



**Sendungsbewußtsein oder
Eigennutz: Zu Motivation und
Selbstverständnis islamischer
Mobilisierung**

■ Herausgegeben von Dietrich Reetz

Studien 15

Zentrum Moderner Orient
Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung

Herausgegeben von Dietrich Reetz

Studien 15

Verlag Das Arabische Buch

Inhalt

Zur Einführung: Der islamische Aufbruch. Gründe und Hintergründe	5
Erwachen und Erneuerung: Religiöses Wissen und Gläubigkeit	
<i>Caroline Antonia Wilcke</i> : Islam im Diskurs - Islam im Alltag. Zur Erneuerung religiöser Ausdrucksformen bei Frauen in Usbekistan	25
<i>Elke Faust</i> : Die <i>Jamāʿat at-Tabligh</i> als Teil und Gegenstück der politischen islamischen Bewegung. Untersuchungen in Marokko	55
<i>Dietrich Reetz</i> : Kenntnisreich und unerbittlich: Der sunnitische Radikalismus der <i>Ahl-i Ḥadīth</i> in Südasien	79
Selbstfindung und Abgrenzung: Konzepte, Programme, Traditionen	
<i>Jan-Peter Hartung</i> : Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne. Abū'l-Aʿlā Maudūdī und die Jamāʿat-i Islāmī	107
<i>Markus Dreßler</i> : Gibt es einen islamischen Säkularismus? Zur alevitischen Kemalismus-Interpretation in der Türkei	127
<i>Ellinor Schöne</i> : Islam und Gesellschaft im Sudan. Selbstverständnis und politisches Konzept der Umma-Partei	153
Aktion und Reaktion: Handeln für den Glauben	
<i>Bernt Glatzer</i> : Zum politischen Islam der afghanischen Taliban	173
<i>Jochen Möller</i> : "Islamisch und noch einmal islamisch". Die <i>Jamāʿa al-Islāmiyya</i> als politische Kraft Oberägyptens	183
<i>Lutz Rogler</i> : Zu Erfahrung, Kritik und Selbstkritik im politischen Selbstverständnis tunesischer Islamisten [nicht online]	199
Literaturverzeichnis	224
Index	234
Summary	241
Autorenverzeichnis	246

Der islamische Aufbruch: Gründe und Hintergründe. Zur Einführung

In diesem Band sind Beiträge versammelt, die mehrheitlich aus Anlaß eines Workshops entstanden, der am 15. Oktober 1999 zu dem Thema „Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Bewegungen“ im Zentrum Moderner Orient Berlin stattfand. Zwei weitere Beiträge, zur Missionsbewegung der Tabliġhī Jamā‘at in Marokko (E. Faust) und über die Wiederbelebung religiöser Praktiken unter muslimischen Frauen in Usbekistan (C. Wilcke), wurden speziell für diesen Sammelband geschrieben. Damit liegt ein relativ breiter Querschnitt von Studien vor, die sich mit unterschiedlichen Aspekten des Selbstverständnisses islamischer Bewegungen auseinandersetzen. Dabei wird eine große geographische Breite in den Untersuchungen erreicht. Die Beiträge befassen sich mit islamischen Bewegungen von Marokko im Westen bis Indien und Pakistan im Osten, von Usbekistan im Norden bis Sudan im Süden der islamischen Welt. Der Band stellt z.T. neueste Ergebnisse aus Forschungsprojekten vor, die noch nicht dokumentiert sind und zu deren Themen bisher wenig oder gar nichts in der Forschungsliteratur zu finden ist.

Der vorliegende Band greift die Aufgabenstellung des Zentrums Moderner Orient auf, das sich der interdisziplinären Forschung verpflichtet fühlt und zugleich seine Kompetenz über die untersuchten Regionen einem breiteren Fach- und Interessentenkreis zugänglich machen möchte. Es wurde angestrebt, Fachbegriffe möglichst einheitlich zu gebrauchen. Dennoch weisen die Beiträge viele Eigenheiten auf, die die Unterschiedlichkeit der untersuchten Bewegungen und Regionen reflektieren. Die Begrifflichkeit weicht zum Teil auch voneinander ab, weil die Autoren verschiedene Mutterdisziplinen vertreten. Für die Umschrift der fremdsprachlichen Fachbegriffe wurden weitgehend die Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zugrunde gelegt. Gleichzeitig wurden jedoch einige Vereinfachungen vorgenommen, die sich am internationalen Sprachgebrauch orientieren und dem nicht landessprachkundigen Leser die Wiedererkennung erleichtern sollen, z. B. durch die Verwendung von *jihād* statt *ġihād*. Die allgemein benutzten Begriffe entstammen im wesentlichen der islamkundlichen Disziplin und sind in der Umschrift der arabischen Begriffe wiedergegeben. Darüber hinaus orientieren sich die Begriffe an den verwendeten Landessprachen in der dort üblichen Diktion und Umschrift. Den Studien liegt Forschungsmaterial in verschiedenen Sprachen zugrunde: Arabisch, Türkisch, Usbekisch, Paschto und Urdu. Um die Vielfalt der kulturellen Einflüsse im Islam widerzuspiegeln, wurde die sprachliche Vereinheitlichung der aus diesen Sprachen entlehnten Worte auf ein Minimum beschränkt. Begriffe, die inzwischen zum festen Bestandteil des deutschen politischen und sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauchs geworden sind, wie etwa die Bezeichnung „Taliban“ für die afghanische (Studenten-)Miliz, wurden als eingedeutschte Lehnwörter ohne Umschrift wiedergegeben.

Islamischer Fundamentalismus oder radikaler Islam?

Anlaß dieses Workshops war das Bestreben, sich verstärkt mit den Konzepten, Motiven und Beweggründen der islamischen Akteure auseinanderzusetzen und zu fragen, was sie veranlaßt, aktiv zu werden. Für die Erklärung der Aktionen der islamischen Bewegungen aus ihrem eigenen Umfeld und aus ihrer Genesis scheint unverändert Bedarf zu bestehen. Noch immer legen viele westliche Untersuchungen über die islamische Welt ausschließlich die Interessenlage des Westens zugrunde. Sie versuchen zu bewerten, ob oder wie die islamischen Bewegungen den verschiedenen politischen oder sozialwissenschaftlichen Paradigmen des Westens gerecht werden. Charakteristisch dafür ist der Beitrag von Judith Miller „The Challenge of Radical Islam“ in der angesehenen außenpolitischen Fachzeitschrift der USA *Foreign Affairs*. Für sie ist islamischer Fundamentalismus synonym mit militantem Islam.¹ Sie leitet die Notwendigkeit von Intervention für die USA zum einen aus der Verteidigung universeller Grundsätze wie der Menschenrechte ab. Zum anderen glaubt sie, daß die USA auch gegen ihren Willen in die Konflikte mit islamischen Militanten hineingeraten werden:

„It has been argued that America will not be strategically affected by the triumph of militant Islamic governments in the region. Given America's military might, Islamic governments would probably be reluctant to attack this country openly and directly. And Middle Eastern oil producers, no matter what their political orientation, will always need to sell oil.

But the proliferation of state-sponsored or assisted terrorist groups and of weapons of mass destruction in the region threatens the United States, as well as Israel, Egypt and other allies. The United States would be hard pressed, given American domestic politics and its long-standing commitment to Israel, to remain aloof from a conflict that endangered the Jewish state. Moreover, a nuclearized Iran might prove to me more than simply a strategic nuisance to the United States. ... Moreover, in the aftermath of the bombing of the World Trade Center in New York City, the United States must acknowledge now that Islamic fervor nurtured overseas is bound to come home.”²

Charakteristisch für dieses Herangehen ist die undifferenzierte Gleichsetzung radikaler islamischer Bewegungen mit Gewaltanwendung sowie die Zugrundelegung der außen- und gesellschaftspolitischen Interessen der USA als alleiniger Maßstab zur Bewertung dieser Bewegungen. Auch wenn die realen Gefahren für die Sicherheit und die internationale Zusammenarbeit, die von islamischen militanten Kräften ausgehen, nicht negiert oder verharmlost werden dürfen, trägt doch ein solches Herangehen weder zum Verständnis noch zur Entschärfung der Probleme bei. Eine solche Haltung maßgeblicher Kräfte im Westen stärkt zudem die Entschlossenheit der Islamisten, die USA als Gegner anzusehen und nach einer Konfrontation zu trachten. Auch in sachlicher Hinsicht weist eine solche Analyse Schwächen auf. Im internationalen Gefahrenspektrum sind die Bedrohungen, die von islamischen Militanten ausgehen, in den vergangenen zehn Jahren nur einer von vielen Faktoren geblieben. Die Annahme, daß islamische Radikale in Kürze in mehreren Ländern an der Macht sein und dem Westen den Zugang zu den Ölreserven verlegen würden,

hat sich nicht bestätigt. Auch Iran kann nicht mehr undifferenziert als Fall einer radikalislamischen Regierung angesehen werden. In einer Zeit der Neuorientierung und des Umbaus der internationalen Beziehungen nach dem Ende des Kalten Krieges treffen sich dennoch verschiedene Kräfte in den USA – liberaler wie konservativer Provenienz – in dem Versuch, den radikalen Islam zu einem besonderen Gegner zu erklären: die Liberalen in dem Bestreben, die Menschen-, Frauen- und Minderheitenrechte zu verteidigen, und die Konservativen in der Zurückweisung eines scheinbar absoluten Macht- und Gewaltanspruchs der Islamisten. Obwohl die Thesen von Samuel Huntington über die unvermeidliche Konfrontation der westlich-christlichen und der islamischen Zivilisation nach dem Ende des Kalten Krieges starke Kritik erfuhren,³ scheinen sie doch in vielem eine nicht unwichtige Position in der amerikanischen Außenpolitik wiederzugeben, wie auch die Haltung von Judith Miller zeigt. Aus ihren jüngsten Berichten über die Beratungen der Clinton-Administration am Ende des Jahres 2000 zum weiteren Vorgehen gegen die islamische Militanz wurde jedoch das Dilemma dieser Haltung offenbar. Das Problem wird nicht durch die Beantwortung der islamischen Gewalt mit Gegengewalt gelöst, sondern möglicherweise noch verschlimmert. Judith Miller berichtet:

„Several officials at the meeting opposed military action on the ground that it would achieve little and would make Americans targets of further terrorist attacks. And officials said a military strike could even be counterproductive, enhancing Mr. bin Laden's public standing among militants.“⁴

Während in der außenpolitischen Praxis die Erklärungsprobleme für den radikalen Islam nicht befriedigend gelöst werden können, nimmt im akademischen Diskurs des Westens über den radikalen Islam die Differenzierung zu. Die Debatte über den islamischen Fundamentalismus wurde in den achtziger Jahren noch einmal besonders durch das Fundamentalismus-Projekt von Marty und Appleby für die Akademie von Chicago angestoßen.⁵ Die Bemühungen, aus dem Begriff ein Konzept zu machen, konnten bisher jedoch nicht wirklich überzeugen. Zu groß ist die Spannweite der unterschiedlichen Zusammenhänge, die unter dem Begriff zusammengefaßt werden. Das wird auch in der Begriffsbestimmung von Marty und Appleby deutlich. Sie verstanden Fundamentalismus ganz allgemein als

„... a tendency, a habit of mind, found within religious communities and paradigmatically embodied in certain representative individuals and movements, which manifests itself, as a strategy or set of strategies, by which beleaguered believers attempt to preserve their distinctive identity as a people or group. Feeling this identity to be at risk in the contemporary era, they fortify by a selective retrieval of doctrines, beliefs and practices from a sacred past. These retrieved 'fundamentals' are refined, modified, and sanctioned in a spirit of shrewd pragmatism: they are to serve as a bulwark against the encroachment of outsiders who threaten to draw the believers into a syncretistic, areligious, or irreligious cultural milieu. Moreover, these fundamentals are accompanied in the new religious portfolio by unprecedented claims and doctrinal innovations. By the strength of these innovations and the new supporting doctrines, the retrieved and updated fundamentals are meant to regain the same charis-

matic intensity today by which they originally forged communal identity from the formative revelatory religious experience long ago.”⁶

Zwar geht diese Definition davon aus, daß der Fundamentalismus keineswegs eine homogene Rückbesinnung ist. So berücksichtigen die Autoren auch explizit den hohen Anteil der Neuschöpfungen am Fundamentalismus. Der Nachteil dieser Begriffsbestimmung besteht jedoch darin, daß dieses Begriffsverständnis sich letztlich auf die einseitige Auslegung des religiösen Erbes einläßt und diese von außen sanktioniert: In der einen oder anderen Form wird akzeptiert, daß es den radikalen religiösen Kräften um die Wiederherstellung einer religiösen Reinheit gehe, die es – wenn nicht so, dann doch so ähnlich – tatsächlich irgendwann einmal gegeben haben soll. Noch deutlicher wird das in dem Beitrag von John Voll zum Islam in dem erwähnten Band. Er bezeichnet den islamischen Fundamentalismus als

„the reaffirmation of foundational principles and the effort to reshape society in terms of those reaffirmed fundamentals. This involves, in the words of Muslims, ‚to call Muslims back to the path of Islam‘, ‚an assertive surge of Islamic feeling‘ which pervades the Islamic world, and ‚the reliance on Islamic fundamental principles to meet the needs and challenges of contemporary times‘.”⁷

Damit werden die Rückkehr zur „Heiligen Schrift“, also der Skripturalismus, und die unverzichtbaren Gründungsprinzipien als Merkmale des Fundamentalismus anerkannt und als Bewertungskriterien übernommen. Über beides, die Auslegung des Qurʾān und die Auswahl der Gründungsprinzipien, besteht jedoch keineswegs Einigkeit, weder unter den „Fundamentalisten“ noch unter den islamischen Gelehrten, den *ʿulamāʾ*. Vielmehr folgt eine solche Definition dem Erneuerungs- oder Neuerfindungsanspruch der religiösen Aktivisten, die damit ein sehr modernes Anliegen vertreten, die Entwicklung einer Art militanter und protestantischer Grundhaltung im Islam.

Daher äußern sich denn auch Sidahmed und Ehteshami in ihrem Sammelband von 1996 zum islamischen Fundamentalismus⁸ skeptisch zu der Möglichkeit, diesen Begriff zu einem universellen Konzept der Sozialwissenschaft zu erweitern, insbesondere auch, weil der Begriff, bevor er zum Konzept werden konnte, in der politischen und ideologischen Testphase nach dem Ende des Kalten Krieges immer mehr zum Etikett (*label*) degenerierte. Die Benutzung des Begriffs in der westlichen Öffentlichkeit, weniger der akademischen als der publizistischen, hat darüber hinaus zu erheblicher Konfusion im islamischen Lager selbst geführt. Ein Teil dieser Kräfte greift diesen als Schimpfwort und Kampfbegriff empfundenen Terminus zunehmend auf und deutet ihn positiv für sich um, indem er erklärt, der Westen habe recht, sie seien Fundamentalisten, denn sie träten in der Tat für die (Wiederbelebungs, die Verteidigung, den Erhalt der) Fundamente ihrer Religion ein. Dabei machen sich die Islamisten auch den Gleichklang im Arabischen zwischen den Begriffen für Fundamentalismus (*uṣūliyya* oder *uṣūlī*) und der Spezialdisziplin der islamischen Religionslehre, *ʿilm ʿuṣūl al-fiqh* (Lehre von den Grundlagen der islamischen Jurisprudenz), zunutze.⁹

Es wurde daher in diesem Band auf den Begriff des islamischen Fundamentalismus weitgehend verzichtet. Statt dessen soll hier der Begriff des islamischen Radi-

kalismus verwandt werden, wenn es um die politische Seite, auch um die im weitesten Sinne öffentlichen Aktivitäten der Islamisten geht. Laut Duden bedeutet *radikal* „politisch, weltanschaulich extrem, gründlich, rücksichtslos“. Im Begriff des „radikalen Islam“ wäre dann auch die Bewertung enthalten, daß dessen Anhänger die ganze Breite der Religion und der religiösen Bewegungen auf einige wenige Aspekte zuspitzen und übertreiben, also eigentlich reduzieren: Der Radikalismus erweist sich zuvorderst als ein reduktionistischer Ansatz. Zudem berücksichtigt dieser Begriff auch den Umstand, daß äußere soziale und politische Bedingungen dazu beitragen oder sogar darüber entscheiden, ob eine religiöse Bewegung sich dem Radikalismus zuwendet oder nicht.¹⁰

Die Probleme mit der Begriffbestimmung legen nahe, den Begriff und das Phänomen aus dem historischen und gesellschaftlichen Kontext heraus zu bestimmen – ein Weg, den zu beschreiten auch Sidamed and Ehteshami vorschlagen – auch wenn sie dabei selektiv vorgehen. Die von ihnen angeführten soziologischen und politischen Faktoren erklären die Entstehung des islamischen Radikalismus in der arabisch-nahöstlichen Welt hauptsächlich als Reaktion auf das Scheitern der linksorientierten nationalistischen Befreiungsrevolutionen und der daraus entstandenen Regimes in der arabischen Welt zu Beginn der siebziger Jahre. Als Zäsur wird dafür der Politikwechsel in Ägypten unter Anwar el-Sadat in Abgrenzung zu Gamal Abdel Nasser gesehen. Auch die revolutionären Veränderungen in Iran mit dem Sturz des Schah 1979 werden in dieses Argument einbezogen.

Reformislam – *is̄lāh* – als Absicht zur Umgestaltung der Welt

Längerfristige Untersuchungen zum islamischen Denken lassen jedoch erkennen, daß es eine weitaus größere Kontinuität in der Formierung des islamischen Radikalismus gibt, die besonders in die Zeit der kolonialen Unterwerfung und der Abhängigkeit der islamischen Länder vom Westen zurückreicht. Während die Ideologen des modernen radikalen Islamismus wie Abū'l-A'ālā Maudūdī (1903-1979) und Sayyid Quṭb (1906-1966) ihre Argumente schärften, stützten sie sich ihrerseits auf einen längeren Diskurs der religiösen Erweckung und Neubestimmung im Islam, der vor allem das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert kennzeichnete.¹¹ Das bezieht sich besonders auch – wenn auch nicht ausschließlich – auf die Reformbemühungen von Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-92) im Hijāz und die etwa gleichzeitigen Bestrebungen von Shah Walī Ullāh (1703-1762) in Indien, die wohl auch im Hijāz bei den gleichen Lehrern studierten. Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (1838-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905) Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935) und Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898) trugen zur Herausbildung des Konzeptes und der Bewegung der islamischen Reform – *is̄lāh* – bei, die sich parallel in verschiedenen Teilen der islamischen Welt entwickelte.¹² Der Reformislam sah in seiner zugespitzten Form, der *salafīyya*, vor, sich am rechtschaffenen religiösen Leben der Altvorderen zu orientieren.¹³ Die Abweichung vom gläubigen Leben der islamischen Frühzeit wurde dafür verantwortlich gemacht, daß die Muslime dem Veränderungsdruck des Westens nicht standhalten konnten. Davon ausgehend sollen in

diesem Band jene Aspekte, die sich auf die doktrinaire und theologische Diskussion in den islamischen Bewegungen beziehen, soweit sie unter die Grundsätze des *išlāh* fallen, als Reformislam oder islamische Reformbewegungen behandelt werden. Die Vorstellungen, die mit *išlāh* verbunden sind, gehen zwar wie beim Begriff des Fundamentalismus auch von einer Wiederherstellung der Grundsätze der Religion aus, aber die Betonung liegt hier nicht auf den (unter Umständen strittigen) Fundamenten oder Grundsätzen, sondern auf der Reformierung, der Korrektur des Verhaltens des einzelnen und der Gesellschaft in bezug auf den islamischen Glauben, auf die Verstärkung der Frömmigkeit und die Einhaltung der Glaubensvorschriften. Dieser Begriff und dieses Verständnis von Reform thematisieren damit unmittelbar die Intervention in der Gesellschaft und deren Veränderung. Das soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich im Namen des Reformislam sehr unterschiedliche doktrinaire und aktivistische Strömungen im modernen Islam gebildet haben. Der Begriff zeigt jedoch eine gewisse Richtung des religiösen Denkens und die Verwendung gemeinsamer Kategorien an. Gleichwohl sollte man bei Definitionen und Zuschreibungen mit absoluten Bedeutungen sehr vorsichtig umgehen. So ist beispielsweise der Gegensatz zwischen Reformislam und dem sufischen Volksislam nur scheinbar unüberbrückbar. Tatsächlich pflegten zu jener Zeit und auch heute noch viele reformislamische Bewegungen engen Kontakt zu sufischen Orden und deren Traditionen, genauso wie umgekehrt in verschiedenen Sufi-Orden reformislamische Strömungen Einzug hielten.

Diese Begriffe des radikalen Islam und des Reformislam sollten durch den Begriff der religiösen Erweckung im Sinne verstärkter Frömmigkeit und Gläubigkeit ergänzt werden. Diese eher kontemplativen Erscheinungsformen verstärkter religiöser Aktivität stehen nicht zwangsläufig im Gegensatz zum radikalen Islam und zum Reformislam, sondern sie schlagen oft eine Brücke zwischen einer eher subjektiven Glaubens- und Gotteserfahrung und der öffentlichen Aktion des reformierten oder des radikalen Islam. Diese Aktivitäten gehen auf die islamische Mystik (*taṣawwuf*) zurück, die ihrerseits in erheblichem Umfang zur Erneuerung der sozialen Rolle des Islam in dieser Zeit beigetragen hat: in der Form neugegründeter Orden bzw. ordensähnlicher religiöser Erweckungsbewegungen wie der sogenannten *Mahdiyya* im Sudan oder durch die Annäherung verschiedener sufischer Bewegungen an den Reformislam. Alle drei Erscheinungsformen erfüllen offenbar unterschiedliche geistige, soziale und kulturelle Bedürfnisse, die mit der Reaktion auf die Moderne, aber auch mit dem Einrichten in ihr, ja auch dem gezielten Vorantreiben der Moderne zu tun haben.

Dabei ging es sehr häufig um die Behauptung der eigenen Identität, Authentizität und Unabhängigkeit. Die theologische Auseinandersetzung mit dem „materialistischen“, „gottlosen“ Westen, der schon in Gestalt der Kolonialmächte und der industriellen Revolution das Leben dieser Völker nachhaltig veränderte, trug bereits deutlich moderne, ideologische Züge. Häufig diente sie nicht nur der eigenen Verteidigung oder der Abwehr westlicher Gedanken und deren Vorherrschaft, sondern auch der Begründung der eigenen Mobilität, der Schaffung und Legitimierung einer eigenen Elite, die sich im Namen eines besseren, gottgefälligeren Daseins in das Leben einmischte, um dort politische und soziale Positionen zu erobern. Die *sa-*

lafiya und ihr nahestehende Bewegungen bringen dieses Anliegen in dem Ziel der Errichtung einer islamischen Gesellschaft oder eines islamischen Staates nach dem Vorbild der islamischen Gemeinde unter dem Propheten Muḥammad zum Ausdruck.

Islamische Mobilisierung und Zivilgesellschaft

Es ist jedoch schwer, die konstitutiven, konstruktiven, gesellschaftsverändernden Elemente des islamischen Aktivismus in ihrer gegenwärtigen Wirkung genauer zu fassen. Das liegt vor allem daran, daß sich die islamistischen Vorschläge zur Gesellschaftsgestaltung lange Zeit als nicht praktikabel erwiesen, insbesondere wenn sie versuchten, Lösungsvorschläge des Qurʾān oder aus der Praxis Muḥammads allzu wörtlich zu nehmen. Dadurch gelang es ihnen in der Vergangenheit kaum, in der Gestaltung des modernen Alltags der muslimischen Gesellschaften Spuren zu hinterlassen. Außer in Iran, Afghanistan und Sudan haben die Islamisten keine Möglichkeit, ihre Gesellschaftsentwürfe auszuprobieren. Daher beschränkt sich ihre Erörterung in der Regel auf den Umgang mit der existierenden, z.T. westlich geprägten nachkolonialen Gesellschaft. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die Strategien der Islamisten in starkem Maße durch die Erfahrungen geprägt sind, die sie in und mit dieser Gesellschaft gemacht haben. Häufig wird darauf verwiesen, daß gerade die autoritäre und despotische Politik der nah- und mittelöstlichen Regimes zu einer Radikalisierung der Islamisten beigetragen habe, die periodisch immer wieder brutal verfolgt worden seien, ohne daß man sich mit ihnen politisch auseinandergesetzt habe. Erst in jüngster Zeit, nach dem Ende des Kalten Krieges, wird im Rahmen der Debatten über die Zivilgesellschaft wieder stärker über die konstitutiven Möglichkeiten islamischer Kräfte diskutiert. Dabei stellt sich die Frage, ob die Islamisten als religiöse Kräfte auch zur Zivilgesellschaft gehören und wie ihr Wirken zu bewerten ist. In den meisten islamischen Ländern fallen sie vor allem deshalb unter den Begriff der Zivilgesellschaft, weil sie ihr selbstgestelltes Ziel, die Errichtung einer islamischen Gesellschaft bzw. eines islamischen Staates, nicht erreicht haben und die quasi-autoritären Regimes dieser Staaten nicht von der politischen Macht verdrängen konnten, sondern in dem „Niemandland“ zwischen Individuum und Staat existieren – gemeinsam mit Aktivisten der Menschenrechte, der Umwelt, der linken und demokratischen Opposition, ohne deren Ansichten unbedingt zu teilen. In einer Zeit der abnehmenden Anziehungskraft ideologischer Konzepte müssen die Islamisten ihre Existenzberechtigung für die Bevölkerung offenbar neu legitimieren, indem sie sich stärker den Problemen zuwenden, deren Lösung die Bevölkerung als dringlich empfindet, seien sie von ganz lokalem oder regionalem Zuschnitt oder auch über die Grenzen eines einzelnen Muslimstaates hinaus bedeutsam. Die Islamisten sehen sich zunehmend veranlaßt, soziale, kulturelle und politische Probleme aufzugreifen, die der offizielle Staat nicht löst, nicht lösen kann oder lösen will. Die islamistischen Organisationen agieren z.T. neben ihrem religiöses Anliegen oder über dieses hinaus als *pressure groups* für bestimmte soziale Gruppen oder Schichten (Studenten, Stadtmigranten der ersten und zweiten Ge-

neration), für regionale Belange (z.B. Oberägypten wie im Beitrag von J. Möller), für religiöse Bildung und damit für kulturelle Autonomie (wie bei den Tablighis in Marokko im Beitrag von E. Faust).

In seinem Essay über das Verhältnis der (vorwiegend arabischen) Islamisten zur Zivilgesellschaft unterscheidet Ahmad S. Moussalli in dieser Frage zwischen den radikalen und den moderaten Islamisten.¹⁴ Zur ersteren Gruppe zählt er exemplarisch Sayyid Quṭb und dessen Anhänger, während die zweite Gruppe von Ḥasan al-Banna (1906-1949), Rāshid al-Ghannūshī (geb. 1941) und Ḥasan at-Turābī (geb. 1932) geprägt wird. Als strukturelles Unterscheidungsmerkmal macht Moussalli aus, ob die islamistischen Theoretiker die Souveränität Gottes über den islamischen Staat (die Radikalen) oder die islamische Gesellschaft (die Moderaten) durchsetzen wollen. Daran macht er die Absicht der Islamisten fest, die islamische Lebensweise der zum großen Teil als heidnisch empfundenen Gesellschaft (*jāhiliyya*) entweder durch den islamischen Staat zur Not auch mit Gewalt aufzuzwingen oder es den Menschen in der Gesellschaft zu überlassen, ob sie von den Vorzügen einer islamischen Lebensweise überzeugt werden können. Letztere Haltung ermögliche auch die Hinnahme nichtislamischer Lebensentwürfe, sowohl beim Individuum als auch für die Gesellschaft.

Auf diesen Differenzierungsprozeß nehmen Beiträge aus dem vorliegenden Band Bezug, die von Tunesien, Sudan und Marokko (moderate Aktivitäten) handeln. Aber auch die hier beschriebenen Entwicklungen in Ägypten, Afghanistan und Pakistan (radikale Position) stehen damit in Verbindung. Sie kündigen von dem Bemühen islamischer Kräfte, sich in der Gesellschaft neu zu positionieren bzw. über den Islam andere, sozialpolitische und kulturelle Anliegen zum Ausdruck zu bringen.

Islamischer Aufbruch und Intervention – Glaube, Konzept, Aktion

Angesichts der Vielfalt und Widersprüchlichkeit der islamischen Mobilisierung fassen die Beiträge dieses Bandes daher den Begriff der islamischen Bewegung bewußt breit auf. Hier wird darunter jegliche Form der Mobilisierung verstanden, die über die einzelne Person hinaus durch Ausstrahlung auf die gesamte Gesellschaft zu einer Aktivierung und Wiederbelebung islamisch motivierter Praktiken, Aktivitäten und politischer Handlungen führt. Entsprechend sind die drei Unterthemen gewählt. Die Beiträge des ersten Abschnitts befassen sich mit Aktivitäten und Bewegungen, deren Ziel die Erneuerung der religiösen Praxis (Wilcke), des Glaubens (Faust) und der religiösen Bildung (Reetz) ist. Der zweite Abschnitt faßt Beiträge zusammen, die Bemühungen schildern, sich mit der Identität und dem Charakter der islamischen Partei (Hartung), der Gruppe (Dreßler) oder der Nation (Schöne) auseinanderzusetzen, für die die jeweiligen Islamisten zu sprechen vorgeben. Der dritte Abschnitt stellt Bewegungen wie die afghanischen Taliban (Glatzer), die *al-Jamā'a al-Islāmiyya* in Ägypten (Möller) und die tunesischen Islamisten (Rogler) vor, die in unterschiedlicher Form zu offenen, z.T. auch gewalttätigen Aktionen griffen, und untersucht die Hintergründe dafür.

Die Beiträge zeugen von der großen Heterogenität der islamischen Mobilisierung. Die Anlässe und Begründungen für Aktivitäten unterscheiden sich von Land zu Land deutlich. Sie scheinen selten im Islam selbst im Sinne der Entwicklung der Religion als System von Glaubensgrundsätzen und -praktiken zu liegen. Vielmehr legen sie einen ganz unmittelbaren Bezug auf die soziale und politische Realität in den untersuchten Ländern nahe. Fast immer erscheint der islamische Aktivismus als Ausdruck des Bemühens bestimmter Schichten oder Gruppen, ihre Position in der Gesellschaft bzw. in der Politik des Landes zu verändern. Der Aktivismus dient als ein Instrument der eigenen Aufwertung gegenüber den Konkurrenten oder Herrschenden im Lande. Er hat für viele Aktivisten emanzipatorischen Anstrich. Deutlich wird auch das Bemühen, bisherigen sozialen Wandel zu verarbeiten und die eigene Position in diesem Veränderungsprozeß näher zu bestimmen. Ausnahmslos alle untersuchten Länder und Gesellschaften befinden sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß, der sehr unterschiedliche Resultate zeitigt. Dieser Wandlungsprozeß hat sehr häufig eine tiefe Verunsicherung hinterlassen. Viele der vorgestellten islamischen Aktivitäten befassen sich damit, diese Verunsicherung zu thematisieren oder Ansprüche durchzusetzen, die scheinbar oder tatsächlich mißachtet werden.

Ein sehr starker gemeinsamer Faktor scheint der Wunsch vor allem jüngerer Menschen, besonders auch aus dem studentischen Milieu zu sein, sich in der schnell ändernden Welt einer Orientierung zu versichern. Der Orientierungsverlust wird dort um so heftiger empfunden, wo autoritäre Verhältnisse die Auseinandersetzung mit Problemen und Konflikten behindern und alternative Erklärungsverhältnisse durch liberale oder individuelle Konzepte sich kaum entwickeln können. In diesem Sinne gehen diese Bemühungen ein in die verstärkten Aktivitäten zum Ausbau der Zivilgesellschaft. Dort, wo die politischen Verhältnisse eine Mitbestimmung an der Wahlurne schwer machen oder die gewählten Vertreter und ihre Institutionen als nicht repräsentativ gelten, werden zivilgesellschaftliche Institutionen als Ersatz für Demokratie gesehen. Obwohl es Auffassungen gibt, religiöse Aktivitäten nicht zur Zivilgesellschaft zu zählen, können sie m.E. wegen ihrer sozialen Relevanz nicht davon ausgeschlossen werden. In vielen Ländern bilden sie den einzig möglichen dynamischen Sektor, in dem emanzipatorische Anliegen der Zivilgesellschaft vertreten werden.

Dabei ist auf der politischen Ebene nicht zu verkennen, daß der islamischen Mobilisierung auch ein Druckpotential zugeschrieben wird, sowohl von ihren Anhängern als auch von ihren Gegnern. Verschiedentlich entsteht der Eindruck, es herrsche die Annahme, die säkulare Öffentlichkeit oder der Westen könnten so am ehesten überzeugt werden, in bestimmten ökonomischen und politischen Fragen Konzessionen zu machen.

Die Beiträge machen den reduktionistischen Ansatz der Islamisten deutlich. Die Verengung des Islam auf nur wenige und oft willkürlich ausgewählte Prinzipien hat sich jedoch für die Islamisten nicht wirklich bewährt, da der Erfolg politischer und auch militanter Aktionen weitgehend ausgeblieben ist. Wie es scheint, stehen sie gegenwärtig in vielen Ländern vor einem Scheitern ihrer bisherigen Strategien der direkten Konfrontation mit der offiziellen Gesellschaft. Es gelang ihnen im „revolu-

tionstheoretischen“ Sinne nicht, die Hegemonie über die Politik und die Gesellschaft zu erlangen. Die Verwandtschaft dieses Denkens mit linken Diskursen ist nicht zufällig. In vielen Ländern existieren persönliche Verbindungen zwischen den islamistischen und den linken Mobilisierungsströmen. Die Mißerfolge der islamistischen Bewegungen scheinen dazu zu führen, verstärkt nach Möglichkeiten für ein Wachstums des islamischen Engagements in die Breite und Tiefe der Gesellschaft zu suchen. Das Ende des Kalten Krieges hat die „Metadiskurse“ nicht nur für die Hauptkontrahenten – Kapitalismus und Sozialismus – entwertet, es hat sie auch für die anderen ideologischen Ansätze schwierig bis unmöglich gemacht. Es scheint, daß islamische Aktivisten daher wieder stärker zu der Überzeugung kommen, zunächst doch die Oberhoheit, die Definitionsmacht über die Wertefindung in der Gesellschaft zu erreichen. Dazu erlangen Aktivitäten der religiösen Praxis, der Bildung und des Glaubens wieder stärkere Bedeutung. Daher ist m.E. auch der Trend zu beobachten, die doktrinaire, religiöse und ideologische Auseinandersetzung sowohl in den „eigenen“ Reihen als auch mit den Opponenten wieder stärker im Partikularen und im Einzelfall anzusetzen.

Derartige Verallgemeinerungen sollen jedoch mit besonderer Vorsicht betrachtet werden. Das Anliegen und der Vorteil der hier versammelten Beiträge besteht gerade darin, daß sie helfen wollen, Stereotypen und Vorurteile zu vermeiden. Sie ordnen statt dessen die Erscheinungsformen der islamischen Mobilisierung primär in den lokalen Kontext der sozialen und politischen Entwicklung ein.

Welche Art Selbstverständnis der islamischen Aktivisten kann man in den Beiträgen feststellen? Antworten darauf können bisher nur vorläufiger Natur sein. Das Umdenken und Versetzen in die Situation der Betroffenen ist offensichtlich schwieriger, als es zunächst scheinen wollte. Es fehlen m.E. noch detailliertere Untersuchungen soziologischen Charakters, die auch die nichtreligiösen Faktoren stärker berücksichtigen.

Die Erweckungs- und Bildungsaktivitäten, die im ersten Abschnitt beschrieben werden, weisen eine relativ enge Verzahnung mit den sozialen Umbrüchen der Gesellschaft auf. Dabei überlagern sich oft verschiedene Motive, wie Caroline Antonia Wilcke im Beitrag über die Wiederbelebung religiöser Praktiken unter Frauen in Usbekistan zeigt. So ist das Streben nach Anpassung an die Folgen des postsowjetischen Umbruchs zu erkennen. Im Prozeß der Neubestimmung der Identität des Landes, also Usbekistans, stellte sich für die Bürger auch die Frage nach ihrem eigenen kulturellen und sozialen Standort. Nach der Entwertung der sowjetischen Bindungen treten familiäre und lokale Traditionen wieder in den Vordergrund, die offenbar aber nie völlig verschwunden waren. Die Volksheilerinnen, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, wirken als eine Art sozio-kulturelles Gedächtnis. Sie sehen diese Tätigkeit als mögliche Form der beruflichen Selbständigkeit im Sinne der entstehenden Marktwirtschaft an. Zugleich bringen sie das verstärkte Interesse an der Auseinandersetzung mit Glaubenstraditionen, im Islam und darüber hinaus, zum Ausdruck. Zur Erneuerung des islamischen Diskurses tragen sie bei, indem sie helfen, religiöses Wissen zu verbreiten und wiederzubeleben.

Die Untersuchung von Elke Faust zu Marokko zeigt die Missionsgesellschaft der *Tablighī Jamā'at* in Konkurrenz zu anderen islamischen Beteiligungsformen, aber

auch zu nichtislamischen Formen der Mobilisierung städtischer Mittelschichten. Die Absicht, Glauben und Religiosität unter den Muslimen zu verstärken, wird hier als Möglichkeit genutzt, sich in Abgrenzung zum offiziellen System der königlichen Macht und ihren religiösen Diskursen zu organisieren. Während die Tablighis die offene Konfrontation des politischen Islam mit dem Regime vermeiden, entziehen sie sich auch dem Herrschaftsanspruch des Königshauses. Mit ihrer Orientierung auf Frömmigkeit und religiöses Wissen bereiten sie in gewisser Weise dem politischen Islam den Boden. Dabei erscheint besonders interessant, wie sie sich um eine Indigenisierung des Hochislam bemühen, wenn sie etwa die Verwendung des marokkanischen Dialekts und des Berberischen hervorheben. M.E. verdanken sie ihre Popularität gerade dem Verzicht auf abstrakte Diskurse und der Betonung „einfacher“ Glaubensregeln, auch wenn sie dafür als nicht- oder anti-intellektuell gelten. Damit bedienen sie auch ein soziales und psychologisches Bedürfnis der Suche nach Orientierung und Halt im städtischen Milieu.

Die von Dietrich Reetz vorgestellte Bewegung der *Ahl-i Ḥadīth* agiert dagegen in einem recht weiten Spektrum von Aktivitäten, das vor allem im historischen Ablauf deutliche Akzentverlagerungen aufweist. Die Betätigungsfelder reichen von abstrakten intellektuellen Diskursen der Gelehrten über (religiöse) Bildungsvereine für vorwiegend städtische Aufsteigerschichten bis hin zu politisch-aktivistischen, radikalen und auch militanten und gewaltorientierten Aktionen. Diese Vielfalt macht die ausgeprägte Multivalenz dieser Strömung besonders deutlich: Sie bedient gleichzeitig sehr unterschiedliche Bedürfnisse, zusammengehalten durch ein Netzwerk, dessen Mitglieder sich gegenseitig unterstützen. In gewisser Weise benutzen sie die Bewegung als Vehikel zum sozialen Aufstieg. Die von ihnen verlangte und durch sie erworbene höhere rituelle Reinheit wird als Voraussetzung und auch als Ausdruck dieser gesellschaftlichen Emanzipation angesehen.

Auseinandersetzungen um das konzeptionelle Selbstverständnis islamischer Bewegungen werden im zweiten Abschnitt vorgestellt. Dort fällt auf, daß der Diskurs über den Charakter der islamischen Identität außerordentlich breit ist und zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führt. Gemeinsam ist ihnen jedoch ein Rezeptions- und Anpassungsprozeß, der die islamischen doktrinären Auffassungen ins Verhältnis zum historischen, sozialen und kulturellen Umfeld setzt. Jan-Peter Hartung spürt den erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Grundlagen der Auffassungen Maudūdīs nach. Dabei geht Hartung davon aus, daß sich der Gründer der *Jamā'at-i Islāmī* bei der Verarbeitung der qur'ānischen Konzepte bewußt von der westlichen Moderne beeinflussen ließ, um islamische Traditionen neu zu interpretieren. Auf diese Weise habe er einen Paradigmenwechsel im Islam selbst ausgelöst. Dieser Beitrag deutet zugleich die Schwierigkeiten an, über die wechselseitige Verwandtschaft der islamischen und der westlichen Geistesgeschichte verbindliche Aussagen zu machen. Die von Hartung aufgezeigten Parallelen zur westlichen Geistesgeschichte lassen m.E. nur bedingt auf eine bewußte Rezeption dieser Konzepte durch Maudūdī schließen. Der Zusammenhang besteht möglicherweise viel eher darin, daß in beiden Zivilisationslinien vergleichbare Prozesse stattfanden, die zu einer Rationalisierung der Religionsanschauungen und der Lebensführung im Weber'schen Sinne führten.

Markus Dreßler setzt sich in seinem Beitrag über die Identitätsvorstellungen der Aleviten in der Türkei ebenfalls mit einem Anpassungs- und Rezeptionsprozeß auseinander, dem die Frage nach dem religiösen Selbstverständnis zugrunde liegt. Er beschreibt, wie die Aleviten den Deutungsraum zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft aus islamischer und reformerischer Sicht ausloten. Die von der islamischen Tradition beeinflussten Alevitenkonzepte könnten als Versuch einer praktischen Antwort auf die Frage verstanden werden, ob eine Säkularisierung im Islam möglich ist. Können Bewegungen, die bewußt zwischen einer religiösen und einer öffentlich-politischen Sphäre unterscheiden, noch als islamisch gelten? Das scheint dem umfassenden Anspruch des traditionellen Islam zu widersprechen, der meint, nicht nur eine Religion, sondern eine allumfassende Lebensweise zu verkörpern. Doch der Islam sieht sich mit reformierten Identitätsauffassungen aus verschiedenen Richtungen konfrontiert. Zu ihnen gehören seit langem die Aleviten ebenso wie die *Aḥmadiyya* in Südasien oder die *Bahā'ī* in Westasien. Dreßler ist zustimmend, wenn er die Bemühungen der Aleviten um die Erneuerung ihres Weltbildes neben den religiösen Aspekten zugleich als soziologisches und politisches Phänomen einstuft und auf ihre emanzipatorischen Anliegen innerhalb der Türkei hinweist. Eine solche Zielsetzung erscheint bei ihnen durchaus vereinbar mit dem Streben nach der Wiedergeburt eines reinen, verinnerlichteten Glaubens in ganz eigenem Verständnis. Die religiöse Umdeutung der nationalistischen Staatsdoktrin des Kemalismus entspringt dem Bemühen, sich einer Hegemonie seitens des orthodoxen Islam ebenso zu entziehen wie seitens des Muslimnationalismus. Beide Strömungen würden die Aleviten aus dem islamischen wie auch dem türkischen nationalen Selbstverständnis ausschließen.

Im übertragenen Sinne stehen die islamischen Parteien im Sudan vor einem ähnlichen Problem der Rezeption und Anpassung. Sie bemühen sich um die Neubestimmung der Identität der sudanesischen Nation. Dabei müssen sie das wechselvolle islamische Erbe des Sudan mit den unterschiedlichen islamischen Traditionen in Einklang bringen, bei denen besonders vom Sufismus beeinflusste Orden und darauf fußende Familienklans und Bewegungen eine Rolle spielen. Zugleich müssen sie sich mit dem nichtislamischen, überwiegend christlichen Süden des Landes auseinandersetzen. Dieser Adaptionsprozeß wird hier von Ellinor Schöne anhand der Umma-Partei näher betrachtet. Dabei ist bemerkenswert, wie deren Führung auf islamischer Grundlage das Verhältnis von Staat und Religion so neuformuliert, daß es alle Bürger ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit umfaßt. Zu diesem Zweck wird ein unterschiedliches Niveau der „islamischen Selbstverwirklichung“ bei den verschiedenen Gruppen und Minderheiten angenommen. Dieses Konzept grenzt sich sowohl von einem islamistischen Staatskonzept als auch vom säkularen Staat ab.

Der dritte Abschnitt setzt sich mit den Taten und Reaktionen islamischer Aktivistinnen auf dem politischen Gebiet auseinander. Der Anspruch, die Erneuerung des islamischen Glaubens im Rahmen aktivistisch-politischer Bewegungen voranzutreiben, führt zur Auseinandersetzung mit den Spielregeln und Erfordernissen der politischen Macht. Da der politische Anspruch nur in einem regionalen und internationalen Umfeld durchzusetzen ist, in dem die islamischen Anliegen nicht oder nicht

immer dominieren, führt allein dies bereits zu einem erheblichen Anpassungs- und Säkularisierungsdruck auf die entsprechenden islamischen Bewegungen. Dabei kann, wie die Ausführungen von Bernt Glatzer über die afghanischen Taliban zeigen, diese Anpassung sehr unterschiedliche Formen annehmen. Er geht hier davon aus, daß die Taliban einen politischen Führungs- und Herrschaftsanspruch mit radikalen islamischen Ideen untermauern, die nicht unmittelbar aus dem islamischen Volksbrauchtum Afghanistans abzuleiten sind, sondern auf internationale Einflüsse, vor allem seitens der radikalen sunnitischen Szene in Pakistan, hinweisen. Zugleich sind radikale Interpretationsansätze des Islam auch aus der afghanisch-paschtunischen Geschichte bekannt, wodurch die zunehmende Verbreitung der Taliban-Doktrin im Lande erleichtert wird. Auf diese Weise ändert sich jedoch auch das Interpretationsspektrum des afghanischen Islam. Dabei entwickeln sich paradoxe Situationen: Während das radikalisierte Gedankengut der Taliban wenig mit den ländlichen Stammestraditionen der Paschtunen zu tun hat, bedient es gleichzeitig anti-urbane Ressentiments der Kämpfer und Anhänger der Taliban, die selbst überwiegend aus dem dörflichen Milieu stammen.

Zugleich kann das Vorgehen der Taliban auch als eine Strategie zur Emanzipation verstanden werden, zur Emanzipation des ländlichen Lebens gegenüber der Stadt, der „traditionellen“ Religionsgelehrten gegenüber dem städtisch-bürgerlichen Verwaltungsapparat, soweit er denn existierte.

Emanzipationsstrategien stehen auch im Mittelpunkt der Erklärungsmuster, die Jochen Möller für das Verständnis der oberägyptischen *Jamā'a Islāmiyya* vorschlägt. Er sieht die militanten Aktivitäten der Bewegung in starkem Maße als Ausfluß des Ringens einer aufstrebenden jungen Elite einer traditionell stark vernachlässigten Region um Einfluß und Mitsprache. Dabei geht es auch um einen egalitären Anspruch, den diese Vertreter aus meist niedriggestellten Stämmen gegenüber dem etablierten Netzwerk der Stammeshierarchie erheben. Auch die Probleme der vom Land neuzugewanderten Städter spielen offenbar eine wichtige Rolle als Motiv.

Einen Anpassungsprozeß anderer Art im Umfeld der politischen Macht schildert Lutz Rogler, der die Debatten und Positionen der tunesischen Islamisten vorstellt. Diese bekennen sich zunehmend zu einem bedingten Verzicht auf die direkte militante Konfrontation mit dem autoritären Regime in Tunesien. Statt dessen beschränken sie im Namen eines neuen Realismus ihre Aktivitäten auf das Vertreten einer „kulturellen Autonomie“ für die islamische Bewegung. Gleichzeitig müssen sie konstatieren, daß es ihnen angesichts der Repressionspolitik des Regimes gegen die Islamisten nicht gelungen ist, den gesellschaftlichen Einfluß der Bewegung zu erhalten. Ihr neuer Realismus ist daher offenbar auch ein Mittel, einer Isolation der Islamisten in der Öffentlichkeit des Landes entgegenzuwirken. Offensichtlich stehen aber auch hinter diesen Kräften Intellektuelle, die sich der Werte und Instrumente dieser Bewegung bedienen, um möglicherweise ihrerseits die herrschende Elite abzulösen, also einen Wechsel in der Führung des Landes bzw. der Bürokratie zu erreichen. Mit ihren Forderungen nach Verwirklichung einer sozial gerechteren islamischen Gesellschaft, die sich an den kulturellen Werten des Islam und des

Landes orientiert, versuchen sie offenbar, die Auswirkungen des Modernisierungskurses des Regimes zu verarbeiten bzw. zu moderieren.

Träger der islamischen Bewegung

Die Beiträge machen deutlich, daß die islamische Erneuerung von einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Kräfte getragen wird. Dabei spielen islamische Gelehrte, die *'ulamā'*, nur punktuell eine herausgehobene Rolle, wie etwa in Afghanistan oder in dem in diesem Band nicht behandelten Iran. Besonders stark sind die Mittelschichten in den Führungen wie auch in der Anhängerschaft vertreten. Wie schon erwähnt, scheinen Studenten und Jugendliche, die offenbar mit der sozialen Perspektivlosigkeit besonders deutlich konfrontiert sind, stark empfänglich für die Anziehungskraft dieser Bewegungen. Auch im postsowjetischen Usbekistan sind die (neuen) Volkshelikerinnen eher Abkömmlinge aus der ehemaligen Intellektuellen- und Verwaltungsschicht.

Eine solche Durchmischung der sozialen Basis der islamischen Bewegung, die dem Definitionsanspruch der religiösen Gelehrten über den Islam zuwider läuft, entspricht dem Charakter der sich verändernden sozialen Verhältnisse in diesen Ländern. Wenn auch in der Öffentlichkeit einiger Länder (Ägypten, Iran, Afghanistan, Pakistan, Indien) die radikalen Positionen verschiedener *'ulamā'* mit besonderer Aufmerksamkeit registriert werden, meist in Verbindung mit von ihnen veröffentlichten Rechtsgutachten, den *fatwā*, so machen doch viele muslimische Intellektuelle ihnen den Monopolanspruch in der Auslegung und Vertreterschaft des Islam streitig. Mushirul Hasan wendet sich vehement dagegen,

„that the *'ulamā'* represent 'true' Islam, and that liberal and modernist currents are either secondary or peripheral to the more dominant 'separatist', 'communal' and 'neo-fundamentalist' paradigms... What these approaches share is the analytical primacy of culture and ideology and the privileged place assigned to Islam. It is thus commonly assumed, both in India and elsewhere, that Islam is not only distinctive but also inherently incompatible with western ideals of democracy and secularism. Islam as a religion is considered to be essentially different from all the others in that the concepts of beliefs and political rule are fused through the unity of *dīn wa dawla*, the Prophet having both revealed a religion and founded a state. Predicated on this statement is an assumed resistance to secularism.“¹⁵

Um diese Einseitigkeit der Darstellung eines Islam, der sich auf die Gelehrten konzentriert, zu vermeiden, wird hier der Islam in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen betrachtet, dabei stets vor einem historischen und soziologischen Hintergrund. Auf diese Weise wird sichtbar, wie die islamischen Bewegungen und ihre Vertreter, darunter auch die Gelehrten, sich selbst verändern und zugleich veränderte Konstellationen zum Ausdruck bringen, sich zu deren Sprachrohr machen. Einen besonderen Stellenwert nimmt dabei u.E. die mehrfache Zuordnung von Identitäten und Bezügen der handelnden Personen und Bewegungen ein. Bei allen Akteuren wird ihr Handeln nicht nur durch religiöse Motive geleitet, sondern durch zahlreiche andere Faktoren mitbestimmt. Diese multiplen Identitäten sind nicht die Ausnahme,

sondern das Normale in der islamischen Mobilisierung. Auch Sami Zubaida vertritt diese Meinung:

„I argue, alongside many colleagues, against this cultural essentialization of an exceptional ‚Islamic world‘, contrasted implicitly or explicitly with an equally exceptional and totalized ‚West‘.“¹⁶

Besonders Ernest Gellners Standpunkt wird in diesem Zusammenhang kritisiert, der wegen der mangelnden Möglichkeit der Bürger zur freien Assoziation die muslimischen Gesellschaften für unvereinbar mit Zivilgesellschaft hielt, da sie „are suffused with faith, indeed they suffer from a plethora of it, but they manifest at most a feeble yearning for civil society.“¹⁷ Zubaida merkt dazu an:

„Ernest Gellner in his characterization of a constant pattern of Muslim history and society, attributes a central role to the *‘ulamā’* and the Sharī‘a. His model, however, crumbles before the many different forms of *‘ulamā’* organization, power, and institutions, not only in different societies and histories but even within the class structure of the same society. The elite *‘ulamā’* of late Ottoman times, for instance, were integrated into the ruling institutions and bureaucracies, while their Iranian counterparts of the same time constituted parts of local, decentralized power elites with their own revenues and institutions separate from the government. Both were distinct from the *‘ulamā’* ‘proletariat’ of their own time, the multitude of students, preachers, dervishes and mendicants, performing services for the poor. Similarly, Sufism and sufi brotherhoods, regular features of practically all Muslim societies display a great variety of manifestation and of relations to the mainstream religious institutions, from elite intellectual mystics counting the higher ulama in their ranks, to illiterate rural charismatic saints ruling peasant communities with magic, medicine and ceremony.“¹⁸

Daß die Haltung der *‘ulamā’* zur Umsetzung der islamistischen Perspektive keineswegs einheitlich ist, wird auch aus den Beiträgen dieses Bandes deutlich. Die Deobandi-*‘ulamā’* aus Afghanistan und Pakistan, die die Taliban unterstützen, agieren deutlich verschieden von denen, die bei den Ahl-i Ḥadīth in Pakistan mitwirken, oder den islamischen Gelehrten in Ägypten, Sudan, Marokko und in der Türkei.

Islamische Mobilisierung und Moderne

In der Haltung, die hier von Gellner exemplifiziert wird, steckt die stereotype Annahme, daß die islamische Zivilisation kein Teil der (im wesentlichen westlich geprägten) Moderne, ja mehr noch, mit ihr unvereinbar ist. Der Islam sei resistent gegen Säkularisierungs- und Aufklärungsprozesse. In gewisser Weise schließt sich damit der Bogen zu der am Anfang vorgestellten Argumentation. Letztlich gehen auch die politischen Analysten, die sich an Huntingtons Thesen orientieren, davon aus. Gerade deshalb kommt der Frage, ob und in welcher Weise der Islam Teil der Moderne ist, eine grundsätzliche normative Bedeutung zu. Auch Wissenschaftler wie Moussali, die sich bemühen, in hohem Maße innerhalb der islamistischen Be-

wegungen zu differenzieren, kommen zu dem Schluß, daß zumindest der radikale Flügel nicht zu Verhandlungen und Zugeständnissen bereit ist, also unbeweglich und uneinsichtig bleibt.

Wenn man als Merkmale der Moderne die Selbstbestimmung des Individuums und die Rationalisierung der Lebensführung im Sinne der Aufklärung sowohl innerhalb als auch außerhalb der religiösen Weltansicht nimmt, dann kommt man m.E. nicht umhin festzustellen, daß die Prozesse in der islamischen Welt und im islamischen Denken in vielem Parallelen mit der westlichen Politik- und Geistesgeschichte aufweisen. Dabei halte ich es für sekundär, festzustellen oder zu beweisen, ob diese Prozesse im Islam originärer Natur sind oder abgeleitet wurden. Auch die Geschichtsentwicklung im Westen hat sich nicht sprunghaft und homogen vollzogen. Die Ereignisse in den verschiedenen Ländern und Kulturräumen haben sich wechselseitig beeinflußt. Die Moderne läßt sich vielmehr als universaler weltgeschichtlicher Prozeß – ähnlich dem Kapitalismus – verstehen, der einem Weg gleicht, den jedes Land und jede Kulturtradition auf ihre eigene Weise gehen und auf dem sie auch zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen werden. Die Zeit der kolonialen Abhängigkeit ist in diesem Zusammenhang nicht nur eine Frage des Transfers von Gesellschaftsprinzipien unter Bedingungen der Gewaltherrschaft, sondern auch eine Frage des Kulturkontakts zwischen den Zivilisationen – womit das Gewalt- und Herrschaftsmoment weder verharmlost noch negiert werden soll. Aber wenn die Zeit der Kolonialherrschaft auch eine Zeit des Kulturtransfers war, dann lassen sich die in dieser Zeit erfolgten Entwicklungen nicht ausschließlich als fremdinduziert und nicht wesenseigen darstellen. Die modernen Entwicklungen in den islamischen Ländern (wie auch in anderen Gebieten Asiens und Afrikas) waren das gemeinsame Ergebnis eigener Traditionen und Veränderungen in Verbindung mit äußeren Einflüssen.

Die Entwicklung einer diesseitigen Theologie und Reform im Islam, etwa in Gestalt der verschiedenen *işlâh*-Ströme, muß demzufolge auch nicht nur als exogen ausgelöster Prozeß betrachtet werden, sondern ist gleichzeitig in der Kontinuität des innerislamischen Diskurses zu sehen. Nicht umsonst wird immer wieder angemerkt, daß die doktrinären Argumente der Reinigung des Islam bei ʿAbd-al-Wahhâb und Walî Ullâh in vielem auf frühere Denker wie Ibn Taimiyya (1263-1328), Aḥmad Sirhindî (1563-1624) oder Muḥammad b. ʿAlî ash-Shaukānî (1760-1834) – zurückgreifen.¹⁹ Dabei bildeten anti-sufische Positionen wie bei Wahhâb eher die Ausnahme. Oft vollzog sich die islamische Erneuerung im Rahmen neuformulierter Sufi-Traditionen. Von Schulze als neo-sufische Bewegungen bezeichnete Reformer hatten in Ägypten schon vor der Eroberung durch die Franzosen ihre Spuren hinterlassen, weil sie sich u.a. mit der osmanischen Fremdherrschaft auseinandersetzten.²⁰ In Indien war es der Zerfall des Moghulreiches im 18. Jahrhundert und die Rivalität mit den hinduistischen Fürsten, die die islamischen Denker veranlaßten, die religiösen und sozialen Positionen des Islam zu überprüfen.²¹ So gab es in vielen Ecken der islamischen Welt vor dem Eindringen des Westens historische Gründe, sich der eigenen Identität zu versichern und – als Abwehr- oder Emanzipationsreflex – auf einer Bekräftigung des islamischen Rituals und Einflusses zu bestehen.

Daher greift m.E. auch die einseitige Einordnung der islamischen Reformimpulse als Auswirkungen eines „kolonialen Sektors“ (Schulze, Malik) zu kurz.²² Damit werden zwar wesentliche Momente der Situation erfaßt, aber nicht alle und nicht einmal alle wesentlichen. Schulze siedelt die *işlâh*-Bewegung und die *salafîyya* an der Schnittstelle des traditionellen und des kolonialen Sektors an. Konnte sich denn aber die islamische Gelehrtschaft, auch die kritische, den neuen Wirkungsbedingungen einer Markt- und Wirtschaftsorientierung, einer entstehenden (bürgerlichen) Öffentlichkeit wirklich entziehen? Gehörten dann nicht die einen wie die anderen in unterschiedlicher Weise zur entstehenden modernen Gesellschaft, in der es koloniale – sicherlich als herrschende, aber auch andere Einflüsse gab?

Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Thesen von Weber zur protestantischen Wirtschaftsethik verwiesen, in denen er beschreibt, wie die Entwicklung einer rationalisierten Weltansicht im Religiösen die Entwicklung einer lebensbejahenden, aktiven, am selbstbestimmten Subjekt orientierten Wirtschaftshaltung begründen half. Dieser Vergleich mit den Thesen von Weber ist einerseits attraktiv, andererseits aber mit einem Risiko zu fundamentalen Mißverständnissen behaftet. Ein solcher Vergleich muß immer berücksichtigen, daß Weber eigentlich als Ziel seiner Untersuchungen nachweisen wollte, daß oder warum die westliche protestantische Lebensführung einmalig ist und in den anderen Zivilisationen bzw. Religionen nicht wiederholt werden kann. Weber schreibt, daß es ihm darum gehe, „die besondere *Eigenart* des okzidentalen, und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen Rationalismus zu erkennen und in seiner Entstehung zu erklären.“²³ Wenn man auf dieser normativen Ebene Webers Thesen zum Vergleich heranzieht, landet man in der Sackgasse der Thesen von Huntington. Dem Islam wird, wie allen nichtprotestantischen Religionssystemen, von Weber die Fähigkeit abgesprochen, in einer dem Protestantismus und insbesondere dem Calvinismus vergleichbaren Weise zur Ausprägung eines Puritanismus und einer rationalen Lebensführung beitragen zu können. Aber Brian Turner, der sich bereits in seiner Arbeit „Weber & Islam“ von 1974 ausführlicher mit diesem Vergleich befaßt hat, kommt berechtigt zu dem Schluß, daß Weber neben diesem unmittelbaren Anliegen auch ganz allgemein eine Religionssoziologie begründet hat, die nach Motiv und Weltansicht sozialer Akteure in verschiedenen religiösen Traditionen fragt.²⁴ Weber selbst hat darauf hingewiesen, daß er seine Protestantismus-These im Rahmen einer eher einseitigen Untersuchung begründet hat, wo er „nur der *einen* Seite der Kausalbeziehung nachgegangen“ ist, der Bedingtheit eines Wirtschaftsethos durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, während er in seinen späteren Aufsätzen zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ einen komplexeren „Überblick über die Beziehungen der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt“ anstrebte.²⁵ Auf dieser phänomenologischen Ebene ist ein Vergleich mit dem Islam weit eher anzustellen, denn viele Merkmale der *işlâh*-Bewegung im Sinne der Herausarbeitung einer rationalen, diesseitigen Lebensführung weisen Parallelen mit dem Protestantismus auf. Turner glaubt dennoch, daß dies ein oberflächlicher und unzutreffender Vergleich wäre, weil diese Erscheinungen im Islam seiner Meinung nach ausnahmslos fremdbestimmt und abgeleitet seien, von außen induziert, nicht die Ursache rationaler

Lebensführung, sondern die Reaktion auf die vom Westen aufgezwungene Rationalisierung der kolonialen Lebensführung.²⁶

Diese Einschränkung von Turner ist aus heutiger Sicht aus mehreren Gründen nicht mehr stichhaltig. Zum einen hat sich durch die historische Forschung zur europäischen Entwicklung herausgestellt, daß verschiedentlich die Anfänge des modernen Kapitalismus der rationalen Weltansicht in der Religion vorausgingen, also auch hier nicht unbedingt eine eindeutige kausale Abfolge nachweisbar ist. Zum anderen bleibt es für die islamischen Länder letztlich irrelevant, ob und in welcher Weise beide Tendenzen immer zusammenfallen oder aufeinander folgen. Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, daß die Konzepte des Reformislam eine überdurchschnittlich hohe Anhängerschaft unter den „modernen“ Schichten der Gesellschaft haben und häufig dazu benutzt werden, ihre Positionierung oder ihren Aufstieg zu legitimieren. Jenseits der direkt übernommenen westlichen Konzepte des Nationalismus und des Sozialismus/Kommunismus, die vor allem säkularisierte Muslime angesprochen haben, erweist sich der Reformislam für die gläubigen Muslime als zentrale und wichtigste ideologische Legitimation ihrer Teilnahme an der Öffentlichkeit und damit letztlich an der Moderne. Dagegen spricht auch nicht die Existenz radikalisierter, militanter oder anderer „irrationaler“ Bewegungen, die sich auf den Reformislam berufen, hat doch auch die europäische Moderne selbst genügend Erfahrungen mit einer „irrationalen“ menschenfeindlichen Anti-Moderne gemacht, die gleichwohl offenbar von der Moderne nicht zu trennen ist.

Geht man also von diesem weitergefaßten Verständnis der Moderne in den islamischen Ländern und Gesellschaften aus, dann kann der Reformislam m.E. nur als ein vollwertiges Phänomen und Merkmal der Moderne in diesen Ländern betrachtet werden, die jedoch in Ausprägung und Details nicht immer mit der europäischen Moderne vergleichbar ist und wohl auch nicht sein kann.

Gegenwärtig setzt sich die Ausdifferenzierung der Anschauungen im Islam weiter fort. Trotz des anhaltenden und regional auch zunehmenden Drucks radikaler und gewaltbereiter Kräfte gelingt es diesen nicht, die Definitionsmacht über alle Erscheinungsformen des Islam zu erringen oder zu behalten. In der Phase nach dem Ende des Kalten Krieges und verbunden mit der Ausprägung der Globalisierung nimmt die Vielfalt der islamischen Phänomene m.E. eher zu. Letztlich trifft auch für den Islam die Feststellung zu, daß die Metadiskurse in einem sich weiter relativierenden Werteumfeld an Relevanz und Macht verlieren. Daran ändern die Versuche der Radikalisierung und Homogenisierung des islamischen Lagers im Zuge der Globalisierung nichts Grundlegendes. Heute ist es für unterschiedliche Erscheinungsformen des islamischen Selbstverständnisses leichter, sich in ihrem Existenzrecht bestätigt zu fühlen, sowohl gegenüber dem säkularisierten bürgerlichen Staat als auch gegenüber dem Hochislam. Die neuen globalen Kommunikationsformen und die sozialen Umbrüche in vielen muslimischen Ländern geben ihnen die Möglichkeit, ihre „Nischen“ zu verteidigen oder auszubauen. Insofern muß verstärktes islamisches Selbstbewußtsein nicht Ausdruck einer zunehmenden religiösen Radikalisierung sein. Den unterschiedlichen Beteiligungsformen ist in vieler Hinsicht die Aufgabe gemeinsam, sich mit konkreten sozialen Prozessen und Problemen auseinanderzusetzen, für die sie eine Lösung finden oder zumindest vorschlagen

wollen. Dies ist oder kann natürlich auch in eine islamische Wiedergeburt münden, aber eine, die sich der Vielfalt der Lebenspraxis stellt, die nicht nur Ab- oder Ausgrenzung, sondern auch Kommunikation und Verständigung auf ihre Fahnen schreiben kann.

Insofern ist es gerade die rechte Zeit für eine irdische, diesseitige Kultur und Politik islamischen Glaubens. Die Beiträge dieses Bandes zeichnen sehr unterschiedliche Wege der Annäherung an dieses Ziel.

Angesichts der teilweise schwierigen Redaktionsarbeit wäre ohne die geduldige und selbstlose Unterstützung von Margret Liepach der Band nicht möglich gewesen. Ihr gebührt hier herzlicher Dank. Auch den Anteil von Ellinor Schöne und Bernt Glatzer, die als Mitinitiatoren an der Vorbereitung des Workshops beteiligt waren, möchte ich hier besonders hervorheben. Lutz Rogler hat sich freundlicherweise der Durchsicht der arabischen Umschrift angenommen.

Dietrich Reetz

Anmerkungen

- 1 Judith Miller, The Challenge of Radical Islam. In: Foreign Affairs, 72 (1993) 2, S. 43-56, hier bes. S. 45; vgl. auch ihre jüngeren Beiträge zum Islamismus für die *New York Times*: Holy Warriors: Dissecting a Terror Plot From Boston to Amman. In: New York Times, 15.1.2001; Holy Warriors: Killing for the Glory of God, in a Land Far From Home. In: Ebenda, 16.1.2001, auf der Webseite <http://www.nyt.com>.
- 2 Miller, The Challenge of Radical Islam, a.a.O., S. 55-56.
- 3 Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, S. 22-49; ders., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996. Zur Kritik an Huntingtons Thesen vgl. Farle Crocker/Richard E. Rubenstein, Challenging Huntington. In: Foreign Policy, (1994) 96, S.113-128.
- 4 Miller, Holy Warriors, a.a.O.
- 5 Martin E Marty/R. Scott Appleby (Hg.), Fundamentalisms Observed, Chicago, London 1991.
- 6 Ebenda, S. 835.
- 7 John O. Voll, Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan. In: Ebenda, S. 347.
- 8 Abdel Salam Sidahmed/Anoushiravan Ehteshami (Hg.), Islamic Fundamentalism, Boulder, CO, 1996.
- 9 Vgl. ebenda, S. 4.
- 10 Vgl. Lisa Anderson, Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism. In: John L. Esposito (Hg.), Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform?, Boulder, CO, 1997.
- 11 Vgl. u.a. Nehemiah Levtzion/John O. Voll (Hg.), Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam, Syracuse, NY, 1987.
- 12 Zur *islah*-Bewegung in Ägypten um die Jahrhundertwende vgl. Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990, S. 37ff. Siehe auch Aziz Ahmad, *Islāh*. In: Encyclopaedia of Islam, Leiden 1999 (CD-Rom-Ausgabe).
- 13 Ebenda, S. 47ff.
- 14 Ahmad S. Moussalli, Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy. In: Augustus Richard Norton (Hg.), Civil Society in the Middle East, Leiden 1995, S. 79-119.
- 15 Mushirul Hasan, ‚Majorities‘ and ‚Minorities‘ in Modern South Asian Islam: A Historian’s

-
- Perspective. In: Imtiaz Ahmad/Partha S.Ghosh/Helmuth Reifeld (Hg.), *Pluralism and Equality: Values in Indian Society and Politics*, Delhi 2000, S. 141-142.
- 16 Sami Zubaida, *Muslim Societies: Unity or Diversity?* In: *ISIM Newsletter*, Leiden (1998) 1, S. 1.
- 17 Ernest Gellner, *Civil Society in Historical Context*. In: *International Social Science Journal*, (1991) 129, S. 506. Vgl. auch ders., *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London 1994.
- 18 Zubaida, *Muslim Societies*, a.a.O., S. 1.
- 19 Levtzion/Voll, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, a.a.O. S. 6-9.
- 20 Schulze, *Internationalismus*, a.a.O, S. 21.
- 21 Vgl. Johannes M. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*, Leiden 1986.
- 22 Schulze, *Internationalismus*, a.a.O., *passim*; Jamal Malik, *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Leiden 1997.
- 23 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988 (1920), S. 12.
- 24 Brian S. Turner, *Weber and Islam: a Critical Study*, London: Routledge, 1978 (1974), S. 137.
- 25 Weber, *Religionssoziologie*, a.a.O., S. 12.
- 26 Turner, *Weber and Islam*, a.a.O., S. 147.

Islam im Diskurs – Islam im Alltag. Zur Erneuerung religiöser Ausdrucksformen bei Frauen in Usbekistan

Caroline Antonia Wilcke

Abhandlungen über den Islam in den postsowjetischen mittelasiatischen Republiken stellen allgemein den offiziellen Islam, konservative, fundamentalistisch-wahhabitische Strömungen oder den Sufismus ins Zentrum ihrer Betrachtung. Hierdurch wird ein einseitiges, oft negativ konnotiertes Bild von Religiosität gezeichnet, das sich auf eventuelle politische Auswirkungen konzentriert. Andere, ebenfalls bedeutende, alternative Phänomene werden ausgeklammert. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, Aspekte von Religiosität aufzuzeigen, die im Alltag wirksam sind. Im Zentrum sollen Frauen als Gestalterinnen und Funktionsträgerinnen religiöser Riten stehen. Auch wenn ihre verstärkte Hinwendung zu religiös-spirituellen Praktiken keine formale Sammlungsbewegung darstellt, so kommt die Entwicklung doch einer Bewegung im verhaltenssoziologischen Sinne gleich, die nicht unbemerkt geblieben ist. Die festgestellten Tendenzen stehen in Wechselbeziehung zu gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen. Einerseits antworten die Betroffenen reaktiv auf gegenwärtige Gegebenheiten, andererseits füllen sie aktiv durch ihre volkreliösen Praktiken Lücken, die in den brüchigen gesellschaftlichen Strukturen aufgerissen sind. Religiöse und religiös-magische Handlungen können in Zeiten der Veränderungen Unzufriedenheit auffangen und daher regulierend wirken. Darin wird erkennbar, daß die vorgestellten Formen nicht nur für die eigene Person oder für die Frauengemeinschaft Bedeutung haben, sondern unter Umständen für die gesamte Gesellschaft. Hierin kann auch, zumindest potentiell, ihre politische Bedeutung liegen.

Die Symbolsprache, die in den religiösen Handlungen sichtbar wird, beinhaltet zuerst eine eigene Aussage für die Beteiligten selbst. Eine Betrachtung der Bilder und Symbole, die in den religiösen Riten der Frauen in Erscheinung treten, soll verdeutlichen, daß es ein eigenes, durch die Akteurinnen geschaffenes Verständnis von Religiosität gibt, das im Alltag der Betroffenen eine lebendige Rolle spielt. Ihre Praktiken führen auch die enge Verknüpfung von vorislamischen und islamischen Elementen in der volkstümlichen Religiosität vor Augen.

Das Verständnis „religiöser Mobilisierung“ kann durch die Beachtung alltagsreligiöser Formen und ihrer Funktionen erweitert werden. Nicht zuletzt ermöglicht dieser Zugang, die Rolle der Frauen im islamischen Kontext aus einer anderen Warte als meist üblich zu betrachten.

Die Darstellung stützt sich auf Beobachtungen und Befragungen, die im Jahre 1998 in Samarkand und Umgebung durchgeführt wurden. Daraus erklärt sich auch die regionale Gebundenheit einiger der beschriebenen Formen. Es wird der Frage nachgegangen, was die Beschäftigung mit Religion oder mit spirituellen Praktiken

für die Betroffenen attraktiv macht und welche Formen der Religiosität den Bedürfnissen der Bevölkerung entsprechen.

Einer einleitenden Zusammenfassung gängiger religiös motivierter Diskurse über weibliche Rollenideale folgen kritische Einschätzungen von Frauen, die die Entwicklung aus ihrer Sicht „von innen“ beschreiben. Weibliche religiöse Praktiken, Ämter und Symbole bilden den Mittelpunkt des Hauptteils des Beitrages.

Der Islam in offiziellen und öffentlichen Diskursen

Im offiziellen Diskurs, wie zum Beispiel im programmatischen Werk des usbekischen Präsidenten I. Karimov, „Usbekistan an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“, erscheint der Islam gemeinsam mit Begriffen wie „Selbst-Identifikation“ und wird in Verbindung gebracht mit der Wiederherstellung des sozialen Gedächtnisses und kulturell-geschichtlicher Identität. Begriffskompositionen wie „nationale Tradition des Islams“ und „muslimische Kultur“ weisen auf die gewünschte Richtung des Religionsverständnisses und des Stellenwertes, der dem Islam im säkularen Usbekistan zugewiesen werden soll. Die offizielle Selbstdarstellung nimmt besonders die Toleranz des mittelasiatischen Islams und seine Rolle als Quelle geistiger Werte in Anspruch. Sie blendet die Existenz anderer Religionen nicht aus. Vorislamisches Brauchtum wird als geschichtliches Erbe gewürdigt. Die islamische Religion erhält aber eine herausgehobene Stellung, nicht zuletzt durch ihre Verbindung zur nationalen Kultur und als deutliches Zeichen einer Abgrenzung vom sowjetisch propagierten Atheismus. Nähere Ausführungen zu Glaubensinhalten oder verbindlichen Normen finden sich hier nicht und somit auch keine Hinweise auf Rollen, die der Islam den Gläubigen, Männern wie Frauen, zuschreibt.¹ Die bewußte Aneignung und Präsentation allgemeinverbindlicher islamischer Symbole wie des Qurʾān dient der Schaffung von Identifikationsobjekten für die Massen. Auch der Verweis auf nationale religiöse Persönlichkeiten, die Bedeutung in der Geschichte erlangten wie Imam al-Bukhari (810-870 n. Chr.) und Bahaʿuddin Naqshband (1340-1413), hat Signalwirkung: Er soll zur Abgrenzung von sowjetischen Leitbildern beitragen und durch das konkrete Beispiel für jeden nachvollziehbar nationales Selbstbewußtsein schaffen. Die Einrichtung eines religiösen Zentrums um das neuerrichtete Mausoleum des Theologen und Schriftgelehrten Imam al-Bukhari kann auch in diesem Lichte betrachtet werden. Nicht von ungefähr greift die Architektur auf berühmte historische Vorbilder zurück.

Jüngere Presseerzeugnisse und populäre Publikationen offenbaren bei näherer Betrachtung ein etwas breiteres Spektrum an mehr oder weniger direkten Äußerungen zu religiösen Themen. Neben Publikationen, die vergessene oder für erhaltenswert erachtete regionale Traditionen einem breiteren Publikum zugänglich machen möchten, finden sich auch solche, die religiöse Inhalte und Gebote in Erinnerung rufen. Hierbei handelt es sich mitunter um Erzeugnisse neueren Datums. Häufig werden aber auch die Werke tatarischer Schreiber neu verlegt, die Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wirkten. Ihr Gedankengut fußt auf einem Islamverständnis, das an einigen Stellen gemäßigte Reformen befürwortet, sich sonst aber

weitgehend auf islamische Normen stützt. Ihre Ideale werden in den Vorworten und Kurzzusammenfassungen der Neudrucke als richtungweisend für ein zeitgenössisches Publikum beschrieben. Die *risola* genannten Heftchen werden für die Hausbibliothek oder für ein jüngeres Publikum empfohlen. Sie sind verständlich geschrieben und lassen sich schnell konsumieren. Zum Teil ist ihre Sprache in der Neuauflage an heute gängige Sprachnormen angepaßt oder extra ins Usbekische übertragen worden. Vornehmlich befassen sich die Schreiber mit den zwischenmenschlichen Beziehungen und mit vorbildlichen Charaktereigenschaften. Teilweise wird das Gesagte durch Prophetentraditionen (*hadith*) oder einprägsame Sprichwörter ergänzt. Speziell an die Frauen richten sich mehrere Veröffentlichungen Rizouddin Ibn Faxruddins (1859-1936)², der Anfang des 20. Jahrhunderts mehrere Werke verfaßte, die sich mit sozialen Verhaltensnormen auseinandersetzten. Ursprünglich wurden seine Schriften in den Städten Kasan und Orenburg aufgelegt. Sie tragen jedoch keinen regionalen Eigenarten Rechnung, was ihrer Verwendung im nationenübergreifenden Kontext entgegenkommt.

Als leitende Ideale erscheinen in den neu aufgelegten Schriften die Unschuld, Schamhaftigkeit und Reinheit der Frauen (*iffat, hayo, poqlik*)³ sowie ihr Gehorsam und ihre Loyalität gegenüber den Männern. Diese Eigenschaften und Verhaltensnormen gelten Schreibern wie Rizouddin Ibn Faxruddin als beispielhaft und werden teilweise auch durch die Religion oder göttliche Gebote begründet. Der Gehorsam der Frau gilt als zentrale Tugend. Dies beinhaltet auch die Abhängigkeit ihrer Mobilität vom Willen ihres Mannes.⁴ Als weibliche Vertreterinnen, die zur selben Zeit wie Faxruddin wirkten, stehen Olimat ul-Banot (1876-1916)⁵ und Faxr ul-Banot (1885-1959)⁶ in ihren Schriften für dieselben Werte ein.⁷ Was die Bildung der Frau, die ein allgemeines Anliegen der tatarischen Reformen darstellte, betrifft, sind sich die Autoren einig: Sie soll primär der Erziehung kommender Generationen zugute kommen.⁸ Dieser Diskurs wird auch heute immer wieder aufgegriffen und in Gesprächen von Frauen und Mädchen reproduziert.⁹ Als gemäßigter Reformers sprach sich Faxruddin nicht nur für die Bildung der Frau, sondern auch gegen die Polygynie aus, denn für ihn war die auf den von ihm für Frauen und Männer beschriebenen Rollen und Verhaltensnormen begründete Ehe eine Partnerschaft, die auf Liebe und Respekt zwischen zwei Menschen beruht.¹⁰

Die Neuauflagen der Schriften gemäßigter tatarischer Reformen aus der jüngeren Geschichte erfüllen im gegenwärtigen usbekischen Kontext verschiedene Zwecke. Bedeutsam ist hierbei, daß die islamische Religion ein Verbindungsglied zwischen Schreibern und Lesern herstellen kann, die verschiedenen ethnischen Traditionen und Nationen entstammen. Über ihre Zugehörigkeit zum Islam können die tatarischen Reformen und ihre Ideale zu Leitbildern für ein neu zu schaffendes nationales Selbstbild werden. Zugleich bieten sie über diesen Zugang einen Anknüpfungspunkt an die eigene Geschichte. Auch die gemeinsame Zugehörigkeit zu den Turkvölkern wird hier eine Rolle spielen. Da die Autoren oft soziale Rollen und Werte durch Gebote des Islams begründen, entsteht der Eindruck, daß neben der Identitätsbildung auch die Festigung sozialer Bindungen ein wichtiger Beweggrund für die Neuauflage ihrer Werke ist. Da man sich gegenwärtig stark mit dem Niedergang ethischer, „nationaltypischer“ Werte und seinen Auswirkungen auf die Familie aus-

einandersetzt, berühren die Schriften ein Problem, das als dringlich empfunden wird. Auch viele zeitgenössische Schriftsteller ziehen zu bestimmten Fragen Vergangenes als Vorbild für Gegenwärtiges und Zukünftiges heran. Insofern können die teils veraltet wirkenden Muster als Lösungswege aktueller Probleme erscheinen, vor allem wenn sie durch einen religiösen Bezug unhinterfragbar wirken.

Es fällt auf, daß zeitgenössische religiös motivierte Autoren bei der Darstellung der Geschlechterbeziehungen zuweilen die gegenwärtigen gesellschaftlichen Realitäten außer acht lassen und stark stereotypisierte Rollenbilder propagieren. Bemerkenswert ist der scharfe Tenor einiger dieser Schriften. Sie betonen die Folgsamkeit als unabdingbare Eigenschaft der Frau und ihre untergeordnete Stellung in der ehelichen Konstellation. Dies wird mit Geschichten um den Propheten oder durch andere religiöse Legenden belegt. Der Bezug zu Weisungen des Islams scheint hier noch deutlicher. So leitet der Autor Termiziy einen Teil seiner Abhandlungen mit der qurʿanischen Eingangsformel und transkribierten Qurʿānversen ein, deren Sinn er der usbekischen Leserschaft im Anschluß erläutert. In Hinblick auf das Verbot, das Haus ohne Zustimmung des Ehemannes zu verlassen, warnt der Autor, daß jede muslimische Frau am jüngsten Tag vor Gott über die Erfüllung ihrer Pflichten gegen Mann und Kinder Rechenschaft abzulegen habe.¹¹ Auffällig ist diese Tendenz auch bei anderen Verfassern. In Beiträgen seiner unter dem Titel „Die Frau ist sich selbst ein Talisman“ erscheinenden Reihe richtet sich ein Autor an die Leserinnen der populären Zeitschrift „Familie und Gesellschaft“. Indem er ihnen wiederholt die Sündigkeit der Frau vor Augen führt, die nach seiner Interpretation darin begründet liegt, daß Eva (*momo havo*) dem Teufel Gehör schenkte, und sie zugleich an ihre untergeordnete Stellung erinnert, weist er sie auf ihre Pflichten gegen Mann und Kinder hin. Auch das geringere Gottvertrauen der Frauen sieht er durch religiöse Legenden um *momo havo* belegt. Nur die Mutterrolle und das Streben nach Reinheit (*poqlik*) kann nach Meinung des Autors der ursprünglichen Sündigkeit der Frau entgegenwirken und sie in der Rolle der Mutter zu der Kreatur machen, die Gott besonders wohlgefällig ist.¹² Die Figur der *momo havo* taucht auch im Zusammenhang mit den weiter unten beschriebenen Ritualen auf. Bemerkenswert ist, daß sich der Autor in seiner Darstellung des „Sündenfalles“ der *momo havo* von der qurʿanischen Darstellung entfernt. In dieser schenken Adam und Eva gleichermaßen den verführerischen Worten des Satans Gehör.¹³ In einem Gespräch mit einer religiösen Würdenträgerin, die in einer *mahalla* (traditionelles, oft ethnisch homogenes Nachbarschaftsviertel) Samarkands lebte, war mir die Begründung der Sündigkeit der Frau mit dem Vergehen der *momo havo* schon einmal begegnet.¹⁴

An improvisierten Ständen auf den Märkten findet sich ebenfalls religiöse Literatur. Hier kann man neben allgemeinen, volksnah oder orthodoxer gefärbten Büchern zum Islam auch Heiligengeschichten erwerben, die im Volksislam von Bedeutung sind.

