

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

Kaukasus

im 21. Jahrhundert

Le Caucase

au XXI^e siècle

SGMOIK SSMOCI
Bulletin 39

Herbst
Automne **2014**



Inhaltsverzeichnis – Sommaire

Editorial	3
<i>Anne Le Huérou; Aude Merlin</i> La Tchétchénie aujourd'hui : entre post-conflict et violences institutionnelles	5
<i>Michael Kemper; Shamil Shikhaliev</i> Zerrissener Islam in Dagestan: Sufis und "Wahhabiten"	10
<i>Sophie Zviadadze</i> Islam in Georgia	14
<i>Reinhard Zintl</i> Bericht aus Tiflis, Georgien	19
<i>Eva-Maria Auch</i> Zwischen Identitätsstiftung und Politisierung. Islam in Aserbaidschan	21
<i>Susanna Petrosyan</i> Youth Life in Nagorno-Karabakh: The Two Realities of War and Peace	27
Karte zum Kaukasus	28
<i>Hans-Lukas Kieser</i> "Eine Nation, zwei Staaten"? Mythen, Interessen und Unsicherheiten im Verhältnis von Türkei und post-sowjetischem Aserbaidschan	32
<i>Irina Babich</i> Dialogue des religions dans le Caucase du Nord : mythe ou réalité ?	36
<i>Alena Shumakova</i> Exploring Youth in Kabardino-Balkaria: Cinema	39
<i>Alexandre Sokourov; Alena Shumakova</i> Extraits de la présentation donnée au Festival du Film de Locarno 2014	41
<i>Vladimir Bitokov; Gadzhimurad Efendiev; Maryana Kalmykova; Malika Musaeva</i> Perspectives d'étudiants de Sokourov	43
<i>Dennis Dafflon, Ansgar Jödicke, Katharina Hoffmann</i> Aktuelle Kaukasusforschung in der Schweiz	45
<i>Monika Bolliger</i> Es steht mehr auf dem Spiel als Satire	47
<i>Thomas Würtz, Esma Isis-Arnautović, Ricarda Stegmann</i> Rezensionen	49
<i>Florian Zemmin, Sophie Glutz</i> Berichte und Ausblicke	54



Editorial

Der Kaukasus bietet hinsichtlich seiner Völker, Sprachen und Religionen ein extrem vielschichtiges Bild. Das gilt für die Geschichte wie auch für die Gegenwart. Sowohl im russischen Nordkaukasus (d.h. in den russischen Teilrepubliken: Tschetschenien, Dagestan, Kabardino-Balkarien, etc.), als auch in den unabhängigen Staaten des Südkaukasus' (Armenien, Georgien, Aserbaidschan) hat sich gerade in den vergangenen Jahren vieles neu entwickelt. So haben wir uns entschieden, unser Oberthema, das im Jahr 2000 schon einmal Gegenstand des Bulletins war, zu präzisieren: Kaukasus im 21. Jahrhundert.

Neben Länderberichte mit einem Blick auf geschichtlich gewachsene Strukturen – beispielsweise des Sufismus' in Dagestan – und islamisches Leben auf der Mikroebene treten Artikel, die politische Handlungsoptionen, insbesondere auch geopolitische Verweise, vor allem auf Russland und die Türkei, deutlich hervortreten lassen. Zwar widmet sich gleich der erste Artikel der anhaltenden Gewalt in Tschetschenien, doch freuen wir uns, dass auch Artikel zu Fragen des Zusammenlebens von Muslimen und orthodoxen Christen, gerade in Konfliktregionen des Kaukasus, oder auch zur Jugendarbeit in Armenien ihren Platz finden. Eine ganz andere Seite des aktuellen Geschehens im Kaukasus fängt zudem eine Gruppe von Artikeln ein, in

Avec ses multiples peuples, langues et religions, le Caucase offre un tableau d'une extrême diversité. Ce qui vaut pour son histoire reste vrai pour son présent. Ces toutes dernières années, une forte évolution a marqué aussi bien le Caucase russe au nord (c.-à-d. les républiques autonomes de Russie comme la Tchétchénie, le Daguestan, la Kabardino-Balkarie, etc.) que les États indépendants du sud caucasien (Arménie, Géorgie, Azerbaïdjan). Nous avons donc décidé, après « Le Caucase » traité en 2000, de préciser le thème central du présent Bulletin : « Le Caucase au XXI^e siècle ».

Des textes consacrés à un pays en particulier donnent un aperçu de certains héritages de l'histoire – à l'exemple du soufisme au Daguestan – et de la vie islamique à l'échelle micro-locale. Ils côtoient des articles qui mettent en avant les options de l'action politique, avec notamment des renvois géopolitiques, surtout à la Russie et à la Turquie. S'il est vrai que la première contribution s'arrête sur la violence incessante qui règne en Tchétchénie, nous sommes heureux de proposer également des textes qui interrogent la cohabitation où vivent ensemble musulmans et chrétiens orthodoxes, justement dans des régions du Caucase en proie à des conflits, ou encore qui traitent du travail social auprès des jeunes en Arménie. Un groupe d'articles

Il Caucaso presenta, oggi come ieri, un quadro estremamente complesso di popoli, lingue e religioni. Sia nel Caucaso Settentrionale russo (le Repubbliche della Cecenia, Daghestan, Cabardino-Balcaria, ecc.) sia negli Stati indipendenti del Caucaso Meridionale (Armenia, Georgia, Azerbaigian), gli ultimi anni hanno visto molti nuovi sviluppi. Così abbiamo deciso di precisare il nostro tema, che era già stato oggetto del Bollettino nel 2000: il Caucaso nel XXI secolo.

Oltre a reportage su Paesi specifici con uno sguardo a strutture radicate nella storia (come il sufismo in Daghestan) e alla vita musulmana sul micro-livello, questo Bollettino contiene articoli che lasciano emergere chiaramente opzioni politiche, e riferimenti geopolitici in particolare a Russia e Turchia. Mentre il primo degli articoli di questo numero si occupa delle violenze in corso in Cecenia, siamo felici che vi trovino posto anche studi su temi di convivenza tra musulmani e cristiani ortodossi, appunto in zone di conflitto nel Caucaso, o di animazione giovanile in Armenia. Un aspetto completamente diverso dell'attualità del Caucaso è poi catturato da un gruppo di articoli in cui il noto regista russo Alexander Sokurov, la sua partner di lavoro e alcuni suoi studenti dicono la loro sul cinema nel Caucaso settentrionale. Scopriamo che cosa significa per



denen der bekannte russische Filmemacher Alexander Sokourow, seine Arbeitspartnerin und auch seine Studenten zu Wort kommen und insbesondere über das Filmemachen im Nordkaukasus berichten. Wir erfahren, was ihnen die kreative Arbeit persönlich bedeutet, gleichzeitig aber auch, welche Rolle Filme im Kontext der Region und des politischen Geschehens spielen können.

Informationen zu einzelnen Schwerpunkten der Schweizer Kaukasusforschung in Fribourg und St. Gallen leiten zu einem zweiten Teil über, der – wie in der letzten Ausgabe angekündigt – durch Berichte und Rezensionen den Blick auch auf relevante Tagungen und Publikationen im Umfeld der SGMOIK lenken soll. Aus aktuellem Anlass haben wir hier auch den persönlichen Kommentar eines SGMOIK-Mitglieds zu der Debatte um die Karikaturen der französischen Wochenzeitschrift *Charlie Hebdo* aufgenommen. Im Vordergrund steht aber weiterhin das Oberthema: Die gebirgige Gegend zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer. Diese rückt oft nur punktuell in den Fokus der Öffentlichkeit und wir hoffen, Ihren Blick auf die Region in der einen oder anderen Weise bereichern zu können.

reflète un tout autre aspect des événements en cours dans le Caucase, en laissant par exemple la parole au célèbre réalisateur russe Alexandre Sokourov, à sa partenaire professionnelle et même à ses élèves, qui s'expriment en particulier sur la réalisation cinématographique dans le Nord-Caucase. Nous apprenons ce que signifie pour eux personnellement le travail de création mais aussi, parallèlement, quels rôles les films peuvent jouer dans ce contexte régional et politique.

Puis, des informations sur plusieurs projets de recherche suisse sur le Caucase, menés à Fribourg et à Saint-Gall, assurent la transition vers une deuxième partie où, comme annoncé dans l'édition précédente, des comptes-rendus et des recensions présentent à nouveau des colloques et des publications sur des sujets intéressant la SSMOCI. Les événements récents nous ont aussi conduits à publier le commentaire personnel d'un membre de la SSMOCI, inspiré par les débats autour des caricatures de l'hebdomadaire français *Charlie Hebdo*. Mais c'est bien notre thème central qui reste au premier plan : la région montagneuse qui s'étend de la mer Noire à la mer Caspienne. Elle ne fait en général que de brèves apparitions sous les feux de l'actualité et nous espérons enrichir l'image que vous en avez sous un angle ou un autre.

loro il lavoro creativo a livello personale ma anche il ruolo che i film possono svolgere nel contesto della regione e della situazione politica.

Informazioni su alcuni temi singoli della ricerca svizzera sul Caucaso a Friburgo e San Gallo fanno da raccordo con una seconda parte del Bollettino, quella (annunciata nel numero scorso) che attraverso relazioni e recensioni vuole volgere lo sguardo a conferenze e pubblicazioni pertinenti alla SSMOCI. Abbiamo colto l'occasione per inserire il commento personale di un membro della SSMOCI a proposito del dibattito sulle vignette del settimanale francese *Charlie Hebdo*. Rimane comunque in primo piano il nostro tema principale: la regione montuosa tra il Mar Nero e il Mar Caspio, che raramente è al centro dell'attenzione del pubblico. Con questo Bollettino speriamo in un modo o nell'altro di arricchire la vostra immagine della regione.

Thomas Wirth

Sophie Gub



La Tchétchénie aujourd'hui : entre post-conflit et violences institutionnelles

*Anne Le Huérou & Aude Merlin ont notamment co-coordonné avec Amandine Regamey et Elisabeth Sieca-Kozłowski l'ouvrage *Chechnya at War and Beyond*, Routledge, 2014 et participent conjointement au projet européen « Exploring the Democracy-Security Nexus in the Caucasus » (www.cascade-caucasus.eu), dans lequel elles se concentrent sur la problématique des anciens combattants dans les situations de post-conflit. Elles sont par ailleurs toutes deux membres du comité de rédaction de la revue scientifique *Connexe*. Les espaces post communistes en question(s).*

Anne Le Huérou est sociologue, maître de conférences en Etudes slaves à l'Université Paris Ouest Nanterre, Institut des Sciences sociales du politique (<http://isp.cnrs.fr/>), associée au CERCEC (<http://www.cercec.fr/>). Ses travaux portent sur la société russe contemporaine et plus particulièrement sur les différentes modalités de la violence. Dans ce contexte, elle mène de nombreuses recherches sur les conséquences des deux guerres de Tchétchénie sur la société russe et ses évolutions.

Aude Merlin est chargée de cours à l'Université libre de Bruxelles en Science politique, spécialiste de la Russie et du Caucase contemporains, membre du CEVIPOL (www.cevipol.be). Ses recherches portent notamment sur le conflit tchétchène mais aussi sur les mobilisations identitaires et les situations de post-conflit au Caucase.

Vingt ans après le début de la « première guerre de Tchétchénie », qui débuta le 11 décembre 1994 par l'entrée de 30 000 soldats russes dans cette petite République¹ qui avait déclaré unilatéralement son indépendance en novembre 1991, plusieurs événements témoignent de la persistance d'une situation d'instabilité et de violence.

L'attaque du 5 octobre 2014 contre un poste de police à Grozny, jour de l'anniversaire du chef de la République, Ramzan Kadyrov (né le 5 octobre 1976), puis celle du 4 décembre 2014 menée par des combattants à Grozny, qui ont fait plusieurs dizaines de morts, policiers et combattants confondus, sont venues rappeler que les groupes de combattants, même affaiblis, sont toujours à même de défier la pacification revendiquée par R. Kadyrov sur le territoire tchétchène.

Parallèlement, les attaques verbales, physiques et matérielles contre une des principales organisations de défense des droits de l'Homme encore présentes

sur le terrain, et son directeur Igor Kaliapine², soulignent le caractère répressif du régime et l'impunité dont jouissent les forces de l'ordre.

Ces événements sont autant de motifs récurrents qui scandent l'histoire récente de la Tchétchénie, au moins depuis que la guerre a repris à l'automne 1999, communément appelée « deuxième guerre de Tchétchénie ». Ils ont trait tant à la situation sur place et à la manière dont s'est construit et se renforce localement un régime autoritaire très dur qu'à la manière dont la Tchétchénie n'en finit pas de refléter, souvent sur un mode amplificateur, des formes de discours et de pratiques politiques que l'on peut observer plus généralement en Russie.

Cette exacerbation du climat de violence témoigne de la nature du régime qui sévit en Tchétchénie et de l'installation au long cours d'une violence politique dans le contexte de post-conflit. Elle invite à s'interroger sur les modalités de l'enracinement de cette violence, et sur les transformations que la société tchétchène a subies du fait des deux guerres récentes.

¹ La Tchétchénie est officiellement une des entités fédérées de la Fédération de Russie. Elle a déclaré son indépendance, donc sa sécession, en 1991. Deux guerres russo-tchétchènes de très grande ampleur se sont déroulées sur son sol (1994-1996 ; 1999-2009, si tant est qu'il soit possible de dater la fin de la deuxième guerre, comme nous le rappelons dans la note 3). Les périodes de 1991-1994 et de 1996-1999 sont souvent considérées comme des périodes d'indépendance de facto de la Tchétchénie, dont se démarque radicalement la situation à partir de 2003 où la Tchétchénie rentre officiellement dans le giron russe.

² Après l'attaque du 4 décembre 2014, R. Kadyrov fait une déclaration mentionnant la responsabilité collective des membres des familles des combattants, et enjoint de brûler les maisons de ces familles. Plusieurs maisons ont été brûlées, ainsi que le local du Joint Mobile Group, groupe de défenseurs des droits humains coordonné par I. Kaliapine, après que ce dernier a demandé que soit vérifiée la légalité des assertions de R. Kadyrov.



I. D'un Etat en guerre à la délégation des violences : de la « tchéchéenisation » à la « kadyrovisation »

Début 2015, la Tchétchénie n'est plus, depuis plusieurs années, en situation de conflit armé ouvert, mais faire ce constat ne préjuge pas pour autant d'une baisse du niveau de violence qui y règne et qui tient en étau tant la société que les institutions. Il est d'ailleurs difficile de dater de manière précise la fin des opérations militaires³ et ce pour des raisons qui tiennent à la nature de la guerre elle-même et à la façon dont elle a été – ou non – qualifiée. Labellisé officiellement par les autorités russes entre 1994 et 1996 comme « rétablissement de l'ordre constitutionnel », dans une décennie marquée par la construction de l'Etat russe postsoviétique et les craintes d'un éclatement du territoire, le conflit devient dès 1999, toujours dans la phraséologie officielle russe, « opération antiterroriste » et puise un supplément de justification auprès de la communauté internationale dans ce qui devient après le 11 septembre la préoccupation majeure des Etats en matière de sécurité. Cette guerre, qui ne dit pas son nom, a pourtant fait des dizaines de milliers de victimes, morts, blessés, disparus... puis s'est muée au cours des années en une situation de violence chronique, de relativement basse intensité, alors que se construisait, avec l'entier soutien de Moscou, un pouvoir dictatorial sous la houlette de R. Kadyrov, redoublant de déclarations d'allégeance vis-à-vis du Président Poutine. Depuis 2004-2005, un transfert des opérations de maintien de l'ordre s'était opéré petit à petit vers des groupes armés tchéchéens loyaux à Moscou, impliqués dans la répression au fur et à mesure que se désengageaient les forces fédérales. Puis, ces détachements paramilitaires au statut flou et souvent en concurrence les uns avec les autres ont peu à peu été intégrés dans ce qui forme aujourd'hui le gros des effectifs du ministère de l'Intérieur de Tchétchénie. Cette évolution a donc conduit à la mise en place d'une force de police entièrement contrôlée par le chef de la République R. Kadyrov, aujourd'hui au service d'un double

objectif : lancer des opérations de repréailles en réponse aux attaques menées par des groupes de combattants ; faire de cette police une force de surveillance et de contrôle au service du projet politique de R. Kadyrov. L'impunité dont bénéficient les représentants de ce dernier, qui semblent échapper à toutes les lois de la Fédération de Russie⁴ ne fait que rendre possible la poursuite de la violence et témoigne d'une absence totale d'Etat de droit en Tchétchénie.

De manière générale, l'« efficacité » de ce mode d'exercice du pouvoir autoritaire repose sur trois éléments principaux : l'intégration, souvent forcée par des amnisties sous contrainte, au ministère de l'Intérieur de nombreux ex-combattants dont la dénonciation et la répression des anciens frères d'armes constitue l'épreuve de loyauté majeure envers le régime ; une manne financière venue de Moscou, dont l'objectif a été de souder autour de la reconstruction une société épuisée par 15 années de guerre ou de chaos ; une entreprise de transformation de la société tchéchéenne autour d'une politique de « traditionalisation » s'appuyant fortement sur un islam aussi rigoriste que résolument orienté contre le « wahhabisme » auquel sont supposés appartenir les groupes rebelles.

Décimée par la guerre et l'exil, atomisée, en l'absence d'espace public et de la moindre alternative politique, comment la société tchéchéenne vit-elle cette situation de 'ni guerre, ni paix' ?

II. Traditions et islam au service du pouvoir

Alors qu'il est difficile d'évaluer la démographie de la Tchétchénie actuelle – les estimations les plus courantes laissent penser que la population sur place serait d'environ 700 000 personnes –, la société tchéchéenne a fait l'objet de transformations en profondeur. La décimation produite par la guerre et l'exil massif de dizaines de milliers de Tchétchéens venus chercher refuge en Europe – où ils seraient environ 130 000 – sont évidemment très lourds de

3 Certains contributeurs de l'ouvrage *Chechnya at War and Beyond* coordonné par Anne Le Huérou, Aude Merlin, Amandine Regamey, Elisabeth Sieca-Kozłowski (eds), Routledge, 2014, expriment d'ailleurs des points de vue différents sur cette question, comme indiqué dans l'introduction.

4 Plusieurs cas sont évoqués dans l'ouvrage cité ci-dessus. L'importance des violences policières et l'impunité dont jouissent leurs auteurs sont des phénomènes récurrents en Russie, qui a toutefois connu une certaine évolution ces dernières années. La Tchétchénie semble sur ce point faire figure de bastion imperméable à toute logique d'« accountability ».



conséquences, auxquelles s'ajoutent les résultats délétères du vécu de la guerre et de la transformation de cette guerre en dictature. Atomisation des individus, délitement du lien social et de toute confiance possible, arbitraire de l'organisation économique et logiques de corruption sont des caractéristiques prégnantes de la société tchéchène actuelle, dans un contexte de reconstruction matérielle de la république dont les bénéficiaires prioritaires sont les cercles proches du pouvoir local.

Parallèlement à la reconstruction matérielle et aux logiques de « tchéchénisation » des organes de sécurité évoquées plus haut, dont la double logique produit des effets profonds sur la société, le pouvoir s'emploie à mobiliser d'autres instruments, visant à assujettir la société qu'il considère comme devant être monolithique et ne faire qu'un avec lui. La tradition et l'islam font partie de ces instruments, qui touchent directement à des fondements de l'identité tchéchène ou à des pans de son énonciation.

La mobilisation de l'islam par R. Kadyrov n'est pas une surprise, au sens où il tente de se positionner et « occuper le terrain » dans un domaine qui fut de plus en plus revendiqué par la résistance indépendantiste tchéchène à partir du début des années 2000, puis qui devint l'enjeu discursif central du maquis après l'assassinat du président indépendantiste Aslan Maskhadov en 2005, culminant avec la proclamation de l'Emirat du Caucase en 2007. Ainsi, alors que l'Emirat du Caucase, structure transnationale ayant entériné la fin de tout projet d'indépendance tchéchène nationale et sécularisée, diffuse une rhétorique djihadiste à l'appui de son recrutement de combattants, l'enjeu est de taille pour le pouvoir tchéchène qui tente de se présenter comme le garant et le vecteur d'un « bon islam » qui serait l'islam soufi et non djihadiste, en opposition à un islamisme de terroristes djihadistes qualifiés de « chaitany » (« satanique »). Le contrôle des nominations d'imams, des constructions des mosquées, la mise sur pieds d'un « Centre de rééducation spirituelle », les mises en garde répétées contre les départs de combattants vers la Syrie et les interpellations de parents de supposés combattants, appelant les proches à empêcher leurs fils de rejoindre « la forêt », et, lors des attaques du 4 décembre 2014,

criminalisant les familles en recourant aux incendies de leurs maisons, s'inscrivent dans cette logique. L'amalgame opéré, en termes de responsabilité, entre individu ayant participé à une attaque, et membre(s) de sa famille, avait déjà été suggéré par le Procureur russe Vladimir Oustinov, en 2004, après la prise d'otages de Beslan (Ossétie du Nord), lorsque ce dernier avait tenté de rendre comptables des agissements de terroristes l'ensemble de leurs familles.

Cette approche holistique de la famille en termes de responsabilité peut avoir trait tant à la façon dont certains à Moscou perçoivent la société tchéchène dans sa dimension « traditionnelle », qu'à la façon dont des porte-parole tchéchènes participent de l'énonciation des fondements de cette société. Toujours est-il que le pouvoir tchéchène a largement accru son contrôle sur les comportements, allant de l'obligation pour les femmes de porter un voile dans les lieux officiels, institutions étatiques et administrations, à l'édiction d'un décret limitant la vente et la consommation d'alcool, en passant par l'interdiction des jeux d'argent, l'autorisation à avoir quatre épouses, l'introduction d'un « dress code » obligatoire à l'Université pour les jeunes étudiant-e-s, sans oublier l'obligation pour les fillettes dès l'âge de six ans de couvrir leur tête à l'école. L'atteinte à la dignité et à la liberté des femmes n'a fait que devenir plus saillante, tant dans l'encouragement que R. Kadyrov a formulé vis-à-vis des campagnes d'agression au pistolet à paintball contre celles qui ne portaient pas le foulard, que lorsqu'il a affirmé que les femmes devaient être vues comme la propriété des hommes, et a justifié les crimes d'honneur en cas de « mœurs légères ».

Ainsi le contrôle sur la société, sur fond de culte de la personnalité, tente-t-il de se légitimer par un recours à la « tradition » qui, dans les faits, assujettit encore plus la population au pouvoir. C'est là le caractère tortueux de la démarche : tout en revendiquant une loyauté à Moscou, le pouvoir tchéchène flatte une fibre nationale et identitaire à différents niveaux, n'hésitant pas, le cas échéant, à outrepasser le cadre législatif russe, avec le soutien et l'assentiment de Moscou.



Anne Le Huérou & Aude Merlin: Tschetschenien heute: zwischen Nach-Konflikt und institutioneller Gewalt

Zwanzig Jahre nach dem ersten der zwei grossen Tschetschenienkriege (1994-1996; 1999-ca. 2009) zeugen die gewalttätigen Anschläge in Grozny von Oktober und Dezember 2014 noch immer von der Instabilität einer Region, die 1991 einseitig ihre Unabhängigkeit erklärt und partiell erreicht hatte und erst seit 2003 wieder als de facto Teil der Russischen Föderation betrachtet werden kann. Dass Tschetschenien offiziell gesehen nicht mehr im Kriegszustand ist, ist jedoch weniger auf einen Rückgang an Gewalt, als auf die seit 1999 geltende Bezeichnung des Konfliktes als „anti-terroristische Operation“ sowie auf die Zeit zwischen 2004 und 2005 zurückzuführen, als immer mehr Verantwortung in der Sicherheitsfrage tschetschenischen Paramilitärs übertragen wurde. Ramsan Kadyrow, aktuelles Oberhaupt der Republik, welcher diese Paramilitärs praktisch allein befehligt, lässt diese mit Verweis auf Kollektivschuld und entgegen jeder Rechtsstaatlichkeit straffrei Gewalt gegen die Familien von tschetschenischen Widerstandskämpfern verüben. Derweil legitimiert und festigt Kadyrow seine Macht durch einen Rückgriff auf eine rigoros islamische „Tradition“ Tschetscheniens, als deren Garant er sich sieht. Dieser Tradition, die von der Regierung als der „richtige“ Islam – sufischer Prägung – dargestellt wird und zugleich sehr konservative Elemente beinhaltet, setzt Kadyrow den dschihadistischen Islam der als „Wahhabiten“ verstandenen Widerstandskämpfer entgegen, die mit der Ernennung eines kaukasischen Emirates im Jahr 2007 endgültig keine national säkulare tschetschenische Unabhängigkeit mehr verfolgten, sondern eine transnationale muslimische Einheit. Derweil liegt das Eigentümliche an Kadyrows Strategie darin, dass er im vollen Einverständnis und mit Geldern aus Moskau einen gewaltvollen Weg nationaler Identitätsschaffung beschreitet und dabei nicht davor zurückschreckt, den russischen Gesetzesrahmen zu sprengen. Leidtragend ist die tschetschenische Bevölkerung, dezimiert von Verlusten in einem nicht offen ausgesprochenen Krieg, wie auch von Exil und verunsichert durch gegenseitiges Misstrauen sowie das Fehlen eines öffentlichen Raumes. Hinzu kommt, dass sich derzeit keine politischen Alternativen zeigen.

Genève, du 19 au 22 février 2015 :

Festival LAYALINA - Syrie

Layalina, qui signifie « nos nuits » en arabe, est une initiative indépendante qui a pour ambition d'organiser chaque année à Genève des rencontres culturelles pluridisciplinaires autour d'une thématique liée au monde arabe tout en soutenant une organisation humanitaire et sociale active dans le monde arabe.



En 2015, le Festival Layalina amène ainsi « vos nuits » syriennes à Genève, en soutenant l'organisation « Coup de Pouce » pour la Syrie, une ONG genevoise qui vient en aide financièrement sur le terrain à des familles syriennes victimes du conflit, indépendamment de leur appartenance politique, religieuse ou communautaire. Notre programme fait appel à l'éveil des sens et propose un échantillon riche et varié de la production culturelle syrienne, comprenant :

Cinéma

- La projection de films réalisés par des cinéastes syriens dont beaucoup sont rares et inédits en Suisse. Le public pourra découvrir une production qui s'étend des classiques des années 1980 jusqu'à des documentaires plus récents nés dans l'urgence du conflit.

Atelier vidéo

- Un atelier vidéo organisé avec les réfugiés syriens de Genève dont les créations seront projetées durant le festival et suivies d'un débat public.

Littérature

- Des rencontres littéraires, l'une sous forme de lecture-spectacle, et l'autre de table-ronde en présence d'écrivains et spécialistes de la littérature syrienne contemporaine.

Cuisine

- Des ateliers cuisine animés par des réfugiés syriens qui vous donneront l'opportunité de mettre la main à la pâte. Au terme de ces ateliers, il ne vous restera plus qu'à déguster le fruit de votre travail!

Musique

- Des concerts de musique syrienne traditionnelle et contemporaine ainsi qu'une soirée électro.

Tables rondes

- Des tables rondes autour du cinéma, de la littérature et de la problématique de l'intégration des réfugiés.

Plus d'informations : layalina-festival.ch et www.facebook.com/layalinafestival

Genève 6 – 7 mars 2015

Barbe et barbus.

Symboliques, rites et pratiques du port de la barbe dans le Proche-Orient ancien et moderne.

