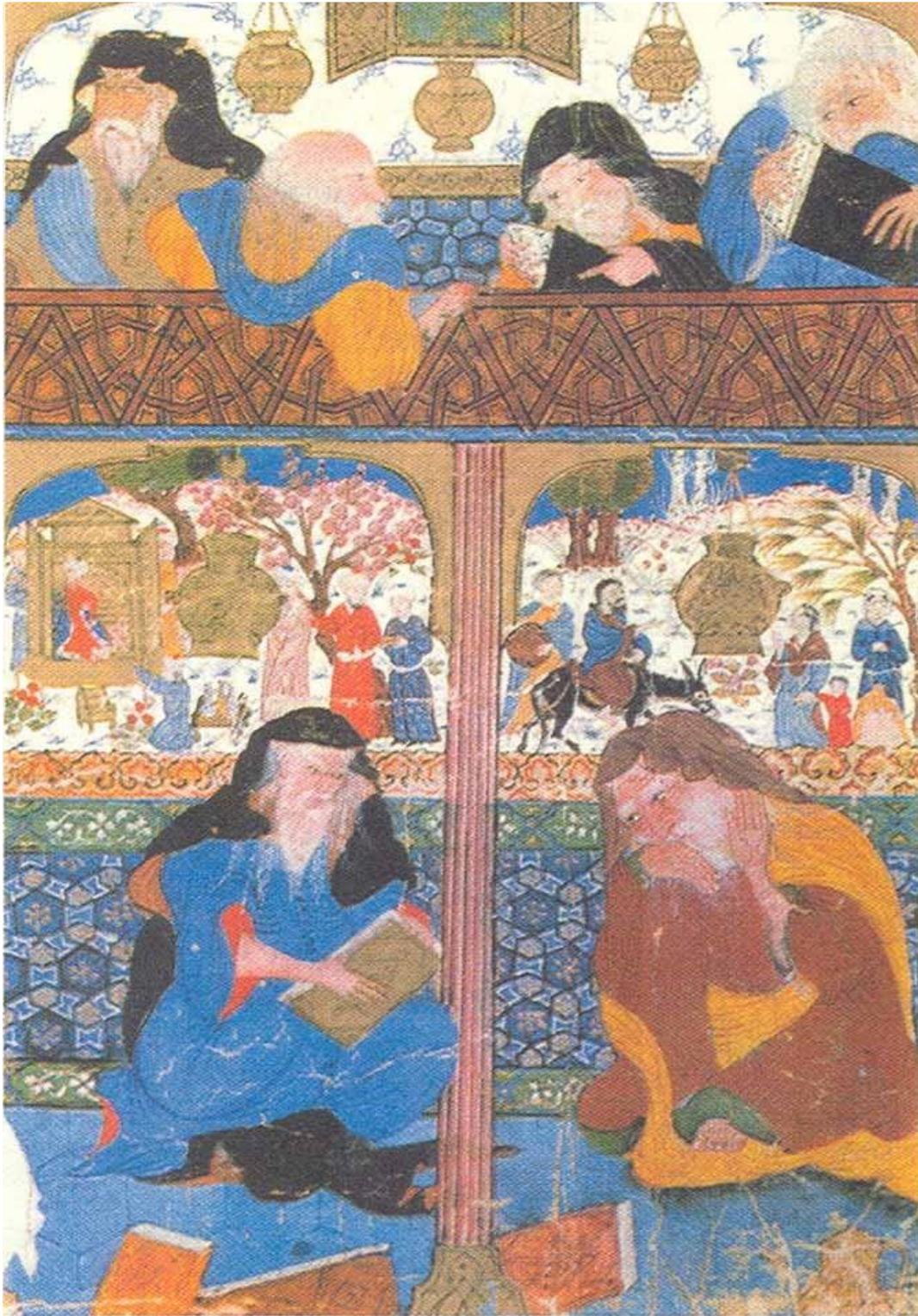


Bild 10

Szene aus einem Kloster in Islamischem Umfeld
(möglicherweise frühes 15tes Jahrhundert., Fatih Sammlung, H 2153)

Es ist möglich, noch mehr Beispiele dieser Art aus der klassischen Periode Osmanischer Geschichte anzuführen und offizielle Dokumente, wie auch historische Ereignisse zu erwähnen, welche viele ähnliche Handhabungen veranschaulichen. Jedoch möchte ich hier einige verschiedene Beispiele aus der Periode der Modernisierung beibringen. Im

Unterschied zur klassischen Periode, in welcher die vorherrschende Praxis auf die Regelungen Islamischer und Osmanischer Gesetzgebung beruhte, ging dieses System in der Periode der Modernisierung über diese Fundamente hinaus und brachte eine neue Form friedvollen Zusammenlebens auf der Grundlage einiger „moderner“ Rechtsprinzipien hervor.

In einer öffentlichen Ansprache 1830 sagte Sultan Mahmud II: „Von allen meinen Untertanen erkenne ich den Muslim, wenn er sich in der Moschee befindet, den Christen, wenn er sich in der Kirche aufhält und den Juden, wenn er in der Synagoge ist. An all anderen Tagen gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen.“¹⁷ In einer anderen Ansprache in Şumnu, Shumen dem heutigen Bulgarien, sagte Mahmud II am 5. Mai 1837: „O Ihr Griechen, Armenier und Juden! Ihr seid alle geradeso wie die Muslime, Diener Gottes und meine Untertanen. Ihr habt unterschiedliche Religionen, doch ihr alle steht unter dem Schutze dieses Staates und meines hoheitlichen Willens. Bezahlt die vorgeschriebenen Steuern, denn sie werden für Eure Sicherheit und Wohlfahrt verwendet.“

Solche Erklärungen und Deklarationen von Gleichheitsprinzipien wurden in formale Dokumente gekleidet und im ganzen Reich in öffentlichen Zeremonien allgemein bekannt gemacht, um dadurch ihren rechtsgültigen Status zu erwirken. Dieses Dokument, welches allerhöchster Reichsbescheid des Gülhane oder Tanzimat genannt wird, wurde 1839 verlautbart.



Bild 11

Ein Jude



Bild 12

Ein Armenischer Priester und
sein Assistent (Albanien)

¹⁷ Reşat Kaynar, *Mustafa Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1954, Seite 100.



Bild 13
Ein Rabbi aus Saloniki



Bild 14
Religiöse Männer aus Konia
(Grieche, Muslim, Armenier)



Bild 15
Juden aus Bursa

POST-TANZIMAT ENTWICKLUNGEN

Bis zum oben erwähnten allerhöchsten Reichserlass im Jahre 1839 war die den Nicht-Muslimen zugekommene Toleranz und deren Schutz in der Hauptsache durch religiöses und Gewohnheitsrecht begründet. Nach den Tanzimat (Reformen) wurden rechtliche Vorkehrungen auf weitaus systematischere Weise getroffen und Kodifizierungen vorgenommen. Zusätzlich wurden der Bau und die Erhaltung einiger religiöser Einrichtungen, die Nicht-Muslimen gehörten, aus dem Staatsschatz bezahlt.