Interessant ist das Profil des seit 1998 erscheinenden zweisprachigen Frauenmagazins *Saida*. Hier wird Sprache eindeutig mit einer gedanklichen Ausrichtung der Leser assoziiert. Die Mehrzahl der russisch verfaßten Artikel richtet sich an eine gehobene Schicht konsumorientierter, nach westlichem Muster lebender Frauen. In den wenigen usbekischsprachigen Artikeln dominiert dagegen ein auch in üblichen

usbekischen Presseerzeugnissen verbreiteter Tenor, der sich auf lokale Traditionen konzentriert. Diese Beiträge sind deutlich auf ein anderes Publikum zugeschnitten und ähneln jenen, die man ansonsten in der populären Frauenzeitschrift *Saodat* vorfindet. So enthalten die usbekischen Beiträge u.a. das Portrait einer Mekkapilgerin, deren Wallfahrt als ein emotionales Ereignis geschildert wird. Die porträtierte Frau, die als Witwe ihre neun Kinder allein erzogen hat, wird als ein Vorbild in ihrem Umgang mit anderen Menschen dargestellt. Sie wird mit den Worten zitiert: „Ist die Mutter zufrieden, so ist Gott zufrieden“ („*Ona rozi-xudo rozi*“). Diese Redewendung ist als geflügeltes Wort in bezug auf beide Elternteile populär und bietet eine andere Sicht auf die Stellung der Frau als das ähnlich lautende Prophetenwort „Wenn der Ehemann nicht zufrieden ist, dann ist auch Gott mit dieser Frau nicht zufrieden“, das der zeitgenössische Autor Termiziy seinen Leserinnen nahelegt.¹⁵ Wiederum stehen allgemein ethische Werte, am Beispiel der Pilgerin vor Augen geführt, im Vordergrund, womit sich der Artikel unter ähnliche populäre Presseerzeugnisse einreihet. Die Vorstellung der „Pilger-Mutter“ (usb. *hoji ona*), diese Welt sei nur ein Ort der Prüfungen und des Durchgangs, kommt einer volkstümlichen Haltung zur Religion nahe: Als Lebenshilfe kann sie über schwere Zeiten und Schicksalsschläge hinweghelfen.¹⁶ Ein Gedanke, der unter gegenwärtigen Bedingungen neue Bedeutung erhält.

Da im Verständnis der Leserschaft die Grenzen zwischen Islam und lokalem Brauchtum fließend sind, sollten auch Artikel, die nicht explizit mit der Religion argumentieren, in eine Betrachtung „religiöser“ Diskurse einbezogen werden. In ihnen wird die Frau als Hüterin nationalen Brauchtums und nationaethischer Werte angesprochen – ein Rollenbild, dem die Mehrzahl der Angesprochenen zustimmen würde, denn trotz der ihm innewohnenden Erwartungshaltung ermöglicht es den Frauen eine positive Selbstdefinition. Auch deckt es sich mit realen Alltagserfahrungen der Frauen, z.B. was ihre Rolle und Verantwortung bei Familienfesten betrifft.

Saktanber und Özataş-Baykal¹⁷ weisen auf die Rolle der Frau als Hüterin nationaler Selbstbilder und Werte hin. Ihrer These, daß diese Werte im Umfeld der *mahalla* nunmehr durch den Islam und seine Normen legitimiert werden, läßt sich nur bedingt zustimmen; denn „nationale“ ethische Tugenden, die in öffentlichen Diskursen hochgehalten werden, und „östliche“ (*sharqona*) Eigenschaften als Gegenbild zu westlichen/russischen Gepflogenheiten existieren im allgemeinen Verständnis parallel zu islamischen Normen. In den populären Publikationen werden jedoch häufig sozialetische Gebote mit Normen des Islams verknüpft und begründet. Hierdurch wird eine gedankliche Verbindung zwischen „Nation“, „Tradition“ und Islam hergestellt. Für eine gänzlich neue Legitimierung und Uminterpretation der sozialetischen Normen durch den Islam reicht der Einfluß der erwähnten Schriften und des hochislamischen Gedankengutes auf das allgemeine Verständnis allerdings nicht aus. Hält man religiös motivierte Publikationen gegen andere Literatur, so erscheinen sie als eine Gattung unter anderen.

Gegenstimmen und kontroverse Einschätzungen zu neueren Formen der Religiosität

Selten werden Stimmen laut, die gegen islamische Tendenzen sprechen oder auf mögliche Folgen einer gefürchteten Politisierung der nunmehr offen zu Tage tretenden Religiosität aufmerksam machen. Als Beispiel kritischer Haltungen seien hier die Einschätzungen einiger intellektueller Frauen wiedergegeben, die sich dem Tenor islamisch gefärbter Artikel entgegenstellen oder ihn relativieren. Die Autorinnen tun dies aus einem Gefühl unmittelbarer Betroffenheit heraus. Da sie einem intellektuelleren Umfeld angehören, gehen sie in ihren Äußerungen vornehmlich auf den Islam ein, der in offiziellen Berichten thematisiert wird. Warnend führen sie Beispiele aus den Nachbarländern Afghanistan und Iran an. Auch durch die Zunahme an religiösen Lehreinrichtungen, die teilweise gar mit offiziellen Bildungseinrichtungen konkurrieren, sehen sie sich alarmiert. Lokale Praktiken, die das Leben und gelebte Religionsverständnis der weiblichen Landesbevölkerung bestimmen, werden hier bezeichnenderweise nicht angesprochen.

Marfua Tokhtakhodjaeva, Gründungsmitglied des Taschkenter *Women's Resource Centre* warnt in ihrem Buch „Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam“ vor einem neuen Trend, den sie seit den 1990er Jahren wahrnimmt. So wird nach ihrer Auffassung in den Massenmedien eine Rückkehr der Frau zu ihrer „natürlichen“ Rolle propagiert und diese Frage thematisch mit dem Islam und seinen Geboten verknüpft. Die Sittsamkeit der Frau sei hier ein leitendes Thema, Emanzipation und Gleichberechtigung hingegen werden mit negativer Bedeutung belegt, da sie durch die Verfasser mit dem Verfall der Familie in Verbindung gebracht werden. Die Autorin beklagt, daß es praktisch keine Stimmen gebe, die sich gegen diese Richtung stellten. Das Schweigen seitens der Vertreter der Politik und der offiziell registrierten Frauenorganisationen setzt sie mit einer praktischen Zustimmung zu den Argumentationen und Inhalten dieser Publikationen gleich. Als Beleg für die Berechtigung ihrer Befürchtungen veröffentlicht die Autorin unter anderem ein Gespräch mit Rahmatullah-kori Kasimjan-ogli, einem Mitglied mehrerer nationaler religiöser Gremien, der unter anderem die Männer auffordert, die Mobilität und die Kleidung ihrer Frauen zu kontrollieren. Die Zeit vor der Offenbarung des Qurʾān bezeichnet er als eine Zeit des „Kommunismus“ – sie und ihre charakteristische Sittenlosigkeit wurden durch den aufkommenden Islam zerstört.¹⁸

Tokhtakhodjaeva zeigt sich alarmiert durch Berichte über Mädchen, die die regulären Lehranstalten verlassen, um sich in einer religiösen Schule einzuschreiben. Die prosaischen Gründe einer Studentin, die an einem der neuentstandenen Religionsseminare (*madrasa*) ausgebildet wird, relativieren jedoch die inhaltliche Bedeutung der religiösen Erziehung, zumindest in Hinblick auf die Mädchen. Das eigentliche Ziel ihrer religiösen Unterweisung macht sie gegenüber der Autorin so deutlich:

„I hope that my life will be different. I will be able to earn well, but this is not what's most important. A girl who has received religious education is in the public eye; she has better chances of getting married well. Our culture values knowledge of Islam in a girl's education... Many women who are now spiritu-

al tutors and come from various cities of Uzbekistan have already performed the pilgrimage... These women are highly respected people... They are better known among people than any recognised female singer or professor and are more respected because they serve the Almighty."¹⁹

Als Motive stehen hier deutlich Träume von einem besseren Leben und einer respektierten Stellung in der Gesellschaft im Vordergrund, die sicherlich auch vor dem Hintergrund gegenwärtig schwindender Chancen auf dem regulären Arbeitsmarkt verstanden werden müssen.

Im weiteren benennt Tokhtakhodjaeva die Verbreitung der Religion unter jungen Mädchen als soziales Phänomen. Existenzielle Verunsicherungen bewirken demnach ihre Hinwendung zur Mystik und Wahrsagerei, was die Autorin zugleich als Folgeerscheinung mangelnder individueller Freiheit und politischer Unreife wertet. Das Anwachsen spiritueller Kräfte unter den Angehörigen verschiedener Bildungsschichten und Altersgruppen sei ein psychologisches Phänomen, das laut Tokhtakhodjaeva den Niedergang der Gesellschaft zeigt.

Neben sozialen geht die Autorin auch auf ökonomische Beweggründe ein: Frauen, die sich spirituellen Strömungen aktiv praktizierend anschließen, sähen in ihrer neuen Tätigkeit eine Einkommensquelle und die Möglichkeit, sich einen Kreis neuer Bekanntschaften zu erschließen. Den Trend zu alternativen religiösen Formen bezeichnet die Autorin unter Übernahme des englischen Wortes ins Russische als neues „Business“.

Auf einer Konferenz, die im Jahre 1998 in Bucharra zum Thema „Frau, Familie und Gesundheitsprobleme“ abgehalten wurde, sprachen zwei Referentinnen über aktuelle Entwicklungen der Religiosität und ihre möglichen Gefahren. Analog zu ähnlichen Argumenten unter Frauen verweist die Referentin Shermuhamedova auf die Willensfreiheit hinsichtlich der Religion, auf die im Qurʾān angespielt wird. Sie fordert ein demokratisches Verhältnis zur Religion. Diese stehe für allgemeinhensliche Werte, auch im Hinblick auf die Frau, deren Freiheit die Rednerin durch eine etwaige Politisierung des Islams gefährdet sieht. Warnend weist Shermuhamedova auf die gegenwärtigen Verhältnisse in Afghanistan hin. Sie sind ihrer Meinung nach eine Folge des Abirrens von den eigentlichen Geboten des Islams. Auch der Iran, meint sie, stelle sich durch die Islamisierung aller Lebensbereiche ins Abseits. Eine Politisierung des Islams habe also negative Folgen für die Gesellschaft, speziell für die Frauen. Die Referentin verweist auf die Gewissensfreiheit, die in der Konstitution des unabhängigen Usbekistan festgeschrieben ist.²⁰ Wer Frauen die „Freude und Unabhängigkeit“ rauben will, hat nach Shermuhamedova die Prophetentraditionen (*hadīth*) falsch verstanden.²¹

M. Ergasheva vom „Zentrum weiblicher Führungskräfte“ (*Lider Ayollar Markazi*) weist auf die Situation im Ferghanatal hin, wo nach ihrer Einschätzung die meisten Frauen und Mädchen gezwungen sind, sich „fanatischen“ und konservativen (*mutaʿasşib*) Normen anzupassen. Doch auch in Bucharra, dem Ort der Tagung, haben die Mädchen laut Ergasheva begonnen, den Schleier (*hijāb*) zu tragen. Einige unter ihnen, so meint die Referentin, seien bestrebt, ihr Wissen über Religion und Tradition zu festigen, andere aber seien von ihren Familien und ihrem Wohnumfeld gezwungen worden, sich zu verschleiern. Ergasheva sieht nicht viele Möglichkeiten

für soziale Veränderungen in Hinblick auf die Frauen. Auch das Ansteigen der Zahl der Ehen, die unter dem offiziellen Heiratsalter geschlossen werden, zeuge von negativen Entwicklungen. Laut Verfassung beginnt das Heiratsalter mit dem 17. Lebensjahr. Dieses Alter wird in den letzten Jahre jedoch häufig unterschritten. Die religiöse Heirat als Mittel, die gesetzlichen Vorschriften zu umgehen, beraubt laut Ergasheva Frauen und Kinder der gesetzlichen Absicherungen, auf die sie im Falle einer Trennung zurückgreifen könnten.²²

Mit dem hier angesprochenen außergesetzlichen Status der religiösen Eheschließung und ihren negativen Folgen müssen sich auch Vertreterinnen auseinandersetzen, die sich in Rechtsberatungsstellen oder Frauenzentren engagieren. (vgl. Babadjanova 1999).

Als weiteres Problem werden von Frauen außereheliche Verhältnisse oder Fälle von Polygynie benannt, die nach ihrer Einschätzung vor allem unter wohlhabenden Geschäftsleuten praktiziert würden. Frauen erklären diese Fälle aus der Perspektive potentiell Betroffener. Diejenigen, die bereit sind, eine Verbindung in der Rolle der Zweitfrau einzugehen, handeln nach ihrer Meinung vornehmlich aus materieller Not und nur wenn ungünstige äußere Umstände sie dazu zwingen. Hieraus kann sich ein folgenreicher Gedankengang ergeben: Da nach gängiger Einschätzung die Nachfrage nach einem Mädchen als möglicher Heiratsatskandidatin mit zunehmendem Alter eher ab- als zunimmt und man unter dem Einfluß westlich-russischer Medienerzeugnisse zugleich einen Verfall der allgemeinen Moral befürchtet, kann es für Eltern attraktiv erscheinen, eine Tochter möglichst jung zu verheiraten. Deutlich wird an diesem Beispiel, daß auf der Basis bestimmter traditioneller gesellschaftlicher Grundhaltungen ein Rückgriff auf Einrichtungen wie die religiöse Eheschließung oder die Polygynie in erster Linie nicht unbedingt religiös bedingt sein muß. Vielmehr bildet die Religion hier eine Möglichkeit, Handlungen zu legitimieren, die persönlich motiviert und ökonomisch oder sozial bedingt sind. Die Bewertung neu sichtbar werdender „islamischer“ Praktiken muß also unbedingt diese Faktoren mit einbeziehen, um die unterschiedlichen Motivationen der Akteure richtig zu deuten. Die Unsicherheiten, die sich aus der faktisch ungesetzlichen Lage ergeben, sind von den Frauen zu tragen. Die ungeklärte Rechtslage nichtlegaler Verhältnisse veranlaßt Dildora Alimbekova, die Präsidentin der Assoziation der Geschäftsfrauen Usbekistans, sogar zu der Vermutung, daß es besser sei, Einrichtungen wie die Polygynie zu legalisieren.²³

Zu islamischen Prinzipien äußert sich Dildora Alimbekova ansonsten moderat. Ihre Meinung spiegelt tendenziell den Standpunkt intellektueller Frauen zur Stellung der Religion:

„The cultural environment is not uniform. My country is as if standing between two cultures which have not been synthesised. The manifestations of one culture are at times incomprehensible to those adhering to the other culture. The majority remain the children of an Islamic culture, which manifests itself in the domestic sphere and in people's inter-relationships. But, in the Soviet period, the majority of people experienced a loss of the better part of the past culture, and at the same time they did not take the best from the existing culture... I myself am a Muslim woman, at least this is how I see myself... I do

not consider it vital for all aspects of life to be completely dictated by religion. I am in favour of the development of secular culture, so that no religion can interfere in the sphere of a person's life.“²⁴

Im allgemeinen sprechen sich intellektuelle Frauen in ihrer Argumentation nicht direkt gegen den Islam aus. Die Religion möchten sie in Verbindung mit Kultur und geistig-ethischen Werten betrachten. Deutlich wenden sie sich gegen bestimmte Formen, die sie als „fanatisch“ oder „konservativ“ (*mutaʿaṣṣib*) bezeichnen. Um ihre Meinungen zu stützen, rekurrieren sie auf islamische Gebote oder auf demokratische Grundwerte und die verfassungsmäßig verankerte Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung. Die Argumente setzen also an verschiedenen Stellen an. Ein gleichzeitiger Verweis auf bestimmte Prinzipien der Religion oder des Gesetzes muß nicht unbedingt als widersprüchlich empfunden werden. Es geht kritischen Sprecherinnen offensichtlich nicht darum, die Traditionen oder Religion pauschal in Frage zu stellen oder gar abzuwerten, sondern darum, die Grenzen ihres Einflusses festzuschreiben. Ob und inwieweit der betonten Wertschätzung der Religion taktische Erwägungen zugrunde liegen, muß dahingestellt bleiben.

Besonders im Falle Usbekistans muß berücksichtigt werden, daß auch „Privatpersonen“ öffentliche Diskurse reproduzieren und in eigene Gedankengänge einflechten. Außenstehenden fällt es oft schwer einzuschätzen, ob und wie weit eine geäußerte Meinung auch tatsächlich verinnerlicht ist.

Gelebte Praktiken und Haltungen in Samarkand

Eine Betrachtung im Alltag gelebter Glaubensformen legt Zeugnis ab von der Vielschichtigkeit populärer Glaubensformen und deren Verwobenheit untereinander. Die Schilderung ihrer Erscheinungsformen und Funktionen hilft, die Bedeutung möglicher Einflüsse islamischer Bewegungen zu relativieren und in das Gesamtbild religiöser Erscheinungsformen einzuordnen.

Da die dem Artikel zugrunde liegende Feldforschung lokal begrenzt war, beschränken sich tiefere Einblicke auf die Stadt Samarkand sowie auf Kleinstädte und Dörfer in der näheren Umgebung. Da die Stadt aber als ein Ort gilt, an dem lokale Traditionen geschätzt und gepflegt werden, können sie einer allgemeinen Einschätzung der Haltung zur Religion dienlich sein. Sie erleichtern auch eine Einordnung der Entwicklung in anderen Teilen des Landes, wie im Ferghanatal, in dem usbekischen und westlichen Berichten zufolge Einflüsse konservativ-islamischer Tendenzen spürbar sein sollen.

Radikale Tendenzen, wie sie für das Ferghanatal beschrieben wurden, fand ich während meines Aufenthaltes in Samarkand im Jahre 1998 nicht vor. Allerdings wurden in einer Reaktion auf gewalttätige Vorkommnisse im Ferghanatal auch in Samarkand mehrere Personen unter dem Vorwurf verbotener religiöser Aktivitäten festgenommen, von denen einige prominente Positionen einnahmen. Eine „Retraditionalisierung“ macht sich in Samarkand eher durch ein Aufleben lokalen denn islamisch geprägten Brauchtums bemerkbar. Änderungen in der Kleidung der Frauen zeugen von einer bewußteren Betonung lokaler Eigenheiten. So begegnet man ne-

ben westlicher Kleidung auch im öffentlichen städtischen Bereich Frauen, die unter ihren Kleidern die typischen langen Hosen *ishton* tragen. Auch kommt es öfter vor, daß jung verheiratete Studentinnen in ihrer farbenfrohen Brauttracht und der buntbestickten Brautkappe an der Universität erscheinen. Wie oft bei frisch verheirateten Frauen entscheidet in diesen Fällen die Schwiegermutter über das Erscheinungsbild der jungen Frau. Auf vollständige Verschleierung, wie ich sie hin und wieder in Taschkent zu Gesicht bekam, stieß ich in Samarkand nicht. Die Tendenz, ein Kopftuch eher im Haus oder bei der Hausarbeit anzulegen, besteht weiter. Bei den Kopfbedeckungen der Frauen handelt es sich oft nur um einen kleinen Schal, der wie ein Häubchen auf dem Kopf sitzt, oder um ein buntes Kopftuch, dessen Enden am Hinterkopf miteinander verknötet werden. Alte Frauen auf dem Lande tragen ihre Zöpfe außen um ein den Kopf umschlingendes buntes Tuch gewunden oder sie lassen sie am Rücken herabhängen. Lange weiße schleierartige Tücher, die vorn locker über die Schultern fallen, werden aus Anlaß von Trauerfällen angelegt. Zu religiösen Verrichtungen oder Ritualen kann dieses Tuch als Teil einer speziellen Tracht erscheinen, zu der auch spezielle hohe Stiefel (*maxsi*) gehören. Ein sich fest um das Gesicht der Trägerin schließendes Kopftuch, das die Haare bewußt verdeckt, sah ich nur einmal an einer jungen Studentin der Samarkander Staatsuniversität. Die Kleidung, mit der sie es kombiniert hatte, machte deutlich, daß sie das einfarbige Tuch tatsächlich aus religiöser Überzeugung trug.

Was die Religiosität der Bewohner Samarkands betrifft, so scheint Alltagsbrauchtum eindeutig Vorrang vor allgemeinen islamischen Formen zu genießen.²⁵ Das fünfmalige Gebet *namāz* führte kaum eine der Frauen aus, mit denen ich bekannt wurde. Für viele stehen Fragen des alltäglichen Lebens gegenüber den Traditionen im Vordergrund. Auch müssen sie nicht die Tradition in all ihren Aspekten bejahen, um in die mit ihnen verbundenen Aktivitäten eingebunden zu sein. Vor allem das Festbrauchtum um die Übergangsriten und Familienfeste beanspruchte einen beachtlichen Teil der Aufmerksamkeit der Frauen. Für die Vorbereitungen, Besuche und Gegenbesuche wendeten sie einen erheblichen Teil ihrer Zeit auf. Religiosität wurde meist in der Gemeinschaft ausgeübt. Der gemeinschaftsstiftende Aspekt dieser Zusammenkünfte scheint eine zentrale Rolle in der Ausübung der entsprechenden Rituale zu spielen. Rituale, die zu Ehren der volkstümlich-legendenhaften weiblichen Heiligen *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod* abgehalten wurden, erfreuten sich bei den Frauen großer Popularität.

Die Frauen bewegen sich frei in der *mahalla* und in der Stadt. Wie groß der Radius ihrer Aktivitäten ist, hängt von ihrem Alter, der Einstellung ihres Umfeldes, ihrer Situation in der Ausbildung und im Beruf ab. Für junge Mädchen und jung verheiratete Frauen gelten strengere Regeln als für ältere Frauen. Neben einer eventuellen Berufstätigkeit bewegen sich letztere mit zunehmendem Alter in verschiedenen Netzwerken von Bekanntschaften. Für Mädchen gilt es als unschicklich, allein und grundlos die Stadt aufzusuchen. Auch Studentinnen, die auf dem Campus freien Umgang mit ihren männlichen Kommilitonen pflegen, bevorzugen es, mindestens zu zweit in die Stadt oder auf den Markt zu gehen. Allerdings können Mädchen auch Wege finden, um einschränkende Gebote der Eltern und die Kontrollmöglichkeiten ihres Umfeldes aufzuweichen. Die Betroffenen sehen Einschrän-

kungen in der Mobilität und einen geringeren Status der Frau eher als Folge islamischer Normen, während identitätsstiftende Momente oft mit lokalen Eigenheiten in Verbindung gebracht oder als „typisch östliche“ gegen „westliche“ bzw. „russische“ Charakteristika gestellt werden.

Auf die Rolle des Staates bei der „Wiederbelebung“ nationaler Traditionen gehen Koroteyeva/Makarova in einem Artikel ein, der auf langjährigen Untersuchungen in der Stadt fußt. Die Autorinnen beleuchten neuere Trends, lassen aber auch Entwicklungen, die schon in der Sowjetzeit zu einer Umformung traditionellen Brauchtums führten, nicht außer acht. In ihrer Untersuchung weisen sie auch auf das beständige Wechselspiel mit ökonomischen Entwicklungen in sowjetischer und postsowjetischer Zeit hin.²⁶

Die Befragten und ihre Tätigkeitsfelder

Die Frauen, mit denen ich über ihre rituellen Aufgaben sprach, wirkten in Samarkand und der näheren Umgebung der Stadt. Sie lebten in Wohnhöfen am Stadtrand oder in *mahalla*-Nachbarschaftsvierteln innerhalb der Stadt. Nur eine der Frauen, die als Wahrsagerin und Heilerin tätig war, wohnte mit ihrer Familie in einem mehrstöckigen Haus. Die jüngeren unter den Befragten waren etwas über 30 Jahre alt und teilweise berufstätig, die älteren waren zum Teil bereits pensioniert. Eine der Frauen übte ihren Lehrberuf an einer Fachhochschule nicht mehr aus und befaßte sich seit einigen Jahren ausschließlich mit der Aufgabe des Wahrsagens und Heilens. Unter meinen Gesprächspartnerinnen befanden sich u.a. Lehrerinnen, eine Verkäuferin, eine Ärztin, eine Krankenschwester und eine ehemalige Bibliothekarin. Sie wurden mir durch meine Bekannten vorgestellt und stammten aus deren Verwandtschaft und Nachbarschaft, oder sie waren von meinen Informantinnen selbst in Notlagen aufgesucht worden. Auch hatte ich Gelegenheit, mit den Frauen, die ich auf diese Weise kennenlernte, kurze Besuche bei anderen rituell Praktizierenden zu machen.

Unter meinen Gesprächspartnerinnen befanden sich *bexalfas*, für die Gemeinschaft wirkende religiöse Expertinnen, die sich mit religiöser Lehre und der Vermittlung der arabischen Schrift befaßten. Vor allem oblag ihnen die Ausführung zentraler Riten, die zum Beispiel im Trauer- oder Hochzeitsritual zum Tragen kamen. Ihr Wissen um orthodoxe Glaubenselemente wurde in der Praxis um volksreligiöse Praktiken ergänzt. Sie kannten sich ebenfalls mit der wundertätigen Wirkung der Qurʾānverse aus, was ihnen erlaubte, Kranke zu heilen oder gar das Wetter günstig zu beeinflussen. Eine zentrale Rolle kam ihnen bei Festlichkeiten und Ritualen zu, die mit dem Lebenszyklus verbunden waren. Wurden die Feierlichkeiten nach Geschlechtern getrennt abgehalten, so leiteten die *bexalfas* die Riten im Kreise der Frauen. Für ihre Gemeinschaft nahmen sie auch seelsorgerische Funktionen wahr, zum Beispiel trösteten sie in einem Trauerfall die Hinterbliebenen, indem sie auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit göttlichen Waltens hinwiesen. Die Geschichten der Heiligen waren ihnen vertraut. Sie zu besonderen Anlässen zu rezitieren, gehörte ebenfalls zu ihren Aufgaben. Die *bexalfas*, deren Bekanntschaft ich

machte, waren berufstätig oder bereits pensioniert und lebten in *mahallas* am Rande der Stadt, die von ihren Bewohnern schon als Dörfer bezeichnet wurden. Im „Dorf“ einer *bexalfa* gab es bereits drei bis vier religiöse Expertinnen wie sie. Darin spiegelt sich die zunehmende Popularität der Beschäftigung mit rituell-religiösen Ämtern wider. Eine der Frauen hatte bereits ihre älteste Schwiegertochter, die hauptberuflich als Lehrerin tätig war, in das Amt eingeführt. Noch übernahm die knapp Vierzigjährige jedoch nicht alle Aufgaben einer *bexalfa*. Dies entsprach auch der Überzeugung der jungen Frau, die ihrer akademischen Ausbildung sehr viel Wert beimaß: „Alles hat seine Zeit – die Arbeit, die Feste und die Rituale zu Ehren der Heiligen *Bibi Seshanba*“. Eine andere junge Frau, die in einem von iranischstämmiger shiitischer Bevölkerung bewohnten Viertel lebte, lernte in ihrer Freizeit bei einer *bexalfa* die arabische Schrift, die Heiligen- und Märtyrerlegenden und wurde mir von ihren Bekannten bereits als „junge *bexalfa*“ vorgestellt, obwohl sie selbst noch keine entsprechenden Funktionen ausübte. Die junge Frau hoffte, in Zukunft Aufgaben einer *bexalfa* zu übernehmen.

Es ist nicht auszuschließen, daß unter den *bexalfas* auch Vertreterinnen ihres Amtes walten, die in ihrem Religionsverständnis und ihren Praktiken stärker auf den Hochislam zurückgreifen. Jüngere Entwicklungen und die Hinwendung jüngerer Frauen zu orthodoxeren Glaubensvarianten können dies begünstigen. Mir präsentierte sich in den Begegnungen aber eher ein volksnahes Bild der „weiblichen Mullahs“, wie die *bexalfas* hin und wieder auch umschrieben werden.²⁷

Wahrsagerinnen und Volksheilerinnen begegneten mir vor allem in der Stadt Bulungur, einer Kleinstadt unweit von Samarkand. Sie nannten sich *baxhi*, *folbin*, *kushnach* oder *duoxon*), wobei die Begriffe nicht immer scharf voneinander abgegrenzt wurden. Zu ihren Klienten konnten sowohl Männer als auch Frauen und Kinder gehören. Die Heilerinnen oder die wahrsagenden *folbin* empfingen entweder Männer und Frauen oder behandelten nur Frauen und Kinder. Sie führten diese Trennung auf eigene Neigungen zurück. Auch der Wunsch der Hilfsgeister oder der Trommel, aus der sie mit Hilfe ihrer Geister wahrsagten, wurde als Grund angegeben. Sie wurden bei Liebesproblemen, vor der Heirat, bei Krankheit, Kinderlosigkeit, Geldsorgen oder in ähnlichen Notlagen aufgesucht. Ihre Handlungen und Praktiken boten eine direkte Antwort auf die konkreten Nöte ihrer Klienten. Wenn die schamanischen *baxshi* mit ihren Praktiken auch Verwunderung bei ihrem Umfeld hervorrufen konnten, schloß dies nicht unbedingt aus, daß man sich in einem Notfall hilfesuchend an sie wandte. Das Verhältnis zu ihnen konnte ambivalente Züge tragen und sich je nach Lebenssituation wandeln.

Eine Frau, die mit ihren Angehörigen in einem mehrstöckigen Haus im Stadtinneren Samarkands wohnte, kombinierte erfolgreich vorislamische Wahrsage- und Heilpraktiken mit islamischen Elementen und ergänzte dies an einigen Stellen mit angelesenem esoterischem Wissen. So sagte sie zum Beispiel aus der Hand oder aus den Karten wahr und nicht aus der Trommel, wie es die *baxshi* genannten Frauen bei ihren schamanischen Handlungen taten. Zur Heilung wandte sie volkstümlich-magische Methoden an, die sie von einer Frau aus den Ferghanatal erlernt hatte. Auch gab sie anderen Heilerinnen „die Hand“ (d.h. sie führte sie in ihr Amt ein) und hielt für Kolleginnen die „Speisung der Ahnen- und Hilfsgeister“ ab, die in

jedem Frühjahr und Herbst erfolgen muß. Auch die Hilfsmittel und Attribute, derer sie sich bediente, sprachen von unterschiedlichen Einflüssen. Neben Kopftuch und Gebetskette konnten dies je nach erforderlichem Ritual zum Beispiel Brot, Kerzen, Wahrsagekarten oder Lichter aus mit Baumwolle unwickeltem Schilfrohr sein, die in der schamanischen Praxis auftauchen. Sie empfing täglich zahlreiche Ratsuchende, Männer wie Frauen, in ihrem Wohnzimmer und kommt wohl den Frauen am nächsten, die Tokhtahojaeva als Betreiberinnen eines neuen „Business“ beschrieb.

Es ist auffällig, daß die Frauen sich in der Mehrheit erst vor einigen Jahren, in der Zeit nach der Erklärung der Unabhängigkeit, der Beschäftigung mit religiösen oder volksreligiösen Praktiken zugewandten. Dies stützt die Einschätzungen Tokhtakhojaevas hinsichtlich der ökonomischen Komponente des Phänomens der Beschäftigung mit spiritueller-religiösen Ämtern. Auch Koroteeva/Makarova führen den ökonomischen Aspekt der Tätigkeit der *bexalfas* in ihrem Artikel aus.²⁸ Die Frauen erhalten Geldgaben oder materielle Werte wie Stoffe oder Kleidungsstücke für ihre Leistungen. Eine *bexalfa*, die ein Gemeinschaftsritual durchführt, erhält Geld von den Anwesenden und Gaben von den Gastgeber, die sie hinzugebeten hat. Den finanziellen Aspekt spielten die Frauen in ihrer Selbstdarstellung herunter. So meinte die *bexalfa* Oyidin (bei den Namen handelt es sich um Pseudonyme), daß sie einen Teil der Gaben, die ihr eine Familie für ihre Dienste zudachte, zurückgebe und die ökonomische Situation der Familie entschied, ob sie eine Gabe annehme oder nicht. Religiöse Dienste als Verdienstquelle zu betrachten, bezeichnete Oyidin als Sünde. Mindestens zwei der Befragten – eine angehende *bexalfa* und eine Wahrsagerin und Heilerin – führten Ehen, die mehr oder weniger schwere Krisen erfahren hatten. Die letztere der beiden Frauen schien durch ihre Tätigkeit zur Hauptverdiennerin in ihrer Familie geworden zu sein und erhielt deutlich mehr Geld als eine normale Angestellte. Allerdings war sie sowohl daheim oder außerhalb des Hauses ständig im Einsatz für ihre zahlreichen Klienten. Auch sie betonte, daß sie niemanden anhalte, etwas für ihre Dienste zu geben. Sie räumte aber ein, daß sie auf Anfrage Empfehlungen für eine angemessene Bezahlung aussprach. In der Regel erhielt sie Geld von den Ratsuchenden, dazu auch Fladenbrote als traditionelle Gabe. Wenn es das Ritual erforderte, ein Huhn mitzubringen, so behielt sie es im Anschluß, was bei solchen schamanischen Praktiken üblich ist, bei denen das Tier nicht geschlachtet und gemeinsam verzehrt wird.

Die *bexalfas* wirken in erster Linie für die Frauen ihrer Gemeinschaft, über sie können sie aber auch Segenskraft auf die Männer lenken. Bei Bedarf können sie auch in andere *mahallas* der Stadt gerufen werden. So gab die *bexalfa* Oyidin einer in der Stadt lebenden Frau Privatunterricht im Lesen der arabischen Schrift, und eine andere *bexalfa*, die hauptberuflich als Ärztin tätig war, erhielt den Nachmittag frei, wenn sie bestimmte Aufgaben wie Sitzungen zu Ehren der heiligen *Bibi Shanba* abzuhalten hatte.

Die Schilderung der Glaubensinhalte, Aufgaben und Praktiken der Frauen, gängiger Motive und Symbole, die sich in ihnen finden, zeigt deutlich, wie stark vorislamische und islamische Elemente in der alltagsreligiösen Praxis verwoben sind. Das unterstreichen auch die folgenden Erlebnisse meiner Informantinnen in Verbindung mit der Berufung zur Heilerin und die dabei auftauchenden Bilder. Eine

kurze Schilderung der Inhalte und der Symbolik des Ritus der Heiligen *Bibi Seshanba* als eines populären, mit dem Islam verbundenen Ritus der Frauen soll das Bild ergänzen.

Die Berufung und die Zeit der *chillā*

Meine Gesprächspartnerinnen, die als religiöse Expertinnen, Wahrsagerinnen oder Heilerinnen wirkten, berichteten über Berufungserlebnisse, die sich in den meisten Fällen durch eine Krankheit ankündigten, die sich über längere Zeit, auch über mehrere Jahre hinziehen und die Betroffenen ans Bett fesseln konnte. Hautausschläge, plötzlich auftretende Male, Lähmungen bestimmter Körperteile oder Ohnmachtsanfälle (ein Zeichen dafür, daß die Seele für kurze Zeit den Körper verläßt) waren bei den befragten Frauen aufgetreten, ebenso hatten sie Mißgeschicke erlitten, oder vorübergehende Unfruchtbarkeit hatte ihnen die ersten Ehejahre erschwert. Alle Symptome verschwanden mit der Hinwendung zur eigentlichen Bestimmung und der mit ihr verbundenen Tätigkeit. Dieser Schritt wurde nicht als freiwillige Entscheidung benannt, sondern als von äußeren Mächten wie den Ahnengeistern erzwungen oder als Gottesgabe dargestellt. Gerade dieser Umstand war nach Aussage der Betroffenen ein Gradmesser ihrer Kraft oder Fähigkeiten. Als weitere Zeichen einer Berufung können Angstzustände oder vorübergehende geistige Verwirrung gelten. Menschen, die von den Geistern ausersehen werden, können auch bestimmte charakterliche Eigenschaften wie Sensibilität oder Impulsivität mitbringen. Die Initiative, „die Hand“ einer *folbin* oder *baxshi* „zu nehmen“ und somit den Weg der Ahnengeister zu beschreiten, kam aus dem Umfeld der Frauen und oft erst Jahre oder gar Jahrzehnte nachdem die ersten Zeichen den eigentlichen Zeitpunkt der Berufung angezeigt hatten. Auffällig war, daß sich unter den weiblichen Vorfahren meiner Gesprächspartnerinnen, die ihre Tätigkeit auf übernatürliche Kräfte zurückführten, Frauen befanden, die auch schon das Amt einer *bexalfa*, Heilerin, Hebamme oder Wahrsagerin ausgeübt hatten. Oft war dies die Großmutter, es konnte aber auch die eigene Mutter oder eine Tante sein. Vielleicht gab es auch mehrere Verwandte oder Ahninnen, die ähnliche Ämter bekleidet hatten. Ein weiterer Aspekt der Berufung waren Träume, in denen die Frauen mit ihrer zukünftigen Tätigkeit vertraut gemacht wurden oder in denen man ihnen gewisse Gegenstände überreichte. In diesen Träumen konnten den Frauen auch ihre Ahnengeister und Helfer erscheinen, *bexalfas* hatten sich im Traum die arabische Schrift lernen oder den Qurʾān lesen sehen. Ein weiteres Indiz ihrer Eignung als *bexalfa* schien ihnen das Talent, das ihnen eine schnelle Aneignung der arabischen Schrift und der Texte ermöglichte. In der Darstellung der Frauen, die als *bexalfas* und somit als Vertreterinnen islamischer Geistlichkeit Anerkennung genossen, konnte die eigentliche Lehrzeit hinter der Schilderung eines wegweisenden Traumes oder übernatürlichen Berufungserlebnisses eher zurücktreten.

Wahrsagerinnen und Heilerinnen begeben sich, bevor sie ihr Amt endgültig anreten, in die *chillā*, eine Zeit der abgeschiedenen Andacht (Seklusion) von bis zu 40 Tagen, die auch als Phase der Reinigung beschrieben wird. In dieser Zeit emp-

fängt die Frau anleitende Träume oder lernt ihre Hilfsgeister kennen. Die Dauer der *chillā* richtet sich nach einigen Interpretationen auch nach der vorgesehenen Tätigkeit und der Kraft, die diese erfordern wird, und kann dementsprechend variieren. Für eine einfache Volksheilerin genügt eine Seklusionszeit von drei bis sieben Tagen.

Die Heilerin und Wahrsagerin Maqsuda beschreibt die Zeit ihrer ersten *chillā*, die sie nach Möglichkeit jedes Jahr wiederholt:

„Sie schlachten ein Schaf, Sie sehen niemanden, reden mit niemandem. Das Fleisch des Schafes wird gekocht und an Gäste verteilt...

Eine *folbin* kommt und bedient einen. So muß man es machen. Dem Brauch gemäß können wir die *chillā* nicht allein abhalten. Sie läßt uns hinter das *Tshimildiq* (magischer Schutzvorhang) treten. Wir gehen hinter das *Tshimildiq*²⁹. Dann beten wir, wir beten nur, sonst machen wir gar nichts... Wer den Qurʾān lesen kann, kann dies tun. Man kann fünfmal am Tag *namāz* beten. Man reinigt sich, wäscht sich, sieht niemanden, ißt reine Speisen. Reine Speisen, das ist nichts Übriggebliebenes, frische Speisen.

In der Zeit, in der man sich reinigt, kann einiges geschehen, man hat keinen Appetit. Drei Tage ißt man gar nichts... In dieser Zeit sehen sie Träume. In diesen Träumen geben sie (die Helfer) Ihnen (ihre Fähigkeiten). Sie zeigen reine Träume. Man kann Ihnen im Traum einen Qurʾān geben oder allgemein ein altes Buch, was auch immer es ist. Je nachdem welcher Nation oder Religion man angehört. Es ist möglich, daß man zeigt, wie man in die Zukunft blickt. Man kann nicht vorher sagen, wer kommen wird, um einen zu lehren. Bei mir war es die große Schwester meines Vaters, meine *amma*. Sie war *be-xalfa* und hatte gelesen. Seit 25 Jahren ist sie tot. Sie gab mir ein Buch, dann etwas wie ein Heft über Geschichte, Brot, Kekse...- Dinge aus verschiedenen Brotprodukten... Das heißt, wir werden unser Brot haben, wir werden nicht hungern, sie (die Geister der Vorfahren?) geben uns Arbeit – das heißt Gott selber gibt uns Arbeit. Dann hat sie mir drei Ringe an die Finger gesteckt. Den einen hatte ich selber gefunden. Den Ring hatte ich angesteckt: Da war eine *kurpacha* (gesteppte Matte) ausgelegt gewesen, niemand hatte dort gesessen. Aber dahinter standen Männer an der Wand... Sie trugen Turbane und Mäntel, aber ich sehe ihre Gesichter nicht... Ich weiß, es sind Männer, aber sie zeigen ihre Gesichter nicht. Ein ganzes Haus voll! Ich kann sie nicht zählen. Sie alle machen vor mir *tazim* (ein Zeichen der Ehrerbietung). Dann setze ich mich und da habe ich an dem Platz, an dem ich mich hingesetzt habe, einen Ring gefunden. Das war, als ich zum ersten Mal in der *chillā* gesessen habe. Der Ring hatte einen großen roten Stein. Als ich hinsah, bemerkte ich plötzlich: Der Stein war schwarz – er war unrein. Dann erschien meine *amma*. Sie blickte auf den Ring und sagte, ‚dieser ist für dich‘. Sie sprach nicht mit der Zunge. Sie nahm den Ring, steckte ihn an meine Hand und noch zwei weitere. Drei Ringe – drei *našiba* (eigentlich: der Anteil, der vom Schicksal oder von Gott gegeben ist; hier sinngemäß: Gabe, Fähigkeit): Ich sehe in die Zukunft, ich heile, ich lese (d.h. ich bete, rezitiere). So kann man es verstehen. Es müssen drei sein. Einer der Ringe war unrein: Ich lese nicht viel. Ich habe mir das Arabischlesen an Hand von autodidaktischen Büchern beigebracht. Es ist

schwer. Mit 45 habe ich begonnen, Arabisch lesen zu lernen, als meine Kinder erwachsen waren. Nicht in meiner Jugend...“

Rahima, eine Heilerin und *bexalfa*, legitimiert ihre Tätigkeit durch den Traum ihrer Großmutter, die ebenfalls als *bexalfa* wirkte. Als sie sich zur Annahme ihres ererbten Amtes entschließt, spielt der Traum wiederum eine Rolle. Er hat die Funktion einer Lehrzeit und vervollkommenet die Einweisung durch die *folbin* und die Erinnerung an die Tätigkeiten der Großmutter. Der Gedanke der Verpflichtung, durch die Ahnen ererbte Fähigkeiten weiterzutragen, wird hier besonders deutlich, ebenso wie die Vermischung der Bezeichnungen für die Trägerinnen verschiedener religiös-ritueller Aufgaben:

„Mein Vater wollte einen Jungen. Die Großmutter hatte im Traum gesehen, wie ich auf einem Kamel vom Himmel herabgestiegen bin. Nach diesem Traum sagte meine Großmutter zu ihrer *kelin* (Bezeichnung für die Schwiegertochter, die auch von allen Frauen der Familie, die älter als die eingeheiratete Frau sind, übernommen wird): ‚Du wirst keinen Jungen bekommen, du wirst ein Mädchen bekommen. In meinem Traum ist ein Mädchen auf einem Kamel vom Himmel gestiegen. Sie trägt das Zeichen im Gesicht. Gebt ihr den Namen...‘ Ob sie es geglaubt hat oder nicht, nachdem ich geboren wurde, hat sie mir den Namen ... nicht gegeben. Sie haben nicht darauf geachtet. Dann hat meine Mutter mein Gesicht abgesucht. Sie hat sich gesorgt: Was für ein Zeichen mag sie haben? Fehlt ihr etwa ein Ohr, oder ist sie gar auf einem Auge blind? Sie hat nichts gefunden, nichts gefühlt. Eines Tages erscheint auf meinem Gesicht etwas, das genau aussieht wie ein Wassertropfen. Meine Mutter hat sich gefragt, ‚wo ist dieses schmutzige Wasser hergekommen. Eec, was ist das für ein Zustand?‘ Dann ist es schwarz geworden. Es war genau, als ob ein Tropfen Wasser heruntergefallen wäre, dann ist es schwarz geworden... Meine Großmutter väterlicherseits war Heilerin und hat *Bibi Seshanba* abgehalten. Deswegen ist es auf mich übergegangen. In der Familie meines Vaters waren alle sehr starke *duoxon* (Leute, die mit Hilfe von Gebeten heilen). Ich habe alles von der Großmutter gehört, dann wurde ich oft krank. Eine *folbin* hat dies herausgefunden: ‚Sie müssen ‚die Hand nehmen‘, Sie müssen diese Dinge tun: Sie müssen die Dinge, die ihre Vorfahren getan haben, wiederholen.‘ Dann habe ich die Hand einer *bexalfa* (sie verbessert sich) einer *folbin* genommen. Diese hat gesagt: ‚Sie werden ‚lesen‘. Sie machen (das Ritual der) *Bibi Seshanba* und (der) *Bibi Mushkul Kushod*, aber Sie gehen nicht zu den Toten.‘ (Rahima erklärt:) Es gibt ja auch *bexalfas* (!), die zu den Toten gehen. Dies ist schwarze Magie. Die Menschen zum Weinen bringen, das ist Sünde. Alles was meine Großmutter getan hat, kam mir ins Gedächtnis. Ich habe zu der *folbin*, deren Hand ich genommen habe, gesagt: ‚Ich weiß doch nichts (über die Dinge, die ich tun soll)‘. Da hat sie mir gesagt: ‚Innerhalb von drei Tagen werden Sie es in ihrem Traum sehen. Langsam, langsam kommen sie von selbst in ihre Träume, die Dinge, die sie tun werden...“

Als ein Grund für Krankheit und Leiden, die Rahima ereilten, bis sie sich schließlich ungläubig und zögernd entschloß, den Weg ihrer Vorfahren zu gehen, gilt auch das Versäumnis der Mutter, ihr den für sie vorbestimmten Namen zu geben.

Gulzor, eine *baxshi*, die aus der Trommel wahrsagt, berichtet, wie sie jahrelang von einem Exem an den Händen geplagt wurde, bis in ihrem Leiden ein Zeichen der Berufung erkannt wurde. Mit der Einweihung in ihr Amt verschwand nicht nur das Exem, das sich mit Hilfe der Schulmedizin nicht hatte vertreiben lassen, auch die zahlreichen Mißgeschicke, die der Frau „alle Wege verschlossen hatten“, fanden ein Ende:

„Mein Mann (!) sagte (nachdem ein Arzt ein weiters Rezept für Gulzors Exem ausgestellt hatte): ‚Das brauchst du nicht. Es nützt nichts. Geh zu einer *baxshi* und was sie sagt, das tu. Ich bringe dich selber hin.‘ Xay-va, ich habe ein *fol* öffnen lassen (d.h.: die Zukunft deuten lassen). Da kam heraus: ‚Sie können selbst eine *baxshi* werden. Die Wunde an ihrer Hand ist davon‘, sagte die *baxshi* zu mir. ‚Nun gut‘, sagte ich. Dann sagte die *baxshi* zu mir: ‚Kaufen sie ein Schaf, eine Ziege, ein Huhn.‘ Ich kaufte sie, und sie wurden geschlachtet. 45 Tage habe ich in der *chillā* gegessen. Ganze 45 Tage habe ich gegessen! Vom ersten Tag an habe ich die *doira* (Trommel) geschlagen. Davon begann die Wunde an meiner Hand zu verschwinden... Als ich 45 Tage in der *chilla* gegessen hatte, kamen sie einzeln, um sich mir vorzustellen: die *momo*, die *qora devlar*, die *doira qizlar*, die *sari qizlar* ... (sie zählt verschiedene weibliche und männliche Geistwesen auf). Sie machten sich mit mir bekannt und setzten sich der Reihe nach in die Trommel. Die Ahnengeister, sie alle haben sich in die Trommel gesetzt. -Dementsprechend (welche Geister sich zeigen) arbeiten Sie. Sie zeigen Ihnen, wie man das *fol* öffnet, sie erklären, welche Krankheiten es gibt, welche heilbar sind und an welchen man stirbt. All unsere Kraft kommt von ihnen.“

Von dieser Zeit ab muß Gulzor zweimal im Jahr ein Essen für die Ahnengeister abhalten, und auch die Bemalung ihrer Trommel muß regelmäßig mit frischem Opferblut nachgezeichnet werden.

Die *bexalfa* Oydin erklärt die Besonderheit der Träume der Hebammen. Der Spruch *joniga jon – qoniga qon* (der Seele die Seele – dem Blute das Blut) findet nach Aussagen einer *baxshi* auch bei der sich jährlich wiederholenden Weihe der Schamanentrommel Anwendung. Ebenso ist das Bestreichen mit Hühnerblut ein Teil schamanischer Heilpraktiken:

„Am siebenten Tag, nachdem das Kind aus dem Krankenhaus gekommen ist, bindet es eine alte Frau in die Wiege. Am besten an einem Freitag. Dies ist ein guter Tag, der beste Tag. (wegen seines Bezuges zum Hochislam) Sie schneidet den Kamm eines Huhnes ein und läßt es bluten und streicht das Blut auf die Stirn des Kindes, auf seine Fußsohlen und Handflächen und auf die Stirn der Mutter. Dazu sagen sie: *joniga jon – qoniga qon*. An der Wiege befestigt sie einen kleinen Spiegel. Die Frau nimmt das Huhn später mit. Sie kocht *bu'g'irsoq* (in Fett gebackenes Brot, das bei verschiedenen Frauenritualen Verwendung findet) und verteilt es überall an alle Nachbarn. Dann wissen die Leute, daß es in diesem Hof einen ‚neuen Gast‘ (*yangi mehmon* – eine umschreibende Bezeichnung für das neugeborene Kind) gibt. Es sind besondere Frauen: Sie werden krank und sitzen in der *chillā*. Im Schlaf der *chilla* gibt man ihnen ihr *naşiba*. Die Frau lernt, wie man das Kind in die Wiege bindet, wie man *qoqish* mit dem Huhn durchführt (das Ritual, bei dem man das Hüh-

nerblut an bestimmte Körperstellen streicht, oder den Patienten mit dem Huhn ‚schlägt‘). Das alles sieht sie im Traum. Tut sie nicht (was sie gesehen hat), so wird sie krank. Es gibt zum Beispiel Lähmungen. Besonderen Leuten tut dies Gott. Er gibt ihnen diese Krankheit. Ich war (früher) keine *bexalfa*. Sechs Jahre war ich krank. Dann habe ich begonnen, zu ‚lesen‘. Eine Frau, die die Kinder in die Wiege bindet, hat mir geholfen.“

Auffällig sind die Gemeinsamkeiten der Motive, die in den Erzählungen der Frauen unabhängig von ihrem Amt auftauchen. Eine zentrale Stellung hat in ihnen der Traum, in dem das *našība*, die übersinnliche Gabe oder Fähigkeit, übermittelt wird. Der Traum tritt innerhalb einer Seklusionszeit auf, die charakteristisch für Übergangsriten ist. Die Zahlen drei oder sieben für die Anzahl der Tage der Abgeschiedenheit haben magische Bedeutung, wie die Zahl vierzig, die eigentliche Anzahl der Tage der *chillā*, die als Übergangszeit auch mit Hochzeit, Geburt und Tod in Verbindung steht. Die Frist der *chillā* hat ihre Bedeutung im Volksbrauchtum und in den „schamanischen“ Praktiken, aber auch in der islamischen Mystik, wo die rituelle Seklusions- und Fastenzeit ebenfalls 40 Tage umfaßt. Der Traum, in dem das für die Ausführung religiöser oder spiritueller Aufgaben benötigte Wissen übermittelt wird, erinnert an schamanische Initiationsträume. Allerdings wird auch vom Propheten Muhammad berichtet, daß er während seiner Zurückgezogenheit in der Wüste durch den Engel Gabriel, der ihm im Traum erschien, nach anfänglichem Sträuben zum „Lesen“ gebracht wurde.³⁰ So läßt sich auch das Traummotiv mit verschiedenen Vorstellungen der Volk- und Hochreligion vereinbaren. Daß sich gleiche Erscheinungen mit unterschiedlichen Glaubensinhalten belegen lassen, wird an weiteren Stellen deutlich. Die Schilderung einer der endgültigen Hinwendung zum Amt vorangegangenen Krankheit ähnelt den Leiden der Schamanen, wie auch der Aspekt der unfreiwillig erfolgenden Aufnahme des Amtes typisch für Berufungserlebnisse ist.³¹ Wenn die Heilerinnen aber ihre Krankheit als eine Mahnung der Ahnengeister interpretierten, meinte die *bexalfa*, die Krankheit sei ausersesehen Menschen von Gott gesandt. Hier findet also eine Umdeutung desselben Phänomens statt. Im Kern zielt aber die Aussage auf dasselbe: die Erwählung durch eine höhere Macht, der man unbedingt folgen muß. Ebenso können Symbole und symbolische Handlungen je nach Kontext durch andere ersetzt werden. Letztlich tragen sie dennoch ähnliche Bedeutungen: Das Trommeln, das der Herbeirufung der Geister der *baxshi* dient, wird in Maqsudas Erzählung durch Gebete und Qurʾānrezitationen und das *namāz*-Gebet einfach ersetzt. Wenn *baxshi*, Heilerinnen und Hebammen im Traum mit ihren Praktiken vertraut gemacht wurden, so sahen die *bexalfas* sich den Qurʾān lesen.

Meine Informantinnen erhielten ihre Legitimation durch weibliche Verwandte, die ähnliche Ämter bekleidet hatten. Rahimas Auserwähltheit wird schon vor ihrer Geburt durch den Traum der Großmutter belegt: Sie steigt vom Himmel und trägt ein Mal als Zeichen, das sich auf wundersame Weise erst nach ihrer Geburt zeigt. In ihren eigenen Träumen wird Rahima eingewiesen, als sie schließlich viel zu spät die Hand einer *folbin* nimmt. In der Erzählung Maqsudas ist es die Tante väterlicherseits, die ihrer Nichte drei Ringe übergibt, die ihre ererbten Fähigkeiten symbolisieren. Beredt und allgemein verständlich sind die Symbole, die die Tätigkeit Maqsu-

das legitimieren: Sie betet und erhält einen Qurʾān und ein Geschichtsbuch, was auf ihre Verbindung zur Hochreligion und zur Vergangenheit ihres Landes hinweist. Korn oder Brotprodukte, die man ihr überreicht, haben als Gottesgaben im Volksglauben Bedeutung und stehen für Fülle, Segen und Heilskraft. Wie die Novizen, die sich einem Sufiorden anschließen möchten, fastet Maqsuda während ihrer *chillā*. Interessant ist auch ihre Erklärung für das „Lesen“: Zwar hat sie sich das Lesen und Rezitieren arabischer Gebetsformeln selbst beigebracht, aber auch in ihrer Verwandtschaft gibt es Frauen, die „gelesen“ hatten. Die „Unvollkommenheit“ ihres Lesens wird durch den Makel des Ringes erklärt, der trotz seiner Fehlerhaftigkeit als eine übernatürliche Gabe erscheint. Die männlichen Ahnengeister, die ihre Gesichter nicht zeigen, machen vor ihr das Zeichen der Ehrerbietung (*tazim*). Vielleicht bedeutet dies eine Umkehr üblicher Geschlechterrollen? Zumindest findet sich eine ähnliche Sequenz auch in der Legende der Heiligen *Bibi Mushkul Kushod*, in der ihr Schutzbefehlener, ein Holzsammler, sich vor ihr verneigt. (Die nicht kenntlichen Gesichter der Geister könnten sich daraus erklären, daß diese sich ihren Erwählten nicht unbedingt von Angesicht zeigen, wie auch ihre Stimmen eher intuitiv als akustisch wahrgenommen werden können. Vielleicht liegt hierin auch ein Verweis auf islamische Prophetendarstellungen, deren Gesichter ebenfalls verborgen bleiben?) Maqsuda legitimiert ihr Amt zusätzlich, indem sie ihre übersinnliche Gabe *naʿṣiba* mit dem Ort der neuentstehenden, prominenten, Imam al-Bukhari gewidmeten Pilgerstätte *Xuʿja Ismoil* in Verbindung bringt. Aus diesem Grunde spendete sie auch Geld für den im Jahre 1998 noch im Bau befindlichen Komplex. Indem sie einen weiteren Teil ihres Verdienstes guten Zwecken zufließen lassen wollte, enthob sie ihre Tätigkeit etwaigen Vorwürfen reiner Zweckgebundenheit und Eigennützigkeit, wie sie unter anderem von intellektuellen Frauen erhoben werden.

Im Rahmen der wiederkehrenden Konstanten in den Geschichten der Frauen fanden sich individuelle Komponenten, die ihre Eignung besonders herausstrichen. Die *baxshi* Gulzor hatte die Zeit ihrer *chillā* absichtlich auf 45 Tage verlängert, da ihr dies als ein Zeichen ihrer besonderen Stärke galt. Auch in dieser Hinsicht unterschied sie sich von ihrer Mutter, die als Volksheilerin (Eigenbez.: *kushnach*) geringere Aufgaben versah und nur sieben Tage in der *chillā* gesessen hatte. Bestimmte Symbole konnten durch die Frauen je nach dem Amt, das sie bekleideten, nicht nur unterschiedlich gedeutet oder vereinnahmt werden, es konnte, je nach individueller Interpretation oder persönlichem Wissen, auch direkte Kontroversen darüber geben.

Islamische Elemente wurden unterschiedlich stark in die rituelle Praxis einbezogen. Die *baxshi* begnügten sich damit, bevor sie ihre Geister in die Trommel riefen, die qurʾanische Eingangsformel (*basmala*) und die muslimische Grußformel „*assalomu alaykum*“ voranzuschicken. Gulzor wünschte ihren Ahnen einen Platz im Paradies und bat sie um Vergebung etwaiger Sünden, wenn sie sie in ihre Trommel rief. Wie die Traumsymbole meiner Gesprächspartnerinnen, so entstammten auch die Geister der *baxshi* verschiedenen Kontexten. So konnten in ihrer Schaar auch die zwölf Imame erscheinen, und auch *momo havo* hatte ihren Platz unter ihnen.

Es wurde in den Gesprächen mit den Frauen deutlich, daß die Grenzen zwischen religiösen und religiös-magischen Ämtern und Praktiken fließend sind, dementsprechend können auch die Bezeichnungen ihrer Trägerinnen nicht immer erwartungs-

gemäß eingesetzt oder voneinander getrennt werden.³² Religiosität zeigt sich hier nicht als ein Gebilde von Regeln und Normen, sondern läßt Raum für die Betonung von Individualität und Kreativität.

Das Berufungserlebnis durch Krankheit oder andere körperliche Zeichen scheint im Verständnis der Akteurinnen kein eigentlicher Bestandteil der orthodoxen religiösen Praxis zu sein. Dies zeigt sich darin, daß meine Informantinnen, die sich als *bexalfa* bezeichneten, sich in der Phase der Einführung in ihr Amt nach eigener Aussage auch von einer *folbin* oder Hebamme begleiten ließen, Rezitation und Heiligenlegenden dagegen von einer anderen *bexalfa* oder einem *mullah* weitergegeben wurden. Volksnahe *bexalfas*, wie sie hier vorgestellt werden, sind somit ein Produkt des Wirkens verschiedener Amtsträgerinnen. Dies läßt auch einen Rückschluß auf die Haltung der praktizierenden Frauen zu. Es zeigte sich hingegen, daß die *baxshi* oder *folbin*, die bei der Amtseinführung die „Hand“ direkt von einer Gleichberufenen „nahmen“, die Assistenz der Vertreterinnen des „orthodoxeren“ Glaubens anscheinend nicht benötigten.

Berufung durch Vererbung und andere Faktoren

Die befragten Heilerinnen oder Wahrsagerinnen wünschten sich, daß eine Tochter oder eine Enkelin ihr Amt nach ihrem Tode übernehmen würde. Die Geister gingen als Erbe von der Mutter auf die Tochter oder Enkelin über. Die Prinzipien der Ämterfolge, die über die Frauen begründet wurde, erlauben einen anderen Blick auf gängige Ideologien, die den Mann als alleinigen Fortführer der Abstammungslinie *avlod* bezeichnen. Denn wie die Ämter vererben sich auch die Geister in weiblicher Linie. So antwortet die Tochter einer Wahrsagerin und Heilerin auf die Frage nach der Herkunft ihrer Geister *momo* sogar: „Sie sind natürlich die gleichen wie die meiner Mutter. Unser *avlod* ist doch schließlich eins.“ Der Vater, der in diesem Falle auch sonst eine Nebenrolle in der Familie innehatte, schien für sie in diesem Zusammenhang keine Rolle zu spielen. Maqsuda erklärt einer Mutter, die mit ihrem kranken Sohn zu ihr gekommen ist: „Ihre *momo*-Geister treiben ihn um“ (*momolaringiz uni aylantiryapti*). Nur die *baxshi* Gulzor betonte, daß es einen Unterschied zwischen ihren Geistern und denen der Mutter gäbe, was sich für sie aus den unterschiedlichen Funktionen ihrer Ämter ergab. Gulzors Mutter hingegen hatte ihre Geister direkt von ihrer Mutter übernommen, denn sie hatte von ihr das Amt einer Volkshelerin (*kushnach*) ererbt.

Anders als bei den älteren Befragten, die aktiv praktizieren, verhält es sich mit den angehenden *bexalfas* oder mit jüngeren Frauen, die sich mit Wahrsagerei beschäftigen. Ein Berufungserlebnis spielte bei ihnen keine Rolle. An seine Stelle treten persönliches Interesse oder die Bestimmung durch die Mutter oder die Schwiegermutter. Oydins älteste Schwiegertochter und Nachfolgerin erklärte, daß sie allein auf den Wunsch ihrer Schwiegermutter und auf Grund ihrer geeigneten Stimme eine *bexalfa* werden würde. Als Legitimation gilt jüngeren *bexalfas* ihr Talent und die Anerkennung ihrer Leistung durch ihr Umfeld, von der es abhängt, ob eine spätere Rolle als *bexalfa* denkbar ist oder nicht. Ein wichtiger Faktor bei

dem Entschluß jüngerer Frauen, sich religiösen Praktiken zuzuwenden, scheint der Prestigege Gewinn zu sein. Gerade für Frauen, die in den ersten Jahren nach ihrer Heirat einen nur untergeordneten Status besitzen, bietet die Hinwendung zu religiösen Ämtern einen Zuwachs an Ansehen und eine Erweiterung ihres in der Regel noch eingeschränkten Aktionsradius. So ließen sich z.B. zwei junge Frauen, die in ein Dorf eingehelratet hatten, das keine eigene *bexalfa* besaß, in der nahegelegenen Kleinstadt religiös unterweisen.

Die Beschäftigung mit Spiritualität scheint allerdings allgemein auf das Interesse jüngerer Frauen zu stoßen. So fanden sich auf den Straßen nicht nur improvisierte Stände, die religiöse Literatur vertrieben, sondern auch solche, die russischsprachige Bücher über Magie und Spiritismus anboten. In zwei Fällen erwähnten meine praktizierenden Befragten, daß sich eine Tochter bzw. Schwiegertochter bereits vor ihnen mit der Wahrsagerei beschäftigt habe. Die öffentliche Rolle der Wahrsagerin übernahm vorerst aber die ältere Frau. Neben der praktischen Erwägung, daß die jüngere Frau sich vornehmlich in ihrem eigentlichen Beruf engagieren sollte, spielt offenbar das Alter für die Glaubwürdigkeit eines religiös-magischen Amtes die entscheidendere Rolle.

Es muß dahingestellt bleiben, ob in Zukunft die Lehrzeit bei der *bexalfa* und das reine Talent ausreichen, um ein volksreligiöses Amt zu legitimieren, oder ob bei Amsantritt ein eigenes Berufungserlebnis zumindest in Form eines wegweisenden Traumes hinzutreten wird, das von einer direkten Verbindung zu höheren Mächten kündigt.

Festzuhalten bleibt, daß neben den in der Selbstdarstellung betonten Motivationen verschiedene Umstände eine Hinwendung zum Amt bedingen können. Dies können ökonomische oder soziale oder auch persönliche Gründe sein, die in der ehelichen Konstellation begründet liegen. Frauen können durch die Weitergabe ihrer Ämter sowohl Blutsbande als auch durch Heirat erworbene Bindungen betonen. Zwischen Frauen, die „die Hand geben“, und denen, die sie „nehmen“, entsteht ebenfalls ein Band.

Die Frauenrituale zu Ehren der Heiligen *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod*

Die Versammlungen zu Ehren der volkstümlichen muslimischen heiligen Frauen *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod* finden unter Regie einer *bexalfa* statt und dauern mehrere Stunden. Sie können in Verbindung mit Anlässen wie einer Hochzeit oder bei bestimmten Anliegen der Bittstellerin oder ihrer Angehörigen abgehalten werden. Nur Frauen dürfen an der Andacht der Heiligen teilnehmen, obwohl es in der Legende der *Bibi Mushkul Kushod* ein armer Holzsammler ist, dem als erster die Gnade der Heiligen zuteil wurde. Die Zusammenkünfte werden nach der Heiligen, der sie gelten, benannt. Eine Frau aus Buchara betonte, nur bestimmte, „reine“ Frauen nähmen an den Versammlungen zu Ehren der Heiligen teil – eine Einschätzung, die für die Geladenen auf eine moralische Erhöhung hinausläuft. Unter den Teilnehmerinnen an Treffen, denen ich beiwohnte, befanden sich Frauen, die zur

Verwandtschaft oder Nachbarschaft gehörten oder die in der Nachbarschaft zu Ehren gekommen waren. Zum *Bibi Seshanba*-Ritual erschienen die Frauen in „traditionellen“ Festkleidern, die auch zu anderen gesellschaftlichen Anlässen getragen wurden. Beim *Bibi Seshanba*-Ritual, das in einer Wohnung im Stadtinneren abgehalten wurde, handelte es sich auch um ein gesellschaftliches Ereignis. An die Lesung der Heiligengeschichten schloß sich ein informell wirkendes Treffen an, zu dessen Abschluß das Festessen *palov* gereicht wurde. Auch während der Lesung waren schon einige Frauen im Nebenraum verschwunden, um sich ungestört zu unterhalten.

Wichtig für die Teilnehmenden am *Bibi Seshanba*-Ritual und eigentlicher Anlaß der Zusammenkünfte war die Gelegenheit, geheime Wünsche oder Sorgen an die Heiligen heranzutragen oder für das glückliche Gelingen eines Vorhabens zu bitten. Auch die Anliegen männlicher Familienmitglieder konnten der Obhut der Heiligen anheimgestellt werden.

Im folgenden sollen einige Symbole, die beim Ritual der Heiligen im Zentrum stehen, betrachtet werden. Einige von ihnen zeigen auffällige Ähnlichkeiten mit Symbolen vorislamischer Praktiken. Sie betonen u.a. die Verbindung der am Ritual Teilnehmenden zu jenseitigen Mächten und für die Akteurinnen bedeutsame Prinzipien wie das der Reinheit.

Eine zentrale Rolle beim *Bibi Seshanba*-Ritual spielt das *surfa* (auch *supra* oder *surpa*), das Tuch, das beim Brotkneten ausgelegt wird. Hier scheint der Bezug zum Brot, das wie das Korn für Fülle und Segen (*baraka*) steht, betont zu werden. Nicht nur in diesem Rahmen, sondern auch beim zyklisch wiederholten Weiheritual der *baxshi* wird das *surfa* ausgelegt. Eine *baxshi* aus der Stadt Bulungur erklärt die Bedeutung, die das *surfa* für sie trägt: „Das *surfa* – das ist die Reinheit (*oqlik*), die von unseren Vorfahren auf uns gekommen ist.“ Daher braucht man nach ihrer Meinung ein schneeweißes *surfa* für das Weiheritual, bei dem auch die Trommel mit neuem Blut eingestrichen wird.³³ Das magisch-religiöse Tieropfer tritt beim *Bibi Seshanba*-Ritual nicht auf. Anstelle des Blutes haben aus Getreide bereitete Speisen in den mit dem Islam verbundenen Ritualen eine zentrale Bedeutung. Ein weiteres in verschiedenen Übergangsritualen zum Tragen kommendes Symbol ist der Spiegel, der sich ebenfalls in den Praktiken der *baxshi* wiederfindet. Wenn er den Schutzbefohlenen der *Bibi Seshanba* meist für strahlendes Licht (*yorug'lik*) und einen glücklichen, ebenen Lebensweg steht, gibt eine iranischstämmige Informantin den auch hier vorhandenen Zusammenhang mit dem Glauben an die Ahnengeister kund: So zeigen sich im unter den Frauen kreisenden Spiegel nicht nur die Reflexionen der Teilnehmerinnen des Rituals, sondern auch die Geister der heiligen Frauen. Eine Interpretation, die anderen Informantinnen nicht mehr gegenwärtig schien. In schamanischen Praktiken läßt sich der Zusammenhang des Spiegels mit dem Kult um jenseitige Mächte deutlich erkennen: Die *baxshi* Gulzor sieht in ihren Spiegel hinein, führt ihn an die Lippen (um ihn anzuhuchen?), gähnt rituell und legt ihn anschließend neben sich, bevor sie mit Hilfe der Trommel beginnt, ihre Geister anzurufen. Unter anderem kann der Spiegel auch als Instrument der Wahrsagerinnen *folbin* eingesetzt werden³⁴. Statt der den Geistern geweihten Lichter aus baumwollumwickeltem Schilfrohr treten im Ritual die den Heiligen geweihten Ker-

zen auf. Die Kerzen können auch mit *Bibi Aisha*, *Bibi Hadija* und *Bibi Fatima*, den Frauen und der Tochter des Propheten, in Verbindung gebracht werden. Als letztes ein Hinweis auf die rituellen Speisen *xalvoytar* und *shirbirinch*: Während *xalvoytar* aus einer gesüßten Mehlschwitze bereitet wird, ähnelt *shirbirinch* einer Milchreispeise. Beide Gerichte werden als „Paradiesspeisen“ oder als die Lieblings Speisen von *Bibi Aisha* und *Bibi Fatima* angesehen und gemeinsam verzehrt. Maqsuda stellt sie auch zur Speisung der Ahnengeister auf den Tisch.³⁵ Die positive Kraft der Speise *xalvoytar* wird auch eingesetzt, um den Topf zu reinigen, in dem man das Wasser für die Totenwäsche gewärmt hat. Nachdem sie in dem Topf gekocht wurde, kann er wieder zur Speisebereitung verwendet werden.

Das Ritual zu Ehren der Heiligen *Bibi Seshanba* transzendiert die häusliche Sphäre und macht sie zu einem halböffentlichen sakralen Raum, zu dem nicht jeder Zutritt hat. Auch Gegenstände oder Produkte, die im Alltag der Frauen eine Rolle spielen, erhalten im Rahmen der Zusammenkünfte zu Ehren der Heiligen eine neue Bedeutung und stehen nun im Kontext religiöser Vorstellungen. Durch das Ritual stellen Frauen Kontakt zu heiligen Frauen her. Ihre Handlungen haben für sie einen persönlichen Nutzen, sie können aber auch anderen Menschen ihres Umfeldes zugute kommen. Die Bedeutung des *Bibi Seshanba*-Rituals bleibt also in der Vorstellungswelt nicht auf die Gemeinschaft der Frauen beschränkt, sondern kann über sie hinauswirken.

Die legendären Heiligen werden uns als Tanten (*xola*, Bezeichnung für die Tante mütterlicherseits) des heiligen Ordensgründers Baha'uddin Naqshband vorgestellt. Während der Mutterbruder *tog'a* in Hinblick auf seine Neffen und Nichten im Sozialgefüge eine besondere, auch formal festgeschriebene Rolle trägt, besitzt die *xola* als Schwester der Mutter im Leben vieler Frauen eine mindestens ebenso große, wenn nicht die größere Bedeutung. In den Heiligen *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod* wird die Person der *xola* hervorgehoben und der Heilige Ordensgründer mit der Mutterschwester in besondere Verbindung gebracht. Während im Hochislam die Frauen oder die Tochter des Propheten eine herausgehobene Stellung einnehmen, ist es hier die ältere Verwandte, die schon vor dem Ordensgründer da war und der in den Erzählungen selbst nicht auftritt. Die Verwandten des Propheten werden mit einigen Symbolgegenständen in Verbindung gebracht, sie haben aber keine eigentliche Rolle im Ritual. In der Legende erscheinen die heiligen Frauen autonom, *Bibi Mushkul Kushod* allein in einer Höhle in den Bergen sitzend. Der Holzsammler erweist der heiligen Frau Ehre und empfängt durch sie die Regel zur Gestaltung ihrer Andacht. Allerdings kann er sie nicht selbst erfüllen, sondern muß hierzu Frauen zusammenrufen. Man kann hier vielleicht ein Gegenbild zu Einschränkungen sehen, die Frauen durch Gebote und Glaubenspraktiken der Hochreligion erfahren, die ihnen die Ausführung oder Teilnahme an bestimmten Riten verwehren. *Bibi Seshanba* wendet sich dem stets benachteiligten Waisenmädchen zu und geleitet es zu höchsten Würden³⁶. Das Ritual der *Bibi Mushkul Kushod* und der *Bibi Seshanba* spricht jedoch nicht nur eine Sprache des Kontrastes oder der Verheißung auf Gerechtigkeit für die Benachteiligten, sondern zeugt auch von einem eigenen Blickwinkel der das Ritual Gestaltenden auf ihre Welt.

Bewertung und Ausblick

In den Berufungserzählungen und Riten manifestiert sich ein eigenes Symbolsystem, das sich aus verschiedenen religiösen Kontexten rekrutiert und je nach Verständnis kombiniert und mit neuer Bedeutung gefüllt wird. Gemessen an der Tatsache, daß viele hier anzutreffende Elemente aus nichtislamischen oder nicht dem Hochislam zuzurechnenden Glaubensschichten stammen, wäre es nicht richtig, sie allein in direktem Verhältnis zu diesem oder an diesem zu messen, wie es oft geschieht. Nicht den Maßstäben der Orthodoxie entsprechendes Wirken wird so marginalisiert oder seine Bedeutung *allein* aus dem Kontrast hergeleitet, obwohl sie auch für sich stehen könnte. Bei der Suche nach der normativen Struktur werden kreative Elemente, die Religion unter anderem in Bezug zur Zeit setzen, oft vernachlässigt. Legt man gelebte religiöse Praxis zugrunde, so erscheint weibliches religiöses oder rituelles Wirken nicht marginal oder als reines „Gegenbild“, vielmehr parallel zu anderen Ausdrucksformen des Islams.

Wichtig im Wirken der Befragten scheint der begleitende, volksmedizinische und seelsorgerische Aspekt. Hier liegt die Bedeutung ihres Handelns, das sich innerhalb der Frauengemeinschaft manifestiert, zuweilen aber für die Gesamtgesellschaft wirkt oder auf deren Bedürfnisse antworten kann. Somit ist es ein wichtiges Zeugnis für das Religionsverständnis der Gesamtgesellschaft. Die *mahalla* ist also nicht nur ein Ort der Islamisierung, wie sie von Saktanber/Özataş-Baykal³⁷ verstanden wird, sondern auch ein Ort, an dem alternative Religionsformen täglich praktiziert werden. Ob die Hinwendung zu religiösen oder spirituellen Ämtern weiterhin attraktiv bleibt, wird stark von ökonomischen und sozialen Entwicklungen abhängen. Wissen um die Religion kann eine zusätzliche Einnahmequelle sichern und den Status einer Frau erhöhen. Auch läßt sich ein Teil der Tätigkeiten im Hause oder zumindest im unmittelbaren Wohnumfeld durchführen, was ihre Attraktivität ebenfalls erhöhen kann. Die porträtierten Frauen und ihre Tätigkeiten stellen nur eine Facette im Kaleidoskop neuer, sich wandelnder Möglichkeiten dar. So kann man ihre Rolle als ein „Experiment“ oder eine Erweiterung weiblicher Identitäten verstehen oder lediglich als eine der Möglichkeiten, die den Betroffenen unter den momentanen Gegebenheiten verbleibt. Gemessen an ökonomischen oder sozialen Nöten könnten es wiederum die volkstümlichen Rituale sein, die unmittelbaren Bedürfnissen des Umfeldes Rechnung tragen. Sie sind daher unter Umständen von größerer Bedeutung als „blankes Wissen“ um die Lehren der Hochreligion, die eher das Potential besitzt, Diskurse zu formen und zu lenken. Insofern dürfte es das Umfeld selbst sein, das die Gestaltung der Praktiken jenseits der Diskurse mitbestimmt. Eine *bexalfa*, die unmittelbar mit den Bedürfnissen ihrer Nachbarschaft vertraut ist, dürfte geneigt sein, diesen Rechnung zu tragen, auch gerade im Hinblick auf die zunehmende Zahl religiöser Expertinnen, die Koroteyeva und Makarova von einem „fast gesättigten Markt“ sprechen läßt.³⁸ Daher ist ein Anwachsen der Einflüsse islamischer Bewegungen eher in der Anonymität der Städte zu vermuten als in den gewachsenen Strukturen der *mahalla*. Es ist nicht auszuschließen, daß über diesen Weg durch Vertreterinnen der jüngeren Generation den Normen der Orthodoxie verpflichtetes islamisches Gedankengut auch in die Nachbarschaftsviertel dringen

und diesem Wissen ein besonderes Prestige zugemessen werden kann. Bisher jedoch verlangt der religiöse Dienst an der Gemeinschaft noch immer die aktive Beherrschung und Anwendung lokaler Glaubensformen. Da an ihnen ebenfalls die gemeinschaftsstiftenden, sehr komplexen Systeme des Gabentausches hängen, sind diese Bräuche nicht einfach zu unterbinden. So könnten einem Machtzuwachs junger, an religiösen Lehranstalten ausgebildeter Kräfte gewisse Grenzen gesetzt werden. Wie Fathi allerdings bemerkt, könnte ein Einsickern hochislamischen Gedankengutes das Prestige der Rolle der *bexalfas* herabsetzen oder sie zumindest zwingen, sich stärker mit orthodoxen Lehren auseinanderzusetzen.³⁹ Auf Grund der gesellschaftlich geschätzten Altershierarchie ist es jedoch schwer denkbar, daß junge Kräfte die älteren verdrängen. Bei größeren Ritualen ist eine Aufteilung der Rollen unter Vertreterinnen von verschiedenen volks- und hochislamischen Praktiken der Religion denkbar. Verschiedentlich war eine ähnliche Aufteilung von Rollen zu beobachten, allerdings nur unter älteren Frauen. So oblag zum Beispiel bei einer Trauergedenkefeier am Ashura'-Abend einer Mekkapilgerin die Rezitation der Ereignisse von Kerbela, während die ältere *bexalfu* vom Ehrenplatz aus den Ablauf des Rituals lenkte und das abschließende Bittgebet für alle Anwesenden sprach.

Trotz offensichtlicher Ähnlichkeiten und Überschneidungen fällt auf, daß die Gestalt und Bedeutung einiger Symbole, derer sich die Frauen bedienen, je nach religiösem Kontext variiert. Ebenso manifestieren sich in den verschiedenen volksreligiösen Praktiken unterschiedliche Bilder der Teilnehmenden und der übersinnlichen Mächte, mit denen sie in Kontakt treten. Anstelle der individuellen Begegnung der Heilerinnen und schamanischen *baxshi* mit ihren Geistern steht im Ritual der Heiligen *Bibi Seshanba* eine kollektiv zelebrierte Bitte an die hilfreiche Heilige. Während die Hilfe der Geister durch das Medium der Heilerin aktiviert wird, richten die Teilnehmerinnen am Ritual der *Bibi Seshanba* ihre Bitte direkt an die höhere Macht. Die Heiligen selbst erscheinen in ihren Legenden autonom, während die Geister der *baxshi* im Kollektiv aufzutreten pflegen und die Erwählte ihnen nicht aus persönlichen Wünschen folgt. Im Vergleich zu den magisch-religiösen Ritualen, die Heilerinnen und *baxshi* für den individuellen Bittsteller abhalten, gewinnt bei den Treffen zu Ehren der Heiligen neben dem persönlichen Anliegen auch der gemeinschaftliche Aspekt an Bedeutung. Männer sind beim Ritual der *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod* ausgeschlossen und können nur indirekt zu Nutznießern der Fürbitte der Frauen werden. Es wird deutlich, daß die Rituale und Praktiken der Frauen unterschiedliche Funktionen haben und verschiedene Rollen, Stärken und Schwächen betonen. Insofern ergänzen magisch-religiöse, schamanische und „orthodoxere“ volksislamische Formen einander, so daß keine einfach durch die andere ersetzt werden kann, wenn ihre Grenzen in der Praxis auch zu verschwimmen scheinen.

Neue Formen, die sich stärker an orthodoxe, dem Hochislam verbundene Praktiken und Deutungsmuster anlehnen, könnten zu einer Marginalisierung der Bedeutung typischer Frauenriten führen. Sattor weist in seinem Buch auf die zunehmende Popularität und neue Formen der *mavlud*-Feier unter den Frauen hin. Der Autor stellt die *mavlud*-Feier in ihrer Bedeutung über die Riten zu Ehren der *Bibi Seshanba* und *Bibi Mushkul Kushod*.⁴⁰ Zweifellos ist diese Bewertung mit ihrem Bezug zur

Hochreligion und zum Propheten verbunden. Der Anreiz des Treffens kann hier wie beim *Bibi Seshanba*-Ritual in verschiedenen Faktoren liegen. Ob Sattors Einschätzung von den Akteurinnen geteilt wird, muß dahingestellt bleiben. Falls die Betroffenen anfangen, sich an orthodoxeren, hochreligiösen Formen und Normen zu messen, dann könnte eintreffen, was Tapper meint, wenn sie die Bestätigung weiblicher Minderwertigkeit im Brauchtum der Frauen eine „self-fulfilling ideology“ nennt.⁴¹

Solche Umwertungen sind meist jedoch unvollständig: Eine *bexalfa*, die sich ursprünglich als *folbin* betätigt hatte, hatte sich von der Wahrsagerei ab- und der Rolle der *bexalfa* zugewendet, seit sie sich mit dem Qurʾān beschäftigte. Die Wahrsagerei sah sie nunmehr als eine Sünde an, derer sich die Praktizierenden aber nicht unbedingt bewußt seien. An die Wundertätigkeit der Suren glaubte sie jedoch und sah es als statthaft an, sie zum Wohle anderer einzusetzen. Auch schien sie die Interpretation des Teufels als Verführer nur teilweise angenommen zu haben, denn sie teilte die noch immer populäre dualistische Vorstellung, auf den Schultern eines jeden Menschen sitze je ein Engel und ein Teufel. Auch Maqsuda, die sich gern durch islamische Symbole legitimiert, entschuldigt die schadensbringende Tätigkeit schwarzer Zauberinnen damit, daß die Frauen durch ihre Geister zu negativen Handlungen gezwungen würden. Selbst die von Tokhtakhojaeva befragte ambitionierte *madrasa*-Studentin gibt freimütig zu, in gebotenen Grenzen an Volksheilerinnen, Wahrsagerinnen und wundertätige Suren zu glauben.⁴² Diese Beispiele relativieren auch Fathis Befürchtung, daß durch die verhältnismäßig geringe Kenntnis orthodoxer Glaubensregeln und ein relativ offenes religiöses Konzept die Bereitschaft entsteht, vieles als eigenes anzunehmen, selbst islamistische Strömungen.⁴³ Die integrative Offenheit des durchschnittlichen Religionsverständnisses kann zugleich auch einseitig radikalisierten Interpretationen von Religiosität entgegenstehen.