<http://www.saqw.ch/fr/sqmoik/aktuell.html>

Le port de la barbe intéresse à plus d'un titre les cultures anciennes du Proche-Orient, et de nos jours encore, glabres et barbus expérimentent, notamment dans le cadre des cultures musulmanes, arabes ou juives, que l'ostentation des pilosités demeure un signe identitaire fort. Pour l'intelligence de ce thème, qui veut s'inscrire dans une approche genrée (vers le masculin), il importe également de comprendre, de façon plus large, certaines pratiques de la pilosité (tressage, rasage), attestées également dans le domaine du féminin. C'est donc à ce programme, autour de la barbe, des barbues, des glabres, divins ou humains, dans une perspective historique et sensible à l'anthropologie, que nous convions les spécialistes désireux de développer cette problématique.

Ce colloque est organisé par l'unité d'histoire des religions, l'unité d'assyriologie et l'unité d'arabe (unige), la SSPOA (Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien) et avec la participation de la SGMOIK/SSMOCI.

Intervenants :

Proche-Orient moderne (6 mars)

Thomas BAUER
Peter DOVE
Bruce FUDGE
Thomas HERZOG
Christian LANGE
Sivia NAEF
Christoph RAMM

Proche-Orient ancien (7 mars)

Misgav HAR-PELED
Margaret JAQUES
Alice MOUTON
Rune NYORD
Anne-Caroline RENDU
Youri VOLOKHINE

Bärte und Bärtege.

Symbolik, Riten und Praxis des Bartragens im Alten und Neuen Orient.
Internationales wissenschaftliches Kolloquium, Genf, 6.-7. März 2015.
Weitere Informationen: <http://www.saqw.ch/sqmoik/aktuell.html>



Islam in Osteuropa

Themendossier der Zeitschrift

Religion & Gesellschaft in Ost und West



Religion & Gesellschaft in Ost und West informiert jeden Monat in deutscher Sprache über aktuelle Themen und Ereignisse in den **Kirchen und Religionsgemeinschaften in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa.**

Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem **ökumenischen und interreligiösen Dialog.**

Analysen zu politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen der einzelnen osteuropäischen Länder bieten zudem wertvolle Hintergrundinformationen.

Bestellen Sie das Themendossier zu CHF 10.- (zzgl. Versandkosten) über www.g2w.eu oder beim

Institut G2W · Birmensdorferstr. 52 · Postfach 9329 · CH-8036 Zürich

Tel.: + 41 44 342 18 19

g2w.sui@bluewin.ch



Zerrissener Islam in Dagestan: Sufis und “Wahhabiten”

Michael Kemper ist Professor für osteuropäische Geschichte an der Universität von Amsterdam, Abteilung European Studies. Von Hause aus ist er Islamwissenschaftler, mit Schwerpunkt Russland (Wolga-Region und Kaukasus; Geschichte der sowjetischen Islamwissenschaft). Gegenwärtig beschäftigt er sich mit der Funktion des Russischen als neuer Islamsprache in der Russischen Föderation.

Dr. Šamil Šikhaliev ist Arabist und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie in Machatschkala, Dagestan; an vorliegendem Beitrag arbeitete er als Stipendiat der Gerda-Henkel Stiftung am Institut für Orientalistik und Islamwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum. Sein Schwerpunkt ist die arabischsprachige Literatur des Nordkaukasus (Sufismus, Historiographie, Ġadīdiyya).

Die russische Teilrepublik Dagestan im nordöstlichen Kaukasus ist in den Medien bekannt als Unruheherd und als Basis von Terroristen, die sowohl im Kaukasus als auch im Inneren Russlands Anschläge ausüben. Eine tödliche Spirale von islamisch motivierter Gewalt und staatlicher Gegengewalt hat zu einer Art latentem Bürgerkrieg geführt. Weniger bekannt ist, dass die säkulare post-sowjetische Republikleitung Dagestans die Verwaltung des Islams praktisch einer sufischen Bruderschaft überlassen hat, dem Maḥmūdiyya-Zweig der Naqšbandiyya ḥālidiyya. Die Maḥmūdiyya kontrolliert nicht nur das republikanische Muftiat in der Hauptstadt Machatschkala sondern auch den Rat der Gelehrten (welcher den Mufti formell ins Amt hebt), sowie die meisten islamischen Lehrinstitute, aus welchen die Imame des Landes hervorgehen, die dann von den Moscheengemeinden eingesetzt und vom Muftiat bestätigt werden, und die islamischen Printmedien. Das Muftiat ist zudem verantwortlich für die Organisation der jährlichen Pilgerfahrt nach Mekka. Dabei ist von Bedeutung, dass die Maḥmūdiyya-Scheichs praktisch alle der awarischen Volksgruppe angehören, was zu Konflikten mit Muslimen anderer Nationalitäten in der Vielvölkerrepublik führt.

Diese Monopolstellung der Maḥmūdiyya durch staatliche Anerkennung und Förderung führte zu einer Politisierung des Sufismus, wobei die Scheichs vom Staat als Bollwerk gegen den an Popularität gewinnenden Salafismus eingesetzt werden. In diesem Kampf wurden bereits zahlreiche Maḥmūdiyya-Autoritäten Opfer von Attentaten, darunter der oberste Grossmeister Said-Afandi

Čirkeevskij (geb. 1937): er wurde am 28. August 2012 von einer Selbstmordattentäterin mit in den Tod gerissen.

Was sind die Hintergründe dieses islamischen Bürgerkrieges in Dagestan?

Die Naqšbandiyya in Dagestan

Die Naqšbandiyya ḥālidiyya verbreitete sich in Dagestan seit den 1820er Jahren, und einige prominente Sufis dieser sufischen „Bruderschaft“ (*ṭarīqa*) unterstützten den antikolonialen Abwehrkampf der drei dagestanischen *ḡihād*-Imame, deren letzter der berühmte Imām Šāmil (reg. 1834-59, st. 1871 in Medina) war. Obwohl die Sufis in Šāmil's *ḡihād*-Staat vornehmlich nur als moralische Autoritäten fungierten und nicht direkt am Kampf oder in der Verwaltung beteiligt waren, erhielt Šāmil's islamisch motivierter *ḡihād* in der russischen Literatur die Bezeichnung „Muridismus“, womit gemeint war, dass Šāmil's Krieger ihrem Führer so ergeben waren wie die Sufi-Adepten (Muriden) ihrem Scheich (Kemper 2005; Sidorko 2007). Nach diesem *Grossen Kaukasuskrieg* gingen viele Sufis ins osmanische Exil oder wurden nach Russland verbannt. Ein zweiter Schlag gegen die Sufis kam in den 1920er und 1930er Jahren, als die Sowjets alle Medresen, Moscheen und islamischen Verlage schlossen und die Imame und Sufis ermordeten oder in die Arbeitslager schickten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden rund zwei Dutzend Moscheen wieder zugestanden, unter der Aufsicht eines Muftiats für die Muslime des Nordkaukasus in Machatschkala. Die Muftis schrieben im Auftrag der Partei *fatwās* gegen den Sufismus und gegen



den Gräberkult, der auch das Hauptangriffsziel der sowjetischen anti-islamischen Propaganda war (Bobrovnikov, Navruzov & Shikhaliev 2007).

Seit den späten 1980er Jahren erleben wir nun die Rückkehr des Sufismus in die Öffentlichkeit – und zwar in massiver Form. Gleichzeitig mit dem Aufkommen ethno-nationaler Bewegungen in Dagestan – die kleine Republik zählt rund fünfundzwanzig kleine Völkerschaften, je nachdem, wie man sie definiert – wurde auch der Islam schnell zum Politikum. Das Muftiat in Machatschkala geriet dabei unter die Kontrolle awarischer Gelehrter; diese gehören einem Zweig der Naqšbandiyya ḥālidiyya an, der sich als Maḥmūdiyya bezeichnet (benannt nach dem dagestanischen Ḥālidiyya-Scheich Maḥmūd al-Almālī, st. 1877). Als Grossmeister der Maḥmūdiyya profilierte sich in den 1990er Jahren Said-Afandi Atsaev aus dem awarischen Bergdorf Čirkej, der zur zentralen islamischen Eminenz Dagestans avancierte (Kemper & Shikhaliev 2012, 99-102; Kemper 2012). Die Volksgruppe der Awaren, zu denen Said-Afandi und fast alle der von ihm eingesetzten Maḥmūdiyya-Scheiche gehören, machen (wenn man mehrere dialektale Gruppen zusammenfasst) etwa 30 Prozent der dagestanischen Bevölkerung aus.

Andere ethnische Gruppen (vor allem Kumüken, Darginer, und Laken) etablierten als Reaktion hierauf ihre eigenen ethnischen Muftiate, die jedoch um das Jahr 1994 wieder von der Bildfläche verschwanden, als sich der erste Schwung ethnischer Autonomie- und Separatismus-Bewegungen erschöpft hatte. Das republikanische Muftiat ist bis heute in den Händen der awarischen Schüler von Maḥmūdiyya-Meister Said-Afandi (Matsuzato & Ibragimov 2005), dessen Nachfolger, Abduldžalil aus Verchnij Karanaj (geb. 1943), ebenfalls Aware ist.

Bis zu dieser Übernahme der staatlichen Islam-Institutionen war die Maḥmūdiyya noch relativ marginal in Dagestan, in ihrer Verbreitung beschränkt auf einige awarische Bergdörfer; zahlenmässig überlegen war der Hauptzweig der dagestanischen Naqšbandiyya ḥālidiyya, die auf die Meister der *ḡihād*-Zeit zurückging (im Folgenden der Einfachheit halber als Ḥālidiyya bezeichnet). Doch vermittels des von ihm kontrollierten Muftiates sowie seiner Islam-Institute in Bujnask und Machatschkala

und der islamischen Presse des Landes vermochte Said-Afandi es, auch unter den Kumüken der Küstenebene und im Norden der Republik Anhang zu finden. Dabei benutzte Said-Afandi den Umstand, dass die Maḥmūdiyya in Dagestan zu Beginn des 20. Jahrhunderts Elemente der nordafrikanischen Šāḍiliyya-Bruderschaft aufgenommen hatte; nicht-awarische Muriden wurden, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von den Maḥmūdiyya-Scheichen lediglich in den Šāḍiliyya-Praktiken ausgebildet, und erhielten eine Lizenz der Šāḍiliyya, während die in der Rangordnung als höherstehend angesehene Maḥmūdiyya nur awarisch-stämmigen Meistern vorbehalten blieb (Kemper 2002; Shikhaliev 2014).

Seitdem beansprucht die Maḥmūdiyya unter Said-Afandi die Alleinvertretung des Islams in Dagestan, und wird dabei seitens der republikanischen Führung voll unterstützt. Das Paradox ist also, dass ein Zweig derjenigen Bruderschaft, die im 19. Jahrhundert noch als Russlands Hauptfeind im Kaukasus angesehen wurde, heute ein gegenüber Moskau und Machatschkala loyaler Konzern ist. Dies führt zu einem Medienkrieg, der von zahlreichen Attentaten begleitet wird. Daher gilt es nun die Gegenkräfte der Maḥmūdiyya zu charakterisieren, die deren Alleinvertretungsanspruch entgegentreten.

„Wahhabiten“

Hauptfeind der Maḥmūdiyya sind die salafitischen Gemeinschaften (*ḡamā'ats*) in Dagestan, die schwer zu fassen sind. Im Diskurs des Staates und der Maḥmūdiyya figurieren sie alle als „Wahhabiten“, was impliziert, dass es sich bei allen muslimischen Gegnern der Maḥmūdiyya und der säkularen post-sowjetischen Republikleitung um einen aus den Golfstaaten importierten Fanatismus handele, der von Natur aus gewalttätig und den Dagestanis fremd sei (vgl. Ramazanov 2007).

Diese Vereinfachung vertuscht, dass es auch in Dagestan immer schon muslimische Gegner des Sufismus gab; insbesondere einige prominente Gelehrte und Intellektuelle der dagestanischen Modernismus-Bewegung (der Čadīdiyya) des frühen 20. Jahrhunderts griffen die Sufis als Ketzer an (cf. Shikhaliev 2010). Diese Kritik an den sufischen Praktiken wurde von der sowjetischen Propaganda



und dem Sowjet-Muftiat weitgehend übernommen und in den 1990er Jahren von den lokalen Salafiten verschärft.

Desweiteren ignoriert der offizielle „Anti-Wahhabitendiskurs“, dass das Spektrum des salafitischen Islams im heutigen Dagestan sehr weit gespannt ist. Zum einen gehören hierzu in der Tat die militanten Zellen im Untergrund (die „Brüder im Wald“), zu denen junge Leute aus ganz unterschiedlichen Gründen stossen, und die zahlreiche Gewaltakte gegen Staat, Militär und Sufi-Meister verüben. Die leitenden Figuren dieser Zellen werden regelmässig von den russischen Spezialkräften „vernichtet“, wie es in den Medien heisst, woraufhin neue Leute ihre Stelle einnehmen. Die prominenteste Gruppe aus diesem Umfeld ist *Vilayat Dagestan*, welche auch die Verantwortung für die verheerenden Bombenanschläge in Wolgograd Ende Dezember 2013 übernahm (in einem Bekennervideo, an dessen Authentizität allerdings viele Zweifel bleiben); *Vilayat Dagestan* versteht sich dabei als dagestanische „Front“ des „Kaukasus-Emirats“ von Dokku Umarov (bzw. nach dessen Tötung, vermutlich durch russische Spezialkräfte im Sommer 2013, von Umarovs Nachfolgern). Jedoch spricht vieles dafür, dass das Kaukasus-Emirat gegenwärtig nicht viel mehr darstellt als seine populäre Website, *kavkazcenter.com* (vgl. Knysch 2012), deren Propaganda auch vielen westlichen „Experten“ als Hauptinformationsquelle über die Islamszene in Dagestan und Tschetschenien dient. Statt eines zentralen islamischen Widerstands, der eng mit Tschetschenien verbunden ist, haben wir es vermutlich mit einzeln operierenden und unabhängigen Gruppen zu tun, die nur gelegentlich mit militanten Zellen aus den Nachbarrepubliken kooperieren. Ob diese in irgendeiner Weise vom Wahhabismus saudi-arabischer Prägung beeinflusst sind, ist stark zu bezweifeln (Kemper 2012a).

Doch neben den militanten Islamisten gibt es ein viel breiteres Feld von islamischen Gelehrten und jungen Leuten, die das dagestanische Islam-Establishment und den russischen Staat ablehnen, die aber von sich behaupten, keine Gewalt auszuüben. Auch hierbei handelt es sich nicht um Wahhabiten, wie die offiziellen Medien und die Maḥmūdiyya-

Meister glauben machen wollen; vielmehr sehen sich die meisten dieser Gemeinschaften streng der in Dagestan dominanten schafitischen Rechtsschule verpflichtet, die sie allerdings mit einer salafitischen Treue zu Koran und Sunna kombinieren. Im Zweifelsfall stellen sie dabei die Propheten-traditionen über die Lehrmeinungen der Rechtsschulmeister. Einige von ihnen lehnen den Sufismus aus Prinzip ab, andere respektieren den Sufismus (in Form des Ḥālidiyya-Zweiges) aber lehnen die Maḥmūdiyya ab, die so eng mit dem Staat kooperiert.¹ Die Zerrissenheit der Ḥālidiyya spiegelt sich darin, dass auch zwei ihrer einflussreichen Meister, Sirāzuddin Israfilov und Il'jas Il'jasov, 2011 bzw. 2013 Anschlägen zum Opfer fielen; sie hatten sich für eine Verständigung mit dem Staat ausgesprochen.

Gegenüber diesem breiten Spektrum von islamischen Oppositionellen und ihren eng geflochtenen Netzwerken in den Bergdörfern und in den Städten ist die vom Staat geförderte Maḥmūdiyya trotz ihrer Medien-Hegemonie macht- und sprachlos. Denn indem die Vertreter der Maḥmūdiyya alle islamischen Oppositionellen als „Wahhabiten“ und als Ungebildete verunglimpfen, machen sie eine Verständigung mit denen, deren Namen man nicht einmal richtig nennen will, unmöglich. Dies ist eine einfache Lösung, denn in Dagestan ist „Wahhabismus“ seit 1999 gesetzlich verboten; doch führt dies offensichtlich in die Sackgasse.

Doch Dialogbereitschaft?

Durch diesen isolationistischen Diskurs gegenüber dem salafitischen Spektrum und den Konkurrenten von der Ḥālidiyya haben sich die Maḥmūdiyya-Sufis und -Gelehrten extrem angreifbar gemacht. Schon 1998 wurde der damalige Mufti, ein Schüler Said-Afandis, von Unbekannten umgebracht, und dasselbe Schicksal ereilte 2007 einen der prominentesten „anti-Wahhabi“-Autoren aus der Maḥmūdiyya, Kuramuhhammad Ramazanov.

¹ Interviews Shamil Shikhaliyev mit dem darginischen Theologen Kalimulla Gadzhiev (geb. 1958), Imam der Moschee von Kaspijsk (Juni 2003), sowie mit mehreren dagestanischen Graduierten syrischer Islamischer Universitäten, Chasavjurt, 2010-2012; kombiniert mit der Analyse sozialer Medien, insbes. „Islamskaia tsivilizatsiia“ (<http://islamcivil.ru>) und Facebook.



Ein Umschwung zeichnete sich im Frühjahr 2012 ab, als Said-Afandi, der Grossmeister der Maḥmūdiyya, sein Placet zur Aufnahme eines Dialogs mit den islamischen Oppositionellen gab. Gesprächspartner des Muftiats war die Ahl al-Sunna-Bewegung, die man zu den oben umrissenen „schafitischen Salafiten“ rechnen kann, und die Anhänger aus verschiedenen ethnischen Gruppen Dagestans hat. Doch schon zu Beginn der Unterhandlungen, im März 2012, wurde ein weiterer Gelehrter aus dem Umfeld der Maḥmūdiyya getötet, der Imam von Bujnaks, Muhammad Abdulgafurov. Trotzdem führten die Unterhandlungen zu einer gemeinsamen „Resolution“, in der man die Befolgung von Koran und Sunna, den Respekt vor den vier Rechtsschulen und einen Verzicht auf gegenseitige Diffamierung als kleinsten gemeinsamen Nenner formulierte. Die Resolution sah auch die Schaffung eines gemeinsamen Gremiums vor, das von beiden Seiten zu gleichen Teilen bemannt werden sollte (*Rezoliutsiia* 2012). Die dahinterstehende Idee des Muftiats war offensichtlich, dass die Ahl al-Sunna ihre Kontakte zu den militanten Zellen nutzen sollten, um diese von der Gewalt abzubringen.

Die Ermordung von Said-Afandi, am 28. August 2012, machte dem Dialog allerdings vorläufig ein Ende. Wer hinter dem Attentat stand (von dem sich die Ahl al-Sunna distanzieren) ist wieder unbekannt; offensichtlich war es jemand, der eine Konsensfindung verhindern wollte.

Bibliographie:

Bobrovnikov, Vladimir, Navruzov, Amir, & Shikhaliev, Shamil, 2007: Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Dagestan, in: Kemper, M., Motika, R., Reichmuth, St. (Hg.), *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*. Routledge, London, 107-167.

Bustanov, Alfrid K., & Kemper, Michael (Hg.), 2012: *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Pegasus, Amsterdam.

Kemper, Michael, 2002: Khālidīyya Networks in Dagestan and the Question of *Jihād*, in: *Die Welt des Islams* 42.1, 41-71.

Kemper, Michael, 2005: Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum *ḡihād*-Staat. Reichert-Verlag, Wiesbaden.

Kemper, Michael, 2012: The Discourse of Said-Afandi, Dagestan's Foremost Sufi Master, in: Bustanov & Kemper (Hg.), *Islamic Authority*, 167-218.

Kemper, Michael, 2012a: Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate, in: Bustanov & Kemper (Hg.), *Islamic Authority*, 265-294.

Kemper, Michael, and Shikhaliev, Shamil, 2012: Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus, in: Bustanov & Kemper (Hg.), *Islamic Authority*, 55-102.

Knysch, Alexander, 2012: Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate, in: *Studies in Conflict and Terrorism* 35.4, 315-337.

Matsuzato, Kimitaka, & Ibragimov, Magomed-Rasul, 2005: Islamic Politics at the Sub-regional Level in Dagestan: Tariqa Brotherhoods, Ethnicities and the Spiritual Board, in: *Europe-Asia Studies* 57.5, 753-779.

Ramazanov, Kuramukhammad-khadzhi, 2007: Ostorozhno Vakhkhabizm!, in zwei Teilen. *Dukhovnoe upravlenie musul'man Dagestana*, Makhachkala.

Rezoliutsiia po itogam sovmeistnoi vstrechi Assotsiatsii uchenykh akhlii-sunny v Dagestane i Dukhovnogo upravleniia musul'man Dagestana (2012), in: *Kavkazskii Uzel*, 8. Mai 2012; <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/206244/>

Shikhaliev, Shamil, 2010: 'Al-Dzhavab as-salikh li-l-akh al-musalakh' 'Abd al-Khafiza Okhliinskogo, in: A.K. Alikberov & V.O. Bobrovnikov (Hg.), *Dagestan i musul'manskii vostok: sbornik statei*. Mardzhani-Verlag, Moskau, 324-340.

Shikhaliev, Shamil, 2014: Downward Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Dagestan, 1940s-2000s, in: Stéphane A. Dudoignon & Christian Noack (Hg.), *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 398-420.

Sidorko, Clemens P., 2007: *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859)*. Reichert-Verlag, Wiesbaden.

Michael Kemper & Shamil Shikhaliev : Islam déchiré au Dagestan

Les autorités laïques post-soviétiques de la république russe du Dagestan ont en pratique cédé la gestion de l'Islam à une fraternité soufie, la branche Maḥmūdiyya de la Naqšbandiyya ḥālidīyya, qui contrôle la charge de mufti de la république dans la capitale Makhatchkala, ainsi que d'autres institutions. Said-Afandi Atsaev se profile dans les années 1990 comme le meneur de la Maḥmūdiyya. Cette position monopolistique encouragée par l'État a conduit à une politisation du soufisme, où les cheikhs de l'État jouent le rôle de bastion contre le salafisme dans un combat qui a vu de nombreuses figures d'autorité de la Maḥmūdiyya perdre la vie. Les communautés salafistes du Dagestan sont décrites dans le discours de l'État et de la branche soufie comme des « wahhabites », l'implication étant que les adversaires musulmans de la Maḥmūdiyya participent tous d'un fanatisme par nature violent et étranger.



Islam in Georgia

Sophie Zviadadze (Ph.D.) is lecturer in Religion and Culture Studies, Political and Social Science at the Ilia State University, Georgia. Her central fields of research and teaching are the role of religions in modern society, the relation between politics and religion, and the secularization, preferably focusing on transformation of religiosity in post-communist countries, and the religious identity of young people. Sophie Zviadadze is a research fellow in the international project CASCADE (Exploring the Security-Democracy Nexus in the Caucasus) by the Fondation Maison des Sciences de l'Homme in Paris.

When it comes to religion in Georgia, it is about Christianity, the Orthodox Church and the ancient Christian culture. This is not a big surprise, as Christians account for 83 per cent of the country's population. However, few know that the second largest religion after Christianity in Georgia is Islam (9.9 per cent). Georgian history is strongly intertwined with Islamic countries through interchanging protective wars and inter-cultural relations spanning over centuries.¹

Modern Islam in Georgia has diverse manifestations, numerous traditions and cultures, different levels of integration with the mainstream Georgian society, etc. Muslims inhabiting the south-western Adjara region are ethnic Georgians and Sunni Muslims. In Kvemo Kartli, south of the capital Tbilisi, we find ethnic Azeris and they are Shia Muslims. Besides these two regions, Muslims also reside in Tbilisi and in a few villages of eastern Georgia. Ethnically, they are Azeris, Chechens and Avars. In each of these regions, Islam emerged and developed from different historic developments and preconditions.

This paper aims at introducing the modern Islam in Georgia in the light of diverse historical and cultural backgrounds, looking at the challenges faced by Muslims in contemporary Georgia and the situation for freedom of religion.

¹In Medieval Georgia, the Quran was also known as Kuran or Mushaf. Polemic tractates (by Arsen Ikaltoeli, Bagrat Batonishvili et al.) criticizing specific provisions of the Quran are found in the old Georgian literature. These tractates sometimes provide the translation of some quranic verses indicating that the Georgian scholars were familiar with the text of the Quran. The first translation from French belongs to Petre Mirianashvili (1906) and the second one, including commentaries, was translated by Giorgi Lobzhanidze in 2007.

Historic Traits – Spread of Islam in Georgia

The spread of Islam in Georgia goes back to the so-called Arab Era (VII-IX cc), when Arabs entered the Georgian and Armenian territories, between 644-645 AD. The Certificate of Protection, also known as the Book of Incorruptibility, given by the Arabs to the citizens of Tbilisi, was used to regulate relations between the Muslim Arabs and Christian citizens of Tbilisi.

With the defeat of the Tbilisi Emirate in 1122, the last Arab representation in Georgia, by the Georgian King David Aghmashenebeli (David the Rebuilder) (1073-1125), began a new era in Georgian history, known as the Golden Age. Interestingly, after the completion of military operations, the king issued a decree prohibiting any act of discrimination against Muslims. According to Arab and Turkish historians, Muslim citizens of Tbilisi were granted certain privileges of tax payments, slaughtering of pigs was prohibited in the districts of the city populated by Muslims, while coins specifically cut for Muslims showed the names of Allah, his prophet and of caliphs (Sanikidze/Walker 2004, 4; Papuashvili 2008).

In southern Georgia (Adjara, Tao-Klarjeti and Samtskhe-Javakheti) XVI-XVIII cc, the so-called Osmanian Era saw an intensified islamisation.² In the south-west of Georgia, as the Ottomans founded the Pashalik of Akhaltsikhe (Childir), they gave rise to the spread of Islam in the region.³ Followers of Islam were predominantly among the nobilities of the region, while the grassroots remained faithful

²Among the Georgian kings of that time, there were also those who had accepted Islam (i.e. Constantine I, Rostom Khan, Vakhtang V Shahnavaz, David Imamkulikhan) because of either self-survival or for protecting the country. Nevertheless, there were few who turned to Islam as a voluntary choice.

³This very period also saw the spread of Islam in Abkhazia, also conquered by the Ottomans.



to local religious traditions. Thus, Turks, Muslim Georgians, Catholic Georgians, Jews and Orthodox Georgians resided side by side in Akhaltsikhe of the 19th century.

In XIX, Muslim Georgia (Samtskhe-Javakheti, Adjara and Tao-Klarjeti) under Turkish rule was reunited with the rest of the country (Pashalik of Akhaltsikhe, following the Treaty of Adrianople, and Adjara in 1878, after the Treaty of Berlin). For Muslim Georgians separated from their countrymen through centuries it was difficult to feel themselves as a part of the country while alienated mainstream Georgians called them strangers – Turks or Muslims. The statesmen of the 19th century, led by Iliā Chavchavadze, Jakob Gogebashvili and Zakaria Chichinadze, tried to overcome this estrangement, to accept their Muslim community, and not to be compelled by the religious differences.

Since 1921, after the invasion of Georgia by the Soviet troops, atheism gained predominance in the country. Islam was equally affected by antireligious policies as were other religions in Georgia. 1926 saw the abolition of Sharia, and numerous mosques, madrasas and djāmi's, many of them masterpieces of art, were destroyed.

Under the Soviet rule, the Georgian Muslim community was legally responsible to the Caucasus Board of Muslims (CBM) – in Azerbaijan called QMI - founded in 1943 in Baku. The Adjara muftiate and the Tbilisi muftiate were considered its representatives.