Gülhane Hattı Humayunu ist vermutlich der erste Schritt dieses Veränderungsprozesses durch welchen die Osmanische Gesellschaft, gemeinsam mit ihren politischen Institutionen sich offiziell dem Westen öffnete und von diesem beeinflusst zu werden begann. Mit diesem Prozess ging auch der Versuch einher, die traditionellen ottomanischen Werte und Einrichtungen mit westlichen Institutionen und Systemen in Einklang zu bringen und einige Reformen wurden in Hinblick auf die Rechte der Völker umgesetzt.¹⁸ Die wichtigste Neueinführung in Bezug auf die Völker war das Prinzip der „Gleichheit der Untertanen“. Die bemerkenswerteste Zusicherung dieser Reform war, dass sie ausnahmslos für alle „Völker des Islams und die anderen Völker der Untertanen unseres kaiserlichen Sultanats“ in Anwendung kam. Dass die „Gleichheit der Muslime und anderer Völker“ (*ahl-i Islam ve milel-i sinâire*) den Vordergrund gerückt wurde, ersetzte dieses Dokument das Konzept Osmanischen Patriotismus oder des Osmanismus, was ein internationales Konzept für die „*millet* Ordnung“, die auf sich auf der Religion begründet, darstellte und damit die Vorstellung einer „dominanten Gruppe“ (*hâkim millet*) ablöste. Alle Regierungsämter und Ränge waren den Nicht-Muslimen offen, die von diesen neuen politischen und administrativen Rechten profitierten. Da sie vom Militärdienst ausgenommen waren,

¹⁸ Für eine Analyse siehe, Halil Inalcık, „Sened-i Ittifak ve Gülhane Hatt-i Hümayûnu“, *Bellethen*, Bd. XVII (1964), Seite 603-22 und auch, Halil Inalcık, „Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri“, *Bellethen*, Bd.XVII (1964), Seite 624-90. ³⁵ R.H. Davison, „Tanzimat“, *Encyclopaedia of Islam*, 2000

konnten sie ihre ökonomische Lage und ihren Bildungsstand im Vergleich zu den anderen verbessern und erreichten einen, zum Teil privilegierten Status.

Der Osmanismus entwickelte sich mit einer Anzahl von Reformen. Als Abdülmecid in Rumelia unterwegs war, wurde die Gleichheit der Ottomanen verschiedener Religionszugehörigkeit bekräftigt; alle waren sie Mitbürger. 1850 öffnete ein Ferman die Armee für Nicht-Muslime, doch dessen Umsetzung wurde zurückgestellt. Die Bildungskommission plante die Eröffnung von Schulen die keine religiösen Unterschiede berücksichtigten. Christen saßen in den Handelsgerichten und profitierten von den Handelsrichtlinien. Als Ergebnis des von den Briten und Amerikanern ausgeübten Drucks bestätigte die Regierung 1850 die Anerkennung weiterer religiöser Gemeinschaften, indem die Protestanten als eigene *millet* gezählt wurden. Die meisten Protestanten waren Konvertierte aus der Armenischen Gregorianischen Kirche, ein Umstand, welcher den Armenischen Klerus verbitterte.³⁵

Einige Reformen wurden in die *millet* Ordnung nach den Tanzimat und den *Islahat Fermani* umgesetzt. Durch den letzteren wurde jede Gemeinschaft aufgefordert eine Kommission zu gründen, um ihre eigene Verwaltung zu übernehmen. Die Entscheidungen dieser Kommissionen wurden der Hohen Pforte zur Genehmigung vorgelegt. Jede Kommission erarbeitet ihr Regelwerk. Am 25 April 1861 wurde „Rum Patriği Nizamati“ (Regelungen des Griechischen Patriarchats) in Kraft gesetzt, am 18. März 1863 „Ermeni Milleti Nizamnamesi“ (Regelungen der Armenischen Gemeinschaft) und am 22. März 1865 „Yahudi Milleti Nizamnamesi“ (Regelungen der Jüdischen Gemeinschaft). Die absolute Autorität der Kirchenfürsten wurde ein gutes Stück verringert und die einfachen Menschen begannen aktiv zum Gemeinde- und Staatsleben beizutragen und daran teilzuhaben. Diese Neuorganisation trug zur Idee eines Parlaments bei, welches durch die Vertreter der *millets* besetzt werden sollte.

1855 wurden die Nicht-Muslime zum Militärdienst zugelassen. Die alte Befreiungssteuer (*jiziyah*) wurde abgeschafft. Allerdings wollten viele Christen nicht in der Armee dienen und viele Muslime wollten nicht unter einem Christlichen Offizier dienen. Deshalb wurde eine neue Befreiungssteuer (*bedel-i askeriyye*) eingeführt.³⁶

Der Hatt-i Humayun vom 18 Februar 1856 bekräftigte das Repräsentativprinzip über eine größere Berücksichtigung von Nicht-Muslimen in den ländlichen Ratsversammlungen und, zum ersten Mal, die Teilnahme von Nicht-Muslimen an den Obersten Ratsversammlungen. Eine Betonung des Osmanismus wurde von den gleichzeitigen Bekräftigungen der *millet* Rechte begleitet und der Bereitstellung von administrativen Reformen für jede *millet*, um deren Repräsentation hervorzuheben. Auf diese Weise wurde der Dualismus von Osmanismus und *millet* aufrechterhalten.

Der Gedanke des Osmanismus, begründet auf fairer Repräsentation in der Verwaltung und den Gleichheitsrechten, wurde als wichtige Richtlinie ebenfalls in die Verfassung von 1876 (*Kanun-i Esasi*) mit aufgenommen. In der Meclis-i Umumi, dem ersten Osmanischen Parlament, waren Repräsentanten der Nicht-Muslimischen Untertanen vertreten und nahmen an den legislativen Verhandlungen teil. Nicht-Muslime waren dadurch vom *dhimmi* Status befreit und wurden zu gleichberechtigten Staatsbürgern.

Die Osmanischen Archive bezeugen die Veränderung, welche nach den Tanzimat in Bezug auf den Status und die Behandlung der Nicht-Muslime im Reich Platz griffen. Im Folgenden einige interessante Beispiele aus den Archiven:

Kirchen und Tempel wurden mitunter mit Unterstützung aus der Staatskasse errichtet. Zum Beispiel belegt ein Brief von 1872 die Dankbarkeit der Bürger für die Fertigstellung einer Kirche in Prenčan, Yenipazar (Kosovo).³⁷ Meclis-i Vükela veröffentlichte einen Beschluss³⁸, einen Tempel der Drusen in Suwaida in Syrien betreffend, dass die Baukosten

und jene, erforderlich für den Grunderwerb, aus der Osmanischen Staatskasse bestritten würden. Darüber hinaus war es nicht unüblich, dass die Fertigstellung eines Kirchenbaues durch eine noble Spende des Sultans ermöglicht wurde. In den Archiven gibt es ein Dokument³⁹, das Ansuchen einiger Nicht-Muslime aus Bergos, Islimye im Sandschak Bulgarien aus dem Jahre 1869, einen Kirchenbau mit einem Zuschuss aus des Sultans Börse zu vollenden. Das Dokument enthält auch die Zustimmung des Sultans, der einen *irade*, diese Angelegenheit betreffend erlassen hatte. Es war nichts ungewöhnliches für den Kalif der Muslime den Bau einer Kirche zu unterstützen, galten die Christen, genauso wie die Muslime als Untertanen des Muslimischen Staates und ihre religiösen Rechte waren gleichermaßen zu schützen und zu bestärken.