Untersuchungen zu islamischen Strömungen in Usbekistan zeigen, daß neben machtpolitischen Erwägungen, die sich auf einige Intellektuelle beschränken, vor allem soziale Verunsicherungen eine Hinwendung der Bevölkerung zu islamistischen Bewegungen und ihren Verheißungen bewirken.⁴⁴ Wenn dadurch geweckte Hoffnungen eventuell enttäuscht werden, könnten es wiederum die volksreligiösen Praktiken sein, die Alltagsorgen zumindest psychisch auffangen. Bei Krankheiten, Notlagen oder andere Schicksalsschlägen finden Ratsuchende gerade bei denen Zuwendung, deren Handlungen aus mancher Sicht am Rande von gebilligter Religiosität stehen. Die Wahrsagerinnen und *baxshi*, die sich mit ihren Praktiken auch die Skepsis ihres Umfeldes zuziehen können, stehen auf Grund ihrer Tätigkeit selbst zuweilen am Rande der Gesellschaft. Sie werden daher nicht mit deren Kontrollmechanismen assoziiert. Ein Besuch bei Maqsuda, der über den Tag zahlreiche Anliegen ungeschminkt vorgetragen wurden, machte dies sehr deutlich. Somit kann das vermeintlich Marginale eher zentrale gesellschaftliche Entwicklungen und Belange ausdrücken als Auffassungen von Religion, die sich in etablierten Diskursen Geltung verschaffen. Dies mag die Beobachtungen Alimovas und Azimovas erklären, die ungeachtet der Verurteilung durch Vertreter des offiziellen Islams ein Anzeichen volksreligiöser Praktiken unter Frauen im Ferghanatal beobachten, das sonst

vornehmlich als Hort konservativ- bis radikalislamischer Strömungen gilt.⁴⁵ Auch der Staat dürfte ein Interesse am Erhalt volksreligiöser islamischer Traditionen haben. Denn sie haben regulierende Wirkung und fangen Unzufriedenheit auf, indem sie „Lösungsmöglichkeiten“ bereitstellen, positive Selbstbilder entwickeln, Ansprechpartner und soziale Netze für die Bevölkerung schaffen. Insofern hat Volksreligiosität auch politische Bedeutung, selbst wenn diese in der Öffentlichkeit erst begrenzt wahrgenommen wird.

Anmerkungen

- 1 Islam Karimov, *Uzbekistan on the Treshold of the Twenty-First Century*, Richmond 1997, S. 85-90; s.a. S. 19-28.
- 2 Tatarisch: Rizaetdin Fäxretidin.
- 3 Usbekische Begriffe werden gemäß dem neuen, adaptierten Alphabet in Lateinschrift wiedergegeben. Abweichend von Schreibweisen und Umschriften in anderen muslimischen Sprachen ist insbesondere das usbekische „x“ zu beachten, das dem orientalischen ḫ entspricht (im Englischen meist als *kh* wiedergegeben). Autorennamen werden belassen wie sie in der zitierten Ausgabe erscheinen, z.B. Tokhtakhodjaeva für die englische Ausgabe ihrer Werke.
- 4 Vgl. u.a. Rizouddin Ibn Faxruddin, *Tarbiyali Xotun*, Taschkent 1991, S. 8f.
- 5 Tatarisch: Galimätelbänat Biktimerija.
- 6 Tatarisch: Faxrelbänat Sölajmanija
- 7 *Olimat ul-Banot*, Muosharat Odobi, Taschkent 1991, S. 7-13.
- 8 Rizouddin Ibn Faxruddin, *Oila*, Taschkent 1991, S. 21-24; Faxr ul-Banot, *Oila Saboqlari*. In: Ebenda, S. 56-59.
- 9 Auf der Basis jetziger Gegebenheiten scheint sich allerdings seine Bedeutung und Motivation zu wandeln und primär der Legitimation des Bildungswunsches der Mädchen zu dienen. Eine alleinige Ausrichtung der Frau und ihrer Bildung auf die Familie steht nicht nur anderen zeitgemäßen Leitbildern, sondern auch der Lebensrealität und dem Lebenskonzept vieler Frauen entgegen.
- 10 Rizouddin Ibn Faxruddin, *Oila*, a.a.O.
- 11 Hoji Abaxxon Haydar O'g'li Termiziy, *Beshikdan Jannatgacha*, Taschkent 1996, S. 11.
- 12 Yusuf Xudoyqul, *Ayol-O'z-O'ziga Tilsim*. In: *Oila va Jamiyat*, Taschkent (1994) 5, S. 8.
- 13 Sure 7, Vers 18-25.
- 14 Es ist anzunehmen, daß hier christliche Vorstellungen vom Sündenfall und der Erbsünde aufgegriffen werden, die dem Islam eigentlich fremd sind. In der Bevölkerung existieren gewisse Kenntnisse über das Christentum, die sich aus verschiedenen Quellen Speisen konnten. In der populären „U'zbek xalqi etnografiyasi“ zum Beispiel wird in einem anderen, wertfreien Kontext die biblische Variante der Paradieserzählung aufgegriffen und auch als solche benannt. (Jabborov 1994, S. 85f.)
- 15 Hoji Abaxxon Haydar O'g'li Termiziy, a.a.O., S. 12.
- 16 Gulchehra Fayzieva, *Payg'ambarimizning izlarini ko'zlarimga surtdim*. In: *Saida* (1999) 9, S. 6f.
Ayşe Saktanber, *Asli Özataş-Baykal, Homeland within Homeland: Women and the Formation of Acar/Ayşe Güneş-Ayata* (Hg.), *Gender and Identity in Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden, Boston, Köln 2000, S. 229-248.
- 18 Marfua Tokhtakhodjaeva, *Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam: the Women of Uzbekistan*, Lahore 1995, S. 233.
- 19 Ebenda, S. 242.
- 20 Vgl. O'zbekiston Respublikasi Adliya Vazirligi, *O'zbekiston Respublikasining Vijdon Erkinligi va Diniy Tashkilotlar to'grisidagi Qonuni* (Yangi tahrirda), Taschkent 1998.
- 21 J.T. Shermuhamedova, *Islom Dini ba Ayol Ma'naviyati*, Konferenzbeitrag in: *Ayol, Oila va*

- Salomatlik Masalalari, Buchara 1998, S. 42f.
- 22 M. Ergasheva, O'zgarayotgan O'zbekistonda Ayolga Qaratilgan Da'vatlar, Konferenzbeitrag in: Ayol, Oila va Salomatlik Masalalari, Buchara 1998, S. 44f.
- 23 Vgl. Dildora Alimbekova in: Marfua Tokhtakhodjaeva/Elmira Turgumbekova, The Daughters of Amazons: Voices from Central Asia, Lahore 1996, S. 35.
- 24 Vgl. Marfua Tokhtakhodjaeva/Elmira Turgumbekova, The Daughters of Amazons, a.a.O., S. 105.
- 25 M. Mamarazakov, Der Islam in Usbekistan. In: Wostok, (1994) 4, S. 54-58.
- 26 Victoria Koroteyeva/Ekaterina Makarova, Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City. In: Central Asian Survey, 17 (1998) 4, S. 579-596.
- 27 Zu der Rolle und den Aufgaben der *Bexal'fas* oder *otins* zu Beginn dieses Jahrhunderts vgl. Marianne Ruth Kamp, Unveiling Uzbek Women: Liberation, Representation and Discourse, 1906-1929, Chicago, Illinois, 1998, S. 118-171, die u.a. auf die Rolle der *Bexal'fas* bei der Heranbildung eines Stammes an usbekischen Lehrerinnen in der Phase der Einrichtung eines sowjetischen Schulsystems in Usbekistan hinweist. Siehe auch Habiba Fathi, *Otines: the Unknown Women Clerics of Central Asian Islam*. In: Central Asian Islam, 16 (1997) 1, S. 27-43, die die Haltung und Motivationen der *otins* als – wenn auch im Verborgenen – so doch bewußt antisowjetisch einstuft. Leider wird nicht ganz deutlich, auf wessen Aussagen sie sich in ihrer Einschätzung bezieht.
- 28 Koroteyeva/Makarova, a.a.O., S. 593.
- 29 Das *Tshimildiq* als magische Grenze, hinter der sich ein geschützter Raum verbirgt, hat eine zentrale Bedeutung im Hochzeitsritual: Hier werden die Brautleute unter diversen rituellen Praktiken zusammengeführt; hier verbirgt sich auch die Braut, bevor sie ihr Gesicht zum ersten Mal den Frauen der Familie, in die sie einheiratet, zeigt. Als magischer Schutzwall hängt das *Tshimildiq* auch während der *chillā*, den vierzig Tagen nach der Hochzeit, im Zimmer der Brautleute. In der Erzählung einer *baxshi* dient die heute nur in Ausnahmefällen eingesetzte, den Körper einer Frau völlig umhüllende *Paranji*, kombiniert mit einem weißen Kopftuch, ebenfalls als Seklusionsraum während der *chillā*. Auch die Braut in einer dörflichen Ansiedlung nahe Samarkand wird mit der *Paranji* umhüllt, während sie zum Haus des Bräutigams geführt wird. Die *Paranji* scheint auch hier die Funktion eines „mobilen Schutzraumes“, der ihren Übergang von einer Familie zur anderen sicher macht, zu übernehmen.
- 30 Ibn Hisam nach Eberhard Serauky, Geschichte des Islam, Berlin 1991, S. 49; Der Qur'ān, Sure 96, 1-4.
- 31 Alfred Stolz, Schamanen: Ektase und Jenseitssymbolik, Köln 1988.
- 32 Vgl. auch Ingeborg Baldauf, Zur religiösen Praxis özbekischer Frauen in Nordafghanistan. In: Klaus Sagaster/Helmut Eimer, Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and other Papers, Wiesbaden 1989, S. 45-54.
- 33 Zu Anwendungen des ehemals ledernen *surfa* im usbekischen Schamanentum vgl. Wladimir . Basilow, Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans, Berlin 1995, S. 265.
- 34 Zum Erscheinen des Schutzgeistes aus dem Spiegel vgl. ebenda, S. 182.
- 35 Vgl. ebenda, S. 270.
- 36 Muhammad Amin Olimjon Jo'ra o'g'li/Nuriddin Muhiddin o'g'li, Qissai Bibi Seshanba, Bibi Mushkul Kushod, Jizzax 1992.
- 37 Ayşe Saktanber/Aslı Özataş-Baykal, Homeland within Homeland: Women and the Formation of Uzbek National Identity. In: Feride Acar/Ayşe Güneş-Ayata (Hg.), Gender and Identity in Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey, Leiden, Boston, Köln 2000, S. 229-248.
- 38 Koroteyeva/Makarova, a.a.O., S. 593.
- 39 Fathi, a.a.O., S. 40.
- 40 Mahmud Sattor, O'zbek udumlari, Taschkent 1993.
- 41 Nancy Tapper, *Ziyaret: gender, movement, and exchange in a Turkish community*. In: Dale F. Eickelman/James Piscatori (Hg.), Muslim Travellers, London 1995, S. 253.
- 42 Tokhtakhodjaeva, a.a.O., S. 242.
- 43 Fathi, a.a.O., S. 41.
- 44 Abdujabar Abdvakhitov, Islamic Revivalism in Uzbekistan. In: Dale F. Eickelman (Hg.),

- Russia's Muslim Frontiers, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 81, 85, 89f.; Henrik Bischof, Die Islamischen Republiken der GUS in Mittelasien und im Transkaukasus, Bonn 1992, S. 9.
- 45 Dilarom Alimova/Nodira Azimova, Women's Position in Uzbekistan Before and After Independence. In: Feride Acar/Ayşe Güneş-Ayata (Hg.), Gender and Identity in Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey, Leiden, Boston, Köln 2000, S. 302f.

Die *Jamā'at at-Tablīgh* als Teil und Gegenstück der politischen islamischen Bewegung. Untersuchungen in Marokko

Elke Faust

Selbst wenn Anhänger zeitgenössischer islamischer Bewegungen zahlenmäßig in keinem Land der Welt die Mehrheit bilden, so ist es ihr Diskurs, der spätestens seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts eine dominante Stellung in der Öffentlichkeit vieler muslimischer Gesellschaften einnimmt. Von wissenschaftlicher Seite ist mehrfach aufgezeigt worden, daß es sich keinesfalls um ein geschlossenes Lager, sondern vielmehr um eine heterogene Bewegung handelt, die unterschiedliche Positionen, Aktions- und Organisationsformen umfaßt. In diesem Sinne wird islamische Bewegung hier eher als breiter Strom umfassender Mobilisierung verstanden.¹

Die *Jamā'at at-Tablīgh wa-d-da'wa* (Arab. – Gemeinschaft der Übermittlung und Mission)² gehört nicht zu den im engeren Sinne politisch-religiösen Gruppen, da sie ein direktes politisches Engagement im Rahmen ihrer auf fundamentale Frömmigkeit und Mission gerichteten Arbeit verbietet. Sie entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Gegenreaktion auf radikale Hindu-Reformgruppen und christliche Missionare in Nordindien neben zahlreichen anderen islamischen Vereinigungen, die um die Stellung des Islam im kolonialen Gesellschaftsgefüge besorgt waren.³ Ziel des Begründers, Muḥammad Ilyās (1885-1944), war es, die Muslime durch einen minimalen Konsens zu vereinen und damit ihre Position zu stärken. Er entwickelte ein Sechs-Punkte-Programm, das als Kanon der *Tablīghī*-Bewegung gilt und in dem neben dem islamischen Glaubensbekenntnis (*kalima tayyiba*) und der Durchführung des Gebetes (*salāt*) der Gläubige aufgefordert wird, sich mit religiösem Wissen und Gottesgedenken (*'ilm-wa-dhikr*) zu beschäftigen, allen Muslimen Achtung zu erweisen (*ikrām al-muslimīn*) und sich in seinen Handlungen von Aufrichtigkeit leiten zu lassen (*ikhlas an-niya*). Der sechste Punkt, der die eigentliche Aktivität der *Jamā'a* ausmacht, wird *tablīgh-wa-da'wa* (Übermittlung und Mission) genannt und verpflichtet den Anhänger drei Tage im Monat, vierzig Tage im Jahr und einmal im Leben vier Monate lang zu einem „Auszug auf dem Wege Gottes“ (*khurūj fī sabīl Allāh*), einer Missionstour, bei der Muslime auf der Straße, im Café oder an der Haustür angesprochen und zur Moschee eingeladen werden.⁴ Dieser Auszug kann in nahe gelegene Dörfer erfolgen, wie dies in der Anfangszeit der *Tablīghī*-Bewegung meistens der Fall war; er führt die Aktivisten seit Mitte der 1940er Jahre aber zunehmend auch über die Grenzen Indiens hinaus, so daß die *Jamā'at at-Tablīgh* heute mit einer in fast allen Nationen der Welt lebenden Anhängerschaft als größte und am weitesten verbreitete islamische Bewegung gilt.⁵

Nach Auffassung der *Tablighī*s entsprechen die in ihrem Programm zusammengefaßten Handlungsweisen denen des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten (*saḥāba*), die es nachzuahmen gelte, um den gesellschaftlichen Zustand der Frühzeit des Islam wiederherzustellen. Ein zusätzlicher siebter Punkt ist der Grundsatz, „das zu unterlassen, was nicht interessiert“ (*tark mā lā yaʿnī*), worunter theologische Dispute wie auch politische Arbeit und Diskussion fallen, um Spaltung und Streitigkeiten innerhalb der muslimischen Gemeinde (*umma*) zu vermeiden. Diese „apolitische“ Haltung stellt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zum erklärtermaßen politischen Islam dar, wie er beispielsweise von der *Jamāʿat-i Islāmī*, einem der wichtigsten Gegenspieler der *Tablighī*-Bewegung in Südasien, repräsentiert wird.⁶ Im weiteren Sinne des Begriffes Politik hat die *Jamāʿat at-Tabligh* durch ihr hohes Sendungsbewußtsein freilich einen gesellschaftlichen Einfluß, der – etwa durch das Wahlverhalten ihrer Anhänger – auch einen Wandel politischer Strukturen herbeiführen kann.⁷ Zudem ist sie in das breitere Diskursfeld islamischer Bewegungen gebettet, das über die eigentlichen Aktivisten hinaus auf Bewußtsein, Themen und Trends von Teilen der Bevölkerung wirkt.

Die Tatsache, daß die *Jamāʿa* keine Versuche unternimmt, auf direktem Wege in das politische Geschehen einzugreifen, ermöglicht ihr – zumindest in Pakistan – eine größere Bewegungsfreiheit. Damit erwirbt sie auch Sympathien der Regierungen, bis hin zu Versuchen, sie politisch gegen „systemgefährdende“ Organisationen wie die *Jamāʿat-i Islāmī* auszuspielen.⁸ Andernorts stößt sie hingegen auf die gleiche repressive Behandlung wie andere islamische Bewegungen, als deren Teil sie wahrgenommen wird. So kam es bereits in der Anfangszeit der Ausbreitung der *Tablighī*-Bewegung in Saudi-Arabien zu Schwierigkeiten mit der Regierung,⁹ die in der Folge immer wieder ganze Missionsgruppen verhaften ließ. Repressionen und Behinderungen der *daʿwa*-Arbeit sind auch aus Marokko bekannt, wo König Hassan II. (reg. 1961-1999) im Kampf gegen sämtliche potentiellen Opponenten auf dem religiös-politischen Feld verschiedene Strategien einsetzte.

Meine Beschreibung und Analyse der *Jamāʿat at-Tabligh* in Marokko beruht im wesentlichen auf einem Forschungsaufenthalt zu Anfang des Jahres 1999, also noch vor dem Tod König Hassans im Juli desselben Jahres und dem Antritt der Nachfolge durch seinen Sohn Muḥammad VI. (geb. 1963). Der Regierungswechsel, der, entgegen früherer Annahmen von Wissenschaftlern, scheinbar eher zur Entspannung als zur Verschärfung der politischen Lage beigetragen hat, muß in der folgenden Darstellung daher unberücksichtigt bleiben.

Die religiös-politische Lage in Marokko unter König Hassan II.

Marokko teilte im zwanzigsten Jahrhundert die Probleme der meisten nah- und mittelöstlichen Staaten: die Folgen der Kolonialherrschaft, eine dramatische Bevölkerungsentwicklung, eine hohe Arbeitslosigkeit, verbreitete Korruption und eine zunehmende Kluft zwischen wenigen sehr reichen und sehr vielen sehr armen Menschen. Doch anders als in anderen islamischen Ländern entstand hier keine wirklich breite islamische Bewegung. Dies ist wiederholt damit erklärt worden, daß König

Hassan II. seine Herrschaft auf eine religiöse Grundlage gestellt hatte. Er stellte den Titel des *amir al-muʿminin* (Führer der Gläubigen) in den Vordergrund und rekurrierte auf seine sharifische (d.h. auf die Verwandtschaft zum Propheten zurückgehende) Abstammung und die göttlichen Zeichen seiner Auserwähltheit. Diesen Anspruch brachte er durch religiöse Rhetorik und Symbole zum Ausdruck und damit ins Bewußtsein der Bevölkerung. So wurde z.B. der Westsaharakonflikt als *jihād* gegen die Ungläubigen dargestellt. In jährlichen Zeremonien wurde der Treueid zum Herrscher (*bayʿa*) geleistet. Die Monarchie war damit nicht nur die zentrale politische Institution, sondern hatte auch die Schlüsselrolle im religiösen Feld der Gesellschaft inne. Die Legitimation für beide Bereiche war eng miteinander verstränkt.¹⁰ Zahlreiche Wissenschaftler gingen davon aus, daß die religiöse Vorherrschaft des Königs vom Großteil der Bevölkerung, d. h. vor allem von den Bauern und dem aus den Dörfern abgewanderten Teil der urbanen Einwohnerschaft, ungebrochen akzeptiert wurde. Deshalb stellte eine sich islamisch artikulierende Opposition keine ernsthafte Gefahr dar. Erst die jüngeren und gebildeteren Generationen in den Städten hinterfragten die Legitimität des Königs zunehmend. Diese bildeten folglich auch die Anhängerschaft politisch-islamischer Gruppen, deren Aktivisten seit den 1970er Jahren mehrheitlich an den Universitäten und Hochschulen rekrutiert wurden.¹¹ Der große Erfolg des politischen Islam blieb dennoch nicht primär wegen der religiösen Autorität des Königs aus. Eher hat dazu sein geschickter Einsatz von verschiedenen Strategien beigetragen. Dazu gehörten Kooptation und relative Öffnung des Systems auf der einen, Verfolgung und Repression auf der anderen Seite. Dieses Vorgehen erwies sich gegen linke wie islamische Opposition als gleichermaßen wirksam.¹² Die politische Rolle von „Gewalt und Furcht“, die zur Passivität weiter und insbesondere ländlicher Teile der Einwohnerschaft Marokkos führte, wurde vielfach übersehen. Der offizielle Diskurs über die religiöse Stellung des Königs, so wie er sich in den regierungstreuen Medien darstellte, wurde oftmals mit der tatsächlichen Bedeutung verwechselt, die das marokkanische Volk dem König beimaß.¹³

So war auch die islamische Bewegung in Marokko, nachdem sie in den 1970er Jahren zunächst als Bollwerk gegen die oppositionelle Linke gefördert wurde, während der 1980er Jahre zunehmend Repressionen wie Massenverhaftungen und Folterungen bis hin zu politischen Morden ausgesetzt. Gleichzeitig versuchte der König, durch die nun noch stärker eingesetzte Kontrolle des gesamten religiösen Feldes seine Monopolstellung zu sichern. Er vollzog eine umfassende „Institutionalisierung“ des Islam, indem er religiöse Schulen in das öffentliche Bildungswesen integrierte, Moscheen und Prediger unter staatliche Verwaltung stellte und durch die Gründung eines Hohen Rates der Religionsgelehrten (*Haut Conseil des ʿUlamāʿ de Maroc*), dem er selbst vorstand, die Gelehrtschaft an sich band. Damit versuchte er den islamischen Organisationen sämtliche (Aktions-)Räume zu entziehen. Maßnahmen wie die Schließung der Moscheen außerhalb der Gebetszeiten und Berufsverbote für einige – sehr populäre – freie Prediger wirkten sich auch auf die Arbeit der *Jamāʿat at-Tabligh* aus.¹⁴ Diese entwickelte jedoch ihre eigenen Gegenstrategien, um sich auf dem von der indo-pakistanischen Ausgangsregion so verschiedenen Terrain bewegen zu können.

Die Entstehung der *Jamā'at at-Tabligh* in Marokko

Marokko wurde zusammen mit den anderen Maghreb-Staaten sehr früh von der internationalen Ausbreitung der *Tablighī*-Bewegung erfaßt. Indische Autoren, die der *Jamā'a* nahestehen, haben als Zeitraum erster Missionierungsversuche die Jahre 1951 bis 1952 angegeben.¹⁵ Marokkanische Aktivisten hingegen datieren den Beginn der Arbeit in ihrem Land auf den Anfang der 1960er Jahre, woraus sich schließen läßt, daß vorherige Bestrebungen erfolglos oder weitgehend unbekannt blieben. Ein langjähriger Aktivist aus Marrakesch berichtet ausführlich über die Anfangszeit: Eine Gruppe von Männern sei um 1962 aus Indien gekommen und habe erst Rabat, dann Casablanca und anschließend Marrakesch und Umgebung besucht und dabei die Leute gefragt, ob sie mit ihnen „auf dem Wege Gottes“ (*fī sabīl Allāh*) ausziehen wollten:

„Diejenigen, die nach Marokko gekommen sind, waren Inder. Der Ursprung des *da'wa* ist in Indien. Das heißt, wir wußten gar nichts. Sie kamen und sagten zu uns: Ihr seid die Söhne der *saḥāba*, die zu uns nach Indien gekommen waren, als wir noch Bäume und Kühe und Götzen angebetet haben. Ihr (d.h. die *saḥāba*, resp. die Araber- E.F.) habt euch um uns bemüht und so begannen wir Muslime zu werden. Aber wir sind Nichtaraber (*'ajam*), die kein Arabisch sprechen, während Ihr den Qur'ān und das Arabische habt. Deshalb ist dies Eure Arbeit, *da'wa* ist Eure Arbeit. Wenn Ihr diese Arbeit macht, dann werden wir wie kleine Kinder sein, denn Ihr seid die Araber. Und auf diese Weise spornten sie uns zu der *da'wa*-Arbeit an...“¹⁶

Der Ansporn schien zu fruchten, denn etwa einhundert Marokkaner fanden sich zusammen, um die Mission in den verschiedenen Regionen ihres Landes zu verbreiten. In zwei Bussen führen sie nach Casablanca, um dort die erste große Versammlung (*ijtimā'*) der *Jamā'at at-Tabligh* abzuhalten. Diese sollte in der Moschee *'Ain ash-Shoq* stattfinden, einer großen Moschee in Casablanca, die auch von anderen islamischen Organisationen für ihre Aktivitäten genutzt wurde,¹⁷ doch wollten Vertreter der Regierung den Aufenthalt in dem Gotteshaus zunächst verhindern. Erst durch die Unterstützung zahlreicher Anwohner, die ihre Häuser als Versammlungsort zur Verfügung stellten, so berichtet der Aktivist weiter, sah sich die Behörde schließlich gezwungen, das Treffen in der Moschee zu erlauben.

Auch während des ersten Auszuges einer *Tablighī*-Gruppe von Marrakesch nach Agadir kam es zu Irritationen mit der Provinzbehörde. Der damalige Gouverneur der Region Shaikh al-Makkī an-Nāsirī sah sich veranlaßt, die Angehörigen der Gruppe bei ihrer Ankunft in Agadir zu überprüfen. Er befragte sie nach Namen, Wohnort und Beruf und nach dem Grund ihrer Reise. Die Aktivisten antworteten, sie seien unterwegs, um ihren Glauben zu stärken, um zu lernen, wie sie ihrem Herrn dienen und dem Gesandten Gottes folgen könnten. Dies entspricht ganz der Ideologie der *Jamā'at at-Tabligh*, wonach die *da'wa*-Arbeit mehr der Verbesserung und Festigung des eigenen Glaubens dient als der Rekrutierung neuer Anhänger.

„Und einer von ihnen, ein älterer Mann aus Marrakesch, sagte: ‚Ich bin auf dem Wege Gottes ausgezogen, um das Wort *Lā ilāh illā Allāh* (Es gibt keine Gottheit außer Gott) zu lernen.‘ Da soll al-Makkī an-Nāsirī gelacht haben:

„Wie, du bist 60 oder 70 Jahre alt und du kennst nicht *Lā ilāh illā Allāh*.“ Der Mann sagte: „Nein. Ich habe das alte und ich möchte das neue *Lā ilāh illā Allāh*.“ „Gibt es ein altes und ein neues *Lā ilāh illā Allāh*?“ fragte an-Nāsirī überrascht. „Ja. Das alte ist, wenn ich dich sehe, fürchte ich mich vor dir. Du bist wie der Gott. Ich fürchte mich vor dir, dem *wasīr* (Minister). Aber *Lā ilāh illā Allāh* bedeutet, daß ich mich vor nichts fürchte, außer vor Gott.“ Da begann der Gouverneur erneut zu lachen und wunderte sich. Als er seine Fragen beendet hatte, lud er die Männer in sein Haus ein und behandelte sie gastfreundlich. Er bat sie sogar, für ihn zu beten und beschloß sein Urteil mit der Aussage: *al-ḥamdulillāh*, wir wissen, daß diese Arbeit sehr schön ist, aber wir fürchten, daß unter euch jemand sein wird, dessen Absicht schlecht ist. Aber für eure Arbeit soll Gott euch beistehen und Gerechtigkeit widerfahren lassen.“¹⁸

Dieser „Anfangsmythos“ schließt sich in gewisser Weise an den ursprünglichen Mythos der Entstehung der *Tablīghī*-Bewegung in Südasien an, da sich beide um das muslimische Einheitsbekenntnis, „Es gibt keine Gottheit außer Gott“ (*Lā ilāh illā Allāh*), drehen. Im indischen Entstehungsmythos geht es ebenfalls darum, daß das Glaubensbekenntnis sogar von den älteren Angehörigen einer ehemals hinduistischen Ethnie Nordindiens erlernt werden mußte, die angeblich nur oberflächlich islamisiert war.¹⁹ Die Verwendung des Begriffes „Mythos“ soll hier nicht bezweifeln, daß der Sachverhalt sich tatsächlich in der beschriebenen oder in ähnlicher Weise zugetragen haben kann. Vielmehr soll damit auf die unabhängig vom Wahrheitsgehalt bestehende Art der Verwendung und die Funktion im „Gedächtnis“ der Bewegungsanhänger verwiesen werden. Die „Geschichte“ des Begründers der *Tablīghī*-Mission in Indien wird auch unter marokkanischen Aktivisten in leicht variierten Formen memoriert. Sie dient der über Raum und Zeit hinweg konstruierten Identifizierung mit der Gruppe, die stets erneut in die gegenwärtig erlebte Situation transportiert wird. Die „Gemeinschaft“, die *ummat at-tablīgh*, reicht dabei bis zum Propheten Muhammad, ja sogar bis zu Adam zurück, der bereits ein *muballigh* (also jemand, der *tablīgh* ausübt) gewesen sei:

„Als die Arbeit angefangen hat, war sie fremd. Die Leute kannten die *Tablīgh*-Arbeit nicht. So hat der Prophet auch begonnen. Er ging zu den Leuten und sie sagten, er sei ein Magier oder Verrückter.“²⁰

Auf Schwierigkeiten mit den marokkanischen Behörden stieß auch die vom dritten Führer der internationalen *Tablīghī*-Bewegung, In‘ām al-Ḥasan (1918-1995, leitete die Bewegung von 1965 bis 1995), geleitete Missionsgruppe, als sie während einer langen Tour durch mehrere Länder im August 1972 auch Marokko besuchte.²¹

Organisation und soziale Struktur

Da es in Marokko unmöglich zu sein schien, sich der staatlichen Kontrolle zu entziehen, ohne dabei zu riskieren, in den Untergrund abgedrängt zu werden, war es für die *Tablīgh*-Aktivisten eine strategische Notwendigkeit, sich als legale Vereinigung registrieren zu lassen. Die offizielle Gründung erfolgte am 6. Juli 1975.²² Das

war das Datum der Satzungshinterlegung und gleichzeitig des Erwerbs der in einer ehemaligen Kirche errichteten Moschee des Lichtes (*Masjid an-Nūr*)²³ im Stadtteil Beausejour in Casablanca, die seither als nationales Zentrum der Bewegung dient. Das Statut der Vereinigung gewährte dabei eine Art Schutz „durch das Gesetz vor dem Gesetz“: Wenn Vertreter der Regierung sie am Predigen hindern wollten, hoben *Tablighīs* ihren Status als legale Vereinigung (*association légale*) hervor, um zu demonstrieren, daß sie öffentlich und nicht geheim agierten. Als Anfang der 1980er Jahre das Ministerium des *Habous* gedroht hatte, die Moschee unter offizielle Aufsicht zu stellen, erklärte die *Jamāʿa* die erste Etage kurzerhand zum Sitz der Vereinigung, wodurch dieser Teil rechtlich geschützt war.²⁴ Auf diese Weise paßte sich die Gemeinschaft an die gegebenen Umstände an und entzog der Regierung praktisch mit deren eigenen Waffen (resp. den Gesetzen) die Legitimation für ihr Handeln. Die *Jamāʿat at-Tabligh* stelle gerade dadurch in Marokko ein ungewöhnliches Phänomen dar, da sie auf der einen Seite den Status einer Vereinigung beanspruche, sich also dem „modernen“ Gesetz unterwerfe, auf der anderen Seite jedoch die traditionellen Strukturen privater Moscheen zu nutzen wisse, konstatiert der marokkanische Politikwissenschaftler Mohamed Tozy.²⁵ Damit befindet sich die Gruppe in der Lage, das gesamte Territorium mit ihrer Missionstätigkeit abzudecken. Folglich gehört sie – nach Selbst- sowie Fremdeinschätzung – zu einer der stärkeren islamischen Gruppierungen in Marokko, wenn auch eingeräumt wird, daß sie nicht an vorderster Stelle steht, ein Platz, der einhellig der *Jamāʿat al-ʿAdl wa-l-Ihsān* (Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Wohlfahrt, s.u.) zugewiesen wird. Die genaue Anzahl der Anhänger der *Tablighī*-Bewegung ist allerdings nicht feststellbar, da sie nicht erhoben wird. Zudem gibt es unterschiedliche Intensitäten der Teilnahme, von einmaliger über sporadische bis regelmäßiger oder gar Vollzeit-Teilnahme, etwa im Falle von Rentnern oder Arbeitslosen. Rein äußerlich sind *Tablighīs* schwer von den Aktivisten anderer islamischer Organisationen oder auch einfachen Gläubigen zu unterscheiden, da sie meistens eine in Marokko typische traditionelle Volkstracht tragen, ein langes – oft weißes – Gewand (*jalāba*), gelbe Lederpantoffeln (*balgha*) und eine kleine runde Gebetsmütze (*taqiya*). Quantitative Angaben der von mir nach der Größe der *Tablighī*-Gemeinschaft in Marokko befragten Personen rangieren zwischen einigen Tausend und 200 000 Anhängern. Ein in unmittelbarer Nähe zur *Masjid an-Nūr* wohnender Aktivist schätzt aus seinen Beobachtungen, daß während der Ferienzeit und am Wochenende zwischen 500 und 1000, während der Arbeitszeit zwischen 150 und 200 Menschen täglich zum Zentrum kommen.²⁶

Aufgrund ihres hohen Mobilitätsgrades sowie durch den Aufbau lokaler Zweige ist die *Jamāʿat at-Tabligh* nahezu überall in Marokko präsent. Man kann *Tablighī*-Gruppen in fast allen marokkanischen Städten finden. Der Einfluß im urbanen Milieu wird im allgemeinen als höher eingestuft als der in den Dörfern. Trotzdem engagiert sich die Bewegung auch erfolgreich im ländlichen Raum und scheint insgesamt eine größere regionale Verbreitung erreicht zu haben als die übrigen islamischen Vereinigungen in Marokko. Während die meisten nur in den Großstädten aktiv sind, hat die *Jamāʿa* in Städten wie Casablanca, Rabat, Nador, Tiznit, Tanger, Ksar el-Kebir und Marrakesch sowie in zahlreichen kleineren Orten Zweigstellen einrichten können.²⁷

Die marokkanische *Tablighī*-Sektion ist somit in regionale und lokale Untergruppen unterteilt, die relativ unabhängig ihre Arbeit durchführen, jedoch mit der jeweils größeren Einheit in Verbindung stehen. Es gibt ein wöchentliches Treffen (*mashwara*) der Aktivisten innerhalb einer Stadt und ein ebensolches, das monatlich durchgeführt wird und an das die Dörfer aus der Umgebung angebunden sind. So kommen beispielsweise Delegierte aus den umliegenden Ortschaften (wie Loudaya, Widan, Dimnat, Sid Rhal) nach Marrakesch zur *mashwara* und berichten über ihre Arbeit vor Ort. Wenn es Probleme gibt, wird auf der Versammlung über eine Lösung diskutiert. Nationale Treffen, an denen Vertreter aus allen Städten teilnehmen, werden in dreimonatigem Abstand in Casablanca im Zentrum der *Masjid an-Nūr* abgehalten. Darüber hinaus existieren für den transnationalen Verband der *Tablighīs* länderübergreifende bzw. kontinentale Versammlungen (*ijtimāʿāt*). Bemerkenswert ist, daß Marokko hierbei Europa zugeordnet ist und nicht – wie die geographische Lage es vorgeben würde – dem afrikanischen Kontinent oder den arabischen Ländern.²⁸ Dies wurde mit der engen Verbindung zu den in der europäischen Diaspora lebenden Marokkanern begründet, die besonders in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Spanien innerhalb der nationalen *Tablighī*-Sektionen eine hervorgehobene Rolle spielen.²⁹

Zu den weltweiten jährlichen Zusammenkünften in Pakistan und Bangladesch reisen marokkanische *Tablighīs* nach Möglichkeit im Zusammenhang mit der viermonatigen Missionstour (*khurūj*), die einmal im Leben eines jeden Aktivisten absolviert werden sollte. Umgekehrt besuchen auch ausländische Gruppen Marokko, überwiegend aus Europa, manchmal auch aus Saudi Arabien, Pakistan oder anderen Regionen. Für Nicht-Marokkaner außereuropäischer Herkunft ist es jedoch oftmals schwierig, ein Einreisevisum zu erhalten.³⁰

Die internationalen Netzwerke sind auch dann von Bedeutung, wenn auf nationaler Ebene gewichtige Fragen auftreten, die sich um die *daʿwa*-Arbeit im allgemeinen oder die interne Organisation der *Jamāʿa* drehen. Zumeist wendet man sich telefonisch oder schriftlich nach Pakistan oder Indien, um das jeweilige Problem zu diskutieren und entsprechenden Rat vom Zentrum einzuholen. In dieser Hinsicht ist die *Tabligh*-Bewegung – trotz ihres ansonsten egalitären Anspruches – hierarchisch organisiert. Die oberste Entscheidungsgewalt liegt im internationalen Führungszentrum in Südasien, sie wird auf die nationalen Führer (*amīr*, pl. *umarāʾ*) übertragen, die sie wiederum an Städte-Führer delegieren, deren Amt allerdings rotiert. Alle Entscheidungen werden durch Konsultation mit einer die Führungspersönlichkeiten umgebenden Beratergruppe (*shūra*) herbeigeführt, die aus den „Alten“, d.h. Erfahrenen (*shuyūkh* oder *kabīrūn*) der *Tablighī*-Bewegung besteht.

Der *Amīr* bzw. *murshid*, wie er im marokkanischen Kontext meist bezeichnet wird, für ganz Marokko war lange Zeit Shaikh Muḥammad al-Ḥamdāwī (1935-1987). Er hatte an der *Qarawiyīn* in Fez studiert und schloß sich der *Jamāʿa* 1962 an.³¹ Nach seinem Tod folgte ihm Shaikh al-Bashīr al-Yūnusī. Dieser war in den 1960er Jahren als Lehrer für Arabisch und Islamkunde an einer Schule in Ksar el-Kebir tätig. Als er eines Tages mit den Schülern über das Gebet sprach, bemerkte er, daß einige von ihnen lachten und manche Lehrerkollegen ihn belächelten. Er kündigte daraufhin seine Stellung und fing mit der Missionsarbeit an. Außerdem

begann er sich mit Handel zu beschäftigen und gelangte zu ausreichend finanziellen Mitteln, um ein *maqarr* (Treffpunkt) für die *Jamā'at at-Tablīgh* in einer Moschee in Ksar el-Kebir zu errichten. Als Sheikh Ḥamdāwī verstarb, wurde in einer Versammlung der *Tablīghīs* in Marokko über eine neue Führung diskutiert. Man wandte sich mit einer Vorschlagsliste an das Zentrum in Indien und bat die Shaikhs dort um Rat. Diese votierten für Shaikh Bashīr.³²

Die Anhängerschaft der *Jamā'at at-Tablīgh* in Marokko entstammt verschiedenen sozialen Schichten und Berufsgruppen. Bei einer im Mai 1999 durchgeführten Befragung von 21 Aktivisten in Marrakesch (davon 14 Männer und sieben Frauen), gaben drei Personen die Tätigkeit als Händler an, zwei als Verkäufer, zwei als Angestellte, eine arbeitete als Erzieherin, einer als Lehrer, einer als Mechaniker, ein weiterer als Träger. Fünf waren Studenten (darunter eine Studentin) und vier der Frauen verrichteten Hausarbeit. Auch wenn diese Befragung aufgrund ihres geringen Stichprobenumfangs nicht als repräsentativ gewertet werden kann, korrespondiert diese Vielfalt der beruflichen und sozialen Stellungen mit den Angaben in der Literatur und in Gesprächen, die der *Jamā'at at-Tablīgh* eine Anhängerschaft quer durch alle Schichten zuschreiben.³³ Die relativ große Anzahl von Studenten könnte auf die allgemein höhere Beteiligung in islamischen oder politischen Gruppierungen im studentischen Milieu in Marokko zurückzuführen sein. Insgesamt gilt die *Tablīghī*-Bewegung jedoch als anti-intellektuell und wird gerade deswegen von vielen gebildeteren Personen – auch aus der islamischen Szene – kritisiert. Die fünf befragten Studenten gehören sowohl hinsichtlich ihres Alters als auch bezüglich der Dauer der Teilnahme zu den jüngsten Aktivisten.³⁴ Die Altersverteilung der Erhebung liegt zwischen 18 und 55, wobei die drei Händler die Ältesten (40, 45 und 55 Jahre) mit der längsten Teilnahmedauer (5, 7 und 10 Jahre) sind.³⁵ Hinsichtlich des Bildungsgrades gaben sieben Befragte an, einen Sekundarschulabschluß zu besitzen, vier einen Primärabschluß, ebenfalls vier hatten das Gymnasium abgeschlossen, vier die Universität und zwei waren ohne Abschluß. Sieben der Personen waren einsprachig (davon sechs Arabisch, eine Berberisch), 14 zwei- oder mehrsprachig (zusätzlich noch Französisch, Spanisch und Englisch), was für die internationalen Verbindungen von Bedeutung ist, da die Zielregion des ins Ausland führenden *khurūj* oftmals nicht nur nach den finanziellen Möglichkeiten, sondern auch nach sprachlichen Gesichtspunkten ausgewählt wird.³⁶

Besonders auf die Verwendung des marokkanischen Dialekts und des Berberischen verweisen *Tablīgh*-Aktivisten mit Stolz, da sie hierdurch eine breite und „einfache“ Bevölkerungsschicht erreichen, die anderen islamischen Organisationen meist unzugänglich bleibt:

„Wir sprechen (den marokkanischen) Dialekt (des Arabischen), und wenn sie das nicht verstehen, gibt es Leute, die [das berberische] *shleuḥa* (*Tachelhait*³⁷) sprechen. Es gibt Leute in unserer *Jamā'a*, die Berberisch sprechen. Z.B. einmal in Amzmiz: Wir gingen dorthin und ein Mann von uns hat mit den Leuten dort *shleuḥa* gesprochen. Und sie waren begeistert, so sehr, daß sogar Frauen zur Moschee gekommen sind, um *ḥadīth* zu hören und zu beten.“³⁸

Die Frauenarbeit scheint allerdings zur Zeit in Marokko noch weniger ausgeprägt zu sein, als es etwa in Pakistan, England oder – in der Relation zur Größe der

Jamāʿa betrachtet – auch in Deutschland der Fall ist.³⁹ Gelegentlich treffen sich die Frauen in privaten Häusern, um gemeinsam aus Büchern zu lesen und zu beten. Die *Masjid an-Nūr* in Casablanca besitzt zwar einen eigens gekennzeichneten Eingang für Frauen, während meines gesamten Forschungsaufenthaltes war dieser aber kein einziges Mal geöffnet, und ich habe keine Frau die Moschee oder das Zentrum betreten sehen. Dennoch ist den männlichen Aktivisten die Bedeutung der Frauenarbeit innerhalb der Gruppe wohl bewußt, und es wird versucht, die Arbeit in dieser Hinsicht zu verstärken:

„Wir haben jetzt auch *khurūj* für die Frauen. Die Männer begleiten dabei ihre Frauen. Die Frau praktiziert *khurūj* (allerdings in privaten Räumen, nicht auf der Straße, wie die Männer – E.F.), um zu lernen wie man *dāʿiya* (Ruferin, Missionarin) werden kann. Sie wird dadurch zu einer guten Erzieherin für ihre Kinder und einer *dāʿiya* für Nachbarn und Freunde. Die Frauen sind willensstark und man sagt, wenn sie mit dieser Arbeit beginnen, dann sind sie mit größerem Einsatz dabei als die Männer. Man sagt auch, wenn die Frauen an der *daʿwa*-Arbeit nicht teilnehmen, dann fehlt immer etwas. *La budda al-marʿa* (die Frauen sind unbedingt notwendig).“⁴⁰

Die Teilnahme von Jugendlichen ist – wie Aktivisten der *Jamāʿat at-Tablīgh* zugeben – im Vergleich zu anderen islamischen Bewegungen in Marokko, die stark von Jugendlichen, meist Studenten, frequentiert werden, verhältnismäßig gering. Zwar unterstützten viele junge Leute die Bewegung und befürworteten die *daʿwa*-Aktivitäten, doch verfügten sie oftmals nicht über die nötigen finanziellen Mittel, um am *khurūj* teilzunehmen.

Der Grund dafür liegt in dem Selbstverständnis der *Jamāʿa*, demzufolge jeder Teilnehmer seine Kosten selbst tragen muß, Spenden und Fremdfinanzierungen dagegen strikt zurückgewiesen werden. Deshalb bestimmen die finanziellen Möglichkeiten das Ziel des *khurūj*. Wer über mehr Geld verfügt, kann zu einem weiter entfernten Ort oder ins Ausland reisen, wer nur wenig hat, zieht zu einem nahe gelegenen Dorf oder Stadtteil aus:

„In dieser Arbeit lernen wir unsere Seelen auszubilden und nach nichts zu fragen, außer nach Gott. Wenn wir Geld haben, gehen wir raus (d.h. nehmen wir am *khurūj* teil – E.F.), wenn wir kein Geld haben, beten wir zu Gott, daß er uns welches gibt. Warum? Weil sie (die *Tablīghīs* – E.F.) sagen: ‚Wenn uns ein Mensch Geld gibt, wird er sich daran gewöhnen Geld zu nehmen. Aber die Religion ist teuer, teurer als alles andere.‘ Wie der Gesandte Gottes sagte: ‚Etwas wie diese Religion müssen wir mit dem teuersten finanzieren, das wir haben: mit einem Teil von unserer Seele, von unserer Zeit und von unserem Besitz.‘“⁴¹

Die Kehrseite dieses wohlklingenden Ausspruches könnte jedoch in einer Art „totalen Erfassung“ des Individuums liegen, die das Privatleben eines Anhängers auf ein Minimum reduziert oder gar zum Erliegen bringt. Die Mitgliedschaft impliziert einen Bruch mit der Vergangenheit, mit dem ursprünglichen familiären Umfeld, um es durch ein neues Netz von Beziehungen zu ersetzen, bemerkt Mohamed Tozy.⁴² Ich möchte diesen Punkt nicht überstrapazieren, da ich Bekanntschaft mit Persönlichkeiten aus *Tablīghī*-Kreisen gemacht habe, die nicht dem Bild eines leicht ma-

nipulierbaren und ergebenen Anhängers – ähnlich dem unserer „Sekten“ – entsprechen, dessen vorherige Identität durch die Zugehörigkeit zur *Jamā'a* ausgelöscht wurde. Dennoch besteht bei manchen Charakteren – gerade auch jüngerer Menschen – sicherlich die Gefahr, sich in ihren Handlungen eher durch die Suche nach Identität und Gemeinschaft leiten zu lassen als durch wohlüberlegte Überzeugungen. In Casablanca traf ich einen jungen Buchhändler, der für kurze Zeit in der *Tablighī*-Bewegung aktiv war und von einem enormen sozialen Druck innerhalb der Gruppe berichtete, der bei Nichtbefolgung der vorgeschriebenen Regeln entstünde.⁴³

Praxis und Selbstverständnis im nationalen Rahmen

Wie überall auf der Welt wendet die *Tablighī*-Bewegung in Marokko verschiedene Formen des *da'wa* an: Die Hauptarbeit stellt *al-da'wa al-amma*, die allgemeine Mission dar. Kleine Gruppen verteilen sich im Ort oder Stadtteil und laden die Muslime zur Moschee ein. Diese Tätigkeit wird *jaula* (Rundgang) genannt und während des *khurūj* auch regelmäßig ein- bis zweimal pro Woche von den lokalen Gruppen in den Städten und Dörfern durchgeführt. Dabei sprechen die Missionare mit den Leuten, die ihrer Meinung nach die Religion vernachlässigen oder gar ablehnen. Wenn die Angesprochenen einverstanden sind, werden sie mit zur Moschee genommen, wo gemeinsam gebetet, eine offene Erklärung (*bayān*) über die Grundsätze der Gemeinschaft abgegeben und mit den einzelnen über Tod und Rechenschaft vor Gott (*hisāb*), Vergebung und Strafe gesprochen wird. Wer dies akzeptiere und die Notwendigkeit der *da'wa*-Arbeit einsehe, wird aufgefordert mit der *Jamā'a* zu den Gläubigen zu gehen. Dies sei jedoch nicht das vorrangige Ziel der Missionierung:

„Es ist nicht wichtig, daß wir viele sind. Unsere Sorge ist, diesen Mann aus dem Café oder aus der Kneipe herauszuholen. Was aus ihm wird, ob er bei uns bleibt, ist nicht so wichtig. Viele oder wenig? Hauptsache ist, daß wir arbeiten.“⁴⁴

Die Aktivitäten der *Jamā'at at-Tabligh* sind nicht auf die Moscheen begrenzt, da ihre Mitglieder die Missionsarbeit außerhalb der Moscheen für wichtiger halten, was ihrer Auffassung nach dem Vorbild des Propheten entspricht. Daher sei es ihnen erlaubt, überall hinzugehen und sogar ein Wirtshaus zu betreten. Verglichen werden könne dies z.B. mit einem Krankenwagen, der ebenfalls die Verkehrsregeln nicht einhalte, um ein Menschenleben zu retten. Eine weitere Form des *da'wa* führt die Aktivisten direkt in die Krankenhäuser oder soziale Einrichtungen, um dort gezielt Menschen in Krisensituationen anzusprechen. Hier kommt den *Tablighīs* eine Funktion der Seelsorge zu, häufig wurde mir während meines Aufenthaltes in Marokko – auch von Außenstehenden und sogar Kritikern der Bewegung – berichtet, daß ehemalige Trinker oder Spieler durch den Kontakt mit der *Jamā'a* wieder auf den „rechten Weg“ zurückgefunden hätten.

Durch die besondere Mission (*al-daʿwa al-khāssa*) werden in erster Linie islamische Gelehrte (*ʿulamāʾ*) oder wichtige Persönlichkeiten angesprochen, um der eventuellen Verurteilung durch diese vorzubeugen. Weiterhin suchen die *Tablīghīs* Personen auf, die sich in der Vergangenheit bereits für die Missionstouren gemeldet oder an Aktivitäten teilgenommen hatten, in der Folge jedoch fernblieben, und erinnern sie an ihre Pflichten.⁴⁵

Die *Jamāʿa* habe seit dreißig Jahren ihr Programm nicht geändert, das dem aller *Tablīghīs* weltweit entspreche, betonen marokkanische Aktivisten. Neue Gruppenangehörige erlernen die Missionsarbeit anhand der Praxis, indem sie zusammen mit den älteren losziehen. Obwohl diese praktische Arbeit, der „gelebte Islam“, im Mittelpunkt des Selbstverständnisses der *Jamāʿat at-Tablīgh* steht, dienen auch Erzählungen eines *murshid* (Führer) oder *muʿallim* (Lehrer) über das Leben der Gefährten des Propheten, Erklärungen zu den Regeln der Gruppe und Hinweise zu taktischem Verhalten bei der Mission dazu, neue Aktivisten in die Arbeit einzuführen.

Gelesen werden von *Tablīghīs* in Marokko vornehmlich zwei Werke: *Riyād as-Sālīhīn* von Imām Zakariyā Yaḥyā Bin Sharaf an-Nawawī (gest. 1277)⁴⁶ und *Ḥayāt as-Sahāba* von Muḥammad Yūsuf Kāndhalawī (1917-1965), dem zweiten *amīr* und Sohn des Begründers der Bewegung.⁴⁷ Es handelt sich bei beiden Werken um mehrbändige arabischsprachige *ḥadīth*-Kompendien, die nicht ausschließlich von der *Jamāʿa* benutzt werden. Das Buch *Fadāʿil-i Aʿmāl* von Muḥammad Zakariyā Kāndhalawī (1898-1982) hingegen, das in Indien und Pakistan als Standardlektüre der *Tablīghīs* dient, liest man in Marokko kaum. Bei der gemeinschaftlichen Lektüre wird ein *ḥadīth* über den Propheten oder einen seiner Gefährten laut vorgetragen. Ziel ist es, durch die erbaulichen Geschichten die Triebseele (*nafs*) beherrschen zu lernen und sich am Vorbild des Propheten und am Leben der *sahāba* auszurichten. Trotz dieses gewissen Bildungsanspruches verfügt die *Jamāʿat at-Tablīgh* nicht über ein ausgebautes Netz an Schulen in Marokko.⁴⁸ Eine eigene Schule existiert lediglich in Ksar al-Kebir, in den meisten anderen Städten gibt es *Dār al-Qurʾān* zur religiösen Unterweisung von Kindern.⁴⁹

Repressionen im marokkanischen Umfeld

Angepaßt an die marokkanische Situation, müssen Personen, bevor sie den *khurūj* durchführen, ein Formular mit Namen, Geburtsdatum, Wohnsitz, Anzahl der Kinder und Beruf ausfüllen. Diese Formalie dient angeblich in erster Linie dem gegenseitigen Kennenlernen der Aktivisten, doch falls Polizei oder Behörde danach fragen, werde das Papier überreicht, so daß nicht jeder einzelne Aktivist untersucht werden müsse.⁵⁰ Genauso wird verfahren, wenn *Tablīghīs* aus dem Ausland zu Besuch kommen. Der Grund für diese Vorsichtsmaßnahme liegt in den Repressionen und Schwierigkeiten, die in der Vergangenheit immer wieder mit Behörden und Amtsinhabern auftraten und die Arbeit behinderten. Beim Auszug in eine Moschee oder ein Dorf, so erzählen Aktivisten, könne es zu Problemen kommen, wenn der *muqaddim* (Aufseher in einem Stadtviertel) oder der *shaikh* (Aufseher im Dorf) eine *Jamāʿa* (Gruppe) sieht, die ihm fremd ist. Meist benachrichtigt er dann den *qāʿid*

(nächst höherer Verwaltungsbeamter mehrerer Stadtteile), der die Gruppe zu sich ruft und sich vergewissert, um wen es sich handelt. Die Folgen eines solchen Verhörs sind unterschiedlich: Manche erlauben die Arbeit, andere erlauben der *Jamā'a* nur zu beten, die nächsten gestatten zwar die Arbeit, nicht aber den *itikāf* (den nächtlichen Aufenthalt) in der Moschee. In letzterem Fall gehen die Aktivisten mit ihren Matratzen und ihrem Geschirr hinaus und suchen sich einen geeigneten Platz unter freiem Himmel:

„Wenn uns jemand verbietet, in der Moschee zu bleiben, dann widersprechen wir ihm nicht. Wenn jemand sagt, tut dies oder jenes nicht, dann sagen wir: Einverstanden. Weil der *da'wa* nicht beschränkt ist. Er ist wie das Wasser. Wenn das Wasser zum Beispiel durch einen Stein blockiert wird, fließt es einen anderen Weg. Wenn es Leute gibt, die wollen, daß wir weggehen, so widersetzen wir uns nicht. Wir müssen gehorchen. Wenn sie unseren Gehorsam sehen und feststellen, daß wir aufrichtig sind, heißen sie uns schließlich willkommen.“⁵¹

Viele der Verantwortlichen hätten die Arbeit anfangs verboten, aber nachdem sie die Aufrichtigkeit der Aktivisten bemerkten, hätten sie sogar Sympathien entwickelt. Es hinge vor allem von der Vertrautheit der Verantwortlichen mit der *Jamā'at at-Tabligh* ab, ob sie die *da'wa*-Arbeit gestatteten. Aufgrund ihres Zugeständnisses an die marokkanische Regierung, Regeln und Orte der Aktivitäten bekannt und Namen der Führer öffentlich zu machen, ist die Arbeit jedoch inzwischen generell erlaubt. Nur in Ausnahmefällen, wenn z.B. ausländische Aktivisten anreisen, muß die Behörde informiert werden:

„Wir schreiben ihre Namen auf und woher sie kommen, aus Tunesien z.B. oder Ägypten oder von woanders. Sie wollen das wissen. Und wenn sie wissen, daß sie bei uns sind, dann sind sie beruhigt. Und sie wissen auch, wie lange sie bei uns bleiben. Einen Monat oder vierzig Tage oder zehn Tage. Und wenn diese Frist vorüber ist, fragen sie uns, ob sie weg sind. Dann sagen wir, sie sind weg oder sie bleiben noch ein paar Tage. Sie beobachten uns ein wenig. Aber es ist alles klar bei uns, wir haben nichts zu verstecken.“⁵²

Die Reaktionen der Regierung seit Beginn der *Tabligh*-Aktivitäten in Marokko waren wechselhaft und reichten von Ermutigung über Toleranz bis hin zu Verboten und Gefängnis.⁵³ Um Zusammenstöße zu vermeiden, waren *Tablighis* stets darum bemüht, sich möglichst unauffällig in der Öffentlichkeit zu bewegen, indem sie z.B. nur in kleinen Gruppen auftraten. Durch ihre Anpassungsstrategien schien es ihnen somit gelungen zu sein, sich gewisse Freiräume für die Durchführung ihrer Arbeit zu verschaffen. Dennoch hatte die Gruppe in Marokko Repressionen zu befürchten und war in gewisser Weise derselben Willkür ausgesetzt, der alle islamischen Vereinigungen unterlagen. Die marokkanische Regierung mußte in der *Jamā'at at-Tabligh* eine besondere Bedrohung sehen, weil ihre Art der Mobilisierung nur schwer kontrollierbar war und sie ihr das Monopol auf die Predigt und die essentielle Verkörperung der Religion streitig machte.

Polemik eines marokkanischen Gelehrten

Von Vertretern der marokkanischen Gelehrtschaft liegt keine offizielle Stellungnahme zur *Jamāʿa* vor. Die einzige Kritik stellt ein 1979 in Casablanca erschienenener schmaler Band des gebürtigen Marokkaners Muḥammad Taqī ad-Dīn al-Hilālī (1893-1987) dar. Seine schillernde Persönlichkeit ist nicht nur wegen der zahlreichen Verbindungen zu Gelehrten und Intellektuellen der islamischen Welt von Bedeutung. Er kann – nach Einschätzung des marokkanischen Wissenschaftlers und Publizisten Muḥammad Darīf – auch als kulturelle und geistige Autorität des politischen Islam in Marokko angesehen werden.⁵⁴

Taqī ad-Dīn al-Hilālī wurde in einem Dorf nahe Sijilmassa im Südosten Marokkos geboren, Ausbildung und Lehre führten ihn jedoch bald in viele verschiedene Länder (Algerien, Ägypten, Indien, Irak, Saudi Arabien). Er arbeitete als Lektor für arabische Sprache und Literatur unter anderem auch in Deutschland an der Universität Bonn, an der er ein Diplom in der deutschen Sprache und 1940 die Doktorwürde erlangte.⁵⁵ Für einige Jahre kehrte er nach Marokko zurück und war im spanischen Protektoratsgebiet als Rektor der Maktaba Mulay al-Hasan, Tetuan, als Herausgeber der islamischen Zeitschrift „Lisān ad-Dīn“ und als Korrespondent von „al-Ikhwān al-Muslimūn“, dem Organ der ägyptischen Muslimbruderschaft, tätig. Später lehrte Taqī ad-Dīn al-Hilālī an Universitäten in Bagdad, Medina und Rabat. Er hatte bereits früh Kontakte zu wichtigen Vertretern der *Salafīyya*-Bewegung, wie Rashīd Ridā und Shakīb Arslān. Bereits in den Jahren seiner Ausbildung an der Qarawīyīn in Fes hatte er sich durch den Einfluß von Sheikh Muḥammad Ibn al-ʿArabī al-ʿAlawī (1880-1963) von der Tijāniyya (nordafrikanische Bruderschaft) und dem Sufismus abgewandt, mit dem er zuvor zeitweilig sympathisiert hatte. Seine Aversionen gegen den Sufismus brachte er in mehreren seiner Bücher und Schriften zum Ausdruck. Zusammen mit dem pakistanischen Arzt Dr. Muḥammad Muḥsin kompilierte er auch einen vielbeachteten englischsprachigen Qurʾānkommentar.⁵⁶ Anfang der 1970er Jahre kehrte er endgültig nach Marokko zurück, um sich in seinem Heimatland der Mission zu widmen. Seinen Unterricht hielt er in bekannten Moscheen von Casablanca ab, unter anderen auch in der *Masjid ʿAin ash-Shoq*. In Casablanca ist Taqī ad-Dīn al-Hilālī auch gestorben.⁵⁷

Erste Berührungen mit der *Jamāʿat at-Tablīgh* wird er bereits in den Jahren seiner Lehrtätigkeit in Indien gehabt haben. 1930 war er als Professor für arabische Literatur und Chef der arabischen Abteilung am Religionsseminar (*Dār al-ʿUlūm*) des Gelehrtenrates (*Nadwat al-ʿUlamāʿ*) in Lucknow eingestellt worden. Dort unterrichtete er auch Abū l-Ḥasan an-Nadwī (1914-1999), einen später hochrangigen indischen Gelehrten, der seit den 1940er Jahren für die Verbreitung und Popularität der *Tablīghī*-Bewegung gerade auch in der arabischsprachigen Welt von enormer Bedeutung war. An-Nadwī stattete dem ehemaligen Lehrer während seiner anläßlich einer Konferenz der Islamischen Weltliga im Mai 1972 durchgeführten Marokko-Reise, in deren Rahmen er übrigens auch bei König Hassan II. höchstpersönlich zu Gast war, einen Besuch ab, wie er in seiner Biographie beschreibt. Dem marokkanischen Zweig der *Jamāʿat at-Tablīgh* hingegen widmet er keine Zeile.⁵⁸

Seine scharfzüngige Kritik an der *Tablighī*-Bewegung verfaßte Taqī ad-Dīn jedoch erst Ende der siebziger Jahre, vermutlich nachdem er ihr im marokkanischen Umfeld wiederbegegnet war. Aus doktrinärer Sicht hält er ihre Arbeit für eine unzulässige religiöse Neuerung (*bid'ā*) und einen Irrtum (*dalāla*). Er glaubt, sie verursa- che eine Spaltung (*fitna*) des Islam und stehe im Widerspruch zur *sunna* (Lebens- weise, Tradition) des Propheten.⁵⁹ In seiner Darstellung stützt er sich vornehmlich auf eine Abhandlung mit dem Titel *Jamā'at at-Tabligh 'aqā'iduhā wa afkārūhā wa mashā'ikhuhā*, die ein pakistanischer Major namens Muḥammad Aslam al- Pakistānī, der als Student der islamischen Universität in Medina wohnte, verfaßt hat. Im Zentrum der Kritik steht der "Auszug auf dem Wege Gottes" (*khurūj fi sabīl Allah*), den Taqī ad-Dīn als "Reise" (*as-siyāḥa*) bezeichnet und vom religiösen Standpunkt her ablehnt, da der Islam jegliches "Mönchtum" verdamme. Bei den *Tablighīs* habe die Reise jedoch die gleiche Stellung wie das Glaubensbekenntnis. Wer sich nicht daran beteilige, werde von ihnen mißachtet, auch wenn er die göttli- chen Vorschriften und die *sunna* des Propheten befolge. Es seien jedoch die alten vorislamischen Religionen, wie Brahmanentum und Buddhismus, die in Gottes Namen auf Wanderschaft gingen und dadurch eine Art Gottesdienst vollzögen. Die- se Glaubensrichtungen verträten den Standpunkt, daß der Mensch sich von seinen Angehörigen trennen müsse und während der Wanderschaft Hunger, Durst, lange Fußmärsche, extreme Kälte oder Hitze erleiden müsse, um zur Gnosis zu gelangen. Der Prophet Muḥammad habe sich jedoch über diese Reise ablehnend geäußert und in dieser Hinsicht einzig den *jihād*⁶⁰ auf dem Wege Gottes erlaubt.⁶¹

Zudem sei das Umherziehen, welches die *Tablighīs* praktizierten, schädlich für die soziale und ökonomische Ordnung der islamischen Gesellschaft: Familien, El- tern, Kinder und Ehepartner würden vernachlässigt und damit ihrer Rechte beraubt; Auszubildende wendeten sich vom Studium der Religion und dem Weltlichen ab; Händler würden ihre Arbeit unterbrechen, worunter auch die Menschen litten, die von Zakat und Almosen der Händler lebten.⁶²

Ein weiterer wichtiger Anlaß der Kritik ist, daß *Tablighīs* zum *khurūj* in die Welt hinauszögen und dabei der Situation im eigenen Land den Rücken kehrten:

„Ihr habt in eurem Land Indien 500 Millionen Menschen zurückgelassen, zu denen ihr kein einziges Wort sagtet und die nicht mal an Gott glauben... Ihr wendet bei ihnen nichts von Eurer Stärke und List an, um sie aus dem Schatten des Unglaubens zum Licht des Islams zu holen.“⁶³

Würde die *Jamā'at at-Tabligh* es mit ihrer Anstrengung für Gott ernst meinen, so die Meinung von Taqī ad-Dīn, müsse sie bei den Ungläubigen in Indien mit der Mission beginnen. Noch schlimmer wöge aber, daß die *Jamā'a* sogar ein gutes Verhältnis zur indischen Regierung und zum indischen Volk habe unter dem Vor- wand, sie könne keine Feindschaft gegen diese hegen, da sie zur Zusammenarbeit mit ihnen gezwungen sei. Dies stellt für Taqī ad-Dīn einen doppelten Verrat dar, weil es sich nicht nur um diejenigen handele, die „Götzendienst gegen Gott und seinen Gesandten“ verrichteten, sondern auch um diejenigen, die nach der Abspal- tung Pakistans den hinterbliebenen 50 Millionen Muslimen Schaden zugefügt, sie getötet und vertrieben hätten. Der Gelehrte wirft den *Tablighīs* daher vor, weder

innerhalb noch außerhalb Indiens die Schuldigen für das an Muslimen begangene Unrecht zu tadeln. Somit läge die schlimmste und „teuflischste“ aller Auffassungen der *Jamā'at at-Tablīgh* darin, daß sie sich nicht in die Politik einmische. Der *jihād* gegen die Feinde des Islams hingegen würde den Eintritt in die Politik verlangen. *Tablīghīs* jedoch sprächen weder von den Übeln der Kommunisten, noch denen der Kolonialisten oder der Zionisten aus Angst, diese könnten ihnen sonst den Zugang zu ihren Ländern verwehren.⁶⁴

Zudem hielten sich *Tablīghīs* ohnehin nicht an ihre eigenen Regeln. *Ikrām al-muslimīn*, der vierte der sechs Punkte des Missionsprogramms, welches Taqī ad-Dīn in allen Einzelheiten verwirft, werde von der *Jamā'at at-Tablīgh* selbst nicht einmal angewendet, da sie in Wirklichkeit nur demjenigen Achtung erweise, der ihrer Ideologie und ihrem Programm Folge leiste. Wer sich davon fernhielte, dem würde Haß und Abneigung entgegengebracht.⁶⁵

Taqī ad-Dīn al-Hilālīs Polemik erstreckt sich im übrigen über die *Tablīghī*-Bewegung hinaus auch auf die Gelehrten der Schule von Deoband, wie z.B. Sheikh Muḥammad Qāsim an-Nanautawī (1832-79), der als Begründer dieser Schule gegen die *sunna* und rechte Leitung des Propheten verstoßen habe. Auch die Rechtsschule der Hanafiten – der in ganz Indien mehrheitlich gefolgt wird – sowie der *taqlīd* (Befolgung der Tradition) sind Gegenstand seiner Kritik: Die hanafitische Art der Durchführung des Gebetes würde beispielsweise von der des Propheten abweichen, da es in ihr erlaubt sei, persische Worte anstelle der arabischen in das Gebet aufzunehmen. Es dürfe jedoch auf keinem Fall dem *taqlīd* der Rechtsschulen in bezug auf die gottesdienstlichen Handlungen und Glaubensgrundsätze noch dem *taqlīd* des *tasawwuf* (der islamischen Mystik) blind gefolgt werden.⁶⁶

Schließlich vergleicht Taqī al-Dīn die *Jamā'at at-Tablīgh* mit den sufischen Bruderschaften und beschuldigt sie eines „Turuqismus“ (von *turuq*, Bruderschaft), den er scharf ablehnt. Die Verehrung ihrer Shaikhs während des Gebetes sei *shirk* (Beigesellung) und *kufur* (Unglaube). *Tablīghīs* würden zudem eine Reihe weiterer Praktiken des Sufismus ausüben, wie z.B. das Wachen und Beten an Gräbern von Heiligen und Verstorbenen, welches der Prophet ausdrücklich in einem *ḥadīth* verboten habe. Der Sufismus ist nach Auffassung des marokkanischen Gelehrten *bida'at* (unzulässige Neuerung), die in der Frühzeit des Islam nicht existierte: „Gab es unter den Gefährten des Propheten (*saḥāba*) Bruderschaften (*turuq*)? Eine *tariqa Bakriyya* und eine *tariqa 'Umaryyya*; eine *tariqa 'Uthmāniyya* oder *'Alawiyya*. Und eine *tariqa Jābiriyya* oder *Mas'ūdiyya!*“, fragt er ironisch.⁶⁷ Als Beweis der Neigung der *Jamā'at at-Tablīgh* zum *tasawwuf* führt Taqī ad-Dīn schließlich die von Muḥammad Aslam überlieferte Geschichte eines ihrer Shaikhs namens Mu'īn ad-Dīn an, zu dem eines Tages ein Schüler gekommen sein soll mit dem Wunsch, in die Bruderschaft einzutreten. Da habe Mu'īn ad-Dīn zu dem Adepten gesagt:

„Es ist bekannt, daß die Muslime sagen: *Lā ilāh illā Allāh, Muḥammad Rasūl Allāh*. Wenn ich Dir befehle zu sagen *Lā ilāh illā Allāh, Mu'īn ad-Dīn Rasūl Allāh*, würdest Du es tun? Da sagte der Schüler (*murīd*), vielmehr das Ungeheuer (*marīd*): *Lā ilāh illā Allāh, Mu'īn ad-Dīn Rasūl Allāh*. Und der Shaikh erwiderte: Ich bin nicht der Gesandte Gottes, aber ich wollte Deine Liebe und Treue prüfen.“⁶⁸

Der hier ausführlich zitierte Taqī ad-Dīn al-Hilālī, der aus seiner Verachtung der *Jamā'a at-Tablīgh* und seiner Sympathie für puristischen Strömung der saudischen Wahhābiyya kein Geheimnis macht, stellt mit seiner Polemik gegen die *Tablīgh*-Bewegung ein frühes Beispiel nicht nur der marokkanischen, sondern der arabischen Kritik an der *Jamā'at* insgesamt dar. Er blieb nicht der einzige Autor, der die Bewegung bis heute in scharfen Tönen angriff. Inzwischen liegt eine Reihe kritisch-polemischer Schriften außerhalb Südasiens vor, unter anderem auch aus dem Lager des politischen Islam.

Verhältnis zum politischen Islam

Innerhalb Marokkos wird die *Jamā'at at-Tablīgh* von Vertretern eines politisch-islamischen Gedankenguts wegen ihrer Offenheit getadelt, die staatliche Kontrolle ermögliche und damit auch andere Vereinigungen in Gefahr bringe. Zudem wird ihr vorgeworfen, eine zu schwache Ideologie zu haben, um den Ansprüchen einer zeitgenössischen islamischen Bewegung Genüge zu tun.⁶⁹ In diesem Zusammenhang wird am heftigsten die Trennung von Religion und Politik angeprangert, welche die *Jamā'a* praktiziere und welche nach Auffassung der islamistischen Gruppierungen der Botschaft des Propheten zuwiderläuft.

Tatsächlich verlassen viele, vor allem junge Leute, die *Jamā'at at-Tablīgh* nach einer Weile mit der Begründung, daß sie keine politische Arbeit praktiziere, wie auch ein *Tablīgh*-Aktivist konstatiert. Dennoch bleibt die *Jamā'a* in ihrer apolitischen Haltung standhaft: Selbst wenn Angehörigen der Gruppe hohe Ämter angeboten würden – wie dies in Pakistan in der Vergangenheit mehrfach geschehen sei – lehnten *Tablīghīs* eine solche Tätigkeit ab:

„Wir gehen raus auf dem Wege Gottes. Wir können nicht unsere Arbeit als *Tablīghīs* machen und gleichzeitig diese Arbeit (in der Politik – E.F.). Dafür haben wir nicht genug Zeit. Wir beten für euch, aber wir haben was zu tun. Laßt uns. Gott hilft Euch.“⁷⁰

Über Politik zu reden, bedeute meistens, wie ein weiterer Aktivist zu bedenken gibt, daß die Bevölkerung gegen die Regierenden aufgehetzt wird. Bei vielen anderen Gruppen richte sich dieser Haß und die Ablehnung sogar gegen alle Menschen, die nicht denselben Weg befolgten wie sie. Die Leute des *Tablīgh* jedoch bevorzugten einen Weg des Friedens und der Brüderlichkeit:

„Viele Leute rufen zu Gott, aber es ist zum Teil mit Aggression verbunden und es wird dabei von Menschen über Menschen gesprochen und geurteilt. Das gibt es bei uns nicht. Unser Ruf nimmt seinen Weg, wir sprechen nicht über die Menschen, nicht über die Großen und nicht über die Kleinen. Wir erniedrigen niemanden. Und wir begrüßen alle Muslime und wir besuchen alle anderen Fraktionen. Alle diese Fraktionen sind von der Umma des Propheten. Unsere Arbeit geht mit Ruhe voran. Durch Dauer und Kontinuität tritt schließlich der Erfolg ein.“⁷¹

Trotzdem bestehe von seiten der *Jamāʿa at-Tablīgh* kein gespanntes Verhältnis zu den politisch-islamischen Gruppen. *Tablīghīs* besuchen regelmäßig Moscheen, in denen andere Organisationen ansässig sind, um dort gemeinsam mit ihnen zu beten:

„Es gibt viele *Jamāʿāt*, die wir besuchen, die wir lieben und für die wir beten. Also von unserer Seite ist es eine gute Beziehung, aber, wenn etwas von ihrer Seite kommt und sie uns wegen etwas beschuldigen, hören wir gar nicht hin. Wir haben unsere Arbeit und unseren Weg und wir vertrauen auf Gott.“⁷²

Den Unterschied zu diesen anderen Gruppen sehen *Tablīghīs* darin, daß diese oft nur mit Worten zur Einhaltung der *sunna* aufrufen, die *Jamāʿat at-Tablīgh* hingegen ihren Schwerpunkt auf die Praktizierung der *sunna* lege. Der Ideologie der *Jamāʿa* zufolge wird sich die Politik erst zum Positiven wenden, wenn der Glaube der Menschen gestärkt wird: „Wenn das Herz gut wird, dann werden die Organe auch gesund.“⁷³

Viele Menschen beteiligten sich vor allem deshalb nicht an den Aktivitäten der Gruppe, weil sie ihnen in Wahrheit zu schwierig seien. Sie befürworteten zwar die *Jamāʿa*, wollten aber selbst nicht das Haus, die Frauen und Kinder verlassen und bei Regen oder Hitze in die Moscheen und Dörfer gehen, stets mit dem Risiko, kein Essen oder keine Unterkunft zu finden: „Man schläft auf dem Boden und ißt nur Gemüse – das können viele nicht. Du kämpfst gegen die *nafs* (Triebseele).“⁷⁴ Damit ist ein Aspekt angesprochen, der den wohl am häufigsten hervorgebrachten Vorwurf aus dem Lager der politisch-islamischen Organisationen darstellt: der „Sufismus-Vorwurf“.

Sowohl Tozy als auch Darīf haben die *Jamāʿat at-Tablīgh* mit dem Sufismus verglichen. Ersterer will in den Techniken zur Formung des Individuums den Einfluß der islamischen Mystiker bemerken: Wie bei jenen erfolge die Übermittlung der Ideen mündlich, das Erlernen der Praxis nicht in Form von Unterricht, sondern erlebnisbezogen. Im Verständnis der *ʿibādāt* (der gottesdienstlichen Handlungen) bestehe große Ähnlichkeit mit den sufischen Bruderschaften (*turuq*), das Lehrer-Schüler-Verhältnis unterscheide sich hingegen, da die *Jamāʿa* sich als eine Gemeinschaft von Brüdern verstehe und somit weniger hierarchisch geprägt sei.⁷⁵ Dennoch siedelt Tozy die *Tablīghīs* eher zwischen den – sehr erfolgreichen – erneuerten Bruderschaften (wie der *Bushishiyya*) und dem politischen Islam an, als sie eindeutig dem Sufismus zuzuordnen. Aus der Sicht Darīfs hingegen verkörpert die *Tablīgh*-Bewegung eindeutig den *tasawwuf*, da sie den Weg der Verbundenheit mit Gott gehe. Er führt die *Jamāʿa* in seinem Buch über den politischen Islam in Marokko als ein Gegenbeispiel zu islamistischen Gruppen an, indem er sie als eine islamische Bewegung beschreibt, die sich einzig auf den Aufruf zu einer islamischen Ethik beschränke.⁷⁶

Viele der *Tablīghī*-Anhänger selbst reagieren jedoch sehr zurückhaltend bis ablehnend, spricht man sie auf eine Verbindung zum Sufismus an. Der Unterschied zwischen den Männern des *Tablīgh* und dem *tasawwuf* sei groß, der Sufismus, so wie er heute existiere, aufgrund von Scharlatanerie und Betrug zu verwerfen: „Die Mystiker nehmen und geben nicht – die *Jamāʿat at-Tablīgh* gibt und nimmt nicht.“⁷⁷ Einer meiner Interviewpartner wehrte den Hinweis auf die ursprüngliche

Zugehörigkeit des Begründers der *Tablighī*-Bewegung zu einer Bruderschaft zunächst ab: „*Tariqa* – nein – er war ein Gelehrter (*‘alim*), der, als er sah, daß die Menschen die Moscheen verlassen, sich überlegte, wie er sie zur Religion zurückführen konnte.“ Erst nach Wiederholung der Tatsache, daß Muḥammad Ilyās einer Branche der *Chishtiyya* in Indien angehörte, lenkte der Aktivist ein: „Wenn es eine saubere und ehrliche Bruderschaft ist, gibt es kein Problem“⁷⁸ Dies spricht eher für die Furcht der *Tablighīs*, in Marokko mit dem Sufismus in Verbindung gebracht zu werden, als für eine tatsächliche grundlegende Ablehnung mystischer Lehren. Wogegen sich die *Jamā‘a* weltweit richtet, ist die oft mit sufischen Strömungen einhergehende Heiligenverehrung, die in Marokko ähnlich wie in Indien in sehr ausgeprägter Form existiert und mit der – neben einer unbestreitbar therapeutischen Funktion – oft großer Mißbrauch getrieben wird. Dennoch ist in vielen Aspekten der Ideologie der *Jamā‘at at-Tabligh* der Einfluß des Sufismus nicht zu übersehen. Bei einigen – längst nicht bei allen – Angehörigen der Bewegung ist eine Demut und Tiefe im Glauben zu verspüren, wie sie wohl nur durch mystische – oder der Mystik ähnliche – Zugänge zur Religion zu erreichen ist.

Die Position von al-‘Adl wa-l-Iḥsān

Doch nicht alle Vertreter islamischer Gruppierungen in Marokko stehen der *Jamā‘at at-Tabligh* feindlich gegenüber. Der Führer von *al-‘Adl wa-l-Iḥsān*, ‘Abd as-Salām Yāsīn (geb. 1928?), ist der Gruppe wohl gesonnen: Die Männer des *Tabligh*, gehörten zu den hervorragendsten der zeitgenössischen Bewegungen mit dem größten Einfluß. Sie seien erhabene Gläubige und Rechtschaffene, seien von Gott mit *baraka* (Segen) ausgestattet und hätten durch ihre neue Art des *khurūj fi sabīl Allāh* eine große Nähe zur *sunna* und Praxis des Propheten erlangt: „Was ihre Geduld und die Sanftheit ihrer Herzen anbelangt, so erinnern sie Dich an die rechtschaffenen Vorfahren...“⁷⁹

Man könnte diese Ausnahmeposition eines Vertreters der islamisch-politischen Richtung vermutlich mit der eigenen sufischen Vergangenheit erklären. Auch *al-‘Adl wa-l-Iḥsān* vertritt nicht in „Reinform“ das, was zu den Kriterien des politischen Islam gemeinhin gerechnet wird. Ähnlich wie bei der *Jamā‘at at-Tabligh* tun sich hier eher Mischformen auf, welche die zu Beginn dieses Beitrags erwähnte Vielfalt und Heterogenität der islamischen Bewegung widerspiegeln.

Eine organisatorische Beziehung zwischen *al-‘Adl wa-l-Iḥsān* und *Jamā‘at at-Tabligh* besteht trotzdem nicht. Das Verhältnis ist eher eines der allgemeinen Freundschaft zwischen Gläubigen, wie ein Mitglied der ersteren, im Gegensatz zur *Tablighī*-Bewegung straff durchorganisierten Gruppe es formuliert: Die islamische Religion wird hier so definiert, daß Freundschaft und gegenseitige Unterstützung zwischen Muslimen grundsätzlich existieren sollten. Als Brüder im Glauben stünden sie sich nahe und wünschten ihnen Erfolg für das, was sie an guter Arbeit auf der Ebene eines *da‘wa fardiyya* (einer persönlichen Mission) durchführten. Ihr Einfluß in diesem Bereich sei nicht zu leugnen, worauf auch bereits ‘Abd as-Salām Yāsīn hingewiesen habe. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppierungen lie-

ge in der Ausgestaltung der islamischen Arbeit, wie sie jeweils von *al-ʿAdl wa-l-Iḥsān* und von *Jamāʿat at-Tablīgh* vollzogen werde. Dieser Unterschied resultiere aus dem Ursprung der *Tablīghī*-Bewegung:

„Wir finden, daß die Umstände und die geographische Gegend, in der sie entstand, darüber entscheiden wie die islamische Arbeit und der islamische *dawa* von ihr gestaltet wurde. Die *Jamāʿat at-Tablīgh* entstand auf dem Indischen Subkontinent und die Bevölkerung dort besteht aus Hindus und Angehörigen anderer Religionen. Im Zusammenhang mit ihnen ist der persönliche *daʿwa* der angemessenere Weg, um die Leute zu gewinnen, sie um sich zu scharen und eine breite Grundlage in der Gesellschaft zu formen. Dies ist die Stellung der Männer des *Tablīgh* auf dem indischen Subkontinent, in der geographischen Region, in der die Bewegung ihren Ausgangspunkt nahm. In Marokko aber leben wir in einem Staat, der zu fast 100 Prozent aus Muslimen besteht, wir haben keine Minderheit, weder eine indische noch eine andere. Also überschreitet unser *daʿwa* den persönlichen Rahmen und reicht bis zu einem *daʿwa*, den wir einen der „Massen“ nennen können, d. h. er umfaßt alle Muslime.“⁸⁰

Aufgrund des beschriebenen Ausgangspunktes komme der *Jamāʿat at-Tablīgh* die Einnischung in den Bereich der Politik nicht in den Sinn. *Al-ʿAdl wa-l-Iḥsān* hingegen trete in die Welt der Politik ein und fordere die Anwendung der *sharīʿa*. Allerdings gehe es nicht um eine sofortige Anwendung der *sharīʿa*, sondern es sei notwendig, daß dafür erst die gesellschaftlichen Voraussetzungen in vollem Maße vorhanden seien, um eine richtige Anwendung zu gewährleisten. Die *sharīʿa* sei also der Gipfel, das Ziel, worauf die islamische Arbeit hinauslaufe, und nicht der Anfang. Erst nachdem die Individuen zum Islam erzogen worden seien, nachdem sie den Glauben verinnerlicht und erkannt hätten, daß der Islam die letzte und richtige der Religionen sei, komme die Anwendung der *sharīʿa*. Die *Tablīghīs* stünden nicht grundsätzlich im Widerspruch zu dieser Auffassung, hielten aber die politische Arbeit für nicht geeignet, dorthin zu gelangen. Daher betrachte auch die *Jamāʿat at-Tablīgh* in Marokko den persönlichen *daʿwa*, der von der Politik getrennt bleibe, als den angemessenen Weg. Politik – erklärt der Informant weiter – ist hier nicht im weiteren Sinne gemeint, sondern in der engeren Bedeutung, nämlich im Hinblick auf die Herrschaft. So treten *Tablīghīs* nicht für einen Machtwechsel ein, sondern ihr *daʿwa* beschränkt sich auf den individuellen Bereich. *Al-ʿAdl wa-l-Iḥsān* hingegen vertritt ihren gesellschaftlichen Entwurf und trennt die Religion nicht von der Politik.

Letzteres ist nun wieder eine typische Haltung politisch-islamischer Gruppierungen und ist von deren Angehörigen auch wiederholt als Kritik an die *Jamāʿat at-Tablīgh* herangetragen worden, wie oben ausgeführt wurde.