The merge of Batumi based Sunni and Tbilisi based Shia organisations resulted in the emergence of a new independent Muslim union – The Muslim Board of the Whole of Georgia, covering the country's whole territory. This Georgian Board of Muslims split off from the Caucasus Board of Muslims. The amendments to the law of 5th July 2011 granted to religious organisations the right to be registered as a legal entity of public law. The Georgian Board of Muslims was the first religious organisation exercising this right.⁴

4 In 2010 the Muslim Board of Adjara was founded with a status of a non-governmental organisation. There are other Muslim organisations, including the Union of Georgian Muslims founded in 2008.

Regional and Ethnic Characteristics of Islam in Georgia: The Example of Adjara

Inhabiting the south-western region of Georgia along the Black Sea coast, Adjarian Muslims are Sunnis and they are ethnic Georgians. Adjarians were predominantly Christians up to 1770. Until the 19th century, the process of islamisation was comparatively soft and Islam was widespread mostly among the nobilities (Baramidze 2010, 11). Since the 1820s, Islamisation became more active, backed up by the social and tax systems administered by the Ottomans (Akhvlediani 1943, 21).⁵ Mountainous parts of Adjara did not boast many mosques as some Christian traditions were still present in this area. Islam in Adjara was strongly interlinked with non-Islamic and Christian traditions.

Adjara became a part of the Russian Empire under the Treaty of Berlin and thus returned to Georgia.⁶ Many Adjarian Muslims did not perceive themselves to be the part of the Russian Empire, and the latter chose to employ a more liberal approach towards them, allowing mosques and madrasas to be built and function in Adjara. Therefore, most mosques (approximately 400) in rural Adjara were built at the end of the 19th century (Sanikidze/Walker 2004, 6). The majority of Adjarians considered themselves Georgians.

Following the establishment of the Soviet order in Georgia (1921), Adjara acquired the status of an autonomous republic. By the end of the 1930s, all functioning madrasas in Adjara were shut down (Baramidze 2010, 14).

During the years of revitalisation of the independence movement, nationalistic ideas gained a momentum. The period of national awakening was strongly linked to the rise of religion. The 1990s saw baptising taking place publicly. At the same time, in Adjara, one of the first actions taken towards reinforcing the Abashidze regime was to provide

5 Akhvlediani, Kh.: Sections from the Adjarian History (XVI-XIX cc), Batumi, 1943, p. 21.

6 The Imperial Russian government declared to the Muslims of the reunited parts that they had three years to move out to Turkey, as a result of which many Muslim Adjarians and Abkhaz left the territory. These peoples are known as the Muhajirs. This process continued till 1880. Sakhokia, Tedo: The Journeys (Guria, Adjara, Samurzakano, Abkhazia), Batumi, 1985, p. 189.



support to creating a semi-autonomous muftiate (Baramidze 2014, 13). In Adjara, both Christian and Islamic movements were revitalised in parallel. 20 spiritual education facilities were opened and the number of youth who left the country mainly for Turkey to seek Islamic religious education increased. In the time to follow, the Georgian state structures and political institutes started gaining strength and so did the role of Christianity for self-determination and for identifying themselves as loyal Georgians.

The key components of the Islamic practice of modern Adjarian Muslims are to fast and follow religious rites (Nizharadze 2010, 34). To characterise this briefly, Islamic life in Adjara consists of daily lent, reading Quran, charitable donations, and visiting graves of relatives on the Prophet Muhammad's birthday. Many of the religious rites in Adjara are performed outside mosques (Sanikidze/Walker 2004, 15). Here, Muslim religious practices are often intertwined with Christian ones and many Muslim toponyms have Georgian roots. Ornaments depicting vineyards found on the wall paintings in the mosque of the village Drvani is a good example of the linkage between the two traditions (Cf. Sanikidze/Walker 2004, 15).

The Example of Kvemo Kartli

The community of ethnic Azeri Muslims is the largest ethnic and religious minority group in Georgia. They compactly live in the Kvemo Kartli region.⁷ Their ancestors came to settle in Georgia in different periods: the first wave was one of nomadic Turkish tribes entering the Georgian territory in the 11th century, to be followed by other Turkish tribes in the 16-17th centuries. Today, this community faces multiple economic, social and integration challenges. Besides the religious barrier, there is also a linguistic barrier to be overcome so that the community can fully integrate. The Azeri chose to send children either to Russian or Azeri schools for secondary education.

⁷They are concentrated in the region of Lower Kartli, where approximately 244.000 reside (including some 18.000 in Tbilisi), as well as in the eastern region of Kakheti, which has some 33.600 Azeri residents (Sanikidze/Walker 2004, p. 21).

Further, more intense relations with Azerbaijan (relatives) and Russia (economic ties) impeded the process of integration into the Georgian society.

The Azeri community is not very religious and is considered as passive, that is, religion mainly serves as a cultural identity for them. However, Islamic burial rite is strictly followed by every Azeri, and Zikr ("remembering" of God), the ritual prayer or litany practiced by Muslim mystics (Sūfīs), is also often followed (Sanikidze/Walker 2004, 23). Additionally, the trend of increasing religiosity is also relevant to the Azeri community. Generally, madrasas and mosques in Kvemo Kartli serve the Shia and the Sunni Muslims. Both Adjara and Kvemo Kartli regions are frequented by missionaries from abroad, mostly from Iran, and few young people even leave for abroad to attend higher religious education (Prasad 2012, 6).

After the Rose Revolution of 2003, the Georgian Government seriously took over protecting rights of religious and ethnic minority groups and their integration. In 2010, under President Saakashvili's initiative, Novruz Bairami (the Zoroastrian New Year, celebrated in Turkey, Iran and Azerbaijan) was declared a public holiday. The Azeri community is loyal towards Georgia, on the one hand, and to Azerbaijan, as a historic homeland, on the other.

The Example of the Kists in Georgia

Besides the Kvemo Kartli region, Muslim communities, few in number, reside in the villages of Kakheti.⁸ They are mostly of Dagestan origin – Lezgians and Kists – and are Sunni Muslims. The Kists (totalling approximately 6000) residing in the Pankisi Gorge (Akhmeta Municipality) are linguistically and ethnically related to Chechens,⁹

⁸Muslim Meskhs – they are often called Turk Meskhs or Meskhetians of Turkish Orientation. Historical Samtskhe-Javakheti reunited with Georgia in 1832, Georgian or non-Georgian Muslims representing the majority of its population. They called themselves Turks, which mostly meant not ethnicity, but the Sunni tradition of Islam. Most of Muslim Meskhs had Georgian surnames. The Soviet government perceived these people as Turkey's potential allies during the Second World War and decided to clean the territory from its Muslim population. On 15-16th November 1944, almost all Muslims (more than 100.000) were deported to Central Asia. In 2007 the Georgian parliament passed a law on the return of the displaced persons.

⁹The Kists inhabiting the territories within modern day Chechnya



and the Dagestan-Chechen-Ingush Sunni practices are influenced by ascetic-mystical Sufism. Spiritual life of the Caucasian mountain people had painlessly mingled with Sufi practices, resulting in a mix of paganism and popular Islam. Most of the Kists drink alcoholic beverages and eat pork. It is not rare that Caucasian Christians and Muslims celebrate and pray during the same religious holidays. That is why the local shrines are often called “shrines of Christians and non-Christians”.

Wahhabism is the most frequently debated religious issue among the Kists, as the number of Wahhabists is steadily increasing in the region. This trend (also vivid in Adjara) has become a generational issue. The older generation prefers to stick to the traditional Islam inherited from their forefathers and confront the youth because of their inspirations and their passion for Wahhabism

Islam and Challenges to Freedom of Religion in Modern Georgian Society

Freedom of religion is the central theme of the ongoing public debate about human rights in Georgia. In society as a whole, there were different attitudes towards religious minorities. Islam belongs to the so-called “traditional religions” in Georgia and therefore fears and stereotypes attached to it have only recently emerged. Fear in Georgia used to be felt only towards the unfamiliar, such as Protestant groups and Jehovah’s Witnesses movements.

One of the most recent public disputes was sparked by a proposal to rebuild a mosque in Batumi. The reactions to the reconstruction among the broad public made it clear that an enemy’s image can easily emerge on a bare soil. Two opposing views were expressed regarding the reconstruction.¹⁰ One was voiced by the Georgian Orthodox Church and its supporters, who strongly objected to the proposal,

moved to Georgia mainly in the 1820-1830s, group by group. They were mostly Christians following a popular, paganised Christianity with occasional practice of church Christianity. When Tsarist Russia began to invade the North Caucasus, they turned their attention to Islam, as a protest against Russia and a resource to maintain their unique identity.

¹⁰ According to the agreement, Georgia was given the opportunity to restore four Christian Georgian churches on the territory of Turkey, while Turkey was given the right to restore 3 mosques and build one new mosque in south-western Georgia, where the majority of Georgian Muslims are concentrated.

arguing that the emergence of a new mosque could ‘provoke a conflict between the Orthodox and Muslim communities of Georgia’. The other view, shared by cultural workers, human rights organisations and the government, was that Georgia should respect freedom of religion, arguing that along with Orthodox churches, mosques were also part of the Georgian cultural heritage. The protest coming from certain groups of the Church and the public is seemingly strange, considering the fact that in Georgia, where Muslims reside, mosques are frequented and are also built. In this case, the wave of protests stemmed from the efforts of the Georgian Orthodox Church to be included in the decision-making process related to such issues, on the one hand, and echoed the religious-nationalist-radical tendencies gaining momentum in the broader Georgian public, on the other¹¹.

In 2012, the local Orthodox communities of the villages Nigvziani, Tsitskaro and Samtatskaro fiercely protested against the commencement of religious services in the newly built mosque and were trying to prevent the Muslim believers from performing Friday’s traditional religious service under intimidation, threats and coercion.¹² This case cannot be evaluated without a proper consideration of the political context and the Church’s position towards religious pluralism. Policies of religious tolerance and an open fight against extremism were one of the pillars of the previous Georgian government, serving as a preventative mechanism against religious intolerance. The wave of radical religious nationalism gaining momentum in the society and the political changes in 2012 has somehow stimulated the expression of religious intolerance. These incidents are a strong indication that despite traditionally good relations with the Muslim communities, there are always threats that a conflict may fuel up on religious-cultural grounds.

The most important event that succeeded in uniting numerous Islamic organisations in the country took place on 29th August 2014, when led by the Georgian Board of Muslims, Muslim religious

¹¹The Annual 2013 Report of the Public Defender of Georgia on the Human Rights and Freedoms.

¹²The families of Adjarian eco migrants have been living in the village Samtatskaro since 1978.



organisations signed a declaration on the duty to peace and welfare as a response against ‘extremism and violence under the aegis of religion’, widely spread in the Near East.

Conclusion

The special character of Islam in Georgia is that it coexists for many centuries already in a predominantly Christian country. The followers of Islam in Georgia are from various backgrounds: Georgians, Azeri, Chechen, and Dagestani. The Islamic practices themselves are characterised by a great diversity, too. Besides Shia and Sunni practices, numerous Islamic rites are intertwined with local Georgian, popular and pagan religious rituals. Islam was equally affected by the religious awakening following the collapse of the Soviet Union and its anti-religious policies. The specific of religious rise in Adjara is that the new generation is turning to Christianity as to the religion of their ancestors who lost this religion 200 years ago, and at the same time for some other representatives of youth, mostly residing in the high mountain areas of Adjara, Islam is equally considered as the ‘religion of the forefathers’.

The most critical challenge faced by the Muslim communities in today’s Georgia is a lack of integration into the modern Georgian society. Understanding modern religious pluralism stands out as a challenge for the modern Georgian society. The difficulty to accept their fellow countrymen as full members and citizens of their country, regardless of their ethnic background and faith, also fans the fire. Addressing this issue requires setting up state policies aiming at protecting religious freedom, as well as using educational and public resources to support and nourish a culture of tolerance within the society and fight against the emergence of new stereotypes and images of new enemies.

So the rise of religion, both among Christians and Muslims, can make it difficult for religious practitioners to overcome the barriers built out of cultural and religious differences. At the same time traditional tolerance in both religions is a possible resource to corroborate the just mentioned political agenda.

References

- Akhvlediani, Khariton (1978): Essays about the Georgian History (XVI-XIX cc Adjara), (in Georgian: Narkvevebi sakartvelos istoriidan (XVI-XIXss, adjara)), Sabchota Adjara, Batumi
- Baramidze, Ruslan (2014): The Muslim Community of Georgia and State Politics (1991–2012) (in Georgian: Sakartvelos muslimuri temi da sakhelmtsipo politika (1991-2012 tsebsshi)), Batumi Shota Rustaveli State University, Batumi
- Baramidze, Ruslan (2010): Georgian Muslims’ Religious Organisations (in Georgian: Kartvel muslimta sasuliero organizacia), in: Shioshvili, Tina/Baramidze, Ruslan (eds): The Georgian Muslims in The Context of Modernity, GAMAprint, Batumi, pp. 459-479
- Liles, Thomas (2012): Islam and Religious Transformation in Adjara, ECMI Working Paper #57, February http://www.ecmi.de/uploads/tx_ifpubdb/Working_Paper_57_En.pdf last viewed: 10.09.2014
- Chichinadze, Zakaria (1911): History of the Georgian Muslims from Former Ottoman’s Georgia (in Georgian: Istoria osmaletis kopil musulman qartvelt saqartvelosa), Batumi
- Chichinadze, Zakaria (1913): Muslim Georgians and their Villages in Georgia (in Georgian: Musulmani qartveloba da mati soplebi saqartveloshi), Tbilisi
- Nijaradze, Gaga (2010): Georgian Muslims about Religious and Political Issues (in Georgian: Kartveli muslimebi politikis da religiis shesakheb), in: Shioshvili, Tina/Baramidze, Ruslan: The Georgian Muslims in the Context of Modernity, GAMAprint, Batumi, pp. 33-50
- Papuashvili, Nugzar (2008): Islam (in Georgian: Islami), in: Kiknadze, Zurab (ed.): Religions in Georgia, Tolerance Center by Georgian Ombudsman Office, Tbilisi
- Prasad, Conor (2012): Georgia’s Muslim Community: A Self-Fulfilling Prophecy? ECMI Working Paper #58, February, http://www.ecmi.de/uploads/tx_ifpubdb/Working_Paper_58_En.pdf last viewed: 10.09.2014
- Sakhokia, Tedo (1985): The Journeys (Guria, Adjara, Samurzakano, Abkhazia) (in Georgian: Mogzaurabani: Guria, Samurzakano, Apkhazeti), Sabchota Adjara, Batumi
- Sanikidze, George/Walker, Edward W. (2004): Islam and Islamic Practices in Georgia, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, Working Paper Series, University of California, Berkeley
- Sanikidze, Giorgi (1999): Islam and Muslims in Contemporary Georgia (in Georgian: Islami da muslimebi tanamedrove sakartveloshi), Logos, Tbilisi
- Pajikidze, Teimuraz (1999): Mohamed, Islam, Wahhabism and Problems of Georgia (in Georgian: Muhamedi, islami, wahabizmi da saqartvelos problemebi), Tbilisi University Publishing, Tbilisi
- Muslim’s Georgia: Collected Essays (Niko Mari, Ilia Chavchavadze, Petre Umikashvili) (in Georgian: Samhambiano sakartvelo: tserilebis krebuli (Niko Mari, Ilia Chavchavadze, Petre Umikashvili)) (1915), Nr. 2, Publishing Tskhovreba, Tbilisi
- Zviadadze, Sopiko (2014): Religion and Politik in Georgien. Die Beziehungen von Staat und Kirche und die Säkularisierungsproblematik im postkommunistischen Georgien, Verlag Dr.Kovač, Hamburg



Bericht aus Tiflis, Georgien

Reinhard Zintl ist emeritierter Professor für Politische Theorie an der Universität Bamberg.

Nach einer Einladung an die Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (TSU) hatte ich im Sommer 2010 die Gelegenheit, eine politikwissenschaftliche Lehrveranstaltung als Blockveranstaltung zu halten und zugleich mit der Universitätsleitung über Fragen des Bologna-Prozesses zu sprechen. Dabei wurde das Interesse der Universität Tiflis an einer engeren Kooperation deutlich, womöglich in Form eines gemeinsamen politikwissenschaftlichen Studienprogramms. Kurz danach durfte ich dort ein Semester als Gastprofessor verbringen. Der DAAD hat das im Rahmen der Stiftungsinitiative Johann Gottfried Herder für emeritierte Professoren unterstützt. Seitdem komme ich immer wieder, wenn möglich.

Über die Erfahrungen mit der Institution und die Zusammenarbeit mit Kollegen

Die georgischen Universitäten sind nicht so autonome Institutionen wie die deutschen, skandinavischen oder angelsächsischen Hochschulen. Das hat nicht so sehr damit zu tun, dass die Politik mehr Einfluss auf die Inhalte von Forschung und Lehre nimmt. Deutlich anders spürt man aber die Situationen der Personen – das Erleben von Netzwerken, die Bedeutung von Belohnungen und Sanktionen, sowie die Unsicherheit über die eigene Zukunft. Viele bezeichneten die Überwindung des Nepotismus daher als zentrale Notwendigkeit für eine Verbesserung.

Das innere akademische Leben und die universitären Strukturen sind ein wenig anders als wir sie kennen. Das Studium ist stärker verschult, das Ausmaß an bürokratischen Formen der Kontrolle über Studierende und Lehrende ist höher.

Die Kolleginnen und Kollegen waren sehr freundlich und hilfsbereit, alle waren interessiert an meinen Anliegen und Themen. Allerdings gab es unterschiedlich gute Möglichkeiten des (sprachlichen) Austausches: Manche, meist die Älteren, sprechen nur Georgisch und Russisch.

Über die Studierenden

Die Studierenden sind sehr aufgeschlossen, leistungsbereit, und es gibt einen hohen Anteil von exzellenter intellektueller Qualität. In Georgien sind die Eltern von jeher interessiert an qualitativ hochwertiger Bildung für Mädchen wie für Jungen. In der Universität sieht man das. Und man sieht auch, dass die jungen Frauen die Zukunft eher hoffnungsvoll sehen, während die jungen Männer ihrer Zukunft eher zwiespältig gegenüber stehen – die Frauen sind diskussionslustig, die Männer eher schweigsam.

Interessant war für mich, dass die Studierenden die Kultur des Umgangs mit Meinungsverschiedenheiten so oft angesprochen haben. Sie sei so wichtig und ermutigend in der Lehre der Gastlehrenden.

Die Tatsache, dass ich meine Lehrveranstaltungen in englischer Sprache hielt, war sicher einerseits eine Hürde, zugleich wurde es eindeutig als Chance empfunden: Englisch löst bei den jungen Leuten Russisch als lingua franca ab.

Ein Studium im Ausland ist ein Traum, und viele Studierende hoffen sehr, dass ihre internationalen Kompetenzen, erworben v. a. durch Auslandserfahrungen, auch in der Heimat wichtiger werden als die Beziehungen in den alten Netzwerken.

Über die Lehre in der Politikwissenschaft

Insbesondere Demokratietheorie ist in Lehrveranstaltungen eines Landes wie Georgien, in dem demokratische Strukturen und rechtsstaatliches Handeln noch nicht lange etabliert sind, auch für einen erfahrenen deutschen Politikwissenschaftler etwas Besonderes. Die Studierenden haben die politische Gegenwart immer wieder angesprochen, und sich oftmals ausgesprochen kritisch gegenüber den Problemen ihres Landes geäußert. Ihre Wachheit, ihr politisches Interesse und auch ihre Beherztheit waren für mich einerseits erfreulich; auf der anderen Seite war für mich eine gewisse Zurückhaltung angebracht. Vor allem habe ich versucht, den Studierenden nahezubringen, dass sie nicht so sehr



auf die Momentaufnahme fixiert sein, sondern vor allem darauf schauen sollten, wohin der Weg in die Zukunft geht und aus welchen Gründen er wohin geht. Das haben sie mir nicht übel genommen; sie waren vielmehr dankbar, dass ich versucht habe, ihnen ein analytisches Instrumentarium der distanzierten Beurteilung und Deutung von Vorgängen und Zuständen zu vermitteln.

Über akademische Kooperationen und ihre Perspektiven

Georgische Kollegen erschienen mir immer sehr interessiert an Kooperationen. Sie kennen Mängel und Probleme im Land und auch in der Universität oder der Disziplin. Wir sollten den Respekt mitbringen: Wir müssen sie nicht belehren. Es geht vielmehr darum, etwas zu finden, das wir können und das für sie wichtig sein könnte zu lernen. Mit Kollegen in der Fakultät in Tiflis entstand ein Entwurf für eine Kooperation im Rahmen eines Masterstudienganges mit Bamberg (und weiteren bereits kooperierenden Universitäten in Europa). Dies findet Unterstützung beim dortigen Politikdepartment, der Fakultät und dem Rektor. Vor

allem ist das Interesse der georgischen Studierenden an einem solchen Programm offensichtlich, denn vergleichbare Kooperationen in der Rechtswissenschaft, der Verwaltungswissenschaft und der Wirtschaftswissenschaft erfreuen sich regen Zuspruchs.

In vielen west- und mitteleuropäischen Universitäten ist es unstrittig, dass man am liebsten mit Exzellenz und Leuchttürmen in USA, UK, Skandinavien kooperieren will. Es gibt aber auch Klugheitsargumente dafür, mit Ländern akademisch zu kooperieren, in denen die Menschen sich bemühen, stabile rechtsstaatliche und demokratische Verhältnisse zu erreichen.

Umso mehr, als es obendrein internationale Gesichtspunkte gibt. Die Sorgen vieler Menschen in Georgien bezüglich einer russischen Invasion sind bekannt. Eine militärische Kooperation ist kompliziert und ambivalent. Aber die Vernetzung Georgiens mit Europa in Wissenschaft, Bildung, Forschung und Wirtschaft ist möglich. Sie wird von dort ersehnt und kann von uns geleistet werden. Wir sollten tun, was wir können.





Zwischen Identitätsstiftung und Politisierung: Islam in Aserbaidschan

Eva-Maria Auch, Prof. Dr., Orientalistin-Osteuropahistorikerin; seit 2010 Stiftungsprofessur am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt Universität Berlin; Forschungsschwerpunkte: Geschichte nationaler muslimischer Bewegungen (Muslime im Russischen Reich, der UdSSR und den Nachfolgestaaten); Herausbildung neuzeitlicher Eliten und Netzwerkanalyse von Denkverbänden; Migrationsforschung; Geschichte des Umwelt- und Naturschutzes in Kaukasien; Deutsche in Osteuropa/Kaukasien. Publikationen, u.a.: Öl und Wein am Kaukasus. Deutsche Forscher, Kolonisten und Unternehmer im vorrevolutionären Aserbaidschan, Wiesbaden 2001. Muslim – Untertan – Bürger. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18. - Anfang 20. Jh.), Wiesbaden 2004.

Nach Jahrzehnten eines kämpferischen Atheismus in Osteuropa und in Anbetracht anhaltender Probleme der Transformationsgesellschaften ist die Frage nach den Grundwerten des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens auch in Aserbaidschan von anhaltender Aktualität. Sie stellt sich nicht nur für jeden Einzelnen, sondern auch für die offizielle Staatspolitik und die Entwicklung von Zivilgesellschaften, da Religion nicht nur dem Individuum Orientierung gibt und sinnstiftend wirkt, sondern auch ein konstituierendes Element neuer Staats- und Nationalideologien sein kann.

Betrifft diese Herausforderung alle post-sozialistischen Gesellschaften gleichermaßen, wird vor allem im Zusammenhang mit jenen Staaten, die über eine muslimische Bevölkerungsmehrheit verfügen, eine Hinwendung zur Identitätssuche im Islam oftmals mit besonderer Skepsis betrachtet. – Eine solche oberflächliche und nicht vorurteilsfreie Betrachtungsweise kann jedoch den Blick für differenzierte Entwicklungen verstellen. Sie erschwert die Analyse innenpolitischer Veränderungen und beraubt uns der Möglichkeit notwendigen Dialogs mit Vertretern der Zivilgesellschaft in einer Region wie Südkaukasien, wo nicht nur christliche und islamische Welten, sondern auch konkurrierende politische Modelle aufeinander treffen.

Auch für Aserbaidschan – seit 2001 Mitglied des Europarates und seit Dezember 2008 Adressat des neuen EU-Ostpartnerschaftsprogramms – trifft der Befund zu, dass Religion zu einem Baustein der nationalen Identität und zu einer Grundlage des Wertesystems der Gesellschaft wurde. Immer häufiger wird jedoch nach einer Welle des

„Wiederentdeckens“ muslimischer Identität im Konflikt um Berg-Karabach nach islamistischen Bewegungen im Lande gefragt (Bedford 2007; 2012), während sich die aserbaidschanische Regierung bemüht, durch internationale Foren des humanitären und interreligiösen Dialogs den spezifischen Charakter einer toleranten und multireligiösen aserbaidschanischen Gesellschaft zu präsentieren. Tatsächlich wird Aserbaidschan als Staat mit einer muslimisch-schiitischen Mehrheitsbevölkerung durch Wissenschaftler wie auch politische Beobachter übereinstimmend interreligiöse Toleranz und ein Säkularismus bescheinigt, der das Land nicht nur vom benachbarten Iran oder der Türkei, sondern auch von Nordkaukasien und Zentralasien unterscheidet. Einheimische Kritiker mahnen indes, dass mit Hilfe staatlicher Strukturen eine Art „Staatsislam“ etabliert wird, der stark an frühere Kontrollmechanismen erinnert und Religion zur Disziplinierung der Gesellschaft nutzt. Zugleich wird vor einem „Spiel mit dem Feuer“ gewarnt, wenn von in- oder ausländischen Interessenten bei „politischen Machtkämpfen“ auf den islamischen Faktor zurückgegriffen wird.

Zur religiösen Situation in Aserbaidschan. Offizielle Rahmenbedingungen

Hatten bereits die Ereignisse um das Autonome Gebiet Berg-Karabach religiöse Identifizierungen provoziert, so förderte das Recht auf freie Religionsausübung nach der Unabhängigkeit 1991 das öffentliche Bekenntnis zu allen Glaubensrichtungen, die bis zu diesem Zeitpunkt in Südkaukasien etabliert waren. Das erste Gesetz



„Über Religionsfreiheit“ vom 18./20. August 1992 wurde seitdem mehrfach geändert und regelt die Grundrechte und -pflichten von Gläubigen und ihren Körperschaften. Laut Verfassung vom 12. November 1995 bekennt sich Aserbaidschan zu einem demokratischen und weltlichen Rechtsstaat (Art. 7.1.). Staat und Religion sind getrennt, der säkulare Charakter der Schulbildung wurde festgeschrieben. Die freie Religionsausübung gehört zu den verfassungsrechtlich abgesicherten Bürgerrechten (vgl. Art. 18, 25, 48), ausdrücklich werden alle Glaubensbekenntnisse gleichgestellt. Im Vergleich zur Gesetzgebung in Georgien und Armenien begünstigt das aserbaidische Religionsgesetz die Mehrheitsreligion nicht explizit.