Auch im Ausland wurden die religiösen Rechte der Nicht-Muslimischen Untertanen vom Osmanischen Reich aufrechterhalten. Ein 1891 ausgestellter Ferman überschrieb der Maronitischen Schule, die in Rom errichtet werden sollte 10.100 Franken.⁴⁰ Im gleichen Geiste wurden die religiösen Bedürfnisse einiger Leute aus dem Ausland befriedigt. 1886 gestattete Abdulhamid II den Bau einer Kirche für Abessinischer Priester und Nonnen in Jerusalem und der Abessinische König drückte darüber seine Dankbarkeit aus.⁴¹

³⁶ Für Details zum Thema siehe, Ufuk Gülsoy, „Cizyeden Vatandaşlığa: Osmanlı Gayrimüslimerinin Askerlik Serüveni“, *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, Bd. 14, Seite 82-93; Günihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslimerinin Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989, Seite 120-9. ³⁷ BOA, Irade Hariciye, Nr. 15049 ³⁸ BOA, MV, Nr. 180/22 ³⁹ BOA, Irade Hariciye, Nr. 14039

⁴⁰ BOA, Irade Meclis-i Mahsus, Nr. 5242 ⁴¹ BOA, Y.A. Hus, Nr. 194/19.

Respekt für andere Religionen als dem Islam berührt viele Aspekte im Leben, einschließlich die ökonomischen. Ein Firman¹⁹ aus dem Jahre 1847 legte fest, dass der Markt in Yenisehri Fener (Griechenland) nur Mittwochs geöffnet werden sollte, statt Mittwochs und Sonntags, da die Christen den Markt an Sonntagen nicht besuchen konnten.

Die Regierungszeit Sultan Abdülhamids II wird am besten durch folgenden Bericht wiedergegeben, der im *Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle* 1893 veröffentlicht wurde: „Es gibt nur sehr wenige Länder, auch unter jenen, die als erleuchtet und höchst zivilisiert gelten, in welchen Juden eine vollkommener Gleichstellung genießen als in der Türkei. H.M. der Sultan und die Regierung der Pforte zeigen gegenüber den Juden den Geist größter Toleranz und höchsten Liberalismus. In jeder Hinsicht beweist sich AbdülHamid als großzügiger Herrscher und Beschützer seiner Israelitischen Untertanen ...“⁴³

In diesem zuträglichen Milieu stiegen viele Armenische, Jüdische und einige Griechischen Osmanischen Staatsbürger zu hohem Rang und Namen auf und besetzten wichtige Posten innerhalb der Osmanischen Verwaltung und Bürokratie. Unter den Armeniern dienten Artin

¹⁹ BOA, Tahvil Defteri, Nr. 30, Seite 610. ⁴³ *Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle: Deuxième Série* (Paris) (BAIU), Nr.18 (1893), Seite 38-39, zitiert in Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York University Press, NY, 1991, Seite 210. ⁴⁴ Rh. Y.G. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler 1453-1953*, Yeni Matbaa, Istanbul 1953. ⁴⁵ Yusuf Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, Gözlem, Istanbul 1999, Seite 184-90. Siehe auch Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York University Press, NY, 1991, und Aron Rodrigue (ed.) *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Indiana University, Bloomington 1992. ⁴⁶ Jacob Barnai, „*On the History of the Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Culture*“, The Israel Museum, Jerusalem 1990, Seite 29.

Dadyan Paşa (1830-1901), Kapriyel Noradunkyan Paşa (1852-1941) und Ohannes Kuyumcuyan Paşa (1858-1933) im Außenministerium, Agop Kazazyan Paşa (1833-1891) und Mikael Portukal Paşa (1842-1897) wirkte im Finanzministerium; Sakız Ohannes Paşa im Bildungs-, Außen- und Finanzministerium, Garabet Artin Davut Paşa (1816-1873) wirkte im Außen- und Innenministerium und wurde zum Gouverneur des Libanon (1861) ernannt. Dr. Kapriyel Paşa Sevyan (1822-1900), Dr. Istepan Paşa Aslanyan (1822-1902), Dr. Dikran Peştimalciyan Paşa (1819-1894) und Dr. Antranik Gircikyan Paşa (1819-1894) hatten im Laufe ihrer Karriere bedeutende Posten inne.⁴⁴

Auch Juden erreichten in den Osmanischen Ländern bedeutende Ämter. Darunter *sadaret kaymakams*, Militäroffiziere, Ministerräte, Richter und Paschas. Zum Beispiel Leon von Izmir diente als Osmanischer Ministerrat in Paris. Viele Ärzte Offiziere wie Ilya Kohen, Isak Molho, Oberst Ilyas Bey Modyano dienten in der Osmanischen Armee. Andere Ärzte wie Jak Paşa Mandil arbeiteten im zivilen Dienst. Richter, wie Samuel Effendi in Serres und Haskiel Gabay in Üsküdar, der öffentliche Staatsanwalt Muiz Zeki Albala in Siroz und Manastir sind nur einige Beispiele Jüdischer Präsenz innerhalb Osmanischer Bürokratie.⁴⁵ Als die Nicht-Muslimischen Gemeinschaften sich ökonomisch entwickelten und ihr politischer Einfluss wuchs, wuchsen auch die Spannungen und Konflikte unter ihnen und der Staat versuchte diese Konflikte zu verhindern und schützte die Unterdrückten. Aufgrund oben erwähnter Gründe und auch der Provokationen einiger Europäischer Diplomaten und Staaten wegen, begannen antijüdische Stimmungen anderer Nicht-Muslimen laut zu werden. „Tatsächlich gab es im neunzehnten Jahrhundert dutzende Blut verachtende Schmähungen in der Türkei und auf den Ägäischen Inseln. Es waren die Osmanischen Herrscher, die mit unterschiedlichem Erfolg ihre Jüdischen Untertanen zu schützen suchten.“⁴⁶

LEBENDIGE BEISPIELE FRIEDVOLLEN ZUSAMMENLEBENS AUS ISTANBUL

Im letzten Abschnitt unserer Arbeit wollen wir uns drei aktuelle Beispiele religiös-kulturellen Pluralismus aus Istanbul ansehen, welche lebhaft das Osmanische Erbe in unserer Zeit veranschaulichen. Das erste ist der Darülaceze Komplex, das zweite und dritte sind die Kuzguncuk und Ortaköy Viertel, in welchen die Gebäude der Anhänger verschiedener Religionen nebeneinander stehen und selbst heute ein eindrucksvolles Vorbild abgeben.