Dennoch wird der Einfluß der *Tablīgh*-Arbeit von *al-ʿAdl wa-l-Iḥsān* insgesamt als positiv eingeschätzt, da sie nicht nur in Bereiche der Gesellschaft eindringe, zu denen andere Vereinigungen keinen Zugang fänden, sondern die *Tablīgh*-Aktivisten auch historisch die ersten waren, die das marokkanische Territorium „eroberten“ und mit ihrer unermüdlichen Missionsarbeit den Weg für den politischen Islam ebneten:

„It was they, the *Tablīghī*, and not the Muslim Brothers, who were the first. Before them there were a few rare missionaries from the Muslim Brothers, but they didn't produce any offspring. The people from the *Jamā'at at-Tablīgh* talked to labourers and doctors in the same language. Without subterfuge and with no political or economic dimension. Those people represented the profound voice of Islam, which spoke to the heart before addressing the brain and intelligence. They preached by example before preaching with words. They had and continue to have the healthiest influence on the Islamic movements. Their non-political nature is a plus for them, since it allows them to travel freely and more easily.“⁸¹

Von einer Konkurrenz könne nach Ansicht des Vertreters von *al-ʿAdl wa-l-Ihsān* nicht die Rede sein, denn die Wahl des Beitritts zur einen oder anderen Gruppe hänge in der Regel vom Individuum ab. Ein junger Intellektueller z.B., der sich der *Jamā'at at-Tablīgh* annähere, wäre am Anfang möglicherweise dort zufrieden. Wenn sich sein Verständnis des Islam jedoch vertiefe, finde er bei ihr nicht die Antworten auf viele seiner Fragen. Dann wechsele er zu einer anderen islamischen Vereinigung. So gehörten viele Personen in einer bestimmten Phase ihrer persönlichen Entwicklung der *Tablīghī*-Bewegung an, wendeten sich dann jedoch *al-ʿAdl wa-l-Ihsān* oder einer anderen Organisation zu. Umgekehrt sei dies selten der Fall:

„Man könnte sagen, daß die Männer des *Tablīgh* (*Rijāl at-Tablīgh*) ein Stadium darstellen oder eine Grundlage bilden, auf der der politische Islam entsteht. Sie rufen zum Islam auf, aber danach ist es notwendig, daß sich die Menschen weiterentwickeln, denn sie wollen einen Islam, der umfassender ist als der, den die *Rijāl at-Tablīgh* vertreten.“⁸²

Anmerkungen

- 1 Zur Vielfalt politisch-islamischer Bewegungen und ihrer Konzepte vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, sowie William R. Roff, Islamic Movements: One or Many?, in: Ders. (Hg.), Islam and the Political Economy of Meaning. Comparative Studies of Muslim Discourse, London, Sydney 1987.
- 2 Da sich der vorliegende Beitrag empirisch in erster Linie auf Marokko bezieht, wird hier durchgängig die arabische Kurzform *Jamā'at at-Tablīgh* (oder einfach nur *Jamā'a*) verwendet. Der ansonsten in der Sekundärliteratur vorherrschende Urdu-Begriff *Tablīghī Jamā'at* ist in Marokko weitgehend unbekannt. Umgangssprachlich kursieren dort häufiger die Bezeichnungen *Rijāl at-Tablīgh* (Männer der Übermittlung) oder *Ahl at-Tablīgh* (Leute der Übermittlung).
- 3 Vgl. Catherine Clémentin-Ojha/Marc Gaboricau, La montée du prosélytisme dans le sous-continent Indien – Introduction. In: Archives de sciences sociales des religions, (1994) 87, S. 13-33, hier bes. 23ff.
- 4 Zum Missionsprogramm ausführlicher Christian W. Troll, A Muslim Mission Instruction. In: Vidyajyoti Journal of Theological Reflection, 46 (1982) 8, S. 391-401.
- 5 Zur internationalen Ausbreitung vgl. Marc Gaboricau, The Transformation of *Tablīghī Jamā'at* into a Transnational Movement. In: Muhammad Khalid Masud (Hg.), Travellers in Faith. Studies of the *Tablīghī Jama'at* as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal, Leiden 2000, S. 121-138. Ausnahmen in der weltweiten Präsenz der *Tablīghī*-Bewegung

- bilden laut Aussagen marokkanischer Aktivisten zur Zeit nur Irak, Syrien und Libyen, wo die Missionsarbeit aufgrund der politischen Lage erschwert sei.
- 6 Vgl. den Beitrag von Jan-Peter Hartung in diesem Band.
- 7 Zur Diskussion um den Begriff „Politik“ im Zusammenhang islamischer Bewegungen in Südasien vgl. auch Dietrich Reetz, *Islamische Bewegungen im kolonialen Indien. Konzepte und Quellen*. In: Ders./Heike Liebau (Hg.), *Globale Prozesse und „Akteure des Wandels“*. Quellen und Methoden ihrer Untersuchung, Berlin 1997, S. 143-168, bes. 145.
- 8 Vgl. Mumtaz Ahmed, *Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia*. In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, London 1991, S. 457-530, hier bes. 518.
- 9 Vgl. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Maulana Muhammad Ilyas*, London 1972, S. 91ff., 170.
- 10 Vgl. Abderrahim Lamchichi, *Islam, Islamisme et Modernité*, Paris 1994, S. 253.
- 11 Vgl. Henry Munson Jr., *The Social Base of Islamic Militancy in Morocco*. In: *The Middle East Journal*, 40 (1986) 2, S. 267-284.
- 12 Vgl. Gudrun Krämer, *Islamist Challenges to Monarchies: Jordan, Saudi Arabia and Morocco as Case Studies*, Redemanuskript, Konferenz über Monarchien im Mittleren Osten, durchgeführt vom Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies und der Konrad Adenauer Stiftung, Tel Aviv, Dezember 1995, S. 21f.
- 13 Vgl. Henry Munson Jr., *Religion and Power in Morocco*, New Haven, London 1993, S. 124.
- 14 Tozy nennt unter den verbotenen Predigern auch einen gewissen Zouhal, der in der *Masjid an-Nūr*, dem nationalen Sitz der Jamā'at at-Tablīgh in Marokko (vgl. unten), gepredigt habe. Vgl. Mohammed Tozy, *Le prince, le clerc et l'État: La restructuration du champ religieux au Maroc*. In: Gilles Kepel/Yann Richard (Hg.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris 1990, S. 71-101, bes. S. 76.
- 15 Nach Gaborieau, *The Transformation*, a.a.O., S. 129.
- 16 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 17 Vgl. Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam Politique au Maroc*, Paris 1999, S. 259f.
- 18 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 19 Vgl. Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, Lucknow 1983, S. 23-27.
- 20 Interview, Marrakesh, 8.6.1999.
- 21 Vgl. Sayyid Muḥammad Shāhid Sahāranpūrī, Sawānīh Ḥadrat Jī Thālīth Maulana Muḥammad In'ām ul-Ḥasan Kāndhalawī, Delhi 1999, S. 68ff.
- 22 Vgl. Tozy, *Monarchie*, a.a.O., S. 259.
- 23 Ein von *Tablīghīs* weltweit häufig für ihre Moscheen verwendeter Name.
- 24 Vgl. Tozy, *Monarchie*, a.a.O., S. 265.
- 25 Ebenda, S. 261.
- 26 Interview, Casablanca, 22.4.1999.
- 27 Vgl. Mohamed Tozy, *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc*, Doctorat d'État, Aix-Marseille 1984, S. 304ff., sowie eigene Beobachtungen.
- 28 Interview, Casablanca, 22.4.1999.
- 29 Zu Frankreich vgl. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris 1991, S. 177-209, zu Belgien vgl. Felice Dassetto, *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'Islam sur les traces du Prophète*, Sybidi Papers 2, Louvain-la-Neuve 1988, zu Spanien vgl. Béatrix Aguer, *Résurgence de l'Islam en Espagne*. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 7 (1991) 3, S. 59-75.
- 30 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 31 Muḥammad Darīf, *al-islām as-siyāsī fī l-maghrib*. „muqāraba wa wathā'iqīya“, Casablanca 1993, S. 211.
- 32 Interview, Marrakesh, 8.6.1999.
- 33 Tozy weist aus seinen Beobachtungen auf die relativ geringe Präsenz von Lehrern und Personen aus dem intellektuellen Milieu hin. Stattdessen handele es sich oft um „kleine Leute“, wie Händler und Handwerker, häufig auch junge Landmigranten der ersten Generation. Ders., *Monarchie*, a.a.O., S. 267.
- 34 In Pakistan und Indien hingegen trifft man häufig auf ganz junge Anhänger, die in *Tablīghī-*

- Familien hineingeboren sind und von Kindesalter an mehr oder weniger an den Aktivitäten teilnehmen.
- 35 Die Bedeutung der Händler für die *Jamā'a* ist insgesamt sehr hoch, besonders die der Händlergemeinschaft in der afrikanischen Diaspora, Südostasien und Großbritannien, deren Herkunftsregion ganz überwiegend Gujarat ist.
- 36 Zwei der Befragten, die neben Arabisch auch Spanisch sprachen, gaben an, zum *khurūj* in Spanien gewesen zu sein. Schriftliche Befragung unter Angehörigen der *Jamā'a at-Tabligh* in Marrakesh, Mai 1999.
- 37 Eine der drei großen Dialektgruppen des Berberischen, vorwiegend im westlichen Hohen Atlas, Anti-Atlas, der Sous-Ebene und dem Dratal gesprochen.
- 38 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 39 Zur Bedeutung der Frauen vgl. Barbara Metcalf, *Tablighī Jamā'at and Women*. In: Masud, Travellers in Faith, a.a.O., S. 44-58; zu Deutschland vgl. Elke Faust, *Close Ties and New Boundaries. Tablighī Jamā'at in Britain and Germany*. In: Ebenda, S. 139-160.
- 40 Interview, Marrakesh, 8.6.1999.
- 41 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 42 Tozy, *Monarchie*, a.a.O., S. 267.
- 43 Interview, Casablanca, 24.5.1999.
- 44 Interview, Marrakesh, 8.6.1999.
- 45 Auch hierbei könnte man einen gewissen sozialen Druck befürchten. Von drastischeren Sanktionen als einer zur Schau gestellten Unfreundlichkeit durch ehemalige Weggefährten gegenüber einem Dissidenten ist mir nichts bekannt geworden. Selbst die Kritiker räumen ein, daß auch nicht „alle *Tablighīs* gleich sind“. Interview, Casablanca, 24.5.1999.
- 46 Vgl. *Encyclopedia of Islam*. Bd. VII, Leiden 1960ff., S. 66f.
- 47 Muhammad Yustif al-Kāndahlawī, *Hayāt as-Sahāba*. Bd. I-III, Damskus, Dār al-Qalam 1993.
- 48 In Südasien und Großbritannien greift die *Jamā'a* auch heute noch auf ein dichtes Netz von *Deobandī*-Schulen zurück, aus denen die Gelehrten der *Tablighī*-Bewegung ursprünglich hervorgegangen waren.
- 49 Interview, Marrakesh, 9.5.1999.
- 50 Tozy merkt an, daß es natürlich auch dem Auffinden der Personen dient, die nicht mehr bei der *Jamā'a* erscheinen. Ders., *Monarchie*, a.a.O., S. 272.
- 51 Interview, Marrakesh, 22.3.1999.
- 52 Interview, Marrakesh, 8.6.1999.
- 53 Zwei Männer aus der oben erwähnten Befragung gaben an wegen ihrer *Tabligh*-Aktivitäten bereits im Gefängnis gewesen zu sein.
- 54 Darīf, *al-Islām as-siyāsī*, a.a.O., S. 135.
- 55 Takī ed-Dīn al-Hilālī, *Die Einleitung zu al-Bīrūnīs Steinbuch*, Leipzig 1941.
- 56 *Interpretation of the Meaning of the Noble Quran. A Summarized Version of At-Tabari, Al-Qurtubi and Ibn Kathir with comments from Sahih Al-Bukhari*, by Dr. Muhammad Taqi-din Al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan, Dar-us-Salam Publications (aus dem Internet am 2.11.99 unter <http://dar-us-salam.com>). Siehe dort auch die biographischen Angaben.
- 57 Darīf, *al-Islām as-siyāsī*, a.a.O., S. 135-137.
- 58 Abū-l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī an-Nadwī, *fī masīrat al-ḥayāt*. Bd. 1, Damaskus 1987, S. 375-379.
- 59 Muḥammad Taqī al-Dīn al-Hilālī, *as-siraj al-mūnir fī tanbīhi jamā'at at-tabligh ilā akhta'ihim*, Casablanca 1979, S. 5.
- 60 „Anstrengung für die Sache Gottes“, hier aber tatsächlich eher in der Bedeutung „Heiliger Krieg“.
- 61 Taqī ad-Dīn al-Hilālī, a.a.O., S. 7, nach der Interpretation des Hāfiz Ibn Kathīr des Verses 112 der *Sūrat at-Tauba*.
- 62 Ebenda, S.6.
- 63 Ebenda, S.8.
- 64 Ebenda, S.9f.
- 65 Ebenda, S.12f.
- 66 Ebenda, S.21f.
- 67 Ebenda, S.40.

-
- 68 Ebenda., S.42f.
69 Nach Tozy, Champ et contre champ, a.a.O., S. 345.
70 Interview, Marrakesh, 8.6.99.
71 Interview Marrakesh, 22.3.99.
72 Ebenda.
73 Ebenda.
74 Ebenda.
75 Tozy, Champ et contrechamp, a.a.O., S. 321 und 325.
76 Darīf, a.a.O., S. 210f. und 216.
77 Interview, Marrakesh, 9.5.1999.
78 Er sagte den zweiten Teil dieses Satzes derart leise, daß er auf dem Aufnahmegerät kaum noch hörbar war. Interview, Marrakesh, 8.6.99.
79 'Abd as-Salām Yāsīn, al-Islām baina d-da'wa wa-d-da'ula, Rabat 1972, S. 289ff.
80 Interview mit einem Mitglied von *al-'Adl wa-l-Ihsān*, Sale, 2.6.1999.
81 Francois Burgat/ William Dowel, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin 1993, S.17.
82 Interview, Sale, 2.6.1999.

Kenntnisreich und unerbittlich: Der sunnitische Radikalismus der *Ahl-i Ḥadīth* in Südasien

Dietrich Reetz

Der Beitrag geht der Frage nach, welche Auswirkungen die Entwicklung des Reformislam in Südasien auf radikale islamische Bewegungen ausübt. Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht die Bewegung der „Anhänger der Tradition“ – *Ahl-i Ḥadīth*. Von islamischen Rechtsgelehrten, ‚*ulamā*‘, mit radikal-theologischen Ansichten im kolonialen Indien ausgangs des neunzehnten Jahrhunderts gegründet, lehnt sie die Rechtsschulen des *fiqh* ab und erkennt neben dem Qurʾān nur die Zeugnisse der Zeitgenossen Muḥammads, die *ḥadīth*e als primäre Glaubensquelle an. Bis heute wirkt sie in Pakistan und Indien fort und verfügt über begrenzten Einfluß in Afghanistan, Saudi-Arabien und anderen arabischen Ländern. Sie verfügt über eine kleine, weitgehend elitäre Anhängerschaft, hat aber theologisch zahlreiche Grundprinzipien des Reform-Islam mit am konsequentesten ausformuliert. Mit ihren Schriften und doktrinären Positionen beeinflußt sie das Streben nach Abgrenzung und Profilierung zahlreicher sunnitischer Extremisten und radikaler Organisationen in Südasien und darüber hinaus. Die Studie ist Teil eines größeren Projektes zur vergleichenden Untersuchung der Auffassungen zu Politik und Öffentlichkeit bei verschiedenen islamischen Bewegungen in Südasien.¹ Bisher sind kaum Arbeiten zur Bewegung der *Ahl-i Ḥadīth* in Südasien erschienen, weder als Einzelstudien noch als Teil vergleichender Arbeiten. Eine Ausnahme bildet dabei die klassische Arbeit von Barbara Metcalf zum islamischen Seminar von Deoband von 1982. Darin hat sie auch ein Überblickskapitel veröffentlicht, in dem sie die *Ahl-i Ḥadīth* gemeinsam mit den *Barēlwīs* als alternative islamische Mobilisierungsformen den Deobandis gegenüberstellt.² Inzwischen befinden sich in Deutschland zwei Dissertationsprojekte zu den *Ahl-i Ḥadīth* in Arbeit.³

Die Bewegung der *Ahl-i Ḥadīth*⁴ wurde 1864 im kolonialen Indien von Nawab Siddiq Ḥasan Khān (1832-90) und z.T. durch die Lehren von Sayyid Nazir Ḥusain (1805-1902) begründet. Sie ist heute hauptsächlich in Pakistan, aber auch in Indien, Afghanistan und einigen arabischen und ostafrikanischen Ländern verbreitet. Sie leitet ihren Namen von den *ḥadīth*en, den aufgeschriebenen Berichten über Äußerungen und Verhalten des Propheten Muḥammad, ab, deren Befolgung und Umsetzung sie in den Mittelpunkt ihrer Aktivitäten rückt. Diese Prophetentraditionen werden von ihnen nach dem Qurʾān als wichtigste Quelle für die Auslegung der islamischen Religion angesehen. Demgegenüber lehnen sie die etablierten Rechtsschulen (*maḏhab*) der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) ab. Wegen ihrer Bevorzugung der Prophetentradition werden sie auch häufig Traditionalisten genannt.

Mit ihrer Namenswahl knüpfen die Anhänger an einen historischen Vorläufer gleichen Namens im 2. Jh. der Hijra/8. Jh. an. Zu jener Zeit stand die gelebte Tradition der Rechtsschulen im Mittelpunkt des islamischen Lebens. Die damaligen *Ahl-i Ḥadīth* wollten gegenüber der gelebten die geschriebene Tradition des Propheten etablieren, zunächst als gleichberechtigt und dann als überlegen. Die islamischen Rechtsschulen übernahmen letztlich viele Ansichten der Traditionalisten, obwohl sie nicht unbedingt ihre Rechtsauffassungen änderten. Am weitesten folgten ihnen die Wahhabiten, die sich auf die Doktrin von Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855) stützten.

Im folgenden soll auf die Doktrin und die Bewegungsgeschichte der *Ahl-i Ḥadīth* eingegangen werden. Das analytische Interesse konzentriert sich dabei auf die unterschiedlichen Formen der Intervention dieser Gruppen in der Politik und im öffentlichen Leben. Dabei durchliefen die *Ahl-i Ḥadīth* – in aufsteigender Reihenfolge und zeitlich ineinander verschränkt – unterschiedliche Stadien ihres öffentlichen Engagements, von einem relativ kleinen Kreis von Gelehrten, der sich zunächst für doktrinäre Debatten, religiöse Bildung und Ausbildung interessierte, über die Herausbildung einer (sozialen) Sektenbewegung mit Merkmalen einer öffentlichen oder sogar politischen Partei bis hin zu radikalen Freischärler-Aktivitäten. Diese drei unterschiedlichen Erscheinungsformen sollen im folgenden als Rahmen der Darstellung dienen, obwohl die Aktivitäten nicht völlig getrennt werden können und nicht immer streng chronologisch aufeinander folgen. Dennoch ist eine gewisse Schwerpunktsetzung nicht zu übersehen, ebenso wenig wie die schrittweise Verlagerung des Akzents von der Kontemplation zu Engagement und militanter Aktion. Von gruppenübergreifender Bedeutung im Islam Südasiens ist dabei m.E. der Beitrag der *Ahl-i Ḥadīth* zur Ausarbeitung der Kernelemente eines radikalen sunnitischen Projektes. Dessen Konturen begannen sich ausgangs des neunzehnten Jahrhunderts abzuzeichnen. Im islamischen Diskurs dieser Region weist es seither eine hohe Kontinuität auf. Darüber hinaus strahlt es zunehmend auf die benachbarten islamischen Regionen West- und Zentralasiens, ja auf die ganze islamische Welt aus. Viele der hier vorgestellten doktrinären Positionen werden von sunnitischen Extremisten immer wieder zum Anlaß oder Vorwand für Gewalt gegen Andersdenkende genommen. Unter den sunnitischen Extremisten sollen hier summarisch islamische Gruppen und Organisationen verstanden werden, die mit Gewalt gegen ihre Opponenten vorgehen, in dem sie nicht nur deren Ansichten kritisieren, sondern ihre Gegner physisch angreifen und letztlich deren Vernichtung anstreben. Zur Bewegungsgeschichte soll gezeigt werden, wie diese Auffassungen umgesetzt werden, sowohl im ungeteilten Indien vor der Unabhängigkeit als auch heute, vor allem in Pakistan. Dabei wird deutlich, wie diese Ansichten in ihrer Zuspitzung zur Austragung verschiedener politischer und religiöser Auseinandersetzungen benutzt werden. Es geht hier also um Ideengeschichte und deren politische Instrumentalisierung. Zugleich wird sichtbar, wie gleiche oder ähnliche doktrinäre Auffassungen zu unterschiedlichen Zeiten ganz verschiedenen politischen Zielstellungen dienen. Wenn von der Theologie der Gruppen die Rede ist, soll damit im allgemeinen religionssoziologischen Sinne das Verhältnis zur religiösen Doktrin, ihrer Auslegung und Interpretation gemeint sein, unabhängig von den christlichen Bezügen.

Zur Doktrin

Obwohl sich die *Ahl-i Ḥadīth* erst zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts als Bewegung formierten, verstanden sie sich als Fortsetzer einer Tradition zur Wiederbelebung und Reinigung des Islam, die Jahrhunderte zurückreicht. Dieses Streben nach Erneuerung des Islam wurde in Indien besonders durch die anhaltende Auseinandersetzung mit anderen Religionen und mit unterschiedlichen Strömungen im Islam angestoßen, vor allem unter der muslimischen Moghul-Dynastie, die vier Jahrhunderte über Indien herrschte. Obwohl in Südasien mehr Muslime lebten als in der arabischen Welt, spielte die Minderheitensituation des Islam – ca. 22 Prozent der Bevölkerung im ungeteilten Indien – dabei eine zentrale Rolle. Durch die Ankunft der Briten hatte jedoch dieses Streben nach Bewahrung der Religion seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine neue Qualität erhalten. Die Unterschiede zwischen den Reformströmungen bedürfen hier einer näheren Erläuterung, da sich das Selbstverständnis der *Ahl-i Ḥadīth* zu einem großen Teil aus der Abgrenzung von anderen Strömungen bzw. der Auseinandersetzung mit ihnen ergab.

Im weitesten Sinne teilten die *Ahl-i Ḥadīth* mit den anderen indo-islamischen Reformströmungen die Berufung auf die Tradition von Shah Walī Ullāh (1703-1762), der zeitgleich mit und teilweise unter den Einfluß der arabischen Wahhabiten ein puristisches Konzept zur Reinigung des Islam und zur Stärkung des Glaubens entwickelt hatte. Sein Streben richtete sich auf eine Rückkehr zu den Primärquellen des Islam, also zum Qurʾān und den *ḥadīth*en. Er wollte die islamischen Rechtsschulen des Mittelalters zwar nicht abschaffen, aber er sprach sich doch gegen blinde Gefolgschaft, *taqlīd*, gegenüber ihren Geboten aus. Die Möglichkeit zum eigenen Ratschluß auf der Grundlage der islamischen Quellen, *ijtihād*, sollte wieder eröffnet werden. Ganz ähnlich argumentierte auch das islamische Seminar von Deoband, das 1864 in diesem nordindischen Städtchen entstand und bis heute zu den einflußreichsten Wortführern eines Reformislam in Südasien gehört.

Beim indischen Reformislam ging es hauptsächlich um sunnitische Strömungen. Unter der Reform der Religion (*iṣlāḥ*) wurde zumeist eine kritische Auseinandersetzung mit der bestehenden Glaubenspraxis, darunter auch den Bestimmungen der Rechtsschulen, verstanden. Dabei bedeutete Erneuerung der Religion keineswegs, Neuerungen einzuführen, sondern im Gegenteil aus theologischer Sicht unzulässige Neuerungen (*bidʿa*) zu bekämpfen. Das betraf in Indien besonders synkretistische Glaubenspraktiken, die mit dem Volksislam und der Heiligenverehrung zusammenhängen. Diese waren unter dem Einfluß des Hinduismus weit verbreitet, waren doch viele muslimische Gruppen durch die Bräuche ihrer Vorfahren geprägt, die vom Hinduismus konvertiert waren. Trotz ihrer Kritik an den Rechtsschulen blieben die meisten reformislamischen Strömungen in Indien folgsame Anhänger einer dieser Rechtsschulen. Die Mehrheit von ihnen waren Hanafiten getreu der Schule des Gelehrten Abū Ḥanīfa (700-767), einige folgten den Salafiten, die sich an der Tradition des Aḥmad ibn Ḥanbal (780-850) orientierten, in der täglichen Praxis meist mit relativ geringen Unterschieden.

Auch wenn die indischen Islamreformer oft als Wahhabiten bezeichnet wurden, unterschieden sie sich deutlich von deren doktrinärer Radikalität, insbesondere in

ihrem Verhältnis zu den mystischen Strömungen im Islam, dem Sufismus. Während die Wahhabitiden ihn grundsätzlich ablehnten, blieben viele puristische Reformströmungen im indischen Islam der Tradition der sufischen Netzwerke verhaftet. Viele Vorsteher radikaler islamischer Seminare agierten zugleich als Sufi-Shaikhs mit ausgedehnten Beziehungen zu einem großen Schülerkreis. Sie unterhielten eigene Sufi-Hospize, *khānqāh*.

Der durch die Minderheitenstellung und durch die britische koloniale Eroberung angestoßene Reformwille gründete sich auf das Gefühl der Bedrohung des Islam als Religion und als Lebensweise. So wurde befürchtet, daß die islamische Minderheit im Hinduismus aufgeht, hatte dieser doch bereits viele religiöse Strömungen den einheimischen Verhältnissen angepaßt und integriert. Argwöhnisch wurden daher die von den Briten eingeführten Volkszählungen verfolgt. Durch sie manifestierte sich erstmals öffentlich die relative numerische Stärke oder Schwäche einer Religionsgemeinschaft. Befürchtet wurde auch die „Aufweichung“ und Auflösung der islamischen Glaubensnormen, sowohl durch den Hinduismus als auch durch das Christentum. Diese Befürchtungen wurden vor allem von einer relativ kleinen muslimischen Elite von Religionsgelehrten und Verwaltungsbeamten artikuliert. Für diese bedeutete der Untergang des Moghul-Reiches vor allem den Verlust einflußreicher Positionen im Staatsapparat und im öffentlichen Ritus. Die Einführung britisch-westlicher Verwaltungsnormen und Gesetze schränkte darüber hinaus die Geltung islamischer Bestimmungen ein, die zumindest lokal in sogenannten Muslimgebieten, in denen die Mehrheit der Bevölkerung Muslime waren, offiziell angewendet wurden.

Über den einzuschlagenden Weg der islamischen Reform entwickelten sich jedoch bald heftige Meinungsverschiedenheiten. Das Ziel, dem Qurʾān und der Prophetentradition neue Geltung zu verschaffen, ließ sich recht unterschiedlich interpretieren. Während die bereits erwähnte Denkschule von Deoband zunächst eher auf ein weltabgewandtes Studium des Islam gerichtet war, brachte der Reformansatz von Walī Ullāh auch aktivistische Gruppierungen und Bewegungen hervor. Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ließen sich verschiedene islamische Erneuerer in den von ihnen geführten Aufständen unter ausdrücklicher Berufung auf Walī Ullāh vom Programm eines islamischen Gottesstaates leiten (Sayyid Aḥmad Bareilly 1736-1831, Muḥammad Ismāʿīl Shahīd 1781-1831). Dieses Ziel fand auch in örtlich begrenzten *jihād*-Bewegungen im zwanzigsten Jahrhundert seinen Niederschlag, so in der Nordwestgrenzprovinz bei den Freischärlern der *mujāhidīn*⁵ zwischen 1900 und 1920 und im Bauernaufstand der *Moplah*⁶ an der westindischen Malabarküste 1921. Unter den multikonfessionellen und zugleich kolonial abhängigen Bedingungen Indiens artikulierten diese Aufstände nicht nur akute politische oder soziale Konflikte. Sie spiegelten auch ein eher allgemeines Streben nach religiös-kultureller Selbstbestimmung im größeren Rahmen einer anti-kolonialen, anti-westlichen, national orientierten Strömung wider.

Mit dem Ziel des Reformislam, die Religion wiederzubeleben, Gläubigkeit, Frömmigkeit und die Einhaltung der Glaubensvorschriften zu verstärken, identifizierten sich aber auch Strömungen, die auf dem Volksislam beruhten. Die Formierung der puristischen Reformanhänger in Denkschulen und Organisationen brachte

die Anhänger orthodoxer Glaubenspraktiken dazu, sich öffentlich zu artikulieren und zu organisieren. Die bekannteste orthodoxe Erneuerungsbewegung wurde von Aḥmad Razā Khān (1856-1921) angeführt, die nach seinem Wohnsitz und Religionsseminar im nordindischen Bareilly den Beinamen der *Barēlwi* führte. Die im ländlichen, synkretistischen Volksislam verwurzelte Bewegung, deren Anhänger sich die aufwendige Pilgerreise nach Arabien nicht leisten konnten, griff als Alternative auf die Verehrung lokaler Heiliger und deren Gräber zurück, denen ähnliche Wunderwirkungen zugeschrieben wurden wie dem Grab Muḥammads. Gerade der Heiligenkult war für die puristischen Islamreformer Stein des Anstoßes und wurde aufs heftigste bekämpft. Aḥmad Raza berief sich jedoch auf die Teile des Qurʾān und der Prophetentradition, in denen sich Volksglauben und Heiligenverehrung manifestierten, kamen doch auch im Qurʾān nicht wenige Wunder (*karāmāt*) vor, so die Reise des Propheten durch die verschiedenen Himmelsphären. Das Streben nach Reform, im Sinne von Reinigung der Glaubenspraxis, spiegelte sich bei ihnen in einer besonderen Verehrung für den Propheten Muḥammad wieder, der über alle Zweifel erhaben schien. Ihm wurden übernatürliche Attribute zugeschrieben, was wiederum zu heftigen Kontroversen mit den Puristen führte, die darin eine Schmälerung der Kraft Gottes sahen. Aḥmad Raza beteiligte sich auch ganz aktiv an den Auseinandersetzungen mit den Missionaren der Christen und der hindureformerischen Organisation *Āryā Samāj*⁷.

Das Ziel der Stärkung des Glaubens und die Auseinandersetzung mit den Missionaren inspirierten auch Mirza Ghulām Aḥmad (1839-1908), den Begründer der *Aḥmadiyya*-Sekte. Ihre Anhänger wurden von vielen Muslimen als Häretiker betrachtet, da Aḥmad sich als neuen Propheten verstand. Auch Aḥmad war der Meinung, daß der Qurʾān bisher nicht richtig zur Geltung gekommen ist. Er setzte sich für eine rationalistische Interpretation ein, die versuchte, Wunder und Widersprüche im Qurʾān und der Tradition allegorisch oder historisch zu erklären. Besonders erregte er Aufmerksamkeit damit, daß er Gewaltanwendung im *jihād* für unzulässig erklärte.⁸

Die *Ahl-i Ḥadīth* unterschieden sich von diesen sehr unterschiedlichen Reform- und Erweckungsbestrebungen dadurch, daß sie den doktrinären Reinigungsanspruch mit einer gewissen Radikalität vertraten. Diese Abgrenzung führte zu endlosen Kontroversen, die ihre Entstehung, Formierung und Existenz begleiteten. Bei ihrer Berufung auf den Qurʾān und die *ḥadīth* formulierten sie eine Art „Alleinvertretungsanspruch“ in der islamischen Doktrin. Da sie so die ihrer Meinung nach einzigen unumstrittenen und anerkannten Quellen des Islam, den Qurʾān und die *ḥadīth*, für sich in Anspruch nahmen, bezeichneten sie sich als erste, ja einzige und wahre Partei im Islam. Alle anderen Normen und Praktiken, darunter die Rechtsschulen, wären im Grunde als Ableitungen davon entstanden. Daher respektierten sie zwar die Gründer der Rechtsschulen als rechtschaffene Gelehrte, die ihr Wissen direkt vom Qurʾān und den *ḥadīth*en abgeleitet hätten, nicht jedoch deren Anhänger, die, statt dem Qurʾān zu folgen, nunmehr den Interpretationsschriften ihrer Rechtsschulen Gehorsam schuldeten. Es ist daher weniger ihr Bezug auf die *ḥadīth* als vielmehr ihre Ablehnung der Rechtsschulen, die zu ihrem bekanntesten Merkmal wurde. Sie nahmen auch das entsprechende Schmähwort der Opponenten stolz als Markenzeichen an: *ghair-muqallidīn*, also „die ohne Rechtsschule“. Entsprechend lehnten sie das Prinzip des doktrinären Gehorsams, des *taqlid*, grund-

sätzlich ab. Maulānā Ibrāhīm Siyālkoṭī (1873-1956), einer der eifrigsten Propagandisten der *Ahl-i Ḥadīth*, argumentierte, daß alle Rechtsschulen neben dem Qurʾān und den *ḥadīth*en über besondere Bücher, also Schriften, doktrinaire Texte verfügen, die nur für die Anhänger dieser Rechtsschule relevant sind, den anderen Muslimen aber nichts oder nicht unbedingt etwas sagen. Das widerspreche der Universalität des Islam und sei ein deutlicher Grund, nur dem Qurʾān und dem Lebenswerk Muḥammads Gefolgschaft zu leisten.⁹

Diese Ablehnung der Rechtsschulen erleichterte es den *Ahl-i Ḥadīth*, neuen Spielraum für den *ijtihād*, den unabhängigen Ratschluß zu fordern. Dieser war nach orthodoxem Islamverständnis mit der Ausprägung der Rechtsschulen zum Erliegen gekommen. Die direkte Berufung der *Ahl-i Ḥadīth* auf die Primärquellen verlangte aus ihrer Sicht, daß auch die heutigen Gelehrten den Qurʾān und die Tradition – in Fällen, zu denen diese sich nicht geäußert haben – wieder selbst auslegen. Damit standen sie im Zentrum wesentlich breiterer Bemühungen reformislamischer Kräfte, den *ijtihād* wieder möglich zu machen. Dies ist nicht nur im theologischen Bereich ein Reformanliegen, sondern auch im bürgerlichen Sinne. Der *ijtihād* diente den *Ahl-i Ḥadīth* und anderen islamischen Erneuerern dazu, sich in die sozialen und politischen Verhältnisse einzumischen. Im Gegensatz dazu verurteilten die orthodoxen Anhänger der Rechtsschulen wie die *Barḗlwī* die Ergebnisse der erneuten Anwendung des *ijtihād* als unzulässige Neuerung, als *bidʿa*. Sie sehen darin eine Abweichung von der bisherigen Glaubenspraxis wie auch vom Wortlaut des Qurʾān. Entsprechend diesem Verständnis betrachten sich die *Barḗlwī*, die sich in den doktrinären Auseinandersetzungen mit den *Ahl-i Ḥadīth* besonders engagierten, als Vertreter des „real existierenden“ Islam, so wie er sich als Islam der „schweigenden Mehrheit“ herausgebildet hat. Daher führten sie als Beinamen die Bezeichnung *ahl al-sunna waʾl jamāʿa*¹⁰, ein Begriff, der vom Qurʾān her eigentlich auf alle Muslime Anwendung finden muß, den aber die *Barḗlwī* zu einem in Südasien weitgehend akzeptierten Gruppennamen ihrer Traditionsschule umgewertet haben. Zugleich ist dies bewußte Benutzung dieser Bezeichnung über die Analogie zum Begriff *ahl* eine direkte Herausforderung an die *Ahl-i Ḥadīth*, um zu unterstreichen, daß nicht die *Ahl-i Ḥadīth*, sondern die *Barḗlwī* berechtigt sind, für alle Muslime zu sprechen.

Doch ist auch gerade die absolute Berufung der *Ahl-i Ḥadīth* auf den *ḥadīth* nicht unumstritten. Da mit der Aufzeichnung der Berichte über das Leben des Propheten und seiner engsten Gefährten, erst über einhundert Jahre nach dem Tode Muḥammads begonnen wurde, hält seither der Streit um die Authentizität der *ḥadīth*en an. Damit beschäftigen sich unter anderem die Traditionswissenschaften, die als getrennter Zweig in die islamische Lehre eingegangen sind. Sie werden von dazu besonders ausgebildeten Traditionsgelehrten, den *muḥaddithūn*, betrieben. Die *Ahl-i Ḥadīth* neigten dazu, alle Überlieferungen als authentisch anzusehen und ihnen damit einen übernatürlichen Ursprung zuzuschreiben. Der gleiche Grundsatz führte sie auch dazu, die Verse des Qurʾān ohne Unterschied gelten zu lassen. Widersprüche in ihren Aussagen hatten die Rechtsschulen durch verschiedene Auslegungsstrategien zu lösen versucht. Dazu dienten vor allem die Konzepte der „Anlässe der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*) und der „Abrogation“ (Aufhebung – *naskh*). So sollten später offenbarte Verse frühere ganz oder teilweise außer Kraft

gesetzt haben. Solche Unterscheidungen erkannten die *Ahl-i Ḥadīth* nicht an. Für sie sollten alle ohne Unterschied gelten. Das brachte sie in direkten Widerspruch zur religiösen Praxis vieler Muslime, die in ihrer Mehrheit den Rechtsschulen und damit diesen Unterscheidungen folgten. Die Differenzen betrafen nicht nur die Glaubensgrundsätze, sondern auch bestimmte Praktiken beim Beten, für die sie sich auf bestimmte „abrogierte“ (*mansūkh*) Qurʾānverse und „unzuverlässige“ Traditionen beriefen. Die *Ahl-i Ḥadīth* bestanden darauf, beim Beten das Amen laut sagen (*āmīn biʿl-jahr*), ihre Hände beim Verneigen zu heben (*rafʿ al-yadain*), ihre Hände über dem Bauchnabel falten (*zabr-i naf hāth bandhna*), und die Fātiḥa-Formel gemeinsam mit dem Gebetsführer (*imām*) laut sprechen. Diese öffentlich und demonstrativ geübten Praktiken lösten zum Teil heftige Kontroversen bis hin zu gewalttätigen Auseinandersetzungen aus. Es wurde mehrfach versucht, den *Ahl-i Ḥadīth* wegen diesem Verhalten den Zutritt zu Moscheen zu verweigern. Diese Konflikte führten vor allem Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts wiederholt zu Gerichtsprozessen, in denen jedoch meist gegen ein solches Zutrittsverbot für die *Ahl-i Ḥadīth* entschieden wurde.

Als wichtigsten theologischen Grundsatz des Reformislam teilten die *Ahl-i Ḥadīth* die besondere Betonung des monotheistischen Prinzips (*tauḥīd*). So wurde eine Verehrung aller Symbole und Praktiken, die nicht unmittelbar auf *Allāh* zurückzuführen waren, als Schmälerung seiner Macht und seines Ansehens betrachtet, ja sogar verachtet und bekämpft. Der Vorwurf des „Polytheismus“ („Beigesellung“, *shirk*), also der Gleichstellung anderer Symbole oder Praktiken mit Gott, richtete sich meist gegen die Hindus wegen ihrer „Götzenanbetung“. Unter den Muslimen wurden deshalb vor allem die *Barḗlwīs* angeprangert. Das betraf hauptsächlich ihren Gräberkult und die Sufi-Praktiken. Doch richtete sich dieser Vorwurf mit gleicher Vehemenz auch gegen die Schia für deren Verehrung von ʿAlī, dem Schwiegersohn des Propheten. Besonders die Bräuche anlässlich der Umzüge im Trauermonat Muḥarram wurden als Götzenanbetung verstanden.

In ihrer Ablehnung des Sufismus gingen sie jedoch weiter als z.B. die Deobandis. Sie lehnten nicht nur die inkriminierte Heiligen- und Gräberverehrung ab, sondern auch die institutionellen Strukturen des Sufismus. Das betraf besonders die Lehrer-Schülerbeziehungen zwischen Sufi-Shaykhs und ihren Anhängern. Die persönliche und direkte Art der Sufis, Wissen über Gott zu erlangen, wird als unangemessen angesehen. Ihre Ablehnung erstreckte sich auf die in Südasien weit verbreiteten Jahrmärkte und Feste anlässlich der Todestage der islamischen Heiligen, die *ʿurs*, auf die berühmten religiösen Gesänge, *qawwali*, die Teil der Sufi-Gottesanbetung sind. Sie bekämpften insbesondere den *ghiyarḥwīn*, den Ehrentag des Ordensgründers der Qādiriyya, Shaikh ʿAbd-al-Qādir al-Jīlānī (1078-1166). Dabei machten sie auch hier wie bei den Rechtsschulen einen Unterschied zwischen den großen islamischen Ordensgründern, die sie wegen ihre Kenntnisse als Gelehrte verehrten, und deren Anhängern. Alle Pilgerreisen, ob zum örtlichen Heiligengrab oder zum Grab des Propheten, verurteilten sie.

Ausgehend von den erwähnten doktrinären Vorstellungen wird erklärlich, warum die *Ahl-i Ḥadīth* mit anderen radikalen Sunniten auch die heftige Ablehnung der *Aḥmadiyya*-Sekte und des Propheten-Anspruchs des Sektengründers bzw. seiner Nachfolger teilten. Dabei hatte einer der Gründer der *Ahl-i Ḥadīth*, Muḥammad

Ḥusain Baḡālwī (gest. 1920), mit Ghulam Ahmad zunächst in den Auseinandersetzungen mit christlichen und hinduistischen Missionaren zusammengestanden.¹¹ Später jedoch griffen sie die *Aḥmadiyya* entschieden an und vertraten wie auch andere radikalsunnitische Gruppen militante Positionen, um die Doktrin über die zentrale und endgültige Rolle des Propheten Muḥammad zu verteidigen – bekannt geworden unter dem Stichwort *Khatm-i Nubūwwat* (Siegel der Propheten). Dieser Begriff wurde als Selbstbezeichnung von einer Organisation in den fünfziger Jahren aufgenommen, die sich nach öffentlichen Ausschreitungen gegen die *Aḥmadiyya* gebildet hatte. An ihren Aktivitäten beteiligten sich auch *Ahl-i Ḥadīth*-Anhänger.

Die Ablehnung von Symbolen, die nicht unmittelbar mit Gott in Verbindung gebracht werden können, führte auch zu einer puristischen Haltung in sozialen Fragen. So wandten sich die *Ahl-i Ḥadīth* gegen die in Südasien üppigen Hochzeitsrituale, an denen Familien sogar Bankrott gehen können. Bei ihrer Forderung nach Enthaltensamkeit verwiesen sie auf das Vorbild des Propheten und die Hochzeit seiner Tochter Fatima. Auch diese Position richtete sich gegen die synkretistischen Einflüsse des Hinduismus, v.a. bei den *Barēlwīs*.¹²

Die *Ahl-i Ḥadīth* als Gelehrtenkreis

Die beiden Reformgelehrten Nawab Siddiq Ḥasan *Khān* und Sayyid Nazir Ḥusain entwickelten ihre Vorstellungen über die Reform des Islam und des islamischen Lebens zunächst aus dem Studium und dem Unterrichten der Traditionswissenschaften (*ḥadīth*) heraus.¹³ Der zeitgenössische Anstoß für ihre Reformgedanken ging genauso wie bei anderen '*ulamā*' von dem scheinbaren Niedergang des Islam in Indien und der Schwächung der Muslimeliten aus. Diese wurden besonders in Verbindung mit dem Scheitern des Aufstandes von 1857-8 deutlich, an dem zahlreiche Vertreter der muslimischen Eliten und der muslimischen Fürstentümer beteiligt waren. Parallel dazu konnten die Briten 1863 die militärische Zerschlagung der indischen Wahhabiten mit der Zerstörung ihres Stützpunktes in Malka abschließen. Es folgte eine Reihe von sogenannten Wahhabiten-Prozessen zwischen 1868 und 1871, in denen die überlebenden Anführer und Sympathisanten vor Gericht gebracht wurden. 1871 veröffentlichte der britische Regierungsbeamte William W. Hunter seine berühmte Analyse der Lage der Muslime in Indien: „Our India Muslims: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?“ Als Folge der Zerschlagung des Widerstandes der Muslimelite nach dem Untergang des Mogulreiches befürchtete er nun ihre Marginalisierung und Isolierung. Das müsse zu einer zwangsläufigen Ausbreitung radikaler Disloyalität gegenüber der britischen Krone auch in Zukunft führen, wenn man sich nicht der Integration der Muslime annimmt. Für Siddiq Ḥasan *Khān* stellte sich das Aufkommen neuer Gruppierungen und Strömungen im Islam in diesem Zusammenhang als Ausdruck der Zerfallerscheinungen im Islam dar. Dazu zählte er die Mahdī-Bewegung im Sudan genauso wie die *Aḥmadiyya*-Bewegung von Mirza Ghulam Ahmad. Auch die von Sayyid Aḥmad Khān (1817-98) begründete Denkschule, die sich von einer rationalistischen Auslegung des Qurʾān leiten ließ, ordnete er hier ein. Sie wurde von ihren Gegnern

nechārīs nach dem englischen *nature* genannt, da Sayyid Ahmad die Natur, den Menschen und den Verstand als Gotteswerk ansah, so daß die Welt für ihn prinzipiell erkennbar war.¹⁴ Siddīq Ḥasan *Khān* lehnte ganz entschieden die Befolgung der Rechtsschulen (*taqlīd*) als unzulässige Neuerung (*bid'ā*) ab. Auch die Schia und Ismailiten zählte er zu den Spaltern des Islam.¹⁵

Ihre Auffassungen fanden zunächst hauptsächlich bei elitären Muslimschichten Widerhall. Der Puritanismus sollte einen Ausweg aus dem Chaos des Übergangs von der muslimischen zur britischen Herrschaft in Indien weisen. Dabei fühlten sich die Sektengründer von millenaristischen Erweckungsgedanken des bevorstehenden neuen islamischen Jahrhunderts inspiriert. Von diesem Jahrhundertwechsel erwarteten sie, ganz ähnlich wie man es aus der christlichen Tradition zur Jahrtausendwende kennt, den Weltuntergang und das jüngste Gericht, so daß es in der Tat angezeigt schien, seine Glaubenstreue und –reinheit zu prüfen. Die Rechtsschulen und die erwähnten Gruppierungen wurden als Ausdruck der Spaltung (*fitna*) im Islam betrachtet, als Erscheinungsformen des *dajjal*. Der *dajjal* ist nach islamischer Vorstellung eine Art einäugiges Monster, das zum jüngsten Gericht die Welt heimsuche, und oft wegen der Analogie – aber wegen des christlichen Bezuges eigentlich unpassend – als Anti-Christ übersetzt wird.¹⁶ Anhänger der Gruppe waren sozial besser gestellte, hochgeborene Muslime, sogenannte *Ashrāf* eher kleiner Zahl, darunter besonders aus der Händlerschicht des städtischen Milieus.

Die Verbindung mit dem Studium der Traditionsliteratur bedingte auch, daß die *Ahl-i Ḥadīth* Fragen religiöser Bildung einen zentralen Stellenwert beimaßen.¹⁷ Zum einen trug ihrer Meinung nach das Studium des *ḥadīth* zu einer besseren und gründlicheren religiösen Bildung bei, die darüber hinaus die „richtigen“ Normen und Verhaltensweisen unterstützte. Zum anderen engagierten sie sich besonders in Bildungsvereinen der Muslime, um hier ihren entsprechenden Vorstellungen Gehör zu verschaffen. Das war zunächst die 1885 in Lahore gegründete Organisation zur Unterstützung des Islam (*Anjuman-i Ḥimāyat-i Islām*),¹⁸ Aber auch in dem 1893 gegründeten Gelehrtenrat (*Nadwatul 'Ulamā*) in Lucknow arbeiteten sie von Anfang an aktiv mit. Dieser Rat sollte die religiöse Ausbildung reformieren und zwischen den verschiedenen Sekten und Denkschulen harmonisieren. Auch wenn in diesem Rat zunächst die volksislamischen *Barēlwīs* durch ihren Führer Aḥmad Razā vertreten waren, fühlten sich die *Barēlwīs* bald berufen, die Bemühungen des Rates anzugreifen. Sie befürchteten, daß der Rat benutzt werden sollte, um den Einfluß des Volksislam zurückzudrängen und die *Barēlwī*-Tradition zu diskreditieren, um statt dessen die reformislamischen Reinigungsbestrebungen durchzusetzen. Gleichzeitig wandten sie sich auch gegen Modernisierungsbestrebungen wie die Einführung des obligatorischen Englisch-Unterrichts und die Revision der theologischen Pflichtliteratur für die religiöse Ausbildung. Die *Ahl-i Ḥadīth* waren schon damals der Kenntnis des Englischen nicht abgeneigt. Im Streben nach Allgemeinverständlichkeit ihrer Anliegen benutzen sie auch heute noch in Indien und Pakistan eine möglichst einfache, mit englischen Lehnwörtern durchsetzte Sprache. Zwei prominente Führer der *Ahl-i Ḥadīth* nahmen an der Gründungsversammlung in Kanpur 1894 teil: Muḥammad Ḥusain Baṭālwī und Muḥammad Ibrāhīm Arwī (gest. 1901). In dem Rat der Nadwa stellten die *Ahl-i Ḥadīth*-Vertreter zeitweilig sogar die Mehrheit.¹⁹

Tabelle 1: Religiöse Publikationen der *Ahl-i Ḥadīth* bis 1937

Kategorien	Anzahl
Übersetzungen des Qurʾān	6
Kommentare (tafsīr) zum Qurʾān in Arabisch	8
in Persisch	4
in Ūrdū	50
in Punjābī	3
Notizen (ḥāshia) zum Qurʾān	17
Erläuterungen (sharḥ) zum Qurʾān	119
Werke zur Jurisprudenz (fiqh)	213
zur Doktrin der <i>Ahl-i Ḥadīth</i> (‘aqāʾid)	100
zur Prophetenbiographie (sīrat) und zur islamischen Geschichte (tārīkh)	140
der Lobpreisung und Würdigung (munāqib)	8
zu den Propheten und der Prophetenschaft (an-nabuwwāt)	21
zur Politik (sīyāsīyāt)	15
zu religiösen Streitgesprächen (munāzāra) mit Nichtmuslimen	31
zur Doktrin der Ārīya und Hindū-Bewegungen	20
Übersetzungen arabischer Bücher	15
Werke über Mystizismus (tasawwuf) und Moral (ikhlāq)	103
über Literatur und Wissenschaft (ādab-o-‘ulūm)	21
über arabische Literatur	32

Quelle: Naushahrwī, a.a.O., S. 33-90. Diese enthalten z.T. auch Werke von Walī Ullāh, seinen Söhnen und einzelnen Zeitgenossen vom Anfang des neunzehnten Jahrhundert.

Dem Gelehrtencharakter der Auseinandersetzungen angemessen, spielten sich in dieser Phase viele Kontroversen in Form von religiösen Streitgesprächen ab, den sogenannten *munāzarāt*. Deren Verlauf wurde häufig protokolliert und als Journal (*rūdād* oder *rūeʿdād*) veröffentlicht. Sehr häufig wurde die *Ahl-i Ḥadīth* dabei von Ṣanāʾullāh Amrīsarī (1868-1948) vertreten, nach einer Biographie von ihm sogar über tausend Mal.²⁰

Die *Ahl-i Ḥadīth* als Sekte und Bewegung

Besonders seit der Jahrhundertwende verstärkte sich der Sektencharakter der *Ahl-i Ḥadīth*. Das war ein Ausdruck ihrer zunehmenden Formierung als soziale und religiöse Bewegung. Dabei setzten sie sich aktiv mit dem sozialen Brauchtum ihrer Umgebung auseinander. So traten sie für die Wiederverheiratung von Witwen ein, was einen bewußten Bruch mit dem vom Hinduismus inspirierten weitverbreiteten

Tabu der Witwenheirat darstellte. Ihre Exklusivität zog endogame Tendenzen nach sich.²¹ Bei den Volkszählungen erreichten sie ab 1889 die Anerkennung als eigene Sekte. Im Einführungstext stellen die Beamten 1891 in der Provinz Nordwest & Oudh zugleich eine Verbindung zu bisherigen Zählkategorie der „Wahhabi Fanatics“ her, was zu diesem Zeitpunkt für die Briten offenbar der einzige Grund ihrer Bedeutung ist, denn:

„The sect is not now, so far as can be gathered from the schedules, of importance in these provinces, although it was from the North-Western Provinces that Sayyid Aḥmad Shāh, of Rae Bareilly, the founder of the colony of Wah(h)abi fanatics on the North West frontier, led his following.“²²

Der Mangel an Bedeutung sollte jedoch schnell behoben werden. Mit der Anerkennung in der Statistik wollten die *Ahl-i Ḥadīth* ihre Stellung in der bürgerlichen wie in der islamischen Öffentlichkeit legitimieren. Zugleich erleichterte ihnen die Aufnahme als Zählkategorie den Wettbewerb mit anderen islamischen Gruppen, gegen die sie als Konkurrenten oder Widersacher antraten. Damit konnten sie sich auch noch besser am allgemeinen Rennen um Quotenpositionen der verschiedenen religiösen und ethnischen Gemeinschaften im öffentlichen Dienst beteiligen. Zunächst ließen sich jedoch nur wenige Anhänger registrieren. Hier wirkten sich offenbar die Anschuldigungen der politischen Verbindungen zum indischen Wahhabitentum als Hemmnis aus. Viele Mitglieder zögerten wohl, weil sie negative Konsequenzen befürchteten, wenn sie als *Ahl-i Ḥadīth* bekannt würden. Zudem, glaubten die Volkszählungsbeamten, ließen sich offenbar nur die Männer registrieren, was die Bewertung als Gesamtgruppe sehr schwierig machte. Doch mit der Jahrhundertwende scheinen die *Ahl-i Ḥadīth* bei der Formierung zur eigenständigen Bewegung einen Durchbruch erzielt zu haben. Auch wenn die Statistik nicht als direktes Abbild der tatsächlichen Einflußstruktur betrachtet werden kann, lassen sich doch bestimmte Entwicklungstendenzen ablesen. So kam es zu sprunghaft steigenden Anhängerzahlen. Diese betragen 1891 in der besagten Nordwestprovinz 312 Personen (bei 6,3 Mill. Muslimen in der Provinz)²³, 1901 aber schon ca. 6,7 Tausend Personen.²⁴ Auch das Beispiel des Punjab belegt diese Tendenz.

Tabelle 2: Verteilung muslimischer Sekten im Punjab

Sects	1881	1891	1911	Percentage of increase (+) or decrease (–)	
				1881-1891	1891-1911
All sects	9.872.745	10.827.628	12.275.477	+10	+13
Sunnis	9.547.498	10.620.854	11.968.758	+11	+13
Schias	74.548	114.461	247.532	+54	+116
<i>Ahl-i Ḥadīth</i> or <i>Wahhābiyya</i>	2.453	3.604	39.083	+47	+984
Other sects and unspecified	248.246	88.709	20.104	–64	–77

Quelle: Census of India 1911, Punjab, Bd. 14, Lahore: Civil and Military Gazette Press, 1912, S. 166.

Zugleich nahmen die Auseinandersetzungen mit anderen islamischen Organisationen um die Gruppenidentität zu. Diese entzündeten sich überwiegend an Ereignissen aus der Gründungsphase der *Ahl-i Ḥadīth*. Da es verstärkt um Fragen mit potentiellen politischen Konsequenzen ging, wurden diese Ereignisse im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert (und im übrigen bis in die Gegenwart) von ihren Gegnern in politische Munition umfunktioniert. Eine wichtige Debatte entzündete sich an dem Verhältnis der *Ahl-i Ḥadīth* zur britischen Kolonialmacht. Dabei warfen sich die Opponenten wechselseitig kriecherische Loyalität gegenüber der britischen Kolonialmacht vor, während sie für sich selbst beanspruchten, zur Avantgarde der nationalen Bewegung für die Unabhängigkeit gehört zu haben. Den *Ahl-i Ḥadīth* wurde hier besonders das Verhalten ihrer Gründungsväter vorgeworfen. Dabei unterstrichen besonders die *Barēlwī*, daß am Anfang der neueren Gruppenidentität der *Ahl-i Ḥadīth* Aktionen standen, in denen sich Ḥusain Baṭālwī und Nazīr Ḥusain bemühten, gegenüber den britischen Kolonialbehörden in Punjab ihre Loyalität zu beweisen. Baṭālwī startete mit Hilfe seiner Zeitung *Ishā'at us-Sunna* (Verbreitung der Tradition) eine Kampagne, um die Briten zu überzeugen, die abfällig gemeinte Bezeichnung „Wahhabiten“ für die Traditionalisten fallen zu lassen und sie statt dessen nach den Vorbildern aus der islamischen Geschichte offiziell als *Ahl-i Ḥadīth* zu benennen. Das würde der Loyalität dieser Gelehrten und ihrer Anhänger dienen. Ihre Gegner stellten nun diesen Vorgang so dar, als ob der Gruppenname den *Ahl-i Ḥadīth* von den Briten verliehen, ja die Bewegung damit eigentlich von den Briten erst geschaffen wurde. Dieser Vorwurf verlief ganz parallel zu ähnlichen Behauptungen gegenüber Mirza Ghulam Ahmad und den *Aḥmadiyya*.

Der Vorwurf der pro-britischen Haltung bezog sich auch auf den deklarativen Verzicht der Gewaltanwendung beim *jihād*. Ähnlich wie Ghulam Ahmad hatten Baṭālwī und Nazīr Ḥusain sich gleichzeitig auf eine weitgehend friedliche Auslegung des *jihād* geeinigt, die sie in entsprechenden religiösen Traktaten und Rechtsprüchen untermauerten. Zwar bestritt niemand, daß *jihād* sich im wesentlichen von der Anstrengung auf dem Wege Gottes herleitet, aber ob diese Anstrengung auch Gewaltanwendung erfordere oder gar zwingend sei oder ob diese Gewaltanwendung in Indien zum gegebenen Zeitpunkt berechtigt oder möglich sei, darüber gingen die Meinungen weit auseinander. Dabei argumentierten Baṭālwī und Nazīr Ḥusain vor allem, daß für den *jihād* in Indien bestimmte theologische Kriterien nicht erfüllt wurden. Dazu heißt es bei Nazīr Ḥusain in seinen Rechtsgutachten:

„Frage: Was sagen die Gelehrten der Religion zu der Frage, ob es berechtigt (*jā'iz*) ist, in Indien den *jihād* zu führen?

Antwort: Es ist den Meistern des erlauchten Islamischen Rechts (*sharī'a*) nicht verborgen geblieben, daß in Bezug auf die Bedingungen, unter denen der *jihād* legitim ist, zwei Fragen zwangsläufig berücksichtigt werden müssen: zum einen das Fehlen von Frieden und Sicherheit (*aman-o-amān*), von Vertrag und Verständigung (*'ahd-o-paimān*) zwischen dem Volk des Islam und den Gegnern; zum anderen ein Übermaß (*wajad*) an erfahrenen Leiden (*shokit*), an Stärke (*quwwat*), Entschlossenheit (*qudrat*) und an Ausrüstung mit Waffen (*salāh-o-ālāt*) für den *jihād*. In Indien sind dieses (Maß an) Leiden, diese Stärke und Entschlossenheit, dieser Ausrüstungsstand mit Waffen nicht vorhanden

(*mafqūd*), während Beziehungen basierend auf Vertrag und Vertrauen existieren, so daß die Bedingungen für den *jihād* in dieser Region (d.h. Indien) nicht gegeben sind. So würde das Führen des *jihād* zu einem Mittel des Tötens (*halākat*) und der Rebellion (*maʿṣiyat*).“²⁵

Im weiteren führt Ḥusain die Traditionen (*ḥadīth*) an, auf die er sich dabei stützt. Angesichts der Tatsache, daß der Islam nicht aktiv unterdrückt werde und unter friedlichen und gesicherten Bedingungen existieren könne, müßten sich die indischen Muslime an ihren „Vertrag“ mit den Herrschenden, d.h. den Briten halten. Damit sei die Führung des Heiligen Krieges illegitim.²⁶ Die *Ahl-i Ḥadīth* vermieden es dennoch, der Gewaltanwendung im *jihād* gänzlich abzuschwören. Genau das tat jedoch der Aḥmadī-Gründer; er untersagte seinen Anhängern sogar den gewalttätigen *jihād*.²⁷ Die Opponenten der *Ahl-i Ḥadīth* nahmen des weiteren Anstoß daran, daß Baṭālwī einen Besitztitel auf Land von den Briten zugesprochen bekam. Auch die Verleihung eines Ehrentitels durch die Regierung an Naẓīr Ḥusain – Shamsuʿl *ʿulamāʾ* („Sonne der Wissenden“)²⁸ – war Ziel der Kritik. Wegen angeblicher Verbindungen mit wahhabitischen Freischärler-Gruppen (*mujāhidīn*) im Nordwesten Indiens war Naẓīr Ḥusain kurzzeitig verhaftet worden, konnte die Briten aber in den Wahhabiten-Prozessen von seiner Loyalität überzeugen.²⁹ Die anschließende Verleihung des Titels wurde nun als Belohnung eines bekehrten Loyalisten angesehen. Naẓīr Ḥusain und Baṭālwī wurde von den Gegnern der *Ahl-i Ḥadīth* vorgeworfen, daß sie mit ihren loyalistischen Erklärungen (s.o. seine *fatwā*) sogar den *mujāhidīn* in den Rücken fielen, die in versprengten Grüppchen in abgelegenen Landesteilen weiter operierten (s.u.).³⁰

Eine weitere maßgebliche Kontroverse drehte sich um den „Alleinvertretungsanspruch“ der *Ahl-i Ḥadīth* im organisierten Reformislam, da sie behaupteten, die erste „Partei“ im Islam zu sein. Sämtliche puristische Reformbestrebungen in der islamischen Geschichte wurden von ihnen als Vorläufer in Anspruch genommen, bis zurück zur historischen *ahl al-hadith* im 8. Jahrhundert.³¹ Besonderen Unmut bei ihren Gegnern erregte ihre Beschlagnahme von Vertretern des indischen Reformislam wie Sirhindī, Walī Ullāh, Shāh ʿAbdul Azīz, Shah Ismail Shahīd, Sayyid Aḥmad Shahīd Bareilly, die sie rückwirkend zu *Ahl-i Ḥadīth* erklärten. Für ihre besondere Verbindung zu Waliullāh führten sie auch die Zugehörigkeit vieler Nachkommen seiner Familie zu ihren Reihen ins Feld. Damit begründeten sie interessanterweise einen genealogischen Zusammenhang der Traditionalisten. Dabei wurde auch das Wort *silsila* (Kette, Abstammung) im Munde geführt, das eigentlich auf die von ihnen bekämpfte Sufi-Tradition zurückgeht.

Die Gegner der *Ahl-i Ḥadīth*, vor allem die *Barēlwī*, betrachteten sie jedoch gänzlich als Produkt der britischen Intervention. Vor der Ankunft der Briten hätte es keine Muslime in Indien gegeben, die an der Befolgung einer Rechtsschule (*taqlīd*) zweifelten, keine Moscheen, die den Namen (der) *Ahl-i Ḥadīth* trugen, keine einheimischen Muslime, die ein islamisches Rechtsgutachten, eine *fatwā*, gegen den heiligen Krieg (*jihād*) abgegeben hätten.³² Damit sprachen sie den indischen *Ahl-i Ḥadīth* jede doktrinäre Originalität und Eigenständigkeit als Bewegung ab, da diese einzig durch die „Kollaboration“ der *Ahl-i Ḥadīth* mit den Briten entstanden sei.

Außer in diesen Kontroversen, die erheblich zur Profilierung der *Ahl-i Ḥadīth* beitrugen, engagierten sie sich auch in etablierten Formen der muslimischen und bürgerlichen Öffentlichkeit. Dazu gehörten zunächst die schon erwähnten Bildungsaktivitäten. Diese setzten sich seit der Jahrhundertwende verstärkt fort. Davon kündigt auch der erwähnte Bericht von Naushahrwī an die Jubiläumstagung der Muslim Educational Conference von 1937, eines übergreifenden gesellschaftlichen Gremium islamischer Bildungspolitiker.³³ Darüber hinaus führten die *Ahl-i Ḥadīth* seit 1912 wie alle mehr oder weniger etablierten Parteien Jahreskonferenzen (*All-India Ahl-i Ḥadīth conference*) durch, die eine weitere Institutionalisierung ihrer Aktivitäten verdeutlichten. Auf diesen Konferenzen wurden ideologische Breitenkampagnen um doktrinaire Streitfrage initiiert, Bildungsaktivitäten für die Gruppenziele vorbereitet und Mitglieder geworben. Ihr Religionsseminar in Bihar, die *Madrasa-yi Ahmadiyya* von Arah, fungierte als Leitseminar.³⁴ Die Zahl der *madrasa* unter Kontrolle der *Ahl-i Ḥadīth* hatte sich auf 134 erhöht, die Zahl der Periodika auf 28. Von den neun aufgeführten Druckereien, die bevorzugt *Ahl-i Ḥadīth*-Schriften verlegten, wurden offenbar 5 nach 1900 gegründet oder waren noch aktiv.³⁵ Dadurch verstärkte sich ihre Massenwirksamkeit. Zum Zeitpunkt des Berichts 1937 ging Naushahrwī von einer Mitgliederzahl zwischen 10 und 20 Millionen³⁶ aus, was vermutlich überhöht war, aber dennoch das beachtliche Wachstum verdeutlichte.

Generell hielten sich die meisten *Ahl-i Ḥadīth* zu dieser Zeit aus gewaltsamen Aktionen heraus. Einen allgemeinen Umschwung der Stimmung im islamischen Milieu in Richtung direkter öffentlicher Aktionen hatten jedoch die Tripolis- und Balkankriege 1911-1913 ausgelöst, die in Indien zu einer Polarisierung der muslimischen Öffentlichkeit führten. Großbritannien wurde verdächtigt, die Schwächung der Türkei in diesen Kriegen wohlwollend zu dulden. Dieser Konflikt verschärfte sich mit dem Eintritt der Türkei in den ersten Weltkrieg auf der Seite der Achsenmächte. *Ahl-i Ḥadīth*-Anhänger begaben sich zu den *mujāhidīn* in das Grenzgebiet zwischen Indien und Afghanistan, wo sie sich an Freischärler-Aktionen beteiligten.³⁷ Die *Ahl-i Ḥadīth* nahmen auch an den Auseinandersetzungen um die Konvertiten unter den Muslimen in den zwanziger Jahren teil, die von der Āryā Samāj provoziert wurden. Diese startete eine Massenkampagne zur Rekonversion von Muslimen, die als Konvertiten galten, wenn sie – oder ihre Vorfahren – Hindus waren. Die *Ahl-i Ḥadīth* eilten genau wie ihre Gesinnungsgenossen aus der Deobandi-Tradition an die lokalen Brennpunkte solcher Schlachten um die Herzen der Muslime und stellten sich den Predigern der Āryā Samāj entgegen. Dabei kam es oft auch zu Handgreiflichkeiten. Es waren jedoch immer eher vereinzelte Gruppen oder Mitglieder, die sich zu militanten Aktionen bekannten.

In welchem Maße sich die *Ahl-i Ḥadīth* in den Aktivismus der islamistischen Kräfte einschalteten, verdeutlicht exemplarisch der Lebenslauf von Ṣanāʿullāh Amritsarī, dessen Wirken in dieser Zeit viel öffentliche Aufmerksamkeit auf die *Ahl-i Ḥadīth* zog. So war er Mitglied des Nadwa-Rates, der über die Reformierung und Vereinheitlichung des religiösen Lehrplans an den islamischen Seminaren befinden sollte. Er wurde dort auch zur Schlichtung herangezogen, als es 1913 im ratseigenen Seminar der Nadwa zu einem Studentenstreik kam. Seit 1916 gehörte er zu den Ini-

tatoren einer gesamtindischen Vereinigung der islamischen Religionsgelehrten, die 1919 in Gestalt der JUH³⁸ ins Leben gerufen wurde. Er beteiligte sich aktiv an der Kalifatsbewegung, die sich vor allem in Indien dagegen wandte, daß das osmanische Kalifat nach der Niederlage der Achsenmächte im Krieg in seinen Rechten und Vollmachten beschnitten wird. Diese Bewegung wurde gemeinsam mit M. K. Gandhi (1869-1948) initiiert, der sie als Anlaß für seine Aktionen der Nichtzusammenarbeit mit der britischen Kolonialmacht nutzte. Eine Zeit lang arbeitete Amritsari in der Führung der noch jungen Muslimga mit. In den zwanziger Jahren nahm er auch an den Aktivitäten der Kongreß-Partei teil. Schließlich ging auch die spätere Gründung der oben erwähnten *All-India Ahl-i Ḥadīth conference* auf einer Zusammenkunft im Jahre 1906 ganz maßgeblich auf seine Initiative zurück.³⁹

Die prominenten Vertreter der *Ahl-i Ḥadīth* beteiligten sich seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts an sehr unterschiedlichen aktivistischen und politischen Strömungen. Dabei verbanden viele ihre Zugehörigkeit zu den *Ahl-i Ḥadīth* mit der Tätigkeit für andere radikale islamische Gruppen. Darin wurde der Netzwerkcharakter der *Ahl-i Ḥadīth*-Verbindungen deutlich. Viele islamische Aktivisten verstanden ihre Gefolgschaft für die *Ahl-i Ḥadīth* als eine vorrangig religiöse, auch doktrinäre Angelegenheit, die sie von ihren explizit politischen Anliegen trennten. Das betraf beispielsweise den Journalisten und Historiker Ghulām Rasūl Mahr (1895-1971), der zeitweise dem eher sozialistisch orientierten Theologen und Kongreßpolitiker Abū'l Kalam Azād (1888-1958) nahe stand.⁴⁰ Dāwūd Ghaznawī (1895-1963) gründete zusammen mit anderen 1930 die radikale *Ahrār*-Partei.⁴¹ Zeitweise war er deren Generalsekretär.⁴² Diese verstand sich zunächst als islamische Flanke der nationalistischen Kongreßpartei. Ihre doktrinäre Radikalität verselbständigte sich aber bald. Sie spielten in den dreißiger Jahren eine unrühmliche Rolle in, zunächst hauptsächlich verbalen, Attacken auf die Schia und die *Aḥmadiyya*. Ibrāhīm Mīr Siyālkoḡī unterstützte offen die Pakistan-Forderung. Er war 1946 an der Abspaltung einer Gruppe von *'ulamā'* von der JUH unter Führung des Deoband-Gelehrten Usmani beteiligt, die die Gründung Pakistans unterstützten und religiös legitimierten.⁴³

Auch die internationalen Verbindungen spielten für die *Ahl-i Ḥadīth* eine zunehmende Rolle. So nahmen sie am islamischen Weltkongreß 1926 in Mekka teil.⁴⁴ Dort sollte Ibn Sa'ūd die Differenzen zwischen verfeindeten Gruppen der *Ahl-i Ḥadīth* schlichten. Die zwischen den *Ahl-i Ḥadīth* und dem Hejaz bestehenden Verbindungen gingen in das neunzehnte Jahrhundert zurück, als es zeitweise einen regen Austausch von Händlern und Gelehrten mit der arabischen Halbinsel, besonders dem Hadramaut, gab. Guido Steinberg hat mindestens 17 Gelehrte ermittelt, die zwischen 1880 und 1930 aus dem Najd nach Delhi und Bhopal gereist sind, um dort bei Siddiq Ḥasan Khān und Sayyid Nazīr Ḥusain Ḥadīth-Studien zu treiben. Dies war um so erstaunlicher, als Bedenken gegen Indien als Land der „Grabanbeter und Polytheisten“ auch weiter bestanden.⁴⁵ Die Absolventen dieser Studien haben offenbar dazu beigetragen, die Grundlagen für die künftigen engen Beziehungen zur *Ahl-i Ḥadīth* und für deren hohes Ansehen in Saudi-Arabien zu legen. Auch die Indienreise des syrisch-ägyptischen Reformers Rashīd Riḏā (1865-1935) von 1912

festigte die Kontakte des indischen Reformislam mit Arabien. Bei diesem Besuch weilte Riḍā an der Nadwa und nahm auch Verbindung zur *Ahl-i Ḥadīth* auf.⁴⁶

Die *Ahl-i Ḥadīth* als radikale und militante Organisation

Die Traditionen der *Ahl-i Ḥadīth* als militante Organisation gehen ebenfalls auf das neunzehnte Jahrhundert zurück. Ein Teil von ihnen hat die Verbindung zu den Freischärlern der indischen Wahhabiten immer aufrecht erhalten. Während des militärischen Vorgehens der Briten gegen die Freischärler konnte seit den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine Gruppe mit wechselnder Anhängerzahl in den sogenannten Stammesgebieten im Nordwesten Indiens an der Grenze Afghanistans eine Kolonie in Smasta in Yāghistān etablieren, der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts eine weitere in der Nähe von Chamarkand in Bajaur folgte. Die erste Kolonie in Smasta, deren Anhänger in der britischen Amtssprache auch als *Hindustani Fanatics* bekannt wurden, leitete ein Führer (*amīr*), der seit den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts von den Nachfahren des Maulawī Fateḥ ‘Alī von ‘Azīmābād gestellt wurde, der wiederum ursprünglich aus Patna im indischen Bihar kam. Die Mitglieder dieser Kolonie waren wiederholt in Stammeskonflikte der Paschtunen verwickelt, die diese formal selbstverwalteten Territorien im Niemandsland zwischen Britisch-Indien und Afghanistan besiedelten. Besonders aber die drei Kriege zwischen Britisch-Indien und Afghanistan und die - letztlich erfolglosen – Versuche der Briten, Afghanistan zu unterwerfen, riefen die Freischärler zu den Waffen. Parallel dazu verfolgten sie Vorstellungen der Etablierung eines islamischen Gottesstaates. Ihre Kolonien sollten als Mustergesellschaften dienen, in denen sich die Grundsätze des islamischen Lebens verwirklichen ließen. Für die Briten waren das nur Möglichkeiten zum Unterschlupf von gesuchten (politischen) Verbrechern und Gewalttätern. Aus der Sicht der antikolonialen Bewegung und in Verbindung mit deren Radikalisierung in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts diente diese Kolonie und ihr Ableger in Chamarkand tatsächlich als Drehscheibe für verschiedene militante Kontakte. Dort gingen die Anhänger der sogenannten Provisorischen Regierung⁴⁷ ein und aus, die wiederum Kontakt mit Deoband-Gelehrten unterhielten und in die sogenannte Seidenbrief-Verschwörung von 1915-16 verwickelt waren.⁴⁸ Bei den Seidenbrief-Verschwörern bestand die Vorstellung, daß die indischen Muslime mit Hilfe Afghanistans und des osmanischen Sultans ihr Land von der britischen Kolonialherrschaft befreien könnten. Die islamischen Verschwörer glaubten auch, daß durch einen solchen Feldzug die verlorengangene politische Macht über Indien für den Islam wiedererlangt werden könnte. Zugleich faßten die Verschwörer als Fernziel auch die Islamisierung der Hindubevölkerung ins Auge. Der mangelnde Realitätsgehalt dieser Pläne offenbarten sich den Initiatoren erst nach dem Scheitern dieser Aktionen. Zu den fehlgeschlagenen Kampagnen dieser Art gehörte auch der Aufruf an die Muslime Indiens im Jahre 1920, das unislamische Land zu verlassen und statt dessen in das islamische Afghanistan zu emigrieren. Dieser Auszug im Stile der *hijrat*⁴⁹ des Propheten Muḥammad brachte über 35 000 Menschen auf die Beine, von denen über die Hälfte

te dieses Abenteuer nicht überlebten. Afghanistan erwies sich nicht nur als unvorbereitet für eine so große Zahl von Migranten, sondern zeigte sich auch unwillens, die damit verbundenen enormen Kosten und Lasten zu tragen. Dennoch hatte der Amīr von Afghanistan diese Kampagne mit angeheizt, um damit wiederum die Briten unter Druck zu setzen.⁵⁰

Die Freischärler repräsentierten sowohl eine gesamtindische Tradition, wobei ihr Unterstützungsnetzwerk in Indien mit den Anhängern der *Ahl-i Ḥadīth* gleichgesetzt wurde, als auch eine ausgeprägte Regionalkultur, da die meisten ihrer Aktionen sich aus dem Kontext der Paschtunenstämme ergaben. Nach der militärischen Niederlage der indischen Wahhabiten und den Wahhabiten-Prozessen sollen um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert noch 800 Personen in der Smasta-Kolonie gelebt haben. Diese Zahl verringerte sich bis 1936 auf 180 für die beiden Kolonien Smasta und Chamarkand, was den Erfolg der Briten deutlich machte, diese Gruppen zu neutralisieren. Die Briten hatten sie offenbar mit Loyalisten unterwandert. Es gelang ihnen auch, mit dem – 1915 ernannten – Amīr Ni‘matullāh ein Abkommen über die Einstellung von bewaffneten Aktivitäten zu schließen. Dafür soll dieser mit einem Landtitel entschädigt worden sein. Das Bekanntwerden dieser Abmachung führte wiederum zu Zerwürfnissen unter den Anhängern, die dadurch weiter geschwächt wurden.⁵¹

Im heutigen Pakistan begannen die *Ahl-i Ḥadīth* besonders seit den 1970er Jahren eine aktivere Rolle zu spielen. Die Zeit der islamisch verbrämten Militärdiktatur von Zīa-ul-Ḥaḡ (1924-1988)⁵² von 1977 bis 1988 war eine Periode, in der es zu einem massiven Wachstum islamischer Institutionen und Organisationen kam, dessen Auswirkungen sich erst gegenwärtig voll entfalten. Dazu trug besonders die Intervention des Staates in die Verwaltung religiöser Einrichtungen bei. Eine entscheidende Form der Einflußnahme bestand in der Zuführung erheblicher Geldmittel an islamische Einrichtungen über die Einführung der islamischen Wohlfahrtssteuer Zakat in Gestalt einer zentral erhobenen staatlichen Zwangsabgabe⁵³. Davon profitierten zahlreiche religiöse Schulen (*dīnī madāris*), was angesichts der wirtschaftlichen Probleme zu einer Art Wettbewerb bei der Gründung neuer Schulen führte.⁵⁴ Geht man nach der Zahl der Schulen, so konnte die *Ahl-i Ḥadīth* erheblichen Boden wettmachen. Sagt man den Deobandi und den *Bar‘elwī* in etwa gleich starken Einfluß in regional deutlich abgegrenzten Gebieten nach, so kamen die *Ahl-i Ḥadīth* seither in Pakistan auf Platz 3 mit fast 200 Schulen bzw. Seminaren Anfang der 1990er Jahre.⁵⁵ Jamal Malik bemerkt, daß sie, auch angesichts des niedrigen Ausgangsniveaus, das höchste Wachstumstempo aufwiesen. Ihre Verbreitung konzentrierte sich auf Karachi und wenige Distrikte im Punjab, die zum wirtschaftlichen Zentrum Pakistans gehören (Faisalabad, Multān, Lahore, Kasūr). Nur 7,5 % der Absolventen kamen offensichtlich aus religiösen Familien. Der seinerzeitige Führer Fazl-e Haq Thekedar verfügte über keinen theologischen Abschluß einer *madrasa*, auch wenn er Freitagspredigten abhielt.⁵⁶

Die Person von Iḥsān Ilāhī Zāhīr (1945-1987), des ehemaligen Organizers und Generalsekretärs (*naẓm-e-‘alā*) der *Ahl-i Ḥadīth*, ist dabei für die neue Zeit symptomatisch. Er starb am 30. März 1987 an den Folgen eines Bombenanschlags auf ein öffentliches Meeting in Lahore, der, so wird vermutet, ein Ergebnis der Ausei-

nersetzung mit schiitischen Extremisten war.⁵⁷ Der aus diesem Anlaß von der *Ahl-i Ḥadīth* herausgegebene Gedenkband, der neben biografischen Materialien eine umfangreiche Auswahl seiner Zeitungsartikel enthält, weist ihn als aktiven und auch aggressiven Propagandisten der Bewegung aus.⁵⁸ Erkennbar wird, daß sich im Unterschied zu den zwanziger Jahren der Schwerpunkt der Aktivitäten sichtbar verlagerte. Das macht nicht zuletzt sein Lebenslauf deutlich. Zahir starb als relativ junger Mann im Alter von 42 Jahren. Er hatte zu diesem Zeitpunkt schon eine hohe Position bekleidet. Seine Karriere war eng mit Saudi-Arabien verknüpft, das in den letzten Jahrzehnten in dieser Bewegung immer mehr einen Sachwalter seiner Interessen in Pakistan sah.⁵⁹ Er hatte in Medina studiert.⁶⁰ Nach dem Anschlag wurde er mit einer saudischen Militärmaschine in ein Militärhospital in Riad gebracht, wo er trotz ärztlicher Bemühungen seinen Verletzungen erlag. Der Ton seiner Attacken gegen die theologisch-ideologischen Gegner war deutlich aggressiv. Seine Angriffe richteten sich gegen die *Barḥlwi*s,⁶¹ die Schia,⁶² die Ahmadis⁶³ und selbst gegen die in Pakistan kaum verbreiteten Anhänger der *Bahā'*⁶⁴ und des Babismus⁶⁵. Seine politischen Leidenschaften waren wechselschaft oder unklar. Kurzzeitig gehörte er der *Taḥrīk-e-Istiqlāl* (Unabhängigkeitsbewegung) an, einer bürgerlichen Protestpartei unter der Führung des ehemaligen Luftwaffenchefs Aṣḡhar Khān (geb. 1921), die sich später an der Bewegung gegen den nationalistischen Ministerpräsidenten Zulfiqār 'Alī Bhutto (1928-79) beteiligte. Er schien sich immer zwischen den politischen Fronten zu bewegen. Während andere Oppositionspolitiker ihn als Regierungsspitze verdächtigten⁶⁶, wurde er gleichzeitig von der Bhutto-Regierung mehrfach verhaftet. Unter Zīa-ul-Ḥaḡ sollte er einen Sitz im Rat für islamische Ideologie erhalten, einem Gremium, das die Konformität der Verfassung mit dem Qur'ān überprüfen sollte und das daher über besondere Vollmachten verfügte. Diese Ernennung lehnte er jedoch ab. Er war anscheinend in verschiedene Gerichtsverfahren verwickelt, darunter in einen Mordprozeß. Seine Gegner machten ihn als häufigen Besucher europäischer Nachtclubs aus. Seine Bestimmung schien er schließlich als Verantwortlicher für organisatorische Aufgaben bei der *Ahl-i Ḥadīth* gefunden zu haben. Mit Elan und Energie reorganisierte er die *Ahl-i Ḥadīth* so, daß sie größere Effektivität und Breitenwirksamkeit entfalten konnte. Seine intellektuellen Ambitionen blieben jedoch begrenzt. An der Autorschaft vieler seiner Propagandaschriften kamen Zweifel auf, insbesondere bei den Englischsprachigen, da er offenbar nicht ausreichend Englisch konnte. Mit seinem Lebenslauf verkörperte er eine in der militanten islamischen Szene Pakistans nicht unbedingt seltene Erscheinung: Hier agierte ein mäßig gebildeter, relativ junger Mann voller Elan und ideologischer Entschiedenheit, mit großem öffentlichen Engagement, vor allem gegen die eigenen Abweichler, mit deutlichem Sinn für den Kommerz, für die Segnungen des Wohllebens und des befreundeten, geldreichen Auslandes.