Da seit 1918 die Religionszugehörigkeit nicht mehr offiziell erfasst wurde, gilt übrigens bis heute in unkorrekter Weise eine Gleichsetzung der ethnischen Zugehörigkeit mit einem bestimmten religiösen Bekenntnis. Daher kann die ethnische

Tabelle: Bevölkerung nach Nationalität (letzte Volkszählung 2009)

Ethnische Bezeichnung	Anzahl (in 1000)	Prozent
Aserbaidschaner	8.172,8	91,6
Lesginen	180,3	2,0
Armenier	120,3	1,4
Russen	119,3	1,3
Talyschen	112,0	1,3
Awaren	49,8	0,6
Türken	38,0	0,4
Tataren	25,9	0,3
Taten	25,2	0,3
Ukrainer	21,5	0,2
Zachuren	12,3	0,1
Georgier	9,9	0,1
Juden	9,1	0,1
Kurden	6,1	0,1
Kryzen	4,4	< 0,1
Udinen	3,8	< 0,1
Chynalygen	2,2	< 0,1
Andere	9,5	0,1
Gesamt	8.922,4	

Zusammensetzung der Bevölkerung nur als Anhaltspunkt für quantitative Aussagen zur Bekenntnisstruktur dienen.

Bei einer Gesamtbevölkerung von 9,4 Mio. Menschen haben ca. 90 Prozent einen muslimischen Hintergrund, davon sind ca. zwei Drittel mit der (überwiegend Zwölfer-)schiihischen Tradition verbunden. Sunniten – mehrheitlich hanafitischer Rechtsschule – sind vor allem Lesginen, Tataren, Kurden, aber auch Talyschen und einige Taten. Traditionell konzentriert sich das Sunnitentum in den nördlichen Regionen um Şəki, Zaqatala, Şamaxı und Quba. Allerdings hat der Zustrom von mehrheitlich schiihischen Flüchtlingen aus Armenien, Berg-Karabach und den sieben Karabach benachbarten und armenisch besetzten Regionen dieses Bild zugunsten der Schiihiten korrigiert. Zu erwähnen sind in diesem Kontext auch die Muslime in den Nachbarrepubliken. Während die aserbaidisch-muslimische Volksgruppe Armeniens im Kontext des Karabach-Konflikts ab 1987 das Land verlassen musste, stellt sie in Georgien immer noch die grösste ethnische und religiöse Minderheit (Prasad 2012). Ebenfalls überwiegend Schiihiten, leben sie vor allem in den Ostteilen des Landes (ca. 226 Tausend in Kvemo-Kartli, 33.600 in Ostkachetien und ca. 18 Tausend in Tbilisi). Erst seit 2011 unterstehen sie nicht mehr der Kaukasischen Muslimischen Verwaltung (Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi/QMI) in Baku, sondern einer eigenen „Verwaltung der Muslime Georgiens“.

Trotz Trennung von Staat und Religion in Aserbaidschan wurde am 21. Juni 2001 ein „Staatliches Komitee für die Arbeit mit religiösen Organisationen“ (Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin/– abgekürzt: DQIDK/SCWRA) eingerichtet, welches de facto als Aufsichtsorgan des Staates agiert und durchaus in der Traditionslinie des früheren sowjetischen „Rates für die Angelegenheiten religiöser Kulte“ verortet werden kann. Gegenwärtig verweist SCWRA auf ca. 1.247 muslimische und 21 nichtmuslimische Gemeinden, die in Aserbaidschan offiziell registriert sind (<http://www.scwra.gov.az/pages/32/> – Abruf am 10.12.2014). Wie viele Anträge überhaupt gestellt und abgelehnt wurden, ist nicht bekannt.



Zugrunde gelegt wird bei der Registrierung und damit offiziellen Zulassung religiöser Tätigkeit eine dem Umma-Verständnis des Islam eigentlich fremde Einteilung in „Moscheegemeinden“ mit mindestens 10 Mitgliedern, die laut Gesetz einen Antrag auf staatliche Registrierung stellen müssen. Landesweit wurden jedoch nur jene Moscheen sowie jene für den Volksislam bedeutsamen „Heiligen Stätten“ („Pir“ – ca. 500 solche „heiligen Orte“ soll es geben) und islamischen Lehranstalten registriert, die zuvor von der QMI überprüft und „genehmigt“ worden sind.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche erscheint in der Liste nur einmal. Sie lehnte es ab, jede einzelne Kirchengemeinde registrieren zu lassen. Die Diözese sei nicht teilbar, argumentierte der Bischof.

Der Streit um die jeweiligen Kriterien für Zulassung oder Ablehnung dauert an. Fehlende Transparenz der Entscheidungen, willkürliche Aktionen lokaler Organe, vor allem im Landesinnern, sowie die Einmischung der QMI (seit 1980 unter dem schiitischen Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə und einem sunnitischen Stellvertreter) belasten das Verhältnis zwischen Gläubigen und Behörden. In enger Zusammenarbeit mit dem Innenministerium und dem Ministerium für Staatssicherheit bleibt so das Staatskomitee wichtigstes Kontroll- und Regulierungsorgan des Staates, mit dem offiziellen Auftrag, die Verfassungsrechte zu überwachen.

Seine Etablierung hatte nicht zuletzt sehr konkrete Hintergründe: War die Wiederbelebung des Islam Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre vor allem dem Zusammenbruch des Sowjetsystems mit seiner Ideologie, der Suche nach Alternativen und wachsendem nationalem Selbstbewusstsein geschuldet, beanspruchte nach 1991 ein politischer Islam seinen Platz in der Gesellschaft: Bereits 1989-91 waren erste islamistische Organisationen entstanden – darunter die Islamische Partei Aserbaidschans, die seit 1995 verboten ist. Zugleich kamen mit hunderttausenden Flüchtlingen und Vertriebenen ausländische karitative Organisationen ins Land, die nicht selten radikales Gedankengut und Personal mit sich brachten. Mehrfach wurden in den 1990er Jahren ausländische Bürger aufgrund „islamistischer Propaganda“ und der „Vorbereitung terroristischer Aktivitäten“ ausgewiesen.

Je mehr sich jedoch gegen Ende der 1990er Jahre soziale Probleme verstärkten, sich Enttäuschung über die Haltung des Westens im Karabach-Konflikt ausbreitete und die durch die sozialistische Vergangenheit diskreditierte QMI keine moralische und geistliche Orientierung bot, begann insbesondere unter Vertretern der jungen Generation eine verstärkte Suche nach Alternativen im Islam. Vor allem türkische „Missionare“ und aserbaidchanische Studenten türkischer Hochschulen bzw. Absolventen ausländischer Islamischer Hochschulen verbreiteten Gedankengut der Naqşbandiyya, der Mevlevi und vor allem der Nurculuk-Bewegung. In dieser Situation des „Wildwuchses“ religiöser Strömungen, Gruppierungen und Aktivitäten, die in einer Art „Opposition“ zur offiziellen Geistlichkeit stand, sollte dem Staatskomitee die Rolle einer „Vermittlungs- und Ordnungsmacht“ zukommen. Allerdings sollte sich zeigen, dass unter der Etikettierung „Wahhabiten“ nicht nur tatsächliche terroristische Gruppen, sondern auch potentiell gefährliche Gruppen ausgeschaltet wurden. Bereits 2000/2001 wurden die ca. zehntausend tschetschenischen Flüchtlinge Aserbaidschans weitestgehend ausgewiesen und Aktivisten russischen Rechtsorganen überstellt. Seitdem erfolgt immer wieder die Aushebung „wahhabitischer Gruppen“, vor allem im Grenzgebiet zu Dagestan. Während ein Dialog mit reformorientierten Geistlichen nicht stattfand, drängte die offizielle islamische Geistlichkeit seit 2003 verstärkt in die Politik und dehnt ihren Einfluss staatlich sanktioniert aus.

„Islamistische Revolutionierung“ oder „Islamischer Modernismus“ ?

Der grundsätzlich positive Befund bezüglich des derzeitigen Zustandes interreligiöser Toleranz und des säkularen Charakters des aserbaidchanischen Staates und der Gesellschaft kann also nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich in der grossen Gemeinde der Muslime in den letzten Jahren deutliche Veränderungen vollzogen haben:

So hat sich nicht nur die Zahl der sich als aktive gläubig Bekennenden mit ca. 25 Prozent in den letzten fünf Jahren verdoppelt (Junusov 2012), auch die Alters- und Sozialstruktur haben sich verändert.



Immer mehr junge Leute richten ihre Lebensweise nach koranischen Vorschriften aus und beteiligen sich in Moschee und Internet an Diskussionen über die Aufgaben von Religion in der gegenwärtigen aserbaidischen Gesellschaft und in der internationalen Politik. Nicht nur das Kontingent der im Ausland ausgebildeten Geistlichen ist gestiegen, auch Rückkehrer anderer Studienrichtungen kommen mit neuen religiösen Erfahrungen zurück ins Land und haben oftmals gerade im Ausland den Islam für sich „entdeckt“. Während Teile der neuen wohlhabenden „Eliten“, aber auch die von der First Lady geleitete Heydər Əliyev Stiftung oftmals als neue Mäzene, z.B. bei der Renovierung und dem Neubau von Moscheen, in Erscheinung treten, suchen diejenigen, die nicht direkt am Erdölboom oder an Staatsaufträgen partizipieren, nach sozialem und moralischem Beistand in einer Gesellschaft, in der das „Goldene Kalb“ Erdöl, und damit Geld und Macht, moralische Grundwerte ausser Kraft setzen. Insbesondere nach dem Bruder- und Schwesterschaftsprinzip organisierte Netzwerke bieten nicht nur Ausbildungs- und Berufschancen, sondern auch religiöse Normen und Werte als Alternativen. – Dass es dabei bisher nicht zu radikal-islamistischen Bewegungen gekommen ist, hat viel mit der Geschichte des Islams und der Entwicklung der intellektuellen Eliten des Landes zu tun. Auf einige dieser Faktoren sei verwiesen:

Als der Islam mit dem Vordringen der Araber seit dem 7. Jahrhundert seine Verbreitung in Kaukasien fand, stiess er auf eine bunte religiöse „Landkarte“, die Anhänger des Zoroastrismus und Madzdaismus, des Judentums und des Christentums prägten. An der Peripherie des Kalifats gelegen, bot Kaukasien insbesondere in seinen Gebirgszonen Zufluchtsorte für „religiöse Sondergruppen“, wie die ab Mitte des 7. Jh.s verfolgten Schiiten oder später Sufi-Bruderschaften. Ohne Zweifel wirkte die Herrschaft der Safawiden (1501-1732) mit der Einführung des schiitischen Islam als Staatsreligion unter Verdrängung der sunnitisch-osmanischen Tradition in die nördlichen Regionen unifizierend, unterband jedoch nicht die Koexistenz von Schiiten und Sunniten, Muslimen, Christen und Juden.

Seit Ende des 19. Jh.s entwickelte sich Baku zu einem multiethnisch-multikulturellen Zentrum mit vielfältigen Kontakten nach Zentralrussland und Westeuropa. Die geistige Elite Aserbaidischans stand nicht nur dem „Islamischen Modernismus“ nahe, sondern brachte eine eigenständige Islam-Kritik und Aufklärungstradition hervor (Auch 2004). „Islamismus-Turkismus-Aserbaidischanismus“ wurde zur Losung der ersten Unabhängigkeit 1918-1920 und verweist auf eine Tradition, die Panislamismus und Panturkismus dem Nationalgedanken unterordnet.

Die russische Islampolitik förderte die Entstehung einer hierarchisch organisierten und staatlich gesteuerten Geistlichkeit unter der Leitung einer „Geistlichen Verwaltung der Muslime Transkaukasiens“ (ab 1872/3), die jedoch als „Stellvertreter“ der Kolonialmacht wahrgenommen wurde. Während die sowjetischen Atheismuskampagnen vor allem auch weltliche und religiöse Eliten, die sich zuvor für einen modernisierten Islam eingesetzt hatten, trafen, religiöse Unterschiede nivelliert wurden und sich Formen eines „Parallel-“, oder „Volksislam“ verfestigten, reproduzierte sich auch eine kritische Haltung zum offiziellen Islam in Form der 1944 reaktivierten „Muslimischen Verwaltung“, die seit 1980 personelle Kontinuität besitzt.

Eine tiefgreifende Islamisierung erfolgte niemals, denn ein geistliches Zentrum des Islam zur Verfestigung der Religionslehre hat es auf dem Gebiet der heutigen Republik Aserbaidischans nicht gegeben. Die Traditionen des Nomadismus und die Besonderheiten des Schiitentums begünstigten dagegen die Verehrung Heiliger Plätze und Personen („Pir“), wie z.B. der „Nachfahren des Propheten Muhammad“, der Sayids („Seyid ocağı“). Die Radikalität sowjetischer Atheismuskampagnen verdrängte den Islam in illegale oder halblegale Bereiche, es verfestigten sich inoffizielle Glaubenshaltungen und Kulthandlungen, koranische Ver- und Gebote gingen in oft abgewandelter Form in die Lebensweise der Bevölkerung Aserbaidischans ein und wurden als „nationale Traditionen“ („Kulturislam“, „Mentalitätsislam“) zum Bestandteil des türkisch-aserbaidischen Nationalbewusstseins.



Trotz historisch ausgebildeter Toleranz wurde im Kontext des Karabach-Konfliktes, zunächst vor allem in der Fremdzuschreibung „Christliches Armenien“-„Muslimisches Aserbaidzhan“, die religiöse Zugehörigkeit zu einem entscheidenden Identifikationsmerkmal. Die erklärte Zugehörigkeit zur islamischen Welt sollte nicht zuletzt Verbündete gewinnen. Zugleich wurde in der historischen Untermauerung aserbaidzhanischer Ansprüche auf Karabach auch die christliche Vergangenheit des Landes aufgearbeitet, „Toleranz“ und „Multireligiosität“ als „Nationaleigenschaft“ propagiert, während sowohl der konservative Islam Irans als auch Formen der radikalen Salafiyya auf Unverständnis stießen, da sie im Kontext separatistischer Stimmungen als Gefahren für die Einheit des Landes wahrgenommen wurden.

Versucht man zusammenfassend die Frage nach aktuellen Entwicklungen des Verhältnisses von Religion und Staat, Islam und Politik zu beantworten, ist auf folgende Elemente zu verweisen:

Aserbaidzhan folgt dem Kulturnationskonzept anstelle eines Staatsbürgerkonzeptes. Da der Islam als Merkmal der „Nationalkultur“, des „Aserbaidzhanertums“, propagiert wird, stößt Toleranz dort an Grenzen, wo missionarische Aktivitäten oder gar politische Einflussnahme vermutet werden. Das betrifft die Bekämpfung von (tatsächlichen oder als solche deklarierten) „Wahhabiten“ ebenso wie das Vorgehen gegen islamische Reformgeistliche oder Anhänger der türkischen Stiftung Nurculuk/aserb. Nurçular 2014, die vor allem im Bildungswesen Aserbaidzchans (11 Lyzeen landesweit, eine Universität in Baku) einen besonderen Ruf genießt.

Nicht zuletzt steht das Verhältnis von Staat und Religion in Aserbaidzhan unter einem besonderen innen- und aussenpolitischen Druck. Konfliktherde und islamistische Bewegungen in Tschetschenien und Dagestan, Iran und Afghanistan, Syrien und Irak liegen in direkter „Nachbarschaft“. Obwohl

Aserbaidzhan aktives Mitglied der internationalen Anti-Terror-Front ist und unter anderem eine wichtige Transitfunktion für Afghanistan-Einsätze übernommen hat, schlossen sich auch ca. 400 Aserbaidzhaner den IS-Kampftruppen in Syrien an. Diese Situation widerspiegelt recht deutlich, wie vorsichtig die Regierung Aserbaidzchans in religiösen und politischen Fragen agieren muss.

Bibliographie:

- Auch, Eva-Maria, (2004): Muslim-Untertan-Bürger. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18. - Anfang 20. Jh.). Ein Beitrag zur vergleichenden Nationalismusforschung, Wiesbaden (= Kaukasische Studien – Caucasian Studies, Bd. 7).
- Bedford, Sofie, (2007): 'Wahhabis', Democrats and Everything in Between. The Development of Islamic Activism in Post-Soviet Azerbaijan, in: M. Gammer (ed.) Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus. Post-Soviet Disorder. London and New York: Routledge, 194-211.
- Bedford, Sofie, (2009): Islamic Activism in Azerbaijan Repression and Mobilization in a Post-Soviet Context, Stockholm.
- Bedford, Sofie ed., (2012): Islam in Azerbaijan, in: Caucasus Analytical Digest, Nr. 44.
- Cornell, Svante, (2006): The Politicization of Islam in Azerbaijan, Washington.
- Etno-konfessional'naja situacija v Azerbajdzanskoj Respublike na 2005, in: Azerbajdzan i azerbajdzancy v mire, Nr. 1 (2007), S. 107-112.
- Hunner-Kreisel, Christine, (2008): Erziehung zum "Wahren" Muslim. Islamische Bildung in den Institutionen Aserbaidzchans. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Junusov, Arif, (2012): Islamskaja palitra Azerbajdzana. Baku: Adil' ogly.
- Kotecha, Hema, (2006): Islamic and Ethnic Identities in Azerbaijan: Emerging Trends and Tensions. A Discussion Paper. Baku: OSCE, available at http://www.osce.org/documents/ob/2006/08/23087_en.pdf
- Motika, Raoul, (2010): Religion and Staat in Aserbaidzhan, in: Aserbaidzhan – Land des Feuers. Berlin, S. 108-109.
- Prasad, Conor, (2012): Georgia's Muslim Community: A Self-Fulfilling Prophecy? ECMI Working Papers # 58. - http://www.ecmi.de/uploads/tx_lfpubdb/Working_Paper_58_En.pdf
- Sattarov, Rauf, (2009): Islam, State and Society in Independent Azerbaijan: Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality. Wiesbaden: Reichert Verlag.



Eva-Maria Auch : Entre construction d'identité et politisation, l'islam en Azerbaïdjan

Après des décennies d'un athéisme militant en Europe de l'Est et au vu de problèmes persistants des sociétés en transformation, la question autour des valeurs fondamentales est d'actualité en Azerbaïdjan, pour les individus comme pour la politique d'État. En l'absence de statistiques plus pertinentes, la composition ethnique de la population sert de point de repère imparfait de la structure confessionnelle et indique qu'environ 90 pour cent d'une population de 9.4 millions d'Azerbaïdjanais viennent d'un milieu musulman, et que deux tiers d'entre eux sont associés à la tradition chiite (majoritairement duodécimaine). Malgré la séparation entre État et religion en Azerbaïdjan, un « comité étatique pour le travail avec les associations religieuses » a été créé en 2001 et sert d'organe d'observation pour l'État. L'observation positive de base concernant le statut actuel de tolérance interreligieuse et du caractère laïc de l'État et de la société azerbaïdjanaise ne peut pas cacher des changements clairs dans les dernières années dans les grandes communautés musulmanes. Le nombre de personnes qui se décrivent comme croyantes pratiquantes a ainsi doublé dans les cinq dernières années, pour arriver à 25 pour cent, et inclut de plus en plus de jeunes. De plus, la première vague de revitalisation de la religion comporte surtout les aspects publics (constructions, renouveau dans l'éducation, etc.) liés étroitement à la quête d'une identité nationale. Les spécificités de cette évolution en Azerbaïdjan ont beaucoup à voir avec l'histoire de l'islam et le développement des élites intellectuelles dans le pays : la coexistence historique entre chiites et sunnites, une islamisation superficielle qui a donné lieu à des croyances non-officielles, une tradition herméneutique propre, la politique russe vis-à-vis de l'islam, et enfin le conflit du Haut-Karabagh. Il faut également prendre en compte le fait que l'Azerbaïdjan adhère au concept de nation culturelle plutôt que celui de citoyenneté : les conversions ou suggestions de réformes de religions islamiques peuvent par conséquent être perçus comme une trahison nationale. La question du contact entre État et religions « traditionnelles » et « non traditionnelles » est ainsi déjà controversée. L'introduction de cours de religion musulmane dans les écoles publiques fait également débat. Enfin, la relation entre État et religion subit la pression de forces islamistes radicales et illégales.

Ankündigung: ISLAMIN AFRICA: Historical and Contemporary Processes of Islamisation and Re-islamisations in Africa

Vom 23.-25.4. 2015 Tagung zum Islam in Afrika an der Universität Bern.

Die erste Kooperationstagung der SGMOIK mit der Schweizerischen Gesellschaft für Afrikastudien (SGAS/SSEA) legt den Fokus auf das Wechselspiel von historischer Islamisierung einiger Länder und Regionen Afrikas und gegenwärtigen bzw. absehbaren Prozessen von Re-islamierungen. Machtpolitik, Identitätssuche, wirtschaftliche Entwicklungen oder auch neue Formen von Bildungschancen werden dabei als zentrale Aspekte von Islamisierung und Re-islamisierung genauer in den Blick genommen.

Im Verlauf der drei Tage werden die Themen in mehreren Panels bearbeitet, wobei es SGMOIK und SGAS besonders wichtig war, in jedem Panel mindestens einen Referenten aus Afrika zu haben und zugleich auch Nachwuchswissenschaftler aus Europa zu integrieren und ihnen eine Plattform zu bieten.

Die Tagung ist für Besucher offen, SGMOIK-Mitglieder können sich bis zum 2. April zum ermässigten Preis von 50 CHF (sonst 75 CHF) unter sekretariatia@gmail.com anmelden. Der Tagungspreis beinhaltet Kaffeepausen und zwei Mittagessen und ist vor Ort bar zu entrichten.

Le colloque est ouvert au public, mais payant. Les membres de la SSMOCI profitent d'un prix avantageux de 50 CHF (non membres : 75 CHF), sous condition qu'ils annoncent leur venue avant le 2.4.2015 à l'adresse suivante: sekretariatia@gmail.com. Le prix comprend les pauses café, ainsi que deux déjeuners à midi.

Prière de payer directement sur place et en espèces.



Youth Life in Nagorno-Karabakh: The Two Realities of War and Peace

Susanna Petrosyan was born on April 23, 1980 in Nagorno-Karabakh (known as Artsakh by the Armenians). In 2002, she graduated with a Masters in Romano-Germanic Philology from the Artsakh State University. After graduation she started to work as a lecturer at the same university in the faculties of Foreign Languages and Political Science. She did a lot of research on modernization of education within the Bologna Process and published several articles on it in international magazines.

In 1997, she founded the first English Speaking Club in the capital, Stepanakert, which developed into a non-governmental organization as Artsakh Youth Development Center (AYDC) in 2011, and today it is one of the most active youth organizations in the country. She is involved in many pan-Armenian and international youth projects. She is also a trainer on project designing and management, leadership, healthy lifestyles, intercultural learning and peace building. Within the framework of European youth projects, she came into contact with Swiss youth groups (see page 29 of this Bulletin) and got the opportunity to join a project in Switzerland (2012).

Forty percent of the population of Nagorno-Karabakh is under the age of 21. All of whom did not experience the terrible war with Azerbaijan that resulted in a ceasefire in May 1994. Although full-scale conflict ended at that time, the two armies continue to face each other across a Line of Contact that extends around the whole of this independent, Armenian state, unrecognized by all members of the UN. Sadly, each year, young men are killed by Azerbaijani sniper fire, re-opening up old wounds across the whole country that still suffers the pain of the legacy of the early 90s. Over a few weeks' period in late July/early August 2014, the friction between the two sides increased significantly, to the worst level in the last 20 years, resulting in many deaths of soldiers. This caused great concern for the 150,000 people living in this small country.

For the Youth in Nagorno-Karabakh, they find themselves in a strange situation. Whether they live in the major towns of Stepanakert, or Shushi, or one of the many villages dotted throughout the mountains and countryside, life is very peaceful and safe. They have heard all of the stories of war and see the effects of it on people and buildings, but they have not experienced it. Paradoxically, just a short distance from where they live, there is an armed conflict. The threat of a full-scale war is there 24 hours a day.

For them, it is normal, they barely give it much consideration; for the majority of people in the

Western world, their life would go into a suspended state, frozen with fear, waiting for the unexpected, if they were presented with this situation.

As Nagorno-Karabakh re-built itself after the ruinous war, the younger population grew, developed, and became more active, so it is now an important part of the civil society. As the recent clashes were causing disquiet throughout the country and in the rest of the world, the Youth did not sit back. Small volunteer groups were formed by young activists, political leaders, students and graduates, to take special provisions to the young men on the front line, but most importantly to show their support at this difficult time by staying with them in the trenches on the frontline. In many cases, the soldiers were their friends, as all men have to spend 2 years in the army, beginning from the age of 18.

Education System

During its time within the Soviet Union, Nagorno-Karabakh had a good education system. In re-building the country, the government has invested a lot in ensuring that the youth has the best possible start in life. Whether this be from the small schools in the rural villages through to the main State Universities in Stepanakert (ca. 50'000 inhabitants). Shortly, every child in education, wherever they live in the country, will have access to a computer and

**Impressionen auf der nächsten Seite
Artikel-Fortsetzung auf Seite 30**



The attendees at the Eco-Camp in Khndzristan village present their findings and plans to the invited guests.

Photo by Russell Pollard (www.artsakh.org.uk)



Youth of Stepanakert celebrate the Anniversary of the naming of their city after the leader Stepan Shahumyan.

Photo by Russell Pollard (www.artsakh.org.uk)



The people of Stepanakert come out in their thousands, to honour a soldier who was killed on Jan. 20, 2014 repelling an Azeri force engaged in a probing action against Karabakh defensive positions along the Line of Contact.

Photo by Susanna Petrosyan



New recruits to the NKR Army (Nagorno-Karabakh Republic Defense Army) go through their training program.

Photo by Russell Pollard (www.artsakh.org.uk)



Members of Artsakh Youth Development Center visit the village Nor Maragha to give some presents and spread some Christmas spirit.

Photo by Susanna Petrosyan



Children at the school in Khndzristan village discuss what they want for the future of their village.

Photo by Russell Pollard (www.artsakh.org.uk)



Quelle: „Caucasus-ethnic“ by I, Pmx. Licensed under CC BY 2.5 via Wikimedia Commons - http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caucasus-ethnic_en.svg#mediaviewer/File:Caucasus-ethnic_en.svg. Bearbeitung: Oliver Thommen.



high-speed internet connection. This includes some of the remotest locations in the mountains.

Artsakh State University is the leading educational institution in the country, which has started the modernization of education according to the European system shaped by the Bologna process since 2005. But as mentioned earlier, Nagorno-Karabakh is not a recognized country, the students and postgraduates don't have equal opportunities for studies and exchanges abroad.

The recent international conference organized on 27-29 June 2014 in Stepanakert, entitled "Education without Discrimination: Bologna Context" was the first attempt to raise the question worldwide by bringing together international experts with officials and lawmakers from Armenia, the Pridnestrovian Moldavian Republic (Transnistria), Nagorno-Karabakh (Artsakh), Basque Country, and Flanders.

The main purpose of the conference was to address the issue of equal rights to education and the principle of non-discrimination. The conference highlighted the importance of cooperation within a single European Higher Education Area, especially when it comes to the integration of non-recognized states, such as Abkhazia, South Ossetia and Nagorno-Karabakh.

Non-Governmental Organizations

In addition to the formal educational structure, Nagorno-Karabakh has a healthy Non-Governmental Organization (NGO) community, many of which support the youth sector with a broad range of non-formal educational activities. The largest of these, based in Stepanakert is the Artsakh Youth Development Center (AYDC). It grew from its modest beginnings as a youth club, through providing English language tuition to a fully-fledged NGO nearly 3 years ago. It gives the local youth, and those from the surrounding villages, the opportunity to improve their English, German, French and Spanish language skills, robotics and computing, as well as to become involved in a range of activities that contribute to the wider civil society.

During the post-war recovery period, priorities have necessarily been on the basics of the infrastructure, as well as on ensuring that everyone can satisfy at least the most fundamental needs that

exist in any life. This is a long process. Many of the issues that are associated with a more affluent country have yet to be fully addressed. A good example of this is the care of the environment, nature, re-cycling and being mindful about the consumption of natural resources.