Bild 16
Haupteingang des Darülaceze Komplexes

Darülaceze ist eine Wohltätigkeitseinrichtung, welche von Sultan Abdülhamid II 1895 als Zufluchtsheim für bedürftige Leute eingerichtet wurde, welches zu Beginn mit Unterstützung aus dem Staatsschatz finanziert wurde.

Der Staat überwachte aufmerksam die Errichtung, den Erhalt und Betrieb dieser Einrichtung. Der Betrieb wurde auch über Spenden, Zuwendungen und Unterstützungen von Firmen und später durch eigene Unternehmen aufrechterhalten.

Seit damals stehen die Moschee, die Kirche und die Synagoge Seite an Seite im Darülaceze Komplex. Hier werden bedürftige und alte Menschen betreut, ohne dass ihre Religion oder Gruppenzugehörigkeit dabei eine Bedeutung spielte. Der Bau der Griechischen Kirche, Aya Yorgi, wurde 1895 vollendet und die Kirche im November 1896 eröffnet.

Die Armenische Kirche, Astvadzadzin (Meryem Ana – Mutter Maria) wurde am 17. Mai 1898 eröffnet. Auf Verlangen der Katholischen Gemeinschaft gab Abdülhamid II, der Gründer und Schutzherr dieser Einrichtung am 6. April 1896 auch für den Bau einer Katholischen Kirche einen entsprechenden Reichserlass heraus. Ein ähnlicher Erlass wurde auch für den Bau einer Jüdischen Synagoge veröffentlicht.

Natürlich verfügten all diese Plätze des Gottesdienstes über ihre eigenen religiösen Würdenträger, welche ihren Dienst dort versahen. Die Verwaltung war stets bedacht auf die Einhaltung religiöser Feiertage, den Ritus und die, für die einzelnen Gemeinschaften zulässigen Speisen.

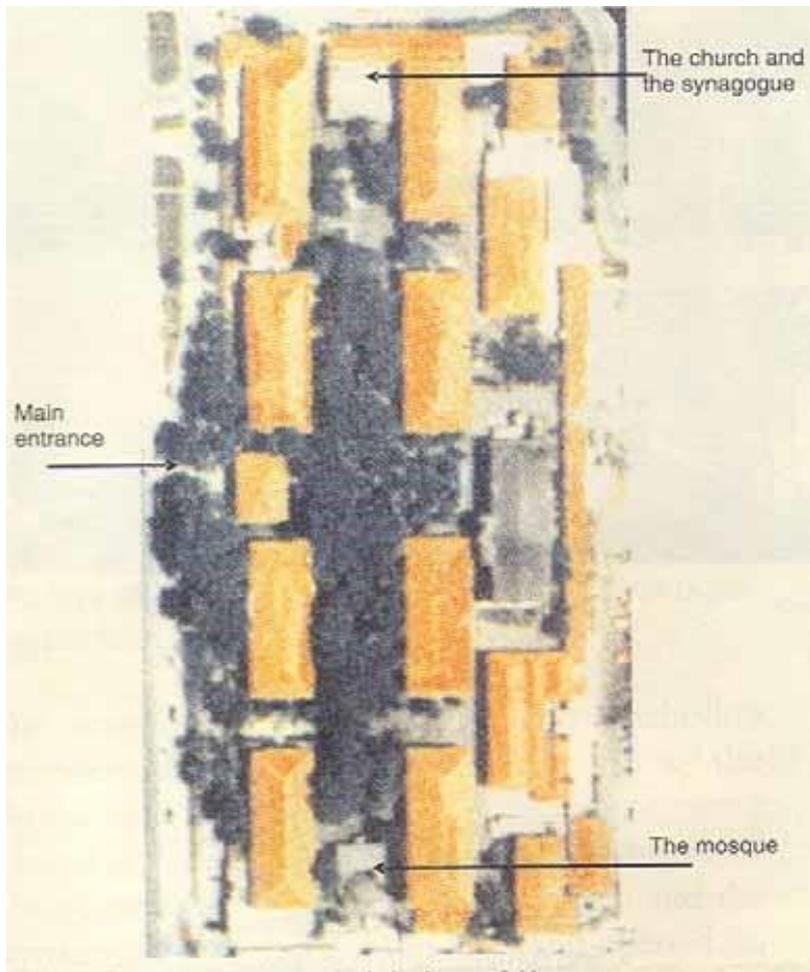


Bild 17
Blick auf den Darülaceze Komplex

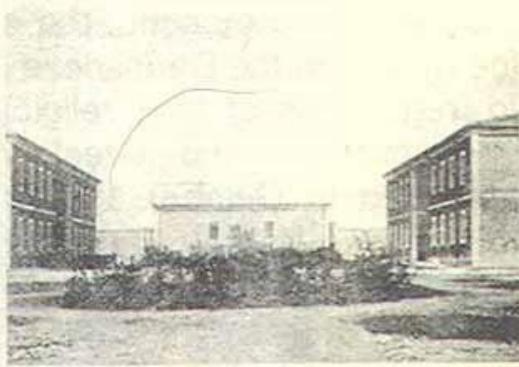


Bild 18 Kirche, Moschee und Synagoge in Duralaceze

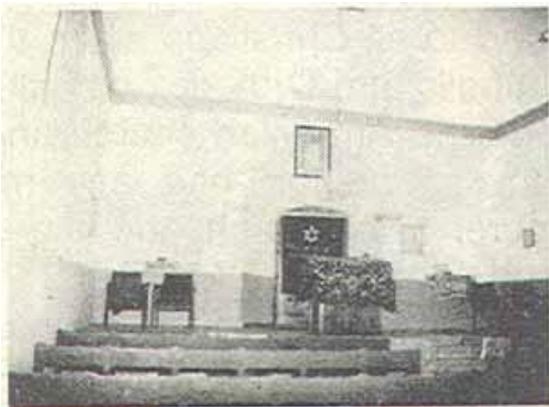


Bild 18
Innenraum der Synagoge in Duralaceze

Als die Zahl der Nicht-Muslime in Duralaceze abnahm, wurden gewisse Änderungen eingeführt. Die Griechische Kirche wurde für alle Christen geöffnet, als die Zahl der Katholischen und Orthodoxen Christen sich erheblich verringert hatte.