Mit der Islamisierungspolitik von Zīa-ul-Ḥaḡ und der Einführung der islamischen Gesetze verschärften sich die Spannungen zwischen schiitischen und sunnitischen Extremisten deutlich. Die Kodifizierung der Shari'ā-Bestimmungen in sunnitisch-hanafitischer Interpretation hatte die Schia-Aktivisten erst auf den Plan gerufen. Zur Verteidigung der schiitischen Interpretation des islamischen Rechts entstand 1984 die schiitische Sektensorganisationen *Taḥrīk-i Nifāz-i Fiqh-i Ja'fariyya*

(TNFJ), die Bewegung zur Einführung des Islamischen Rechts in der Tradition des Imam Jaʿfar.⁶⁷ Als Reaktion darauf formierte sich 1985 die sunnitische Sektorganisation der *Sipāh-e-Sahābah-e-Pakistān* (SSP) als „Armee der Gefährten des Propheten“ unter Ḥaq Nawāz, der 1994 ermordet wurde. Mit dem Anspruch auf Verteidigung des Ansehens der Gefährten des Propheten rekurriert dieser Name auf die Kritik der Schia an den Muḥammad nachgefolgten Kalifen, die zu den engsten Gefährten des Propheten gehörten und angeblich Ali, dem von den Schiiten verehrten Schwiegersohn des Propheten, das Kalifat streitig gemacht haben. Parallel dazu hat Saudi-Arabien seit der Errichtung des Khomeini-Regimes in Iran nichts unversucht gelassen, den iranischen Einfluß in den Anrainerstaaten Irans, darunter besonders in Pakistan und Afghanistan, einzudämmen und zurückzudrängen. Es ist daher kein Zufall, daß seit Mitte der achtziger Jahre die Sektenseinrichtungen in Pakistan deutlich zunehmen. Dabei verfolgen die sunnitischen Extremisten das Ziel, Abweichler in Doktrin und Ritual so unter Druck zu setzen, daß sie ihre öffentlichen Aktivitäten reduzieren oder sogar in den Untergrund getrieben werden. Die Verfolgung der *Aḥmadiyya*-Sekte unter Zīa-ul-Ḥaq schuf dafür einen gefährlichen Präzedenzfall. Sie war schon unter Zulfīqār ‘Alī Bhutto per Verfassungsänderung von 1974 zur außerhalb des Islams stehenden Sekte erklärt worden. Zīa-ul-Ḥaq krönte dieses Vorgehen mit der Verordnung XX von 1984,⁶⁸ in der er jegliches Bekenntnis zur *Aḥmadiyya* kriminalisierte, indem die Benutzung islamischer Symbole durch die *Aḥmadiyya* unter Strafe gestellt wurde. Die Zunahme der anti-schiitischen Aktivitäten schien einem ähnlichen Muster zu folgen. Offenbar wurde versucht, die Situation so zuzuspitzen, daß auch die Schia als Sekte aus dem offiziellen Islam ausgegrenzt werden konnte. Die *Ahl-i Ḥadīth* präsentierten sich dabei als selbstbewußter Akteur. Aufgrund ihres größer gewordenen Anteil am islamischen Sektor im Bereich der Bildung fühlten sie sich berufen, aktiv die Anliegen des radikalen sunnitischen Projektes zu vertreten. Das manifestierte sich in der Entstehung des Missions- und Propagandazentrums *Daʿwat al-Irshād* (DI – Mission und Orientierung) in Muridike bei Lahore. Aus diesem ging wiederum eine militante Freischärler-Gruppe sogenannter *mujāhidīn* hervor, die *Lashkar-e Taiba* (LT – Fromme Soldaten od. Kämpfer). In der Selbstdarstellung der LT im Internet⁶⁹ heißt es, daß die Professoren Hafīz Muḥammad Saeed und Zafar Iqbāl 1989 zusammenkamen, um die DI zu gründen.⁷⁰

Die militanten Aktivitäten der DI und der LT verselbständigten sich inzwischen und lassen kaum noch etwas von dem religiösen Bildungsanliegen der *Ahl-i Ḥadīth* erkennen. Ihre Verwandtschaft mit der *Ahl-i Ḥadīth* kann man noch ahnen, wenn man ihre ausführliche Webpräsentation aufmerksam betrachtet. So erfolgt ein direkter Rückbezug auf die Tradition der *mujāhidīn* auf einer dieser Webseiten unter Verweis auf Maulāwī Faẓl Ilāhī (gest. 1951).⁷¹ Dieser war in den zwanziger Jahren aktives Mitglied der erwählten Kolonie der *mujāhidīn* in Chamarkand, wo er die Fahne des militanten Widerstandes hochhielt. Nach Aussagen von Ghulam Rasūl Mahr war Ilāhī jedoch eine eigenwillige Persönlichkeit. Er überwarf sich mit dem Führer der Smasta-Kolonie. Lange Zeit hielt er der Kongreß-Partei die Treue. Erst als er – über eine Zwischenstation in Dehli – nach der Teilung nach Pakistan übersiedelte, wandte er sich dem Muslimnationalismus zu. In diesen Jahren engagierte er sich

aktiv im Kaschmirkonflikt.⁷² Darauf beziehen sich auch die DI und die LT. Ein anderer Bezugspunkt zur *Ahl-i Ḥadīth* sind die relativ ausführlichen Darstellungen der Traditionswissenschaften durch die DI und die LT. Diese sind jedoch offenbar nicht selbst gefertigt, sondern von der Muslim Students' Association (MSA) in den USA übernommen, auf deren Webseiten sich die meisten Verweise zu den Traditionen (*ḥadīth*) beziehen.⁷³ Im Vordergrund der LT-Aktivitäten steht die aggressive argumentative Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Demokratie, die als unislamisch angegriffen wird. „We reject democracy ... the notion of people's sovereignty is anti-Islamic,“ erklärte Muḥammad Saeed auf der Jahrestagung 1999, „only Allah is sovereign.“⁷⁴ Die LT ist zu einem Hauptakteur im Kaschmirkonflikt mit Indien geworden, nachdem sie in den vergangenen Jahren auch in Afghanistan an Freischärler-Aktivitäten beteiligt war. Die Rechtfertigung eines militärischen *jihād* und der entsprechenden militärischen Ausbildung dominieren ihre Selbstdarstellung.⁷⁵ Diese Seiten werden nicht nur von Aufrufen zu offener Gewaltanwendung beherrscht, sondern es wird auch zur großzügigen Finanzierung dieser Aktivitäten durch Spenden aufgerufen.⁷⁶ Die LT ist eine enge Aktionsseinheit mit anderen sunnitischen Militanten eingegangen, so mit den Harkat al-mujahīdīn und der sunnitischen Sektenorganisation SSP. Gleichzeitig verstärken die Extremisten auch ihr Eindringen in den Bildungssektor. Die LT hat auf ihrer urdu-sprachigen Webseite spezielle Informationen für Studenten parat, die zu den wichtigsten Rekrutierungsreserven der Organisation gehören.⁷⁷ Zugleich baut die LT ein eigenes Netz von Schulen auf, wo offensichtlich militante religiöse Indoktrinierung mit Körperertüchtigung und militärischer Ausbildung verbunden werden soll.⁷⁸ Diese Aktivitäten der DI und der LT fördern auch den Ausbau der *Ahl-i Ḥadīth* als internationale Bewegung. Neben den Ländern Südasiens ist sie besonders in den arabischen Ländern zunehmend aktiv, wie auch aus den oben geschilderten Verbindungen sichtbar wird.

Motivation und Einordnung

Obwohl die *Ahl-i Ḥadīth* heute in Pakistan und Indien von ihren Mitstreitern wie auch von ihren Opponenten als relativ geschlossene und straff organisierte Bewegung wahrgenommen werden, legt der Überblick über ihre wechselhafte Geschichte eher nahe, daß dies nur ein Teil der Wahrheit sein kann. Dabei fällt auf, daß die *Ahl-i Ḥadīth* offensichtlich mehrere Diskurse und Mobilisierungsstrategien gleichzeitig bedienen. Hier soll eine kurze Bewertung aus der Sicht der islamischen Doktrin, aus religions- und bewegungssoziologischer Sicht erfolgen.

Die stärkste Kontinuität scheint in der Doktrin zu bestehen. Die Berufung auf die Prophetentradition hat sich kaum verändert. Die doktrinären Grundsätze wurden dadurch festgeschrieben, daß die entsprechenden Traktate vom Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, darunter auch die Rechtsgutachten (*fatwā*), unverändert zur Grundlage ihrer Indoktrinierung und Mobilisierung dienen. Doch diese organisatorische Verfestigung im Rahmen ihres eigenen Rechtsverständnisses (*maslak*) bringt sie in Widerspruch zu ihren Grundsätzen. Mit der erwähnten Literatur ist ein Korpus von Schriften entstanden, der für die Konstitution

des Gruppenzusammenhangs besondere Bedeutung erlangt hat. Damit wurden in ähnlicher Weise Symbole der Verehrung geschaffen, deren Entstehung die *Ahl-i Ḥadīth* bei den anderen islamischen Gruppen als Untergrabung der Einheit Gottes (*tauhīd*), als „Beigesellung“ (*shirk*) verurteilt haben. Die absolute und fetischartige Stellung, die sie den *ḥadīth*en neben dem Qurʾān einräumen, kann auch als Einschränkung des von ihnen gepredigten Monismus gesehen werden. Familienbeziehungen und Netzwerke spielen für ihr Funktionieren eine entscheidende Rolle. Das sind Merkmale, die vom Sufi-Islam bekannt sind, und dort von den *Ahl-i Ḥadīth* heftig bekämpft wurden. Darin zeigte sich, wie sie trotz aller rhetorisch-doktrinäer Interpretationsübungen religionssoziologisch den Verhaltensmustern der hanafitisch-sufischen Mehrheit verbunden blieben.

Aus der Sicht des islamischen Aktivismus ist ihre innere Gespaltenheit besonders auffällig. Es ist ein Flügel zu erkennen, der besonders der Gelehrsamkeit zuneigt, oft in sehr abstrakter und elitärer Form. Gleichzeitig führt die starke Identifikation mit der Tradition der indischen Wahhabiten und *mujāhidīn* dazu, daß einige von ihnen sich verpflichtet fühlen, mit der Waffe in der Hand für die Errichtung eines islamischen Gottesstaates zu kämpfen, auch durch die Schaffung „befreiter Gebiete“ und Kolonien.

Aus bewegungssociologischer Sicht zeigten die *Ahl-i Ḥadīth* eine deutliche Anpassung an das gängige Mobilisations- und Protestverhalten ihrer jeweiligen Zeit, sowohl im islamischen Sektor als auch in der breiteren (bürgerlichen) Öffentlichkeit der einheimischen Eliten. Mit ihrer offiziellen und loyalistischen „Gelehrtenrebellion“ folgten Nawab Ṣiddīq Ḥasan *Khān* und Sayyid Nazīr Ḥusain dem vorherrschenden Trend ihrer Zeit. Auch die Kongreß-Partei verstand sich nach ihrer Gründung 1885 viele Jahre als überwiegend loyale Opposition der britischen Krone. Die Stärkung der einheimischen Eliten, die Eroberung der neuen bürgerlichen Berufsstände wie Rechtsanwälte, Ärzte, Regierungsbeamte oder Ingenieure durch immer mehr Inder gab jedoch den Forderungen nach weiterer Mitbestimmung neuen Auftrieb. Die Forderungen nicht nur islamischer Gruppen radikalisierten sich zwischen 1910 und 1920, als eine allgemeine Unzufriedenheit über die Möglichkeiten der Teilhabe an der politischen Macht um sich griff. In der Auseinandersetzung mit den Folgen der Verfassungsreformen von 1909, 1919 und 1935 organisierten sich soziale, politische und religiöse Interessengruppen in Indien in großer Breite. So ordnet sich die Formierung der *Ahl-i Ḥadīth* zu einer sozialen und politisch-religiösen Bewegung in einen breiteren Strom ein. Das traf auch auf die Ausprägung militanter Aktivitäten zu. Die Zunahme des sozialen Drucks um den ersten Weltkrieg herum und in den dreißiger Jahren führte zur Entstehung oder Wiederbelebung vieler militanter Bewegungen. Dazu gehörten die Freiwilligenverbände der Kongreß-Partei und der Muslimliga ebenso wie extremistische Geheimbünde hinduistischer oder linksradikaler Couleur. Als sich nach der Unabhängigkeit die militanten Züge islamischer Gruppen noch verstärkten, kam dies periodisch im Zusammenhang mit bestimmten sozialen und politischen Umbruchprozessen zum Ausdruck. So ließ sich in den siebziger Jahren nicht nur in Pakistan sondern auch in Indien eine allgemeine Zunahme militanter Studentenaktivitäten beobachten. Die jungen Leute äußerten ihre Frustration über das Mißverhältnis zwischen neuer Bildung und öko-

nomischen Chancen in unterschiedlichen Bewegungen, die häufig religiöse und ethnische Anliegen vertraten. Dazu gehörten in Pakistan die Studentenorganisationen der Jamā‘at-i Islāmī, der Migrantenbewegung MQM (*mohājir qaomī mahāz*), in Indien die Bewegungen der Sikhs, der Assamesen, der Tamilen und auch der Kaschmiris.⁷⁹

Dieser Evolution von der gelehrten hin zur politischen und dann zur militanten Opposition folgten auch die islamischen Gruppen. Auf diese Weise hatte die *Ahl-i Ḥadīth* oft mehr gemein mit anderen, z.B. reformislamischen oder radikalsunnitischen Gruppen ihrer Zeit als mit bestimmten Aktivitäten der eigenen Gründergeneration oder der nachfolgenden Führer. Für die *Ahl-i Ḥadīth* scheint es dabei besonders wichtig, die relative Eigenständigkeit regionaler und lokaler Diskurse und Kulturen zu betonen. Am auffälligsten sind neben der schon erwähnten paschtonischen Protestkultur des Nordwestens Pakistans die regionalen Strukturen um Bhopal herum, in Bihar, Bengalen und im östlichen Teil der Vereinigten Provinzen (U.P.).

Aus religionssoziologischer Sicht läßt die Art der Verselbständigung der *Ahl-i Ḥadīth* zugleich Einflüsse des Hinduismus erkennen. Die Gemeinsamkeit liegt vor allem darin, daß der doktrinären Abspaltung eine soziale Abgrenzung und Verselbständigung folgt. Dabei war folgender Ablauf der Ereignisse kennzeichnend: Am Anfang gab es den Versuch, in reformerischer Weise die Prinzipien der Doktrin neu zu interpretieren. Dieser führte zur Entstehung einer eigenen Sekte, mit endogamen Tendenzen und separater Zählkategorie in der Volkszählung. Auf dieser Grundlage entwickelte sich dann eine öffentliche politische Bewegung, die sich letztlich auch als Partei artikulierte und inzwischen Züge einer internationalen Bewegung annimmt. Die hindureformerische Bewegung der Āryā Samāj und die radikale Freiwilligenorganisation der Hindus RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh* – 1925 gegründet) weisen einen ähnlichen Werdegang auf, der letztlich in der Entstehung der heutigen Regierungspartei Indiens, BJP (Bhāratīya Janata Party), mündete.

Die Stabilität des Gruppendiskurses ergibt sich offenbar auch aus der Verknüpfung der religiösen mit sozialen Anliegen. Zwar ist das soziale Milieu, aus dem die *Ahl-i Ḥadīth* stammen, nicht unbedingt homogen. Aber diejenigen Vertreter, die die Interessen der *Ahl-i Ḥadīth* am auffälligsten artikulieren, können doch eher elitären urbanen Schichten zugerechnet werden. Rekruten aus ländlichen Gebieten stärken mehr die einfache Mitgliedschaft. Händler und Kleinunternehmer üben einen überdurchschnittlichen Einfluß auf die Bewegung aus. Damit sind ihre Vertreter eher in den Mittelschichten zu finden, wo sie ihre gehobene soziale Position mit einem anspruchsvollen religiösen und sakralen Status untermauern wollen. Dieser Wunsch von (gegenüber der Masse der verarmten Bevölkerung) höherstehenden sozialen Schichten nach größerer ritueller Reinheit erinnert ebenfalls ganz stark an entsprechende Tendenzen im Hinduismus.

Dennoch sollte das Eigenleben und die Beständigkeit des islamischen Gruppendiskurses nicht unterschätzt werden. Die doktrinären Debatten spannen einen Orientierungsrahmen auf, innerhalb dessen unterschiedliche Interessen artikuliert werden können. Nichtsdestoweniger hat sich dieser Rahmen als außerordentlich stabil erwiesen. Der doktrinäre Inhalt der Mobilisierungsstrategie der *Ahl-i Ḥadīth* scheint nicht beliebig oder austauschbar zu sein. Er ist wichtig in der Wahl der Gegner,

gegen die sich die aktivistische Komponente richtet (gegen die *Barēlwīs* und Sufis, die *Aḥmadīs*, die Schia und die Christen), für die Art des Vorgehens und die Inhalte der zur Mobilisierung genutzten Kampagnen, für den Konsens mit anderen islamischen Kräften, für die Aktionseinheit verschiedener Strömungen. Die sunnitischen Reformgruppen nähern sich in den Grundauffassungen ihrer Abgrenzungsstrategien zunehmend an und stützen sich dabei auf die historischen Kontroversen.

Als soziales Motiv kann man besonders in Pakistan und in ganz Südasien die Zuspitzung der Verteilungskämpfe angesichts des Staus ungelöster Probleme erkennen, für deren Scheitern die öffentliche Hand und das letztlich herrschende westliche Politik- und Gesellschaftsverständnis verantwortlich gemacht werden. In Indien und Pakistan steht besonders die Anwendung der Demokratie einer stärkeren Einflußnahme radikaler, auf Abgrenzung und Intoleranz orientierter Kräfte im Wege. Bei den sieben Parlamentswahlen der pakistanischen Geschichte konnte bisher eine doktrinaire islamische Partei nie nennenswerte Unterstützung verbuchen; die Bürger sprechen einer solchen Partei offensichtlich die wirtschaftliche und soziale Kompetenz ab. Das Ansehen der öffentlichen Institutionen hat jedoch in den letzten Jahren derart gelitten, daß die Massenunterstützung für radikale islamische Kräfte wächst. Gleichzeitig hat die anhaltende Gewalt zwischen einzelnen Sekten – sunnitische und schiitische Extremisten liefern sich einen regelrechten Bürgerkrieg – bei vielen Menschen zu deutlicher Ernüchterung geführt. Das spiegelt sich in den unverändert geringen Wahlerfolgen der islamischen Parteien und Gruppen wider. Dessen ungeachtet setzt sich jedoch die reformislamische, radikalsunnitische Konzept- und Theoriebildung mit vermehrter Intensität, verbesserter institutioneller Ausstattung und zunehmender öffentlicher Ausstrahlung fort. Ihre Anhänger sind zu einer Politikkonstanten in Pakistan geworden, die zudem über Pakistan hinaus mit sehr unterschiedlichen Organisationen wie der Missionsbewegung der *Tablīghī Jamāʿat*, aber auch den *Ahl-i Ḥadīth* ihre Wirkung auf andere islamische Länder deutlich erhöhen.

Aus westlicher Perspektive sollte man jedoch nicht übersehen, daß es nicht nur Krisenerscheinungen des bürgerlichen Staates sind, die den Islamisten Einfluß verschaffen. Bei der *Ahl-i Ḥadīth* und anderen radikalen islamischen Organisationen ist der islamistische Diskurs auch heute noch zugleich ein subalternen Diskurs. Für viele Anhänger und Aktivisten bleibt er ein Idiom für die Bekämpfung von Unterlegenheit, Entrechtung und Frustration im eigenen Land, regional – wie hier gegenüber Indien, und international – besonders gegenüber den USA. Deshalb muß er sehr ernst genommen werden. Viele seiner Anliegen sind zutreffend, wo sie etwa das korrupte politische System oder die ungerechten sozialen Verhältnisse anklagen. Unmittelbare Aktivitäten der Islamisten zur Abstellung von Mißständen können sogar wirksamer sein als von der öffentlichen Hand. Das trifft zum Beispiel auf den Bildungssektor zu, in dem sich auch die *Ahl-i Ḥadīth* besonders engagiert. Die überwiegend religiöse Komponente dieser so vermittelten Bildung zu kritisieren oder die religiöse Bildung mit einer Indoktrinierung der Bevölkerung gleichzusetzen, ist so lange fragwürdig, wie besonders in Südasien öffentliche Bildung immer schlechter zugänglich wird und eine immer geringere Qualität aufweist.

Im pakistanischen Kontext stoßen die *Ahl-i Ḥadīth* und ähnliche Organisationen in eine Lücke, die vom Staat und anderen Formen der Zivilgesellschaft nicht gefüllt wird. Je größer die Lücke und je mehr Funktionen brach liegen, um so größer wird ihr Einfluß in der Gesellschaft sein. Daher sollte der Westen den islamischen Kräften nicht abstrakt ihre Organisation und Stärke vorwerfen. Abgesehen davon, daß religiöse Mobilisierung immer legitim bleibt, ist sie auch politisch gerechtfertigt, solange islamische Mobilisierung berechnete Anliegen des subalternen Diskurses artikuliert und legitime soziale, politische und kulturelle Bedürfnisse der Menschen vertritt. Wo sie durch Militanz und Radikalität die Bedürfnisse Andersdenkender und des Einzelnen beeinträchtigt und vernachlässigt, bedarf es hauptsächlich der Öffentlichkeit und der Transparenz im politischen System sowie einer funktionierenden Demokratie, um dem zu begegnen. Es bedarf aber auch des Dialogs und des Eingehens auf das religiöse Argument, um das liberale und tolerante Potential des Islam zu erschließen.

Anmerkungen

- 1 „Allahs Reich auf Erden: das politische Projekt islamischer Gruppen im kolonialen Indien (1900-1947)“, Forschungsprojekt des Autors für die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) am Zentrum Moderner Orient 1996-2000. Das Manuskript zur *Ahl-i Ḥadīth* stützt sich auf 2 Vorträge des Autors im Rahmen der in diesem Band behandelten Konferenz sowie am 24.11.99 am Wissenschaftskolleg zu Berlin.
- 2 Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton 1982: Chapter VII, *Alternative Tendencies within Sunni Islam: The Ahl-i Ḥadīth and the Barēlwi*, S. 264-314.
- 3 Claudia Preckel, *Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im islamischen Fürstenstaat Bhopal: Ṣiddīq Ḥasan Khan (1832-1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīth Bewegung*, in der Nachwuchsgruppe der VW-Stiftung an der Universität Bochum im Programm *Islamische Bildungs-Netzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18. bis 20. Jahrhundert)*. Martin Rixinger, *Ṣanāʾullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i Ḥadīth im Punjab während der britischen Herrschaft*. Universität Freiburg, Islamwissenschaft.
- 4 *Ahl-i Ḥadīth* (Arab./Urdu) – „Volk der Tradition“; hier gebraucht als Bezeichnung 1. für die in Indien Ende des neunzehnten Jahrhunderts entstandene Bewegung, und 2. als Mehrzahlwort für die Anhänger. Vereinzelt wird in der Literatur die Bezeichnung auch als kategorialer Begriff für (alle) Anhänger der Prophetentradition an sich gebraucht, für Traditionalisten, vgl. Qayamuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India*, Kalkutta 1966.
- 5 *Mujāhidīn*: Heilige Krieger (Urdu), von arabisch *mujāhidīn*. Zu der erwähnten Bewegung der *mujāhidīn* vgl. im Überblick Y. B. Mathur, *The Mujahidin Movement in Modern India*. In: *Studies in Islam*, (1969) April-October, S. 193-217.
- 6 *Moplah* oder *Mapilla*: islamische Volksgruppe an der westindischen Malabarküste, die von indischen und arabischen Vorfahren abstammt. Zum Aufstand der *Moplah* vgl. u.a. Conrad Wood, *The Moplah Rebellion and its Genesis*, Delhi 1987.
- 7 Sanskrit: Gesellschaft der Noblen, 1875 von Dayananda Saraswati (1824-1883) gegründet.
- 8 Ausführlicher siehe weiter unten.
- 9 Muḥammad Ibrāhīm Mir Siyālkoṭī, *Tarīkh-e ahl-i ḥadīth*, Sargodha 1953, bes. Kap. 3, *Ahl-i Ḥadīth kā mazhab uṣūlān-o-furūʿān*; ebenso Nazīr Aḥmad Raḥmānī, *Ahl-i Ḥadīth aur siyāsāt*, Benares 1972, bes. S. 25ff.
- 10 Partei, Gruppe derjenigen, die der Lebensweise des Propheten, der *sunna*, folgen.
- 11 Zu den Beziehungen zwischen Mirza Ghulam Aḥmad und Muḥammad Husain Batalwī vgl. u.a. H. A. Walter, *The Ahmadiyya Movement*, Delhi 1991, S. 16. Dazu unter kritischer Aus-

- einandersetzung mit der *Ahl-i Ḥadīth* aus Barēlwī-Sicht vgl. auch Bashīr Aḥmad Qādirī, *Ahl-i Ḥadīth* aur Angrez, Multan 1979, S. 88ff.
- 12 Vgl. Band 3 der Rechtsprüche (*fatāwā*) von Nazīr Ḥusain zum Hochzeitsritual (S. 1-18) und anderen Familienstandsfragen (S. 20ff): Sayyid Nazīr Ḥusain Dihlawī, *Fatāwā-yi Nazīriya*. 3. Bd., Lahore 1971.
- 13 Vgl. Metcalf, a.a.O.
- 14 Vgl. Sayyid Ahmad Khan, *Tahrīr fī usūl al-tafsīr*. In: *Maqālāt-i Sir Sayyid*. Bd. 2: *Tafsīrī Maḍamīn*, Lahore 1961, S. 206f. Unglücklich ist hier eher die Formulierung von Gruncebaum, der die Bezeichnung *necḥārīs* auf den „naturalism“ der Denkschule von Sayyid Ahmad zurückführte. S. 86, Fn.
- 15 Şiddīq Ḥasan Khān, *The End is Near (iqṭirābal-sā‘a)*. In: Aziz Ahmad/Gustav von Gruncebaum (Hg.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden 1970, S. 85-88.
- 16 Artikel von A. Abel zum *Dadjdjal* in: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1999 (CD-Rom-Ausgabe).
- 17 Zu den Anstrengungen der *Ahl-i Ḥadīth* im Hinblick auf die religiöse Bildung, sowohl durch von ihnen verfaßte Schriften als auch durch die Gründung von Seminaren und Zeitschriften, vgl. den Bericht an die 50. Jubiläumstagung der Muslim Educational Conference von 1937: ‘Abū Yaḥyā Imām Khān Naushahrwī/Muḥammad Hanīf Yazdānī (Hg.), *Hindustan men Ahl-i Ḥadīth ki ‘ilmi khidmat*, Chichawatni 1970.
- 18 Metcalf, a.a.O., S. 359.
- 19 Jamal Malik, *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Leiden 1997, S. 251.
- 20 ‘Abd al-Mubīn Nadwī, 1988, *Maulānā Ṣanā‘ullāh Amritsarī – mukhtaṣir ḥālāt aur tafsīrī khidmāt*, Gūjranwāla 1988, S. 28.
- 21 Metcalf, a.a.O., S. 281.
- 22 Vgl. dazu *Census of India, 1891, The North-Western Provinces and Oudh*. Bd. 16, Allahabad, NWP&O Government Press, S. 177.
- 23 *Census of India, 1891, The North-Western Provinces and Oudh*, a.a.O., S. 178.
- 24 Angabe für *Ahl-i Ḥadīth* hier ein Promille bei einer Gesamtzahl von 6,731 Mill. Muslimen. *Census of India, 1901, N.-W. Provinces and Oudh*. Bd. 16, S. 96.
- 25 Sayyid Nazīr Ḥusain Dihlawī, *Fatāwā-yi Nazīriya*, a.a.O., Bd. 3, S. 285.
- 26 Baṭālwī hatte mit der Veröffentlichung eines speziellen Traktates Aufsehen erregt, in dem er diese Argumentation ausführte: Muḥammad Ḥusain Baṭālwī, *al-iqtīṣād fī masā‘il il-jihād*, Lahore 1892.
- 27 Zum *jihād*-Konzept von Mirza Ghulām Aḥmad und zum Vergleich mit dem Konzept von Baṭālwī vgl. Yohanon Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley 1989, S. 171ff.
- 28 Metcalf, a.a.O., S. 281.
- 29 Zu den *mujāhidīn*-Aktivitäten und den Wahhabiten-Prozessen in dieser Zeit vgl. Harlan Otto Pearson, *Islamic Reform And Revival In Nineteenth Century India: The ‘Tariqah-i Muḥammadiyah’* (PhD Dissertation), Durham 1979, S. 162, 215-26.
- 30 Qādirī, a.a.O., S. 46. Siehe dort auch eine korrekte und ausführliche Wiedergabe der Position von Nazīr Ḥusain.
- 31 Vgl. dazu u.a. Sialkotī, a.a.O., Kapitel 2, Abschnitt 1: *Firqā Ahl-i Ḥadīth kā zikr kis kis purānī kitāb men he?*, S. 131ff.
- 32 *Jam‘iyat-i Ahl-i Sunnat* (Pakistan), *Rasa‘il-i Ahl-i Ḥadīth*. 2 Bd. Lahore 1989, hier Bd. 1, S. 9.
- 33 Vgl. Endnote 17.
- 34 Metcalf, a.a.O., S. 294.
- 35 Naushahrwī, *Ahl-i Ḥadīth ki ‘ilmi khidmat*, a.a.O., S. 193.
- 36 Zwischen ein und zwei *krōr* – das indische Äquivalent für zehn Millionen –, hieß es bei Naushahrwī, *Ahl-i Ḥadīth ki ‘ilmi khidmat*, a.a.O., S. 10.
- 37 Vgl. Lal Baha, *The activities of Mujahidin*. In: *Islamic Studies*, 18 (1979), S. 97-168.
- 38 *Jam‘iyat al-‘ulamā’-e Hind (JUH)* – Vereinigung der Religionsgelehrten Indiens.
- 39 Nadwī, Maulānā Ṣanā‘ullāh Amritsarī, a.a.O., S. 29 und *passim*.

- 40 Vgl. Ghulām Rasūl Mahr, *Khutūt*, Lahore 1983.
- 41 Vgl. seine von der *Ahl-i Ḥadīth* besorgte Werksausgabe: Dawūd Ghaznawī, *Maqālāt-i Maulānā Muḥammad Dawūd Ghaznawī*, Lahore 1979.
- 42 W. C. Smith, *Modern Islam in India: A social Analysis*, Delhi 1985 (1946), S. 273.
- 43 Zur Gründung der JUI (*Jam'iyat-e 'Ulamā'-e Islām*), die 1946 aus der JUH hervorging, siehe Ahmad Hussain Kamāl, *Tarikh-i Jam'iyat-e 'Ulamā'-e Islām*, Lahore 1997; Mushirul Hasan, *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims Since Independence*, London 1997, S. 94-99; Ishtiaq Husain Qureshi, *Ulema in Politics: Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent*, Karachi 1974, S. 360ff.; Rizvi, Bd. 1, S. 240 (Ausscheiden von Usmani und Anhänger aus Deoband, darunter Muhammad Ibrahim [Baliawi?])
- 44 Auf der Teilnahmeliste standen 4 Vertreter der indischen *Ahl-i Ḥadīth*: Sanā'ullāh, Ḥamid Allāh, 'Abd-al-Wāhid al-Ghaznawī, Ismā'il al-Ghaznawī. Dazu und zum islamischen Weltkongreß von 1926 in Mekka vgl. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, S. 82, bzw. 79-86.
- 45 Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Eine Sozialgeschichte der wahhabitischen Gelehrten 1912-1953*. Diss. (unveröffentlicht). Berlin 2000, S. 98-100.
- 46 Zur Indien-Reise von Rashīd Riḍā vgl. Jamal Malik, *Islamische Gelehrtenkultur*, a.a.O., S. 453, bes. Fn. 107.
- 47 Die „Provisorische Regierung“ wurde von radikalen indischen Nationalisten mit deutscher und osmanischer Unterstützung gegründet. Diese „Provisorische Regierung“ sollte dann die afghanische Regierung auffordern, in Indien militärisch zu intervenieren. Die Deutschen und die osmanische Seite erhofften sich offenbar eine Schwächung der Briten während des Krieges. Der afghanische Amir nahm jedoch letztlich von einem solchen Vorhaben Abstand. Dieser „Provisorischen Regierung“ gehörten Raja Mahendra Pratap als Präsident an, Maulānā Barkatullāh Bhōpālī als Ministerpräsident, Maulawī Muḥammad 'Alī Qasūrī als Außenminister, Maulānā Muḥammad Bashīr als Verteidigungsminister und Anführer einer in Yāghistān aufzustellenden bewaffneten Einheit. Qasūrī und Bashīr vertraten die *Ahl-i Ḥadīth*/mujāhidīn in diesem Gremium. Ghulām Rasūl Mahr, *Sarguzasht-i mujāhidīn*, Lahore 1956, S. 493.
- 48 Vgl. Government of India: *Afghanistan: the Silk Letter Case, 1916-1918*. Akte des Political and Security Department, No. 4260/16, British Library Oriental Collections (BLOC) London; ebenda, *India Confidential Home Political Proceedings*. Jan-Jun 1919. Akte des Home Department, BLOC London; Muḥammad Miyyān, *Aṣīrān-i Māltā*, Karachi 1976; *ebenda*, Tahrik-e Shaikh al-Hind – Reshmī Khatūt Sāzish Keis (Maḥfuz Rekord Urdu Tarjumah), Karachi 1988.
- 49 *Hijrat* (Urdu): Auszug, Migration, nach arabisch: *hijra*.
- 50 Ausführlicher vgl. dazu Dietrich Reetz, *Hijrat – The Flight of the Faithful: A British File on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920*, Berlin 1995.
- 51 Vgl. dazu Baha, a.a.O., *passim*. Siehe dort auch eine Liste der Bewohner der Kolonien Smasta und Chamarkand sowie ihrer Anhänger in Indien mit Stand von 1916, ebenda., S. 142ff.
- 52 Zīa-ul-Ḥaq: eingebürgerte Schreibweise, eigentlich: Zīa al-Ḥaqq.
- 53 20 % und mehr der Einkünfte der Dini Madaris, vgl. Jamal Malik, *Colonization of Islam: dissolution of traditional institutions in Pakistan*, Delhi 1996.
- 54 Die Zahl der Absolventen der *Ahl-i Ḥadīth*, die zum staatlich anerkannten Examen beim Rat der *Ahl-i Ḥadīth* Madrasah antraten, betrug zwischen 1978 und 1982 135, und zwischen 1982 und 1985 1141, was eine siebeneinhalbfache Steigerung bedeutet. Malik, *Colonization*, a.a.O., S. 229.
- 55 Von rund 2000 affilierten Dini Madaris waren in den 1980er Jahren etwa 1000 Deobandi, 500 Barēlwī und 200 *Ahl-i Ḥadīth*. Vgl. Malik, *Colonization*, a.a.O., S. 198f.
- 56 Malik, *Colonization*, a.a.O., S. 200.
- 57 Seyyed Vali Reza Nasr, *The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics*. In: *Modern Asian Studies*, 34 (2000) 1, S. 161.
- 58 'Abdurrahmān Munir Rājūwālī (Hg.), 'Allāmah shāhid-i millat nambar, al-ma'rūf, maqālāt-i 'Allāmah Iḥsān Ilāhī Zāhir, Lahore 1988.
- 59 Die *Ahl-i Ḥadīth* trat zunehmend in Konkurrenz zur Jamā'at-i Islāmī um die finanzielle Unterstützung durch Saudiarabien. Malik, *Colonization*, a.a.O., S. 251.

- 60 Zu den folgenden biografischen Angaben über Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir vgl. den Nachruf von Miḡyān Muḡammad Yūsuf Sajjād, in: Rājūwālī, ‘Allāmah shahīd-i millat nambar, a.a.O., S. 17-49.
- 61 Vgl. seine Schrift zur Doktrin und Geschichte der Barelwi: Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir, Barelwīyāt :‘aqa’id wa-tarikh, Lahore 1984.
- 62 Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir, al-Shi‘a wa-al-tashaiyu‘: firāq wa-tārīkh, Lahore 1984.
- 63 Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir, Mirzā‘iyat aur Islām, o.O. 1972.
- 64 Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir, al-Bahā‘iyah : naqd wa-tahlīl, Lahore 1984.
- 65 Iḥsān Ilāhī Ṣāḥir, al-Bābiyah : ‘arḡ wa-naqd, Lahore 1984.
- 66 Vgl. hierzu seine Biografie mit kritischen Ansichten von Barelwī-Opponenten, in: Jam‘iyat-i Ahl-i Sunnat (Pakistan): Rasa‘il-i Ahl-i Ḥadīth, a.a.O., S. 64ff.
- 67 Gemeint ist hier Ja‘far ibn Muḡammad (auch Ja‘far aṣ-Ṣādiq genannt; geb. um 700, gest. 765).
- 68 Die Verordnung fügte dem Pakistanischen Strafgesetzbuch die Artikel 298-B und –C zu, die die Selbstbezeichnung der Aḡmadis als Muslime, die Verwendung durch sie von islamischen Symbolen und Begriffen, die mit dem Propheten Muḡammad zusammenhängen, unter Strafe stellte. 1986 wurde die Todesstrafe für die Verunglimpfung des Propheten in Artikel 295-C hinzugefügt und ab 1990 gilt sie de facto als alleiniges Strafmaß. Vgl. Amnesty International, Five Ahmadi journalists charged with blasphemy, Dokument No. ASA 33/03/94, auf der Webseite <http://www.amnesty.org>.
- 69 Vgl. dazu die Webseiten <http://markazdawa.org>, <http://www.markazdawa.org> und <http://www.markazdawa.org.pk>.
- 70 Vgl. die Einführung dort auf <http://www.markazdawa.org/English/organization/introduction.htm>. Zum Gründungsdatum gibt es unterschiedliche Angaben. Das Stattfinden der 12. Jahreskongregation der DI 1999 läßt auf das Gründungsjahr 1988 oder sogar 1987 schließen. (The News, 2.11.1999).
- 71 „Maulana Fazl-e-Elahi was the last flower of this plant, who had waged jihad in Kashmir“– vgl. die Webseite: <http://www.markazdawa.org/English/organization/introduction.htm> .
- 72 Ghulām Rasūl Mahr, Sarguzasht-i mujahidin, a.a.O., S. 568-573, bes. S. 572.
- 73 Siehe <http://www.markazdawa.org/English/islam/hadith/index.htm>.
- 74 The News, 5. November 1999.
- 75 Siehe die erwähnte Webseite. Vgl. auch die „private“ Webseite eines Anhängers in professioneller Gestaltung, mit Bildern von Waffen und Berichten von Märtyrern ausgestattet: <http://members.tripod.com/~Suhayb/Mujahideen-e-Lashkar-e-Taiba.htm>.
- 76 <http://members.tripod.com/~Suhayb/financ.htm>.
- 77 <http://www.markazdawa.org.pk/zarb.html>.
- 78 Vgl. <http://www.markazdawa.org/English/organization/education.htm>.
- 79 Zum Zusammenhang von sozialen Faktoren und politisch-radikaler Mobilisierung in Südasien vgl. Asghar Ali Engineer (Hg.), Ethnic Conflict in South Asia, Delhi 1987; Urmila Phadnis/S. D. Muni/Kalim Bahadur (Hg.), Domestic Conflicts in South Asia, Delhi 1986.

Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne. Abū'l-Aʿlā Maudūdī und die Jamāʿat-i Islāmī

Jan-Peter Hartung

Über den wirkungsgeschichtlich überregional bedeutsamen indo-muslimischen Denker Sayyid Abū'l-Aʿlā Maudūdī (1903-1979) ist bereits reichlich publiziert worden, und mit Vali Reza Nasrs „Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism“ liegt seit 1996 auch eine Monographie über diese Persönlichkeit vor. Trotzdem sprechen einige Gründe dafür, sich dem Gegenstand erneut, und zwar von einer bisher nicht systematisch untersuchten Seite, zu nähern. Dabei geht es um die Rezeption westlichen Gedankengutes durch Maudūdī.

Seit dem 19. Jahrhundert wurde durch Persönlichkeiten wie Jalāl ad-dīn al-Afghānī, Muḥammad ʿAbduh, Rashīd Riḍā u.a. immer stärker ein politisiertes Islam-Verständnis in die Öffentlichkeit getragen. In den letzten Jahren hat in den so-

zialwissenschaftlichen Disziplinen die Erkenntnis stark zugenommen, daß es sich dabei um ein Produkt eines gesellschaftlichen Strukturwandels unter kolonialen Bedingungen handelt. Auch die gleichzeitig erfolgten Auseinandersetzung einheimischer Eliten, sogenannter „Akteure des Wandels“, mit westlichen Deutungs- und Begründungsmustern hat dazu beigetragen.¹ Diese Auseinandersetzung führte zu einer kreativen Reinterpretation originär nichtwestlicher Traditionen; Daniel W. Brown nutzt in seiner detaillierten Studie über den Umgang mit der prophetischen Tradition (*sunna*) in muslimischen Gesellschaften der Gegenwart treffend das Bild vom „Prisma der Moderne“, durch das die Tradition in neuer Art und Weise gesehen wird.² Diese Auffassung scheint mittlerweile durch die islambezogenen Wissenschaften auf allgemeine Akzeptanz zu stoßen. Im Zuge einer neuerlichen Auseinandersetzung mit Maudūdīs theoretischem Werk und der religiös-politischen Bewegung der *Jamā'at-i Islāmī* als dessen gleichsam intendierter praktischer Konsequenz war jedoch festzustellen, daß der Einfluß dieser westlichen Modelle auf die Reinterpretation normativer islamischer Inhalte bisher kaum gründlich und vor allem *systematisch* untersucht worden ist. Exemplarisch für diese Sachlage mögen die folgenden beiden Behauptung von Nasr stehen:

„His [Maudūdī's; Anm.d.V.] readings on modernity and the West were thorough, and he discovered the intellectual lure as well as the challenge of modern scientific thought. His later works refer to an amazing array of Western thinkers, from Plato, Aristotle, Augustine, Leibniz, Kant, Saint Simon, Comte, Goethe, Hegel, and Nietzsche to Darwin, Fichte, Marx, Lenin, and Bernard Shaw.“³

„It is difficult to pinpoint the extent and nature of the Western philosophical impact on Mawdudi, other than a general impact did exist. This is a problem we have with many Islamist thinkers (e. g. Murtaza Mutahhari of Iran). None of them has been schooled in Western philosophy systematically; and most had come across Western philosophical works through bad translations (often from Arabic), secondary renditions, or by third party description – often in an *en passant* manner. As a result, it is difficult to see when the Western philosophical impact begins and ends. It is easier to argue that it exists (in a general, uneven, unsystematic fashion).“⁴

Da Maudūdī unter den zeitgenössischen muslimischen Denkern eine herausragende Stellung einnimmt und sein theoretisches Werk als eine Leitideologie des vom Westen so gefürchteten „Islamischen Fundamentalismus“ gilt (man denke in diesem Zusammenhang an Samuel P. Huntingtons einflußreiche These vom „Clash of Civilizations“),⁵ erscheint es im Bestreben der Ausweitung des interkulturellen Dialogs durchaus sinnvoll, sich dieser Persönlichkeit und ihrem Werk auch aus einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive gründlicher als bisher zu nähern: Die begründete Rekonstruktion einer solchen religiös-politischen Theorie in den Kategorien unserer westlichen Geistesgeschichte ermöglicht die Herausstellung eines Wertekonsenses zwischen vermeintlich antagonistischen Weltanschauungen. Ein solcher Wertekonsens, der sich manifestiert in gemeinsamen sprachlichen Bedeutungen, eröffnet die Möglichkeit, jenseits aller kulturellen Hegemonieansprüche beider Seiten miteinander in Dialog zu treten und sich in einem interkulturellen Rahmen zumindest über

diejenigen gesellschaftlichen Bereiche zu verständigen, die Joachim Heidrich in seinen Überlegungen zur Globalisierungsthematik unter den Begriff der „Co-operation“ gefaßt hat.⁶ Es ist darum im folgenden beabsichtigt nachzuweisen, daß Maudūdī sich, entgegen Nasrs Vermutung, sowohl explizit als auch systematisch mit westlichem Denken auseinandergesetzt hat. In diesem Zusammenhang wird die These vorgestellt und zu begründen versucht, er habe, ungeachtet seiner polemischen Ablehnung dieses Denkens, von dort ein komplettes praxisphilosophisches Paradigma als „Prisma der Moderne“ übernommen, durch das er originär islamische Inhalte reinterpretiert und somit einen Paradigmenwechsel im Islam eingeleitet hat. Schließlich soll gezeigt werden, daß sich die 1941 durch Maudūdī maßgeblich mitbegründete Bewegung der *Jamā'at-i Islāmī* über die Zeit ihres Bestehens bis heute als der Versuch einer praktischen Realisation dieser islamischen Ideologie interpretieren läßt, der sich als logische Konsequenz aus ebendieser Ideologie ergibt.

Zuvor erscheint es notwendig, zumindest cursorisch einige zentrale Begriffe zu definieren, um Widersprüche in der Argumentation zu vermeiden, zu denen ein anderes Verständnis dieser Termini möglicherweise führen könnte. Darüber hinaus soll damit gleichzeitig der Kontext umrissen werden, in dem diese Begrifflichkeiten hier auf zwei voneinander verschiedene Kulturen angewendet verstanden sind. Es handelt sich um die Begriffe „Moderne/modern“, „Tradition/traditional“, den Begriff des „Paradigmas“, im Zusammenhang mit der Theorie vom „Paradigmenwechsel (der Moderne)“, und schließlich um die dichotomen Begriffe „Globalisierung“ und „Regionalisierung“, die untrennbar mit der spezifischen Interpretation der vorausgehenden Termini in diesem Beitrag verbunden sind.

Begriffliche Vorüberlegungen

Moderne: Auf einer rein semantischen Ebene wohnt diesem Begriff eine zeitliche Dimension inne, und tatsächlich ist er durch Hegel zunächst auch als Epochenbegriff eingeführt worden. Es gilt jedoch spätestens seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als allgemein anerkannt, daß „Zeit“, ebenso wie der dazu komplementäre „Raum“, lediglich subjektive Formen der Anschauung, also gesetzte und praxisbewährte Ordnungsprinzipien sind und keineswegs *an sich* existieren⁷, wie oftmals im sozialwissenschaftlichen Diskurs außer acht gelassen scheint⁸. Teilt man diese Prämisse, so können „Tradition“ und „Moderne“ als *zwei Zeiten* nicht gemeinsam in *einem Raum* bestehen. Sofern aber mit dem „Moderne“-Begriff inhaltlich ein bestimmter Diskurs beschrieben werden soll, muß er, vorausgesetzt, *seine Verwendung wird für den zu fassenden Sachverhalt als sinnvoll erachtet*, anders konnotiert werden, nämlich als normativer Werterahmen. In einem solchen Sinne bezeichnet „Moderne“ dann dasjenige weltanschauliche Gebäude, das sich auf dem Postulat der subjektiven Willensfreiheit erhebt, inhaltlich also bestimmt ist von der berühmten „kopernikanischen Wende“ Kants, vom erkennenden *freien* Subjekt ausgeht und das Verhältnis zwischen Ontologie und Epistemologie zugunsten letzterer verschiebt, so daß das Subjekt in freier und verantwortungsbewußter Zwecksetzung *in der Welt* handeln kann. Die Werte einer solchen „Moderne“ prägen mithin unsere Urteilspraxis, d.h. „Moderne“ beschreibt letztlich den Rahmen der durch uns anerkannten Redeformen.⁹ Alle Inhalte, die sich auf dieser Bestimmung gründen, seien hier als „modern“ bezeichnet.

Tradition: Ausgehend von dieser Bestimmung des „Moderne“-Begriffes bezeichnet „Tradition“ denjenigen Werterahmen, der von einer Determiniertheit des subjektiven Willens durch eine *per se* gegebene Natur, oder, in anderen Worten, durch Gott ausgeht, woraus sich in letzter Konsequenz andere gesellschaftskonstituierende Normen ergeben. Alle Inhalte, die auf dieser Bestimmung gründen, seien darum, in Analogie, hier als „traditional“ bezeichnet.

Paradigma: Beide Werterahmen, sowohl „Moderne“ als auch „Tradition“, fußen auf axiomatischen Leitbildern, die, wie dargestellt, in ihrem Kern einander diametral entgegengesetzt sind. Solche konstitutiven Leitbilder sind Paradigmen, „anerkannte Beispiele, (die) für konkrete wissenschaftliche Praxis ... Vorbilder abgeben, aus denen festgefügte Traditionen wissenschaftlicher Forschung erwachsen“¹⁰. Diese wissenschaftlichen Paradigmen erhalten letztlich jedoch Gültigkeit über die (Natur-)Wissenschaften hinaus: Transformiert auf eine höhere Ebene, führen sie zu einer systematischen Ausrichtung auf gesetzte Sinn- oder Wahrheitskriterien als normative Grundlage einer gemeinsamen Wissens- und Handlungspraxis, die sich wiederum ergibt aus einer gemeinsamen Anerkennung der Gültigkeit dieser normativen Kriterien.¹¹

Worin besteht also der im Titel dieses Beitrages genannte „Paradigmenwechsel der Moderne“? Im Kern bezeichnet er die Gewichtsverlagerung von unserer Rede über das Sein (Ontologie) zur Rede über gerechtfertigte Wissens- bzw. Erkenntnisan-

sprüche (Epistemologie) und, in deren Konsequenz, von der Theorie zu einer kreativen Praxis, die sich im Übergang von Politik, in ihrem klassischen Sinne, zu Ethik offenbart. Er nimmt, wie bereits angedeutet, seinen Ausgang in der erkenntnistheoretischen Wende Kants¹², die sich am kopernikanischen Paradigma in der Physik orientierte, und findet in idealistischen Philosophien seinen Höhepunkt. Im Hinblick auf die in diesem Beitrag vorgenommenen rezeptionsgeschichtlichen Untersuchungen bietet es sich an, das „Paradigma der Moderne“ in folgende, sich aufeinander beziehende Komplexe aufzugliedern:

- Erkenntniskritik, d.h. Feststellung der Grenzen gerechtfertigter menschlicher Wissensansprüche und, daraus folgend, des möglichen menschlichen Aktionsradius;
- Geschichtsphilosophie, d.h. Begründung des Auseinanderfallens von gesellschaftlichem Ideal und gesellschaftlicher Realität und der Möglichkeit ihrer Veröhnung *in der Zeit*;
- Rechtsphilosophie, d.h. Konstituierung des gesellschaftlichen Ideals auf der Grundlage der erkenntnistheoretischen Einschränkungen;
- Revolutionstheorie, d.h. Begründung der Bedingungen der Möglichkeit von gesellschaftlichem Wandel von der konkreten Situation zum gesellschaftlichen Ideal.

Globalisierung/Regionalisierung: Als Wertesysteme sind „Moderne“ und „Tradition“ nicht an territoriale und zeitliche Grenzen gebunden, sondern basieren, wie dargelegt, lediglich auf Anerkennungsverhältnissen: Schließlich begegnet uns der Streit zwischen „Moderne“ und „Tradition“, der sich manifestiert im Streit über Sinnkriterien bzw. Paradigmen, durchaus *zu einer Zeit und an einem Ort*. Im Kontext dieses Weltanschauungsdiskurses beschreiben „Globalisierung“ und „Regionalisierung“ das dialektische Verhältnis von Wertetausch und Wertebewahrung und den Prozeß von (wechselseitiger) Aneignung und (wechselseitiger) Trennung. Mit anderen Worten: „Regionalisierung“ sei hier verstanden als der Versuch einer Begründung von kultureller Identität. Als „Kultur“ gelte, Habermas folgend, derjenige „Wisäosensvorrat, aus dem sich die kommunikativ Handelnden, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit konsensträchtigen Interpretationen versorgen.“¹³ „Identität“ wiederum bedarf der Abgrenzung, denn sie ergibt sich aus einer bewußten Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem und wird zunächst negativ bestimmt: Das Eigene ist das Nicht-Fremde. Auf die oben definierten Schlüsselbegriffe angewandt, folgt hieraus, daß uns die Begriffe „Moderne“ und „Tradition“ auf kulturelle Schranken verweisen, die nur über die Anerkennung der jeweils gültigen Werte überschritten werden können.

Demzufolge bedeutet „Globalisierung“ nicht notwendig die Aufhebung kultureller Schranken durch beispielsweise Kulturimperialismus, sondern lediglich die Reformulierung der kulturellen Unterscheidungskriterien nach der Anerkennung einzelner allochthoner Werte. Das Konzept der „Globalisierung“ läßt sich demzufolge auch als der Versuch einer Interessenvermittlung verstehen, um über fortbestehende kulturelle Schranken hinweg kommunizieren zu können. Der Prozeß dieser Interessenvermittlung wird getragen von den sogenannten „Akteuren des Wandels“, die Dietrich Reetz als „jene, die an den Schnittstellen der Kulturen agieren und dort

mehrfache Identitätsbindungen eingegangen sind¹⁴ definiert hat. In einzelnen Fällen, wie dem hier zur Disposition stehenden, kann es dabei offenbar, zumindest der Form nach, zur kreativen Übernahme eines kompletten Paradigmas und so, neben den bereits parallel zueinander existierenden Paradigmata von „Moderne“ und „Tradition“, zur Entstehung neuer hybrider Kulturen kommen.

Dieser Überlegung wohnt auch eine wissenschaftstheoretische Konsequenz inne, die auf die eingangs angeregte pragmatische Orientierung rezeptionshistorischer Untersuchungen abhebt:

Die Werterahmen „Moderne“ und „Tradition“ geben von diesem Standpunkt aus den jeweiligen Bereich an, der einer sicheren Erkenntnis vom „Anderen“ zugänglich ist. Konkret heißt das: Wir, als Teilnehmer an der Urteilspraxis „Moderne“, haben nur insofern einen erkennenden Zugang zum „Anderen“, als wir bestimmte Werte miteinander teilen. Jenseits dieser hybriden Teilkultur ist unser Zugang zum „Anderen“ mehr oder minder spekulativ (im pejorativen Sinne)¹⁵ und birgt so die Gefahr orientalistischer Projektionen im Sinne Edward Saids, deren praktische Konsequenzen während der Zeit des europäischen Kolonialismus den orientbezogenen Wissenschaften der Gegenwart ein abschreckendes Beispiel sein mögen.¹⁶

Biographischer Abriss

Abū'l-A'īlā Maudūdī ist sowohl im Hinblick auf seine Biographie als auch hinsichtlich seines theoretischen Werkes ein gutes Beispiel für einen „Akteur des Wandels“. Er wurde am 3. Rajab 1321/25. September 1903 als jüngster Sohn des Anwaltes Sayyid Aḥmad Ḥasan in Awrangābād/Dekkan geboren und stammt paternal so aus einer Familie, die aufgrund der Stellung in der direkten Schülernachfolge (*silsila*) zwischen dem Begründer der Sufi-Gemeinschaft (*ṭarīqa*) der *Chishtīyya* und Mu'īn ad-dīn Sijī Chishtī (gest. 633/1526) in einem weitergefaßten Sinne maßgeblich mit der Islamisierung des Subkontinents in Zusammenhang steht. Im engeren Sinne gehörte sie zum orthodoxen Strang der *Chishtīyya* in Delhi und repräsentierte so das Ideal des *mujāhid*: durch ihren Beitrag bei der Verbreitung des Islam (*al-jihād al-aṣghar*) und durch die vorbildliche Ausübung der religiösen Pflichten (*al-jihād al-akbar*).

Seine Primärbildung genoß er zunächst an der reformislamischen Madrasa Fawqāniyya in Awrangābād, deren Curriculum traditionale islamische Bildung mit modernen naturwissenschaftlichen Disziplinen verband. Zwar vereitelten familiäre Gründe sein Vorhaben, ein reguläres theologisches Studium aufzunehmen; zwischen 1914 und 1926 studierte Maudūdī jedoch – neben seiner beruflichen Tätigkeit als Journalist und Herausgeber muslimischer Zeitungen und Zeitschriften – in Delhi mit größeren Unterbrechungen bei verschiedenen angesehenen Gelehrten der Deoband-Tradition nach dem Lehrkanon der Dār al-'Ulūm zu Deoband (*dars-i nizāmī-yi Dēoband*) und erhielt schließlich die Lehrgenehmigungen (*ijāzāt*), die ihn selbst als einen Deobandī-*ālim* auswiesen.¹⁷ Trotzdem blieb er dem Journalismus verbunden und übernahm 1931 die Herausgabe der Monatszeitschrift „*Tarjumān al-*

Qurʾān“, die über seinen Tod hinaus die hauptsächliche Plattform seiner Ideologie sein sollte.¹⁸

Maudūdis traditionelle Sekundärbildung und demgegenüber sein berufliches Wirken im nicht-traditionalen Sektor ermöglichten ihm den Zugriff auf den jeweiligen Wissensfundus beider Bereiche¹⁹ und prädestinierten ihn so zu einem „Akteur des Wandels“. Gleichzeitig läßt sich, von einem metahistorischen Standpunkt aus, sein Bildungs- und Berufsweg als Ausdruck eines Prozesses des Ringens bestimmter Teile der Bildungselite um eine Neubegründung muslimischer Identität verstehen. Diese Entwicklung hatte ihre Wurzeln im ausgehenden 17. Jahrhundert, als sich vor allem aus dem Kreis der *Naqshbandiyya* eine Reaktion gegen die integrativistische Religionspolitik der Mogulherrscher formierte. Sie erstarkte mit dem Zerfall des Mogul-Großreiches und der Entstehung autonomer Territorialfürstentümer im 18. Jahrhundert. Eine neue Qualität erhielt sie schließlich in der Konfrontation mit der britischen Kolonialmacht im 19. Jahrhundert; das ambivalente Verhältnis der traditionell institutionalisierten Gelehrtenschaft (*ʿulamāʾ*) zum kolonialen Establishment ist ein offensichtlicher Ausdruck dieses Ringens um eine Reformulierung von Identität und veränderten gesellschaftlichen Strukturen.²⁰ Schließlich führte das Scheitern des Aufstandes gegen die britische Kolonialpräsenz von 1857/58, der sogenannten „Great Sepoy Mutiny“, zu einer nunmehr klaren Positionierung gegen das Regime Großbritanniens und zu einer starken Erweiterung der Trägerschicht dieses Identitätsfindungsprozesses: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte er nahezu die ganze muslimische Gemeinde in Britisch-Indien erfaßt. Eines seiner wesentlichen Merkmale war nunmehr das Spannungsverhältnis zwischen den *ʿulamāʾ* und einer seit dem späten 19. Jahrhundert kontinuierlich erstarkenden Schicht muslimischer Intellektueller (*mufakkirūn*); dieses wiederum verkomplizierte sich noch durch die Zugehörigkeit von Angehörigen beider Gruppen zu sufischen Gemeinschaften, die so zu einer weiteren Plattform innerreligiöser Auseinandersetzungen wurden.²¹ In dieses Spannungsfeld läßt sich die Persönlichkeit Maudūdis verorten, wie der kurze biographische Abriß verdeutlichen sollte.

Rezeption und Paradigmenwechsel

Maudūdis Rezeption der westlichen Geistesgeschichte ist im Zusammenhang mit dem umrissenen Prozeß der Neubegründung muslimischer Identität in Südasien zu sehen. Sie erfolgte keineswegs, wie V. R. Nasr annimmt, „in a general, uneven, unsystematic fashion“.²² Die Art und Weise, wie sie vonstatten ging, sowie die Auswahl der Autoren und Werke sind unter Berücksichtigung von Maudūdis Interesse²³ durchaus stringent. Zudem mag als ein begünstigendes Moment dieser kreativen Aufnahme westlichen Denkens der Umstand gesehen werden, daß sich die historische Erfahrung indischer Bildungseliten von sich verhärtenden kommunalen Grenzen und der schärfer werdenden Konfrontation indischer Unabhängigkeitsbewegungen mit britischen Kolonialinteressen zeitlich mit der Erfahrung des Ersten Weltkrieges durch intellektuelle Kreise in Europa traf.²⁴ Die Parallelität der innergesellschaftlichen Krisensituation wurde in den asiatischen Kolonien der europäi-

schen Großmächte recht bewußt wahrgenommen²⁵ und konnte so für den Teil der reformorientierten Trägerschichten, zu dem letztlich auch Maudūdī gehörte, zur Grundlage für ein analoges Projekt werden: „The war has taught us two things,“ schrieb 1920 der britische idealistische Philosoph Bernard Bosanquet, „that the art of living together is our deepest need, and that in this art, as yet, we are not very far advanced.“²⁶ In Ansehung dieser gleichen Problemstellung, nämlich einer Neube-gründung von Gesellschaft, und dem offensichtlichen Scheitern westlicher Entwürfe, rezipierte Maudūdī folgerichtig und nachweislich die zu seiner Zeit relativ aktuelle philosophische Auseinandersetzung zwischen Utilitarismus und Idealismus im anglophonen Raum sowie ihre „klassischen“ Vorläufer, von Bacon bis Mill auf der einen und von Platon bis Hegel auf der anderen Seite,²⁷ um deren Entwürfen ein alternatives Konzept entgegenzustellen.

So kann er einerseits auf der Seite eines aufgeklärten Idealismus positioniert werden, da er nicht, wie beispielsweise die Exponenten der Tradition des 1875 ge-gründeten Muhammadan Anglo-Oriental College zu Aligarh, einem naturwissen-schaftlich-technizistischen Pragmatismus à la „Wiener Kreis“ folgte, um *den zeit-gemäßen indischen Muslim* zu konstituieren, sondern nach den sicheren Grundlagen *für die Möglichkeit* eines idealen, d.h. also stabilen, menschlichen Gemeinwesens suchte. Als Analyse der Voraussetzungen dieser Möglichkeit war Maudūdīs Projekt also fraglos spekulativ im Sinne eines Fichte, eines Schelling und nicht zuletzt eines Hegel. Was Maudūdī andererseits allerdings vom pluralistischen Ruf des Idealis-mus: „Verständig Euch über Euere Möglichkeiten von Entwicklung unter Anse-hung Eurer jeweiligen Traditionen!“ scheidet, ist die dogmatische Festlegung auf *eine einzige* Möglichkeit von gesellschaftlicher Entwicklung. Dieser Dogmatismus erscheint jedoch folgerichtig aus den Prämissen, die sich aus seinem Verständnis seiner eigenen Tradition „Islam“ ergeben und die sich abheben vom Freiheitspostu-lat der christlich-protestantischen Traditionen.

Es gilt im folgenden also zu zeigen, wie Maudūdī das eingangs vorgestellte „Pa-radigma der Moderne“ als Vehikel für eine Reinterpretation seiner islamischen Tra-dition adaptiert hat, die er inhaltlich wiederum ausschließlich und direkt aus den beiden alleinigen von ihm als verbindlich angesehenen Quellen des Islam, dem Qur'ān und der Sunna des Propheten Muḥammad, zu gewinnen suchte. Dabei muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß er natürlich, genausowenig übrigens wie irgendein europäischer oder nordamerikanischer Denker, für jeden der vier Kom-plexe, in die das Paradigma oben zergliedert worden ist, eine eigene Konzeption entwickelt hat.

Gerade im ersten Punkt, in der *Erkenntniskritik*, greift er auf Leistungen anderer Denker zurück, ist dabei jedoch bemüht, eine Kontinuität aufzuzeigen bzw. zu kon-struieren, die von Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111) und, in gewisser Weise, auch von Taqī d-dīn Aḥmad b. Taymiyya (1263-1328) über die beiden indi-schen *Naqshbandīyya*-Autoritäten Shaykh Aḥmad Fārūqī Sirhindī (1564-1624) und Shāh Walī Ullāh Dihlawī (~1702-1762) bis zu seinem Zeitgenossen Muḥammad Shāh Iqbāl (1873-1938) reicht.²⁸ Tatsächlich finden sich in Iqbāls erkenntnistheore-tischem Hauptwerk „The Reconstruction of Religious Thought in Islam“ Bezüge

auf al-Ghazālīs Erkenntniskritik in dessen Schrift „al-Munqidh min ad-ḍalāl“, die dort als „almost apostolic like that of Kant in Germany of the eighteenth century“²⁹ bewertet wurde. Solche und ähnliche Feststellungen wurden durch Maudūdī in eklektizistischer Art und Weise mehr oder minder direkt aufgegriffen und in radikalisierte Form in sein Gedankengebäude integriert: Einzig die Bestimmungen in Qurʾān und Sunna markierten bei ihm die Grenzen des menschlichen Erkenntnis- und Handlungsraumes zugleich. Damit erteilte er auch einer nicht diskursiven Gotteserfahrung (*maʿrifa*), die al-Ghazālī beispielweise als die höchste Erkenntnisform darstellte, eine Absage. Erkenntnis ist für Maudūdī auf die Gestaltung gesellschaftlicher Praxis gerichtet und ist damit nicht auf eine rein individualistische mystische Ebene zu beschränken.

Geschichtsphilosophie: Maudūdīs Entwicklungsbegriff liegt seine Auslegung der ursprünglich eschatologischen Konzeption von zyklisch vorgestellter „Erneuerung“ (*tajdīd*) zugrunde, die er aus dem berühmten Ḥadīth in den Sunan Abī Dāʾūd ableitete.³⁰ In dieser Entsprechung gebietet *tajdīd* die fortwährend neue Interpretation der normativen Tradition (*ijtihād*) unter Ansehung der aktuellen gesellschaftlichen Wirklichkeit.³¹ *Ijihād* galt Maudūdī demnach als Methode, das gesellschaftliche „Sollen“ mit dem gesellschaftlichen „Sein“, die „Tradition“ mit dem „Hier und Jetzt“ zu versöhnen.

Rechtsphilosophie: Im Kontext dieses angestrebten Versöhnungsprozesses ist Maudūdīs Interpretation der rechtsphilosophischen Terminologie zu sehen, die zur Konstituierung seines idealtypischen Staatskonzeptes führte. Während dessen unwandelbare Grundlage ein absoluter Begriff von der Souveränität Gottes (*ḥākimiyya-yi ilāhī*) ist, ermöglicht der Interpretationsspielraum zwischen zeitlich indifferentem offenbartem Gesetz (*sharīʿa*) und zeitlich konkreter menschlicher Praxis einen islamischen Staat (*islāmī hukūmat*), der gegenüber den Veränderungen dieser Praxis *innerhalb der Zeit* flexibel ist. Voraussetzung für die Deutung der handlungsbegrenzenden Bestimmungen der *sharīʿa*, wie sie sich aus Qurʾān und prophetischer Sunna ergeben, unter Ansehung der faktisch bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Ermächtigung einer größtmöglichen Anzahl von Teilnehmern an einer gemeinsamen Praxis zum *ijtihād*; dies wiederum führte zu Maudūdīs Interpretation der Stellvertreterschaft Gottes (*khilāfat allāh*) in dem qurʾānischen Vers (*āyat*) „an-Nūr“: 55 als eine, wie er es bezeichnete, „theodemocracy“ (*ilāhī jumhūrī hukūmat*).³² Wie hier zu sehen ist, ist das Verhältnis von Islamischem Staat und *ijtihād* in gewisser Weise zirkulär, denn jeder der beiden Teile ist Bedingung für den anderen.

Revolutionstheorie: Das Problem, daß es für Maudūdī theoretisch nun noch zu lösen galt, bestand darin, daß die konkrete historische Situation der Muslime in Indien, wie er sie wahrnahm, nicht der Grundbedingung für die Ausübung von *ijtihād* entsprach: eben dem islamischen Staat auf normativer Basis. Es bedurfte also noch eines Zwischenschrittes, schon, um das Problem des Zirkels zu lösen, das bis dahin für die praktische Realisierung seiner Theorie eine unüberwindbare Schranke darstellte. Der Ausweg aus diesem Dilemma mußte demnach in einer Theorie über die Möglichkeit und die Methodik des Wandels von der konkreten gesellschaftlichen

Situation zum islamischen Staat liegen, ohne notwendig die Fähigkeit der Gesamtheit aller Gesellschaftsmitglieder zum *ijtihād*, ganz im Sinne der Rousseauschen *volonté générale*, zu erfordern. Maudūdīs Theorie von der „Revolution“ (*inqilāb*) und der „Islamischen Bewegung“ (*tahrīk-i islāmī*) verkörpert diesen Schritt, der deutlicher als in den anderen Komplexen des Paradigmas die Bezüge zu Konzeptionen der westlichen Geistesgeschichte deutlich werden läßt.³³ Der kontinuierliche gesellschaftliche Wandel, eher als Evolution im Hegelschen Sinne denn als Revolution vorgestellt, wird vorrangig über Bildung (*ta'lim*) und Mission (*da'wat*) erreicht. Er wird getragen durch eine gesellschaftliche Eliteschicht, die hier, in durchaus beabsichtiger Analogie, als „Aufklärer“ bezeichnet werden sollen.

Es ist auffällig, daß in der bedeutendsten der frühen Schriften Maudūdīs, „*al-Jihād fī l-islām*“ (1927) vom Standpunkt der beiden verbindlichen normativen Texte aus von der Berechtigung (*maṣlahat*), ja sogar von der moralischen Pflicht (*akhlāqī farz*) eines Muslims zu militantem Widerstand (*fiṭnaljang*) in bestimmten Situationen die Rede ist,³⁴ während in seinen späteren Abhandlungen zur Islamischen Revolution und zur Islamischen Bewegung eindeutig auf gewaltfreie Wege zur Etablierung der gottgemäßen Gesellschaft verwiesen wird. Hier hebt er sich deutlich von Sayyid Quṭb ab, dessen Werk zwar stark unter dem Einfluß der Schriften Maudūdīs stand, dessen Konzeption von der Islamischen Bewegung (*al-ḥarakat al-islāmiyya*) jedoch explizit auf die militante Option (*al-jihād bi s-sayf*) verweist.³⁵ Während die Genese einer militanten aktivistischen Bewegung im Kontext einer Revolution auch aus der Kenntnis unserer eigenen europäischen Geschichte heraus durchaus nachvollziehbar scheint, stellt Maudūdīs Vorstellung von der Islamischen Bewegung als *Träger einer Revolution* ganz offensichtlich eine außergewöhnliche Alternative dar. Da die *Jamā'at-i Islāmī* ursprünglich als eine solche „Islamische Bewegung“³⁶, aber auch zugleich als das funktionierende Modell eines islamischen Staates nach der Idee Maudūdīs konzipiert war, lohnt es, nun einen Blick auf die Genese und die Programmatik dieser religiös-politischen Vereinigung zu werfen und zu schauen, inwieweit versucht wurde, in ihr sowohl diese Revolutionstheorie als auch das Paradigma Maudūdīs als Ganzes zu realisieren.

Die Formierung der revolutionären Bewegung *Jamā'at-i Islāmī*

Sowohl die Entwicklung von Maudūdīs Theorie als schließlich auch der Versuch ihrer sukzessiven Umsetzung in die Praxis als Kulminationspunkt seines Wirkens ist erneut eng an zeitgeschichtliche gesellschaftliche Umstände und auch Maudūdīs eigene Biographie geknüpft. Zwei Momente scheinen die zentralen Auslöser für Maudūdī gewesen zu sein, eine eigene Theorie des Islamischen Staates und der Strategie zu dessen Umsetzung zu begründen und diese selbst *realiter* erproben zu wollen: Zum einen war dies Muḥammad Iqbāl's berühmte und folgenschwere Rede vor der „All-India Muslim League“ am 29. Dezember 1930 in Allahabad, auf der jener der Idee einer muslimischen Nation (*millat-i islāmiyya*) in Indien eine entscheidende aktuell-politische Konnotation gab.³⁷ Der andere Umstand war Maudūdīs bewußte Erfahrung des muslimisch regierten Staates von Haydarabad/

Dekkan, wohin er 1930 von Delhi zurückkehrte. Haydarabad galt ihm in der Folgezeit ausdrücklich als ein Modellstaat für die indischen Muslime:

„Dort angekommen, nahm der Muslim mit Stolz wahr, daß es in Indien auch eine Gegend gibt, in der die Muslime das System eines hervorragenden Sultans betreiben... In Haydarabad betrug die muslimische Bevölkerung nur 15 Prozent; die übrigen 85 Prozent waren Hindus. Die Muslime beschränkten sich ausschließlich auf Bürodienste und Regierungsämter, Handel und Industrie befanden sich völlig in der Hand der Hindus. Die muslimische Bevölkerung war in den Städten konzentriert, auf dem Land gab es nur verschwindend wenige Muslime.“³⁸

1932 hatte Maudūdī, nach eigener Aussage, ein erstes methodisches Konzept zur Vorbereitung der Realisierung eines normativen islamischen Staates in Indien entworfen: Zurückdrängung des westlichen Einflusses, der nach seiner Definition eine Form von Unwissenheit (*jāhiliyya*) darstellt, durch Propagierung der zivilisatorischen Werte des Islam als die höchsten Werte überhaupt.³⁹ Drei Jahre später fand dieser Gedanke bereits Eingang in Maudūdīs Überlegungen zu einer Reform des Bildungswesens.⁴⁰ Auch Iqbāl betrachtete, wie viele andere muslimische Gelehrte und Intellektuelle dieser Zeit, ein Reformbildungskonzept zum Erzeugen und Festigen eines muslimischen Selbstbewußtseins als notwendige Grundlage für die „Realisierung von Wahrheit“. Ihm schwebte die Schaffung einer modellhaften Bildungsinstitution auf der Grundlage einer religiösen Stiftung (*waqf*) vor.

Nach dem ersten Treffen von Iqbāl und Maudūdī im Jahre 1937 wurde letzterer zum Verwalter über eine Stiftung für diesen Zweck ernannt, die man unter dem Namen *Idāra-yi Dār al-Islām* bei Pathankot im Panjab einzurichten begann. *Dār al-Islām* sollte als Kadenschmiede für die politische und religiöse Führung der muslimischen Gemeinschaft in Indien dienen, gleichzeitig war sie jedoch auch, wie der Name bereits suggeriert, als Modell für die ideale muslimische Gemeinschaft konzipiert.⁴¹ Iqbāls Hauptgedanken bezüglich dieses Projekts waren in erster Linie gerichtet auf die Schaffung eines zeitgemäßen Standards im islamischen Recht durch unabhängige Interpretation (*ijtihād*), religiöse Bildung als notwendige Ergänzung zu der in dieser Zeit vorherrschenden säkularen Bildung der muslimischen Eliten und letztlich die Bildung von Netzwerken zwischen den indischen Reformgelehrten. Maudūdī stimmte im wesentlichen mit diesen Punkten überein, betonte aber stärker als Iqbāl die notwendige Einheit von Denken (*fikr*) und aktivem Handeln (*amal*). Ihm ging es darum, ein funktionierendes Modell einer islamischen Gesellschaft nach der historischen Vorlage der Herrschaft der vier rechtgeleiteten Kalifen (*khilāfat-i rāshida*) zu konstituieren und dieses Modell bis in die kleinste soziale Einheit unter den Muslimen, die Familie, zu transformieren. Daß von der *Dār al-Islām* nun eine Predigerbewegung ausging, war wohl der Grund, weshalb schließlich nicht mehr von einer „Institution“ oder einem „Projekt“ (*idāra*), sondern von einer „Bewegung“ (*tahrīk-i dār al-islām*) die Rede war.⁴² Offenbar begann Maudūdī nach Iqbāls Ableben immer stärker damit, statt des ursprünglich beabsichtigten Bildungsprojektes auch seine eigenen Vorstellungen bezüglich Organisation in das *Dār al-Islām*-Projekt einzubinden. Von seinem theoretischen Gesamtkonzept aus betrachtet bildet dies keinerlei Widerspruch: Die bei Pathankot ausgebildete

Elite *mußte* notwendig Träger einer Islamischen Bewegung sein, deren Ziel wiederum nur die völlige Reform der Gesellschaft entsprechend der Staatskonzeption Maudūdīs auf normativer Grundlage sein konnte.

Die immer massiver werdende Kritik, die Maudūdīs eigenmächtige Strukturveränderungen in der *Dār al-Islām* unter den *'ulamā'* hervorriefen, führte 1939 letztendlich zu Maudūdīs Rücktritt vom Amt des Aufsehers über den *waqf* und zur Etablierung eines autonomen politischen Flügels der *Dār al-Islām* in Lahore. Der Umzug Maudūdīs und seiner Anhänger aus dem ruralen Milieu in ein urbanes Zentrum schärfte deren Blick für die konkrete Situation der Muslime in Indien. Stärker als bisher kam Maudūdī die Notwendigkeit einer starken Massenbewegung zu Bewußtsein, die sich maßgeblich von denjenigen muslimischen Organisationen, mit denen er sich theoretisch auseinandergesetzt hatte, unterscheiden mußte: Obwohl er mit den Zielen der 1927 gegründeten *Tablighī Jamā'at* von Maulānā Muḥammad Ilyās Kandhlawī (1885-1944) prinzipiell übereinstimmte, hielt er doch deren quietistische Methodik in Anbetracht der in der Empirie gegebenen Situation für nicht hinreichend.⁴³ Demgegenüber übte er ab 1939 scharfe Kritik an den separatistischen und modernistischen Zielen der von der „Muslim League“ und den mit dieser alliierten aktivistischen Gruppierungen getragenen „Pakistan-Bewegung“. Maudūdīs Auffassung nach nutzten die „Muslim League“ und deren Führer Muḥammad 'Alī Jinnāh (1876-1948) lediglich eine religiöse Symbolik zur Durchsetzung modernistischer und ihrem Wesen nach säkularer Ziele. Er selbst hingegen sah die einzige Möglichkeit zur Überwindung der konkreten gesellschaftlichen Krise der indischen Muslime in einer Synthese beider Ansätze: Rückbesinnung auf die islamische Wertetradition und ihre Darlegung in einem organischen System der Gesellschaft zum einen und zudem aktive Bemühungen zur praktischen Umsetzung dieses Systems durch die Schaffung einer paradigmatischen Sozietät, die beide Aspekte umfaßt:

„Nun waren in meinen Augen von denjenigen Fragestellungen, die die muslimische Nation betreffen, wichtig, was das Wesen einer Islamischen Regierung ausmacht, welche Verhaltensweisen und Charakterzüge für deren Errichtung notwendig sind, von welcher Art Bewegung sie errichtet werden kann und welches der grundsätzliche und praktische Unterschied zwischen Islamischer Regierung und nationaler Regierung der Muslime ist.“⁴⁴

In Beantwortung dieser Fragen und in konkreter Reaktion auf die „Pakistan-Resolution“ der „Muslim League“ am 23. März 1940 in Lahore kam es am 24. August 1941, ebenfalls in Lahore, zur Gründung der *Jamā'at-i Islāmī*:

„Unsere *Jamā'at* ist diejenige, die sich aus dem Grunde konstituiert hat, um auf der Welt und, zu Beginn ihres Wirkens, im Lande eine solche Gesellschaftsordnung zu errichten, die durch die Weisheit und Reinheit der ursprünglichen Prinzipien des Islam bestimmt ist und der Welt in Wort und Tat deren gesunde Form zeigt, und um zu guter Letzt die Möglichkeit zu ergreifen, das auf den existierenden Materialismus und Atheismus gegründete System des Denkens, der Moralität, der Zivilisation, der Ökonomie, der Politik und der Lebensart zu beseitigen und eine reine Frömmigkeit, d.i. auf der Grundlage des *tauḥīd*, zu errichten.“⁴⁵

Die Bezeichnung *Jamāʿat* scheint in ihrer Mehrdeutigkeit ganz bewußt gewählt und zielt auf zwei Ebenen: So läßt sie sich im engeren Sinne als Begriff für eine „politische Vereinigung“ begreifen, im weiteren Sinne kann sie jedoch auch die Bedeutung von „sozialer Gemeinschaft“ haben.⁴⁶ Die *Jamāʿat-i Islāmī* Maudūdīs bezeichnet eine Verknüpfung beider Ebenen: Ihrer Struktur nach war sie, ganz analog dem *Dār al-Islām*-Projekt, als Modell einer islamischen Gesellschaftsordnung auf normativer Grundlage gedacht, funktional jedoch erfüllt sie die Bedeutung einer politischen Vereinigung und geht so in praktischer Hinsicht über das Konzept der *Idāra-yi Dār al-Islām* hinaus.⁴⁷

Maudūdīs Gesellschaftsentwurf als Programm der *Jamāʿat-i Islāmī*

In der programmatischen Grundlegung der *Jamāʿat-i Islāmī* läßt sich das moderne Paradigma Maudūdīs, wie es oben skizziert worden ist, in all seinen einzelnen Bestandteilen rekonstruieren und letztlich zu einer einzigen zentralen Bestimmung zusammenfassen: der Errichtung eines omnipräsenten islamischen Gemeinwesens, das Maudūdī in letzter Konsequenz synonym zum „Islam“ als solchem bzw. zu *dīn* versteht. So heißt es denn im Artikel 4 des am 26. Mai 1957 durch die Vollversammlung angenommenen Statutes der *Jamāʿat-i Islāmī* in Pakistan:

„Das Endziel der *Jamāʿat-i Islāmī Pākistān* und Ziel jeglicher ihrer Bemühungen ist faktisch die Errichtung der Religion (die Begründung der göttlichen Herrschaft oder der Islamischen Lebensweise), im Wesen die Vollstreckung des Göttlichen Willens und die Erlangung der Errettung im Nachleben.“⁴⁸

So läßt sich die *Jamāʿat-i Islāmī* zunächst als praktische Umsetzung von Maudūdīs Interpretation des *tajdīd*-Konzeptes auf einer universalistischen Ebene verstehen:

„Nachdem Beigesellung (*shirk*), Priesterherrschaft (*rahbānīyat*) und die materialistische Kultur des Westens nicht funktioniert haben, gibt es für die Zukunft der Welt nur die Rückkehr zu einem einzigen Ideal, und dies ist das Ideal des Islam, an das man sich erinnert hatte.“⁴⁹

Dieses totalitäre „Ideal des Islam“ als Kulminationspunkt aller Entwicklung, wie Maudūdī sie versteht, reagiert wesentlich auf die drei als fundamental in bezug auf „das ganze gedankliche, moralische, politische und ökonomische System der Erde“⁵⁰ bezeichneten Prinzipien des „Säkularismus“, des „Nationalismus“ und der „Demokratie“ und enthält in ihrem Kern die gesamte Staatskonzeption Maudūdīs:

„In Erwidierung dieser drei Prinzipien präsentieren wir drei andere Prinzipien und appellieren an das Gewissen aller Menschen, daß, wenn sie diese überprüft haben, sie erkennen werden, ob ihr eigenes Wohlergehen und das der ganzen Welt in diesen reinen Prinzipien liegt oder in jenen verderblichen Prinzipien:

- (1) entgegen dem Säkularismus: Gottesdienst und Verehrung;
- (2) entgegen dem Nationalismus: Humanismus;
- (3) entgegen dem Demokratischen Staat: die Souveränität Gottes und das Kalifat.“⁵¹

Indem Maudūdī also die Begriffe „Errichtung (der Religion)“ (*iqāmat-i dīn*) und „Erneuerung“ (*tajdīd*) synonym zueinander setzt, sind im Statut der *Jamā'at-i Islāmī* sowohl sein Konzept des islamischen Staates auf normativer Grundlage als auch die Konzeption zur Begründung von gesellschaftlichem Wandel als Versöhnung von Ist- und Soll-Zustand terminologisch nachweisbar. Maudūdīs Konzeption der „Islamischen Revolution“ schließlich, als der noch ausstehende Baustein seiner holistischen Theorie, findet sich in Artikel 5 des Statutes der *Jamā'at-i Islāmī* zur Methodik der religiösen Erneuerung wieder:

„Die kontinuierliche Arbeitsmethode der *Jamā'at* sei, daß:

- 1) sie sich, bevor irgendeine Anordnung entschieden oder irgendein Schritt getan wird, vergewissert, daß dies der Rechtleitung durch Gott und den Gesandten – Gottes Segen über ihn und Heil – entspricht. Alle weiteren Dinge sekundärer Natur werden nur soweit betrachtet, als sie im Islam von Nutzen sind;
- 2) die *Jamā'at* zur Durchsetzung des eigenen Zieles und des Endziels niemals solche Mittel und Wege nutzt, die sich zu Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit konträr verhalten oder durch die es zur Verderbtheit der Welt kommen würde;
- 3) die *Jamā'at* für ihre eigenen Reform- und Revolutionsvorhaben mit demokratischen und verfassungsgemäßen Mitteln arbeitet. Das bedeutet, daß mit Hilfe von Predigt (*tablīgh*) und Unterweisung (*talqīn*) sowie der Verbreitung der Ideen eine Reform von Denken und Charakter geschieht und die öffentliche Meinung für diejenigen Wandlungen vorbereitet wird, die der *Jamā'at* vorschweben.“⁵²

Hierin offenbart sich zugleich der eher evolutionäre denn revolutionäre Charakter der „Islamischen Revolution“, getragen von konstruktivem Kritizismus und einer breiten Bildungsbewegung. Auf diese Weise soll schrittweise ein Bewußtsein anezogen werden, das, nach der Veränderung aller bestehenden Gesellschaftsformen, nach einem „islamischen Lebenssystem“ verlangt: Durch ihre Tätigkeit in gesellschaftlichen Schlüsselpositionen sollten die Mitglieder (*arkān*) und Anhänger (*muttafiqān*) der *Jamā'at-i Islāmī* ihren jeweiligen Tätigkeitsbereich mit den Normen des Islam in Übereinstimmung bringen und auf diesem Weg die gesamte Gesellschaft *von unten her* reformieren. In diesem Zusammenhang kommt wieder die bewußt kalkulierte Mehrdeutigkeit der Bezeichnung „Jamā'at“ zum Tragen: Während die *Jamā'at-i Islāmī* als religiös-politische Bewegung, eine zahlenmäßig eher kleine Avantgarde vorstellt, soll sie im Verlauf ihres reformerischen Wirkens die Gesamtheit der bisherigen Gesellschaft ergreifen und zu einer *Jamā'at-i Islāmī* im Sinne eines neuen islamischen Gemeinwesens anwachsen; sie soll also, um Max Webers Typologie aufzugreifen, den Übergang von einer Gemeinschaft zur Gesellschaft realisieren. In diesem Sinne ist wohl die folgende Äußerung Maudūdīs während seiner Eröffnungsrede anlässlich der ersten Vollversammlung der *Jamā'at-i Islāmī* am 29. August 1941 in Lahore zu verstehen: „Islam gibt es nicht ohne *Jamā'at* und eine *Jamā'at* gibt es nicht ohne Führerschaft.“⁵³ Der Charakter einer „Graswurzelbewegung“ manifestiert sich zudem eindrucksvoll in dem Umstand, daß die *Jamā'at-i Islāmī*, zumindest in ihrer Anfangszeit, kaum über ständige Mitglieder, aber eine beachtliche Zahl von Anhängern verfügte.⁵⁴ Der überwiegende Teil dieser Anhänger rekrutiert sich bis heute aus der unteren Mittelschicht, aus Beamten, Kaufleuten und Studenten⁵⁵, und läßt so Einflußnahme auf nahezu alle Bereiche

einer modernen Gesellschaft zu. Die soziale Herkunft der Mitglieder und Anhänger der *Jamāʿat-i Islāmī* bestätigt gleichsam Huntingtons These von den „Trägern der religiösen Renaissance“⁵⁶.