To start improving awareness of this amongst the youth, but also to engage with the rest of the population, AYDC has collaborated with the Young Biologists Association (YBA) in Yerevan to work on a long-term program on environmental and ecological awareness. The most recent eco-camp took place in Khndzristan (a small village near to Stepanakert). This was a five day event that brought together young people from different regions of Karabakh and Armenia. There was a mixture of presentations, nature walks, and workshops with the objective of getting all of the youth to think about how they impact on the environment, and how they could individually and collectively influence their communities to be more aware of their "green" responsibilities. A number of ideas were generated about how waste might be recycled, and also how the wide variety of fresh products that are available can be used for healthy living. The value and importance of this event was further enhanced by the idea to make the village an eco-village and to develop eco- and agro-tourism there.

AYDC also realizes a lot of charity programs, through which young people make their small contributions to village schools. Nor Maragha (translated from the Armenian language, this proper name literally means "New Maragha") is a small village about an hour's drive from Stepanakert and exemplifies some of the legacies of war that people are living with. The majority of the people who live there used to live in Maragha. This was a village of about 4500 people in the original Soviet territory of Nagorno-Karabakh and it was subject to a horrific massacre in April 1992 at the hands of the Azerbaijani army. About 100 people were badly mutilated, the rest fled. Since 1994, Maragha has been on the Azerbaijani side of the "Line of Contact". The villagers who fled settled in an old Azerbaijani village, which is now on the Armenian side of the border, and which is nowadays known as Nor Maragha ("New Maragha"). As a result of



this situation and the difficulty of getting paid work, many of the people there are very poor, and have little in the sense of material possessions.

Each year near to Christmas, members of AYDC in conjunction with an Armenian partner organization from Yerevan, do fundraising. So they can make a special day for the small children in the village. They arrange for a “Santa Claus”, who brings books and other gifts, as well as putting on a small party, with music and dancing. Everything involved is modest and costs little money, however, it is about creating community cohesion and giving the opportunity for the youth to be active in helping others. This is really important in Nagorno-Karabakh with its most unusual history.

Peace Negotiations

To the world community, Nagorno-Karabakh is seen as a conflict between politicians and soldiers, facing each other along the border, with interminable discussions about territorial integrity and self-determination. The traditional view is that the only road to peace is through resolving and negotiating these points. 20 years of discussions through the formal forums have achieved nothing.

Through the various youth-organizations more young people are travelling abroad, talking to their peers in other countries, seeing other perspectives,

and helping them to develop an understanding of peace. Occasionally, these forums involve people from Azerbaijan as well as Nagorno-Karabakh. Progressively, the participants realize that they can talk to each other in a mature way, and explore their differences, and, more importantly, discover how similar they are. Cynics might say that this will make little difference to the situation, and that such an approach will take decades to achieve anything. But whilst ever there is peace, and if talking on an individual basis makes some contribution to securing this, then this has to be the most sensible option.

It is understandable that people who were adults during the war may have entrenched views about the other side. There is a great opportunity for those born after the ceasefire to be more flexible in their thinking. This is the real future of the process – it is about realizing that each person is a human being, and on that level, everyone from both sides wants the same thing – they simply want peace.

Websites/Sources:

Artsakh Youth Development Center NGO (AYDC), <https://www.facebook.com/artsakhyouthdevelopmentcenter>

Eco-Village (development of eco-camps mentioned in the section on NGOs), <http://ecovillage.am/>

Artsakh State University, <http://www.asu.am/>

NKR – Ministry of Foreign Affairs, <http://www.nkr.am/en/>

The Swiss-based association „Youth Exchanges without Borders“ is a tax excepted charity, registered in Emmenbrücke, Canton of Lucerne. Its members are regularly organizing youth exchanges with young people from South Caucasus and other countries from the former Soviet Union. In the framework of a youth exchange, participants from different countries work during a week on a specific topic such as the role of media in South Caucasus. Beside the thematic work, a youth exchange offers a platform for cultural exchanges.

Thanks to its networks from previous projects the association’s staff could connect the author of this article with the editors of the publication at hand.

Contact:

Youth Exchanges without Borders

6020 Emmenbrücke

Switzerland

Mail: projects.yewb@gmail.com

Facebook: <http://on.fb.me/1EZdzWB>



“Eine Nation, zwei Staaten”? Mythen, Interessen und Unsicherheiten im Verhältnis von Türkei und post-sowjetischem Aserbaidschan

Hans-Lukas Kieser ist Titularprofessor für spätosmanische und nachosmanische Geschichte an der Universität Zürich und Fellow des Australian Research Council. Er ist der Autor u.a. von Nearest East (Philadelphia 2010), Türklüğe İhtida (Istanbul 2008), and Der verpasste Friede (Zürich 2000), sowie der Herausgeber von Turkey Beyond Nationalism (London 2006 and 2012) und Mitherausgeber von The Armenian Genocide and the Shoah (Zürich 2002 and 2014).

Auf offizieller Ebene wird immer wieder die Bruderschaft zwischen der Türkei und Aserbaidschan und zwischen Recep T. Erdoğan und İlham Aliyev beschworen. Die gemeinsame Sprache, die muslimische Religion und spätosmanische Verbindungen werden hervorgehoben. Geschwister-Rhetorik dominiert. Nicht weniger als ein halbes Dutzend Mal wird sie in der jüngsten Pressemitteilung nach Erdoğan's Besuch in Baku Ende August 2014 bemüht.¹ Dieser Besuch gleich nach seiner Ernennung zum Staatspräsidenten unterstreicht die enge Bindung, die Heydar Aliyevs viel zitiertes post-sowjetischer Slogan von einer türkischen Nation in zwei Staaten artikuliert hat. 2003 war İlham Aliyev seinem verstorbenen Vater Heydar an der Staatsspitze nachgefolgt, dem im heutigen Aserbaidschan ein Kult zuteil wird, der an Atatürk erinnert.

Der Aussenminister und heutige Ministerpräsident Ahmet Davutoğlu verstieg sich bei einem Besuch in Baku im Oktober 2009 zu der Aussage, 72 Millionen anatolische Geschwister seien bereit, für Aserbaidschan zu sterben.² Dies geschah nur wenige Tage nach Unterzeichnung der Zürcher Protokolle mit Armenien, die das Tor zu einer Normalisierung der geschädigten türkischen Beziehungen mit den Armeniern öffnen sollten. Davutoğlu's Rhetorik suchte die daraus entstandene heftige Krise mit

dem aserbaidschanischen Bruder zu lindern. Denn der grosse Bruder Türkei schien mit den Zürcher Protokollen das gemeinsame Feindbild Armenien in Frage zu stellen. Dieses jedoch ist ein wichtiger Pol im variablen Kraftfeld der “Bruderschaft”. Weitere Pole sind Interessen in den Bereichen Sicherheit und Wirtschaft sowie türkisch-muslimische Geschichtsmythen.

Im Folgenden beschreibe ich dieses postsowjetische Kraftfeld der Beziehung zwischen der Türkei und Aserbaidschan und stelle als ihre treibenden Kräfte materielle und politische Interessen ebenso wie Identitätsmythen heraus. Die Perspektive gemeinsam angestrebter demokratischer und menschenrechtlicher Standards – eine Hoffnung der frühen 2000er Jahre im Zuge der türkischen Annäherung an die EU – hat sich verflüchtigt.³ Dasselbe gilt für das militärlastige Zweckbündnis von Türkei, Israel und Aserbaidschan in den 1990er Jahren, das sich gegen Armenier, Kurden und den Iran richtete und religiöse Konnotationen mied. Allein zwischen Aserbaidschan und Israel wird es in ähnlichem Umfang fortgeführt.⁴

Spätosmanischer Türkismus

Die postsowjetische “Bruderschaft” der Republiken Türkei und Aserbaidschan steht nicht nur in dem bereits erwähnten variablen Kraftfeld der Gegenwart, sondern auf historisch wenig eindeutigen Grund. Zur historischen Geografie Aserbaidschans gehört die Anfangs 14. Jahrhundert in Arabil gegründete Safawiyya, aus der im 15. Jahrhundert ein politisierter antisunnitischer schiitischer Orden und aus diesem der safawidische

1 <http://www.tccb.gov.tr/basin-aciklamalari/252/90943/azerbaycan-cumhurbaskani-aliyev-ile-ortak-basin-toplantısında-yaptiklar-aciklama.html> (15.11.2014). Vgl. “Joint press statements of Presidents of Azerbaijan and Turkey”, 15 september 2010, <http://en.president.az/articles/736/print> (15.11.2014).

2 “Biz Azerbaycan bayrağını yabancı ülke bayrağı gibi değerlendirmiyoruz. Benim hemşerim bu topraklarda şehit olmuş, burada yatıyor. Gerekliyorsa bugün de 72 milyon Anadolu halkı, Azerbaycan'da ölmeye hazır” (Enes Cansever: „Bir millet iki devlet” sözünde değişiklik yok, Tageszeitung Zaman 23. Oktober 2009). Ähnliche Rhetorik bei Davutoğlu's jüngstem Besuch in Baku: <http://www.sabah.com.tr/gundem/2014/09/19/davutoglu-turkiyeye-hizmet-azerbaycana-hizmettir> (16.11.2014).

3 Noch stark präsent in Bülent Aras: Turkey and the South Caucasus, in: Global Dialogue 7 (Sommer-Herbst 2005), <http://www.worlddialogue.org/print.php?id=355> (15.11.2014).

4 Alexander Murinson: Turkey's Entente with Israel and Azerbaijan. State Identity and Security in the Middle East and Caucasus, London: Routledge, 2010.



Iran des 16. Jahrhunderts hervorging, der politische und konfessionelle Widersacher des Osmanischen Reichs. Die neo-osmanisch angehauchte Partei Erdoğan's (AKP) zelebriert Sultan Selim I. (1512-1520) als starken Sultan-Kalifen und hat nach ihm die neue Brücke über den Bosphorus benannt, während Selim den Schiiten als Sieger bei Çaldıran (1514) über den charismatischen Safawidenführer Schah Ismail (1501-1524) und als Schlächter der alevitischen Anhänger Ismails in Erinnerung geblieben ist.

Als konkreten gemeinsamen Nenner finden wir daher in der Neuzeit erst den Türkismus des frühen 20. Jahrhunderts. Zu den geistigen Vätern dieser einflussreichen kulturellen und politischen Strömung gehörten Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) und Ali Hüseyinzade [Familiennamen nach 1934: Turan] (1864-1941), die beide in Aserbaidschan geboren wurden, in Tiflis zur Schule gingen, aber später in die Türkei zogen. In enger Verbindung mit dem jungtürkischen Komitee Fortschritt und Einheit waren beide sowohl in Istanbul als auch in Baku politisch und publizistisch aktiv. Beide vertraten pantürkische Visionen, d.h. glaubten an eine zusammengehörige muslimisch-türkische Welt ("Turan"), die konfessionelle Unterschiede aufheben würde. Als deren moderne Vorreiterin betrachteten sie die jungtürkische bzw. kemalistische Türkei. Sie waren beide auch in der Demokratischen Republik Aserbaidschan 1918-20 engagiert.⁵

Einen politischen Höhenflug erlebte der Pantürkismus dabei im letzten Weltkriegsjahr, nach der Russischen Revolution und dem Rückzug der russischen Armee aus Ostanatolien und dem Südkaukasus. Auf einmal schien die Tür zu einer expansiven Verwirklichung des Pantürkismus weit offen – was in den ersten Weltkriegsmonaten blutig gescheitert war (Schlacht von Sarikamis um die Jahreswende 1914-1915). Das Osmanische Reich gewann den südwestlichen Zipfel des Südkaukasus mit Kars und Batum zurück. Mit jungtürkischer Rückendeckung wurde im Mai 1918 die Demokratische Republik Aserbaidschan gegründet,

5 Vgl. Holly Shissler: *Between two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, London: I.B. Tauris, 2003; Volker Adam: *Russlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Russland und Zentralasien*, Frankfurt am Main: Lang, 2002.

die Məmməd Əmin Rəsulzadə (Mammad Amin Rasulzade, 1884-1955), der Führer der Müsavat (Gleichheits)-Partei präsiidierte; auch er war zuvor als "Russlandtürke" im jungtürkischen Istanbul aktiv gewesen.

Das vom osmanischen Kriegsminister Enver Pascha gegründete Kaukasische Heer des Islams (Kafkas İslam Ordusu) zog erfolgreich durch den ganzen Südkaukasus und eroberte am 15. September 1918 Baku. Baku war bei der Gründung der Demokratischen Republik Aserbaidschans eine selbständige Sowjetkommune geworden, in der bolschewistische und armenisch-nationalistische Kräfte kooperierten. Diese massakrierten im März 1918 im Kampf um Baku gegen die Müsavat mehrere Tausend Muslime. Am 15. September verübten die Armee des Islams und lokale Muslime ihrerseits ein Massaker an mehr als zehntausend armenischen Einwohnern der Stadt.⁶

Der gemeinsame "Andere"

Wer das nationale Geschichtsmuseum Aserbaidschans in Baku besucht, findet Schautafeln über "Genocide of Azerbaijanis committed by Armenians" 1905-1906 und 1918-1920. Diese Ereignisse aus dem frühen 20. Jahrhundert werden von der offiziellen Geschichtsschreibung in eine Linie mit "Genoziden" im Krieg um den Berg-Karabagh gestellt, namentlich in der Stadt Chodschali, wo am 25. Februar 1992 etwa hundert oder mehrere hundert Zivilisten getötet wurden. Die Rede vom Völkermord an den Armeniern 1915-1916 im Osmanischen Reich ebenso wie vom Massaker bei der Eroberung Bakus am 15.9.1918 ist hingegen tabu.

Ein zentraler gemeinsamer Nenner türkisch-aserbaidschanischer Bruderschaft ist daher Armenien, das die andere, ungute Nation darstellt. Armenien ist für Baku seit dem verlorenen Krieg um Berg Karabagh ein Erzfeind – wobei Animositäten bis zur russischen Revolution von 1905 zurückreichen,

6 Ronald G. Suny: *The Baku Commune, 1917-1918: Class and Nationality in the Russian Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1999; İlham Abbasov: *The History of Azerbaijan: Deconstructing the "Age-Old Friendship" and the "Deadly Feud" Myths in: Sergey Rumyantsev (Hg.): The South Caucasus and Turkey: History Lessons of the 20th Century*, Tiflis: Heinrich Böll Foundation South Caucasus Regional Office, 2012, 29-42.



die im Kaukasus in Gewalt zwischen Armeniern und Aseri ausgeartet war. Für Ankara seinerseits sind die Armenier ein historischer Stolperstein, eine zentrale diplomatische Herausforderung und ein Prüfstein für das öffentliche Gewissen. Dies ist seit Ende des 20. Jahrhunderts von Teilen der Gesellschaft in der Türkei, namentlich von Linksliberalen, der kurdischen Politik sowie Vertretern der muslimischen Hizmet bzw. der Bewegung von Fethullah Gülen erkannt worden. Gülen ist ein aus Erzurum stammender Prediger, der lange in Izmir wirkte, seit 1999 in den USA lebt und aus dem theologischen Erbe von Said Nursi (1876 – 1960) bzw. der Nurculuk schöpft, einer auf Nursis moderner Koraninterpretation füssenden globalen Erneuerungsbewegung.

Hizmet will Probleme durch Dialog lösen und muslimische Feindbilder, darunter das armenische und christlich-missionarische, hinterfragen. Die Stärke von Hizmet beruht in Schulen, paraschulischen Einrichtungen und Universitäten auf allen Kontinenten. Die ersten wurden im Kaukasus und Zentralasien, namentlich in Aserbaidschan ab 1992 errichtet.⁷ Hizmet steht, wie schon ihr geistiger Vater Nursi, dem Türkismus distanziert gegenüber, wenn Gülen und seine Anhänger auch lange den Traum von einer starken, weltweit ausstrahlenden Türkei mit der AKP geteilt und zum Erfolg der AKP beigetragen haben. Machtlogiken gegenüber blieben sie lange unkritisch eingestellt.

Das zersprungene Bindeglied Hizmet und eine volatile Zukunft

Nachdem er sowohl vom Sowjetregime als auch vom Kemalismus mehr oder weniger unterdrückt worden war, ist der türkistische Mythos von der einen Nation in Anatolien und Aserbaidschan (und weit darüber hinaus) in den frühen 1990er Jahren neu aufgenommen worden. Manche Teile der Eliten sehen im Türkismus ein Mittel, um im postsowjetischen Raum Einfluss zu nehmen.

⁷ Bayram Balci, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2003; ders.: *The AKP/Gülen Crisis in Turkey: Consequences for Central Asia and the Caucasus*, Central Asia Policy Brief Nr.16 (April 2014), <http://www.sciencespo.fr/cepi/sites/sciencespo.fr/cepi/files/PolicyBrief16%20April2014.pdf> (16.11.2014).

Türkismus verband sich dabei zunehmend mit einer Art "Nibelungentreue" im armenisch-aserbaidschanischen Konflikt.

Die EU-Annäherung der Türkei hat nach Beginn der AKP-Regierung im Herbst 2002 den Mythos und die Treue auf Gedeih und Verderben dadurch relativiert, dass sie der Orientierung an europäischen Standards Priorität eingeräumt hat. Dazu gehörten Bemühungen, die Beziehungen mit Armenien zu normalisieren, wofür auch Hizmet und deren Tageszeitung *Zaman* eintraten. Diese Entwicklung ist umso beachtlicher, als dass der wirtschaftliche Aufschwung der Türkei seit dem frühen 21. Jahrhundert der zentrale Faktor für den Erfolg der AKP ist, und in dieser Beziehung Aserbaidschan für die Türkei wegen Öl und Gas, der Pipelines und Investitionsmöglichkeiten weit mehr bietet als Armenien. Zu nennen sind die 2005 eröffnete Baku-Tiflis-Ceyhan-Ölpipeline und die 2006 eröffnete Baku-Tiflis-Erzurum Gaspipeline. Hinzu kommen eine transanatolische Gaspipeline sowie das Baku-Tiflis-Kars-Bahnprojekt, die beide noch nicht fertiggestellt sind.⁸

Blickt man vor diesem Hintergrund nochmals auf die Zürcher Protokolle vom 10. Oktober 2009, wird auch klarer, warum diese – kaum unterschrieben – wieder auf Eis gelegt worden sind: Die historische und aktuelle wirtschaftliche Verbindung mit Aserbaidschan war ein wichtiger, wohl der ausschlaggebende Faktor. 2010 wurde ein "Agreement on Strategic Partnership and Mutual Assistance" zwischen der Türkei und Aserbaidschan abgeschlossen. Gleichzeitig stagnierten die EU-Annäherung und der innere Reformeifer. Korruption begann frische rechtsstaatliche Errungenschaften zu torpedieren (in Aserbaidschan grassiert sie ohnehin), die Meinungsfreiheit litt zunehmend, und der Motor Hizmet-AKP begann zu stocken. Am 17. Dezember 2013 brach die Verbindung von Hizmet und AKP definitiv auseinander, dies im Zusammenhang mit schwerwiegenden Korruptionsvorwürfen, die der Hizmet nahestehende Justizbehörden gegen die Regierung erhoben.

⁸ <http://www.mfa.gov.tr/relations-between-turkey-and-azerbaijan.en.mfa> (15.11.2014).



Obwohl die türkische Wirtschaft weiterhin noch leidlich gedeiht und der Geschwister-Mythos noch immer seine Blüten treibt, ist die Zukunft der geschwisterlichen Sonderbeziehung unsicher, ja volatil. Die AKP-Politik hat sich im Zusammenhang mit Palästina, dem Arabischen Frühling, dem Bürgerkrieg in Syrien und dem Kampf gegen

den IS als konfessionell anfällig und keineswegs deckungsgleich mit aserbaidjanischen Interessen erwiesen. Nicht zuletzt hängt über der Türkei, und damit auch der beschworenen Sonderbeziehung, das Damoklesschwert, sowohl mit Armenien ins Reine zu kommen als auch EU-Standards zu genügen.

Hans-Lukas Kieser : « Une nation, deux États » ? Mythes, enjeux et incertitudes dans les rapports entre Turquie et Azerbaïdjan post-soviétique

La rhétorique de la fraternité tient une place considérable dans le discours officiel entre les représentants de la Turquie et de l'Azerbaïdjan. Cette « fraternité » repose en partie sur des revendications historiques plus ou moins univoques, dont le courant nationaliste turc, auquel l'Azerbaïdjan a donné deux figures importantes. Une autre force dans cette relation est le statut de l'Arménie comme adversaire commun des deux pays, ennemi juré pour Bakou depuis la guerre perdue du Haut-Karabakh, et obstacle diplomatique historique pour Ankara. Mais du côté turc, le statut de l'Arménie comme figure de l'ennemi est remise en question depuis la fin du 20^e siècle par une partie de la société, notamment le mouvement Hizmet de Fethullah Gülen. Le rapprochement entre la Turquie et l'Union Européenne après l'arrivée au pouvoir de l'AKP en 2002 a relativisé la fidélité sans condition entre Turquie et Azerbaïdjan en donnant la priorité à l'alignement aux standards européens, dont des efforts de normalisation des relations avec l'Arménie soutenus par Hizmet, cela même alors que l'Azerbaïdjan joue un rôle bien plus important dans le progrès économique turc – essentiel pour le succès de l'AKP – que l'Arménie, grâce à ses ressources et infrastructures gazières et pétrolières. Ces éléments expliquent pourquoi les protocoles de Zurich, signés en 2009 entre la Turquie et l'Arménie, ont rapidement été mis en veilleuse. Le futur de la relation fraternelle privilégiée entre Azerbaïdjan et Turquie est incertain, la politique de l'AKP s'étant avérée ne pas correspondre complètement avec les intérêts azerbaïdjanais.



Melkhet /Melkhet (2010, court) de : Gadzhimurad Efendiev



Dialogue des religions dans le Caucase du Nord : mythe ou réalité ?

Irina BABICH, Maître de recherche à l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie russe des sciences, docteur en histoire.

Dans les républiques russes du Caucase du Nord, sous l'impact de facteurs géopolitiques, socio-économiques, ethniques et religieux, nous assistons à une situation conditionnée par une combinaison hétéroclite, en premier lieu du christianisme en général et de l'Église orthodoxe en particulier, d'une part, et de l'Islam, d'autre part. Sur le plan ethnique, les républiques fédérées accusent différents rapports entre russophones et autochtones, qui évoluent sous l'effet de nouvelles vagues d'immigrés venant s'ajouter aux populations indigènes, tels que des immigrés Tchétchènes, Adygués du Kosovo et ainsi de suite, qui viennent bousculer le rapport entre musulmans et chrétiens orthodoxes considérés comme représentants des religions dites *traditionnelles*.

Quid de l'équilibre identitaire religieux et ethnoculturel des Caucasiens du Nord ?

Dans les années 1990 - 2000 les républiques russes du Caucase du Nord ont vu se former de nouvelles identités citoyennes sur le plan religieux, d'une part, et culturel ou ethnoculturel, de l'autre, sans que ces deux formes d'identité soient *homogènes* ou *parallèles*. D'ailleurs, le pourcentage des croyants « zélés », pieux et fréquentant de manière régulière et assidue les mosquées, les églises ou les maisons de prières, quelle que soit la religion, ne représenterait pas plus de 5 pour cent de la population correspondante, soit 30 à 50 personnes par lieu de culte, donc, une quantité négligeable par rapport à l'ensemble de la population.

Quoi qu'il en soit, force est de constater que le récent éveil religieux dans les républiques du Caucase du Nord a changé le climat moral. Nombreux sont les croyants nouvellement convertis, les néophytes religieux musulmans, chrétiens orthodoxes ou baptistes qui avouent que leur vie d'avant était immorale ou purement criminelle.

Islam

La montée en puissance des valeurs islamiques qui a eu lieu dans les années 1990 s'estompe petit-à-petit. Les populations du Caucase du Nord qui professent l'islam¹ se subdivisent globalement en deux catégories inégales : pratiquants actifs qui se rendent à la mosquée au moins tous les vendredis et dont le nombre n'est pas très important, et ceux que l'on appelle les *musulmans ethniques*, qui vont à la mosquée une ou deux fois par an, à l'occasion des grandes fêtes.

Ainsi, les jeunes croyants cherchent à se démarquer des musulmans dits ethniques ou traditionnels qui ne font pas leurs prières régulièrement à la mosquée ou à la maison, ce qui ne les empêche point de se considérer comme musulmans. Ces derniers ne manifestent leur croyance qu'au moment des obsèques, mariages ou fêtes religieuses, ce qui leur a valu de la part des jeunes croyants le sobriquet de musulmans *funéraires*, *populaires* ou *traditionnels*. A leur tour, les premiers se revendiquent comme croyants pratiquants, adeptes d'un *islam nouveau et pur*. Les jeunes chefs de file islamiques cherchent à faire accréditer la thèse de la suprématie de l'identité religieuse, islamique, l'emportant selon eux sur celle nationale ou ethnoculturelle. A les croire, les civilisations du Caucase du Nord devraient être considérées sur la base des dogmes islamiques comme un espace culturel de type nouveau où les traditions des ethnies montagnardes n'ont pas leur place si elles sont contraires à l'Islam.

Christianisme orthodoxe

L'éveil religieux des communautés chrétiennes orthodoxes est par contre bien lent et graduel. Aujourd'hui dans les *stanitsas* (villages) les églises accueillent 20 à 40 paroissiens uniquement le

¹ Toutes les ethnies autochtones, à l'exception des Ossètes, qui sont adeptes du Christianisme orthodoxe avec une touche païenne ancienne (néo-paganisme).



dimanche², alors que la majorité des chrétiens se rendent à l'église deux fois par an, pour la fête de Pâques et à Noël. Les Églises orthodoxes avec leur clergé jouent en quelque sorte le rôle de dernier rempart moral, psychologique ou autre pour les populations russes et cosaques du Caucase du Nord, qui sont en train d'être évincées de ces terres par les montagnards et les autres peuples autochtones. Un autre problème de taille qui empêche le tissage des liens entre le clergé et les paroisses et le renforcement de l'autorité de l'Église dans les villages russes et les *stanitsas* cosaques, c'est le manque de prêtres, qui préfèrent majoritairement habiter en permanence dans les chefs-lieux des républiques et ne venir célébrer la messe dans leurs églises que les dimanches.

Autres croyances chrétiennes

Parmi les principales communautés, on peut citer les vieux-croyants*, les chrétiens baptistes*, les chrétiens évangéliques*, les chrétiens apostoliques*, les pentecôtistes*, les adventistes du 7^{ème} jour*, les Témoins de Jéhovah. A l'heure actuelle, pour une série de raisons, les croyances chrétiennes montent en puissance grâce à une forte campagne de sensibilisation auprès des Russes et des Adygues. Leur popularité au sein des populations profite sans aucun doute d'une forte propagande anti-wahhabiste qui renforce l'appréhension par rapport à l'Islam. A en juger par les études disponibles, les autochtones dans leurs quêtes spirituelles contacteraient différentes communautés chrétiennes, y compris celles orthodoxes, entre autres dans l'espoir de se faire baptiser, en secret, il est vrai.

Comme il ressort de récents sondages, la plupart des Nord-Caucasiens assoient leur identité sur des valeurs *culturelles* ou *citoyennes* (laïques).

Caractère des relations entre les différentes communautés religieuses

La forme principale que revêtent les relations entre les communautés musulmane et chrétienne consiste dans les tentatives de conversion réciproque qui restent globalement pacifiques du fait d'être

² Les paroisses chrétiennes sont nombreuses uniquement dans les chefs-lieux des républiques nord-caucasiennes tels que Naltchik, Tcherkessk, Maïkop...

mues par le désir de rendre heureux, d'associer les autres à sa propre croyance, la plus juste et porteuse de la vérité absolue.