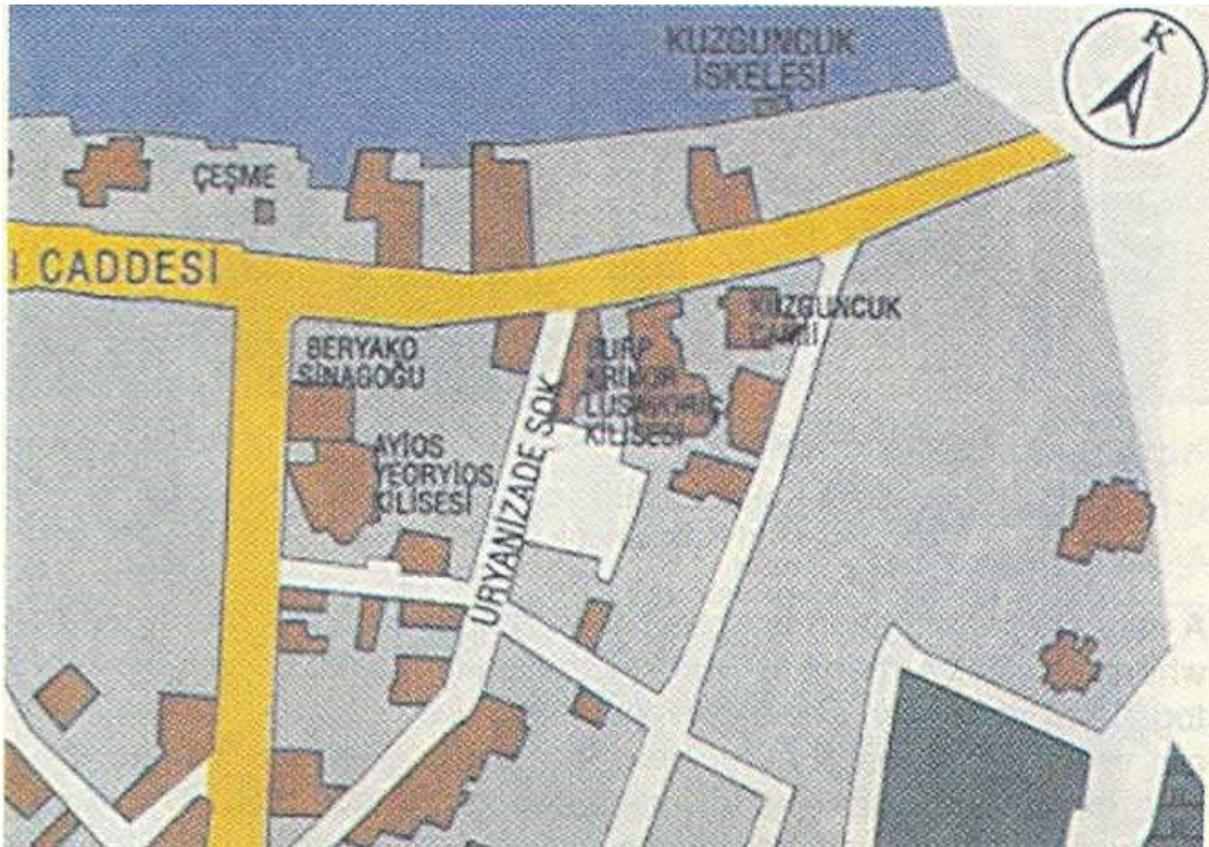


Bild 19
Standorte der erwähnten Sakralbauten in Kuzguncuk

1964 wurden die Armenische Kirche und die Synagoge geschlossen, da beide keine Mitglieder mehr hatten, den Betrieb aufrecht zu erhalten. Die Kirche und die Synagoge wurden 1992 restauriert und am 3 Mai 1992 für die sieben Nicht-Muslime, die den Komplex noch bewohnten wiedereröffnet. Die Synagoge wird nicht mehr betrieben, doch steht sie als kostbares Symbol eines religiösen Mosaiks in einer multikulturellen Stadt.²⁰

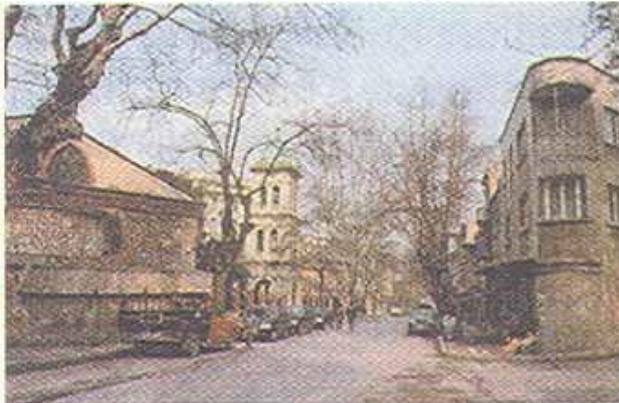


Bild 20
Beth Yaakov Synagoge
Ayios Yeoryios Kirche



Bild 21
Ayios Pandeyimo Orthodoxe Kirche und

²⁰ Nuran Yıldırım, *Istanbul Darülaceze Müessesesi Tarihi, Darülaceze Vakfı*, Istanbul 1996, Seite 198-200.



Bild 22

Surp Krikor Lusarovic Armenische Kirche und Kuzguncuk Moschee

Das nächste überzeugende Beispiel friedvollen Zusammenlebens verschiedener Glauben und Kulturen, findet sich in einem Bezirk, namens Kuzguncuk, dem ersten Viertel, in welchem sich Juden auf der Asiatischen Seite Istanbuls niedergelassen hatten. Das Viertel wurde von den Juden als der „letzte Halt vor dem Heiligen Land“ angesehen. Daher hofften jene, die nicht mehr in der Lage waren das Heilige Land zu erreichen, sich in Kuzguncuk niederzulassen, dort zu leben und auch begraben zu werden. Nach und nach siedelten in Kuzguncuk auch Griechen, Armenier und Muslime.