Modifikation des „Aktionsplanes“ im Realstaat Pakistan

Interessant erscheint nun der Umstand, daß Maudūdīs idealistisches Paradigma und sein Modellversuch in Form der *Jamāʿat-i Islāmī*, genauso wie die Entwürfe seiner europäischen Pendanten, ganz offensichtlich bisher an der Realität gescheitert sind. Während die Faktizität der beiden Weltkriege das Grundverständnis des Idealismus über die ethische Selbstvervollkommnung des Subjekts im Staat in seinen Grundfesten erschütterte, geriet Maudūdīs Konzeption unter der seit 1947 realen Gegebenheit eines, zumindest seinem Selbstverständnis nach, muslimischen Staates in Südasien ins Wanken. Dies bedeutete jedoch keinesfalls bereits die Widerlegung idealistischer Entwürfe schlechthin, sondern verlangte zunächst erst einmal nur eine pragmatisch orientierte Reformulierung der Theorie in Ansehung veränderter gesellschaftlicher Entitäten. Analog dem Wandel, den der westliche Idealismus nach 1945 in Gestalt des Spätpragmatismus um Denker wie Hilary Putnam, Richard Rorty und Robert Brandom in Nordamerika oder auch der Frankfurter Schule in Deutschland erfuhr und erfährt, mußten Maudūdī und die *Jamāʿat-i Islāmī* ihre Ziele und Methodik unter den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen überdenken und modifizieren. Es ist deshalb nicht uninteressant, zum Abschluß zu betrachten, wie sich Maudūdīs Haltung zu Idee und Realisation des Staates Pakistan während der Entwicklung seines theoretischen Konzeptes veränderte und wie der wirkliche Staat, in dem er seit der Teilung Indiens 1947 lebte, sich schließlich in ein evolutionistisches Modell einpaßte, das angetrieben wird durch die Revolution der islamischen Bewegung *Jamāʿat-i Islāmī*.

Während er sich in den 1940er Jahren noch vehement gegen die Idee eines muslimischen Nationalstaates wandte, in dem er nur eine Analogie zu dem von der Kongreßpartei angestrebten modernen Nationalstaat Indiens sah,⁵⁷ veränderte sich seine Auffassung nach der Verwirklichung Pakistans deutlich: Er arbeitete die veränderte aktuelle gesellschaftspolitische Situation in das methodische Konzept zur Durchsetzung seiner Staatsidee und somit auch in das Programm der *Jamāʿat-i Islāmī* ein, indem er den Staat Pakistan nunmehr als eine notwendige Vorstufe zur Realisierung des normativen universalistischen islamischen Staates betrachtete:

„We have all along been demanding a separate homeland for the purpose of translating into practice the ideals envisaged by Islam and, at last ... we have succeeded in attaining our cherished goal – this country of Pakistan.“⁵⁸

Der Staat Pakistan erübrigte durch seinen Anspruch, ein islamischer Staat zu sein, zumindest in formaler Hinsicht die Notwendigkeit zur Islamisierung; es ging auf dieser Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung bereits um den Diskurs über das wahre Verständnis von „Islam“. Analog zu dieser Einbettung des Realstaates Pakistan in Maudūdīs Theorie der Evolution des idealen islamischen Staates (*ḥukūmat-i*

islāmī) betrachteten er und seine Anhänger auch bestimmte religiös-politische Bewegungen der Muslime im Rahmen der antikolonialen Befreiungsbewegung (*taḥrīk-i āzādī*) als evolutionäre Vorstufen zur *Jamā'at-i Islāmī* als dem Ideal einer revolutionären Bewegung. Dies waren die Bewegung der sogenannten „*Wahhābiyya*“ oder „*Mujāhidīn*“ um Sayyid Aḥmad Bareilly (1200-1247/1786-1831) und Shāh Muḥammad Ismā'īl (1193-1247/1779-1831) von 1826-1831 (*taḥrīk-i mujāhidīn*), die „Sepoy Mutiny“ von 1857/58, die Kalifatsbewegung von 1919-1924 (*taḥrīk-i khilāfat*) und schließlich selbst die sogenannte „Pakistan-Bewegung“ zwischen 1930 und 1947 (*taḥrīk-i Pākistān*).⁵⁹

Allerdings muß in diesem Zusammenhang zwischen Maudūdīs theoretischem Anspruch und seinem Umgang mit realpolitischen Gegebenheiten scharf unterschieden werden. Riaz Ahmad beispielsweise macht auf das Dilemma aufmerksam, vor dem die indomuslimischen Post-Partitionstheoretiker standen, „who faced the problem of compromising the classical theory of the khilāfat with Pakistan as a political reality and a state distinct from other Muslim States based on Nationalism“⁶⁰. Iqbāl, als der ideelle Schöpfer Pakistans, erlebte die praktische Umsetzung seiner sogenannten „Two-Nation Theory“ selbst nicht mehr; sein theoretisches Vermächtnis wurde so zum Gegenstand verschiedenster Interpretationen, die alle dazu dienen mußten, die instabile Politik des jungen Staates Pakistan zu begründen. Nicht von ungefähr versuchte auch Maudūdī bis in die 1970er Jahre hinein, in theoretischer Hinsicht eine bestimmte kritische Sichtweise auf Iqbāl zu fördern, indem er dessen Begriff der „Nation“ oder auch „Religionsgemeinschaft“ (*millat*) gegen den der Protagonisten einer modernen pakistanischen „Nation“ (*qaum*) abhebt:

„Iqbāl sensibilisierte die Muslime auch dafür, daß auf der ganzen Welt die Islamische Gemeinschaft (*millat*) eine Einheit ist und unter ihnen auch Einheit herrschen sollte... Wenn heute in Indien die Muslime mit dem Wesen einer Nation (*qaum*) ihr kulturelles Dasein pervertieren, dann auch aufgrund jener Lehre, die Iqbāl in dieser Zeit vertreten hatte und aufgrund welcher auch ‚Pakistan‘ auf der bestehenden Bildfläche erschien. Sie weckte unter den Muslimen den Eindruck, daß sie sowohl eine [moderne] Nation (*qaum*) als auch eine Gemeinschaft (*millat*) sind.“⁶¹

Auf der anderen Seite versuchte Maudūdī jedoch auch, seine theoretischen Ansprüche mit den empirischen Gegebenheiten in Einklang zu bringen und auf konkrete tagespolitische Geschehnisse zu reagieren; aus diesem Grund erscheinen viele seiner Äußerungen nach 1947 im Widerspruch zu seinem Systementwurf der 1930er Jahre zu stehen. Trotzdem war er stets bemüht, sein fundamentales Prinzip der „Einheit von Denken und Handeln“ (*fikr wa 'amal kī wahdat*) in den konkreten Aktivitäten der *Jamā'at-i Islāmī* in Pakistan zu entsprechenden aktuell-politischen Anlässen sichtbar werden zu lassen, auch wenn bereits seit den fünfziger Jahren seine Position innerhalb der Bewegung nicht unumstritten war.⁶²

Über die Jahre ihres Bestehens lassen sich, zumindest bis zum Tode Maudūdīs am 22. September 1979, anhand der Losungen, die die jeweiligen Kampagnen der *Jamā'at-i Islāmī* begleitet haben, ihre normativ bestimmten Positionen zu den konkreten Ereignissen nachzeichnen: „Unsere Forderung: die Islamische Verfassung!“ (*hamāra mutālaba: islāmī dastūr*) begleitete die Auseinandersetzung um die erste

Verfassung Pakistans zwischen 1948-1956, in deren Verlauf sich die *Jamā'at-i Islāmī* von einer Bewegung zu einer politischen Partei wandelte. Hier wurde deutlich auf die zentralen Fragen der Souveränität und des menschlichen Handlungsspielraumes in Maudūdīs Staatstheorie rekurriert. Auf den pro-westlichen Kurs der Regierung Muḥammad Ayyūb Khān (1907-1974) reagierte sie mit einer erstmals auch militanten Kampagne: „Stoppt Innovation!“ (*tajaddud band karo*). Sie wurde, unter Kriegsrecht, zwischen 1958-1962 gemeinsam mit anderen Parteien verboten und wandelte sich so wieder zu einer breiten Massenbewegung. Zūlfiqār 'Alī Bhuttos sozialistisch orientiertem Reformprogramm zwischen 1968-1970 begegnete die *Jamā'at-i Islāmī* wiederum mit bewaffnetem Widerstand. Die Kampagne „Sozialismus ist Unglaube!“ (*soshalizm kufr hē*) erfuhr ihre formale Legitimation durch eine von 113 'ulamā' gezeichnete *fatwā* auf eine Anfrage der *Jamā'at*, die die Verbindung von Islam und Sozialismus durch Bhuttos „Pakistan People's Party“ als Unglauben deklarierte. Diese Kampagne kulminierte während der Parlamentswahlen im März 1977, als die *Jamā'at-i Islāmī* erfolgreich die oppositionelle „Pakistan National Alliance“ in der *nizām-i muṣṭafā*-Bewegung anführte. Sowohl 1953 als auch 1977 waren die *Jamā'at* und ihre Suborganisation für männliche Studenten, *Islāmī Jam'iyat-i Ṭalabā*, maßgeblich an den Anti-*Aḥmadiyya*-Bewegungen (*Tahrīk-i Khatm-i Nubūwwat*) beteiligt, die Präsident Bhutto letztendlich zu einer Parlamentserklärung zwangen, in der die *Aḥmadiyya* formal als nichtislamische Gruppierung deklariert wurde.⁶³

In allen Losungen und Bewegungen wurden Kernbegriffe oder Topoi verwendet, die den normativen Texten entnommen sind: unerlaubte Neuerung (*tajaddud*, hier synonym zu *bid'a*), Unglaube (*kufr*), der sich wohl ursprünglich auf die Vielgötterei (*shirk*) bezieht, und das „Siegel der Prophetie“ (*khatm-i nubūwwat*). Alle verwendeten Feindbilder stellen traditionelle Bezeichnungen für Angriffe auf die zwei fundamentalen Glaubensgrundsätze des Islam dar: die Einheit Gottes (*tawḥīd*) und den Abschluß aller Offenbarung sowie der Kette der Propheten. Diese beiden Grundsätze, die den Kern des islamischen Glaubensbekenntnisses (*shahāda*) ausmachen, sind wiederum der *einzig* konstitutionelle Glaubensgrundsatz ('*aqīda*) der *Jamā'at-i Islāmī*:

„Der grundlegende Glaubensgrundsatz der *Jamā'at-i Islāmī Pākistān* sei: *lā ilāhā illā llāh wa muḥammadun ar-rasūlu llāh*. Das bedeutet, daß ausschließlich ‚allāh‘ ein Gott ist, außer dem es keinerlei Gott gibt, und daß Muḥammad – Gottes Segen über ihn und Heil – der Gesandte Gottes ist.“⁶⁴

In den nachfolgenden Erläuterungen zu diesem Grundsatz, von dem Maudūdī an anderer Stelle schreibt, daß er „im menschlichen Leben das besondere Wesen der Revolution ausdünstet“⁶⁵, sind alle wesentlichen Gedanken, die Maudūdī aus seiner Konzeption von der „Souveränität Gottes“ deduziert hat, stichpunktartig aufgeführt.⁶⁶

Darum lassen sich letztlich auch alle konkreten Aktivitäten der *Jamā'at-i Islāmī* und ihrer Suborganisationen⁶⁷ unter die ideologischen Prämissen fassen, die aus dem theoretischen Werk Maudūdīs hervorgehen. Dabei nimmt das kontinuierliche Ringen um eine normative islamische Verfassung, das explizite Idealziel der *Jamā'at*,⁶⁸ die

zentrale Stellung ein, denn schließlich ist der Islamische Staat in Maudūdīs Konzeption ja synonym zu Religion (*dīn*): als die Totalität des menschlichen Lebens unter der uneingeschränkten Souveränität Gottes.⁶⁹

Fazit

Es war Ziel dieses Beitrages, dezidiert auf ein außerordentlich wichtiges und bisher nicht ausreichend gewürdigtes Moment bei der Untersuchung islamischer Ideologien hinzuweisen, das zur Schaffung von religiös-politischen Bewegungen und gleichfalls zu deren programmatischer Ausrichtung führte: auf den eminenten Einfluß nichtislamischen Denkens auf diese Ideologien via kreativer Rezeption. Am Beispiel der normativen Gesellschaftskonzeption Abū'l-A'lā Maudūdīs, einer zentralen Persönlichkeit im innerislamischen Diskurs der Gegenwart, wurde gezeigt, wie groß der prägende Einfluß einer solchen Rezeption auf die Theoriebildung zeitgenössischer islamischer Denker sein kann. Die, zugegebenermaßen provokante, These vom „Paradigmenwechsel im Islam“ sollte diesen Umstand zugespitzt verdeutlichen und zugleich demonstrieren, daß es möglich ist, aufgrund von Ergebnissen gründlicher rezeptionshistorischer Untersuchungen jüngere islamische Gesellschaftstheorien in originär westlichen Kategorien zu begreifen. Daß einem gesellschaftlichen Wandel, wie ihn Maudūdī letztendlich intendiert hat, strukturell ein paradigmatischer theoretischer Vorbau und die Schaffung einer Führungselite vorangehen muß, hatte dieser aus seiner Beschäftigung mit der europäischen Geschichte ersehen:

„Der Französischen Revolution nutzte jene konkrete moralische und geistige Basis, die solche Führer wie Rousseau, Voltaire und Montesquieu bereitet hatten. Die Russische Revolution konnte nur stattfinden durch die Ideen von Marx, die Führung durch Lenin und Trotzki und ... die Tausende von sozialistischen Arbeitern, deren Leben durch den Sozialismus bereits geprägt worden war. Der deutsche Nationalsozialismus konnte [nur] auf dem konkreten moralischen, psychologischen und kulturellen Boden wurzeln, den die Theorien von Hegel, Fichte, Goethe, Nietzsche und vieler anderer Denker sowie die Führung durch Hitler bereitet hatte.“⁷⁰

Maudūdīs Schaffung eines solchen paradigmatischen Vorbaus trug sowohl globalisierende als auch regionalisierende Züge: Im Verlauf seiner Rezeption eines interessenbedingten Ausschnitts westlicher Geistesgeschichte kam es zur Übernahme der Form des in dieser Geistesgeschichte wurzelnden „Paradigmas der Moderne“, also zu einem Globalisierungsprozeß entsprechend der oben gegebenen Definition. Diese moderne Form wurde bewußt mit traditionellen Werten – oder Wahrheiten – gefüllt; die „Be-Deutung“ des formalen Rahmens entspricht so einem Prozeß der Regionalisierung. Diese Vermittlung von Moderne und Tradition in einem hybriden Entwurf von muslimischer Kultur machte Maudūdī zu einem „Akteur des Wandels“. Gleichzeitig ging es ihm darum, auch die Führungselite für den Wandel zu der solcherart neu begründeten normativen islamischen Gesellschaft zu initiieren. Folgerichtig war er 1941 maßgeblicher Mitbegründer der islamischen Bewegung

Jamāʿat-i Islāmī als des Trägers dieses Wandels, oder, in der Terminologie Maudūdīs, der „Islamischen Revolution“.

Die *Jamāʿat-i Islāmī* wurde, indem ihr, wie in diesem Beitrag dargestellt wurde, Maudūdīs Theorie handlungsleitend zugrundelag und bis heute -liegt, ebenfalls zu einem kollektiven „Akteur des Wandels“. Ihr Selbstverständnis als „Revolutionäre Bewegung“ scheint eine solche Entsprechung in westliche Terminologie durchaus zuzulassen. Allerdings liegt die Aktivität der *Jamāʿat-i Islāmī* auf einer anderen Ebene als diejenige Maudūdīs, auch wenn diese beiden Handlungsebenen einander bedingen. So ist es nicht allein der theoretische Vorbau, der programmatisch die *Jamāʿat-i Islāmī* als eine modellhafte Praxisform bestimmt, sondern gleichzeitig trug ihr konkretes Wirken in einem größeren gesellschaftlichen Kontext dazu bei, das ihr zugrundeliegende Gedankengebäude in pragmatischer Absicht zu modifizieren und sich auf diese Weise in einen größeren Diskurs über die Realisierung eines zeitgemäßen islamischen Gemeinwesens einzufügen. Trotz dieser Modifikation wird innerhalb der *Jamāʿat-i Islāmī* jedoch der Anspruch, eine „Revolutionäre Bewegung“ zu sein, bis heute nicht aufgegeben.⁷¹

Anmerkungen

- 1 Vgl. Smuel Noah Aiznstadt, Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1998; Dietrich Reetz/Heike Liebau (Hg.), Globale Prozesse und „Akteure des Wandels“. Quellen und Methoden ihrer Untersuchung, Berlin 1997.
- 2 Vgl. Daniel W. Brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge 1996, S. 1-5.
- 3 Seyyed Vali Reza Nasr, Maududi and the Making of Islamic Revivalism, New York, Oxford 1996, S. 15.
- 4 Ders., Briefliche Mitteilung vom 29.8.1998.
- 5 Vgl. Andreas Meier, Der politische Auftrag des Islam: Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der Islamischen Welt, Wuppertal 1994, S. 185.
- 6 Vgl. Joachim Heidrich, Globalization in Historical Perspective. In: Katja Füllberg-Stolberg/Petra Heidrich/Ellinor Schöne, Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa, Berlin, 1999 S. 39f.
- 7 Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1787, B 33ff. („Die Transzendente Ästhetik“); Pirmin Stekeler-Weithofer, Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein, Paderborn u.a. 1995, S. 169-177.
- 8 Selbst ein Autor wie Anthony Giddens scheint dieses Umstands nicht ausreichend eingedenk zu sein, wenn er „Moderne“ wie etwas Ontisches behandelt. Vgl. ders., Consequences of Modernity, Oxford 1990.
- 9 In diesem Sinne ist auch der Epochenbegriff „Moderne“, bzw. „Neue Zeit“ bei Hegel zu verstehen, er war sich des subjektiven Charakters von Raum und Zeit aus epistemischer Sicht durchaus bewußt. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1986, S. 77ff.; Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, S. 34-57.
- 10 Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1976, S. 25.
- 11 Vgl. Stekeler-Weithofer, a.a.O., S. 15-17.
- 12 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI-XVIII
- 13 Habermas, a.a.O., S. 397.
- 14 Dietrich Reetz, Einführung. In: Ders./Liebau (Hg.): a.a.O., S. 9.

- 15 Zum positiv konnotierten Begriff „Spekulation“, wie er im deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) gebraucht wurde, vgl. Stekeler-Weithofer, a.a.O., S. 22.
- 16 Aus der großen Zahl von Publikationen zu diesem Themenkomplex seit Edward Saids „Orientalism“ von 1978 seien hier stellvertretend, da speziell auf den südasiatischen Kontext bezogen, genannt: Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford-Cambridge, MA, 1990; Carol Breckenridge/Peter van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, Philadelphia 1993.
- 17 Vgl. Nasr, a.a.O., S. 18.
- 18 Zur Biographie Maudūdīs vgl. Chawhdri ‘Abd ar-raḥīm ‘Abd: Mufakkir-i islām: Sayyid Abū'l-A'īlā Maudūdī, Lahore 1988; Khurshid Ahmad/Zafar Ishaq Anṣārī, *Maulana Maudūdī. An Introduction to his Life and Thought*, Delhi 1992; Muḥammad Yūsuf Buht'a (Hg.), *Maulānā Maudūdī: apnī aor dusron kī nazar mēn*, Lahore 1984.
- 19 Vgl. das Sektorenmodell in Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 136; auch S. Jamal Malik, *Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen*, Wiesbaden 1989, S. 30-41; Jamal Malik, *Muslimische Identitäten, autochthone Institutionen und kulturelle Hybridität: Einige Forschungsperspektiven*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Wien 127 (1997), S. 74f.
- 20 Vgl. ders., *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Leiden, New York, Köln 1997, S. 187-220.
- 21 Vgl. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden, New York, Köln 1990, S. 17-46.
- 22 Vgl. Anmerkung 4.
- 23 Zum „Interesse“-Begriff vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1994, S. 242ff.
- 24 Man denke in diesem Zusammenhang an Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“ von 1922, das als eine typische Repräsentation des europäischen Nachkriegsdenkens gelten darf.
- 25 Vgl. Joachim Heidrich, *Zugang zum Weltbild des kolonialen Individuums. Ost-West-Kulturvergleich als konstitutives Element im Denken indischer Intellektueller am Beginn des 20. Jahrhunderts*. In: *Reetz/Liebau* (Hg.), a.a.O., S. 26ff.
- 26 *The Times*, 20.9.1920. In: Sandra M. Den Otter, *British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought*, Oxford 1996, S. 205.
- 27 Vgl. Sayyid Abū'l-A'īlā Maudūdī, *Aḫlāqīyāt-i ijtimā'īya* aor us kā falsafa, Delhi 1993; ders., *Musalmanān kā mādi, ḥāl aor mustaqbil*. In: *Islāmī nizām-i zindagī aor us kā bunyādī taṣawwurat*, Delhi 1990, S. 425-501.
- 28 Vgl. ders., *Tajdīd wa iḥyā' i dīn*, Delhi 1994, S. 52-105.
- 29 Muḥammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1996, S. 12.
- 30 Vgl. Sunan Abī Dā'ūd, *Kitāb al-malāḥim, Ḥadīth 1*: 'inna llāha yab'athu lihādihī l-'ummatai 'alā ra'āsī kulli mi'āti sanatīn man yujaddīdu lahā dīnahā (Wahrlich, Gott sendet dieser Gemeinde am Anfang jedes Jahrhunderts einen, der ihr ihre Religion erneuert).
- 31 Vgl. Maudūdī, *Tajdīd...*, a.a.O.; Jan-Peter Hartung, *A Contribution of Islamic „Revivalists“ to Modernity: The Jamā'at-i Islāmī as a Practical Approach for the Realization of an Islamic Concept of History*. In: *Folia Orientalia*, Krakau 35 (1999), S. 41-54.
- 32 Vgl. Sayyid Abū'l-A'īlā Maudūdī, *Islām kā nazariya-yi siyāsī*, Delhi 1996; ders., *Khilāfat wa mulūkiyat*, Delhi 1997; Jan-Peter Hartung, *Gottesstaat versus Kemalismus: Eine islamische Reaktion auf Musharraf's Putsch in Pakistan*. In: *Religion – Staat – Gesellschaft*, Berlin 1 (2000) 1, S. 75-94. Zu Maudūdīs Interpretation der *khilāfa* als eine „theo-democracy“ aus dem Qur'an-Vers „an-Nūr“: 55: wa'da allāhu alladhīna 'amanū minkum wa 'amilū aṣ-ṣallihāti la-istakhlifannahum fi l-arḍi vgl. Maudūdī, a.a.O., S. 33.
- 33 Vgl. ders., *Islāmī hukūmat kis tarāḥ qā'im hotī hē?* Dihli, 1994; ders., *Islāmī taḥrik kā mukhṣūṣ tarīq-i kār*, Dihli, 1990; ders., *Taḥrik-i islāmī kāmyābī kē sharā'it*, Delhi 1996.
- 34 Vgl. ders., *al-Jihād fi l-islām*, Delhi 1995, S. 34-50.
- 35 Vgl. Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi l-tarīq*, Beirut 1983, S. 69ff.
- 36 Vgl. Maudūdī, *Jamā'at-i Islāmī kī da'wat*, Delhi 1989; ders., *Jamā'at-i Islāmī kā maqṣad, tarīkh aor lā'ihā-yi 'amal*, Lahore 1996; ders., *Jamā'at-i Islāmī kē 29 sāl*, Lahore 1997.

- 37 Vgl. ders., *Iqbal kā aṣl kārnāma*. In: Sami^c-allāh/Khālīd Humāyūn (Hg.), *Iqbālīyāt*, Delhi 1986, S. 11-15.
- 38 Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kē 29 sāl*, S. 20.
- 39 Vgl. ebenda, S. 21; ders., *Jamā^cat-i Islāmī kā maqṣad*, S. 23f.
- 40 Vgl. ders., *Ta^clīmāt*, Lahore 1996, S. 3-11.
- 41 Vgl. Nasr, a.a.O., S. 34-37; Sayyid As^cad Gilānī, *Jamā^cat-i Islāmī*. 1941 tā 1947, Lahore 1996, S. 100-103.
- 42 Vgl. ebenda, S. 106-112, 127ff.
- 43 Vgl. Hakīm Khwāja Iqbāl Aḥmad Nadwī, *Maulānā Maudūdī aor ^culamā^c-i karām*, Lahore 1992, S. 42-44.
- 44 Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kē 29 sāl*, S. 25.
- 45 Ders., *Jamā^cat-i Islāmī kī da^cwat*, S. 3f.
- 46 Vgl. ders., *Khilāfat ...*, S. 33, 131, Anmerkung 62.
- 47 Vgl. ders., S. 39-41, 64f.; Gilānī, a.a.O., S. 113-127; Qayyim-i Jamā^cat-i Islāmī Pākistān (Hg.), *Dastūr-i Jamā^cat-i Islāmī Pākistān*, Lahore 1997, S. 24-38 (Hiṣṣa 3: Markazī nizām).
- 48 Ebenda, S. 13 (Dif^ca 4: naṣb al-^cayn).
- 49 Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kā maqṣad*, S. 40.
- 50 Ders., *Jamā^cat-i Islāmī kī da^cwat*, S. 8.
- 51 Ebenda, S. 18.
- 52 Qayyim-i Jamā^cat (Hg.), *Dastūr ...*, S. 15 (Dif^ca 3: tarīq-i kār).
- 53 Ders. (Hg.), *Rūdād-i Jamā^cat-i Islāmī*. Hiṣṣa 1-2 (1941-1943), Lahore 1996, S. 20.
- 54 Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kē 29 sāl*, S. 33.
- 55 Vgl. Mumtaz Ahmad, *Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia*. In: Marty E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, London 1991, S. 496ff.; Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama^cat-i Islami of Pakistan*, Berkeley, Los Angeles 1994, S. 81-100; S. Jamal Malik, a.a.O., S. 283f.
- 56 Vgl. Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996, S. 154.
- 57 Vgl. Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kā maqṣad*, S. 34.
- 58 Ders., *The Islamic Law and Constitution*, Lahore 1960, S. 44.
- 59 Vgl. Gilānī, a.a.O., S. 38-47; Qayyim-i Jamā^cat (Hg.), *Rūdād ...*, S. 10f.
- 60 Riaz Ahmad, *The Concept of the Islamic State as Found in the Writings of Abul A^cla Maudūdī*, Diss. 31/55750, Durham 1969, S. 92.
- 61 Maudūdī, *Iqbal kā ...*, S. 11.
- 62 Vgl. Nasr, *Maududi ...*, S. 28-43.
- 63 Vgl. ders., *Vanguard ...*, S. 116-169; Mumtaz Ahmad, a.a.O., S. 469-479.
- 64 Qayyim-i Jamā^cat (Hg.), *Dastūr ...*, S. 9 (Dif^ca 3: ^caqīda).
- 65 Maudūdī, *Islāmī ḥukūmat kis tarāḥ ...*, S. 37.
- 66 Vgl. Qayyim-i Jamā^cat (Hg.), *Dastūr ...*, S. 10-13.
- 67 Vgl. www.jamaat.org/directory/affiliates.html, aufgesucht am 20. 8. 2000.
- 68 Vgl. Maudūdī, *Jamā^cat-i Islāmī kī da^cwat*, S. 24.
- 69 Vgl. ebenda, S. 14ff.
- 70 Ders., *Islāmī ḥukūmat kis tarāḥ ...*, S. 18f.
- 71 Vgl. Hartung, *Gottesstaat ...*, S. 77.

Gibt es einen islamischen Säkularismus? Zur alevitischen Kemalismus-Interpretation in der Türkei

Markus Dreßler

Was motiviert muslimische Bewegungen, sich politisch zu engagieren? Abdullahi An-Naim sieht die Ursache für das Erstarken des islamischen Fundamentalismus im Scheitern der jeweiligen säkular-nationalen Projekte, die ein ideologisches Vakuum hinterlassen hätten, welches vor allem die islamistische Propaganda zu nutzen wußte.¹ Dabei versteht er den politischen Islam als „the mobilization of Islamic identity in pursuit of particular objectives of public policy“².

Diese Perspektive impliziert ein Gegenüber von Säkularität und „islamischer Identität“. Sie wird von dem medialen Erscheinungsbild muslimisch geprägter Länder bestärkt, das mit politischem Engagement islamischer Bewegungen fast zwangsläufig das Phänomen des „Islamismus“ assoziiert, der als anti-säkulare Bewegung wahrgenommen wird. Dieses Urteil, das islamisch motivierte Akteure, die säkularistisch auftreten, systematisch ausschließt, ist jedoch vorschnell. Es basiert auf der sowohl von vielen Muslimen als auch immer noch von einem Teil der „Orientalisten“ geteilten Überzeugung, daß „der Islam“ keine Trennung von religiöser und politischer Sphäre kenne.³ „Islamisch“ motivierte Politik muß, dieser Argumentation folgend, in der Rekonstruktion eines idealisierten „Goldenen Zeitalters“ den „islamischen Gottesstaat“ als Endziel ihres Engagements bestimmen, um die vermeintlich verlorengegangene „Einheit von Staat und Religion“ (*dīn wa dawla*) wiederherzustellen und um so die islamistische Deutung der „Einheit“ (*tawhīd*) praktisch umzusetzen.

Zunächst möchte ich dieser Auffassung überblicksartig säkulare Traditionen im Islam entgegenstellen. Die geschichtliche Wirklichkeit stellt das Vorurteil eines per se antisäkularen Islam in Frage. Sie öffnet den Blick auch auf solche islamisch motivierten Bewegungen, die nicht islamistisch, sondern dezidiert säkular auftreten. Als „islamistisch“ verstehe ich hierbei muslimische Strömungen, die sich unter Berufung auf den Qurʾān und die Prophetentradition (*sunna*) für eine umfassende Gültigkeit muslimischer Gesetze und Normen in der Öffentlichkeit aussprechen und sich bemühen, diesem Ideal mit gesellschaftlichem und politischem Handeln näherzukommen. Als „säkular“ sehe ich demgegenüber Handlungen und Ideen an, die implizit oder explizit zwischen religiöser und politischer Sphäre trennen. Die Unterscheidung von religiöser und politischer Sphäre sowohl auf der institutionellen Ebene als auch auf der Ebene der Reflexion und Begründung soll im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. „Säkularisierung“ wird hier somit nicht im Sinne eines für die evolutionistische Modernisierungsthese charakteristischen historischen Prozesses der Ausdifferenzierung von religiöser und staatlicher Macht verstanden.⁴

Gleichwohl würde ich die These, daß auch muslimische Gesellschaften Säkularisierungsprozesse durchlaufen haben und noch durchlaufen, nachdrücklich unterstützen. Man könnte dabei die Frage des „säkularen Islam“ prinzipiell ähnlich angehen, wie dies Reinhard Schulze mit der „islamischen Aufklärung“ getan hat – auch wenn sein Modell heftig kritisiert wurde und wird.⁵ Schulze verweist darauf, daß die westliche Aufklärung erst durch ihre historiographische Rekonstruktion ihre heutige Bedeutung für das europäische Geschichtsbewußtsein erlangt habe. Im islamischen Raum dagegen habe es auf Grund eines Verlustes der eigenen Traditionslinien im Verlauf des 19. Jahrhunderts keine vergleichbare Rezeptionsgeschichte der eigenen jüngeren Kultur gegeben. Deshalb konnte im islamischen Kulturraum ein mit dem Terminus „Aufklärung“ vergleichbarer autochthoner Begriff überhaupt nicht gebildet werden. Das führt dann dazu, daß man, will man etwaige vergleichbare islamische Denktraditionen beschreiben, zunächst gezwungen ist, auf westliche Begriffe zurückzugreifen.⁶ Voraussetzung hierfür ist, daß man – aus der europäischen Perspektive – den Hegemonialanspruch auf Phänomene wie Aufklärung, Säkularisierung, Bürgertum aufgibt.⁷

„Säkularisierung“ als soziologischer Terminus ist ebenso wie „Aufklärung“ ein Begriff, der in Europa konstruiert wurde, um bestimmte historische Phänomene zusammenfassend zu kategorisieren. Beide Begriffe sind also, zumindest als Epochenbegriffe, per se Zuschreibungen a posteriori.

Im folgenden Überblick über die Säkularisierung im Islam geht es nicht um seine Funktion im gesellschaftlichen Wandel, sondern um die Unterscheidung von religiösen und politischen Strukturen und/oder Ideen. Dabei stehen weniger theologische Bestimmungen des Verhältnisses von Politik und Religion im Mittelpunkt als die konkreten institutionellen Ordnungen und ihre theoretische Legitimation, wie sie die muslimische Geschichte hervorgebracht hat.⁸

Die türkischen Aleviten stehen dann, als Beispiel für eine muslimische Bewegung, die mit säkularistischen beziehungsweise laizistischen Positionen in die Öffentlichkeit tritt, im Zentrum meiner Überlegungen. Analysiert man die alevitischen Äußerungen zur Staatsideologie der Türkei, dem Kemalismus, so stößt man auf ein zunächst paradox erscheinendes Phänomen: Die Aleviten unterstützen den laizistischen Kemalismus nicht nur, sondern integrieren ihn in ihr religiöses Weltbild. Auf wesentliche Punkte der alevitischen Interpretation der kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen sowie der kemalistischen Staatsideologie wird eingegangen werden. Es zeigt sich, daß der Kemalismus von den Aleviten in einen religiösen Sinnzusammenhang gestellt, „sakralisiert“ wird. Für dieses Paradoxon soll ein Erklärungsmodell vorgestellt werden. Um die Eigenart des alevitischen Verhältnisses zum Kemalismus herauszuarbeiten, soll es in den Kontext des religiös-politischen Diskurses der Türkei gestellt und aus diesem heraus interpretiert werden. Daneben bieten das alevitische Religionsverständnis und die alevitische Revolutionstradition weitere Erklärungsansätze für das angeführte Phänomen.

Säkulare Institutionen und säkulares Denken in der Geschichte muslimischer Zivilisationen

„I hold that orthodoxy is the death of knowledge, since the growth of knowledge depends entirely on the existence of disagreement.“⁹

Wenn im folgenden bestimmte Aspekte der „Geschichte des säkularen Islam“ herausgestellt werden, so soll dies als bewußt monofokal angelegte Kritik der weitverbreiteten Einheits-Perspektive verstanden werden. Beabsichtigt ist dabei, über die Fokussierung einer meines Erachtens vernachlässigten Perspektive einen kleinen Beitrag zur Selbstreflexion der Islamforschung über die von ihr verwendete Begrifflichkeit zu liefern, um somit letztlich zu einer „polyfokalen Perspektive“¹⁰ zu gelangen, die der „Geschichte des säkularen Islam“ neben der „Geschichte des integralen Islam“ einen gleichberechtigten Platz einräumt. Der Widerspruch zweier konträr erscheinender Aussagen, wie „der Islam kennt keine Trennung von Politik und Religion“ und „der Islam ist eine Religion mit säkularem Potential“ ergibt sich nicht aus „dem Islam“ selbst. Vielmehr entsteht die paraphrasierte Differenz aus der begrifflichen Determinierung, die „den Islam“ immer wieder neu, entsprechend der jeweils eingenommenen Perspektive konstruiert – gleich ob sie von außen oder von innen eingestellt wird.

Von einer „Säkularisierung der Herrschaftslegitimation“ kann zum ersten Mal im Fall des umayyadischen Kalifats (661-750) gesprochen werden. Hier setzte sich, im Rückgriff auf tribale Traditionen, das Abstammungsprinzip (*nasab*) gegenüber dem Prinzip der Prophetennähe (*sābiqa*) als ausschlaggebendes Kriterium für die Ernennung zum Kalifen durch.¹¹ In der gleichen Epoche finden sich erste Ansätze einer säkularen Rechtssetzung – bedingt durch das Ende der direkten Rechtssetzung durch die Offenbarung. „Säkular“ ist dies insofern, als neben dem auf Qurʾān und entstehender Sunna beruhenden religiösen Recht zunehmend auch von den Kalifen direkt positives Recht in Form von Verwaltungserlassen (*dīwān*, Pl.: *dawāwīn*) gesetzt wurde sowie Gewohnheitsrechte und Verträge mit Nichtmuslimen Rechtsstatus erhielten.¹²

Ira M. Lapidus sieht den Beginn des Prozesses der Ausdifferenzierung von religiösem und politischem Herrschaftsbereich im Islam in der Entstehung der Rechtsschulen, die im 8. und 9. Jahrhundert mit den *ʿulamāʾ* eine Klasse religiöser Spezialisten und damit einen neuen Akteur im religiös-politischen Diskurs hervorgebracht haben.¹³ Der Kalif, die höchste religiöse und politische Autorität der „Gemeinschaft der Muslime“ (*umma*), trat während des abbasidischen Kalifats (750-1258) einen Großteil seiner Autorität in religiösen Fragen an die sich herausbildende Klasse der *ʿulamāʾ* ab.¹⁴

Die Entstehung der Rechtsschulen war ein bedeutender Schritt für die Trennung der weltlichen Herrschaft von der religiösen Autorität im Islam. Der Hanbalismus, dessen Gründer Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 855) die Autorität theologischer Prinzipien höher als diejenige des Kalifen veranschlagte, ist eine Fortsetzung dieser Entwicklung, die schon im ummayyadischen Kalifat begann¹⁵:

„The growth of religious loyalty to *ḥadīth* and the long struggle over doctrine and authority had crystallized a conception of the *umma* of Muslims as a

community founded upon loyalty to religious principles which were formulated independently of the Caliph, under the leadership of those private religious scholars who preserved tradition and elaborated the law.¹⁶

Die Juristen sahen sich, mit Baber Johansen, zunehmend „als die einzigen legitimen Fortsetzer der prophetischen Tradition... Sie treten dem Staat als Sachwalter des prophetischen Erbes gegenüber“¹⁷. Die „Leistungs- und Steuerungskompetenz“ (*siyāsa*) des Staates und seine Rechtssetzungen (*diwān*, später: *qanūn*) bleiben vom religiösen Rechtskodex abgegrenzt.¹⁸

Die abbasidischen Kalifen verloren zunehmend auch an politischer Bedeutung. 945 wurde ein Großteil der faktischen Macht an die buyidischen Oberbefehlshaber delegiert¹⁹:

.... governments in Islamic lands were henceforth secular regimes – Sultanates – in theory authorized by the Caliphs, but actually legitimized by the need for public order. Henceforth, Muslim states were fully differentiated political bodies without any intrinsic religious character, though they were officially loyal to Islam and committed to its defense.²⁰

Auch die zunehmende Zersplitterung der islamischen *umma* und die Etablierung des Sultanats als Herrschaftsinstitution neben dem Kalifat²¹ führten dazu, daß letzteres zu einem bloßen Symbol islamischer Autorität degradiert wurde:

... Muslims everywhere came to be identified as subjects of a regime on the one hand, and adherents of one or another religious body ... on the other.²²

Dieser Prozeß der institutionellen Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre fand seine reflexive Entsprechung in herrschafts- beziehungsweise staatsphilosophischen Schriften.²³ Ihre Autoren waren darum bemüht, bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren. So unterschied Ibn al-Muqaffa^c (gest. 759) schon zu Beginn des abbasidischen Kalifats zwischen religiöser und politischer Autorität.²⁴ Al-Māwardī (gest. 1058)²⁵ sah die Funktion des Kalifats als „Schutz der Religion und Verwaltung der weltlichen Dinge“²⁶ und Nizām al-Mulk (gest. 1092), der Großwesir des Seldschuken Malikshāh, definierte die Herrschergewalt des Sultans erstmals völlig unabhängig von einer Legitimation durch den Kalifen²⁷. Des weiteren seien Nizām al-Mulks Schüler al-Juwaynī (gest. 1085)²⁸ und schließlich Ibn Rushd („Averroes“, gest. 1198) genannt, der die Autonomie des Staates gegenüber der Religion legitimierte²⁹. All diese muslimischen Theoretiker bemühten sich, die realen politischen Machtverhältnisse zu rechtfertigen – das gesellschaftliche „Sein“ mußte mit dem gesellschaftlichen „Sollen“ versöhnt werden; dabei war der Ausgangspunkt der Herrschaftskonzeptionen der mittelalterlichen Theoretiker zunehmend nicht mehr der Kalif, sondern der Sultan.³⁰

So gab es in der politischen Praxis des Islam schon sehr früh Ansätze säkularer Ordnungen und Ordnungsvorstellungen. Wenn auch etwas später und weniger umfassend als das christliche Europa, so durchlief doch auch die muslimische Welt im 19. Jahrhundert einen Prozeß der institutionellen Säkularisierung.

Alexander Schölch unterscheidet zwei Dimensionen des jüngeren Säkularisierungsprozesses im islamischen Vorderen Orient: Als erste benennt er „die Reduktion der normativen Funktion des Islam in Staat und Gesellschaft, die Einschränkung

des Geltungsbereichs des islamischen Rechts ... und den Funktionsverlust der Sachwalter der *Shari‘a*.³¹ Hierzu gehören die Einführung säkularer Kodizes und Gerichtshöfe, die rechtliche Gleichstellung von Nichtmuslimen sowie die Säkularisierung des Bildungswesens.³²

Eine zweite Dimension sieht Schölch in der „Entstehung neuer intellektueller Konzepte, kollektiver Identitäten und politischer und gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen“³³. Ihr sind die Herausbildung von nicht religiös bestimmten Kollektividentitäten, die Etablierung von wissenschaftlich-rationalem Denken, die „reformistische Neuinterpretation und Neuformulierung islamischer Normen und Prinzipien“, die Entwicklung von neuen Konzepten politischer Legitimität sowie die „Entstehung neuer gesellschaftlicher Ordnungsmodelle und Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit“ zuzurechnen.³⁴

Diese zweite Dimension mußte unweigerlich zu Konflikten mit dem Legitimations- und Ordnungsanspruch des Islam führen, und so bemühten sich die Vertreter der neuen Ideologien und Gesellschaftskonzepte, deren Kompatibilität mit dem Islam nachzuweisen.³⁵ Die Relevanz dieses Nachweises wurde umso wichtiger, je mehr das Theorem der „Einheit von Staat und Religion“ (*dīn wa dawla*) in den muslimischen Gesellschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Reaktion auf die wirtschaftliche, militärische und wissenschaftliche Überlegenheit des Westens, Verbreitung fand. Propagiert wurde das Prinzip der „Einheit“ von denjenigen islamischen Intellektuellen, die, im Gegensatz zu den säkular orientierten Reformern jener Zeit, einem autoritären, absolutistischen islamischen Gesellschaftsentwurf anhängen.³⁶ Das mittels der Begriffe *dīn wa dawla* und *tawhīd*³⁷ suggerierte integristische „Wesen“ des Islam widerspricht, wie gezeigt werden sollte, weiten Bereichen seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Es stellt sich somit die Frage, wie dieses Theorem nicht nur unter islamischen Gelehrten – die die Geschichte des Islam theologisch als Geschichte des Niedergangs aufgrund des Abfalls von islamischen Prinzipien werten können, sondern auch unter westlichen Wissenschaftlern so weite Verbreitung finden konnte. Schulze beschreibt den Sachverhalt als „orientalistische Rückprojektion“ auf den Islam³⁸: Das Nichtvorhandensein einer Trennung von Staat und Religion im Islam wurde erst dann wahrgenommen, als sich der Westen selbst säkularisiert hatte, wobei zur Beurteilung der Situation im Islam nicht die historischen Entwicklungen der muslimischen Staaten als Ausgangspunkt genommen wurden, sondern die islamische Dogmatik. Die „orientalistische“ Wahrnehmung des Islam werde also durch ein „rein normatives Konzept vom Islam“ bestimmt und negiere somit in gewisser Weise seine Geschichtlichkeit.³⁹

Die Konkurrenz zwischen säkularen und islamistischen Reformern setzt sich im 20. Jahrhundert fort. Dabei ist zu bemerken, daß sich auch säkulare muslimische Eliten gern islamischer Symbole bedienen, um sich einer „geheiligten Autorität“ (*sacred authority*)⁴⁰ zu versichern – was dann wiederum zu einer Stärkung religiöser Institutionen führen und den Säkularisierungsprozeß behindern kann.

Andererseits ist der islamistische Diskurs bezüglich der Interpretation des Verhältnisses von Staat und Religion äußerst heterogen und reicht, wie Bernhard Trautner gezeigt hat, „... from extremely *conflationist* attitudes, which claim a congruence of the *fanum*/sacred and *profanum*/profane sphere in public life – on the one

side, to extremely ‚*de-conflationist*‘ attitudes which are based on a separation of *civitas mundi* from *civitas dei*, the separation of religion and the state, on the other“⁴¹.

Ohne auf einzelne muslimische Modernisierungskonzepte näher einzugehen, sollte doch festgehalten werden, daß diese in der Regel einen dezidiert „modernen“ Charakter haben.⁴² In der Interpretation Georg Stauths: „Mahdism, Reformism, Pan-Islamism ... substituted or reoriented Islamic Soteriology within a framework of secular modern Utopianism.“⁴³

Wie gezeigt werden sollte, geht die Deutung eines Islam, derzufolge Politik und Religion eine untrennbare Einheit bilden, ebenso an der historischen Wirklichkeit des Islam vorbei wie die Annahme, islamisch motiviertes politisches Engagement sei per se integristisch. Letzteres soll am Beispiel der Aleviten verdeutlicht werden. Ihr Verhältnis zum Staat und zu seiner säkularistischen Ideologie ist weder negativ noch ausschließlich über „religiöse“ Prädispositionen bestimmbar. Vielmehr ist es, zumindest teilweise, ein Produkt des konkreten religiös-politischen Diskurses der Türkei.

Der religiös-politische Diskurs der Türkei

Der religiös-politische Diskurs in der heutigen Türkei⁴⁴ ist zu Teilen ein Produkt des historischen Bewußtseins seiner Teilnehmer. Deren „Erfahrungsraum“ prägt, um mit Reinhard Koselleck zu argumentieren, ihren „Erwartungshorizont“, der sich in den ideologischen Konstrukten, um die es hier gehen soll, abbildet.⁴⁵ Zunächst soll deshalb auf den Erfahrungsraum dieses Diskurses eingegangen werden. Dabei fasse ich unter „religiös-politischem Diskurs“ Äußerungen und Handlungen, die zum einen bewußt der Allgemeinheit zugänglich gemacht und öffentlich diskutiert werden und sich zweitens auf den Platz und die Funktion der Religion in der Gesellschaft beziehen. Diese Definition umschließt also sowohl Positionen, die für eine bestimmte religiöse Orientierung auftreten, als auch religiös indifferente oder dezidiert antireligiöse Äußerungen.

In der heutigen Türkei ist die Frage des öffentlichen Raumes, welcher der Religion zugestanden wird, immer eine Frage nach seiner Begrenzung beziehungsweise seiner Ausweitung. Stehen die Sachwalter der laizistischen Ideologie des Kemalismus für seine Begrenzung, so fordern islamistische Diskutanten seine Ausweitung. Die Geschichte des jüngeren religiös-politischen Diskurses in der Türkei kann in diesem Sinne als eine Geschichte der Auseinandersetzung religiöser Interessen zunächst mit der Säkularisierungspolitik des Osmanischen Reiches, dann mit der laizistischen Politik der Türkischen Republik gelesen werden. Dabei trat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Nationalismus eine sinnstiftende Kategorie in Erscheinung, die das säkularistische Argument insofern stärkte, als es das universalistische Gemeinschaftsideal der *ümme* (*umma*)⁴⁶ in Frage stellte. Deshalb ist die Geschichte des religiös-politischen Diskurses der Türkei auch eine Geschichte der Konkurrenz religiöser und nationalistischer Deutungsmuster.

Im 19. Jahrhundert wurden im Osmanischen Reich – was nicht heißt, daß es hier nicht schon früher säkulare Vorstellungen und Strukturen gegeben hätte – grundlegende Säkularisierungsmaßnahmen getätigt, die zum einen als Wegbereiter der kemalistischen Reformen angesehen werden können, zum anderen im historischen Bewußtsein des religiös-politischen Diskurses von heute fortwirken. Die unter den Sultankalifen Mahmut II (1808-1839) und Abdülmecit (1839-1861) durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen bezogen sich in erster Linie auf das Militär, das Ausbildungswesen, das Rechtssystem sowie auf den Rechtsstatus der nichtmuslimischen religiösen Minderheiten.⁴⁷ 1826 wurde das Janitscharenheer zerschlagen und damit die Voraussetzung für ein säkulares Militärwesen geschaffen.⁴⁸ Säkulare Grundschulen wurden erstmals 1832, zunächst für Militäranwärter, eröffnet.⁴⁹ Neben dem religiösen Recht der *şeriat* (arab.: *sharīʿa*) und der *kanūn*-Gesetzgebung (arab.: *qanūn*) wurde ein säkulares Rechtswesen entwickelt.⁵⁰ In den *Tanzimat*-Edikten von 1839 und 1856 wurden die christlichen Konfessionen und die Juden den Muslimen als Staatsbürger gleichgestellt.

Insbesondere der Übergang zu einem säkularen Ausbildungs- und Rechtssystem sowie die rechtliche Gleichstellung der verschiedenen Religionsgemeinschaften markieren eine Veränderung im Selbstverständnis des Osmanischen Reiches: Der traditionell religiösen Legitimation des Reiches wurden nun schrittweise säkulare Organisationsprinzipien gegenübergestellt. Die Staatsbürgerschaftsbezeichnung „Osmane“ wurde durch § 8 der ersten Verfassung des Osmanischen Reiches (1876) ausdrücklich auch Nicht-Muslimen zuerkannt.⁵¹ Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die aufklärerischen Ideen des Republikanismus, des Konstitutionalismus und des Nationalismus von einer neuen, zum Teil in Europa ausgebildeten Schicht von Intellektuellen vermehrt rezipiert und auf den eigenen Staat übertragen. Mit dem Typus des westlich gebildeten Intellektuellen betrat ein neuer Akteur, der in Opposition zu den Beamteneliten sowie der muslimischen Gelehrten-schicht stand, die Bühne des religiös-politischen Diskurses der Türkei. In der Bewegung der „Jungen Osmanen“ (*Yeni Osmanlılar*) organisiert, prägte er die Ideologie des „Osmanischen Nationalismus“, die einen dynastisch orientierten Patriotismus mit dem Islam zu verbinden suchte, wesentlich mit.

Im Zuge des Zerfalls des Osmanischen Reiches verlor der Osmanische Nationalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts an Überzeugungskraft, während gleichzeitig die Idee eines „Türkischen Nationalismus“ an Popularität gewann. Die Bedeutung der Religion nahm hierbei kontinuierlich ab. Diese Entwicklung fand ihre Fortsetzung im säkularen „Nationalismus-Prinzip“ (*milliyetçilik*) der 1923 ausgerufenen Türkischen Republik, einem wesentlichen Bestandteil ihrer Staatsideologie, des „Kemalismus“ (*Kemalizm*).⁵² Für Staatsgründer Kemal Atatürk (1881-1938) war die Säkularisierung der Gesellschaft eine Voraussetzung für die Errichtung eines modernen Nationalstaates. Die einflußreichen Bruderschaften des mystischen Islam, deren Netzwerke den Osmanischen Staat durchdrangen, sah er ebenso wie die staatlichen muslimischen Institutionen als Hindernis für die Errichtung eines modernen Staatswesens an.⁵³ Das wichtigste staatliche religiöse Amt des Osmanischen Reiches war dasjenige des *Şeyhülislâm*. Als „Sachwalter des universalen göttlichen

Gesetzes“ verkörperte der Şeyhülislâm die höchste sunnitisch-theologische Autorität und hatte sogar die Macht, den Sultan abzusetzen.⁵⁴

Ein Kernelement des nach Atatürk benannten Kemalismus ist der „Laizismus“ (*laiklik*), der, begrifflich und ideell an die französische *la cité* angelehnt, als Prinzip der Trennung von religiöser und politischer Sphäre bei gleichzeitiger Kontrolle der Religion durch den Staat definiert werden kann. Seine praktische Umsetzung erfuhr das Prinzip des Laizismus in den von 1922 bis 1935 durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen. Deren wichtigste waren die Abschaffung von Sultanat (1922) und Kalifat (1924), die Auflösung aller muslimischen Staatsämter, die schrittweise Säkularisierung des Ausbildungs- und des Rechtswesens sowie 1925 das Verbot der Sufi-Orden und die Schließung der Derwischkonvente.

Zwei Ereignisse aus der Gründungsphase der Republik sollen hervorgehoben werden, um exemplarisch zu zeigen, daß die Frage nach dem Raum der Religion von Beginn der Republik an im wahrsten Sinne des Wortes heftig umkämpft war.

Erster Höhepunkt dieses Konfliktes war der „Scheich-Said-Aufstand“ von 1925, der sich, sowohl kurdisch-nationalistisch als auch religiös motiviert, gegen die säkulare und türkisch-nationale Ausrichtung der Republik richtete.⁵⁵ Des weiteren scheint das Verbot der religiös-traditionellen „Fortschrittlichen Republikanischen Partei“ (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*) vier Monate nach dem Ausbruch des Scheich-Said-Aufstandes bezeichnend für das jakobinische Selbstverständnis des türkischen Staates. Es ist sicher kein Zufall, daß noch im November desselben Jahres die Orden verboten wurden. Nach kemalistischer Philosophie obliegt es allein dem autoritären türkischen Staat, den Raum der Religion in der Gesellschaft zu definieren. Metin Heper bezeichnet „intolerance towards opposition, the tendency to see power as absolute, and in-group/out-group orientation“ als Charakteristika der politischen Kultur der Türkei.⁵⁶ Politische Parteien, die alternative Konzeptionen entwickeln, werden in der Logik dieses Denkens verboten. Die „Wohlfahrtspartei“ (*Refah Partisi*) war im Februar 1998 die sechste religiös orientierte Partei, die im Verlauf der Republikgeschichte der politische Bannstrahl traf.

Im folgenden soll die alevitische Kemalismus-Interpretation als religiös motivierte positive Deutung des Säkularismus herausgearbeitet und ihre Einbettung in den religiös-politischen Diskurs der Türkei deutlich gemacht werden.

Die Aleviten und die kemalistischen Reformen

Die Aleviten, denen ca. 20 Prozent der Bevölkerung der Türkei zuzurechnen sind, stehen bezüglich ihrer Glaubensvorstellungen in der Tradition der extrem-schiitischen „Übertreiber“ (*ghulāt*).⁵⁷ *ghulāt* ist ein Terminus der schiitischen Apologetik und bezeichnet Gruppierungen, die durch ihren Glauben an die Inkarnation des Göttlichen in bestimmten Menschen (*hulūl*) und an Seelenwanderung (*tanāsuh*) von der schiitischen Orthodoxie abweichen.⁵⁸ Dazu kommen alttürkisch-schamanische und starke Einflüsse der islamischen Mystik. Das Alevitum⁵⁹ weicht dabei in Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis so weit von der sunnitischen wie auch schiitischen Orthodoxie ab, daß seine Zurechnung zum Islam sowohl unter

Wissenschaftlern als auch unter Aleviten selbst umstritten ist. Dennoch sind die Aleviten eine Gemeinschaft – wenn auch mit sehr geringem Organisationsgrad – im islamischen Umfeld, die sich selbst überwiegend als islamisch begreift und auf islamische Terminologie zurückgreift. Daß sie von Teilen des traditionalistischen und des modernistischen islamischen Lagers als Häretiker gebrandmarkt werden, unterstreicht ihre Zuordnung zum islamischen Deutungskontext der Türkei.

Die Mehrheit der Aleviten der Türkei ist türkischsprachig, ca. 30 Prozent kurdischsprachig. Ich beziehe mich im folgenden lediglich auf die Mehrheit der staatsnahen „türkischen“ Aleviten; auf diejenigen türkischen Aleviten, die dem kemalistischen Staat gegenüber feindlich eingestellt sind und mit dem Prinzip des türkischen Nationalismus unvereinbare Positionen vertreten, soll hier nicht näher eingegangen werden. Durch ihre politische Gesinnung fühlen sich beispielsweise staatskritische türkische Aleviten den „kurdischen“ Aleviten enger verbunden als den staatsnahen türkischen. Die kurdischen Aleviten haben, soweit sie sich mehr über „Kurdentum“ denn über Alevitum definieren, ein eigenes Selbstverständnis als „We-group“⁶⁰ und, damit zusammenhängend, eigene Erfahrungen mit den säkularistisch-nationalistischen Reformen der Gründerzeit sowie der kemalistischen Staatsideologie.⁶¹

Da die Aleviten in ihren Glaubensinhalten und rituellen Formen dem türkischen Bektaşî-Orden sehr nahe stehen und zum Teil auch institutionell mit ihm verbunden sind, werden auch Äußerungen aus dem Bektaşî-Milieu, zumindest bei Ereignissen der jüngeren Geschichte, mitberücksichtigt.⁶² Manche bektaschitische, insbesondere aber alevitische Autoren sind bemüht, die beiden Traditionen weitestgehend zu vereinheitlichen, und berufen sich dementsprechend in ihren Ausführungen auf das „Alevitum-Bektaschitum“ (*Alevilik-Bektaşilik*).

Im alevitischen „Erfahrungsraum“ nimmt die Osmanenherrschaft ungebrochen großen Raum ein. Sie steht im alevitischen Bewußtsein für religiös motivierte Benachteiligung und Gewaltherrschaft. In der Tat waren die Aleviten insbesondere nach ihrer Unterstützung der Safawiden im 16. Jahrhundert Verfolgungen ausgesetzt, galten als Häretiker und politisch unzuverlässig⁶³. Deshalb war es ihnen nicht möglich, gleichberechtigt am öffentlichen Leben teilzunehmen. Sie standen außerhalb des *millet*-Systems, das lediglich den „Religionen der Schrift“ (*ehl-i kitab*), also den Juden und den christlichen Denominationen, weitgehende kulturelle und rechtliche Autonomie gewährte. Vor diesem Hintergrund muß es einleuchten, daß die Aleviten sich nach dem Untergang des Osmanischen Reiches, zumindest der alevitischen Geschichtsschreibung nach, vorbehaltlos und mit Enthusiasmus dem neuen laizistischen Staat, der sich nicht mehr über die Religion definierte, sowie seinem Gründervater und ersten Präsidenten Kemal Atatürk zuwandten.

Die Bektaşîye war unmittelbar von dem Verbot der Orden und der Schließung der Derwischkonvente betroffen. Mit ihrer Geisteshaltung stand sie den Ideen der Republik und des säkularen Nationalstaates näher als die anderen Orden, hatte sie sich doch in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts freimaurerischem und nationalistischem Gedankengut angenähert. So entstammte ein bemerkenswerter Teil der jungtürkischen Elite bektaschitischem Milieu.⁶⁴ Die kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen waren für die Bektaşî also eine ambivalente Angelegenheit, wobei der negative Aspekt, die Schließung der Konvente, durch die

Etablierung eines säkularen Nationalstaates, zumindest nach bektaschitischer Geschichtsschreibung, mehr als aufgewogen wurde. Yusuf Ziya Bey, Sohn eines Bektasî-Baba⁶⁵, erklärt dieses Phänomen in einer Serie über das Bektaschitum in der Tageszeitung *Yeni Gün* (26.2.-8.3.1931) wie folgt:

„... wie die anderen Orden, wurde auch das Bektaschitum offiziell aufgelöst. Aber die Bektasîs waren darüber, obwohl sie betroffen waren, dennoch ungemein erfreut. Denn die heutigen Ziele und Prinzipien der Republik bedeuten die Erfüllung und Manifestation der Wünsche und ideellen Grundlagen des Bektaschitums.“⁶⁶

Derartigen Bektasî-Stellungnahmen stehen zwar Aussagen gegenüber, in denen mit einer gewissen Wehmut über die Schließung der Konvente berichtet wird,⁶⁷ jedoch geht der Trend, wie in dem Zitat, eher in Richtung einer Betonung der Konformität von Bektaschitum und Kemalismus. Daß sich nicht nur islamistische, sondern auch säkularistische muslimische Reformer, zu deren Umfeld Bektasî-Vertreter wie der zitierte Yusuf Ziya zu rechnen sind, als Erneuerer der Religion verstehen konnten, bestätigen die Aufzeichnungen Wilfred Cantwell Smiths, der in den Jahren von 1948 bis 1951 Gespräche mit Vertretern der kemalistischen Elite führte. Smith zielt einen seiner Gesprächspartner wie folgt:

„Islam needs a reformation. To this extent Turkey is still in the forefront of the Islamic world... Turkey simply took the today necessary, salutary, reforming step of making religion what it should be, an individual, personal matter, a thing of the conscience, a matter of private faith... We have simply freed it.“⁶⁸

Ein anderer Gesprächspartner, von Smith als „educationalist“ bezeichnet, erklärt: „The Muslim world is waiting for a purified, true Islam. We in Turkey are ripe for it.“⁶⁹

Für die Aleviten eröffnete die durch die institutionelle Säkularisierung bedingte Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit die Möglichkeit, aus der sozialen Isolation herauszutreten und sich am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Gleichwohl kann von einer rechtlichen Gleichstellung mit den sunnitischen Muslimen nicht die Rede sein, denn das „Präsidium für Religionsangelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB*), das in der Nachfolge des Şeyhülislâm für die staatliche Verwaltung des Islam zuständig ist, kümmert sich lediglich um die Belange der sunnitischen Muslime. Während also der sunnitische Islam von einer staatlichen Behörde verwaltet und kontrolliert wird und den Juden sowie den christlichen Konfessionen, wie schon im Osmanischen Reich, weitgehende Autonomie zugestanden wird, besitzen die Aleviten als Religionsgemeinschaft keinerlei rechtliche Legitimation. Da Religionsausübung außerhalb des DİB und der anerkannten Religionsgemeinschaften in der Türkei verboten ist, können sich Aleviten nicht offiziell im Namen ihrer Religion versammeln und müssen religiöse Veranstaltungen sowie ihre Vereine und Verbände als „kulturell“ deklarieren. Zwar haben die Aleviten in den letzten Jahren, nicht zuletzt aufgrund ihrer Instrumentalisierbarkeit gegen den erstarkenden politischen Islam, an Reputation bei den staatstragenden Eliten gewonnen, jedoch hat das an ihrer rechtlichen Stellung bis heute nichts verändert. Dieser Umstand sowie ihre negativen Erfahrungen mit der sunnitischen Orthodoxie im

Osmanischen Reich führen dazu, daß die Aleviten das Erstarken islamistischer Gruppen als existentielle Bedrohung erleben und fürchten, im Falle einer islamischen Regierung des Landes wieder verstärkt Benachteiligungen oder gar Verfolgungen ausgesetzt zu werden. Deshalb suchen sie den Pakt mit den laizistischen, kemalistischen Kräften des Staates und bekennen sich nachdrücklich zur kemalistischen Staatsdoktrin.

Die alevitische Deutung des Kemalismus und Atatürks

Das alevitische Verständnis der kemalistischen Reformen und des Kemalismus ist ohne Einbeziehung des besonderen Verhältnisses der Aleviten zu Atatürk nicht vollständig erklärbar.⁷⁰ Beschäftigt man sich mit der alevitischen Kemalismus-Interpretation, stößt man immer wieder auf den Staatsgründer. Atatürk steht im Zentrum fast jeder alevitischen Betrachtung über den Befreiungskampf, die kemalistischen Reformen oder den Kemalismus. Die alevitische Interpretation Atatürks unterscheidet sich dabei in wesentlichen Punkten von nicht-alevitischen Atatürk-Rezeptionen in der Türkei. Sie ist besonders durch strukturelle Ähnlichkeiten mit muslimischer Heiligenverehrung gekennzeichnet. Dies kommt zwar vereinzelt auch bei sunnitischen Atatürk-Interpretationen vor,⁷¹ ist bei den Aleviten jedoch sehr viel weiter verbreitet. So ist seine Deutung als religiöse Heilsgestalt ein hervorstechendes Merkmal der alevitischen Atatürk-Interpretation. Augenfällig ist die Nähe, in die er zum vierten Kalifen Ali und zu Hacı Bektaş, den beiden wichtigsten alevitischen Heiligen, gestellt wird. So findet man das Bildnis Atatürks in vielen alevitischen Wohnzimmern ebenso wie bei alevitischen Vereinen und sogar in den *cemevi* („Versammlungshaus“ – hier feiern die Aleviten ihre rituellen Andachten) an exponierter Stelle neben denjenigen von Ali und Hacı Bektaş. Repräsentiert Imam Ali in der alevitischen Deutung den Kampf für Gerechtigkeit⁷², so steht Hacı Bektaş für die als universalistisch interpretierte Ethik und den Säkularismus⁷³, aber auch den türkisch-nationalen Aspekt des Alevitums⁷⁴. Die alevitische Deutung der Beziehung der drei Figuren korrespondiert mit ihrer bildlichen Komposition. So wird Atatürk als moderne Erscheinung, ja sogar Reinkarnation der beiden alevitischen Heiligen gedeutet.⁷⁵ Von manchen Aleviten wird Atatürk zudem als *Mehdi* (arab.: *Mahdi*, „der Rechtgeleitete“) und/oder „wahrer Erlöser“ (*gerçek kurtarıcı*) verehrt.⁷⁶

Die Betrachtung der alevitischen Atatürk-Interpretation führt zu der zunächst paradox erscheinenden Feststellung, daß mit den Aleviten gerade derjenige Teil der türkischen Bevölkerung, der sich am nachdrücklichsten zum säkularen Gesellschaftskonzept bekennt, dessen Begründer und markantestes Symbol, Kemal Atatürk, zu einem „Heiligen“ (*evliya*) erhöht.⁷⁷

Die Aleviten treten in der Öffentlichkeit als radikale Verfechter des Kemalismus auf. Als religiöse Minderheit haben sie ein besonderes Interesse an der säkularen Staatsform. Man kann die politische Ausrichtung der Aleviten deshalb als „systemkonformierend“ bezeichnen. Das Nationalismus-Prinzip steht für die Aleviten als Gegenmodell zur *umma*- beziehungsweise *millet*-Konzeption des osmanischen Staates, von der die Aleviten ausgeschlossen waren. Jedoch geht die alevitische

Interpretation der kemalistischen Prinzipien Laizismus und Nationalismus über Aspekte, die das gesellschaftliche Zusammenleben betreffen, hinaus. Von den staatsnah-türkischen Aleviten wird der Kemalismus als Produkt und praktischer Ausdruck alevitisch-bektaschitischer Werte und Ideale beschrieben. So verweist der alevitische Schriftsteller Baki Öz darauf, daß „Elemente wie Freiheit, Unabhängigkeit, Laizismus, Demokratie und Wissenschaftlichkeit für das Alevitum-Bektaschitum grundlegende und unabdingbare Regeln und Prinzipien“⁷⁸ seien und seine „Lebensart“ (*yaşama biçimi*)⁷⁹ darstellten. Deshalb würden sich Wesen, Grundlagen, Herkunft und Prinzipien von Kemalismus und Alevitum-Bektaschitum entsprechen, woraus das „emotionale Band“ (*duygusal bağ*), das Alevitum-Bektaschitum und Kemalismus verbinde, resultiere.⁸⁰ Aus dieser Perspektive erscheint der Kemalismus als praktische Umsetzung alevitisch-bektaschitischer Philosophie und Weltanschauung, und die kemalistische Revolution wird als gesamtgesellschaftliche Umsetzung des alevitisch-bektaschitischen Gesellschaftsideals begriffen:

„Die Bektaşî-Gesellschaft hatte die Revolution Atatürks mit ihren eigenen Anschauungen schon vor siebenhundert Jahren verwirklicht. Was Mustafa Kemal suchte, existierte in der Bektaşî-Gesellschaft schon, wurde in der Geschichte auch schon praktiziert. Es mußte nur noch in Gesetze und in Politik umgesetzt werden. Das tat Mustafa Kemal... Bei den Neuerungen wie Laizismus, Unabhängigkeit, bei dem sprachlichen und kulturellen Nationalismus, dem Übergang zur Volkssouveränität, den Frauenrechten ... gründet sich die kemalistische Kraft auf Bektaşî-Wurzeln.“⁸¹

Öz impliziert, daß man Kemalismus und Alevitum-Bektaschitum letztlich gleichsetzen könne, und erklärt die „Identifikation des Alevitum-Bektaschitums mit dem Kemalismus“ (*Alevî-Bektaşîlik'in Atatürkçülük'le özdeşleşmesi*).⁸² An anderer Stelle bezeichnet er den Kemalismus als „eine neue Nationalreligion“ (*yeni bir ulusal din*) und spricht von der „Religion des Kemalismus“ (*Kemalizm dini*).⁸³

Die hier vorgestellte Kemalismus-Interpretation repräsentiert in ihrer Radikalität sicher nicht die alevitische Durchschnittsauffassung. Sie kann andererseits aber auch nicht als peripher abgetan werden, wird sie doch mit Öz von einem der renommiertesten alevitischen Schriftsteller vertreten. Auch ist mir bisher noch keine öffentliche alevitische Kritik an seiner Interpretation begegnet.

Der Kemalismus wird von den Aleviten gleichsam „sakralisiert“, wenn sie seine Entstehung aus der alevitischen Weltanschauung heraus erklären. Die kemalistischen Reformen werden zur „Heilstat“ Kemal Atatürks und damit Teil der alevitischen „Heilsgeschichte“. Kemal Atatürk wird zum „Heiligen“, die kemalistischen Reformen und die kemalistische Ideologie erhalten eine religiöse Legitimation.

Die alevitische Kemalismus-Interpretation innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei

Das Phänomen der religiösen Legitimation einer säkularen Staatsideologie, wie es uns bei der alevitischen Kemalismus-Interpretation begegnet, ist meines Erachtens

auch als eine Reaktion auf muslimisch-nationalistische und islamistische Gesellschaftsentwürfe, mit denen sie innerhalb der türkischen Weltsicht konkurriert, zu verstehen.⁸⁴ So scheint die rezente Konjunktur der alevitischen Kemalismus-Interpretation in einem Zusammenhang mit dem Bedeutungszuwachs von Konzeptionen wie zum Beispiel der „Türkisch-Islamischen Synthese“ oder der „Gerechten Ordnung“ im religiös-politischen Diskurs der Türkei der 1980er und 1990er Jahre zu stehen.

Gefördert von Kenan Evren, dem führenden General des Putsches von 1980, und Turgut Özal, von 1983 bis 1989 Ministerpräsident der Türkei, findet die von der nationalreligiösen „Intellektuellenvereinigung“ (*Aydınlar Ocağı*) formulierte Idee der „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-Islam Sentezi*)⁸⁵ seit den 1980er Jahren weite Verbreitung im Staatsapparat. Den Kern der Türkisch-Islamischen Synthese bildet die Überzeugung, daß die türkische „Nationalkultur“ (*milli kültür*) ebenso auf den moralischen Prinzipien des vorislamischen, „rassisch“ reinen Türkentums wie auf dem Islam basiere. Sie betont die Besonderheiten der türkischen Interpretation des Islam und die Verdienste der Türken um seine Entwicklung. Die Konstruktion einer eigenständigen türkisch-islamischen Tradition gerät dabei zwangsläufig in Konflikt mit der universalistischen *ümmet*-Konzeption. Dennoch bezieht sich die Türkisch-Islamische Synthese positiv auf den Laizismus, wengleich die Rolle des Islam, und zwar seiner sunnitischen Lesart, nach den Vorstellungen der Türkisch-Islamischen Synthese in der Öffentlichkeit aufgewertet werden sollte. Verglichen mit dem rigiden Laizismus des klassischen Kemalismus fördert die Türkisch-Islamische Synthese einen liberaleren Umgang mit dem Islam in der Öffentlichkeit. In bezug auf die kemalistische Ideologie kann sie als „systemreformierend“ bezeichnet werden – personifiziert in der Figur Özals, der sich nicht scheute, öffentlich als frommer Muslim aufzutreten, ohne daß er für einen islamischen Staat eingetreten wäre.⁸⁶ Der ehemalige Staatspräsident Süleyman Demirel (1993-2000) steht in gewisser Weise in der Nachfolge Özals, wenn er sich dafür einsetzt, Islam und kemalistische Ideologie miteinander zu verbinden.⁸⁷

„Nationalreligiöse Sicht“ (*milli görüş*)⁸⁸ und vor allem „Gerechte Ordnung“ (*adil düzen*) sind die ideologischen Schlagwörter der Wohlfahrtspartei und, nach deren Verbot, ihres Nachfolgers, der „Tugendpartei“ (*Fazilet Partisi*).⁸⁹ Die „Gerechte Ordnung“, die einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus aufzeigen möchte, wurde 1985 als Programm der Wohlfahrtspartei verabschiedet.⁹⁰ Sie steht für einen „sauberen Staat“⁹¹ und einen mit der Moderne versöhnten kollektivistischen Gesellschaftsentwurf. Im Rückspiegel orientiert sie sich an einem idealisierten Bild der islamischen Frühzeit, im Blick nach vorn sucht sie nach pragmatischen Handlungsanleitungen für die Gegenwart. Die „Gerechte Ordnung“ formuliert einen Gesellschaftsentwurf, der die Basisprinzipien des Kemalismus, den Nationalismus und den Laizismus, insofern relativiert, als er sie einem islamischen Deutungsmuster unterordnet. Deshalb kann man ihre Haltung gegenüber dem Kemalismus, im Gegensatz zur Türkisch-Islamischen Synthese, die sich als nationalreligiöses Projekt innerhalb der türkischen Staatsideologie begreift, als „systemrevolutionierend“ bezeichnen.

Die ideologischen Grenzen der skizzierten Kemalismus-Interpretationen sind nicht statisch. Immer wieder gibt es Versuche, sie aufzubrechen. Ein Beispiel ist die im Spätsommer 1998 von staatsnahen Akteuren initiierte Diskussion um das „Türkische Muslimentum“ (*Türk Müslümanlığı*).⁹² Sie kann vereinfacht als populistische Spielart der Türkisch-Islamischen Synthese bezeichnet werden, wobei sie jedoch, im Gegensatz zu deren sunnitischen Exklusivität, die Aleviten ausdrücklich zu integrieren bemüht ist. Die kulturalistische Lesart des Türkischen Muslimentums betont die Besonderheiten der türkisch-islamischen im Vergleich zur arabisch- bzw. persisch-islamischen Kultur. In dieser Argumentationslinie wird des öfteren auch von einem „Anatolischen Muslimentum“ (*Anadolu Müslümanlığı*) gesprochen und auf die spezifischen Formen des gelebten türkischen Islam verwiesen.⁹³ Die Vielfalt der Orden und die „konfessionelle“ Aufspaltung in Sunniten und Aleviten werden hier als eigener kultureller Wert verstanden, und der säkulare Charakter des Türkentums wird positiv hervorgehoben. Die Aleviten werden in dieser Diskussion als Teil der kulturellen Vielfalt Anatoliens identifiziert. Sie können, mit dem hohen Stellenwert, den bei ihnen zum einen türkische Traditionen, zum anderen Werte wie „Toleranz“ und „Laizismus“ besitzen, als Paradebeispiel gelebten Türkischen Muslimentums gelten. Gleichzeitig wird den Aleviten jedoch von Kritikern des Türkischen Muslimentums unterstellt, Bestrebungen zu unterstützen, die darauf abzielen, dem Alevitum mit Hilfe des neuen Begriffs zum Rang einer Staatsreligion zu verhelfen.⁹⁴ Für das islamistische Lager stellt das Alevitum eine Abweichung vom Islam dar und wird deshalb mitsamt dem Türkischen Muslimentum zurückgewiesen.

Das Angebot des Schlagworts Türkisches Muslimentum, das sich gerade wegen seiner Ungenauigkeit für ein gesellschaftsübergreifendes national-religiöses Deutungsmuster anbietet, fällt insbesondere bei den staatsnahen türkischen Aleviten auf fruchtbaren Boden. Ich zitiere Öz aus einem drei Jahre vor der Diskussion um das Türkische Muslimentum erschienenen Buch:

„Das Alevitum ist eine Auslegung des Türkentums innerhalb des Islam; es ist eine Art Türkischer Islam, mit dem die Türken den Arabischen Islam bereichert haben.“⁹⁵

Das Anliegen des Türkischen Muslimentums ist die Förderung eines säkularen, nationalen Islamverständnisses, das als bewußt konstruierte Gegenfront gegen die islamistische und die kurdisch-nationalistische Bewegung verstanden werden kann. Die Aleviten, die sich der Intention des Türkischen Muslimentums anschließen, finden sich hier in einer Allianz mit der staatstragenden kemalistischen Elite und den Militärs. Die Motivation zu diesem Bündnis liegt in der von den Aleviten als existentiell empfundenen Bedrohung durch den Islamismus begründet. Das gemeinsame Interesse am Fortbestand des laizistischen Staates und seiner kemalistischen Ideologie ist dabei das Band, das sie eint.

Die Sakralisierung des Säkularismus durch die Aleviten – ein Erklärungsversuch

Die historische Bedeutung der kemalistischen Reformen für die Aleviten bietet, vor dem Hintergrund der alevitischen Interpretation ihrer Geschichte als Leidensgeschichte, einen ersten Ansatzpunkt für einen verstehenden Zugang zu dem beschriebenen Phänomen. Atatürk war für die Aleviten in gewissem Sinn tatsächlich ein „Befreier“: Durch die von ihm federführend betriebenen Reformen veränderte sich die Stellung der Aleviten in der Gesellschaft grundlegend. Der neue Staat definierte seine Bürger nicht mehr, wie zuvor das Osmanische Reich, über die Religionszugehörigkeit. Die positiven Konsequenzen der radikalen Veränderungen, die das kemalistische Modernisierungsprogramm mit sich brachte, überwiegen dabei. Aus alevitischer Sicht hat die Republik die Aleviten von „Vogelfreien“ (*katili vâcip*) zu „Bürgern“ (*yurttaş*) gemacht.⁹⁶ Jedoch hatte die Umsetzung des kemalistischen Programms für die Aleviten indirekt – und für die Bektaşî mit der Schließung ihrer Konvente sogar unmittelbar – auch negative Folgen. Die starke Identifikation mit dem säkularen Nationalstaat ging einher mit einer niedrigeren Bewertung der religiösen Identität. So durchlebte das Alevitum auch einen Prozeß der „innerlichen“ Säkularisierung. Die religiösen Traditionen und Riten wurden vielerorts fallengelassen.⁹⁷ Damit führten die kemalistischen Reformen das Alevitum indirekt in eine Identitätskrise. Die alevitische Tradition wurde im Glauben an die identitätsstiftende Kraft des Nationalismus und an die Wirksamkeit der Säkularisierungsmaßnahmen aufgegeben. Erst als sich definitiv zeigte, daß die Säkularisierung der Türkei keinen fortschreitenden Prozeß darstellte, sondern im Gegenteil sogar zurückgenommen zu werden drohte und als der Nationalismus in den 1980er Jahren sogar von staatlicher Seite zunehmend mit muslimischen Attributen versehen wurde, nahmen die Aleviten wahr, daß sie am Ende dieser Entwicklung als große Verlierer dastehen könnten: die Religion aufgegeben und vom vermeintlich säkularen Staat „verraten“. Vor diesem Hintergrund erscheint die jüngere Wiederaneignung ihrer Religion durch die Aleviten als Versuch, ein Stück Identität zurückzuerhalten, das sie aufgegeben hatten, da sie an die Kraft des Kemalismus glaubten. An dessen Wirksamkeit glauben sie auch heute noch, versehen ihn jedoch verstärkt mit einer religiösen Note.

Das alevitische Religionsverständnis

Das alevitische Religionsverständnis bietet einen transzendentalen Erklärungsansatz für die alevitische Affinität zum Kemalismus, weshalb es im folgenden näher erläutert werden soll. Das Alevitum kann im weiteren Sinne der *bâḫīniyya* zugerechnet werden, ein Begriff, der sich vom arabischen *bâḫīn* („das Innerliche“) ableitet und im Mittelalter ursprünglich für die schiitische Ismāʿīlī-Sekte verwendet worden war.⁹⁸ Charakteristisch für die *bâḫīniyya* ist die allegorische Qurʾāninterpretation, der es weniger um „äußerliche“ (*zāhirī*) Bedeutungen als vielmehr um den „inneren“ (*bâḫinī*) Sinn der Offenbarung geht. Das hieraus resultierende esoterische Reli-

gionsverständnis ist charakteristisch für alle zu den *ghulāt* zu rechnenden Strömungen. „Esoterisch“ ist es insofern, als das Wissen um den verborgenen Sinn nur an Eingeweihte weitergegeben werden darf. Verstärkt wurde das esoterische Moment durch die Praxis der *taqiyya* („Verstellung“), die es nach klassischer schiitischer Lehrmeinung für legitim und sogar geboten erklärt, den eigenen Glauben zu verheimlichen, wenn diese Verheimlichung den Gläubigen vor Angriffen zu schützen vermag.⁹⁹ *Taqiyya* ist jedoch mehr als Verstellung in einer Situation der Bedrängnis. Unter dem sechsten Imam Jaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 766) nahm die Schia eine dezidiert quietistische Haltung ein,¹⁰⁰ die sich darin äußerte, daß der politische Machtanspruch zurückgestellt und gleichzeitig die Trägerschaft geheimen Wissens von den Imamen betont worden war. Mit Hans G. Kippenberg „war die Verstellung zu einer Maxime im Verhältnis zur Welt geworden... Die Praxis der Verstellung war keineswegs mehr nur eine Konzession in Notsituationen ... sondern ein praktisches Postulat des Glaubens“¹⁰¹. Das religiöse Wissen (*ʿilm*) des Imam wurde als Grundlage seiner religiösen Autorität angesehen, die politische Macht des Kalifats, beziehungsweise später des Sultanats, verlor demgegenüber an Bedeutung.¹⁰² Mit dem Beginn der „Verborgenheit“ (*ḡayba*) des zwölften Imam Mahdī wurde die quietistische Position noch verstärkt, und das Postulat der *taqiyya* erhielt eine neue Dimension, die sich in einer mystischen Verbindung von „Verborgenheit“ und „Verheimlichung“ ausdrückt:

„*Taqiyya* bezeichnet das Handeln unter der Bedingung, daß der Mahdī noch nicht da ist. Sie war eine Folge der Verborgenheit des von Gott Recht-Geleiteten Imām. Die *taqiyya* gleicht daher einem Schleier, hinter dem Wahres und Reines verborgen gehalten werden muß.“¹⁰³

Daher ist die Minderheitensituation der *ghulāt* nur ein äußerer Umstand und Legitimationsgrund für die Ausübung von *taqiyya*. Ihre innere, esoterische Dimension konstituiert sich aus der Heiligkeit des bis zur Wiederkehr des Mahdī zu verheimlichenden religiösen Wissens.