En règle générale, les rapports entre les différentes communautés religieuses sont empreints de bon voisinage et conditionnés par des facteurs politiques tels que les relations entre les chefs desdites communautés. Ainsi il existe entre les mouvances musulmane et chrétienne orthodoxe dans le Caucase du Nord une sorte de collusion politique tacite reposant sur l'appui des autorités locales et des institutions sécuritaires telles que l'Intérieur ou le FSB (Comité Fédéral de Sécurité) dans le but de contrer, sans jamais le reconnaître ouvertement, le prosélytisme des autres communautés chrétiennes. La raison en est simple: objectivement parlant, l'Église orthodoxe et les représentants officiels de l'Islam sont faibles et incapables d'accroître leurs influences et leur autorité morale auprès des populations du Caucase du Nord. Aussi s'allient-elles pour contrecarrer avec plus d'efficacité l'expansion des mouvances chrétiennes jugées non-traditionnelles.

Les organisations des cultes islamique et orthodoxe, au lieu de redorer leur propre blason, d'améliorer leur image auprès des populations, ont préféré combattre leurs adversaires chrétiens non-traditionnels avec le soutien des autorités et de l'appareil sécuritaire local.

Le prosélytisme fait partie intégrante du scope d'activités des mouvances chrétiennes non-orthodoxes qui promeuvent sagement leur image auprès non seulement des Russes mais aussi des Adygues. Parmi les méthodes les plus efficaces qu'elles privilégient sont les œuvres de charité et la bienfaisance, alors que l'Église orthodoxe collecte de l'argent et se fait payer pour des ex-voto ou d'autres prestations religieuses.

Formes et caractéristiques du dialogue entre différentes communautés religieuses

Les formes d'activités en vue de promouvoir le dialogue interreligieux devraient se faire à plusieurs niveaux (entre chefs de communautés, croyants ordinaires, la communauté laïque, etc.) et devraient être les suivantes :



1. Accréditation auprès des communautés religieuses d'idées portant sur la relativité des valeurs religieuses, sur les voies de recherche de vérités et la reconnaissance du droit de tout un chacun de vivre sa vie comme il l'entend, indépendamment de sa communauté.

2. Formation d'un système de valeurs universel et commun à toute l'humanité et ce, sur des bases extrareligieuses et avec l'appui des intellectuels du pays, système laïque et citoyen, capable d'être pertinent sur l'ensemble du territoire russe et susceptible d'être complété par des valeurs spirituelles de différentes religions.

3. Promouvoir en Russie le multiculturalisme pour atténuer l'acuité du problème de l'absence du dialogue interreligieux. Il sied de noter qu'en URSS et dans la Russie post-soviétique la politique multiculturelle et la pluralité des cultures était un fait accompli, sinon, la coexistence d'un grand nombre d'ethnies dans le cadre d'une puissance aussi grande aurait été remise en question. Aujourd'hui encore les slogans soviétiques de « l'amitié des peuples » restent d'actualité pour beaucoup.

4. Promotion d'une spiritualité laïque commune. On fonde de grands espoirs sur les intellectuels caucasiens : écrivains, peintres, journalistes télé et radio, personnalités du spectacle, appelés à former un nouvel espace multiculturel susceptible de réunir dans un melting pot les us et coutumes des différentes ethnies peuplant le Caucase du Nord, montagnards

et cosaques, musulmans et chrétiens, les valeurs de l'islam et du christianisme.

5. Les processus de l'éveil religieux demandent une mise en place continuelle de fondements de relations entre l'Etat et la société civile dans le domaine des croyances religieuses en Fédération de Russie du fait de l'existence de conflits internes et interreligieux tant au niveau du clergé qu'au niveau des simples croyants.

Littérature

Babich I., Relations entre Chrétiens orthodoxes et Musulmans dans le Caucase du Nord. Religion et Société civile ; Surmonter les Clichés et créer le Service social. Moscou, 2012. Pages 121-137.

Babich I., Rapports entre Identités religieuse (islamique) et ethnique dans le Caucase du Nord. Traditions et Renouveau dans les Relations interethniques et interreligieuses ? Kaazan, 2012. Pages 34-44.

Babich I., Katov E., Kratova N., Renaissance des Traditions chrétiennes dans le Caucase du Nord. Patrimoine historique et culturel et Valeurs spirituelles de Russie. Moscou, 2012.

Babich I., Soloviova L. (rédactrice responsable), Le Christianisme dans le Caucase du Nord. Moscou, 2011.

Babich I., Culture du Droit chez les Ossètes. Revue ethnographique. 2001. № 5.

Babich I.L., Kratov E.V., Kratova N.V., Notes ethnographiques sur le Pèlerinage orthodoxe dans le Caucase du Nord aujourd'hui. Slavica Occitania. 2012. №36.

Babich I.L., Islamic Revival in Contemporary Kabardino-Balkaria: Outlooks and Consequences. Theoretical Perspectives. 2004. № 11.

Babich I.L., L'Islam dans le Caucase du Nord-Ouest. Religion et Politique dans le Caucase post-soviétique : Les Traditions réinventées à l'Épreuve des Influences extérieures. 2007.

Irina Babich: Interreligiöser Dialog im Nordkaukasus – Mythos oder Realität?

Die ethnisch vielgestaltige Region des Nordkaukasus wird religiös traditionell durch die russisch orthodoxe Kirche und den Islam geprägt. Islam bedeutete dabei bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts eine eher kulturell geprägte muslimische Identifikation, die sich vor allem bei wichtigen religiösen Festen sowie Hochzeit und Trauerfeiern manifestierte. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten nimmt die Zahl auch im Alltag praktizierender Muslime zu. Man spricht von einem religiösen Erwachen, was in etwas schwächerer Form auch in der orthodoxen Kirche anzutreffen ist, sich auf christlicher Seite aber auch im Erstarken der Baptisten, der apostolischen Kirche oder den Zeugen Jehovas u.a. niederschlägt. Im Umgang mit der in Bewegung gekommenen religiösen Landschaft, die man sich trotz allem in einem mehrheitlich säkularen Grundkonsens der Gesellschaft eingebettet vorstellen muss, sind sich Vertreter der Orthodoxie, des Islams und der Politik aber einig, Konversionen möglichst zu verhindern oder nicht zu thematisieren. Demgegenüber ist aber sicher eine Überlegung wert, den bisher kaum existierenden Dialog unter den Religionen zu forcieren und an die in der russischen Föderation als sowjetisches Erbe durchaus noch lebendige Idee der Völkerfreundschaft anzubinden. Auch die Förderung einer gemeinsamen laizistischen Spiritualität könnte helfen, dass sich abzeichnende Konflikte zwischen den Religionen im Zaum gehalten werden können.



Exploring Youth in Kabardino-Balkaria: Cinema

Alena Shumakova is Adjunct professor at the MIREES (Masters in Interdisciplinary Research and Studies on Eastern Europe) at the University of Bologna. She has worked as Film Selector for the Venice Film Festival, the Rome Festival and many others. She has organized various retrospectives of the Soviet, Russian, Kazakh, and Georgian cinema in Italy. She is the author of various articles on Russian and Soviet film. She is currently working with Alexander Sokurov and has coordinated the program "Sokurov Teaching Cinema at the Kabardino-Balkarian State University".

Sokurov Teaching Cinema at the Kabardino-Balkarian State University

During the 67th Locarno International Film Festival, the famous Russian director Alexander Sokurov presented 10 of his students' short films from the Kabardino-Balkarian State University, where he has been teaching since 2010. An interesting experience, considering that Sokurov "challenges that cinema conceived as a method either to capture or narrate reality"¹. The set of 10 student films represents not only the ethnic culture within the socio-political context of a country (Kabardino-Balkaria) foreign to the western viewer, but also permits the films' study as an ethnographic terrain of a traditional environment, unfolded within contemporary reality. These films thus contain unique insight into Kabardino-Balkaria. What distinguishes this specific region and creates the conditions giving rise to such films ?

Context: Russia and the Northern Caucasus

The Northern Caucasus – a region gradually distancing from Russia on spiritual and ideological grounds – remains nonetheless in close political and social ties with Moscow. The rising threat of the Caucasus' loss to the Kremlin, which comes with increased independence and sovereignty in the region, pushes Russian policy to retreat to older approaches – governing the Caucasus as a regional subject. Historically, the relations between Russia and the Northern Caucasus can be likened to those between a difficult child and their preoccupied parent. According to writer and blogger Limonov, the region's instability stems out of ideological, rather than economic factors, and is caused by problems related to past or present suppression of at least certain types of Islam by the federal government.

¹ In: *The Cinema of Alexander Sokurov*, edited by Birgit Beumers and Nancy Condee, I.B.Tauris, London-New York, 2011, p. 1

The Islamic Factor

Today, the Islamic factor clearly pervades all spheres of life in the area, the increased prevalence of which can be attributed to socio-economic problems there. It is however equally important to recognize the recent revival of Islam globally as an alternative socio-political model. This contemporary social mobilization of Caucasian Muslims, their opposition to local authority, and to that of the Russian State, accumulates a powerful social energy. Thus, both authorities and civilians are faced with the difficult task of preventing the growing radicalization of Muslim youth. This growing radicalization is undoubtedly influenced by a number of political, historic, and ethnic factors, the phenomenon of which is in part brought about by the destruction of traditional Caucasian Muslim society as a result of social modernization. A significant portion of young people in the area today is passively inclined towards radical ideas. However, Russia's new politically centralized policies provide Muslims with relative social freedom, as seen for instance in Chechnya. Instead of a forceful extraction of Islam from the socio-political sphere, the Chechen governing body strengthens the legitimacy of a Muslim presence in the Russian political field. A similar political model is clearly of interest to the neighboring Kabardino-Balkaria. Consequently, the State University's west-leaning educational approach within the field of filmmaking and visual arts is not particularly welcomed, creating obstacles for the now emerging generation of filmmakers who are to attempt working there.

Filmmaking as Linked to Personal Experience

With this in mind, Alexander Sokurov's group of 14 students provides an interesting subject for cultural anthropology. These students film in the



distinct conditions of Kabardino-Balkaria, where the interrelations of power and religion have not yet been resolved, and the flux of which influences the young filmmakers' cinematic language. In their documentary and dramatic works we see urban suburbs, desolate villages – a Spartan post-Soviet way of life. In striving to capture real life, humanity, and combine facts with personal perception and experience, the students adhere to the basic principles of their Master's methods. Sokurov insists that good directing can only be rooted in a deep personal experience. Therefore, the first thematic projects given to the students dealt with the subject of family, for example «Letter to the Mother» [see film stills below] or «Brother», and were expanded upon as socio-cultural issues, oftentimes featuring the influence of Islam on youth (a film by Malika Musaeva shows a girl who runs away to fight and another film, by Kantemir Balagov, portrays a boy who converts to Islam) or being manifested by the metaphorical representation of social contradictions between Russia and the Caucasus region as a Mother (Father) - Son (Daughter) conflict.

Characterizing the Students' Work

Sokurov very clearly opposes the representation of violence onscreen. On this point, he (unintentionally) converges with Muslim censorship, which prohibits the filming and showcasing of

violence. In this respect, Sokurov's students appear unique against the common direction of post-Soviet cinema adhering to a mainstream western model. Thus, with such a unified direction, what distinguishes the students' work? Although it may be too early to discuss their individual creative styles, a remarkable richness of the ethnographic material is present (for example, Gadzhimurad Efendiev intensely investigates the model of the folk genre in the movie «Melkhet» [see film stills below]). Due to the use of mostly untrained, Kabardian or Chechen speaking actors, and the natural environment sets, these student films can be considered as both contemporary neo-realism, and an ethnographic source. With the term «ethnographic», I do not imply the films' exotic nature, but the serious attempt to create a National Kabardino-Balkarian cinema. The examination of universal themes through local source-material reveals interesting results: for example in works of Vladimir Bitokov [see film stills page 42 of this Bulletin], Tina Mastafova and Kira Kovalenko, capturing a representation of contemporary Kabardian society. Therefore, these students represent a unique example for the creation of a personal cinematic style, and their work – a necessary ethnographic documentation, investigating contemporary socio-political issues of the Caucasus region.



Pismo materi/Lettre à la Mère (2010, court) de : Malika Musaeva



Melkhet/Melkhet (2010, court) de : Gadzhimurad Efendiev



Extraits de la présentation donnée au Festival du Film de Locarno 2014

During the 67th Locarno International Film Festival, in August 2014, the famous Russian Producer Alexander Sokurov presented ten of his students' short films (four of these students express themselves in this Bulletin, too) from the Kabardino-Balkarian State University, where he has been teaching since 2010, after having founded the University's first Faculty for Film. In Locarno, Sokurov has pronounced in Russian a memorable speech on cinema and youth, excerpts from which the SSMOCI has been authorised to publish in this Bulletin in the following French translation by Violaine Friedli:

Alexander Sokurov was born in 1951 in Russia, in the village of Podorvikha (Irkutsk district). He first went to school in Poland and graduated in Turkmenia. After graduating from high school in 1968, he entered Gorky University (Department of History) and began working as a staff member for the Gorky television. In 1975, Sokurov entered the Producer's Department at the All-Union Cinematography Institute (VGIK, Moscow, Documentary Film studio of Alexander Zguridi). In 1979, Sokurov had to pass external exams and to graduate from the VGIK: his student works in cinematography were deemed unacceptable, and he was accused of formalism and anti-Soviet views. His first feature film, which later received a number of awards, was "The Lonely Voice of a Man", after an original story by the Russian writer Andrey Platonov. With Tarkovsky's recommendation letter, Sokurov was employed by the film studio "Lenfilm" in 1980, but for a long time none of his films were approved for public screening by Soviet censors. In the late 80's a number of his early feature films were released for public performance and represented the Russian film industry at many international festivals. Several times, he has received awards from international festivals: the FIPRESSI Award, the Tarkovsky Award, the Russian State Award (1997), the Vatican Award, "Third Millennium" (1998), and the Golden Lion at the Venice Film Festival (2011). In 1995, the European Film Academy listed Sokurov as being among the best 100 directors of world cinema.

Aujourd'hui, il n'est plus possible de ne pas évoquer l'importance de l'instruction dans le domaine de la culture. Nous sommes habitués, grâce aux cérémonies de remise des prix Nobel, aux résultats du développement en science et en médecine, et ces résultats sont en grande partie objectifs... mais les tentatives de distinguer spécialement les contributions dans le domaine de la littérature engendrent souvent la perplexité et la stupeur... dans ce domaine, les apports ne sont pas si indiscutables...

Comment déterminer les rythmes du progrès (s'il existe) dans une culture aussi développée que le cinéma ? Comment définir la qualité de ce développement (s'il y en a un) ? Quelle a été la tâche des pédagogues de notre cours, me demanderez-vous ? Apprendre aux jeunes gens à apprendre. Il faut apprendre à apprendre.

Le plus difficile pour l'homme, c'est de se forcer, de se contraindre. C'est de travailler de manière systématique. Travailler, c'est apprendre.

Pour un jeune, c'est un problème. Pour un jeune issu d'un milieu artistique, c'est deux fois plus dur. Les jeunes artistes sont nourris des mélodies d'une vie de bohème, d'une vision poétique et romantique du flux de la vie. En outre, les jeunes ont comme caractéristique un sentiment d'irresponsabilité. Ils ne se sentent responsables ni par rapport au temps, ni face à la société, ni même envers leurs parents. La liberté individuelle est à la base de la vision du monde des jeunes, du moins en Occident. Toute limitation de cette liberté individuelle est perçue comme la menace principale à la vie elle-même. Mes étudiants savent bien ce qu'est un canon. Ils savent parfaitement que la liberté artistique ne peut exister sans canon, sans limites. La création n'a pas besoin de liberté, elle a besoin d'un canon. La création artistique a besoin d'une voie, pas d'une route. Un homme créatif, un auteur véritable, un auteur éduqué ne prend pas des chemins détournés, il suit une voie débarrassée de toutes sortes de bagatelles, sachant pertinemment quelle œuvre il doit ou voudrait créer.



Il faut former chez les jeunes le monde des formulations, des concepts, un discours civilisé. Pas des improvisations libres, joliettes et confuses sur n'importe quel sujet, mais une capacité professionnelle à penser à haute voix... et de manière concrète ! Dans ce but, dans notre programme, le cours de littérature mondiale est très poussé, presque autant qu'à la Faculté des lettres à l'Université. Je pars du principe que toutes les significations, toutes les idées, toute la pensée civilisée de notre monde a pu et peut se développer uniquement dans un milieu littéraire – ce n'est que là qu'on trouve le cercle des grands artistes, penseurs et esthètes. Chez un réalisateur, tout commence par la littérature et tout finit par elle, et ce aujourd'hui encore. J'espère que mes étudiants n'ont pas d'orgueil cinématographique. Qu'ils savent qui est le plus important dans la famille des arts.

L'Université de Naltchik a construit un théâtre étudiant, des locaux de répétition, elle a acheté les installations indispensables, a fourni des stations

de montage. Les étudiants ont créé des films sur écran dès leur première année. Ensuite, travaillant d'année en année sur de nouveaux projets dans le cadre du cours et tournant de plus en plus de films, ils ont confirmé que toutes les portes s'ouvrent par le travail et l'instruction... Mais ce qui me paraît tout aussi important que de fournir la pratique d'un travail professionnel de réalisateur, c'est d'inculquer dans la conscience des jeunes qu'il y a beaucoup plus de choses que l'on ne peut pas faire que de choses que l'on peut faire. Dès les bancs de l'école, un réalisateur doit comprendre son immense responsabilité face aux gens... Dans notre atelier, on ne tourne pas de films sur la violence ou qui contiennent de la violence.

Dans notre atelier, on tourne uniquement des films sur l'amour, sur l'attachement de l'homme à son prochain.

Dans notre atelier, on ne spéculé pas sur des motifs religieux.

Nous donnons une instruction européenne laïque.

Vladimir Bitokov a étudié la philologie à l'Université publique de Kabardino-Balkarie, ainsi qu'à Londres. Depuis 2010, il suit le cours de cinéma d'Alexandre Sokourov à l'Université publique de Kabardino-Balkarie. Sa filmographie inclut : Brat/Frère (2010, court), Techenie/Courant (2012, court), Melancholia/Mélancolie (2012, court), Anker/Anker (2013, court) [cf. ci-dessous].

J'espère vraiment que le programme de Locarno a porté l'accent sur le soutien à de jeunes réalisateurs encore inconnus : il est trop tard pour changer les grands réalisateurs, mais on peut développer chez les jeunes des penchants humanitaires. En Russie, le jeune cinéma est peu soutenu. A mon avis – et je parle pour moi – le plus important, c'est le point de vue d'une personne lambda qui ne comprend rien au cinéma. Je crains que les critiques puissent décortiquer mon film et ne rien en laisser. J'ai envie de porter mon idée jusqu'au simple spectateur. Je voudrais montrer ces films à nos compatriotes. Depuis quatre ans, nous sommes, à l'intérieur de cet atelier, une société très fermée : personne ne voit nos films, et nous avons envie de les montrer à nos proches, à ceux aux côtés de qui nous vivons dans la même république. Les thèmes abordés dans nos films peuvent être perçus négativement dans notre république. Je ne parle pas des sujets intimes, mais du fait que nous montrons la vie comme elle est, et nous le faisons ouvertement. Mais est-ce que les gens sont prêts à voir cela ? A regarder leurs défauts en face ? Nous avons des appréhensions quant aux réactions des nôtres. Nous approchons maintenant du tournage de nos travaux de diplôme : ce sont des longs métrages, et cela exige beaucoup d'efforts. Je pense qu'il ne vaut pas la peine de commencer un film si l'on ne veut pas dire la vérité. Sans me déclarer prophète et sans vouloir dénoncer des vices, ma question est de savoir si cela vaut la peine que j'améliore mes personnages, que je les rende trop beaux par rapport à la réalité, si je veux me baser sur la vie telle qu'elle est ? Ou, pour parler plus concrètement, de quoi parlent nos films ? Pour « La lettre à ma



Anker/Anker (2013, court) de : Vladimir Bitokov



mère », j'ai beaucoup pensé aux relations compliquées qui existent dans les familles du Caucase, tant elles sont mystérieuses. Notre rapport traditionnel aux aînés : j'essaie de comprendre tout cela. Actuellement, nous prévoyons de fonder, sur la base de notre atelier, une union de douze réalisateurs. Cela ne signifie pas que nous travaillerons côte à côte comme autrefois, dans une même salle de classe, mais que quand je travaillerai, je saurai qu'il y a onze personnes qui sont dans la même situation que moi. Une union artistique comme avenir. Mais nous ne savons pas encore si nous resterons tous ici, dans le Caucase du Nord. Pour créer un cinéma professionnel, il faut beaucoup de moyens ; or, nous n'avons pas de milieu professionnel. J'ai envie d'espérer que cela va se développer en Kabardino-Balkarie, mais dans la république, il y a beaucoup de problèmes outre le cinéma. C'est pourquoi nous voulons créer cette union artistique, pour que notre « barque » commune continue à voguer. Je pense que cela stimulera un certain nombre de gens dans la république.

Gadzhimurad Efendiev (né en 1990 à Makhatchkala, au Daguestan) a étudié l'économie à l'Université publique de Saint-Petersbourg. Depuis 2010, il suit le cours de cinéma d'Alexandre Sokourov à l'Université publique de Kabardino-Balkarie. Sa filmographie inclut : *Melkhet/Melkhet* (2010, court) [voir page 35 and 40 du présent Bulletin], *Schastlivy blizkie nashi/Nos Proches heureux* (2013, court), *Serdechnye ochi/Des Yeux chaleureux* (2013, docu).

Tous nos films parlent de Naltchik et de nos peuples, de notre réalité. Ce n'est pas du cinéma de divertissement ; nous craignons de voir comment ce serait perçu par les spectateurs à Locarno, nous nous posons des questions, mais après le premier film déjà, il y a eu des applaudissements. Soit ils ont compris, soit c'est l'éthique européenne. En Europe, la projection de films est un événement habituel, alors qu'ici, il n'y a pas de telle base, il n'y pas de tradition ni d'éthique de ce genre de projections. Il n'y a pas de cadre semblable qui permette de projeter nos films. Nous avons montré nos travaux de première et deuxième années, et il nous faut être prêts intérieurement à montrer nos films, à l'avis des gens sur nos travaux. Un film, c'est un thème que nous essayons de décortiquer, de comprendre. Un film, c'est une analyse. La réalisation ressemble à de la chirurgie. Les moments traditionnels de notre société peuvent très facilement être expliqués par les relations entre les membres d'une famille, qui se basent sur la religion. Chez nous, il y a une certaine distance, une certaine réserve dans les rapports entre les membres d'une même famille. Dans nos familles, dans le Caucase, ces thèmes ne sont pas abordés, ils ne sont pas discutés.

Maryana Kalmykova a étudié le droit et la linguistique à Naltchik (capitale de la République de Kabardino-Balkarie). Depuis 2010, elle suit le cours de cinéma d'Alexandre Sokourov à l'Université publique de Kabardino-Balkarie. Sa filmographie inclut : *Pismo materi/Lettre à la Mère* (2010, court), *Brat/Frère* (2012, court), *Ona zhdet/Elle attend* (2013, court), *Grani/Facette* (2013, court).

J'ai toujours regardé beaucoup de films, des films très divers. Avant, le cinéma, c'était un loisir pour moi, mais j'ai compris maintenant que c'est une science. Il me semble que je suis une personne à mentalité européenne et les traits nationaux dans notre cinéma m'intéressaient peu. Peut-être à cause de mon âge. Maintenant, alors que je vieillis, je comprends que le trait national fait partie de moi et que j'appartiens à ce monde-là. Je dois aller dans ce sens, on m'a ouvert les yeux. C'est important, si je comprends que si ce n'est pas moi qui fais cela, personne ne le fera. Le cinéma peut éduquer et instruire. Le cinéma, c'est de l'art. C'est une responsabilité. Mais tout seul, on n'arrivera à rien.

Malika Musaeva est née en Tchétchénie, mais elle a vécu plusieurs années en Allemagne. Ayant quitté l'Allemagne en 2003, elle suit depuis 2010 le cours de cinéma d'Alexandre Sokourov à l'Université publique de Kabardino-Balkarie. Sa filmographie inclut : *Pismo materi/Lettre à la Mère* (2010, court) [voir page 40 du présent Bulletin], *Serdechnaya teplota/La Chaleur du Coeur* (2011, court), *Tak pozdno/Si tard* (2012, court), *Nochevala tuchka zolotaya/Le Nuage doré a passé la Nuit* (2013, docu), *Ispoved/Confession* (2014, court).



En réalité, quand j'ai terminé l'école, je savais parfaitement que je ne voulais pas devenir juriste ou économiste : j'ai choisi la réalisation. Je ne savais rien sur Sokourov, je n'étais pas cinéphile. J'aimais regarder des documentaires, je m'intéressais à ce qui arrive aux gens. Mon court-métrage ludique a participé au concours du court-métrage du festival Kinotavr, un festival de cinéma important en Russie. Je ne pense pas que le fait que mon film vienne du Caucase du Nord l'ait rendu différent des autres. Dans le Caucase du Nord, il n'y a pas de cinéma national. Pour que notre cinéma naisse, nous devons d'abord le créer, lui procurer une base professionnelle. Vivant ici, nous tournons des films sur notre réalité et, de manière directe ou détournée, nous contribuons à créer ce cinéma. Il faut aborder ce thème : personne ne connaît rien de nous, du Caucase du Nord, et parfois, les gens ne connaissent que des côtés pas très glorieux. Nous devons montrer et raconter. Nous voyons, par exemple, le problème de la jeunesse : tout reste en place, rien ne bouge, et cela satisfait tout le monde. Nous devons faire bouger les gens. C'est une responsabilité. Il est toujours facile de dire « je comprends » et de partir. Il faut se forcer à travailler spirituellement. Par exemple, ce club de cinéma, c'est déjà un effort. Aujourd'hui, les conditions pour notre travail sont minimales. Il faut les améliorer. Je pense que nous devons faire un choix, choisir où nous resterons travailler.