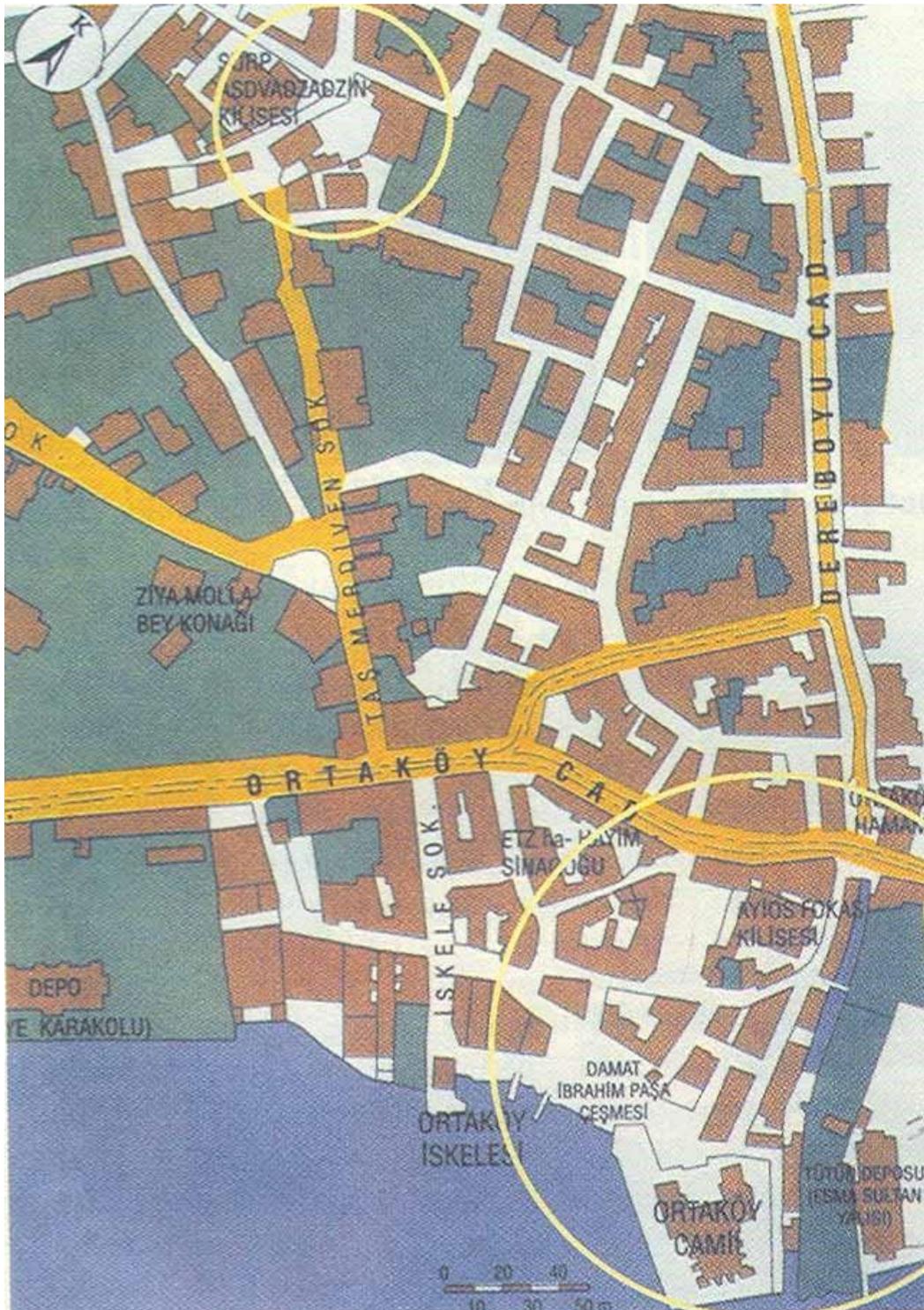


Bild 23
Standort der erwähnten Sakralbauten in Ortaköy



Bild 24
Etz Ha-Hayim Synagoge und Ayios Fokas Kirche



Bild 25
Surp Asdvadzadzin Kirche

In diesem Viertel gibt es Moscheen, Kirchen und Synagogen, die demoskopische Zusammensetzung seiner Bewohner wieder spiegelnd, darunter das beeindruckende Beispiel des Zusammenstehens der religiösen Gebäude zweier Religionen. Die

nebeneinander stehenden Kuzguncuk Moschee (1952) und die Armenische Surp Krikor Lusaroviç Kirche (1835). In einer anderen Strasse stehen die Beth Yaakov Synagoge (1878) und die Ayios Yeoryios Kirche neben einander. Die Existenz dieser Gebäude, Seite an Seite (und anderer in der Nachbarschaft) machen das Beispiel friedvollen Zusammenlebens der Menschen in der Stadt klar und deutlich. Es ist offensichtlich, dass es für die Menschen ganz natürlich und üblich war, ihre sakralen Bauten neben jenen zu errichten, die den Gläubigen anderer Überzeugungen gehörten.

Ganz Ähnliches kann in Ortaköy, am gegenüber liegenden Ufer des Bosphorus festgestellt werden, wo Jüdische, Armenische, Griechische und Türkische Gemeinschaften friedlich zusammenlebten. Das nahe Nebeneinander verschiedener religiöser Gebäude legt Zeugnis dafür ab. Um einige Beispiele anzuführen, die Ets Ha-Hayim Synagoge wurde im 16ten Jahrhundert errichtet; die Surp Asdvadzadzin Kirche, durch Senekerim Bayan im frühen 18ten Jahrhundert erbaut, die Ortaköy Moschee wurde unter der Regierung Abdülmecids vom Armenischen Baumeister Nigogos Balyan errichtet und die Ayios Fokas Kirche im Jahre 1856.

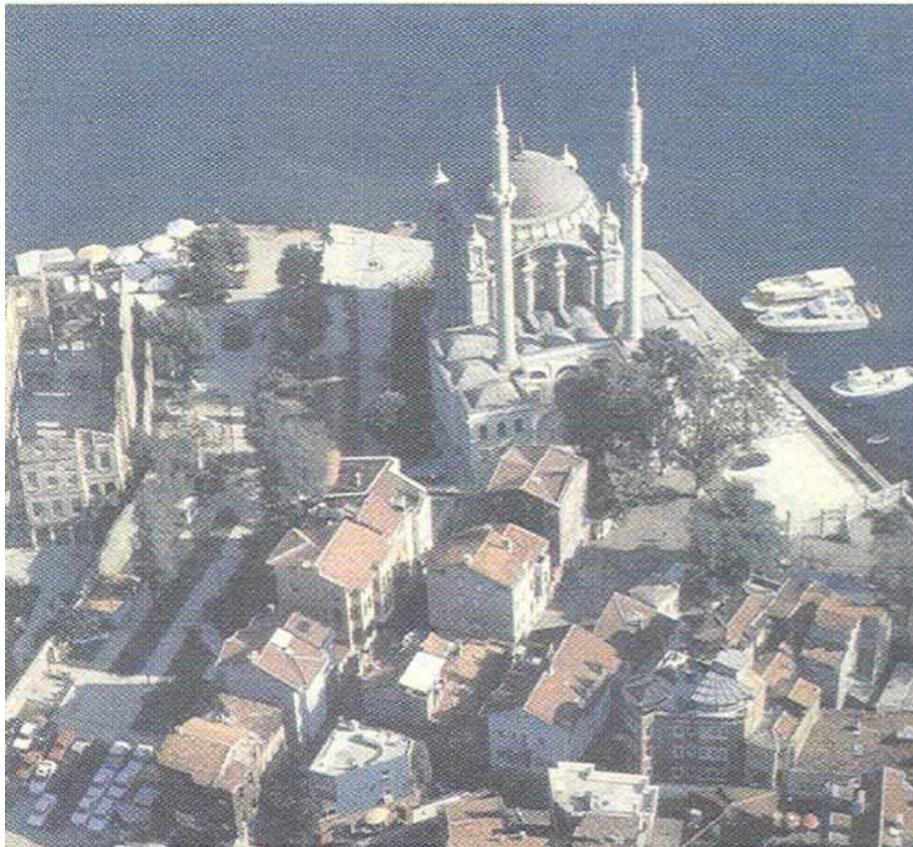


Bild 26
Ortaköy Moschee

NACHWORT

Dieser kurze Rückblick der Herangehensweise des Islams an Menschen, die anderen Kulturen und Glaubensrichtungen angehören, unter Einbezug von Fallstudien und Beispielen der frühen Islamischen Geschichte, wie auch aus der Osmanisch-Türkischen Episode, offenbaren, dass der Islam eine, ihm eingeschriebene „pluralistische“ Perspektive aufweist. Tatsächlich ist diese der Geist hinter der Jahrhunderten langen friedlichen Koexistenz von Völkern, die verschiedenen Kulturen und Religionen angehörten, während sie unter Osmanischer Herrschaft lebten. Die errichtete multinationale, multikulturelle, multireligiöse Ordnung sicherte Toleranz und Eintracht unter seinen Völkern. Wir sehen, dass in akademischen Diskussionen oftmals auf dieses System verwiesen wird, wenn Dialog und Koexistenz thematisiert werden. Besondere Bedeutung wird dieser Ordnung zuerkannt, wenn es darum geht, deren kennzeichnenden Merkmale, wie religiöse und ethnische Toleranz in moderne Begrifflichkeit zu übertragen, um dadurch für die Völker verschiedener Glaubensrichtungen, Sprachen und Rassen ein friedliches Miteinander, auf der Grundlage von Gleichheit, Rechtshoheit und Respekt vor universellen Menschenrechten zu gewährleisten – wodurch eine wirkliche Kultur des Friedens begründet würde.