Es zeigt sich generell, daß in der Schia bezüglich des Verhältnisses von Religion und Politik eine weitergehende Trennung vorgenommen wurde als in der sunnitischen Theologie. Im Gegensatz zu sunnitischen Herrschaftstheoretikern, die dem theokratischen Ideal als Ausgangspunkt ihrer Rechtfertigungen der realen Machtverhältnisse Tribut zu zollen pflegten, ließ die Schia schon unter Jaʿfar aṣ-Ṣādiq von diesem Ideal ab. Die klassische schiitische Theologie, die allein dem Imam die Befähigung und Legitimation zur weltlichen Herrschaftsausübung zubilligt, beschränkte somit die eigenen Ansprüche auf weltliche Herrschaft radikal¹⁰⁴: „Political rule was thus secularized and viewed pragmatically.“¹⁰⁵

Der *bāṭinī*-Einfluß auf das Religionsverständnis der Aleviten läßt sich anhand der Lehre von den „Vier Toren“ (*dört kapı*), einer Interpretation der klassisch sufi-schen Stufenlehre des mystischen Weges, die die Aleviten mit den Bektāṣi gemeinsam haben, verdeutlichen: Die erste Stufe ist das „Tor der Şeriat“ (*şeriat kapısı*). Da das Alevitum kaum auf schriftliche Überlieferung zurückgreifen kann und es keine institutionalisierte Orthodoxie besitzt, verwundert es nicht, daß man bezüglich der Deutung der ursprünglich geheimen Lehre – das „Bektāṣi-Geheimnis“ (*Bektāṣi*

sırrı) ist in der Türkei zu einer allgemeinen Metapher geworden¹⁰⁶ – unterschiedliche Interpretationen vorfindet. So stehen zwei alevitische Erklärungen des *şeriat kapsı* nebeneinander. In der einen steht *şeriat* nicht wie im orthodoxen Verständnis für das religiöse Recht, sondern für grundlegende Regeln des mystischen Weges. Diese alevitische *şeriat*-Interpretation kann als *bāṭinī*-Entsprechung der sunnitischen *zāhīrī*-Interpretation von *şeriat* gedeutet werden, nach der der Terminus für das religiöse Recht steht¹⁰⁷; sie wird also über die Abgrenzung von der sunnitischen Interpretation definiert. In der zweiten Interpretation ist die Stufe der *şeriat* diejenige „für die gewöhnlichen Menschen“ (*sıradan insanlar için*)¹⁰⁸, in der es darum geht, zunächst die äußeren Regeln der Religion zu befolgen. Im Gegensatz zur ersten Interpretation des *şeriat*-Begriffes scheint diese zweite also dem orthodoxen Verständnis zu entsprechen. Eine allerdings nur scheinbare Entsprechung – glauben doch viele Aleviten, sie hätten diese Stufe durch Geburt in die alevitische Gemeinschaft überschritten und seien deshalb zu den äußeren Vorschriften des Islam nicht mehr verpflichtet.¹⁰⁹ Wir haben es hier mit einer Modifikation der „Vier-Tore-Lehre“ zu tun – ihre klassische Auslegung sieht die durch das „Tor der Şeriat“ symbolisierte Befolgung der äußeren Regeln des Islam als Voraussetzung für den Zugang zu den weiteren Stufen des mystischen Weges an.

Über die Initiation in die alevitische, beziehungsweise bektaschitische Ritusgemeinschaft gelangt man zur zweiten Stufe, zum „Tor der Tarikat“. Mit dem Erreichen der jeweils nächsthöheren Stufe läßt man die vorige hinter sich. So ist der Gläubige, der die Stufe der *tarikāt* (arab.: *ṭarīqa*) erreicht hat, nicht mehr an die *şeriat* gebunden. *Tarikāt* steht in diesem Kontext nicht nur für einen bestimmten mystischen Weg, seine Regeln und die Initiation in seine Mysterien, sondern auch für die erste Stufe der mystischen Erfahrung. Die weiteren Stufen dieses Weges werden durch die „Tore“ des *marifet* und des *hakikat* symbolisiert. *Marifet* (arab. *maʿrifa*) steht für die mystische Erkenntnis. Ziel ist die *Unio mystica*, die mystische Vereinigung mit Gott, die dann im Durchschreiten des „Tores der *hakikat*“ (arab.: *ḥaqīqa*) erfahren werden kann. Dabei ist Gott nach alevitischer Lehre, im Gegensatz zur islamischen Orthodoxie¹¹⁰, nicht absolut transzendent, sondern offenbart sich in der Welt und zeigt sich im Menschen, seiner vollkommensten Schöpfung. Die Aleviten berufen sich hier auf das dem bedeutenden mittelalterlichen Mystiker Ibn ʿArabī (1165-1240) zugeschriebene Konzept der „Einheit des Seienden“ (*waḥdat al-wujūd*, türk.: *vahdet-i vücud*)¹¹¹, „deren Philosophie von der Einheit von Gott, Natur und Mensch ausgeht“¹¹². Gott ist also nach alevitischem Verständnis immanent, offenbart sich in der Natur und im Menschen. Deshalb wird auch Ibn Manşūr al-Ḥallāj (gest. 922), der „Martyrer der mystischen Liebe“¹¹³, mit seinem berühmten Ausspruch „Ich bin die Wahrheit“ (*Enel Hak*, arab.: *Anā al-Ḥaqq*), mit dem der Zustand der *Unio mystica* beschrieben wird, von Aleviten häufig zitiert.¹¹⁴ Hier zeigt sich der Einfluß der Lehren der den *ghulāt* zuzurechnenden extrem-schīitischen *Hurūfī*-Sekte, die Gott im Menschen und insbesondere im menschlichen Gesicht wiedererkennt. Die bekannten Bektāşi-Kalligraphien, die das menschliche Gesicht mit den Buchstaben des Gottesnamens oder auch Alis darstellen, sind Produkte der *ghulāt*-Doktrin des *ḥulūl* im allgemeinen und des *Hurūfī*-Einflusses im

besonderen.¹¹⁵ Ali wird dabei als „la manifestation de Dieu ... par excellence“¹¹⁶ verehrt.

Die alevitische Lehre ist, im Gegensatz zum Religionsverständnis von sunnitischer wie zwölfer-schiitischer Orthodoxie, stark auf das Diesseits ausgerichtet. Auf Aussagen über das Jenseits trifft man äußerst selten. Da sich Gott in der Natur und vor allem im Menschen offenbart, besitzt das Diesseits im alevitischen Weltbild eine ungleich höhere Wertigkeit, als es das transzendente Gottesverständnis der islamischen Orthodoxie, gleich ob sunnitisch oder schiitisch, ermöglicht. Der die Bedeutung des Qurʾān relativierende Aphorismus „Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch“¹¹⁷, der von den Aleviten häufig zur Erklärung ihres Religionsverständnisses herangezogen wird, verdeutlicht dies.

Auf der Ebene der Lehre wird dem orthodoxen, „äußerlichen“ Verständnis der *šariat* von den Aleviten die „innerliche“ mystische Wahrheit (*hakikat*) entgegengesetzt¹¹⁸ und das Alevitum als Philosophie der Befreiung von der *šariat* gedeutet¹¹⁹. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Ordnung setzen die Aleviten der islamistischen Forderung nach der Einführung der *šariat* als Fundament der Rechtsprechung das Prinzip des Laizismus entgegen, das als Wesensmerkmal der alevitischen Philosophie und Gesellschaftsvorstellung dargestellt wird.¹²⁰ In der quietistischen Tradition der Schia stehend, ist den Aleviten das theokratische Ideal fremd. Der Gottesstaat wird nicht durch Menschenhand, sondern durch die Wiederkehr des Mehdi eingeleitet. Der Mehdi-Glaube ist dabei als der Katalysator dessen zu sehen, was im folgenden als „*Kızılbaş*-Tradition“ der Aleviten beschrieben wird.

Die „*Kızılbaş*-Tradition“

Diese Tradition der religiösen Legitimierung politischer Aktion ist ein wichtiger Bestandteil des historischen Bewußtseins der Aleviten. Es wurde anscheinend immer dann aktiviert, wenn eine charismatische Persönlichkeit hervortrat, die von den Aleviten, respektive den *Kızılbaş*, ihrer historischen Bezeichnung, als religiös-politischer Führer anerkannt wurde. „*Kızılbaş*“ („Rotkopf“) wurden seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die turkmenischen Anhänger der persischen Safawiden genannt;¹²¹ die Bezeichnung bezieht sich auf ihre rote Kopfbedeckung. In der Allianz mit den Safawiden erhoben sie sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts mehrmals gegen die Osmanen, da sie deren Steuerpolitik und religiöser Orthodoxie zu entkommen suchten.

Die Führer des Ordens der Şafawiyya, beziehungsweise der safawidischen Dynastie, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts aus dem Orden hervorgingen, wurden von den *Kızılbaş* bis zur Vergöttlichung verehrt. Erika Glassen verweist darauf, daß „die bedingungslose Hingabe an eine Führergestalt, die von den Anhängern als *Mahdī*, als erwarteter Erlöser aus geistiger und sozialer Not verehrt wird...“ „... aus der anatolischen Tradition zu stammen scheint...“¹²². Wie Glassen weiter ausführt:

„Diese Hoffnung und dieser Glaube, die sich an eine Führergestalt knüpfen, scheint den ‚kleinasiatischen Empörungen‘ gemeinsam zu sein. Das Bewußtsein der göttlichen Sendung des Führers gibt der Bewegung ihre Stoßkraft. Der

Fanatismus der Anhängerschaft ist durch den metaphysischen Bezug grenzenlos, ihre Opferbereitschaft für den Führer ist bedingungslos. Gerade diese Merkmale charakterisieren auch die *Qızılbaş*, die turkmenischen Stammeskrieger...¹²³

Hier scheint mir ein Schlüsselement der „alevitischen *Kızılbaş*-Tradition“ vorzuliegen. Mittels einer Episode aus einer anonymen safawidischen Chronik, die Glasen als ihrem Ursprung nach turkmenisch deutet, kann sie die spezifische Qualität, die dem safawidischen Führer – hier dem von den Aleviten besonders verehrten Gründer des safawidischen Reiches, Schah Ismā‘īl – zugesprochen wird, rekonstruieren:

„Ismā‘īl ... erscheint weder als Gott noch Prophet, sondern als Vorbote und temporärer Statthalter des 12. Imāms, auf dessen Wiederkehr aus der Verborgenheit die Zwölferschi‘iten warten... Doch Schah Ismā‘īl ist nur ein Glied in der Kette der Empörer gegen die unvollkommene muslimische Gesellschaft... Endgültiges Heil wird erst die Wiederkehr des verborgenen zwölften Imāms über die Welt bringen.“¹²⁴

Sieht man Schah Ismā‘īl in diesem Sinn als „temporären Mehdi“, so läßt sich verstehen, wie aus dem *Kızılbaş*-Milieu des 16. Jahrhunderts immer wieder religiös-politische Führerpersönlichkeiten hervortreten konnten, die, unabhängig davon, ob sie nun im einzelnen so bezeichnet wurden oder nicht, die „Mehdi-Funktion“ übernehmen konnten.

Die *Kızılbaş*-Tradition stellt einen Bruch mit dem schiitischen Quietismus dar. In der endzeitlichen Erwartungshaltung, manifestiert im Glauben an den „temporären Mehdi“, wird das Gebot der *taqiyya* aufgehoben; im Zustand des revolutionären, religiös und politisch motivierten Aufbegehrens verliert die Praxis der Verstellung ihren Sinn. Vielmehr ist hier die Aufhebung des quietistischen Postulats zu beobachten. Mit Arjomand kann „the fusion of the religious and the political spheres and the sacralization of the political action“¹²⁵ als Charakteristikum der *Kızılbaş*-Erhebungen bezeichnet werden.

Zusammenfassung

Die modernen Aleviten knüpfen mit der Sakralisierung ihrer politischen Überzeugung an eine Tradition an, die, wie gezeigt wurde, bis zu den *Kızılbaş*-Erhebungen des 15. und 16. Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. Bezüglich der Staats- und Gesellschaftsform, die sie heute anstreben, sind sie laizistisch. Ihr Laizismus hat jedoch eine derart starke religiös-ideologische Färbung, daß er bis zur Sakralisierung der politischen Utopie gehen kann; zumindest jedoch werden das Laizismus-Prinzip und die alevitische Philosophie in eine logische Verbindung miteinander gestellt: „Die alevitische Philosophie bildet die geistige Grundlage des Laizismus, während das alevitische Gesellschaftsprojekt die Massenbasis für den Laizismus erschafft...“¹²⁶

Als moderner Mehdi fungiert dabei, wie gezeigt wurde, Kemal Atatürk. Erkennt man den heilsgeschichtlichen Hintergrund der alevitischen Deutung des Kemalismus, so läßt sich hieraus die Motivation der Aleviten, sich politisch zu engagieren, und, damit einhergehend, ihre Aufgabe des *taqiyya*-Postulats – zumindest seines äußerlichen Aspektes – erklären. Es zeigt sich, wie wichtig der spezifisch alevitische „Erfahrungsraum“ für die Deutung alevitischer Äußerungen und Handlungen von heute ist. Die aus den alevitischen Geschichtsmithen abgeleiteten Metaphern fungieren als Deutungsrahmen für die Interpretation von heutigen Ereignissen und wirken somit unmittelbar auf die gesellschaftlichen und politischen Forderungen und Ideale der Aleviten. Umgekehrt modifizieren die Aleviten auch ihre Geschichtsdeutung auf der Basis jüngerer Erfahrungen. Die alevitische Geschichtsdeutung konstituiert sich somit, um nochmals Kosellecks Kategorien aufzugreifen, im Spannungsfeld von alevitischem „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“.

Wie kann die spezifisch alevitische Interpretation des Kemalismus, die diesem einen Platz innerhalb der religiösen Weltdeutung der Aleviten zuweist, und, damit verknüpft, die alevitische Mystifizierung Atatürks zusammenfassend gedeutet werden? Hier soll argumentiert werden, daß sich die „Sakralisierung des Säkularismus“ durch die Aleviten durch das Zusammenspiel dreier Faktoren erklären läßt:

Zunächst (1) bringen das kollektive alevitische Bewußtsein, als religiöse Minderheit von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit bedroht zu werden, und die sich hieraus ableitende Angst vor einer Islamisierung der Republik die Aleviten dazu, das Laizismus-Prinzip nachdrücklich zu verteidigen; dann (2) ermöglichen die Ableitbarkeit säkularer Prinzipien aus den eigenen Überlieferungen und ihr Religionsverständnis den Aleviten, die Kompatibilität von Kemalismus und Alevitum zu diagnostizieren; und schließlich (3) können die Aleviten, in der Anknüpfung an die im Kern antisäkulare *Kızılbaş*-Tradition, politischen Aktivismus in einen religiösen Sinnzusammenhang stellen. Kemalismus und Alevitum legitimieren sich somit gegenseitig: Die politischen Überzeugungen werden aufrechterhalten, und gleichzeitig kann neu an die religiöse Tradition angeknüpft werden.

Was gewinnen die Aleviten durch die religiöse Interpretation des Kemalismus und seines Symbols Atatürk? Zunächst rechtfertigt ihre religiöse Deutung das Festhalten am Kemalismus, auch wenn seine reale Erscheinungsform nicht dem alevitischen Ideal entspricht. In einen religiösen Kontext gestellt, erhält der Kemalismus eine zusätzliche Legitimation und wird gegen Kritik tabuisiert. Peter L. Berger formuliert hierzu allgemein: „Religion legitimiert gesellschaftliche Institutionen, indem sie ihnen einen ontologisch gültigen Status verleiht, d. h. sie stellt sie in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen.“¹²⁷

Die religiöse Legitimation des Kemalismus bietet den Aleviten des weiteren die Möglichkeit, neu an ihre Identität und Sinn stiftende religiöse Tradition anzuknüpfen. Indem sie es den Aleviten ermöglicht, sich von neuem positiv zu ihrer Religion zu bekennen, übernimmt sie eine Brückenfunktion zwischen religiösem und politischem Credo. Die politischen Überzeugungen, die durch die jüngeren Entwicklungen des religiös-politischen Diskurses der Türkei in Frage gestellt werden, müssen nicht preisgegeben werden: Die verhandelten Begriffe, wie zum Beispiel „Laizismus“ oder „Kemalismus“, bleiben dieselben, und das Bekenntnis zu ihnen muß nicht wi-

derrufen werden; sie werden gleichwohl in einen neuen, religiösen Sinnzusammenhang gestellt, sakralisiert.

Dabei treten die Aleviten nicht, wie dies islamistische Bewegungen zum Teil tun, in Parteien organisiert an die Öffentlichkeit. Es geht ihnen nicht darum, ihre Interpretation des Kemalismus mehrheitsfähig zu machen. Als „ethnische“ Minderheit können sie nicht „missionierend“ für ihre Vorstellungen werben. Dennoch betreiben sie eine inzwischen einflußreiche Lobbyarbeit,¹²⁸ die, wie im Fall der Diskussion um das Türkische Muslimentum, die von dem damaligen Ministerpräsidenten Mesut Yılmaz auf einer alevitischen Veranstaltung initiiert worden war, Früchte trägt. Das Anliegen des Türkischen Muslimentums ist die Förderung eines säkulareren, nationalen Islamverständnisses, was auch als Gegenreaktion auf die starke islamistische Bewegung verstanden werden kann. Die Aleviten, die sich der Intention des Türkischen Muslimentums anschließen, finden sich hier in einer Allianz mit der staatstragenden kemalistischen Elite und den Militärs. Die Motivation zu dieser Allianz liegt in der von den Aleviten als existentiell empfundenen Bedrohung durch den Islamismus begründet. Ihre Reputation als eifrige Kemalisten macht sie hierbei zu einem natürlichen Partner der kemalistischen Eliten. So präsentieren sich die Aleviten als muslimisch motivierte Vertreter eines säkularistischen Gesellschaftsentwurfes – wobei der alevitische Säkularismus selbst wiederum nur aus dem Zusammenspiel von alevitischem Geschichtsbewußtsein und religiösem Weltbild sowie dem konkreten religiös-politischen Diskurs der Türkei erklärt werden kann.

Anmerkungen

- 1 Abdullahi A. An-Naim, *Political Islam in National Politics and International Relations*. In: Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999, S. 103-121, S. 127f. (Anm.), hier: S. 106.
- 2 Ebenda, S. 103.
- 3 Vgl. Stephan Conermann, *Muştafâ Mahmûd und der modifizierte islamische Diskurs*, Berlin 1996, S. 6-8.
- 4 Eine kurze Einführung in die Geschichte des Begriffs Säkularisierung bietet Bryan R. Wilson, *Secularization*. In: Mircea Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, New York u.a. 1993, S. 159-165, hier: S. 159; einen Überblick über die religionssoziologische Säkularisierungsdebatte liefern: Karel Dobbeleere, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences*. In: *Social Compass*, London 31 (1984) 2-3, S. 199-219; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, S. 11-39; Detlef Pollack, *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*. In: *Dialog der Religionen*, Gütersloh 5 (1995) 2, S. 114-121.
- 5 Vgl. Reinhard Schulze, *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*. In: *Die Welt des Islams*, Leiden 30 (1990), S. 140-159; ders., *Was ist die islamische Aufklärung?* In: *Die Welt des Islams*, 36 (1996), S. 276-325. Zur Kritik an Schulze siehe Rudolph Peters, *Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment*. In: *Die Welt des Islams*, 30 (1990), S. 160-162; Bernd Radtke, *Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*. In: *Die Welt des Islams*, 34 (1994), S. 48-66; ders., *Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal*. In: *Die Welt des Islams*, 36 (1996), S. 326-364; Gottfried Hagen/Tilman Seidensticker, *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Stuttgart 148 (1998), S. 83-110.

-
- 6 Schulze, Islamische Aufklärung, a.a.O., S. 290f.; vgl. ders., Das islamische achtzehnte Jahrhundert, a.a.O., S. 147, 150f.
- 7 Ebenda, S. 146.
- 8 Vgl. Reinhard Schulze, Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion. In: Michael Lüders (Hg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, S. 94-129, hier: S. 95f.; Dale F. Eickelman/James Piscatori, Muslim Politics, Princeton 1996, S. 46.
- 9 Karl Popper, The Myth of the Framework, London 1994, S. 34.
- 10 Zum Begriff der „Polyfokalität“ siehe Werner Hofmann, Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte, München 1998.
- 11 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 106f.; Albrecht Noth, Früher Islam. In: Ulrich Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München 1987, S. 11-100, 75-80.
- 12 Conermann, a.a.O., S. 15.
- 13 Ira M. Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. In: International Journal of Middle East Studies, Cambridge 6 (1975), S. 363-385.
- 14 Ebenda, S. 364f., 369.
- 15 Sieht Lapidus den Hanbalismus als Weiterführung der mit der Entstehung der *‘ulamā’*-Klasse beginnenden Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre im Islam (ebenda, S. 377), so versteht Arjomand ihn (unter Bezugnahme auf Lapidus) als Reaktion auf diese Ausdifferenzierung. Ihr Charakteristikum sei „the transformation of the theocratic ideal into a *political ideology*“ (Said Amir Arjomand, Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi’ite Iran: Fourteenth to Eighteenth Century A.D. In: Archives européennes de sociologie, Cambridge 20 (1979) 1, S. 59-109, hier: S. 63).
- 16 Lapidus, a.a.O., S. 383.
- 17 Baber Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster (1986) 20, S. 12-81, hier: S. 16.
- 18 Ebenda, S. 25-27. Ausnahmen finden sich in der malikitischen und der hanafitischen Rechtsschule (ebenda, S. 25, Anm. 58).
- 19 Conermann, a.a.O., S. 18.
- 20 Lapidus, a.a.O., S. 364.
- 21 Vgl. H. A. R. Gibb, Constitutional Organisation. The Muslim Community and the State. In: Majid Khadduri/ Herbert J. Liebesney (Hg.), Law in the Middle East, Washington 1955, S. 3-7, hier: S. 20; Tilman Nagel, Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung? In: Hans R. Römer/Albrecht Noth (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, Leiden 1981, S. 275-288, S. 277.
- 22 Lapidus, a.a.O., S. 384.
- 23 Einen ersten Überblick über mittelalterliche islamische Herrschaftskonzeptionen bietet Ann K. S. Lambton, Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship. In: Studia Islamica, Paris 17 (1962), S. 91-119.
- 24 Siehe Lapidus, a.a.O., S. 377.
- 25 Siehe Nagel, a.a.O., S. 277.
- 26 „Hirasāt ad-dīn wa siyāsāt ad-dunyā“ (aus Abū l-Ḥasan al-Māwardī: Al-Aḥkām as-sultāniya wal-wilāyāt ad-dīniya, Beirut 1978, S. 5, zitiert nach Andreas Meier, Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare, Bonn 1995, S. 27).
- 27 Siehe Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich 1981, S. 83; vgl. Gibb, a.a.O., S. 21.
- 28 Siehe Nagel, Ansätze zu einer Säkularisierung, a.a.O., S. 284-286.
- 29 Siehe Anke von Kügelen, Ausroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994, S. 53.
- 30 Vgl. Lambton, a.a.O., S. 99.
- 31 Alexander Schölch, Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient. In: Jahrbuch 1985/86 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin 1987, S. 191-201, S. 191.
- 32 Ebenda, S. 192-194.

- 33 Ebenda, S. 191.
- 34 Ebenda, S. 193.
- 35 Ebenda, S. 197, 200.
- 36 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 116f.
- 37 Vgl. Bernhard J. Trautner, *The Clash within Civilisations: Islam and the Accomodation of Plurality*, Bremen 1999, S. 29-34.
- 38 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 98-103.
- 39 Ebenda, S. 99.
- 40 Zum Begriff „sacred authority“ siehe Eickelman/Piscatori, a.a.O., S. 46-79.
- 41 Trautner, a.a.O., Summary (o.S.).
- 42 Vgl. Shmuel N. Aiznstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt/M. 1998; Günter Seufert, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Stuttgart 1997.
- 43 Georg Stauth, *Islam and Modernity. The Long Shadow of Max Weber*. In: Ders. (Hg.), *Islam – Motor or Challenge of Modernity*, Hamburg 1998, S. 163-186, hier: S. 164.
- 44 Grundlegend zum islamistischen Diskurs der Türkei: Seufert, *Politischer Islam in der Türkei*, a.a.O.
- 45 Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1985, S. 349-375.
- 46 Für den türkischen Kontext verwende ich die türkischen Schreibweisen arabischer Begriffe.
- 47 Grundlegend zu den Säkularisierungsmaßnahmen im Osmanischen Reich: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.
- 48 Siehe ebenda, S. 75-92.
- 49 Ebenda, S. 104.
- 50 Ebenda, S. 94f., 160-163.
- 51 Siehe Sevan Nişanyan, *Kemalist Düşünce* „Türk Milleti“ Kavramı. In: *Türkiye Günlüğü* 33 (1995), 127-141, S. 131.
- 52 Zur Entwicklung des kemalistischen Gesellschaftsentwurfs siehe Berkes, *Development of Secularism*, a.a.O.
- 53 Zum Laizismus-Verständnis Atatürks siehe Heidi Wedel, *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der Türkischen Republik*, Opladen 1991.
- 54 Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, a.a.O., S. 151.
- 55 Siehe Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, London 1992, S. 265-305.
- 56 Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone 1985, S. 3. Vgl. Etyen Mahçupyan, *Die Türkischen Medien: Autoritäre Mentalität und kommunitaristische Politik*. In: *Istanbuler Almanach*, 3 (1999), S. 30-39, bes. S. 32-37.
- 57 Einen Überblick über die noch existierenden Gemeinschaften, die die Traditionen der *ğulât* weiterführen, bieten: Kristzina Kehl-Bodrogi/Barbara Kellner-Heinkle/Anne Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“* Berlin, 14-17 April 1995, Leiden 1997.
- 58 Siehe Heinz Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich 1982, S. 24f.
- 59 Noch in den 1920er Jahren war „Alevi“ ein Überbegriff für sich in ihren religiösen Vorstellungen und ihrem Kultus ähnelnde, tribal organisierte Glaubens- und Sozialgemeinschaften, die, wenn auch teilweise untereinander in Kontakt stehend, doch jeweils eigene Stammesidentitäten (z.B. als Tahtacı, Çepni, Abdal) aufwiesen. Mit der Urbanisierung der türkischen Gesellschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts gewann vor allem in den Städten die umfassendere Identität des „Alevitum“ (*Alevilik*) zunehmend an Bedeutung. Siehe Kristzina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988, S. 49, 55.

- 60 Zum Begriff „We-group“ siehe Georg Elwert, *Switching of We-group Identities: the Alevi as a Case Among Many Others*. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 65-85.
- 61 Vgl. Martin van Bruinessen, „Aslımı inkar eden haramzadedir!“ The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevi. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 1-23.
- 62 Vgl. Irène Mélikoff, *Historical Bipartition and Its Consequences*. In: Tord Olsson/Elizabeth Özdalga/Catharina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, Richmond 1998, S. 1-7. Zur Einführung in Geschichte und Lehre der Bektaschis nach wie vor grundlegend: John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1994 (1937).
- 63 Vgl. İlber Ortaylı, *Groupes Hétérodoxes et l'administration ottomane*. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 205-211.
- 64 Irène Mélikoff, *L'ordre des Bektaşî après 1826*. In: *Turcica*, Straßburg 15 (1983), S. 155-170, bes. 157-161.
- 65 *Baba* werden im Bektaschitum die Vorsteher der Derwisch-Konvente genannt.
- 66 *Yeni Gün*, 7.3.1931.
- 67 Z.B. von Murat Küçük, *Kasaba ve Dergah (1)*. In: *Cem*, 7 (1997) 65, S. 34-37.
- 68 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton u.a. 1957, S. 177.
- 69 Ebenda, S. 178.
- 70 Ausführlich zur alevitischen Atatürk-Rezeption siehe Markus Dreßler, *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg 1999, S. 83-112.
- 71 Ebenda, S. 69-72.
- 72 Vgl. Baki Öz, *Alevilik ve Cumhuriyet*. In: *Cem*, Istanbul 6 (1996) 60, S. 44f., bes. S. 44.
- 73 Ebenda, S. 44.
- 74 Siehe Adil Gülvahaçoğlu, *Hacı Bektaş Veli. Laik – Ulusal Kültür*, Ankara 1987, S. 12.
- 75 Siehe Dreßler, a.a.O., S. 101-105.
- 76 Siehe ebenda, S. 105-109.
- 77 Siehe ebenda, S. 110f.
- 78 Baki Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, Istanbul 1994, S. 101.
- 79 Ebenda, S. 102.
- 80 Ebenda, S. 103.
- 81 Gülvahaçoğlu, a.a.O., S. 190f. Siehe auch Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda*, a.a.O., S. 5, 103.
- 82 Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda*, a.a.O., S. 79f.
- 83 Baki Öz, *Atatürk'ün Düşünce Yapısının Oluşumu*, Istanbul 1996, S. 136.
- 84 Zur „türkischen Weltsicht“ siehe Seufert, a.a.O., S. 63-263.
- 85 Zur Türkisch-Islamischen Synthese siehe Dagmar Zeller-Mohrlok, *Die Türkisch-Islamische Synthese. Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren*, Bonn 1992; Seufert, a.a.O., S. 184-191.
- 86 Vgl. Günter Seufert/Petra Weyland, *National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning: A Comparison of the Symbolic Dimensions of the Funeral Services for Atatürk and Özal*. In: *New Perspectives on Turkey*, Istanbul 11 (1994), S. 71-98, bes. S. 82.
- 87 *Milli Gazete* [der Tugendpartei nahestehende islamistische Tageszeitung], 4.5.1999; *Hürriyet* [kemalistische Tageszeitung], 1.11.1999.
- 88 Vgl. Seufert, a.a.O., S. 140, 277f.
- 89 Ausführliche Beschreibung v.a. der „Gerechten Ordnung“ bei Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Istanbul 1994, S. 131-149.
- 90 Rainer Hermann, *Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei*. In: *Orient*, Hamburg 37 (1996), S. 35-58, S. 51.
- 91 Vgl. ebenda, S. 48.
- 92 Hierzu ausführlich: Markus Dreßler, *Das „Türkische Muslimentum“ – Die Türkei zwischen ethnischer und religiöser Identität im Spiegel der Türkischen Presse*. In: *Istanbul Almanach*, 3 (1999), S. 48-59.
- 93 Siehe z.B. İlhan Selçuk, *Anadolu Müslümanlığı*. In: *Cumhuriyet* [kemalistische Tageszeitung], 8.9.1998.

- 94 Siehe Bülent Kahraman, Devletin Yeni Resmi Dini: Alevilik. In: Radikal [linke Tageszeitung], 7.9.1998. Vgl. Sadık Albayrak, Milli Gazete, 9.9.1998.
- 95 Baki Öz, Aleviliğin Tarihsel Kurumu, Istanbul 1995, S. 158.
- 96 Gürbüz Çuhadar, Alevilik, Mustafa Kemal ve Laiklik. In: Ümraniye Pir Sultan Kültür Sanat Dergisi, Istanbul 1 (1997) 1, S. 11-16, bes. S. 13.
- 97 Hierzu und zum „revival“ des Alevitums siehe Krisztina Kehl|Bodrogi, Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität. In: Orient, 34 (1993), S. 267-282.
- 98 M.G.S. Hodgson, Bâtıniyya. In: H.A.R. Gibb u.a. (Hg.), The Encyclopedia of Islam (New Edition). Bd.1, Leiden 1986, S. 1098-1100.
- 99 Auf den Zusammenhang von „heiligem Wissen“ und Geheimhaltung wies schon Georg Simmel hin. Siehe Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908, S. 383.
- 100 Siehe Arjomand, a.a.O., S. 64-69.
- 101 Hans G. Kippenberg, Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Außenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte. In: Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, S. 183-198, bes. S. 192.
- 102 Vgl. Arjomand, a.a.O., S. 65f.
- 103 Kippenberg, a.a.O., S. 193.
- 104 Die Entwicklung innerhalb der Zwölfer-Schia, die zu dem heutigen umfassenden politischen Anspruch der *‘ulama’* des Iran geführt hat, ist demgegenüber relativ neu, führte gleichwohl zu einer völligen Neubewertung des politischen Anspruches der zwölfer-schitischen Geistlichkeit: „The *‘ulama* positioned themselves as the heirs and defenders of the Imamate, but political rule largely came to be viewed as illegitimate in the absence of the Imam... Not until the advent of the Islamic revolution ... were the *‘ulama* anything more than ... the legitimizers of secular rule.“ (Eickelman/Piscatori, a.a.O., S. 48.)
- 105 Arjomand, a.a.O., S. 69.
- 106 Birge, a.a.O., S. 93.
- 107 Vgl. Lütfi Kaleli, Binbir Çiçek Mozaïği Alevilik, Istanbul 1995, S. 303.
- 108 Rıza Zelyut, Öz Kaynaklarına Göre Alevilik, Istanbul 1992, S. 34.
- 109 Karin Vorhoff, Die Aleviten. Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Istanbul 1995, S. 10.
- 110 Vgl. Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 90-128, bes. S. 90f.
- 111 Vgl. Annemarie Schimmel, Sufismus und Volksfrömmigkeit. In: Munir D. Ahmed/Johann Christoph Bürgel/Konrad Dilger u.a. (Hg.), Der Islam. Bd. 3: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, S. 157-266, bes. S. 206f.
- 112 Mehmet Yaman, Alevilik. İnanç – Edeb – Erkân, Istanbul 1994, S. 289.
- 113 Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 1992, S. 100.
- 114 Siehe z.B. Yaman, a.a.O., S. 293f.
- 115 Vgl. Birge, a.a.O., S. 151f.
- 116 Irène Mélikoff, L'Islam hétérodoxe en Anatolie. In: Turcica 14 (1982), S. 142-154, bes. S. 150.
- 117 „Okunacak en büyük kitap insandır“. Battal Pehlivan, Anadolu'da Alevilik, Istanbul 1994, S. 25f.
- 118 Siehe Zelyut, a.a.O., S. 33f.
- 119 Doğu Perinçek/ Esat Korkmaz, Laiklik Nedir? Aleviler niçin Laiklik Olmalı Zorundadır?, Istanbul 1998, S. 118, 148.
- 120 Siehe ebenda, S. 102-116.
- 121 Mélikoff, Historical Bipartition, a.a.O., S. 5.
- 122 Erika Glassen, Schah İsmâ'îl, ein Mahdî der anatolischen Turkmenen. In: ZDMG, 121 (1971), S. 61-69, bes. S. 65. Zum Begriff „Mahdî“ siehe W. Madelung, Al-Mahdî. In: Clifford Edmund Bosworth (Hg.), The Encyclopaedia of Islam (New Edition). Bd. 5, Leiden 1986, S. 1230-1238.

-
- 123 Glassen, a.a.O., S. 65.
124 Ebenda, S. 69.
125 Arjomand, a.a.O., S. 106.
126 Perinçek/ Korkmaz, a.a.O., S. 116.
127 Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1988 (1967), S. 112.
128 Im Haushalt 1998 wurde den Aleviten zum ersten Mal ein eigener Posten eingeräumt. Vgl. İsmail Engin, Eine Analyse der Alewitenproblematik auf der Grundlage der Sitzungsprotokolle des Türkischen Parlaments [Türkiye Büyük Millet Meclisi] der Jahre 1989-1997. In: Orient 40 (1999), 235-252, S. 239.

Islam und Gesellschaft im Sudan. Selbstverständnis und politisches Konzept der Umma-Partei

Ellinor Schöne

Seit seiner Unabhängigkeit 1956 ist der Sudan, das größte Land Afrikas, von Konflikten und Krisen geschüttelt, die ihn mehrfach an den Rand der Unregierbarkeit führten. Die Regierenden – im Wechsel Militärregime und zivile Regierungen – zeigten sich unfähig, die Grundprobleme des Landes zu lösen. Vor allem gelang es ihnen nicht, den jahrzehntelangen, Haß schürenden und Ressourcen verzehrenden Bürgerkrieg – von 1955 bis 1971 und von 1983 bis heute – zu beenden. Der Bürgerkrieg mit seinen negativen politischen und ökonomischen Folgen, mit Flüchtlingsströmen ins Ausland und innerhalb des Landes und etwa zwei Millionen Toten ist das Hauptproblem des Landes. Er wird um die religiös-kulturelle Identität und die politische Verfaßtheit des Sudan geführt, um die gleichberechtigte Partizipation aller Sudanesen an der politischen Macht und um die gerechte Verteilung der ohnehin knappen Staatseinnahmen. Ursachen und Ziele des Bürgerkriegs umreißen deutlich die ungelöste Sudanproblematik, die sich aus politischen, ökonomischen und kulturellen Faktoren speist. Bis heute ist es den politischen Eliten des ethnisch, sprachlich und kulturell überaus heterogenen Sudan nicht gelungen, einen nationalen Konsens über den Inhalt gemeinsamer kultureller Identität, über soziale und ökonomische Gerechtigkeit sowie über den politischen Charakter des staatlichen Gemeinwesens und die Grundprinzipien seiner Legitimität zu erzielen.¹

Die Themenstellung dieses Beitrages berührt vor allem die politische und die kulturelle Dimension des Sudanproblems. Betrachtet wird die mitgliederstarke und einflußreiche Umma-Partei², deren Führung seit der Unabhängigkeit zur politischen Elite des Sudan gehört. Zweierlei wird in den Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen gestellt: Zunächst soll Aufschluß über die spezifischen Entstehungsbedingungen der Umma-Partei gegeben werden, über ihre Bildung aus der *Mahdiyya* heraus und ihre enge Bindung an diese religiöse Bewegung; beides hat ihr Selbstverständnis entscheidend geprägt. Anschließend wird das politische Programm der Umma-Partei vorgestellt, das von ihrem Charakter und ihrer Selbstsicht geprägt ist. Der Schwerpunkt liegt dabei auf ihren Denk- und Handlungsweisen hinsichtlich der sudanesischen Machtfrage: Wie stellt sich die Umma-Partei zur kulturellen Identität des Sudan? Seit Erlangen der Unabhängigkeit berührt diese Fragestellung bei der regierenden nordsudanesischen Elite vor allem ihr Verhältnis zum Islam.

Die Spezifik des Islam im Sudan

Die sudanesische Gesellschaft ist in erheblichem Maße durch den Islam geprägt. Etwa siebenzig Prozent aller Sudanesen sind Muslime. Verglichen mit Ländern der gleichen Region, weist der Islam im Sudan jedoch eine abweichende Prägung auf. Dies hängt vor allem mit der vergleichsweise späten Islamisierung des Landes zusammen. In den Nord- und Westsudan drang der Islam in einem längeren Prozeß der Missionierung und von Handelskontakten sowohl aus Westafrika als auch aus Ägypten und Arabien vor. Seine Ausbreitung wurde unter anderem durch die Existenz nubischer Königreiche gestoppt. Im 16. und 17. Jahrhundert entstanden islamische Sultanate, deren bedeutendstes, das Funj-Sultanat, bis 1820 existierte. Der Sudan war weder Bestandteil der islamischen Welt während deren klassischer Periode noch während des Großteils der osmanischen Herrschaftszeit. Der Einfluß formaler islamischer Institutionen und Strukturen war deshalb weitaus geringer. Statt dessen konnten sich Volksislam und Sufismus ausbreiten, ein Umstand der auch für andere Territorien, die sich an der Peripherie des Osmanischen Reiches befanden, nachgewiesen werden kann.³ Der orthodoxe Islam fand zudem in ländlichen Gebieten weniger Verbreitung und Akzeptanz.

Im 19. Jahrhundert war der Islam im Nordsudan fest etabliert. Vor allem der Sufismus prägte und prägt den Charakter des sudanesischen Islam bis heute und hatte beträchtlichen Einfluß auf den Verlauf der sudanesischen Geschichte seit den letzten einhundert Jahren. Die Islamisierung des Sudan ist vorrangig „heiligen Familien“ zuzuschreiben, die mit ihren spezifischen, von Volksislam und Sufismus geprägten religiösen Botschaften Anhänger um sich versammelten. Mit ihnen entstand das Grundmuster des sudanesischen Islam, eine vorrangig um Individuen gruppierte religiöse Ordnung, die eine die ethnische Identität ergänzende und zum Teil verdrängende, personalisierte religiöse Identität schuf.

Während der ersten kolonialen Periode, der osmanisch-ägyptischen Herrschaft über den Sudan (1821-1881), wie auch später während des britisch-ägyptischen Kondominiums wurde der Versuch unternommen, Institutionen des orthodoxen Islam im Sudan zu etablieren; ihr Einfluß blieb jedoch begrenzt. Statt dessen entstanden neue Sufiorden, unter ihnen die noch heute sehr einflußreiche *Khatmiyya*⁴. Warburg hält den Umstand, daß die islamische Orthodoxie im Sudan nicht Fuß fassen konnte, dafür aber Sufiorden und Bruderschaften florierten, für eine wichtige Ursache sowohl für den überragenden Erfolg des Mahdī-Aufstandes und -Staates (1881-1898) als auch für den anhaltend großen Einfluß der *Khatmiyya* und der *Mahdiyya* in der sudanesischen Politik während der Kolonialzeit wie auch seit der Unabhängigkeit.⁵

Die Besonderheiten des sudanesischen Islam – späte Islamisierung, geringer Einfluß orthodoxer Institutionen sowie die große Bedeutung des Sufismus und heiliger Familien – wirken bis in die gegenwärtige sudanesische Geschichte und Politik hinein.

Die *Mahdiyya*

Im Verlauf der osmanisch-ägyptischen Herrschaft wurde das Gesamtterritorium des heutigen Sudan erstmalig zu einer Einheit zusammengefaßt. Nach und nach wurde der Südsudan unterworfen und militärischer Kontrolle unterstellt; soziale und ökonomische Strukturen der noch weitgehend egalitären Stammesgesellschaften blieben im wesentlichen unverändert. Zu den besonders negativen Momenten dieser kolonialen Periode ist die Ausweitung und Förderung intensiven Sklavenhandels zu zählen, dem die Bevölkerung der südlichen Regionen ausgesetzt war.

Im Nord- und Zentralsudan wurde eine koloniale, zentralisierte Administration geschaffen. Nach europäischem Vorbild wurden Reformen in Angriff genommen. Die „heiligen Familien“ reagierten unterschiedlich auf das Kolonialregime. Mehrheitlich lehnten sie es ab und verweigerten die Kooperation. Einige entschlossen sich aus Eigeninteresse zur Kollaboration, unter ihnen die noch junge, aber sich schnell verbreitende *Khatmiyya*.

Um 1880 erreichte die Ablehnung des kolonialen Regimes einen Höhepunkt. Sie machte sich vor allem am Verhalten der Kolonialbeamten fest. Kritik richtete sich gegen die „fremden“ europäischen Beamten; aber auch die im Verwaltungsapparat tätigen Ägypter galten als zu europäisiert und zu wenig fromm. Zu denen, die von der Lebensweise der kolonialen Beamten abgestoßen waren, gehörte Muḥammad Aḥmad ibn ‘Abdallāh (1844-1885). Ursprünglich zur *Sammāniyya*-Bruderschaft gehörig, hatte er sich inzwischen von ihr abgewandt. Er lebte zurückgezogen, fand wegen seiner asketischen Frömmigkeit jedoch eine große Zahl von Anhängern. Er kritisierte sowohl das Kolonialregime als auch kollaborierende „korrupte“ Sufiorden und machte beide für den moralischen Verfall der sudanesischen Gesellschaft verantwortlich. Er war davon überzeugt, die Reinheit der islamischen Gesellschaft wiederherstellen zu müssen. 1881 erklärte er sich öffentlich zum Mahdī, zum von Gott gesandten Führer, der die endzeitliche, moralisch einwandfreie und sozial gerechte Ordnung Gottes auf Erden errichten wird. Sein Auftreten ordnete sich in eine Reihe von weiteren islamischen Erneuerungsbewegungen ein, die alle auf die Zerstörung der gewohnten Strukturen durch fremden Einfluß reagierten, ebenso in verbreitete messianische Erwartungen zum Ende des dreizehnten islamischen Jahrhunderts. Der Mahdī rief zum Kampf gegen die Kolonialherrschaft und zur Errichtung einer umfassend durch den Islam bestimmten Ordnung auf. Dabei ließ er sich vorrangig vom Handeln des Propheten leiten: Dessen Beispiel folgend, vollzog er die *hijra*. Er begab sich in den westlichen Sudan, wo die größte Bereitschaft zur Erhebung bestand und er zahlreiche Anhänger um sich versammeln konnte. In Anlehnung an den Propheten nannte er sie *anṣār*. Er bestimmte vier Nachfolger, *khulafāʾ* genannt. Verstand sich der Mahdī selbst als Nachfolger des Propheten, so galten die *khulafāʾ* als Nachfolger der rechtgeleiteten Kalifen, die Muḥammad im Amt gefolgt waren. Seine militärische Erhebung gegen die „Ungläubigen“ – Ausländer wie Muslime, die seine Mission nicht anerkannten – deklarierte er als *jihād*. Die Verwaltung in den von ihm kontrollierten Gebieten organisierte er in Anlehnung an die „Gemeindeordnung von Medina“, dem Vorgehen Muḥammads bei der Organisation des ersten islamischen Staatswesens.

Der Mahdī erklärte, daß der Sklavenhandel, den das Kolonialregime inzwischen untersagt hatte, im Einklang mit dem Islam stehe. Neben vielen anderen Unzufriedenen gewann er auf diese Weise die Unterstützung von Sklavenhändlern, die mit ihren Privatarmeen das militärische Rückgrat seiner Bewegung bildeten.⁶

Nach vier Jahren des Kampfes und einer Reihe von spektakulären Siegen zog er 1885 in Khartum ein, womit die osmanisch-ägyptische Herrschaft über den Sudan ihr Ende fand. Nach seinem frühen Tod übernahm sein Nachfolger, sein erster *khalīfa* ʿAbdullāh at-Taʿāʾishī (gest. 1899) die Leitung des jungen mahdistischen Staates. Im Jahr 1898 besiegte eine britische Armee bei Omdurman die Truppen des Mahdī-Nachfolgers; in waffentechnisch ungleichem Kampf wurden Tausende *anṣār* getötet.⁷

Die Erneuerung der *Mahdiyya* unter dem britisch-ägyptischen Kondominium

Der Sieg über die *anṣār* eröffnete die zweite Periode kolonialer Fremdherrschaft über den Sudan, das britisch-ägyptische Kondominium (1898-1956). Der Sudan durchlief in dieser Zeit einen sozialen, politischen und ökonomischen Transformationsprozeß, der die Grundlage für seine postkoloniale Entwicklung legte.

Im Nordsudan war die koloniale Politik auf politische und ökonomische Umgestaltung bedacht. Von den Neuerungen war der Südsudan, der bereits während der osmanisch-ägyptischen Herrschaft von den kolonialen Umgestaltungen ausgenommen war, erneut ausgeklammert. Die Ungleichbehandlung von Nord- und Südsudan fand ihren Höhepunkt in der nahezu vollständigen Separierung beider. Ab 1930 wurde der Süden zum „closed district“ erklärt, der Zutritt für Nordsudanesen untersagt. Ziel war es, die Entwicklungen beider Landesteile voneinander zu lösen. Englisch wurde im Süden Verkehrssprache und die Tätigkeit christlicher Missionare gefördert. Belange von Bildung und Gesundheitsvorsorge fielen in deren Verantwortungsbereich. Die südsudanesische Elite der nachkolonialen Periode hatte demzufolge mehrheitlich christliche Missionsschulen durchlaufen und bekannte sich zum christlichen Glauben. Über die genannten Regelungen hinaus wurde in die existierenden sozialen und ökonomischen Strukturen nur wenig eingegriffen.

Die kolonialen Neuerungen im Nordsudan erfaßten vor allem eine Reihe von städtischen Zentren und landwirtschaftliche Großprojekte. In den ländlichen Regionen blieben traditionelle soziale und ökonomische Gefüge weitgehend bestehen. Das Nebeneinander von Herkömmlichem und Neuem, von traditionellen Gefolgschaften und neuen Aufstiegschancen wußte die nordsudanesische einheimische Elite, unter ihnen an exponierter Stelle die *Mahdiyya*, zu ihren Gunsten zu nutzen.

Nach dem Fall des Mahdī-Staates hatten die Briten, die die faktische Macht im Kondominium ausübten, alles darangesetzt, den Mahdismus gänzlich auszurotten. Traumatisiert wegen ihres jahrelangen Unvermögens, des Mahdī-Aufstandes Herr zu werden, betrachteten sie den Mahdismus als gefährliche und fanatische Bewegung, deren Einfluß vollständig zerstört werden mußte. Überlebende *anṣār*-Führer und Söhne des Mahdī wurden deshalb getötet, inhaftiert oder ständiger Überwa-

chung ausgesetzt. Selbst das Gebetsbuch des Mahdī – *rātīb* – und die von ihm eingeführten religiösen Praktiken wurden untersagt.

Unter erheblichen Teilen der Bevölkerung lebten die Erinnerung an den Mahdī und messianische Erwartungen jedoch weiter. 1908 begann ein nach dem Tod des Mahdī geborener Sohn, ʿAbd ar-Raḥmān (1885-1959), der wegen seiner Jugend Tod und Deportation entgangen war, mit der Erneuerung und formalen Organisation der Bewegung. Viele *anṣār* verehrten ihn und folgten ihm und seinen Intentionen. Er verfügte über politisches Geschick, erkannte die veränderten politischen Umstände und wußte sie zu nutzen. Im Gegensatz zu seinem Vater, dem Mahdī, bekämpfte er die Fremden auf sudanesischem Territorium nicht, sondern akzeptierte den Status quo. Antikoloniale Erhebungen lehnte er ab und zeigte sich den Briten gegenüber als loyal und kooperationsbereit. Diese reagierten mit Anerkennung der *anṣār* und seiner Führungsrolle sowie mit beträchtlichen Landkonzessionen. Ein kolonialer Politikwechsel, der auf „indirect rule“ orientierte, trug auf seine Weise dazu bei, daß die religiösen Eliten zu weiterem, auch politischem Einfluß gelangten. Neben der *Khatmiyya* war es die *Mahdiyya*, die davon profitierte.

Hatte bereits das Wirken des Mahdī, der wie der Prophet Muḥammad religiöser Führer und Staatsgründer zugleich war, die enge Verbindung von Religion und Politik demonstriert, so legten die genannten Entwicklungen der Zwischenkriegszeit einen weiteren Grundstein für die Politisierung des sudanesischen Islam. Dieser Trend setzte sich mit der Entstehung einer nationalistischen Bewegung im Nordsudan fort. Für beide Sayyids, die Oberhäupter von *Khatmiyya* und *Mahdiyya*, ergab sich hiermit eine neue Chance, neben religiösem Ansehen auch weiteren politischen Einfluß zu erlangen. Nationalistisch orientierte Angehörige intellektueller Zirkel, die sich aus Absolventen kolonialer Bildungseinrichtungen rekrutierten und die Unabhängigkeit und selbständige Zukunft des Sudan diskutierten, verfügten über zu wenig Einfluß bei der Bevölkerung, um ihre Ziele Realität werden zu lassen. Zudem waren sie in zwei Fraktionen gespalten. Eine Massenbasis konnten sie nur finden, indem sie sich mit den beiden großen religiösen Bewegungen verbündeten. Diejenigen, die „für die Einheit des Niltals“ eintraten und damit für einen Anschluß des Sudan an Ägypten, fanden die Unterstützung der *Khatmiyya*; diejenigen, die einen unabhängigen Sudan forderten – „*as-sūdān li's-sūdānīyīn* – der Sudan den Sudanesen“ – wurden von ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī und den *anṣār* unterstützt. Als Mitte der vierziger Jahre dann politische Parteien gegründet wurden, entstanden die beiden mächtigsten von ihnen aus der Verbindung von nationalistisch gesonnenen Intellektuellen und den beiden mitgliederstarken religiösen Bewegungen. So bildete sich 1945 auch die Umma-Partei. ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī war ihr inoffizieller und faktischer Führer, ihr Patron, ohne den keine Entscheidung getroffen werden konnte. Beide religiösen Bewegungen hatten nicht nur eine nach Millionen zählende religiöse Anhängerschaft, ihre Oberhäupter stiegen nun auch zu politischen Führern nationaler Bedeutung auf.

Beiden, in besonderem Maße aber ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī gelang es zudem, zu großer ökonomischer Macht zu kommen. Er wußte die durch kolonialen Einfluß veränderten Wirtschaftsbedingungen, die Förderung durch die Briten, die sein kooperatives Verhalten honorierten, und die Ergebenheit und freiwillige Arbeit der

anṣār zu nutzen. Auf diese Weise stieg er zu einem kapitalistischen Unternehmer und Großgrundbesitzer auf; am Ende des Kondominiums war die Mahdī-Familie die reichste des Sudan. Die Fähigkeit zu ausgedehnter karitativer Tätigkeit verschaffte ihr Einfluß und Ansehen über die *anṣār* hinaus. Sayyid Sir ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī gehörte nun zur religiösen, politischen und ökonomischen Elite des Landes.⁸

Sudanesische Politik seit der Unabhängigkeit

Die Zeit der osmanisch-ägyptischen Herrschaft, des Mahdī-Aufstandes, des mahdistischen Staates und das Kondominium schufen Voraussetzungen für die Beschaffenheit des Sudan am Tag der Unabhängigkeit, der mit dem 1. Januar 1956 kam. Die nachkoloniale Situation und Entwicklung des Sudan ist durch folgende Faktoren gekennzeichnet:

Erstens, als von besonderer Tragweite erwies sich die außerordentlich enge Verwobenheit von Religion und Politik, die sowohl am Werdegang ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdīs als auch an Herkunft und Gründungsumständen der Umma-Partei deutlich werden.

Zweitens, nach der Unabhängigkeit ging die Macht an die politische Elite des Nordsudan über. Sowohl die kolonialen Machthaber als auch die nordsudanesischen Elite selbst betrachteten dies als selbstverständlich und alternativlos. Der Südsudan, der kaum Vernetzungen mit den nordsudanesischen Entwicklungen hatte und auch an der nationalistischen Bewegung nicht beteiligt war, wurde von der Machtausübung ausgeschlossen.

Drittens, die nun regierende politische Elite, wechselnde Koalitionen aus den von islamischen Bewegungen getragenen Parteien, hatten keinen Zweifel daran, daß der Sudan in religiösem Sinne islamisch und in ethnischer Hinsicht arabisch geprägt war. Die Arabisierung und Islamisierung auch der übrigen Landesteile erschien ihnen selbstverständlich und nur eine Frage der Zeit zu sein. Die regierende nordsudanesischen Elite glaubte – ihre Machtposition nutzend – die zentrale Frage nach der kulturellen Identität des Sudan gemäß ihrem Selbstverständnis beantworten zu können.

Viertens, die weitgehende Ausschließung des Südsudan von der Macht, die Unterrepräsentierung südsudanesischer Interessen politischer, ökonomischer sowie kultureller Art führten zum Ausbruch des Bürgerkrieges. Die südsudanesischen Seite führte und führt ihn um ihre gleichberechtigte Beteiligung an der Macht in einem säkularen Gesamtsudan. Der Norden zeigte sich nicht bereit, von einer islamischen Orientierung für den Sudan abzurücken, seine Kompromißbereitschaft beschränkte sich auf Ausnahmeregeln für den Süden.

Fünftens, der unabhängige Sudan übernahm die fortgesetzte und bis heute ungebrochene Rivalität zwischen *Mahdiyya* und *Khatmiyya*, die bereits aus der Zeit des Mahdī-Aufstandes herrührte. Der vergleichbare Einfluß der beiden von ihnen dominierten und gestützten Parteien verhinderte das alleinige Regieren nur einer. Sie machte Koalitionsregierungen nötig, die wegen innerer Machtkämpfe allerdings nur

jeweils kurze Zeitspannen überlebten. Machtkämpfe ließen kaum eine an Sachfragen orientierte Politik zu; sie brachten sinnvolle Politikansätze zum Scheitern und provozierten wiederholt das Eingreifen des Militärs. Angesichts des Bürgerkrieges und der ungelösten Grundfragen des Sudan wurde deshalb zunehmend Kritik an der engen Verwobenheit sudanesischer Politik mit religiösen Bewegungen und mit deren Rivalität um die Macht („sectarian politics“) laut, die den Sudan zyklisch in die Unregierbarkeit führte.

Sechstens, diese Politik rief sowohl säkular als auch islamisch motivierte Gegenbewegungen hervor. Als einflußreichste politische Kraft erwies sich die aus den Muslimbrüdern hervorgegangene Nationale Islamische Front, die seit 1989 gemeinsam mit dem Militär den Sudan regiert. Ihre Absicht ist es, unter Vermeidung von „sectarian politics“ einerseits und einer säkularen Orientierung andererseits eine rigorose islamische Lösung für den Sudan zu finden.

Umma-Partei und Mahdī-Familie

Die enge Verknüpfung von Islam und Politik im Sudan, von religiöser Bewegung und politischer Partei wird auch an der Rolle der Mahdī-Familie deutlich, die sie sowohl bei den *anṣār* als auch in der Umma-Partei spielte und spielt.

Sayyid ʿAbd ar-Rahmān al-Mahdī, der Imam der *anṣār*, war das eigentliche Oberhaupt der Umma-Partei, die er wie eine religiöse Bewegung führte. Traditionell auftretend, charismatisch, vermögend, von großem Ansehen und Einfluß, begegnete man ihm mit Respekt und Verehrung. Den offiziellen Parteivorsitz hatte sein Sohn aṣ-Ṣiddīq al-Mahdī (1911-1961) inne, der mit dem Tod seines Vaters 1959 auch Imam der *anṣār* wurde. Nur für einen kurzen Zeitraum – 1955 bis 1958 – gab er das Amt des Parteipräsidenten ab; die Oberhäupter der *Khatmiyya* und der *Mahdiyya* hatten sich während dieser Periode darauf geeinigt, sich selbst und Familienmitglieder von offiziellen Ämtern fernzuhalten. Nach dem frühen Tod aṣ-Ṣiddīq al-Mahdīs bereits zwei Jahre nach seinem Vater wurden Parteivorsitz und Imamat personell voneinander getrennt. Ein Bruder aṣ-Ṣiddīqs, al-Hādī al-Mahdī (1915-1970), übernahm das Imamamt, der Vorsitz der Umma-Partei ging an aṣ-Ṣiddīqs ältesten Sohn aṣ-Ṣadiq al-Mahdī (geb. 1935). Die unterschiedlichen Ambitionen und Sichtweisen beider führten zu einer Spaltung sowohl der Umma-Partei als auch der *anṣār* während der sechziger Jahre. Al-Hādī neigte zur Versöhnung mit dem damals herrschenden Militärregime; aṣ-Ṣadiq lehnte es ab. Hinter al-Hādī sammelte sich der traditionalistisch und konservativ orientierte Flügel von *anṣār* und Umma-Partei; aṣ-Ṣadiq war jung, in Oxford ausgebildet, auch gegenüber Ideen westlicher Prägung aufgeschlossen und auf Modernisierung bedacht. Eines seiner Ziele war die Umgestaltung der Umma-Partei, die aus einer eher religiösen Organisation, deren Anhänger ihrem Führer ergeben folgten, zu einer modernen politischen Partei werden sollte, offen für alle, die ihr Parteiprogramm befürworteten.⁹ Mit seinem Veränderungswillen konnte aṣ-Ṣadiq vor allem jüngere Intellektuelle mobilisieren. Die Spaltung schwächte die Umma-Partei politisch und führte zur Ablösung des erst dreißigjährigen aṣ-Ṣadiq al-Mahdī als Premierminister. Das darauf folgende

Militärregime an-Numairis lehnten Umma-Partei und *anṣār* strikt ab. Ihr Widerstand wurde mit einem militärischen Angriff auf die Nilinsel Abā, eine Hochburg der *anṣār*, gebrochen. Dem Massaker fielen Tausende *anṣār*, unter ihnen Imam al-Hādī, zum Opfer. Ein späterer Putschversuch von *anṣār* und Umma-Partei schlug fehl; aṣ-Ṣadiq al-Mahdī wurde in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Ein Versuch „nationaler Versöhnung“, der aṣ-Ṣadiq für kurze Zeit in das Politbüro der Einheitspartei an-Numairis führte, scheiterte. Nach dem Sturz an-Numairis ging die Umma-Partei als Siegerin aus den freien Wahlen von 1986 hervor und ihr Parteipräsident aṣ-Ṣadiq al-Mahdī wurde bis 1989 erneut Premierminister. Seit der Machtübernahme von Militär und Nationaler Islamischer Front existiert die Umma-Partei sowohl im Untergrund bzw. inoffiziell im Inland, als auch im Exil. Das Imamamt der *anṣār* ist seit dem Tod al-Hādīs vakant. Obwohl nicht gewählter oder bestimmter Imam, fungiert aṣ-Ṣadiq al-Mahdī seither als religiöses Oberhaupt der *anṣār*.

Die Weitergabe führender Positionen an die direkten Nachkommen des Mahdī ist bisher ungeschriebenes Gesetz. Ihr liegt kein fixiertes dynastisches Prinzip zugrunde. Der Mahdī selbst gab seine Führungsposition nicht in seiner Familie weiter, sondern bestimmte aus politischen Gründen einen seiner einflußreichsten Anhänger zu seinem Nachfolger. Mit der Zerschlagung des Mahdī-Staates erübrigte sich die Frage einer Nachfolge. Erst die Erneuerung der *Mahdiyya* durch ‘Abd ar-Raḥmān al-Mahdī ließ sie wieder aktuell werden. ‘Abd ar-Raḥmān bestimmte seinen Sohn zu seinem Nachfolger, ohne jedoch eine generelle Nachfolgeregulierung zu treffen. Beim Tod aṣ-Ṣiddīq al-Mahdīs war dessen Sohn aṣ-Ṣadiq erst 25 Jahre alt. Aṣ-Ṣiddīq setzte deshalb eine *shūrā* ein, die seine Nachfolge klären sollte. Ihr gehörten neben einem Vorsitzenden die beiden in Frage kommenden Kandidaten aṣ-Ṣadiq al-Mahdī und al-Hādī al-Mahdī, an. Die *shūrā* sprach al-Hādī das Imamamt zu und überließ aṣ-Ṣadiq die politische Führung der Umma-Partei.¹⁰ Künftig soll der Imam durch Wahl bestimmt werden. Während der basisdemokratischen, aber extrem langwierigen Wahlprozedur kann ein *wakīl al-imām* – ein Stellvertreter des Imam – in einem etwas einfacheren Verfahren gewählt werden. Diese Stellung hat aṣ-Ṣadiq al-Mahdī jetzt inne.¹¹ Er selbst betont, daß der von den *anṣār* gewählte Imam nicht notwendigerweise ein Nachkomme des Mahdī sein muß.¹²

Auch der Parteivorsitz wurde – wie bereits gezeigt – nicht durch Wahlen bestimmt. Aṣ-Ṣiddīq al-Mahdī, der erste Präsident der Umma-Partei war durch seinen Vater ‘Abd ar-Raḥmān in dieses Amt eingesetzt worden. Sein Nachfolger, aṣ-Ṣadiq al-Mahdī, der seit 1961 das Amt des Parteivorsitzenden und später des Parteipräsidenten innehat, wurde durch die gleiche *shūrā* der *anṣār* eingesetzt, die auch seinen Onkel al-Hādī zum Imam bestimmte.

War die Führungsrolle ‘Abd ar-Raḥmān al-Mahdīs zu seiner Zeit unwiderrsporen, so ist die dominante Stellung der Mahdī-Familie in der Umma-Partei heute durchaus nicht unumstritten. Kritiker erkennen zwar die Führungsposition aṣ-Ṣadiq al-Mahdīs an, akzeptieren ihn als Vordenker und folgen ihm ideologisch, sie fordern jedoch, von der Monopolisierung der Führung durch die Mahdī-Familie abzurücken. Offensichtlich befindet sich die Umma-Partei bereits in einem Umgestaltungsprozeß, der mit einer Reihe von Vorgängen in der sudanesischen Gesellschaft korrespondiert. Sie betreffen die demographische Struktur – ein großer Anteil der

Sudanesen gehört der jungen Generation an -, wie auch den steigenden Bildungsstand, den Wunsch nach Selbstverwirklichungs- und Aufstiegschancen sowie nach politischer Partizipation bei wachsenden Teilen der sudanesischen Bevölkerung.

Umma-Partei und Mahdismus

Die Umma-Partei sieht sich mahdistischer Ideologie eng verbunden. Dies hat personelle und organisatorische wie auch inhaltliche Gründe.

Schon die Mahdī-Familie macht durch die Verknüpfung von politischem und religiösem Amt die enge Verwobenheit von *Mahdiyya* und Umma-Partei deutlich. Die in der mahdistischen Tradition stehenden *anṣār* bilden die zuverlässigste und zahlenmäßig stärkste Stütze der Umma-Partei, wobei Mitglieder, Sympathisanten und Wähler der Umma-Partei kaum unterschieden werden können, da es in der Regel weder registrierte Mitgliedschaft gibt, noch Mitgliedsbeiträge erhoben werden. Die *anṣār* sind die größte religiöse Organisation im Sudan; in ihrer Mehrheit stehen sie hinter der Umma-Partei. Viele ihrer Anhänger entstammen alteingesessenen *anṣār*-Familien; ihre Vorfahren haben oft gemeinsam mit dem Mahdī gekämpft. Zwar hat die Parteiführung unter aṣ-Ṣadiq al-Mahdī bereits seit den sechziger Jahren versucht, andere gesellschaftliche Gruppen zu erreichen, darunter Gewerkschaften, Berufsvereinigungen, Beschäftigte in modernen Bereichen der Gesellschaft, doch sind sie weder personell noch ideologisch bisher in dem Maße in Erscheinung getreten, als daß sie den Eindruck hätten verwischen können, die Partei werde von den *anṣār* getragen. Aṣ-Ṣadiq al-Mahdī begründet und verteidigt die personelle Zusammensetzung der Umma-Partei und die enge Verknüpfung von religiösen Organisationen und politischen Parteien: Es gebe im Sudan religiöse, politische und tribale Loyalitäten, die die Anhängerschaft von Parteien beeinflussen. Die sudanesishe Gesellschaft könne derzeit keine anderen Parteien hervorbringen. Sie seien ein unvermeidliches Faktum des gegenwärtigen Sudan.¹³

Im Verständnis der Umma-Partei sind Entstehung und Natur des modernen sudanesischen Staates direkt mit der Geschichte des Mahdismus verbunden. Die Umma-Partei sieht in der Erhebung des Mahdī und seiner Staatsgründung den Anfangspunkt sudanesischer Geschichte. Nach ihrem Verständnis hat der Mahdī für die Unabhängigkeit des Sudan gekämpft und den sudanesischen Staat gegründet. Der Mahdī wird als *abū al-istiqlāl* – Vater der Unabhängigkeit – betrachtet. Er gilt als nationaler Führer, der die sudanesischen Stämme durch die mahdistisch-islamische Ideologie einte, die Kolonialherren vertrieb und die Grundlagen für den sudanesischen Staat legte.¹⁴ Die Zeit des Mahdī gilt als ruhmreiche Periode sudanesischer Vergangenheit. Sein Sohn ʿAbd ar-Rahmān al-Mahdī wird als Vater des modernen sudanesischen Nationalismus betrachtet, der konsequent für einen unabhängigen Sudan eintrat. Dies macht die Umma-Partei in den Augen vieler Sudanesen bis heute attraktiv.

Im Verständnis der Umma-Partei ist die mahdistische Ideologie sowohl auf Veränderung orientiert als auch selbst entwicklungsfähig. Die Stärke der mahdistischen Bewegung, als deren Bestandteil sich nicht nur die *anṣār*, sondern auch die Umma-

Partei verstehen, wird gerade daraus abgeleitet, daß es gelungen ist, sie an die veränderten historischen Bedingungen anzupassen: Bereits ʿAbd ar-Rahmān al-Mahdī gelang die Neuformulierung und Umdeutung der mahdistischen Ideologie, die vor allem von der ursprünglichen Radikalität und Ausschließlichkeit, den Elementen des *jihād* und der totalen Ablehnung alles Fremden abrückte. Er etablierte die *anṣār*-Bewegung in einem veränderten historischen Kontext. Aṣ-Ṣadiq al-Mahdī tut dies auf seine Weise in einem wiederum veränderten nationalen und globalen Kontext. Er hebt Erfordernisse einer modernen, demokratischen Entwicklung für den Sudan hervor. Beide beriefen und berufen sich dabei auf einen Grundsatz mahdistischer Ideologie, der als Basis flexiblen Denkens und Handelns gilt: *Li-kull waqt wa-maqām ḥāl, wa-li-kull zamān wa-ʿawān rijāl*, für jede Zeit und jeden Ort gibt es spezifische Lösungen und Persönlichkeiten.¹⁵ Die unter Beweis gestellte Wandlungs- und Entwicklungsfähigkeit der mahdistischen Bewegung nutzt die Umma-Partei, um sich als Akteur gesellschaftlicher Veränderungen und als Motor für sozialen Wandel darzustellen. Die Diskrepanz von Veränderungsanspruch und tatsächlich erreichten Ergebnissen während der Regierungszeiten der Umma-Partei hat bei Teilen der sudanesischen Bevölkerung jedoch eher zu Skepsis und Desillusionierung geführt.

Umma-Partei und Islam

Der Mahdī legte nicht nur die Grundlagen für den sudanesischen Staat, er definierte auch dessen Charakter als islamisch: Laut aṣ-Ṣadiq al-Mahdī ist mit der *Mahdiyya* der Islam in Staat, Legislative und Regierung eingeführt worden.¹⁶ In der Ideologie der Umma-Partei nimmt die mahdistische Tradition eine hervorragende Stellung ein. Sie wird als ein grundlegendes Merkmal sudanesischer Identität angesehen. Da die mahdistische Tradition eine islamische ist, folgt daraus für die Umma-Partei, daß der Islam in der sudanesischen Gesellschaft einen wichtigen Platz einnehmen muß.¹⁷

Der Mahdī trat mit universellem Anspruch seiner Botschaft auf, doch die Umma-Partei sieht den Mahdismus in erster Linie als ein spezifisch sudanesisches Phänomen an. Der Mahdismus wird von ihr vorrangig als eine Aktivierung und Intensivierung des Glaubens verstanden, der seine Anhänger zu besonderem Engagement für den Islam und zu politisch aktivem Wirken verpflichtet. Trotzdem hat die mahdistische Bewegung für aṣ-Ṣadiq al-Mahdī¹⁸ eine internationale Komponente. Er versteht sie als Teil eines „islamischen Erwachens“, das die gesamte islamische Welt erfaßt hat und dieser mit islamischen Lösungen spirituelle Erleuchtung und materielles Wohlergehen bringen soll.¹⁹ Dabei argumentiert er mit Nachdruck für Toleranz, friedlichen Umgang der Religionen miteinander und Kooperation. Isolierung, Konfrontation, Extremismus und Fanatismus lehnt er ab.²⁰ Intensiv setzt er sich mit Politik und Ideologie der regierenden Nationalen Islamischen Front (NIF) auseinander und lehnt deren undemokratische, repressive Herrschaft ab. Aṣ-Ṣadiq al-Mahdī und NIF-Führer Ḥasan at-Turābī (geb. 1932) unterscheiden sich in ihrem Verständnis von der Bedeutung des Islam für das Leben des Einzelnen wie der Ge-

sellschaft zwar nur graduell, ihr praktisch-politisches Herangehen – vor allem hinsichtlich Demokratie und der Beachtung von Menschenrechten – ist jedoch grundsätzlich verschieden.²¹ Die Umma-Partei vertritt die Ansicht, daß eine sozial gerechte Ordnung nur unter breitester Einbeziehung gesellschaftlicher Kräfte erreicht werden kann.

Nach aṣ-Ṣadiq al-Mahdī gibt es kein spezifisch islamisches Staatsmodell, wohl aber politische Prinzipien, die bei der Politikformulierung berücksichtigt werden sollten. Jede konkrete historische Situation erfordere eine ihr angemessene Politik und Staatlichkeit. Die für alle Zeiten gültige Festschreibung eines islamischen Staatsmodells lehnt er ab.²² Die „politischen Prinzipien des Islam“ sieht er in Übereinstimmung mit Demokratie und Menschenrechten. Sie respektierten die Würde des Menschen, das friedliche Zusammenleben, Rechtssicherheit für den Einzelnen, für seine Grundfreiheiten und sein Eigentum.²³

Für aṣ-Ṣadiq al-Mahdī ergibt sich aus der islamischen Prägung der sudanesischen Gesellschaft nicht die Notwendigkeit einer islamischen Prägung des Staates. Im Sudan sei der Islam nicht so sehr mit dem Staat als mehr mit der Bevölkerung verbunden. Er begründet dies historisch: Der Islam habe sich im Sudan in spezifischer Weise verbreitet, nicht als Staatsreligion, nachdem die Gebiete erobert worden waren, sondern von „unten“. So sei die Gesellschaft islamisiert worden, der Staat jedoch wurde weniger davon berührt.²⁴

Eine Trennung von Islam und Politik lehnt aṣ-Ṣadiq al-Mahdī allerdings strikt ab:

„It is impossible to depoliticize Islam without emptying it.“²⁵

„Es gibt kein Volk, dessen Religion nicht seine Politik beeinflusst. Wenn ich religiös bin, wird meine Religion mein politisches Vorgehen beeinflussen. Wenn ich religiös bin, werde ich versuchen, die Prinzipien meiner Religion in mein politisches Denken und Handeln einfließen zu lassen.“²⁶

Umma-Partei, NDA und die Prinzipien von Asmara

Für die Umma-Partei war und ist die sudanesischen Gesellschaft deutlich islamisch geprägt. Die Trennung von Staat und Religion bzw. von Islam und Politik lehnt sie ab. Ein säkularer Sudan, wie von der südsudanesischen Konfliktpartei gefordert, ist für sie so nicht vorstellbar. Allerdings zeigt sie sich seit den 90er Jahren zu weitreichenden Kompromissen bereit.

Der Bürgerkrieg im Sudan stellte jede Regierung vor die Herausforderung, ihn endlich einer Lösung zuzuführen, die alle Konfliktparteien zufriedenstellt. Die Umma-Partei scheiterte an dieser Aufgabenstellung ebenso wie die anderen politischen Kräfte des Landes. Sie sah und sieht sich in einem Dilemma: Einerseits ist sie bestrebt, dem Islam eine ihrer religiösen Überzeugung gemäße Rolle in der sudanesischen Gesellschaft einzuräumen; andererseits muß sie erkennen, daß die bisherige, auch von ihr gestaltete Politik die Grundprobleme des Sudan nicht gelöst hat. Ein Überdenken bisherigen Herangehens und die Analyse der Fehler waren vonnöten.

Die Machtübernahme von Militär und NIF 1989 führte die Umma-Partei sowie weitere wichtige politische Kräfte in die Opposition, in den Untergrund und ins Exil. Ihr wiederholtes Scheitern veranlaßte die Umma-Partei zu einer Modifizierung und zum teilweisen Revidieren ihrer Sichtweisen. Notwendig erschien ihr vor allem, ihre Position zum kulturellen Charakter des Sudan und zur Teilung der Macht zu überdenken.

Gefördert wurde dieser Prozeß durch die Bildung der Nationalen Demokratischen Allianz (NDA), einer Dachorganisation der wichtigsten sudanesischen Oppositionsparteien und -organisationen. Sie wurde 1989 im Untergrund ins Leben gerufen, nachdem die Tätigkeit von Parteien untersagt worden war. Zu den Gründungsmitgliedern gehörten führende Persönlichkeiten der Umma-Partei, der Demokratischen Unionspartei (DUP), der Sudanesischen Kommunistischen Partei und der Gewerkschaften. Weitere politische und militärische Organisationen stießen in der Folgezeit dazu. Von besonderer Bedeutung war, daß auch die wichtigste südsudanesische Oppositionsbewegung, Sudanese People Liberation Movement (SPLM), und deren militärischer Flügel, Sudanese People Liberation Army (SPLA), sich zur Mitarbeit in der NDA entschlossen. Erstmals kam es zu einem Bündnis der einflußreichsten nord- und südsudanesischen Parteien bzw. Organisationen, die sich bis 1989 noch als Konfliktparteien im sudanesischen Bürgerkrieg gegenüberstanden hatten. Jetzt vereinte sie die Gegnerschaft gegen das durch den Militärputsch vom 30. Juni 1989 an die Macht gelangte islamistische Regime. Mit der NDA entstand eine neue politische Konstellation, der Frontverlauf erschien verändert. Statt zwischen Nord- und Südsudan verlief die Trennlinie nun zwischen dem Regime in Khartum und seinen vereinten Gegnern, zwischen Islamisten an der Macht und Muslimen wie Nichtmuslimen in der Opposition. Die ihnen allen gemeinsame Ablehnung islamistischer Politik brachte nicht nur Koordinierung und Kooperation zum Sturz der Khartumer Regierung hervor, sie führte nach jahrelangem Diskussionsprozeß auch zu einer Einigung über die politischen Prinzipien für den nachislamistischen Sudan. Die Resolutionen und Deklarationen der NDA-Tagung von Asmara im Juni 1995 enthalten dazu folgende Aussagen: Alle Mitglieder, unter ihnen die Umma-Partei, bekennen sich zu einem multikulturellen, multireligiösen und multiethnischen Sudan; Rechte und Pflichten aller Sudanesen gründen sich auf die Staatsbürgerschaft; es darf keine Diskriminierung aufgrund religiöser, ethnischer oder kultureller Zugehörigkeiten geben; Religionen pflegen friedliche Koexistenz, respektieren und tolerieren einander; keine politische Partei darf auf religiöser Basis organisiert sein.²⁷ Während einer vierjährigen Übergangsperiode sollen diese Festlegungen in die Tat umgesetzt werden. Der Südsudan erhält das Recht auf Selbstbestimmung; in einem Referendum am Ende der Übergangszeit kann die Bevölkerung des Südsudan zwischen Einheit oder Unabhängigkeit wählen.²⁸

In den gemeinsamen NDA-Dokumenten rückt die südsudanesische Seite von ihrer Forderung nach einem säkularen Sudan ab. Die Nordsudanesen verzichten auf die Führungsrolle der Muslime, auf die ausdrücklich islamische Prägung der sudanesischen Gesellschaft, die Nichtmuslime zu zweitrangigen Bürgern macht.

Sollten die Asmara-Vereinbarungen tatsächlich realisiert werden, könnten sie endlich zum Friedensschluß zwischen Nord- und Südsudan und zu einem für alle

akzeptablen nationalen Konsens führen. Angesichts einer Reihe von Tendenzen, die sich seither zeigen, sind jedoch Abwarten und Skepsis angebracht. Sie betreffen Entwicklungen in der NDA und im Khartumer Regime sowie – damit verbunden – politische Schritte und theoretische Erwägungen der Umma-Partei.

Das politische Konzept der Umma-Partei

Die Tätigkeit der Umma-Partei in den neunziger Jahren ist vom Ringen um einen neuen politischen Ansatz gekennzeichnet. Sie analysierte die Fehler der Vergangenheit und kam dabei vor allem zu selbstkritischer Einsicht: Die politische Elite des Nordsudan versäumte es, die kulturelle Vielfalt des Sudan anzuerkennen und in der Politik zu berücksichtigen. Da sich das aufkommende Nationalbewußtsein auf der Grundlage einer arabisch-islamischen Identität entwickelt hatte, gingen die regierenden nordsudanesischen Politiker nach Erlangen der Unabhängigkeit von der Annahme aus, daß sich alle anderen kulturellen Identitäten im Selbstlauf assimilieren würden. Als sich in späteren Jahren zunächst unter Schriftstellern das Bewußtsein von der kulturellen, ethnischen und tribalen Vielfalt des Sudan durchsetzte, blieben die Regierenden blind dafür.²⁹ Zu politischen Fehler kamen ökonomische: Eine unausgewogene Wirtschaftsentwicklung konzentrierte sich auf einige urbane Zentren. Sie verhalf den dortigen Vermögenden und Mittelschichten zu Wohlstand, ließ den Rest des Landes, einschließlich des Südens, hingegen verarmen.³⁰ Auch auf aš-Šadiq al-Mahdi's Regierungspolitik trifft diese Selbsterkenntnis der Umma-Partei zu. Die häufig wechselnden Koalitionsregierungen unter seiner Leitung sahen sich außerstande, eine sinnvolle Wirtschaftspolitik zu konzipieren und klar von der Islamisierung des Sudan abzurücken.³¹ Als problematisch sieht aš-Šadiq al-Mahdi inzwischen auch die bisherige Praxis der Entscheidungsfindung in der sudanesischen Politik an: Mehrheitsentscheidungen fielen immer zugunsten der Muslime aus, benachteiligten Minderheiten politisch und bedrohten deren kulturelle Identität.³² Selbst die Home Page der Umma-Partei verweist auf die gemachten Fehler: Das politische Konzept der nordsudanesischen Elite habe sich auf zwei falsche Annahmen gegründet: erstens, daß der Sudan in erster Linie islamisch und arabisch sei; zweitens, daß Nichtmuslime freiwillig oder gezwungenermaßen islamisiert und arabisiert würden.³³ Die Umma-Partei akzeptiert die Kritik der südsudanesischen Konfliktparteien an der bisherigen politischen Praxis der Islamisierung des Landes: „Wir denken, daß die Südsudanese das legitime Recht haben, jegliche Art von Islamisierung zu fürchten, die sie zu Staatsbürgern niedrigeren Ranges macht.“³⁴

Aus dem Diskussionsprozeß in der Umma-Partei kristallisierten sich zwei Eckpunkte für einen neuen Politikansatz heraus: Zum einen die Erkenntnis, daß das Verhältnis von Politik und Islam der Schlüssel für eine Konfliktlösung ist und neu definiert werden muß; zum anderen, daß der Südsudan das Recht auf Selbstbestimmung erhalten muß.