Filmschaffen in Kabardino-Balkarien: Texte von Alena Shumakova, Alexander Sokurow, sowie den Student-inn-en Vladimir Bitokow, Gadzhimurad Efendiev, Maryana Kalmykova und Malika Musaeva

2010 hat der bekannte russische Regisseur Alexander Sokurow mithilfe von Alena Shumakova, ausserordentliche Professorin für sowjetischen und russischen Film an der Universität Bologna, eine Fakultät für Film an der Kabardino-Balkarischen Staatsuniversität in Naltschik – der Hauptstadt der Republik – ins Leben gerufen. Eine Theaterbühne und Proberäume sowie eine minimale Ausrüstung und Montage-Stationen wurden erworben und eingerichtet. Dazu erklärt Shumakova, die auch mitverantwortlich für die Teilnahme Sokurows und einiger seiner Studenten am Filmfestival von Locarno im Sommer 2014 zeichnet, dass die Neugründung dieses Film-Studienganges, der sich explizit als europäisch-säkular versteht, in Kabardino-Balkarien nicht nur auf positive Reaktionen stiess. Dies vor allem deshalb, da die russische Regierung im politischen Kontext des Nordkaukasus' – so zum Beispiel in Tschetschenien – vermehrt versuche, ihre Zentralgewalt durch eine Stärkung islamischer Akteure zu legitimieren, welche ihrerseits die säkulare Ausrichtung der Staatsuniversität kritisch betrachteten. Derweil wird nun in Ateliers und Kursen seit 2010 eine Handvoll Studierende in einer „Region ohne nationales Filmschaffen“, wie es mehrere der zu Worte kommenden Studierenden ausdrücken, an die Regiearbeit herangeführt, wobei dies unter dem Gesichtspunkt verschiedener pädagogischer Prinzipien Sokurows geschieht. Dazu zählt vor allem das Bewusstsein der enormen Verantwortung, welche dieser Beruf der Gesellschaft gegenüber mit sich bringt. In diesem Sinne fordert Sokurow von seinen Studierenden nicht nur Verständnis für die Idee des Kanons, durch dessen Grenzen erst ein „zivilisierter Diskurs“, ein „professionelles Vermögen zum lauten Denken“, entstehen könne, sowie für die Wichtigkeit von Literatur, deren Vermittlung im Studienprogramm eine absolut zentrale Rolle einnimmt. Vielmehr plädiert er auch dafür, dass in seinen Kursen keine Filme mit oder über Gewalt gedreht werden, sondern nur „Filme über die Liebe, über die Neigung des Menschen zu seinem Nächsten hin“. Mehrere der Studierenden, die uns an ihren Gedanken zu ihrer Ausbildung teilnehmen lassen, würden sich wünschen, ihre Filme könnten irgendwann auch ausserhalb des universitären Rahmens den Menschen im Nordkaukasus gezeigt werden, denn es gehe darum, etwas „anzustossen“ und die Realität – beispielsweise diejenige der komplexen familiären Beziehungen im Kaukasus – aufzuzeigen. Es fehle jedoch an einer Tradition solcher Filmprojektionen und an einem dafür vorgesehenen Rahmen. Bitokow, einer der Studierenden, verweist in diesem Zusammenhang auf die Planung einer Union von Regisseuren, die vielleicht der fehlenden Unterstützung von Filmeschaffenden in der Region entgegenwirken könne, und sei es rein moralisch. Klar geht aus allen Texten hervor, dass sich die Studierenden bewusst sind, dass es an ihnen liegt, eine mögliche Zukunft des Filmschaffens in der Region zu gestalten, und dass jeder sich irgendwann entscheiden werden muss, wo er arbeiten will – und kann.



Aktuelle Kaukasusforschung in der Schweiz

Contribuer au développement des sciences humaines et sociales dans le Sud-Caucase : de l'importance de l'internationalisation des réseaux de recherche

Denis Dafflon, coordinateur scientifique du programme ASCN, www.ascn.ch

La dissolution de l'URSS en 1991 a constitué un événement majeur dans la région du Sud-Caucase. Elle n'a pas seulement donné naissance aux nouveaux Etats que sont la Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan, elle les a également confrontés à la nécessité de créer des institutions fonctionnelles à même de servir ses citoyens. Or, le choc de la sortie de l'URSS, couplé aux conflits sécessionnistes qui ont marqué la région au début des années 1990 sur les territoires de l'Abkhazie, de l'Ossétie du Sud et du Haut-Karabakh, ont fortement retardé ces trois pays dans leur développement institutionnel et économique, avec notamment de graves conséquences sur le plan social et un taux de chômage élevé.

Dans ce contexte difficile, marqué par une forte instabilité politique, l'atout principal de ces Etats est une jeunesse nombreuse et prête à s'investir et à s'engager pour l'avenir de la région. Comme pour tout pays en transition, les perspectives de développement dépendent en partie de la qualité du système d'éducation et de la formation des nouvelles élites. Or, le secteur éducatif a souvent été négligé par l'aide internationale, en particulier pour ce qui est des sciences humaines et sociales. Les grands donateurs internationaux ont davantage orienté leur aide vers le développement économique, le soutien à l'Etat de droit ou à la société civile, qui sont eux aussi des enjeux cruciaux. L'Université de Fribourg est présente dans la région depuis 2009 par le biais du programme Academic Swiss Caucasus Net (ASCN). Le programme vise à soutenir les jeunes chercheurs en sciences humaines et sociales et à les encourager à poursuivre une carrière dans le domaine académique. Nous sommes persuadés qu'en soutenant la recherche sur des enjeux de société, nous apportons une pierre à l'érection d'une société plus démocratique car plus à même de porter un regard critique, réflexif et nuancé sur des problèmes complexes. Ainsi, en quatre ans de présence dans la région, nous avons soutenu des projets de recherche sur des thématiques aussi diverses que le rôle de l'Eglise orthodoxe dans la définition de l'identité nationale géorgienne, le développement des réseaux sociaux, l'impact des flux migratoires ou encore la question des violences domestiques, pour ne citer que quelques exemples. Notre action se décline également par l'organisation de séminaires de méthodes, l'octroi de bourses de recherche ou l'organisation de conférences internationales.

Un des mots clés de notre action est celui de la mise en réseau et de l'internationalisation. La région du Sud-Caucase est isolée ; elle l'est sur le plan politique et sur le plan économique mais elle l'est également sur le plan académique et scientifique. De même que des Etats comme la Géorgie ou l'Arménie souffrent de leur statut et leur localisation périphériques, de même les chercheurs de la région manquent de possibilités d'échange avec la communauté scientifique internationale. Nous cherchons à remédier à cette lacune en soutenant notre public cible par une coopération renforcée avec des institutions scientifiques étrangères et la mise en réseau avec des chercheurs internationaux. Cela se traduit par l'octroi de bourses de participation à des conférences, des écoles d'été ou des programmes d'études en Suisse et ailleurs en Europe. Cela se traduit également par la publication de travaux dans des revues internationales. Mais l'internationalisation ne passe pas uniquement par la mise en réseau avec des partenaires occidentaux et européens. Une des pierres angulaires d'une politique de développement académique réside également dans la mise en réseau au niveau régional, et c'est là que les activités du programme ASCN rejoignent la thématique de ce numéro. L'espace de la Mer Noire, aussi disparate qu'il puisse paraître, présente également un certain nombre de similitudes qui pourrait créer des synergies au niveau scientifique : enjeux communs, similarités historiques, intérêts parfois similaires. C'est dans ce jeu à trois niveaux (local, régional et international) que se trouve la clé du développement académique de la région du Sud-Caucase. Et c'est notre objectif que d'y contribuer.



Religion and Soft Power: Religious Communities in the South Caucasus as Objects of External Influences

Ansgar Jödicke, Departement für Sozialwissenschaften, Universität Fribourg (ansgar.joedicke@unifr.ch).

Seit der politischen Unabhängigkeit im Jahr 1991 verzeichnen die Religionen in den drei südkaukasischen Republiken Armenien, Aserbaidschan und Georgien einen gesellschaftlichen Aufschwung. Die gestiegene positive Wertung individueller Religiosität einerseits und die Verknüpfung religiöser mit nationaler Identität andererseits stärken die politische Bedeutung der Religionen sowohl innenpolitisch als auch in den aussenpolitischen Beziehungen der drei Länder zu ihren Nachbarstaaten.

Ähnlich wie die Schweiz ist der Südkaukasus von politisch und wirtschaftlich mächtigen Nachbarn umgeben. Russland, Iran und die Türkei, aber auch die EU, habe die politische Entwicklung der drei unabhängigen Staaten mitbestimmt. Das Projekt untersucht und vergleicht die politische Bedeutung der Religion in diesen internationalen Beziehungen anhand von neun Fällen, in denen religiöse Gruppierungen im Südkaukasus grenzüberschreitende Beziehungen zu religiösen oder staatlichen Akteuren in einem Nachbarland unterhalten. Insbesondere ist von Interesse, inwieweit religiöse Traditionen und religiöse Akteure dabei als Soft Power (d.h. als staatliche Machtausübung durch kulturelle aber nicht militärische bzw. ökonomische Mittel) verstanden werden können. Das Projekt identifiziert in diesem Sinn Instrumentalisierungen von Religion für (ausser)politische Zwecke, es berücksichtigt jedoch auch die eigenständigen (und möglicherweise ebenfalls internationalen) Interessen religiöser Gruppierungen. Insgesamt ist es das Ziel des Projektes, das grenzüberschreitende Beziehungsgeflecht zwischen politischen und religiösen Akteuren im Südkaukasus besser verstehen zu können. Für die politische Anwendung werden Szenarien entwickelt.

Das Projekt leistet einen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung der Beziehungen zwischen Religion und Politik insbesondere im internationalen Kontext. Es stärkt die universitäre, wissenschaftliche Religionsforschung in den jungen Demokratien im Südkaukasus und fördert deren internationale Vernetzung. Die akademische Vernetzung der beiden sich im Krieg befindenden Staaten Aserbaidschan und Armenien bietet ausserdem Potentiale für friedensbildende Verständigung in der Region.

Keywords: South Caucasus, soft power, religion and politics, international relations

Internationales Forschungsprojekt “Intra- and Inter-Societal Sources of Instability in the Caucasus and EU Opportunities to Respond”

Katharina Hoffmann, Kontakt zur Projektkoordination: katharina.hoffmann@unisg.ch

Seit Januar 2014 arbeitet ein internationales Konsortium, koordiniert von der Universität St. Gallen, an dem interdisziplinären Projekt „Intra- and Inter-Societal Sources of Instability in the Caucasus and EU Opportunities to Respond“. Das mit ISSICEU abgekürzte Projekt wird im Rahmen des FP7 Programmes von der Europäischen Kommission finanziert. Prof. Dirk Lehmkuhl vom Center for Governance and Culture in Europe an der Universität St. Gallen leitet das Forschungskonsortium, dem Wissenschaftler der Universität Freiburg (Schweiz), der Stiftung Wissenschaft und Politik (Deutschland), GeoWel Research (Georgien), der Khazar Universität (Aserbaidschan), dem Ankara Policy Center (Türkei), der Staatlichen Universität von Kabardino-Balkarien (Russland) sowie der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Universität (Moskau) angehören.

Das Konsortium beschäftigt sich mit gesellschaftlichen Dynamiken im Nord- und Südkaukasus, die Stabilität oder Instabilität hervorrufen. Auf Basis dieser Grundlagenforschung werden Politikempfehlungen für Akteure der EU zur Stabilitätsförderung im Kaukasus formuliert. ISSICEU konzentriert sich auf diese Kernthemen:

Mit Blick auf die innergesellschaftlichen Entwicklungen in den Ländern des Kaukasus untersuchen wir das Zusammenspiel von demokratischen Institutionen, die nach 1990 neu eingeführt wurden, und Institutionen, die bereits vorher beeinflusst durch vorherige politische Regime oder religiöse und kulturelle Werte, historisch gewachsen waren. Das Zusammenspiel dieser Institutionen untersuchen wir besonders auf kommunaler Ebene.



Wir fragen dabei nach ihrer Wirkung auf die Stabilität der Gesellschaften.

Ein weiterer Schwerpunkt ist zivilgesellschaftliche Partizipation und die damit verbundenen Einflüsse auf die Stabilität in der Region. Wir untersuchen verschiedene Akteure wie NGOs, religiöse und zivilgesellschaftliche Organisationen und befassen uns mit Bürgern, die sich anderweitig an politischen Prozessen beteiligen. Anfang 2015 erhebt ISSICEU in einer quantitativen Umfrage Einstellungen zu Partizipation in der Bevölkerung von Armenien, Aserbaidschan und Georgien im Südkaukasus sowie Kabardino-Balkarien, Karatschai-Tscherkessien und Dagestan im Nordkaukasus. Hier wird insbesondere eruiert, inwiefern religiöse Ansichten diese Einstellung prägen.

Zwei Themenkomplexe widmen sich den Dynamiken zwischen den Kaukasusgesellschaften und Einflüssen der weiteren Region auf den Kaukasus. ISSICEU forscht zu den wirtschaftlichen Interaktionen und deren Beitrag zur Stabilität bzw. Instabilität im Kaukasus. Weiterhin stehen transgesellschaftliche Verbindungen auf der Mikroebene, wie Kleinhandel, Arbeitsmigration oder Einflüsse von Diaspora im Fokus, sowie ihr Einfluss auf soziale Kohäsion und regionale Stabilität. Mit Blick auf die geographische Nachbarschaft widmet sich ISSICEU vor allem der Rolle der Türkei und des Irans.

ISSICEU verbindet Forschungen zum Nord- und Südkaukasus, um den Kaukasus in seiner Gesamtheit zu erfassen. Wir tragen dabei sowohl der Diversität der Region als auch den starken Verbindungen in der Region Rechnung. ISSICEU forscht zu den völkerrechtlich anerkannten Staaten sowie den Sezessionsgebieten Abchasien, Südossetien und Bergkarabach.

Um die Innovationskraft multidisziplinärer Ansätze zu nutzen, vereint das Konsortium Politikwissenschaftler, Ökonomen, Anthropologen, Humangeographen, Soziologen, Historiker und Religionswissenschaftler. Das dreijährige Projekt wird bis Dezember 2016 laufen. Während dieser Zeit werden die Forscher von ISSICEU verschiedene wissenschaftliche Artikel, zwei Sammelbände sowie diverse Policy Papers veröffentlichen. ISSICEU organisiert zudem mehrere öffentliche Podiumsdiskussionen in den Ländern der Konsortiumsmitglieder. Informationen zu öffentlichen Veranstaltungen und Publikationen des Projekts finden Sie auf www.issiceu.eu.

Es steht mehr auf dem Spiel als Satire

Monika Bolliger ist SGMOIK-Mitglied, studierte Geschichte und Islamwissenschaft in Zürich und ist NZZ-Korrespondentin in Kairo (zuvor in Jerusalem und Tel Aviv). Der Artikel gibt ihre persönliche Meinung wieder.

Wer für etwas stirbt, was er gezeichnet hat, stirbt für die Meinungsfreiheit, ungeachtet dessen, ob man sein Werk gutheisst oder nicht. In manchen Reaktionen auf die Morde gegen Charlie Hebdo scheint jedoch ein «aber» mitzuschwingen: «Ja, natürlich verurteilen wir den Mord aufs Schärfste, aber wir möchten auch fragen, ob Satire wirklich alles darf, ob es wirklich ein Beitrag für die Meinungsfreiheit ist, wenn man sich über eine Minderheit lustig macht.» Das klingt, ungewollt, nach Relativierung, als ob man die Zeichnungen hätte verbieten sollen und die Opfer ihren Tod selbst verschuldet hätten. Satire darf alles, zumindest aus rechtlicher Sicht. Und über Geschmack lässt sich streiten.

Xenophobe und die Kaida profitieren

Zur Produktion der Karikaturen gibt es an dieser Stelle kein Wenn und Aber. Wer ausgerechnet die Morde zum Anlass nimmt, zu fragen, ob die Karikaturen denn rassistisch waren, impliziert unweigerlich, dass die Tat zu rechtfertigen sein könnte. Es gibt jedoch gute Gründe, über die Reproduktion der Karikaturen in Reaktion auf das Attentat nachzudenken. Die naheliegendste Antwort der Solidarität mit den getöteten Zeichnern ist es, ihr Werk, für das sie ermordet wurden, zu publizieren. Jetzt erst recht – wir lassen uns nicht einschüchtern, das sollte die Nachricht sein. Aber vielleicht sollten wir uns nicht von Zorn und Trauer blenden lassen. Vielleicht sollten wir besser nach den möglichen Folgen des Attentats fragen. Diese könnten erstens, ähnlich wie nach dem 11. September, unter Berufung



auf die öffentliche Sicherheit mehr staatliche Überwachung und Einschränkung der persönlichen Freiheiten bedeuten. Und zweitens nimmt der Hass auf muslimische Minderheiten in Europa noch mehr zu.

Damit gewinnen die Rechtsextremen wie auch die Kaida, die mehr junge muslimische Männer rekrutieren kann, wenn sich diese ausgeschlossen und erniedrigt fühlen. Sowohl die xenophoben Parteien als auch die radikalen Islamisten sind Feinde des Liberalismus, den jetzt alle verteidigen wollen. Mehr gefährdet als die Meinungsfreiheit ist die pluralistische Gesellschaft. Wider erste Impulse ist es kaum ein weiser Akt, Mohammed-Karikaturen als Antwort auf die Tat hochzuhalten und das Recht auf Blasphemie in einer Art Massenritual zu zelebrieren. Das spielt den Rechtsextremen in die Hände, die bereits «Muslime raus» schreien, und den islamistischen Fundamentalisten, welche die Spaltung der Gesellschaft ebenso begrüssen. Um das Recht der Meinungsfreiheit einschliesslich der Publikation von Witzen über den Glauben einer Minderheit zu verteidigen, müssen wir uns nicht mit diesen Witzen identifizieren.

Solidarität mit aufklärerischer Religionskritik

Abgesehen davon handelt es sich bei den Zeichnungen nicht um Religionskritik im aufklärerischen Sinne, auf die sich jetzt alle berufen. Religionskritik richtete sich in Europa einst gegen eine mit der Staatsmacht verbandelte Kirche, gegen «die da oben» also. Wer sich heute in Europa über den Islam mokiert, veräppelt dagegen eine ohnehin geächtete Minderheit. Im Sinne der aufklärerischen Religionskritik wäre es angebrachter, sich mit dem saudischen Blogger Raif Badawi zu solidarisieren, der öffentlich für Religionskritik ausgepeitscht wird: Da, wo die Religion des Islam tatsächlich von den Mächtigen instrumentalisiert wird – in Saudiarabien, einem Bündnispartner des Westens, dessen Verurteilung der Morde gegen Charlie Hebdo heuchlerischer nicht sein könnte. Von Leuten wie Badawi könnte eine islamische Säkularisierungsdebatte ausgehen, die von Autokraten wie den Saudi verhindert wird. Selbstgerechte Appelle von Nichtmuslimen, «die Muslime» müssten endlich «ihren Extremismus» (zu

dessen Entstehen auch der Westen beigetragen hat) überwinden, sind kontraproduktiv. Und es ist auch nicht wahr, dass «unsere westliche Zivilisation» ihre Kämpfe bloss mit der Schreibfeder austrägt – siehe Irak, Jemen, Gaza, und sonst noch ein paar Länder, von denen so einige muslimisch sind.

Wenn Europäer Muslime sich dazu überwinden können, sich mit den toten Karikaturisten zu solidarisieren und die Witze, die sie auf ihre Kosten machen, hinnehmen können, ist das hilfreich gegen die gesellschaftlichen Gräben, welche das Attentat zu vertiefen droht. Leichter wird es gläubigen Muslimen dann fallen, Charlie's Spott hinzunehmen, wenn Europäer sie endlich als Teil von Europa anerkennen. Das hat nichts mit Kulturrelativismus zu tun. Wir müssen dazu keine frauenfeindlichen Gesetze einführen. Die meisten muslimischen Europäer respektieren genauso wie die meisten nichtmuslimischen Europäer die europäischen Rechtsordnungen. Wer das nicht tut, wird bestraft. Wer aber liberale Werte verteidigen will, soll Menschen als Individuen betrachten, egal was ihr Glaube ist, und ihnen auf Augenhöhe begegnen. Keine Frau soll mitleidig oder feindselig angeschaut werden, nur weil sie ein Kopftuch trägt. Niemand soll bei Bewerbungsverfahren diskriminiert werden, nur weil sein Vorname Mohammed ist.

Muslime sind genauso Individuen wie alle Mitbürger

Es wäre auch einfacher für Muslime, wenn es weniger Doppelmoral gäbe. Eine gute Übung ist es, in despektierlichen Aussagen über Muslime das Wort «Muslim» durch «Jude» zu ersetzen. Viele pauschal gemachte Aussagen über Muslime wären dann nicht mehr salonfähig, und zu Recht. Genauso wie es sich nicht gehört, jüdische Mitbürger für Menschenrechtsverletzungen Israels verantwortlich zu machen, sind Muslime nicht dafür verantwortlich, wenn irgendwo auf der Welt jemand Köpfe abschneidet und behauptet, er handle im Namen des Islam. In Paris ist auch ein muslimischer Polizist unter den Toten – und in Frankreich arbeiten mehr Muslime bei den Sicherheitskräften als für die Kaida. Das Attentat von Paris bedroht das liberale Gesellschaftsmodell – und nicht die Freiheit, respektlose Witze über den Glauben einer Minderheit zu reissen.



Rezensionen

Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke & Evert van der Zweerde (Hg.): *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. Routledge, 2015.

Religion, Nation und Demokratie sind die Leitbegriffe, mit denen sich Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke und Evert van der Zweerde – die drei Herausgeber dieses Sammelbandes zur Kaukasusforschung – den jüngsten Entwicklungen in den Ländern des Südkaukasus: Armenien, Aserbaidschan und Georgien annähern.

Bei den Herausgebern handelt es sich um Wissenschaftler aus den Niederlanden, Russland und der Schweiz, die auch jeweils mit einem konzeptuellen Kapitel zum ersten Teil des Werkes beigetragen haben. Die weiteren vier Hauptteile des Buches zu *Religion und Politik*, zum Thema *Religion, Nationalismus und Bildung*, sowie über *Kulturelle Werte, Ideologie und Demokratie* und abschliessend zum Komplex des *Internationalen Kontextes und äusseren Einflüssen* sind sodann von Nachwuchswissenschaftlern aus den Ländern selbst verfasst, was dem Buch eine sehr bereichernde Kombinationen von Innen- und Aussensichten verschafft.

In einem ersten konzeptuellen Kapitel zu *Religion und Politik* hebt Jödicke darauf ab, dass sich in den südkaukasischen Ländern eine je landesspezifisch verschiedene Neuformation der religiösen Institutionen abspielt und nicht primär eine Modernisierung der individuellen religiösen Weltansichten wie im Westen. Vielmehr gestaltet Religion die Gesellschaften der vor knapp dreissig Jahren unabhängig gewordenen Länder aktiv mit, wenn auch nicht in jedem Land auf dieselbe Weise. So haben sich die orthodoxen Kirchen in Georgien und Armenien zu staatstragenden Institutionen entwickelt, während in Aserbaidschan der Islam trotz des bestehenden Staatsislams eine aktivere Rolle bei der Formierung der Opposition zu spielen scheint. Agadjanian erweitert das Spektrum der konzeptuellen Beiträge um die Komponente der *Ethnizität*, welche im Kaukasus wie in vielen post-sowjetischen Gesellschaften in Verbindung mit nationaler und religiöser Identität einen starken Aufschwung erlebt, während der westliche Diskurs eher ihren Bedeutungsverlust postuliert. Westlich inspirierte Vorstellungen einer mehr zivil als ethnisch geprägten Nationalstaatskonzeption haben daher im Südkaukasus, so Agadjanian – besonders nach Zuspitzungen der politischen Konflikte in der Region – kaum eine Chance. Zugleich bleibt die Situation ambig, da es zugleich ein starkes Bestreben nach Modernität und Integration in den globalen Güter- und Ideenfluss gibt. Evert van der Zweerde konzentriert sich sodann auf die Demokratisierungsprozesse, wobei er einleitend hervorhebt, dass allein schon von der gegenwärtigen Demokratietheorie her nicht von der Demokratie sondern nur von *multiple democracies* gesprochen werden könne, die der Struktur eines Landes angepasst sein müssten, um zu funktionieren. Während oft davon die Rede ist, dass demokratische Bewegungen einander inspirieren, wie bei den verschiedenen farbigen bzw. blumigen attribuierten Revolutionen (z.B. die Orange Revolution in der Ukraine oder die Jasmin-Revolution 2010 in Tunesien), kann aber auch ein Regime Lernprozesse durchlaufen, wie der Autor für Armenien konstatiert, das 2004 mit neuen Strategien zum Machterhalt auf die georgische Rosenrevolution von 2003 reagierte. Unabhängig davon bedarf ein Machtwechsel infolge einer Revolution demokratischer interner Kontrollmechanismen, um demokratisch zu sein und eben nicht nur eine Machtübergabe von einer Autorität an eine andere. Der Autor warnt davor, diese Aspekte zu vernachlässigen, wenn westliche Beobachter ihren Blick nur auf freie Wahlen richten, um ein Land als demokratisch oder nicht zu bezeichnen.

Die konzeptuellen Einführungen zielen somit insgesamt darauf ab, westliche Grundwahrnehmungsmuster wie Säkularisierung, Abnahme der nationalen Identifikation und freie Wahlen als Zeichen für Demokratie an sich bei der Übertragung auf den Südkaukasus zu problematisieren. Vor diesem Hintergrund werden dann im Hauptteil des Buches mit den vier eingangs benannten Unterthemen die drei südkaukasischen Länder näher untersucht. Angesichts der Fülle der Einzelbeiträge ist es kaum möglich, hier auf alle einzugehen, doch soll zu jedem Land je ein Beitrag vorgestellt werden. Barbare Janelidze untersucht im Abschnitt zu *Religion und Politik* Säkularisierung und Desäkularisierung in Georgien. Hierbei gibt sie ein anschauliches Beispiel für die eingangs vertretene These einer aktiven Rolle der religiösen Institutionen im nationalen Konstituierungsprozess, der seit der formalen Unabhängigkeit bis heute anhält. So erarbeitete sich der spätere georgische Präsident Gamsakhurdia seine Popularität im antikommunistischen Widerstand nicht zuletzt mit Hilfe der georgischen



orthodoxen Kirche. Für die 90er Jahre macht die Autorin sodann soziale Probleme als Gründe für ein weiteres Erstarren der Kirche aus, was allgemeinen Theorien zum Erstarren von Religion entspräche, aber nicht erklären könne, warum die Kirche in Georgien besonders bei den Jüngeren ausserordentlich beliebt sei. Die Altersgruppe der unter 35jährigen weist sogar den höchsten Anteil an aktiven Besuchern religiöser Feiern auf – eine Besonderheit zu deren Erklärung die Autorin auch auf die Popularität des Patriarchen und die Bedeutung der Kirche für die nationale Identifikation verweist. Konflikte zwischen Politik und Religion blieben aber auch in Georgien nicht aus, denn als 2011 ein Gesetz das Parlament passierte, das es anderen religiösen Institutionen neben der georgischen Kirche erlaubte, sich als Körperschaften des öffentlichen Rechts registrieren zu lassen, erhob die Kirche massive Anklage gegen die Regierung, obwohl sie die Regierung vorher unterstützt hatte.

Das Stichwort *Bildung* im zweiten Abschnitt des Hauptteils greift Nigar Gozalova für das Beispiel Aserbaidschan auf, indem sie sich den Herausforderungen der Frauenbildung seit der Unabhängigkeit widmet. Gleich zu Beginn weist sie darauf hin, dass Frauenbildung nicht erst seit 1991 auf der Agenda aserbaidschanischer Politik stehe, sondern schon Ende des 19. Jahrhunderts von einer Gruppe von Aufklärern zu einem wichtigen Teil nationaler Selbstfindung erklärt wurde. Als wesentlichen landesspezifischen Faktor macht sie die Tatsache aus, dass von der islamischen Gelehrsamkeit nur schwache Restriktionen für das Leben aserbaidschanischer Frauen ausgegangen seien, ein Faktor, der dadurch unterstrichen wird, dass 1911 die erste Frauenorganisation im Mittleren Osten in Baku gegründet wurde. Doch auch diese Tradition bewahrt Aserbaidschan nicht davor, dass wohlhabende Familien eher den Söhnen eine Ausbildung an einer privaten Hochschule zukommen lassen oder manche Flüchtlinge im Land Mädchen nicht zur Schule schicken, weil sie ein Kopftuchverbot bei einer möglichen Einführung von Schuluniformen befürchten.