Der Geist und die Philosophie hinter Islamischem Pluralismus im Allgemeinen und dem Osmanischen *millet* System im Besonderen, welche diese über Jahrhunderte erfolgreich und gut funktionieren ließen, haben viel zu unserer modernen Problematik friedlicher Koexistenz zu sagen. Wir glauben, wenn dieses historische Vermächtnis konstruktiv aufgenommen wird, besonders in Hinblick auf seine religiöse und ethnische Toleranz, können wir bedeutende Lehren für den Aufbau einer friedvollen und humanen menschlichen Zukunft ziehen.

BILDNACHWEIS

Bild 1

Abraham lädt einen alten Feueranbeter an seinen Tisch ein, nachdem er von Gott wegen seiner vorangegangenen Abweisung aufgrund des Glaubens dieses Mannes verwarnt worden war. Arbeit der Shiraz Schule, Kalligraph: Pir Muhammad al-Katib, 1597-8 (*XVI Century Miniatures Illustration Manuscript Copies of the Works of Jami from the USSR Collection*, Izdatelistvo „Sovetskii Hudojnik“, Moskau 1966, Seite 78)

Bild 2

Jesus spricht mit einem Gläubigen und einem Gauner (eine Variante der Parabel der Unterhaltung Jesu mit dem Pharisäer und dem Wirt; Luk.10:35), Sa'di, *Bustan* (Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Dover Publications, New York 1965)

Bild 3

Der Prophet Zakariyya (Zechariah), Johannes und Jesus und der Weise Dhulqarnayn (Alexander der Grosse) (im Uhrzeigersinn), wie sie von einem Türkischen Maler dargestellt wurden (*Subhat al-Akhbar*, 17. Jhdt.) (Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Dover Publications, New York 1965)

Bild 4

Himmelfahrt Jesu und verblüffte Juden (Seyid Lokman, *Zübdetü't Tevarih*, 16. Jhdt.) (Metin And, *Osmanlı Tasvir Sanatları: 1 Minyatür*, Türkiye İş Bankası, Istanbul 2002, Seite 302)

Bild 5

Christliche Mönche befragen Prophet Muhammad über Jesus; Der Erzengel Gabriel bringt einige Qur'anverse hernieder (16.tes Jahrhundert Osmanische Miniatur, *Siyer-i Nebî*, Seite 457b). (Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî: İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, n.p. 1984, Seite 49)

Bild 6

Ein Muslimischer Pilger trifft auf seinem Weg nach Mekka einen Hindu Brahmanen von dem er eine Lektion der Frömmigkeit erteilt bekommt. (Amir Khosrow, *Khamseh*, gemalt 1298-1301, illustriert 1503-4) (Richard Ettinghausen und Marie Lukens Swietichowski, *Islamic Painting*, Nachdruck vom Metropolitan Museum of Art Bulletin (Fall 1978), Seite 29)

Bild 7

Mosaik am Eingang der wiedererbauten Patriarchischen Residenz in Fener, Istanbul, auf welchem Sultan Mehmed II, der Eroberer die ersten Privilegien an den Patriarch Gennadius Scholarius übergibt und ihn in seiner Position mit der Erklärung bestätigt: „Sei Patriarch und genieße die Privilegien, welche jene vor dir hatten.“ (Alexandros Kariotoglou, *Constantinople: the Patriachial Cathedrals*, Militos Editions, Alimos (Griechenland) 1996)

Bild 8

Das *Ahitname* (Gelöbnis), welches Sultan Mehmet II am 28. Mai 1463 den Bosnischen Franziskanern ausgestellt hatte. (Franziscans on the Crossroads of Cultures and Civilisation, Ausstellungskatalog, The Treasures of the Franciscan Monasteries of Bosnia and Herzegovina, Zagreb 1989)

Bild 9

Franziskaner Kloster in Bosnischer Provinz, Fojnica. (Basler Duro, Begić Azra, Čelić Džemal, Kajmaković Zdravko, *The Art of Bosnia Herzegovina*, Sarajevo 1987)

Bild 10

Szene aus einem Kloster in Islamischem Umfeld (möglicherweise frühes 15tes Jahrhundert, Fatih Sammlung, H 2153) (Filiz Öğütmen, *XII.-XVII. Yüzyıllar, Arasında Minyatür Sanatından Örnekler*, Güzel Sanatlar Matbaası 1966, Seite 46)

Bild 11

Ein Jude (Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek und Salim Koca (Hrsg.), *Türkler*, Bd.10, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, Seite 255)

Bild 12

Ein Armenischer Priester und sein Assistent (Albanien), (Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek und Salim Koca (Hrsg.), *Türkler*, Bd.10, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, Seite 219)

Bild 13

Ein Rabbi aus Saloniki, (Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek und Salim Koca (Hrsg.), *Türkler*, Bd.10, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, Seite 254)

Bild 14

Religiöse Männer aus Konia (Griechen, Muslim, Armenier), (Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek und Salim Koca (Hrsg.), *Türkler*, Bd.10, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, Seite 236)

Bild 15

Juden aus Bursa, (Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek und Salim Koca (Hrsg.), *Türkler*, Bd.10, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, Seite 218)

Bild 16

Haupteingang des Darülaceze Komplexes (Photograph Ali Çaksu)

Bild 17

Blick auf den Darülaceze Komplex (Ahmet Kal'a (Hrsg.), *Hava Fotoğraflarıyla İstanbul Şehir Rehberi: Avrupa Yakası*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 1999, Seite 586)

Bild 18

Kirche, Moschee und Synagoge in Duralaceze (IRCICA Archiv)

Bild 19

Standorte der erwähnten Sakralbauten in Kuzguncuk (*Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, Istanbul 1994, Bd. 5, Seite 146)

Bild 20

Beth Yaakov Synagoge und Ayios Yeoryios Kirche (*Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, Istanbul 1994, Bd. 5, Seite 146)

Bild 21

Ayios Pandeyimo Orthodoxe Kirche (Reyhan Çorak, *Istanbul'un Semtleri: Kuzguncuk*, Istanbul Büyükşehir, Belediyesi, Istanbul 2003, Seite 30)

Bild 22

Surp Krikor Lusarovic Armenische Kirche und Kuzguncuk Moschee (Pars Tuğlaci, *Istanbul Ermeni Kilisleri* (Armenische Kirchen in Istanbul), Istanbul 1991, Seite 170)

Bild 23

Standort der erwähnten Sakralbauten in Ortaköy (*Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, Istanbul 1994, Bd. 5, Seite 142)

Bild 24

Etz Ha-Hayim Synagoge und Ayios Fokas Kirche (Nuri Akbayer (hersg.) *Dünden Bugüne Beşiktaş*, Beşiktaş Belediye Başkanlığı, Istanbul 1991, Seite 104)

Bild 25

Surp Asdvadzadzin Kirche Pars Tuğlaci, *Istanbul Ermeni Kilisleri* (Armenische Kirchen in Istanbul), Istanbul 1991, Seite 104)

Bild 26

Ortaköy Moschee (aus dem Internet)

EKMELEDDIN IHSANOGLU

Curriculum Vitae

Geboren 1943, geboren; verheiratet, drei Kinder. Internationaler Beamter, Türkischer Professor der Geschichte der Wissenschaft, Mitglied zahlreicher internationaler akademischer Gesellschaften, Organisator internationaler Geschichts-, Kunst- und Kultursymposien. Schirmherr der Kalligraphiekunst.



Designation

- Secretary General, Organisation of the Islamic Conference, 1 January 2005
- Director General of Islamic Conference Organisation _Research Centre for Islamic History, Art, and Culture (IRCICA) Istanbul, Turkey, 1980 -2004
- President of International Union of History and Philosophy of Science, (IUHPS) 2001-2005.
- Secretary of OIC International Commission for the Preservation of Islamic Cultural Heritage (ICPICH), Istanbul, Turkey, 1983-2000.
- Vice Chairman of Al Furqan Islamic Heritage Foundation, London, UK. 1998 – Founder and Chairman of Turkish Society for History of Science (TBTK), Istanbul, 1989 - Appointed "Ambassador at Large" by the Government of Bosnia and Herzegovina, 1997

Academic career

- Visiting professor at Ludwig Maximilians University, Munich, Germany, 2003. - Founder and Chair of the first Department of History of Science in Turkey, Faculty of Letters, University of Istanbul, 1984-2000.
- Lecturer and associate professor at Ankara University, Faculty of Science, Turkey 1970-1980
- Research fellow at University of Exeter, United Kingdom 1975-1977
- Ph.D. Ankara University, Faculty of Science, Turkey 1974
- Lecturer of Turkish Literature and Language at Ain Shams University, Cairo, Egypt, 1966-1970
- BSc 1966 and MSc 1970, Ain Shams University, Faculty of Science, Cairo, Egypt
Cataloger of printed and manuscript books, Cairo National Library, Dept. of Oriental Studies, Egypt, 1962-1966

Memberships and activities

- Member of Academie Europea, 2004
- Honorary Member of Gesellschaft Der Freunde Islamischer Kunst und Kultur e.v., München, Germany, 2004
- Governing Board member, Centre of Manuscripts, Library of Alexandria, Egypt, 2003.
- Advisory Board member, *Tufts* University, Fares Centre for Eastern Mediterranean Studies, USA, 2002
- Member of the Scientific Committee of ALECSO for the preparation of "Encyclopaedia of Renown Arab & Muslim Scholars", 2001
- Member of the Board of Publications and Translations of the Ministry of Culture, Turkey, 1974-1980 and 1999 -.
- Advisory Board member Centre of Islamic Studies, School of Oriental & African Studies (SOAS), University of London, England, 1998
- Advisory Board Member of Centre for Middle Eastern Studies (CMES), Harvard University, USA, 1992-1996.
- Cultural Centre of the Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, Ankara, Turkey
- OMETAR Project Director (history of science, education & technology databank collection), Istanbul, 1995

- Member of Scientific Council and Board of Consultants of Encyclopaedia of Mekka alMukarrama and Medina Al-Munawwara, Kingdom of Saudi Arabia, 1994
- Member of Advisory Board and Experts Board of Al Furqan Islamic Heritage Foundation, London, 1991
- Project Director and editor of UNESCO's Work on Various Aspects of Islamic Culture, 1988, published in 2004
- Project Director of Islamic Civilization in the Malay World 1987-1998
- Member of the Academie Internationale d'Histoire des Sciences, Paris
- International Society for History of Arabic and Islamic Sciences and Philosophy, Paris - Royal Academy of Islamic Civilization Research, Jordan
- Middle East and the Balkans Research Foundation, Istanbul, Turkey
- Academy of Arabic Language (Jordan), (Syria), and Correspondent Member (Egypt)
- Egyptian History Society, Cairo, Egypt - Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts "Beit al Hikma", Tunis
- International Society for History of Medicine, Paris, France

Editorial Board

- Editor-in-Chief of IRCICA Newsletter, 1980 - Dec.2004 - Journal of Qur'anic Studies, SOAS, London, U.K.
- Journal of Islamic Studies (Oxford Centre for Islamic Studies) Cambridge, U.K. - Arts and the Islamic World, London, U.K. - Archivum Ottomanicum, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Germany
- Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies, Jordan
- Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilization, Barcelona, Spain
- Advisory Board member of Studies in History of Medicine and Science, Hamdard University, India

Awards and Honors

- "UNESCO Avicenna Medal", December 2004.
- "Commandeur de l'Ordre National du Merite" conferred by the President of the Republic of Senegal, 2002.
- The World Prize for the Book of the Year, presented by H.E. President Seyed Mohammad Khatemi, President of the Islamic Republic of Iran, 2000
- Dr.h.c. from Mimar Sinan University, Istanbul, Turkey 1994, Dowling College, Long Island, New York, U.S.A., 1996, Academy of Sciences of Azerbaijan Republic, 2000, University of Sofia, Bulgaria 2001, University of Sarajevo, 2001, Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan 2004.
- "Medal of Distinguished State Service" conferred on by the President of the Republic of Turkey, March 2000.
- "Independence Medal of the First Order" conferred on by His Majesty King Husein Bin Tallal, 1996.
- Rewarded with the "Certificate of Honour and Distinction" by the Organisation of the Islamic Conference, 1995.
- Received the medal of "Distinction of the First Order" from the President of Arab Republic of Egypt in 1990.

Languages

Fluent in English and Arabic; has a working knowledge of French and Persian.

Publications

Author of numerous books, articles and papers in different languages on science, history of science, Turkish culture, relations between the Muslim world and the Western world and Turkish-Arab relations. Author, co-author and editor of publications in the "Series of History of Ottoman Scientific Literature" titled *History of Ottoman Astronomical Literature*, *History of Ottoman Mathematical Literature*, *History of Ottoman Geographical Literature*, *History of Ottoman Musical Literature*, *History of Ottoman Military Literature* and *History of the Ottoman State and Civilization*, 2 Vols. (Turkish, English, Arabic, Bosnian and Russian). He has many publications in Turkish, English and Arabic, some of which were translated into French, Japanese, Bosnian, Malay and Korean.