Aus dem dritten Abschnitt im Hauptteil zu *Ideologie und Demokratie* sei das Beispiel Armenien herausgegriffen. Dazu wählt Sona Hovhannisyán als Beispiel für Armenien den Vergleich von zwei konkurrierenden Amtseinführungszereemonien des Staatspräsidenten. Während der wiedergewählte Präsident Serzh Sargsyan 2013 vom Patriarchen begleitet und somit symbolisch von der armenischen Kirche unterstützt wurde, feierte sein Herausforderer Raffi Hovhannisyán auf dem ebenfalls symbolisch wichtigen Friedensplatz eine eigene „Amtseinführung“, da er das Wahlergebnis anzweifelte. Die Autorin untersucht daraufhin die beiden Amtseinführungszereemonien im Rahmen der Semiotik und verweist auf Mythen als Grundlage der jeweiligen politischen Ideologie. Was im Falle der offiziellen Amtseinführung der Mythos der armenischen Kirche repräsentiert durch eine armenische Bibelhandschrift aus dem 7. Jahrhundert ist, bildet für die Opposition der Freiheitsplatz, an welchem die oppositionelle Unabhängigkeitsbewegung von der Sowjetunion ab 1988 ihren Sammelpunkt hatte.

Weitere Faktoren für die Entwicklung im Kaukasus sind sicher auch die Beziehungen der Kaukasusländer zu den wichtigsten Nachbarstaaten Iran, Russland und Türkei, denen der letzte Abschnitt gewidmet ist. Das Buch stellt damit eine wichtige Referenz für die politische und religiöse Situation des Südkaukasus im beginnenden 21. Jahrhundert dar. Allein, dass am Ende kein zusammenfassender Ausblick auf die Perspektiven der Region im weiteren Verlauf dieses Jahrhunderts gegeben wird, mag zunächst etwas enttäuschen. Doch da das Buch so viele Beispiele für die komplexen Prozesse von *transport*, *transit* and *transfer* liefert, mit denen van der Zweerde seine Ausführungen zur schnellen Wandelbarkeit des Südkaukasus einleitet, kann sich beim Leser auch Verständnis dafür einstellen, dass ein solcher Ausblick wohl kaum möglich gewesen wäre.

Thomas Würtz



Heinzmann, Richard (Hrsg.): *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Verlag Herder GmbH, 2013.

Der interreligiöse Dialog ist vom Leitgedanken geprägt, Beteiligten verschiedener Religionen und Kulturen vertiefte Kenntnisse über die jeweils andere Religion zu vermitteln und eine Gesprächsgrundlage zu bieten. Wer sich bereits einmal im Religionsdialog engagiert hat, weiss aus Erfahrung, dass dabei oft nicht nur sprachliche Hindernisse zu überwinden sind, sondern auch das religionspezifische Vorverständnis gewisser Begriffe und Konzepte das gegenseitige Verstehen erschwert. Oft drücken selbst sprachliche Äquivalente nicht dasselbe aus oder weisen unterschiedliche Konnotationen auf. Um essentielle Sachverhalte begrifflich zu fassen, fehlt im Religionsdialog vielfach die Terminologie, die eine adäquate Übersetzung ermöglicht. Um diesem Problem entgegenzuwirken hat die Eugen-Biser-Stiftung ein Sachlexikon erarbeitet, das religiöse Begrifflichkeiten klären und so eine Grundlage für den Dialog schaffen soll.

Entstanden ist ein zweibändiges Werk mit rund 660 Grundbegriffen, die von wissenschaftlichen Experten aus Christentum und Islam aufbereitet wurden. Das Lexikon trumps insbesondere dadurch auf, dass die jeweiligen Begriffe nacheinander aus christlicher respektive islamischer Perspektive erläutert werden und so unmittelbar aufeinander folgen. Dies erspart eine mühsame und zeitintensive Suche nach dem jeweiligen Pendant aus der anderen Religion. Obwohl die Artikel für sich stehen und religionswissenschaftliche Kommentare fehlen, schafft diese Darstellungsweise dennoch eine Vergleichbarkeit und verdeutlicht dem Leser Parallelen sowie Differenzen. So wird beispielsweise *Offenbarung* im islamischen Beitrag als Mitteilung Gottes beschrieben, die den Menschen durch erwählte Propheten vermittelt wird und ihre Vollendung im Koran findet. Nach christlichem Verständnis hingegen ist *Offenbarung* die göttliche Selbstmitteilung, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi findet. Damit wird der Fokus von der weit verbreiteten Vergleichsbasis Koran-Bibel hin zu einer Gegenüberstellung Koran-Jesus verschoben.

Das Lexikon erschien in deutscher sowie türkischer Sprache, wobei die Begriffe zum Christentum ausschliesslich von christlichen Autoren deutscher Universitäten verfasst wurden. Die Beiträge zum Islam hingegen stammen von muslimischen Autoren, die mehrheitlich an der theologischen Fakultät der Universität Ankara angesiedelt sind. Dies schlägt sich in den Texten dahingehend nieder, dass sie überwiegend aus einem sunnitischen Verständnis heraus verfasst wurden. Da die Auslegung und Deutungshoheit der Begriffe den Vertretern der jeweiligen Religionsgemeinschaft überlassen wurde, konnten die Termini theologisch von innen heraus erarbeitet werden, was dem Werk als weitere rare Besonderheit zugutekommt. Nichtsdestotrotz drängt sich die Frage auf, ob es sich hierbei nicht doch um eine importierte Theologie handelt und inwiefern muslimische Wissenschaftler in Deutschland dieselben theologischen Positionen vertreten.

Gleichzeitig verdeutlicht das Lexikon aber durchaus häufig vertretene Sichtweisen. Beispielsweise wird *Abraham* im christlichen Beitrag vor allem als Integrationsfigur der drei monotheistischen Religionen thematisiert und seine historische Realität kritisch hinterfragt. Im islamischen Eintrag wird *Ibrahim* hingegen als wichtige religiöse Identifikationsfigur präsentiert, deren reale historische Existenz gar nicht erst thematisiert wird. Allerdings vermögen nicht alle Artikel die Erwartungen des Lesers zu erfüllen. Zum Beispiel wird im islamischen Beitrag zur *Kleiderordnung* lediglich der Zweck der Bekleidung als Bedeckung der Scham sowie deren ästhetische Dimension besprochen. Wer nach einem konstruktiven Beitrag über das Kopftuch sucht, wird enttäuscht – und dies, obwohl unter dem (leeren) Eintrag *Hijab* ein Verweis auf die *Kleiderordnung* gegeben ist, der dann aber ins Leere läuft. Hingegen bietet der Eintrag über die *Aschariten* einen fundierten Überblick über deren Entstehungsgeschichte, Lehre und Wirken sowie Abgrenzungsmerkmale zu anderen theologischen Schulen.

Am Ende eines jeden Artikels findet sich jeweils ein Verweis zu anknüpfenden und weiterführenden Beiträgen. Leider fehlen Angaben zur verwendeten Literatur, so dass nicht ersichtlich ist, auf welche Werke sich die Beiträge stützen. Eine bescheidene, zweiseitige Bibliographie findet sich ganz am Ende des Lexikons. Diese Liste besteht jedoch vorwiegend aus Enzyklopädien, welche den Fachpersonen wohl bekannt sind, deren Zugänglichkeit für das praxisbezogene Publikum wie Pfarrer, Imame oder Lehrer kaum gewährleistet ist.



Mit Blick auf die Praxis wären bibliographische Angaben direkt im Anschluss an den jeweiligen Artikel, welche die Nachvollziehbarkeit und weiterführende Recherche erleichtern würden, durchaus wünschenswert.

Zwar ist das *Lexikon des Dialogs* nicht umfassend, doch bietet es einen guten Überblick über theologische Begrifflichkeiten aus Christentum und Islam. Insbesondere stellt es angesichts gesellschaftsaktueller Themen wie Migration und Integration eine solide Grundlage dar, um miteinander ins Gespräch zu kommen.

Esma Isis-Arnautović

„Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self“ von Samuel M. Behloul, Susanne Leuenberger, Andreas Tunger-Zanetti (Hg.), Transcript Verlag, 2014.

Die Inhalte dieses Sammelbandes gehen grösstenteils auf die Tagung „Debating Islam: Switzerland – Europe“ zurück, die Mitglieder der SGMOIK sowie des GRIS (Groupe de Recherche sur l’Islam en Suisse) vom 29. September bis zum 1. Oktober 2011 an der Universität Bern organisiert haben. „Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self“ präsentiert eine ausgearbeitete Reflexion der im Rahmen dieser Tagung entwickelten Perspektiven und Forschungsfragen. Ergänzt durch neue Beiträge stellt dieses Werk sich der Aufgabe, die in verschiedenen westeuropäischen Ländern aktuell geführten Debatten zum Islam aufeinander zu beziehen und sie in ihrer Komplexität sowie in ihren strukturellen Gemeinsamkeiten darzustellen. Dabei wird eine Vielfalt an Bestimmungen muslimischer Identitäten präsentiert, die jeweils in komplexem Wechselverhältnis zueinander stehen.

Die Aufsatzsammlung wird durch eine allgemeine Reflexion zur Verortung des Islam in westeuropäischen Gesellschaften eingeführt. Anstelle eines einfachen Resümeees, das aktuelle Islamvorstellungen präsentiert und sie allenfalls historisch einordnet, zeichnet M. Behloul die Entwicklung des Religionsbegriffs selbst nach. In einer scharfsinnigen Analyse verweist er auf die historische Verankerung des Religionsbegriffs in der spezifischen Geschichte Europas und erklärt, dass die Prämissen eines so herausgebildeten Verständnisses von „Religion“ sowie das (ebenfalls historisch bedingte) – Messen dieses Konzepts an säkularen Normvorstellungen – bis heute den Rahmen abstecken, innerhalb dessen Islam in Europa diskutiert und bewertet wird.

Es folgen drei thematisch angeordnete Hauptteile mit jeweils vier bis fünf Aufsätzen. Jedem Teil ist eine kurze Zusammenfassung vorangestellt, die das Anliegen der jeweiligen Beiträge umreisst und sie inhaltlich miteinander in Verbindung setzt.

Teil 1 trägt den Titel „Rules and Roles“ und widmet sich den institutionellen und ideologischen Rahmenbedingungen für die Aushandlungen muslimischer Identitäten in Europa. David Llewellyn Tyrer eröffnet das Aufsatzensemble mit der Diskussion eines in diesem Zusammenhang brisanten Konzepts: Er bietet eine kritische Analyse von „Islamophobie“, die er im Vergleich mit dem Anti-Semitismus als eine Form postrassistischen Rassismus’ klassifiziert. Die weiteren Beiträge fokussieren regionale oder institutionelle Kontexte Europas oder thematische Knotenpunkte, anhand derer islambezogene Debatten ausgetragen werden. So präsentiert Amélie Barras eine Analyse der Rolle, die muslimische Frauenbilder für die Konstruktion von nationalen Identitäten spielen können, Mallory Schneuwly untersucht Bestimmungen muslimischer Identitäten in schweizer Gefängnissen und Katy P. Sian erläutert die „Islamophobie“ von Sikhs in Großbritannien als Import aus dem indischen Kontext und kann in der Kontrastierung dieser Argumentationsmuster mit europäischen Formen der Islamkritik deren besondere Charakteristika herausstellen. Frank Peter weist über die Untersuchungen von islambezogenen Argumentationsmustern und Identitätskonstruktionen hinaus auf die Uneindeutigkeit der westeuropäischen Kontexte für muslimische Akteure hin. Anders als es die Charakterisierungen dieser Kontexte als „säkular“, „republikanisch“ oder „laizistisch“ vermuten lassen, gestaltet sich die Suche von Muslimen nach einer konkreten und kohärenten Bestimmung dieser Umgebung laut Peter als schwierig. Denn diese wird durch unterschiedlichste Institutionen und Akteure bestimmt, sowie von zahlreichen Widersprüchen durchzogen.



Die Beiträge des zweiten Aufsatzkomplexes stehen unter der Überschrift „The one facing the many“ und lesen sich in weiten Teilen wie eine Fortsetzung von Teil 1. Den roten Faden bildet die Figur des europäischen Konvertiten, dessen islamische Identitätskonstruktionen jeweils aus unterschiedlichen theoretischen und methodologischen Blickwinkeln untersucht werden und dabei oftmals im Zusammenhang mit den oben thematisierten Debatten zum Islam präsentiert werden. Ein Paradebeispiel für die Interdependenz dieser Debatten mit individuellen Identitätsbestimmungen ist die Analyse von Susanne Leuenberger, die die Selbstdarstellung eines IZRS-Mitgliedes als Replik auf und gar als Produkt von öffentlichen Islamdebatten in der Schweiz herausstellen kann. Im Gegensatz hierzu stellt Leon Moosavi nicht die Passungen, sondern vielmehr die Divergenzen dar, die zwischen der Wahrnehmung von Konvertiten durch die nicht-muslimische Umgebung sowie ihrer Selbstwahrnehmung herrschen. Hinzu kommen eine methodologisch an Pierre Bourdieu orientierte Studie zur Funktion von konvertierten „Salafisten“ innerhalb des „muslimischen Feldes“ in Deutschland (Jörn Thielmann), sowie eine kognitionswissenschaftlich-narratologisch ausgerichtete Analyse von islamischen Normen und Autoritäten, die eine Schweizerin nach ihrer Konversion zum Islam konstruiert (Petra Bleisch-Bouzar). So werden die Zugangsmöglichkeiten und Ergebnisse in der Erforschung von Konversionen zum Islam methodisch, perspektivisch und inhaltlich ergänzt.

Im letzten Teil, „The many facing the ‚other‘ (within)“, wird der Blick auf unterschiedliche Akteure und Akteursgruppen gelenkt, die an islambezogenen Diskussionen, Entscheidungs- sowie identitären Aushandlungsprozessen partizipieren. Die Auswahl der Fallbeispiele zeigt die Pluralität der Interessen und Handlungspotentiale sowohl bei muslimischen als auch bei nicht-muslimischen Gruppierungen auf und dekonstruiert damit die vor allem in Teil 1 thematisierten Debatten, die zumeist eine binäre Opposition eines europäischen Wir, sowie eines muslimischen Anderen konstruieren. Auf eine Studie zur Institutionalisierung des Islam in Österreich (Farid Hafez) sowie auf einen Beitrag zur Auswirkung des dänischen Karikaturenstreits auf die staatliche Islampolitik und öffentliche Debatte des Landes (Lene Kühle) folgen drei schweizzentrierte Untersuchungen: zum Umgang von Basler Autoritäten mit dem Schwimmunterrichtsverbot muslimischer Schüler durch ihre Eltern (Marius Rohrer), zur Abstimmung über das Minarettverbot aus dem Jahre 2009 und ihrer Verankerung in einem generellen Religions(un-)verständnis in der Schweizer Bevölkerung (Andreas Tunger-Zanetti) sowie schließlich zu den normativen Implikationen, die die Forderung nach Integration von Muslimen in der Schweiz birgt (Matteo Gianni).

Reinhard Schulze schließt den Sammelband mit der Rückkehr zu einer globaleren Perspektive, die als Antwort und Erweiterung auf die einleitend formulierten Gedanken zum Religionskonzept in Europa gelesen werden kann. Schulze konfrontiert europäische Konzeptualisierungen von Religion und Gesellschaft mit entsprechenden Kategorienbildungen in islamischen Kontexten. Eine höchst aufschlussreiche Diskussion der Neudeutung des arabischen *dīn* („Religion“) sowie des neu auftauchenden *muğtama‘* zur Bezeichnung von Gesellschaft im 19. Jahrhundert führt dabei zur These eines Säkularisierungsprozesses in muslimischen Gesellschaften, der Parallelen aber auch entscheidende Unterschiede zu entsprechenden (vornehmlich protestantisch) gefärbten Entwicklungen in Europa aufweist. Der Beitrag Schulzes konstituiert damit zugleich einen rahmenden Schlusspunkt für den Sammelband sowie die Eröffnung eines ganz neuen Untersuchungsfeldes: Des Verhältnisses von „Religion“, „Gesellschaft“ und „Säkularität“ in islamisch geprägten Kontexten.

„Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self“ ist ein gelungener und aufgrund seiner vielen rezent durchgeführten empirischen Einzelstudien auch sehr aktueller Beitrag zum Verständnis von Islamdebatten in Europa. Die verschiedenen Aufsätze können als Einzelstudien zu spezifischen Fragestellungen, Akteursgruppen oder Länderbeispielen gelesen werden, sie lohnen sich jedoch auch als Lektüre in ihrer Gesamtheit: In ihrer Diversität, vor allem aber auch in ihrer weitgehenden Bezogenheit aufeinander, bieten sie einen wissenschaftlich fundierten Einblick in die Pluralität der Zugangsweisen und Erkenntnisse bezüglich des Themenkomplexes „Islam in Europa“. Darüber hinaus bilden sie meines Erachtens eine geeignete Lektüre im Unterricht der Universitäten und verschaffen Wissenschaftlern unterschiedlichster Disziplinen wertvolle Reflexionsansätze.

Ricarda Stegmann

Tagungsbericht

„Working with *A Secular Age* – Interdisciplinary Reflections on Charles Taylor’s Conception of the Secular“, Internationale Konferenz, Bern, 5. bis 8. März 2014

„Unsere westlichen Gesellschaften sind säkular“. Diese vermeintlich selbstverständliche Aussage zieht bei näherer Betrachtung vielfältige Fragen und notwendige Differenzierungen nach sich. Seitens der Wissenschaft wurde seit Anfang der 1990er Jahre die lange nahezu unhinterfragte Gleichsetzung von „Moderne“ und „Säkularität“ sowie deren Identifizierung mit westlichen Gesellschaften zunehmend problematisiert und dekonstruiert. Der heute wirkmächtigste Entwurf einer Rekonstruktion der Charakteristika von westlicher Säkularität ist das 2007 erschienene Werk *A Secular Age* des kanadischen Philosophen Charles Taylor. Laut Taylor zeigt sich die spezifische Säkularität westlicher Gesellschaften in der Tatsache, dass religiöser Glaube, welcher in vormodernen Zeiten selbstverständlich und für die Konstitution des Gemeinwesens unentbehrlich gewesen sei, zur blossen, stets reflektierten Option wurde. Dabei spiele es keine Rolle, wie häufig diese Option gezogen wird, ob also die Zahl der Kirchgänger in den USA jener der Moscheegänger in Pakistan entspricht. Taylor bestreitet keineswegs die gängigeren Charakterisierungen von Säkularität, also den Rückgang von religiöser Praxis (besonders in Mitteleuropa), die zunehmende Privatisierung von Religion sowie die Differenzierung von Religion und anderen sozialen Sphären. Er sieht die tatsächliche Spezifität und das entscheidende Charakteristikum säkularer, d.h. heutiger westlicher, Gesellschaften – im Unterschied zu heutigen nicht-westlichen wie auch vor-modernen westlichen Gesellschaften – aber in gewandelten Hintergrundannahmen, vor denen Glaube oder auch Unglaube möglich ist. Zentrale Bedeutung komme hierbei der zunehmend angenommenen Eigengesetzlichkeit und Selbstgenügsamkeit der immanenten, also innerweltlichen, Sphäre zu, in deren Folge einige Menschen den nötigen und vormals als selbstverständlich geltenden Bezug auf Transzendenz gänzlich vergessen hätten.

Taylors monumentale Neuerzählung von Säkularität stand im Mittelpunkt der vom 5. bis 8. März 2014 in Bern abgehaltenen internationalen Tagung „Working with *A Secular Age* – Interdisciplinary Reflections on Charles Taylor’s Conception of the Secular.“ Ursprünglich geplant war eine offener gehaltene Tagung zum Konzept der Säkularität, welches als ein Schlüsselkonzept der Geistes- und Sozialwissenschaften bereits Gegenstand eines vom IASH veranstalteten Kolloquiums war. Grundidee der Reihe Schlüsselkonzepte am IASH ist es, Projekte aus unterschiedlichen Disziplinen und zu vielfältigen Thematiken mittels breit anschlussfähiger Schlüsselkonzepte ins Gespräch zu bringen. Das Konzept der Säkularität schien aber zu kontrovers und unterschiedlich gebraucht, als dass es im begrenzten zeitlichen Rahmen einer Tagung – im Unterschied zu langfristigen Kollaborationen – fundierten interdisziplinären Austausch hätte generieren können. So fiel die Entscheidung auf *A Secular Age*, das aufgrund seiner breiten Rezeption in unterschiedlichen Disziplinen (allein auf Englisch liegen rund 150 direkte Rezensionen und Repliken auf das Werk vor) den gewünschten roten Faden und Gesprächszusammenhang garantieren sollte. Diese Hoffnung hat sich glücklicherweise erfüllt. Dabei ging es wohlgermerkt nicht um eine (erneute) Diskussion der zentralen Konzepte oder Argumente aus *A Secular Age*, sondern um die Handhabarmachung dieses monumentalen Werks für das eigene Forschungsprojekt – worauf das „working with“ im Tagungstitel verweist.

Von den knapp 100 eingegangenen Bewerbungen wählten wir 25 Papers aus, die in sieben, im Wesentlichen nach Disziplinen zusammengestellten, Panels präsentiert wurden: Science of Religion, Sociology/Social Anthropology, Political Theologies, Philosophy, Political Philosophy, Islamic Studies sowie Literature and Art. Als Keynote Speaker führte Jonathan VanAntwerpen (New York) in *A Secular Age* ein; Richard Amesbury (Zürich) kontextualisierte Taylors Werk in breiteren Debatten um Säkularität; und Reinhard Schulze (Bern) zeigte die Implikationen von Taylors auf den Westen begrenzter Darstellung für nicht-westliche Kontexte auf. Knapp die Hälfte der aktiven Teilnehmenden stammte aus dem englischsprachigen Ausland, insbesondere den USA, fünf Doktorierende vertraten die Universität Bern, der Rest stammte aus dem europäischen Ausland.



Sowohl der interdisziplinäre als auch der internationale Anspruch der Tagung dürfen also als erfüllt gelten – und auch wegen der grosszügigen finanziellen Rahmenbedingungen, welche die Übernahme von Reise- und Hotelkosten sowie gemeinsame Essen ermöglichten, bleibt den Teilnehmenden der Wissenschaftsstandort Bern und Schweiz sicherlich positiv in Erinnerung.

Unterstützt wurde die Tagung massgeblich von der SAGW, vermittelt durch die SGMOIK. Weitere Mittel stammten von der Stiftung Mercator Schweiz, der Mittelbauvereinigung der Universität Bern, dem Center for Global Studies der Universität Bern, dem Graduiertenkolleg TeNOR der Universität Luzern sowie, allen voran, dem Institute of Advanced Study in the Humanities and the Social Sciences (IASH) der Universität Bern, welches die Tagung auch organisierte. Die komfortablen Rahmenbedingungen trugen zu einer äusserst angenehmen und kollegialen Atmosphäre bei, die zudem der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit und Erkenntnisproduktion äusserst dienlich war. Hierbei ist die hohe Anschluss- und somit Diskussionsfähigkeit der einzelnen Präsentationen mittels des gemeinsamen Gegenstands *A Secular Age* hervorzuheben. Wie eine Teilnehmerin aus der Literaturwissenschaft sagte: „There was not a single presentation I could not relate to my own project.“

Die einzelnen Projekte oder auch Diskussionspunkte vorzustellen, würde den hiesigen Rahmen merklich sprengen. Bei weiterem Interesse an der Thematik sei auf den aus der Tagung hervorgehenden, um weitere Beiträge ergänzten, Sammelband verwiesen, der im kommenden Jahr in der Reihe *Religion and Its Others* bei De Gruyter erscheint: Florian Zemmin, Colin Jager, Guido Vanheeswijck (eds.): *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*.

Florian Zemmin

Herbst-Foki 2014 in Genf

Das Foki (Forschungskolloquium Islamwissenschaft Schweiz) findet nun seit dem Jahr 2000 halbjährlich in Basel, Bern, Genf oder Zürich statt. Am 6. Dezember versammelten sich 18 Masterstudierende, Doktorierende, sowie Habilitierende aus allen vier universitären Institutionen rund um sechs Präsentationen verschiedenster Ausrichtungen. Dies hat diesmal, mehr noch als bei früheren Treffen, die Möglichkeiten zum Austausch zwischen Forschenden in der Romandie und der Deutschschweiz ermöglicht – ein Ziel, welches explizit seit dem Beitritt Genfs zum Foki 2012 verfolgt wird.

Zum Anlass des Sieges der Genfer über die Savoyer um 1602, welcher vom 6. bis 12. Dezember gefeiert wird, erhielt das Treffen noch Lokalkolorit: Eine Teilnehmerin gab eine Einführung zu den geschichtlichen Hintergründen der Feierlichkeiten, und auch das traditionelle Zerschlagen eines Schokoladen-Topfs (la marmite) gefüllt mit Marzipangemüse hatte seinen Platz. Herzlichen Dank an die Teilnehmenden, und Referierenden.

Die Präsentationen, französisch, deutsch und englisch, liefen unter folgenden Titeln:

- On the Integration of Arab Artists in the International Art World
- Die Facebook-Kampagne «anā ma'a intifādat al-mar'a fi al-'ālam al-'arabī li'anna...»: ein Raum für aufständische Stimmen?
- L'interprétation du Trône de Dieu dans le Coran selon ses perspectives exotériques et ésotériques
- Projet de thèse autour des «Sept Vizirs»
- Beyond Documentary Photography. Aesthetic Aspects of 'Abdallāh Mīrzā Qājār's photographic oeuvre (1870s-1890s)
- Revisionism in History of Ideas and Ottoman Political Thought

Kommendes Frühlings-Foki 2015 in Bern

Das nächste Foki findet am 9. Mai 2015 in Bern statt. Auch eine aktive Teilnahme ist möglich und sehr erwünscht!

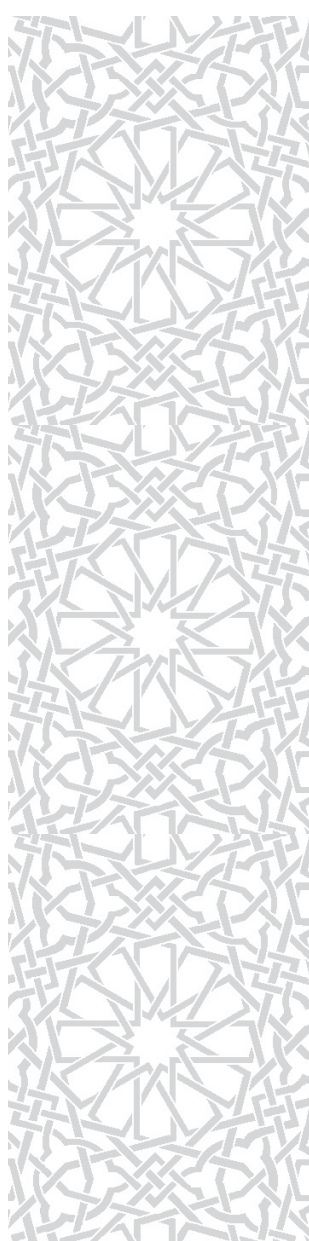
Weitere Informationen:

- Johannes.Stephan@islam.unibe.ch (Bern)
- Sophie.GlutzvonBlotzheim@unige.ch (Genf)
- Henning.Sievert@aoi.uzh.ch (Zürich)
- Alp.Yenen@unibas.ch (Basel).

Über die SGMOIK

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.



Sur la SSMOCI

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Übersetzung Editorial: Catherine Bachellerie und Letizia Osti.

Französische Artikel-Zusammenfassungen: Zina Maleh.

Druck: Jobfactory, 4053 Basel.

Das nächste Bulletin erscheint im Frühling 2015.

SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern.

Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMOIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction : Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen. Traduction de l'éditorial : Catherine Bachellerie et Letizia Osti. Résumés français des articles : Zina Maleh.

Impression : Jobfactory, 4053 Bâle.

Le prochain bulletin paraîtra en printemps 2015.

SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Berne.

Site: www.sagw.ch/sgmoik

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.