Zum Verhältnis von Staat und Religion formulierte die Umma-Partei ein Konzept, das zwar frühere Aussagen aufgreift, jetzt aber mit neuer Deutlichkeit die Schlüsselfragen benennt. Es wurde in Dokumenten der Umma-Partei und in Partei-

schriften in seiner Gesamtheit oder in Teilaspekten veröffentlicht.³⁵ Aş-Şadiq al-Mahdi faßt es wie folgt zusammen:

„Seitdem wir uns bemühen, die Rechte anderer zu definieren, mußten wir unsere Vorstellungen überdenken und präzisieren. Jetzt erklären wir klar: Erstens, wir wollen eine demokratische Verfassung, keine islamische und keine säkulare. ... Zweitens, wir wollen Rechte, die ausdrücklich auf der Staatsbürgerschaft beruhen. Islamische Werte und Prinzipien wollen wir in Ergänzung und nur dann, wenn sie die Rechte anderer nicht beeinträchtigen und auf demokratischem Weg beschlossen worden sind. ...Es gibt keinen anderen Weg, islamische Erwartungen und Bürgerrechte unter einen Hut zu bringen, wenn nichtmuslimische Minderheiten existieren. Islamische Wünsche sind nur durchsetzbar, wenn sie Bürgerrechte und Rechte von Nichtmuslimen...berücksichtigen.“³⁶

Für den Muslim aş-Şadiq al-Mahdi tut sich die Frage auf, ob dieses Herangehen einer islamischen Begründung standhält. Seine bejahende Antwort lautet:

„Der Islam akzeptiert...den Umstand, daß unterschiedliche Zeiten und Orte ein unterschiedliches Niveau an islamischer Selbstverwirklichung diktieren können. Dies ist ein authentisches islamisches Prinzip. Bestünde man auf einem Ausmaß an Durchsetzung islamischer Ansprüche, das unter konkreten gesellschaftlichen oder internationalen Bedingungen nicht annehmbar ist,...stellte man den Islam als inakzeptabel, unanwendbar und kontraproduktiv dar.“³⁷

Das politische Konzept der Umma-Partei betrachtet alle Staatsbürger als gleich, ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit. Es lehnt sowohl einen islamischen Staat als auch eine islamische Verfassung ab. Es argumentiert allerdings nach wie vor mit den Termini „Muslime“, „Nichtmuslime“ und „nichtmuslimische Minderheiten“ und mißt den Wünschen und Erwartungen von Muslimen große Bedeutung bei. In einer Gesellschaft, in der die Mehrheit Muslime sind, toleriert es den sicher legitimen Wunsch, nach dem Islam zu leben und dies durch Regulierungen und Normen festzuschreiben. Dies kann – so wird von der Umma-Partei eingeschränkt – in Gesellschaften, in denen neben Muslimen auch Nichtmuslime leben, nur unter bestimmten Voraussetzungen vor sich gehen: Bürgerrechte gründen sich ausschließlich auf die Staatsbürgerschaft und stehen über religiöser, ethnischer, kultureller, tribaler oder sonstiger Zugehörigkeit. Als oberstes Gebot, das in der Verfassung verankert sein muß, hat demzufolge zu gelten: Jede Art von islamischer Selbstverwirklichung darf nicht die Rechte der Nichtmuslime beeinträchtigen. Jede Einführung islamischer Gesetzgebung bedarf der demokratischen Abstimmung aller, auch der Zustimmung der Angehörigen anderer Religionen. Dieses Verfahren ist nach Meinung der Umma-Partei nur in einem demokratischen Staat mit einer demokratischen Verfassung möglich. Ein islamischer wie ein säkularer Staat hingegen gelten als ungeeignet. Aş-Şadiq al-Mahdi geht soweit zu sagen, daß ein Nichtbefolgen dieser Grundsätze in Gestalt einer forcierten und unerwünschten Islamisierung, den Islam als unanwendbar und ablehnenswert darstellt. Forcierte, undemokratische Islamisierung – wie von der NIF befürwortet – muß seiner Ansicht nach als unislamisch gelten: Sie verstoße gegen den islamischen Grundsatz, daß jede Situation der ihr gemäßen Maßnahmen bedarf und gebe jenen Recht, die den Islam daraufhin für

anachronistisch und unzeitgemäß halten. Gleiches gelte für diejenigen, die – wie der Kemalismus – den Islam zu unterdrücken versuchen. Für richtig und notwendig hält er das von der Umma-Partei fixierte Herangehen, das Zeit, Ort und Situation berücksichtigte, demokratisch sei und Nichtmuslimen gleiche Rechte als Staatsbürger einräume.⁵⁸

Das hier nachgezeichnete politische Konzept der Umma-Partei stellt deren Lösungsvorschlag für den Sudankonflikt dar. Gemessen an ihrer Herkunft und an ihrem Selbstverständnis ist die Umma-Partei zu einem weitreichenden Kompromiß bereit: Sie verzichtet zwar nicht auf das islamische Moment, ordnet es aber Bürgerrechten und demokratischer Abstimmung unter. Sie trug damit dazu bei, die Asmara-Prinzipien für einen multireligiösen und multikulturellen Sudan möglich zu machen. Deren Umsetzung in die Praxis wird allerdings der eigentliche Gradmesser für den Veränderungswillen auch der Umma-Partei sein.

Umma-Partei und NDA nach Asmara

Seit der Verabschiedung der Asmara-Dokumente 1995 zeigte die NDA geringe Effektivität. Es kam zu wenig weiteren Fortschritten. Alte Rivalitäten und Mißtrauen bestanden weiter. Die NDA trat zwar noch als Zweckbündnis zum Sturz der Regierung in Erscheinung, die Zukunft danach aber erschien zunehmend ungewiß. Die Exilpolitiker entfernten sich zudem von den oppositionellen Kräften innerhalb des Sudan und von den Sorgen der Bevölkerung.

Die Umma-Partei analysierte daraufhin ihre eigene Situation, die der NDA und die der Regierung und modifizierte ihr Vorgehen. Die wachsende kritische Lage der Regierung, vor allem aber den seit Ende 1998 ausgetragene Machtkampf innerhalb der sudanesischen Führung zwischen Ḥasan at-Turābī und Staatspräsident ʿUmar al-Bashīr (geb. 1944) und die daraus resultierende Spaltung der Regierungspartei, glaubte sie für eine politische Lösung ausnutzen zu können. Im Frühjahr 1999 traf sich aṣ-Ṣadiq al-Mahdī mit seinem Schwager Ḥasan at-Turābī in Genf, im Herbst des gleichen Jahres mit Staatspräsident al-Bashīr in Djibouti. Er setzte nun ausschließlich auf eine Verhandlungslösung und die Rückkehr führender Kader in den Sudan, um im Inland stärkeren Widerstand mobilisieren zu können. Das Vorgehen aṣ-Ṣadiq al-Mahdīs, vor allem aber sein Alleingang, stießen auf heftige Kritik seitens der Verbündeten in der NDA. Der Vorwurf, er handle aus egoistischen Machtinteressen und strebe ein separates Abkommen mit den Machthabern in Khartoum an, ließ nicht auf sich warten. Beides wurde von aṣ-Ṣadiq al-Mahdī und der Umma-Partei verneint. Sich vertiefende Differenzen in der NDA, insbesondere zwischen John Garang und aṣ-Ṣadiq al-Mahdī⁵⁹, veranlaßten die Umma-Partei im März 2000 das Oppositionsbündnis zu verlassen. Aṣ-Ṣadiq al-Mahdī erklärte jedoch, auch weiterhin im gemeinsamen Interesse der sudanesischen Opposition handeln zu wollen und kein separates Abkommen mit der Regierung einzugehen.

Nach der Verdrängung Ḥasan at-Turābīs von der Macht unternahm Staatspräsident al-Bashīr eine Reihe politischer Schritte in Richtung Normalisierung und zögerlicher Demokratisierung. Sie ermöglichten ihm zum einen, das regionale und

internationale Ansehen des nun „turabifreien“ Sudan zu erhöhen und eine Normalisierung der Außenbeziehungen einzuleiten; zum anderen signalisierten sie den politischen Organisationen und Parteien in der Opposition Rückkehrchancen und die Erlaubnis zu politischer Aktivität im Inland. Aṣ-Ṣadiq al-Mahdī blieb zwar selbst noch im Ausland, um weitergehende politische Entwicklungen abzuwarten⁴⁰, die Umma-Partei schickte aber als erste der nordsudanesischen Parteien führende Kader in den Sudan zurück.

Die nordsudanesischen Parteien und Organisationen, die in der NDA verharrten, zeigen sich inzwischen aufgeschlossener gegenüber den zögerlichen Schritten der sudanesischen Regierung, auf Forderungen der Opposition einzugehen.⁴¹ Ihre Haltung wird auch durch die voranschreitende Normalisierung der Außenbeziehungen der Regierung beeinflusst; sie schmälert die Unterstützung für die NDA aus der Region. Wenn sich diese Entwicklung fortsetzt, wird der Handlungsspielraum der Opposition zunehmend geringer werden. Ihre schrittweise Rückkehr, ein politisches Verhalten zwischen Kritik, Distanz und Kooperation gegenüber der Regierung und der Umbau des Regimes anstelle seines Sturzes sind die absehbaren Konsequenzen. Bereits jetzt ist sicher, daß die ursprünglichen Fronten im sudanesischen Bürgerkrieg, die zwischen Nord- und Südsudan, die verhärteteren und dauerhafteren sind. Es bleibt zu hoffen, daß die nordsudanesischen Parteien, einschließlich der Umma-Partei, nach ihrer vollständigen Wiederetablierung im Land konsequent an den Prinzipien von Asmara festhalten. Der Problemdruck, der auf allen Seiten – Regierung, nordsudanesischen Parteien und Südsudanesen – lastet, wird als treibende Kraft weiterbestehen.

Anmerkungen

- 1 Die Literatur zum Sudankonflikt ist zahlreich. Guten Einblick bieten folgende Publikationen: A. Alier, *Southern Sudan: Too Many Agreements Dishonoured*, Reading 1991; G. Warburg, *Historical Discord in the Nile Valley*, London 1992; F.M. Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*, Washington 1995; P.N. Kok, *Governance and Conflict in the Sudan, 1985-1995*, Hamburg 1996; A. Mosely Lesch, *The Sudan: Contested National Identities*, Bloomington, Oxford 1998, alle m.w.N.
- 2 Umma = Gemeinde, auch Nation; Umma-Partei = Nationalpartei, bleibt i.d.R. unübersetzt; die Umma-Partei wurde 1945 gegründet, sie befürwortete einen unabhängigen sudanesischen Nationalstaat.
- 3 Vgl. hierzu G. Warburgs umfangreiche Sammelrezension zu J. L. Esposito/J.O. Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford 1996, und A. Sidahmed, *Politics and Islam in Contemporary Sudan*, Richmond 1997. In: *Middle Eastern Studies*, 35 (1999) 3, S. 178-189, insbes. S. 186-187, ebenso J.O. Voll, *The Sudanese Mahdī: Frontier Fundamentalist*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), S. 145-166, insbes. S.162.
- 4 Die *khatmiya* ist umfassend behandelt worden von J. O. Voll, *A History of the Khatmiyah Tariqah in the Sudan*, Ph.D.diss., Harvard 1969.
- 5 Vgl. G. Warburg, a.a.O., S. 186. Zur Spezifik des Islam im Sudan vgl. auch A. Sidahmed, *Politics and Islam...*, a.a.O., S. 5-7.
- 6 Vgl. u.a. G. Warburg, *Religious and Ethnic Conflict in Sudan: Can National Unity Survive?* In: L. Binder (Hg.), *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, Univ. Press of Florida 1999, S. 110-128. Warburg beschreibt die Politik des Mahdi, ethnische „contracts“ zu schließen und so Anhänger zu gewinnen (S. 111-113).

- 7 Zur *mahdiyya*, den Ideen und der Staatsgründung des Mahdi vgl. insbes. P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford 1970, m.w.N.
- 8 Für Weiteres und Details vgl. T. Niblock, *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics 1898-1985*, Albany, N.Y. 1987; A. Vincent, *Religion and Nationalism in a Traditional Society: Ideology, Leadership and the Role of the Umma Party as a Force for Social Change in the Northern Sudan*, Ph.D. diss., Univ. of Pennsylvania 1988; G. Warburg, *Islam, Nationalismus und Communism in a Traditional Society. The Case of Sudan*, London 1978, insbesondere den Abschnitt „From Anṣār to Umma, 1914-1945“, S. 21-66; ders., *From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan*. In: *Der Islam* 70 (1993) 1, S. 88-111; P. Woodward, *In the Footsteps of Gordon: The Sudan Government and the Rise of Sayyid Sir Abd al-Rahman al-Mahdi, 1915-1935*. In: *African Affairs* 84 (1985), S. 39-51; aṣ-Ṣādiq al-Mahdī (Hg.), *Jihād fī sabīl al-istiqlāl*, Khartoum 1965. Das Kondominium ist umfassend – auch in den Aspekten, die hier zu kurz kommen mußten – behandelt worden von M. Abdel Rahim, *Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development 1899-1956*, Oxford 1969; M.O. Beshir, *Revolution and Nationalism in the Sudan*, London 1974; M.W. Daly, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934*, Cambridge 1986; ders., *Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium 1934-1956*, Cambridge 1991; P. Woodward, *Condominium and Sudanese Nationalism*, London 1979.
- 9 Vgl. dazu P.K. Bechtold, *Politics in the Sudan*, New York 1976, S. 244; auch A. Cudsi, *Islam and Politics in the Sudan*. In: J.P. Piscatori (Hg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, S. 40.
- 10 Zu den Nachfolgeregelungen vgl. Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main; Erläuterungen gibt ebenfalls eine Broschüre der *anṣār*-Organisation, die sowohl Struktur und Arbeitsweise der *anṣār*-Organisationen als auch die Wahl des Imam beschreibt (Ad-dallil al-asāsī, o.O.[Kairo], o.J.[ca. 1999], 25 S.). Die personelle Zusammensetzung der erwähnten *shūrā* nennt A. Cudsi, *Islam and Politics in the Sudan*. In: J.P. Piscatori (Hg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, S. 40.
- 11 Vgl. Interview mit Yūsuf Ḥasan, dem Vorsitzenden der Auslandsabteilung der *anṣār* und Leiter des *anṣār*-Büros in Kairo, am 3. März 2000 in Kairo.
- 12 Vgl. Enter Sudan's Prince Sihanouk? Sadiq el-Mahdi, Leader of the Anṣār and Umma Party in Sudan, Talks to Abdelwahab el-Affendi, in: *Arabia*, London, September 1985, S. 19.
- 13 Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
- 14 Vgl. P.M. Holt/M.W. Daly, *A History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, London 1988, S. 87.
- 15 Vgl. Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 21. März 1998, Frankfurt/Main, vor allem für seine Interpretation des genannten mahdistischen Grundsatzes, der auf eine Äußerung des Mahdi zurückgeht und auch im Sufismus eine Rolle spielt. Vgl. hierzu auch G. Warburg, *From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan*. In: *Der Islam* 70 (1993) 1, S. 110. A. Sidahmed, *Politics and Islam...*, a.a.O., S. 127, zitiert aṣ-Ṣādiq al-Mahdī nach Sudanow 4 (1979) 11: „There are different ways for different circumstances and different leaders for different occasions.“
- 16 Vgl. Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 21. März 1998, Frankfurt/Main.
- 17 Zu aṣ-Ṣādiq al-Mahdis Verständnis des Mahdismus vgl. vor allem seine Schrift *Yas'alūnaka 'an al-mahdiyya*, Kairo 1975.
- 18 Aṣ-Ṣādiq al-Mahdī ist bereits seit den 1960er Jahren Vordenker und Sprachrohr der Umma-Partei. Die Akzeptanz für seine Ideen und Sichtweisen bei Mitgliedern und Sympathisanten der Umma-Partei ist hoch. Die Mehrheit der von der Umma-Partei herausgegebenen Schriften stammt aus seiner Feder. Ideologisch ist er prägend; seine Sichten können als die kollektive Meinung der Umma-Partei gelten. Aussagen, die das Selbstverständnis der Umma-Partei charakterisieren, stammen deshalb mehrheitlich von ihm.
- 19 Vgl. AlSadiq AlMahdi, *The Significance of Islam in the Modern World*, Vortrag, The Royal College of Defence Studies, London, 8.6.1983; aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, *Al-islām wa'n-nizām al-'ālamī al-jadīd (Āfāq jadīd; 2)*, Kairo 1992, S. 25-26, A. Sidahmed, *Politics and Islam...*, a.a.O., S. 126-127.
- 20 Vgl. aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, *At-ta'āyush wa'ṣ-ṣidām baina'l-ḥadārāt*. (Vortrag auf einer Konfe-

- renz zum Thema „Der Islam und das 21. Jahrhundert“, organisiert vom ägyptischen Ministerium für religiöse Stiftungen und dem Obersten Rat für islamische Angelegenheiten), Kairo, 6.7.1998; ders., Tahaddiyāt at-tis'niyāt, Kairo 1991; ders., Al-islām wa'n-niẓām al-'alamī al-jadīd, Kairo 1992. In allen argumentiert er im o.g. Sinn für Verständigung und Zusammenarbeit auf globaler Ebene. Vgl. auch E. Schöne, Muslime nach dem Ende des Ost-West-Konflikts: Šādiq al-Mahdī und die neue Weltordnung. In: H. Fürtig (Hg.), Globalisierung und islamische Welt: Abgrenzung, Aneignung, Gegenentwürfe (im Druck).
- 21 Einen Einblick in das Verhältnis beider Parteien zueinander geben aš-Šādiq al-Mahdī, Al-wifāq wa'l-firāq baina „al-umma“ wa „al-jabha“ fī as-sūdān, 1958-1995, Kairo 1995; G. Warburg, Mahdism and Islamism in Sudan. In: International Journal of Middle East Studies, 27 (Mai 1995) 2, S. 219-236. Hier findet sich auch Weiteres zur mahdistischen Ideologie und zu aš-Šādiq al-Mahdīs Islamverständnis. Über letzteres geben auch folgende Schriften Auskunft: Sadiq al-Mahdi, The Concept of an Islamic State. In: A. Gauhar (Hg.), The Challenge of Islam, London 1978, S. 114-131; ders., Islam – Society and Change. In: J.L. Esposito (Hg.), Voices of Resurgent Islam, Oxford 1983, S. 230-240.
- 22 Ausführungen zu den politischen Prinzipien des Islam macht aš-Šādiq al-Mahdī in vielen seiner Schriften. Am ausführlichsten erläutert er seine Ansichten in seiner Schrift Ad-daula fī al-islām, die in der Publikationsreihe der *anšār* Āfāq jadīda erschienen ist (Nr. 3 von 1992).
- 23 Vgl. Al-Sadig Al-Mahdi, Islamic Perspectives on the Universal Declaration of Human Rights, Genf, November 1998, S. 12 (Vortrag auf einer Konferenz anlässlich des 50. Jahrestages der Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), S. 13.
- 24 Vgl. Interview mit aš-Šādiq al-Mahdī, 21. März 1998, Frankfurt/Main.
- 25 Sadiq el-Mahdi, Islam and Revolution, in: Arabia, November 1982, S. 30.
- 26 Interview mit aš-Šādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
- 27 Will die Umma-Partei der zuletzt genannten Festlegung gerecht werden, so sollte sie sich breiter öffnen, mehr Nicht-*anšār* durch ihr politisches Programm gewinnen wollen und über die Trennung von religiösem Amt bei den *anšār* und politischem Amt bei der Umma-Partei nachdenken. Möglicherweise setzt sie gegenwärtig auf eine Interpretation, die ihr erlaubt, sich nicht als Partei, die auf religiöser Grundlage organisiert ist, darzustellen; der Begriff ist dehnbar.
- 28 Vgl. hierzu die Resolutionen der NDA-Tagung vom 15. bis 23. Juni 1995 in Asmara in arabischer und englischer Sprache: NDA, Secretariat for Organization and Administration, Documents of the Conference on Fundamental Issues, Asmara, 15 – 23 June 1995, S. 8-34; ebenso Al Sadig Al Mahdi, Second Birth in Sudan in the Cradle of Sustainable Human Rights, Kairo 2000, S. 54-55, (ursprünglich präsentiert auf einer Konferenz zum Thema Human Rights in the Transition in Sudan, die vom 8. bis 12. Februar 1999 in Kampala stattfand).
- 29 Vgl. hierzu Al Sadig Al Mahdi, Second Birth..., a.a.O, S. 20-21.
- 30 Vgl. ebenda, S. 21.
- 31 Die Islamisierung des Sudan war in den Augen sowohl der Südsudanesen, die sie ablehnten, als auch der Nordsudanesen, die über das Wie debattierten, eng an die Frage der Einführung und Anwendung der *shari'a* gebunden. Zur Geschichte der islamischen Gesetzgebung im Sudan, zu den sogenannten Septembargesetzen an-Numairīs und zu aš-Šādiq al-Mahdīs Stellung dazu vgl. O. Köndgen, Das islamisierte Strafrecht im Sudan. Von seiner Einführung 1983 bis Juli 1992, Hamburg 1992, C. Fluehr-Lobban, Islamic Law and Society in the Sudan, London 1987, G. Warburg, The Sharia in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989, in: Middle East Journal 44(1990)4, S. 624-637.
- 32 Vgl. Al Sadig Al Mahdi, Second Birth..., a.a.O., S.9. Er schlägt statt dessen ein Proporzsystem vor.
- 33 Vgl. <http://www.umma.org> : Islam in Sudan.
- 34 Interview mit aš-Šādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
- 35 Vgl. u.a. Umma Party on Self-Determination in the Sudan, Discussion Paper, Kairo, 10.11.1993; Umma Party, Forth Congress, 31.1-2.2.1998, Final Communique; Umma Party, The Final Communique of the Executive and the Advisory Bureau, Kairo, 3.-5.6.1999; Umma Party's President Press Statement, 28.6.1999; Road Map for Peace and Stability in Sudan, 21.8.1999; Working Paper for a Comprehensive Political Agreement in Sudan, 21.10.1999; Umma Press Statement, 2.12.1999; Umma Party Manifesto, o.J.

-
- 36 Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
37 Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
38 Vgl. Interview mit aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, 27. März 1998, Frankfurt/Main.
39 Vgl. den öffentlich geführten Briefwechsel zwischen John Garang und aṣ-Ṣādiq al-Mahdī, Dezember 1999 bis März 2000.
40 Aṣ-Ṣādiq al-Mahdī kehrte am 23. November 2000 in den Sudan zurück.
41 So nahm die NDA, geleitet von Muḥammad ʿUthmān al-Mirghanī, Präsident der DUP, die Einladung zu einem Treffen zwischen Regierung und NDA an, vgl. XINHUA-Meldung, 6.7.2000; ebenso wie die Umma-Partei erklärte sich die NDA unter Bedingungen bereit, an Vorbereitungstreffen für eine Friedenskonferenz mit dem Südsudan teilzunehmen, vgl. AFP, 5.7.2000, zu finden im Internet: <http://www.sudan.net/>.

Zum politischen Islam der afghanischen Taliban

Bernt Glatzer

Man könnte annehmen, daß die ideologische Grundlage der Taliban leicht zu beschreiben sei, denn diese politisch-religiöse Bewegung tritt als Verfechterin des reinen, unverfälschten Islam auf, also sollte es genügen, den Qurʾān und die kanonischen Schriften des sunnitischen Islam aufzuschlagen, um die Ideologie der Taliban nachzulesen. Tatsächlich aber zeigen sich Widersprüche, Brüche, Lücken, Neuerungen und höchst eigenwillige Auslegungen.¹

Allerdings werden die afghanischen Taliban in der islamischen Welt durchaus nicht allgemein als Vorreiter des wahren Glaubens anerkannt; andere ebenso radikale Gruppen in Pakistan und Indien haben sogar zum „Heiligen Krieg“ gegen die Taliban aufgerufen. Selbst aus Deoband, dem indischen Ursprungsort jener islamischen Richtung, der die Taliban zugeordnet werden, kam ein Verdikt gegen sie. Doch sollen die Taliban hier nicht theologisch bewertet werden, sondern ich will versuchen, aus meinen ethnologischen Untersuchungen einige Aspekte zu ihrem Verständnis hinzuzufügen.

Die eklektische, *ad hoc* zusammengestellt wirkende Ideologie der Taliban wird besser verständlich, wenn wir die Taliban nicht als eine Organisation betrachten, sondern als eine Bewegung. Darunter verstehe ich, daß Menschen und Gruppierungen verschiedener Herkunft ein gemeinsames politisches Ziel verfolgen – trotz unterschiedlicher Meinungen über den Weg. Dabei ist die Definition der Mitgliedschaft und die Organisationsform der Bewegung von sekundärer Bedeutung. Die Führung einer solchen Bewegung mag die Richtung vorgeben, den Weg bereiten, ist aber oft nicht in der Lage, die Bewegung als Ganze zu überblicken, zu strukturieren und zu kontrollieren. Angesichts ihrer organisatorischen Schwäche versucht die Führung, die Gefolgschaft dadurch zu disziplinieren, daß sie immer wieder besonders drastische Zeichen setzt und Exempel statuiert. Diese Zeichen verlieren ihre Wirkung, wenn sie nicht häufig wiederholt werden.

Obwohl die Bewegung der Taliban versucht, einen Staat zu managen, hat sie ihren entscheidenden Führungszirkel seit Jahren kaum erweitert und entledigt sich immer wieder prominenter Führungskader.

Beginn der Bewegung

Nach dem Zusammenbruch der noch von der Sowjetunion eingesetzten Regierung unter Muḥammad Najībullāh (1947-96) im April 1992 konnten die siegreichen *mujāhidīn*-Gruppen keine stabile und von der Mehrheit der Bevölkerung anerkannte Regierung aufbauen, der „Staat“ blieb auf die Hauptstadt beschränkt, während sich im Hinterland *de facto* unabhängige Emirate etablierten. Besonders im Süden und Osten des Landes herrschte das politische Chaos; Bombardements legten die Hälfte

Kabuls in Schutt und Asche; mehrere Zehntausend Menschen kamen in den Kämpfen ums Leben. Zugleich wuchs bei der großen Mehrheit der Bevölkerung die Sehnsucht nach Frieden.

Auch die Nachbarn Afghanistans zeigten sich irritiert, daß Afghanistan nicht zur Ruhe fand. Friedensinitiativen aller Nachbarländer, der Regionalmächte und der UNO blieben jedoch erfolglos. Pakistans Hoffnung auf Handelsbeziehungen zu den neuen mittelasiatischen Staaten wurde enttäuscht, denn der Warenverkehr benötigt Sicherheit im afghanischen Transit; außerdem wuchs in Pakistan die Befürchtung, das afghanische Chaos könnte über die Grenzen nach Pakistan übergreifen. Von keiner der vorhandenen Kriegsparteien war eine Lösung zu erwarten, da sie sich in wechselnden Koalitionen als unfähig zum Wiederaufbau des Staates erwiesen hatten. Daran konnte auch die umfangreiche internationale Unterstützung nichts ändern. Frühere pakistanische Anstrengungen, über die Hizb-e Islami des Gulbuddin Hekmatyar (geb. 1947) Einfluß in Afghanistan zu gewinnen, waren gescheitert, eine Neuaufgabe war aus damaliger Sicht nicht erfolgversprechend.

Während der hoffnungslosen Situation Anfang 1994 organisierten sich in Afghanistan und in Pakistan afghanische Qurʾānschüler (*ṭālibān*), Angehörige von religiösen Schulen (*ḍīnī madāris*), die von der pakistanischen Partei *Jamʿiyat-e ʿUlamā-ye Islām* (JUI) organisiert wurden oder ihr nahe standen. Ziel dieser Taliban war es, in den afghanischen Konflikt einzugreifen, ihn zu beenden und zugleich die „reine und wahrhaft islamische Gesellschaft“ in einem islamischen Staat zu schaffen.

Der plötzliche Erfolg der Taliban-Bewegung im Herbst 1994 kam für die außenstehenden Beobachter wie für die meisten Einheimischen völlig überraschend. Es wurde sogleich deutlich, daß es sich hier nicht um eine weitere der vielen islamistischen Kampfgruppen handelte, sondern um eine qualitativ und ideologisch neue Erscheinung. Versuche, die Taliban als Marionetten Pakistans in Afghanistan zu deuten, sind nicht befriedigend. Die organisatorische und militärische Unterstützung durch das pakistanische Innenministerium ist zwar erwiesen, auch die Tatsache, daß ein großer Teil der Taliban aus pakistanischen Qurʾānschulen stammen, die zur Deobandi-Organisation (JUI) des pakistanischen Politikers Fazlur Raḥmān gehören. Diese Tatsache kann aber nicht den raschen Erfolg und die zumindest anfängliche Popularität der Bewegung in Afghanistan erklären.

Zu Beginn beruhte der Erfolg der Taliban in erster Linie auf dem Rückhalt in der Bevölkerung Südafghanistans. Nachdem sie sich in Kandahar gegen Banditen und lokale Warlords durchsetzen konnten und es ihnen gelang zu demonstrieren, wie ernst sie den eigenen islamischen Anspruch nehmen, strömten ihnen Anhänger und Kämpfer fast aller südafghanischen *warlords* zu. Von einer Welle populärer Begeisterung getragen, stürmten sie bis vor Kabul und brachten in wenigen Monaten alle südafghanischen Provinzen unter ihre Gewalt. Dank ihrer Popularität konnten sich die Taliban zumindest teilweise der Kontrolle ihrer pakistanischen Mentoren entziehen, ohne auf deren materielle, politische und ideologische Unterstützung verzichten zu müssen. Heute wird deutlich, daß die Taliban durchaus eine afghanische Bewegung sind und nicht nur den verlängerten Arm Pakistans darstellen.

In den Organisationsformen der Taliban kann man Grundmuster der traditionellen ländlichen politischen Organisation südpaschtunischer Stämme erkennen, aber

ihre puritanische Ideologie und ihre aggressive Intoleranz gegenüber anderen islamischen Richtungen stehen im Gegensatz zu afghanischen Traditionen. Auch im traditionellen und populären Islam der Nachbarländer sind die ideologischen Wurzeln kaum zu finden, sondern eher im Bereich überregionaler nichtstaatlicher politisch-religiöser Netzwerke, als deren Knotenpunkte z. B. die Madrasa des Sami al-Haq (*Dāru'l 'Ulūm Haqqaniyya*) in Akora Khattak (NWFP, Pakistan) und das *Dār al-Ifā'* wa'l *Irshād*² des Mufti Rashīd Aḥmad (geb. 1922) in Nazimabad, Karachi, anzusehen sind.

Lokalität und Staat

Kabul selbst konnte nicht im ersten Anlauf genommen werden, hier befanden sich die Taliban nicht mehr auf dem Terrain, wo ihnen die Unterstützung der Einwohner sicher war.³ Nachdem die Taliban im September 1996 nach langer Belagerung und Bombardierung die Hauptstadt schließlich doch erobert hatten, glaubten sie, sich mit hartem Durchgreifen gegen die angeblich sittlich verkommene Stadtbevölkerung durchsetzen zu müssen. Es fällt auf, daß internationale Hilfsorganisationen in Kabul und im von den Taliban kontrollierten Hinterland sehr unterschiedliche Beurteilungen über die Taliban abgeben. Hilfsorganisationen in Kabul prangern zu Recht vorwiegend die Menschenrechtsverletzungen und die Mißachtung der Frauen durch die Taliban an, während die Organisationen im Hinterland die recht gute Sicherheitslage und das Entgegenkommen der Taliban bei Hilfsmaßnahmen loben; auch hört man Anerkennung für ihren zurückhaltenden und flexiblen Administrationsstil in den Provinzen, wenn auch nicht in den Konfliktzonen. Die deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit unterstützt z.B. den Schulbesuch von 2000 Mädchen in Khost, Nangarhar und Kunar, und das Schwedische Afghanistankomitee betreibt über 100 Mädchenschulen für mehr als 7000 Schülerinnen, jeweils in Talibangebieten.⁴

Die antiurbane Haltung der Taliban scheint ein Schlüssel zu ihrem Verständnis zu sein; daher möchte ich darauf näher eingehen.

Der Stadt-Land Antagonismus in Afghanistan

Seit Jahrhunderten hat sich in Kabul eine eigenständige, urbane und verhältnismäßig kosmopolitische Kultur entwickelt, z.T. auf Kosten des Hinterlandes, aber kaum in Verbindung mit ihm. Die städtische Mittel- und Oberschicht war auf andere städtische Zentren – auch im Ausland – hin orientiert. Die benachbarten Dörfer, Steppe und Berge waren vielen Städtern fremd und unheimlich. Umgekehrt hegten die Dorfbewohner den Städtern gegenüber Mißtrauen, das seine Ursache vor allem in der unterschiedlichen wirtschaftlichen Entwicklung und in einer langen Geschichte zentralstaatlicher Willkür hatte. Der afghanische Staat, der weitgehend mit der Stadt Kabul identifiziert wurde, war nie in der Lage, das Land flächendeckend zu verwalten. Die meisten Afghanen spürten nur wenig vom Staat, wenn sie aber mit ihm in

Berührung kamen, dann erschienen er den Menschen auf dem Lande oft unverständlich und unberechenbar. So stießen auch die pro-kommunistischen Regimes nach 1978 mit ihren gut gemeinten, aber planlosen Reformversuchen auf Unverständnis und Widerstand in der Bevölkerung.⁵ Die militärische Isolierung Kabuls von 1979 bis 1996 hat die Kluft zwischen Hauptstadt und Hinterland weiter vertieft.

Die Übergriffe durch die siegreichen Taliban in Kabul beruhen vor allem auf Hass und Mißtrauen junger Menschen aus den Dörfern Südafghanistans und aus den Flüchtlingslagern in Pakistan gegen die Kabulis. Diese Ressentiments werden von politischen Anführern verstärkt und instrumentalisiert. In meinen Interviews und Gesprächen mit afghanischen Bauern und ländlichen Flüchtlingen sind mir die mit erotischer Phantasie aufgeladenen Vorstellungen von Kabul als einem „Sodom und Gomorrha“ aufgefallen, das Ursache aller Schwierigkeiten Afghanistans sei.

Aus Bemerkungen von süd- und ostafghanischen Dorfbewohnern in Interviews 1995 bis 1999 läßt sich eine Vorstellung von ritueller Reinheit bzw. Unreinheit ableiten. Dörfer und Steppen werden als Orte relativer Reinheit aufgefaßt. Die Großstadt dagegen mit ihrer unüberschaubar differenzierten Sozialstruktur und den vielfachen fremden Einflüssen erscheint als ein Ort der moralischen Unreinheit, der fehlenden moralischen Kontrolle, ein Ort der Gefahr und der Verunsicherung für den guten Muslim.

Die dörflichen Ehr- und Moralvorstellungen konzentrieren sich besonders auf das Verhalten der Frauen und die Kontrolle der Männer über Schwestern, Töchter und Ehefrauen. Das selbstständigere Leben und die Berufstätigkeit vieler Frauen in Kabul vor dem Einmarsch der Taliban sind mit solchen Vorstellungen nur schwer in Einklang zu bringen. Mit vereinfachender Rhetorik und demonstrativen Strafaktionen versuchten die Taliban, ihre dörflichen Anhänger davon zu überzeugen, daß von nun an Moral und Ehre *aller* (männlicher) Afghanen wieder hergestellt seien. Anfangs schien diese Taktik Erfolg zu haben. Meine Interviews vom Herbst 1999 zeigen aber auch bei der Landbevölkerung wachsende Skepsis gegenüber den Taliban. Angesichts der offensichtlichen administrativen und wirtschaftlichen Inkompetenz der Taliban wird nun auch ihre religiöse Kompetenz in Frage gestellt, und viele Afghanen erkennen, daß die Taliban teils aus Ignoranz, teils aus Absicht gegen ländliche Traditionen verstoßen und auf den Dörfern wie fremde Besatzer auftreten. Deshalb brachen 1998, 1999 und 2000 an verschiedenen Stellen in Khost Revolten der Stammesbevölkerung gegen die Taliban aus, die die Führung in Kandahar nur durch Ablösung der lokalen Taliban-Vertreter entschärfen konnte.

Das afghanische Staatskonzept und ländliche politische Organisation

In den sechziger und siebziger Jahren machte Kabul durchaus den Eindruck der Hauptstadt eines nach Drittwelt-Maßstäben modernen Staates, es gab die klassischen Ministerien, eine meist funktionierende Rechtsprechung, eine professionelle Armee, eine sich rasch entwickelnde Infrastruktur, eine stabile Währung und Fünfjahrespläne. Selbst in entlegenen Winkeln des Landes konnte man sicher reisen.⁶ Die Regierungsgewalt des Staates war jedoch auf die Hauptstadt und die Regie-

rungsviertel der Provinzstädte, auf Militärposten und Teile der großen Ringstraße um Afghanistan konzentriert.

Vor 1978 war die Sicherheit im Lande weniger ein Verdienst des Staates, sondern beruhte darauf, daß im Hinterland lokale soziale Institutionen intakt geblieben waren und funktionierten. Der Staat hatte die autonome Organisation der Stämme und anderer traditioneller Gruppen weder ersetzen noch zersetzen können. Diese Gruppen und ihr Verhältnis zum Staat haben sich seit 1880, seit der Regierung Emir Abdur Raḥmāns des Eisernen (1880-1901), zwar deutlich gewandelt, doch aus der jüngsten afghanischen Katastrophe gingen sie eher gestärkt hervor.⁷

Bis zum Zusammenbruchs des Najībullāh-Regimes 1992 besaß der afghanische Staat typische Züge traditioneller vorder- und mittelasiatischer Reiche. Diese Staaten bestanden im wesentlichen aus der Hauptstadt, dem Zentrum einer autokratischen Staatsmacht und Mittelpunkt von Verwaltung, Handel und Militär. Man muss sich dieses Zentrum umgeben von konzentrischen Kreisen abnehmender Staatsgewalt und abnehmender Verwaltungsintensität vorstellen, bis hin zu den fernen Steppe, Wüsten und Gebirgen, die praktisch staatsfreier Raum waren.

Die Provinzhauptorte waren sekundäre Zentren ebenfalls mit konzentrisch abnehmender Staatsgewalt. Noch bis in die achtziger Jahre des 19. Jh., als Abdur Raḥmān einen relativ modernen Zentralstaat schuf, besaßen diese Regionalzentren eigene Verwaltungsstrukturen, die nur lose mit der Zentrale verbunden waren, was für die Provinzen den Vorteil hatte, daß sie auch dann funktionstüchtig blieben, wenn die Zentrale durch dynastische Krisen gelähmt war. Aus der Sicht der Zentrale war die Hauptaufgabe der Provinzverwaltungen, Steuern einzutreiben und Soldaten auszuheben. Dieses vorstaatliche, dezentrale Regionalkonzept lebte nach 1992 wieder auf in den zahlreichen Emiraten und Kleinreichen der *warlords*. Einige dieser Emirate wie Herat funktionierten hervorragend und sicherten den lokalen Frieden mit erstaunlichen Wiederaufbauleistungen. In Kandahar, Hilmand und in der Gegend zwischen Kandahar und Ghazni gelang jedoch die Befriedung nicht, die *warlords* dort waren zu Banditen und Wegelagerern verkommen und drangsalierten sowohl Reisende als auch die lokale Bevölkerung.

Seit etwa 100 Jahren besitzt Afghanistan klare Grenzlinien, da Rußland und Großbritannien das Land als Pufferstaat zwischen dem russischen Mittelasien und Britisch-Indien brauchten.⁸ Der Zwischenraum zwischen den beiden Kolonialreichen blieb den Afghanen. Nach zwei militärischen Schlapen in Afghanistan hatten die Briten erkannt, daß die Afghanen einen weit wirkungsvolleren Schutz gegen den befürchteten russischen Vormarsch nach Indien bildeten als eigene Kolonialtruppen. Durch die neuen Grenzen Afghanistans wurden mehrere ethnische Gruppen willkürlich geteilt, davon waren besonders die Paschtunen betroffen. Damit war ein Unruheherd geschaffen worden, der bis in die Gegenwart Afghanistan und Pakistan Probleme macht.

Stammespolitik

Im Hinterland stand dem Staat eine wirkungsvolle politische Struktur gegenüber: die Stämme, die oft ein starkes Gegengewicht zum Staat bildeten und eine alternative Organisationsform aufwiesen: sie sind grundsätzlich dezentral und egalitär. Stammeszugehörigkeiten und -loyalitäten sind verwandtschaftlich begründet. Wichtige Entscheidungen werden auf Ratsversammlungen (*jirga*) einstimmig gefällt. Die Anführer, die *khāne*, und Gruppensprecher, die *māliks*, müssen sich die Zustimmung ihrer Anhängerschaft ständig neu erwerben. Auch die Stämme haben Erzwingungsstäbe, *lashkar* oder *arbaki* genannt, die den stammesdemokratischen Ratsversammlungen unterstehen.

Die größten und mächtigsten Stammesverbände in Afghanistan gehören zur ethnischen Gruppe der Paschtunen, die aber nur etwa die Hälfte der Bevölkerung Afghanistans ausmachen. Die Taliban gehören vorwiegend dieser ethnischen Gruppe an. Etwa ebenso viele Paschtunen leben in Pakistan (insgesamt ca. 20 Mio.). Die Stammesorganisation beruht auf der Vorstellung, daß alle Paschtunen die patrilinearen Nachfahren eines Stammvaters seien, der z. Zt. des Propheten Muhammad gelebt haben soll. Heute gliedern sich die Nachfahren in Tausende von Ästen und Zweigen eines nationalen Stammbaums.

Fast alle afghanischen Herrscher – einschließlich der kommunistischen – waren Paschtunen und haben die Stammesorganisation mit ihren überlegenen Loyalitäten genutzt, um an die Macht zu kommen. Aber einmal an der Spitze des Staatsapparats gerieten sie zwangsläufig in Widerspruch zum egalitären Prinzip und zu ihren ursprünglichen Anhängern, da sie nicht ausschließlich die Interessen des eigenen Stammes verfolgten. Kaum einer widerstand der Versuchung, mit den Machtmitteln des Staates Gefolgschaft zu erzwingen, die im StamMESSystem prinzipiell nur freiwillig geleistet wird. Die gefährlichsten Widersacher der afghanischen Herrscher kamen meistens aus dem eigenen Klan oder aus eng verwandten Stämmen. Afghanistan kam in der Geschichte immer nur dann zur Ruhe, wenn zwischen Staat und Stamm eine Balance der Interessen und der Macht bestand.⁹

Die Taliban wollen entsprechend ihrer offiziellen Doktrin ethnische Grenzen überwinden und alle Bewohner Afghanistan in einer Gemeinde gleichberechtigter Muslime vereinigen. Dennoch können viele Funktionäre und Lokalpolitiker der Taliban der Versuchung nicht widerstehen, alte ethnische Vorurteile auszuleben und bei der Stellenvergabe und der Verteilung knapper Ressourcen ihre Familienstammes- und Dorfangehörigen zu bevorzugen, was den Vorwurf berechtigt erscheinen lässt, daß Taliban eine Paschtunisierungspolitik betrieben.¹⁰

Religion und Politik

Wie erwähnt wurden die religiösen Führer der Taliban in theologischen Seminaren ausgebildet, die der pakistanischen Deobandi-Partei JUI nahe stehen. Die Deobandi vertreten eine orthodoxe hanafitische Rechts- und Staatsdoktrin und planten schon, im Indien des 19. Jh. einen Staat auf der Grundlage der *sharīʿa* (des Islamischen Rechts) zu errichten. Die Deobandis fordern in ihrer Mehrheit eine buchstabenge-treue Befolgung der kanonischen Schriften des sunnitischen Islam und lehnen jede

moderne und individuelle Auslegung (*ijtihād*) der *sharīʿa* ab. Ich habe mir in Pakistan das Curriculum eines solchen Deobandi-Seminars angesehen und stellte fest, daß neben den zu erwartenden klassischen Texten zu Glauben und Recht immerhin auch Saʿdīs¹¹ *Gulistān* (Der Rosengarten – 1258) und *Bustān* (Der Obstgarten – 1257) im persischen Original gelesen werden.

Die meisten Deobandi-Schulen befinden sich in den paschtunischen Gebieten der NWFP. Unterrichtssprache ist außer Arabisch auch Paschtu. Fazlur Raḥmān, der Chef der JUI, ist Paschtune und unterhält gute Beziehungen zur People's Party Benazir Bhuttos und zu paschtunischen Kreisen des pakistanischen Militärs. Er war Minister in B. Bhuttos letztem Kabinett. Fast alle afghanischen Flüchtlingslager in Pakistan lagen im Paschtunengebiet, weshalb afghanische Flüchtlingskinder in die theologischen Seminare und in die Deobandi-Schulen der JUI geschickt wurden. Andere Schulen sind oft nicht vorhanden oder nicht zu bezahlen. In den Deobandi-Schulen sind Verpflegung, Kleidung und oft auch Unterkunft frei, und sie versprechen, aus den Kindern anständige und disziplinierte Muslime zu machen. Die radikale und puristische Doktrin, die in diesen Schulen gelehrt wird,¹² ist den Eltern meist nicht bekannt.

Als die afghanischen Taliban 1994 auszogen, um in Afghanistan dem Spuk des unislamischen Bürgerkriegs und dem Marodieren der *mujāhidīn* ein Ende zu bereiten, entwickelten sie rasch eine sehr pragmatische Mischung aus Orthodoxie und lokaler Volksfrömmigkeit. Die Akzeptanz bei der Bevölkerung war ihnen wichtig, zumal die subtilen Lehren der unveränderbaren *sharīʿa* auch den meisten Taliban unbekannt sind. Es wurde trotz Ablehnung der *ijtihād* ein sehr vereinfachter Islam propagiert, der vor allem öffentlich sichtbar sein und demonstriert werden muss. Auch die neue Gesellschaftsordnung ist schlicht. Es werden also Aspekte des Glaubens und der *sunna* (Arab. – Prophetentradition) in den Vordergrund gestellt wie Bartlänge, Kleiderordnung, öffentliches Beten, Verbannung der Frauen in ihre Häuser und öffentliche, drastische Strafen. Die Zurschaustellung islamischer Praktiken ist nicht nur Ausdruck von Religiosität, sondern Instrument der Durchsetzung einer neuen staatlichen Macht. Sicher ist den Theologen unter den Taliban bekannt, daß dies nur Äußerlichkeiten des Islam sind, aber Kritik daran beantworten sie mit dem Argument, erst nach dem Krieg, wenn ganz Afghanistan eine wahre islamische Gesellschaft geworden sei, könne man den Islam in seiner ganzen Breite verwirklichen, dann erst erhielten Frauen die gleichen Bildungschancen wie Männer und dürften Berufen nachgehen. Im Krieg dagegen müsse eine Art Sparform des Islam genügen, und wenn die Reste westlicher und kommunistischer Dekadenz getilgt seien, könne man daran gehen, den ganzen Islam zu verwirklichen.

Zu bedenken ist auch, daß bei weitem nicht alle Taliban je eine Qurʾānshule von innen gesehen haben. Die meisten Kämpfer der Taliban sind Veteranen des "jihād" von 1978-1992, die nach der Vertreibung der Roten Armee und der Kommunisten aus Kabul als Milizen unter verschiedenen *Warlords* und Parteien das Land unsicher gemacht haben. Während des Triumphzugs der Taliban von Kandahar nach Kabul im Frühjahr 1995 und bei ihren späteren Erfolgen liefen die *mujāhidīn* in Massen zu den Taliban über. Wer wollte nicht auf Seiten der Sieger sein? Außerdem konnten die Taliban ihren neuen Anhängern vermitteln, daß jetzt

das Kämpfen wieder einen Sinn habe, nämlich Frieden zu stiften und eine wahrhaft islamische Gesellschaft zu verwirklichen. Geistige Schlichtheit und Rigorosität wirkte auf die meist analphabetischen *mujāhidīn*, die in ihrem Leben nicht viel mehr als Krieg erlebt hatten, überzeugend und disziplinierend zugleich.

Zwar pflegten die Taliban selbst ein eher romantisches Bild vom reinen islamischen Dorf als Gegenbild zur sündigen Stadt – wohl weil viele von ihnen dem Dorfleben längst entfremdet sind, aber bei näherem Hinsehen werden Widersprüche zum Dorflislam deutlich. Der Rigorismus und Puritanismus der Taliban wirkt auch dort befremdlich. Die Menschen haben da andere Sorgen, als sich Predigten gegen Kunst, Sport, lockere Kleidung und gegen alles, was Lebensfreude ausdrückt, anzuhören. Die dörfliche Bevölkerung, die das Alter achtet, wehrt sich außerdem gegen eine religiöse und moralische Bevormundung durch die vielen jungen Taliban. Ein großer Teil der absurd wirkenden Edikte der Taliban, etwa das Verbot weißer Socken und von Papiertüten, wie sie von der "Behörde für die Tugend und gegen das Laster" durchgesetzt werden, und auch so einschneidende Maßnahmen wie das Bildungs- und Berufsverbot für Frauen richten sich gegen die städtische Bevölkerung und wirken auf dem Dorf recht weltfremd. Empörung und Unverständnis haben die Taliban auf den Dörfern ausgelöst, als sie in bester Absicht die hohen Brautpreise und die zwangsweise Verheiratung von Witwen an Verwandte des Verstorbenen abzuschaffen versuchten.

Ein paschtunischer Informant aus dem Bergland von Katawaz brachte das in einem Gespräch im Herbst 1998 auf den folgenden Punkt:

Ich finde es gut, daß die Taliban es den Leuten unten in der Ebene mal geben und denen da zeigen, was Islam ist. Aber wenn ein *qālib* zu uns hoch ins Dorf käme um uns zu belehren, würden wir ihn erschießen.

Bei meinen Interviews in den letzten beiden Jahren sprachen mehr als die Hälfte der Informanten den Taliban auch die Kompetenz in religiösen Fragen ab, lobten sie aber andererseits dafür, daß sie den größten Teil des Landes befriedet hätten und hofften, daß sie auch die Gebiete der Opposition bald eroberten, aber danach Politik, Wirtschaft und auch Religion den Fachleuten überließen. Bei solchen Äußerungen unterschieden sich die Angehörigen verschiedener Ethnien nicht.

In den afghanischen Dörfern sind also die Wurzeln der Taliban-Doktrin kaum zu finden. Jedoch ist die Tatsache nicht zu übersehen, daß der Großteil der Taliban und ihrer Führungselite aus der ländlichen südafghanischen paschtunischen Bevölkerung stammt.

Während des langen afghanisch-sowjetischen Krieges, des anschließenden Bürgerkrieges und des jahrelangen Exils in Pakistan und Iran, das schätzungsweise die Hälfte der ländlichen Bevölkerung zu erleiden hatte, kam besonders der jüngere und mobilere Teil dieser Bevölkerung mit neuen, international kursierenden politisch-islamischen Ideen in Berührung. Die wenigsten der Rezipienten hatten jedoch eine nennenswerte Schulbildung genossen, so daß etwa die komplexen Lehren der Deobandis und vergleichbare Strömungen in sehr schlichte Schemata übertragen wurden. Auch diese Übertragung leisteten nicht die Taliban, sondern ihre Mentoren wie z. B. Mufti Rasheed Ahmad in Karachi. Die geradezu unerbittlich schlichte Lehre,

nicht die bäuerliche Herkunft, ist wahrscheinlich für den anfänglichen Erfolg der Taliban verantwortlich zu machen.

Eine der geistigen Quellen der Taliban ist im *Dār al-Ifṭā' wa'l Irshād* des Mufti Rashīd Aḥmad in Nazimabad, Karachi zu finden. Der Mufti, geboren 1922 im Punjab und in Deoband ausgebildet, schrieb eine vielbändige Autobiographie mit Instruktionen für seine Anhänger, *Anwār ar-Rashīd*,¹³ die gerade übersetzt wird. Das Werk enthält Schriften, Vorlesungen und Predigten des Mufti aus mehreren Jahrzehnten. Man findet hier quasi die Essenz der Taliban-Doktrin, eine Kampfansage an die Schiiten, eine äußerst restriktive Auslegung der islamischen Vorschriften gegenüber Frauen, Anleitungen für den *jihād* und für das drastische Strafrecht, für das die Taliban bekannt sind, und nicht zuletzt stehen hier Ausführungen zur großen Bedeutung der richtigen Bartlänge.

Das *Dār al-Ifṭā' wa'l Irshād* betreibt auch eine Nachrichtenagentur mit Korrespondenten in Afghanistan, *Dha'rb-i-M'umin*¹⁴, ein Wochenblatt für die Taliban auf Urdu und Englisch, aber nicht in einer der afghanischen Landessprachen, und eine englischsprachige Internetseite (www.ummah.net/taliban) in professionellem Design. Mufti Rashīd Aḥmad reist regelmäßig nach Kandahar und gilt als einer der Lehrer des *tālib* Mullah Omar, des Oberhauptes der Taliban-Bewegung.

Verlust der Unschuld: Der Taliban-Islam als politisches Kampfmittel.

Führer, Anhänger und Mitläufer der afghanischen Talibanbewegung stammen zwar mehrheitlich aus dem ländlichen Bereich Südafghanistans, und ihre Denk- und Handlungsweisen sind vor allem vom den Erfahrungen des Lebens auf den Dörfern, in den pakistanischen Flüchtlingslagern und im Guerilla-Krieg in Afghanistan geprägt. Die Städte und ihre Kultur sind den meisten von ihnen fremd und unheimlich, dennoch sind die afghanischen Dörfer nicht die Heimat des Taliban-Islam. Neues, international kursierendes radikales Gedankengut ist bei ihnen auf fruchtbaren Böden gefallen und wurde auf der Grundlage der begrenzten Weltsicht paschtunischer Bauern zu einer schlagkräftigen ideologischen Waffe entwickelt, die inzwischen von der Taliban-Führung nur noch schwer zu kontrollieren ist. Seit der Eroberung aller großen Städte richtet sich diese Ideologie zunehmend gegen die eigene Gesellschaft.

Die afghanischen Taliban sind also nicht allein aus ihrer religiösen Doktrin heraus zu verstehen. Es zeigt sich heute immer mehr, daß es sich hier um ein politisches Unternehmen handelt, das religiöse Ideen und Symbole in seinen Dienst stellt und sie sowohl als Kampfmittel nach außen, als auch zur Disziplinierung nach innen taktisch einsetzt. Trotz demonstrativer Rigorosität ist die Führung der Taliban bereit, religiöse Kompromisse zu machen, wenn es der eigenen Machtpolitik und dem wirtschaftlichen Fortkommen nützt. Ein Beispiel ist die massive Opiumproduktion und der Export von Heroin – beides ist im Islam streng verboten.

Dabei sollte man nicht außer Acht lassen, daß das Gros der Anhänger und Mitglieder der Bewegung an die Doktrin der Taliban glaubt und sich zugleich von ihr

disziplinieren lässt. Ich gehe davon aus, daß trotz wachsender Kritik an den Taliban ihre Doktrin inzwischen genug Anhänger in Afghanistan gefunden hat, daß sie als ein Teil des formenreichen afghanischen Islam weiter bestehen wird.

Anmerkungen

- 1 Dieser Beitrag geht aus dem DFG-Forschungsprojekt am Zentrum Moderner Orient in Berlin zu „Lokalität, Ethnizität und Islam im gegenwärtigen Konflikt um den Staat Afghanistan“ hervor.
- 2 Urdu: Amt/Einrichtung für religiöse Rechtsgutachten (*fatwā*) und Führung.
- 3 Seither sind zahlreiche Aufsätze und Bücher über das Entstehen der Taliban-Bewegung erschienen, z. B.: W. Maley (Hg.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. London 1998; P. Marsden, *The Taliban: War, Religion and the New Order in Afghanistan*, Karachi u.a. 1998 ; Ahmed Rashid, *Taliban : Islam, Oil and the new Great Game in Central Asia*. London, New York 2000.
- 4 A. W. Najimi, *A Report on a Survey on SCA Supported Girls' Education, Peshawar*, Swedish Committee for Afghanistan, August 1997.
- 5 In Sri Prakash Sinha, *Afghanistan im Aufruhr*, Freiburg, Zürich 1980, findet sich eine Sammlung der ersten Dekrete nach dem prokommunistischen Putsch in Kabul.
- 6 Die Ländermonographie *Afghanistan*, herausgegeben von W. Kraus, Tübingen 1972, gibt einen guten Überblick über den Zustand des afghanischen Staates unter Zahir Shah. Vgl. auch L. Dupree, *Afghanistan*, Princeton, NJ, 1980.
- 7 B. Glatzer, *The Tribal System of the Pashtuns*. In: G. Pfeffer/D. K. Behera (Hg.), *Tribal Studies Beyond India*, Delhi. (im Druck).
- 8 Vgl. z. B. A. Durant, *The Making of a Frontier*, London 1891; oder A. C. Yate, *England and Russia Face to Face in Asia. Travels with the Afghan Boundary Commission*, Edinburgh, London 1897.
- 9 Ausführlicher s. Glatzer, a.a.O.
- 10 Gegenbeispiele sind auch bekannt, so bemühte sich 1998 der (paschtunische) Taliban-Gouverneur von Uruzgan, das je zur Hälfte von Hazarahs und Paschtunen bevölkert ist, bei der Zuordnung von ausländischen Hilfsprogrammen klar die Hazarah-Gebiete zu bevorzugen, weil ihm die Not dort am größten erschien und ihm an ethnischer Harmonie gelegen war (persönliche Mitteilung von Médecins sans frontières, Niederlande).
- 11 Beiname des persischen Dichters Musharrif od-Dīn Muṣliḥ od-Dīn (1213-1291).
- 12 Zur Veränderung der Deobandi-Doktrin in Pakistan und Afghanistan vgl. Dietrich Reetz, *Mediating the External: The Changing World and Religious Renewal in Indian Islam*. In: Katja Füllberg-Stolberg/Petra Heidrich/Elinor Schöne (Hg.), *Dissociation and Appropriation. Responses to Globalization in Asia and Africa*, Berlin 1999, S. 75-106.
- 13 Rashīd Aḥmad Lūdhīyānwī.: *anwār ar-rashīd*. 2 Bde., Karachi 1997f.
- 14 Titel der englischsprachigen Ausgabe, von Urdu: *Ẓarb-i Momin*: etwa „Das (emphatische) Wort eines Gläubigen“, nach der arabisch orientierten Umschrift *Darb* bzw. *Dharb*.

„Islamisch und noch einmal islamisch“.

Die *Jamāʿa al-Islāmiyya* als politische Kraft

Oberägyptens

Jochen Möller

Die *al-Jamāʿa al-Islāmiyya* („Islamische Gruppe“, im folgenden: *Jamāʿa*)¹ ist die bedeutendste radikale islamistische Bewegung in Ägypten. Sie wird für den Großteil der islamistisch motivierten Gewaltakte der neunziger Jahre verantwortlich gemacht und hat ihren Schwerpunkt in Oberägypten, das das Niltal südlich von Kairo umfaßt.² Die bisher nur wenig erforschte Bewegung wird im Westen meist nur als terroristische Vereinigung gesehen, was der regierungsoffiziellen Darstellung in Ägypten entspricht. Einige ägyptische Autoren beleuchten dagegen die gesellschaftspolitischen Hintergründe der *Jamāʿa*, wodurch es ihnen besser gelingt, den Erfolg der Organisation zu erklären.³

Der folgende Beitrag greift auf diese Ansätze zurück und deutet die *Jamāʿa* als politische Kraft des chronisch vernachlässigten Oberägypten. Dort arbeitet die *Jamāʿa* mit einer egalitären Islam-Lesart gegen verwurzelte Traditionen – und wird so besonders für junge Menschen attraktiv. Das *Jamāʿa*-Credo „Islamisch und noch einmal islamisch, weder östlich noch westlich, weder nationalistisch noch tribalistisch“ wendet sich gegen die streng voneinander separierten Stammeshierarchien Oberägyptens, auf die der Kairoer Zentralismus baut.

In den folgenden Abschnitten des Beitrages wird versucht, den Fokus auf die Motivation der *Jamāʿa*-Aktivisten in Oberägypten zu verengen. Diskutiert werden sollen erstens der Bezugsrahmen der *Jamāʿa*, zweitens ihre Aktivitäten, drittens ihre Organisation sowie viertens sozialer Hintergrund und Motivation der Aktivisten. Im letzten Abschnitt wird danach gefragt, ob die *Jamāʿa Islāmiyya* in Oberägypten etwas erreicht hat.

Bezugsrahmen der *Jamāʿa Islāmiyya*

Die *Jamāʿa* hat ihre Wurzeln im islamistisch orientierten Engagement junger Studierender und verfügt über ein großes Know-How zu Selbsthilfeeaktivitäten, Organisation und Agitation. Seit Anfang der siebziger Jahre entstanden an Ägyptens Universitäten „religiöse Komitees“, die kulturelle und sportliche Aktivitäten organisierten. Ab Mitte der siebziger Jahre trat aus diesem Kreis eine neue Gruppe hervor: Schriften und Flugblätter trugen den Namen *Jamāʿa Islāmiyya* und kritisierten unter anderem die Geschlechtervermischung an den Universitäten. Diese Gruppierungen konnten sich Übernahmeversuchen der einflußreichen Muslimbruderschaft widersetzen, etablierten sich organisatorisch und erweiterten ihre Betätigungsfelder, wobei sie gegen ihnen mißliebige Erscheinungen zunehmend auch Gewalt einsetzten.

An den katastrophal geführten Massenuniversitäten Ägyptens gewannen sie Anhänger durch den Aufbau eines Netzes studentenorientierter Dienstleistungen, bis sie sämtliche Studierendenvertretungen dominierten, die zuvor Hochburgen linker Opposition waren. Der ägyptische Präsident Anwar el-Sadat wollte nach Ausschaltung kommunistischer und nasseristischer Gegner innerhalb der politischen Führung diese Kräfte auch an den Universitäten neutralisieren und förderte die *Jamā'a* daher als Gegengewicht. Dem Gouverneur im oberägyptischen Assiut, einem Vertrauten Sadats, kam dabei eine Schlüsselrolle zu. Sadats Israel-Reise 1977, der Separatfrieden von Camp David, die Gewährung politischen Asyls für den Schah von Persien sowie die Akkreditierung des ersten israelischen Botschafters in Ägypten 1980 brachten eine scharfe Wende im Verhältnis zwischen der *Jamā'a* und dem „gläubigen Präsidenten“. Angesichts aggressiver Proteste aus dem islamistischen Lager schlug Sadats Politik der Förderung dieser Kräfte in massive Repression um. Auf dem Höhepunkt innenpolitischer Unruhen erklärte Sādāt im September 1981 die *Jamā'a Islāmiyya* für aufgelöst. Die *Jamā'a* bereitete mit der umstürzlerischen *Jihād*-Gruppe⁴ eine lokale Erhebung in Assiut vor, die nach einem Attentat auf Sadat einen landesweiten Volksaufstand auslösen sollte. Ein blinder Scheich an der *Azhar*-Universität Assiut, Umar 'Abd ar-Raḥmān (geb. 1938), fungierte dabei als religiöser Gutachter für die Radikalen. Trotz der strategischen Übereinkunft von *Jihād* und *Jamā'a* und dem gelungenen Mord am „Pharao“ Sadat überdauerte das Bündnis die Ereignisse von 1981 nicht. Im Verlauf des sich über drei Jahre hinziehenden Gerichtsverfahrens und der anschließenden Inhaftierung spaltete sich das Bündnis wieder in zwei Gruppen, die *Jamā'a Islāmiyya* unter ihrem nominellen Führer, dem heute in den USA inhaftierten 'Abd ar-Raḥmān, und die *Jihād*-Gruppe. Gründe für diese Aufspaltung waren die wechselseitige Ablehnung der jeweiligen Führerschaft sowie das Beharren des *Jihād* auf geheimer und umstürzlerischer Arbeit im Gegensatz zur *Jamā'a*, die ihre öffentliche Agitation ausweitete. Heute wird argumentiert, daß die *Jamā'a* mit dieser Methode sowie ihrer Konzentration auf Oberägypten erfolgreicher war. Sie konnte ihre Basis verbreitern, um sich in einem weiteren Schritt in den Randgebieten Kairo zu etablieren.⁵

Die Zielsetzung der *Jamā'a* zeigt ideologische Nähe zu den Muslimbrüdern (*Jamā'a al-Ikhwān al-Muslimīn*, älteste islamistische Bewegung Ägyptens, gegründet 1928), besonders in ihrer Forderung nach uneingeschränkter Geltung des islamischen Rechts, der *sharī'a*. In den neunziger Jahren kämpfte die Organisation vor allem für die Freilassung ihrer Aktivisten: Shaikh Umar 'Abd ar-Raḥmān, der in Ägypten inhaftierte Führung sowie Tausender weiterer politischer Häftlinge. Wie die Muslimbrüder verlangt auch die *Jamā'a* die Möglichkeit freier islamistischer Agitation in der Gesellschaft. Zu ihren Forderungen gehört die Öffnung der Moscheen, die der Staat geschlossen hat, die Garantie politischer Freiheiten, eine Beendigung von Repression und Überstellung von Zivilisten an Militärgerichte sowie die Freilassung von angeblich etwa 30 000 politischen Gefangenen.⁶ Dazu kommen außenpolitische Themen wie die Forderung nach Abbruch der Beziehungen zu Israel sowie nach Beendigung einer unterstellten US-Dominanz über die ägyptische Politik. Ausländische Regierungen werden aufgerufen, sich aus dem Kampf der *Jamā'a* mit der illegitimen ägyptischen Regierung herauszuhalten, vor Reisen nach

Ägypten wird gewarnt.⁷ Im Gegensatz zu den Muslimbrüdern sah sich die Organisation trotz verschiedener Waffenstillstandsangebote im Kriegszustand mit einem als „ungläubig“ charakterisierten Regime. Dieser Kampf wird jedoch als Verteidigung interpretiert. Die *Jamā'a* stellt sich gern als gewaltfreie Bewegung dar, die durch „religiöse Missionierung ... einen Konsens schafft für das islamische Projekt“⁸.

Die *Jamā'a* vertritt ihre Positionen weitaus rigoroser als die Muslimbrüder, deren Reformismus die *Jamā'a* als Kollaboration mit dem Regime deutet; insbesondere wurde in der Vergangenheit die Teilnahme an Parlamentswahlen verurteilt. Nicht selten wird Demokratie mit Unglauben gleichgesetzt, da sich Menschen angeblich das Herrschaftsrecht Gottes anmaßen und menschlich-willkürliches Recht setzen.⁹ Abzuwarten bleibt, ob es mehr als nur taktische Gründe sind, aus denen sich die *Jamā'a* an den Projekten gemäßiger Islamisten beteiligt, eine politische Partei zu initiieren.

Die *Jamā'a* läßt sich als politische Kraft der Region Oberägypten deuten. In dieser Region, die praktisch den Süden Ägyptens ab Kairo bezeichnet, hat die *Jamā'a* ihre stärkste Anhängerschaft. Im Gegensatz zum Tribalismus und Klientelismus stellt sich die *Jamā'a* als egalitär dar und zieht damit insbesondere junge Menschen an, die in der dominierenden Gesellschaftsordnung Oberägyptens für sich keine Chancen sehen.

Einige Forscher aus Oberägypten deuten den Erfolg der *Jamā'a* mit dem Verweis auf regionale und kulturelle Eigenheiten, auf welche die *Jamā'a* reagiert habe. Mamoun Fandy betont, zum Verständnis des Islamismus in Ägypten sei eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der „oberägyptischen“ *Jamā'a* und den übrigen, „nordägyptischen“ Islamisten zu treffen.¹⁰ Als politische Stimme Oberägyptens wertet auch Mohamed Badran die *Jamā'a* als Ausdruck des Protestes gegen den Zentralismus Kairos.¹¹ Beide Autoren erläutern die politische Vormachtstellung des Nordens: Allein in Oberägypten lebt rund ein Drittel der Bevölkerung,¹² dennoch befindet sich in dem mehr als 30-köpfigen Kabinett regelmäßig kein Minister aus Oberägypten. Alle bedeutenden Posten in Oberägypten selbst seien in der Hand von Militärs aus Nordägypten.

Die Vernachlässigung der Entwicklung Oberägyptens hat viele Formen. Laut Badran wird die Region durch zentralplanerische Bevormundung agrarisch ausgebeutet, jedoch nicht entwickelt.¹³ Die zentralistische Bürokratie verlange von Menschen aus Oberägypten, für einen einzigen Stempel eine ein- bis zweitägige Reise nach Kairo anzutreten. Die Herrschaft Kairos über Oberägypten werde nur unter Aspekten innerer Sicherheit gesehen. Das veranschauliche die Dominanz nordägyptischer Militärs in allen Ämtern Oberägyptens sowie die Tatsache, daß nahezu alle Innenminister sich ihre Sporen als repressive Befehlshaber in Oberägypten verdient haben.¹⁴

Die *Jamā'a* läßt sich als eine politische Kraft Oberägyptens deuten, deren islamistische Ideologie mit verwurzelten Traditionen bricht. Die Gruppierung betont ihre Ablehnung der in Oberägypten streng voneinander separierten Stammeshierarchien. Mit ihrem Credo – „Islamisch und noch einmal islamisch, weder östlich noch westlich, weder nationalistisch noch tribalistisch“¹⁵ – wird eine egalitäre Lesart des

Islam herausgestellt, die sich nicht nur auf Gründer des Islamismus wie Hassan al-Banna (1906-1949), sondern den Propheten Muhammad selbst berufen kann: Der Staat ist eine Gemeinde gleicher Muslime, zu deren Bewertung nicht Hautfarbe, Stammeszugehörigkeit oder ähnliches herangezogen werden dürfen.¹⁶ Mithin scheint ein Hauptgrund für die Anziehungskraft der *Jamāʿa* deren Ablehnung und Bekämpfung der oberägyptischen, stark hierarchisierten „Gesellschaftspyramide“ zu sein.

Kairo stützt sich dagegen seit jeher auf die Honoratioren der oberägyptischen Stammesgesellschaft. Die Zentralmacht arbeitet nach dem Prinzip „Teile und Herrsche“ mit den hochgestellten *ashraf* und *ʿarab*¹⁷ zusammen, die alle wichtigen Ämter innehaben und zugleich mit- sowie untereinander in Familienfehden stehen.¹⁸ Ein weiteres Hierarchiekriterium dieser tribalistischen Gesellschaft ist das Alter. Junge Angehörige selbst der hochgestellten Stämme haben keine Chancen, selbst Verantwortung zu übernehmen, und junge Männer niedrigerer Stämme sind von wichtigen Positionen sowie der Heirat in andere Klassen dieser Stammesgesellschaft ausgeschlossen.¹⁹ Die *Jamāʿa*, deren Gründer meist diesen Stämmen mit niedrigem Status angehörten, bemüht sich, dies intern zu durchbrechen. Das macht sie auch für kritische junge Menschen zur Alternative, die selbst einflussreichen Stämmen angehören, dort aber lange auf Führungspositionen warten müssen. Das Alter ist für das Erreichen von verantwortungsvollen Positionen in der *Jamāʿa* nicht ausschlaggebend, wie Badrans Beispiel eines 22jährigen verdeutlicht, der *Jamāʿa*-Führer der Provinzhauptstadt Assiut werden konnte.²⁰

Aktivitäten der *Jamāʿa Islāmiyya*

Durch „Mission“ will die *Jamāʿa* einen islamistischen Gesellschaftsentwurf in Oberägypten durchsetzen. Kommt es dabei zu gewaltsamen Aktionen, folgen diese einer radikalen Ausdeutung des Prinzips „Befehl des Gebotenen und Verhinderung des Verbotenen“²¹. Dermaßen religiös verbrämte islamistische Gewalt trat seit Mitte der achtziger Jahre in einem noch größerem Maße auf als unter Sadat, als die *Jamāʿa* sich noch auf Themen wie Geschlechtertrennung sowie das Verbot bestimmter Feste, vor allem Musikveranstaltungen, konzentrierte. Heute dagegen kommt es sogar vor, daß *Jamāʿa*-Aktivisten in Landstrichen oder Stadtvierteln, die sie kontrollieren, in private Wohnungen eindringen, deren Besitzern sittenwidriges Verhalten vorgeworfen wird.²² Ziel ihrer Angriffe können auch Geschäfte, die Alkohol verkaufen, Videotheken und Künstlergruppen werden. Feiern werden verboten, Frauen wird eine Kleiderordnung aufgezwungen, die als „islamisch verbindlich“ interpretiert wird. Neben Überfällen auf religiöse Volksfeste haben auch Anschläge auf Christen und Kirchen zugenommen.²³ Immer wieder finden Morde an Christen statt, die im Westen große Medienwirksamkeit haben, deren Motive allerdings nicht immer geklärt werden. Vermutet wird, daß neben traditionellen Fehden oft eskalierende Landstreitigkeiten zwischen Christen und Muslimen Hintergrund dieser Mordanschläge sind. Ungeklärt bleibt dabei, ob die *Jamāʿa* diese Streitigkeiten instrumentalisiert oder selbst in diese verwickelt wird. Der Bevölkerungsanteil

der Christen in Oberägypten ist ungleich höher ist als im Rest Ägyptens und kann bis zu 50 Prozent erreichen. Es ist zu unterstreichen, daß nicht jede Bluttat religiös motiviert sein muß, wie manche Darstellungen suggerieren.²⁴

Hauptziel von Anschlägen auf Zivilisten sind Personen, die der Kollaboration mit den Sicherheitskräften verdächtigt werden: Das traf zum Beispiel 1995 auf ein Drittel aller Opfer des Kampfes zwischen *Jamāʿa* und Staat unter den Zivilisten zu.²⁵ Ein weiteres Ziel von Attentaten werden immer wieder Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, besonders Künstler und Publizisten, die sich gegen den Islamismus engagieren oder denen allgemein vorgeworfen wird, den Islam diffamiert zu haben.²⁶

Literatur und Medienberichte konzentrieren sich auf den Aktivismus gewalttätiger *Jamāʿa*-Zellen, wodurch deren Bild als Terrororganisation geprägt wurde. Dabei wird außer acht gelassen, daß die Organisation die „Mission“ (*daʿwa*), also die Propagierung des Glaubens unter den Muslimen, als ihr Hauptziel bezeichnet.²⁷ Gerade in Oberägypten verfügt die *Jamāʿa* über Moscheen, wobei vor allem kleinen Moscheen in dichtbesiedelten Wohngebieten eine besondere Rolle zukommt.²⁸ Während bekannte Großmoscheen der *Jamāʿa* seit langem unter Überwachung stehen, ist das Netzwerk der kleinen Moscheen nur schwer zu kontrollieren. Die Gebetsräume dienen als Treffpunkt für Gruppen und zum Teil auch als Waffenverstecke. Durch radikale Prediger wird Indoktrination betrieben.²⁹ Dienste für die Bevölkerung, die sich eben nicht auf das Umfeld von Moscheen der Muslimbruderschaft beschränken, sondern auch von der *Jamāʿa* geleistet werden, können als Ersatz für unzureichendes staatliches Engagement gesehen werden. *Jamāʿa*-Aktivisten wurden auch charakterisiert als „Propagandisten, die eine bessere Zukunft ... nicht nur versprechen“³⁰, da sie in den Dörfern Oberägyptens, wo sie Kontrolle ausüben, aktiv Politik betreiben, indem sie zum Beispiel Lebensmittel verteilen, Streitfälle regeln, Bedürftige mit Geld unterstützen.

Mit sporadischen Demonstrationen signalisiert die *Jamāʿa* immer wieder, daß sie über eine Basis in der oberägyptischen Gesellschaft verfügt. Gruppen werden spontan für Kundgebungen oder Protestmärsche mobilisiert. Dabei handelt es sich meist um Studierende; Anlässe sind zum Beispiel Schließungen von *Jamāʿa*-Moscheen oder Übergriffe der Sicherheitskräfte. Solche Demonstrationen hatten in Hochzeiten der *Jamāʿa* mehrere Tausend Teilnehmer.³¹

Ihre Gewalt richtete die *Jamāʿa* in den neunziger Jahren vor allem gegen den ägyptischen Staat: durch politische Attentate, den Kampf mit den Sicherheitskräften sowie mit Attacken auf Touristen. Politische Attentate gelten seit der Ermordung Sadats als wichtiges Kampfmittel radikaler Gruppierungen. Diesen Anschlägen auf Funktionsträger des Staates, die in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zunahmen, kommt symbolische Bedeutung zu, wie im Falle Sadats als Akt gegen die herausragende Figur eines als ungläubig angesehenen Systems. Anschläge richteten sich insbesondere auch gegen Personen, die mit der Unterdrückung oder Diffamierung der islamistischen Opposition identifiziert werden. Diese Attentate galten ursprünglich als Betätigungsfeld der *Jihād*-Organisation, die 1987 unter anderem Attentatsversuche auf zwei ehemalige Innenminister durchführte. 1989 war erstmals die *Jamāʿa* für einen Mordversuch an einem ehemaligem Innenminister verantwortlich.

Das Attentat der *Jamā'a* zeugte von einem dem *Jihād* vergleichbaren Durchführungsniveau und markierte den Beginn einer Serie ähnlicher Attacken, die beide Organisationen durchführten. Zwar agieren die Organisationen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander, doch arbeiten sie bei Attentaten auf „hochrangige Angriffsziele“ zusammen. So wurde vermutet, die Organisationen würden teilweise absprechen, welcher das Recht zukomme, sich verantwortlich zu bekennen.³² Die prominentesten Ziele solcher Attentate waren 1990 der Parlamentspräsident sowie 1993 die Minister für Information³³ und Inneres sowie der Premierminister. Das knapp gescheiterte Attentat auf Präsident Mubarak 1995 markierte den Höhepunkt dieser Serie. Opfer der Attentate waren meist nicht die ins Visier genommenen Politiker, sondern Leibwächter, Passanten sowie die Attentäter selbst.³⁴

Seit Anfang der neunziger Jahre nahmen auch Attentate gegen hochrangige Vertreter des Sicherheitsapparates zu. Neben diesen spektakulären Aktionen eskalierte ein Krieg der *Jamā'a* gegen die Polizeikräfte Oberägyptens, der zur täglichen Realität ägyptischer Zeitungsmeldungen wurde. Den Attacken der *Jamā'a* auf Polizisten liegen drei Motive zugrunde: die Erbeutung von Waffen, Rache und Obstruktion. Eine Statistik für 1996 legt nahe, daß die Mehrzahl der Todesfälle auf geplante Aktionen zum Erbeuten von Waffen zurückzuführen ist.³⁵ Das Rachemotiv wird anhand der hohen Zahl von *Jamā'a*-Aktivisten deutlich, die Zusammenstößen mit der Polizei zum Opfer fallen: von den 366 Todesopfern gewaltsamer Zusammenstöße im Jahr 1995 gehörten 212 den radikalislamistischen Gruppierungen an, die ihrerseits 86 Polizisten ermordeten.³⁶

Diese Attacken geschehen seit den 1980er Jahren, eskalierten jedoch seit 1990. Die Spirale von Gewalt und Gegengewalt wird mit der traditionellen Kultur Oberägyptens erklärt, namentlich der Blutrache. In der Stammesgesellschaft Oberägyptens gilt es als Schande, Behörden zur Lösung von Konflikten heranzuziehen. Dem schwerfälligen und oft korrupten Rechtssystem wird stammesgebundene Vergeltung entgegengesetzt.³⁷ Die Attentäter des Luxor-Massakers wurden 1997 zum Beispiel ohne Trauerfeier begraben, was als Zeichen dafür gilt, daß die Rache noch aussteht. Diese Blutrache wird sich jedoch nicht gegen einen Stamm richten, sondern gegen die Sicherheitskräfte. Die *Jamā'a* hat das Konzept der Blutrache umgedeutet: getötete oder hingerichtete Aktivisten ziehen Vergeltungsakte gegen die verantwortlichen Sicherheitskräfte nach sich, wobei angedroht wurde, für einen Aktivisten mindestens zwei Vertreter des Staates zu töten. Diese Neudeutung der Blutrache erklärt nicht nur die Eskalation der Auseinandersetzungen, sondern unterstreicht, wie die *Jamā'a* auf ihr oberägyptisches Umfeld reagiert und zugleich Akzente setzt, die in ihrer islamistischen Ideologie gründen: Aktivisten können auf ihren „Ersatz-Stamm“ rechnen.³⁸

Eine neue Form der Gewalt, die den ägyptischen Staat schwächen soll, trat seit Anfang der neunziger Jahre auf: Attacken gegen Touristen sollten eine der wichtigsten Säulen der Wirtschaft schädigen. Diese Aktionen stießen in weiten Teilen vom Tourismus abhängiger Regionen auf Ablehnung. Als Ablehnungsgrund wurde unter anderem das im Islam einen hohen Stellenwert besitzende Gastrecht angeführt. Die Regierung nutzte die Stimmung in der Bevölkerung für eine Kampagne, in der den Attentätern die Zugehörigkeit zum islamischen Glauben und zur ägypti-

schen Gesellschaft abgesprochen wurde.³⁹ Nach spektakulären, oft sehr grausamen Massakern ist das Phänomen auch aufgrund des forcierten Einsatzes der Sicherheitskräfte zurückgegangen. So wurden 1996 achtzehn griechische Touristen vor einem Hotel in Gizeh ermordet. Ideologischer Hintergrund der Tat war der Gedanke, libanesische Opfer eines israelischen Bombardements zu rächen: Die Touristen waren für Israelis gehalten worden.⁴⁰ 1997 reichte eine einzige Aktion einer versprengten Zelle in Luxor, den gesamten Tourismus in Ägypten zum Erliegen zu bringen. Auch hier war eine Symbolwirkung intendiert: Kurz zuvor hatte sich Ägypten am Tatort unter großem Sicherheitsaufwand mit der Aufführung der Oper „Aida“ als sicheres Reiseland präsentiert.

Organisation der *Jamāʿa Islāmiyya*

Die *Jamāʿa Islāmiyya* ist eine hierarchische Geheimorganisation, deren Aktivisten auf lokaler Ebene in Zellen untergliedert sind. Die *Jamāʿa* ist über die Zellen dezentral aufgebaut, um die Untergrundarbeit zu sichern und im Falle einzelner Verhaftungen nicht das Bestehen der Gesamtorganisation zu gefährden. Dies führt dazu, daß neben nominellen Anführern der *Jamāʿa*, wie dem in den USA inhaftierten Omar Abdel Rahman, die eigentliche Befehlsgewalt bei bestimmten Personen vermutet wird, jedoch auch bei unbekanntenen Personen liegen kann.⁴¹

Unter den zahlreichen exilierten Anführern gewann Scheich Abdel Rahman als „spiritueller Führer“ Symbolcharakter, weitere Aktivisten, in Ägypten teilweise zum Tode verurteilt, befinden sich im Ausland, vor allem in Europa und Afghanistan. Sie treten über Erklärungen per Telefon oder Fax in Erscheinung. Für die Aufrechterhaltung der Aktivitäten in Ägypten selbst jedoch muß eine Führung im Land verantwortlich sein, die neben einem Obersten Führer weitere Verantwortliche für Zentralbereiche der *Jamāʿa*-Aktivitäten umfaßt. Badran nennt als Hauptbindeglied zur ägyptischen Gesellschaft den „Missions“-Führer, der für die Neurekrutierung von Mitgliedern zuständig ist. Er dürfte mit einem „Bildungs“-Führer zusammenarbeiten, dessen Aufgaben Ideologie und Propaganda sind. Der „Organisations“-Führer hält die Kontakte ins Ausland aufrecht, organisiert Pilgerfahrten und andere Reisen und ist für die Betreuung inhaftierter Mitglieder und ihrer Familien zuständig. Daneben gibt es einen für die Kindererziehung zuständigen Führer: Dies verdeutlicht, wie sich die *Jamāʿa* als eigenständige Gegengesellschaft zu etablieren versucht. Die Spitze des „politischen Flügels“ ist inhaftiert und stellt den Kontakt zur Organisation wie zur Öffentlichkeit vor allem über Anwälte her. Entsprechend galt zum Beispiel der Anwalt az-Zayyat als politischer Sprecher der *Jamāʿa* in Ägypten. Wie die Muslimbruderschaft wendet auch die Führung der *Jamāʿa* das *shūrā*-Prinzip an, verfügt also theoretisch über eine Ratsversammlung, die sich unter anderem aus den inhaftierten Gründern der Organisation sowie den wichtigsten Auslandsaktivisten zusammensetzt, deren Koordination mithin kompliziert sein dürfte.⁴²

Neben diesem politischen Apparat bestehen sogenannte Militärflügel, die für Gewaltaktionen zuständig sind. Jeder dieser Militärflügel stützt sich auf bewaffnete Banden, die aufgrund ihrer Zellenstruktur voneinander isoliert agieren und über ein

Kuriersystem mit den zuständigen Planern verbunden sind. Angeblich bestehen die meisten dieser Banden aus sechs Mitgliedern, die in Paaren agieren. Das weitverzweigte Netz der Organisation funktioniert dank ortsgebundener und mobiler Kader. Erstere bleiben an einem Ort, verbreiten die Ideen der *Jamā'a*, rekrutieren Neumitglieder und identifizieren Anhänger der Regierung, sind Umschlagplatz von Informationen und Material, beherbergen Kuriere und arrangieren Verstecke. Die mobilen Kader agitieren in ständig wechselnden Dorfgemeinschaften. Durch dieses bis in die Dörfer reichende Netz von Personen und Verstecken für Waffen und Aktivitäten können neue Gruppen gebildet werden. Langjährige *Jamā'a*-Mitglieder werden *ad hoc* für eine Gewalttat aktiviert und erhalten kurz vor ihrer ersten Aktion eine Waffe ausgehändigt.⁴³ Ein Teil der militärischen Führung ist in Afghanistan angesiedelt. Generell soll der Planungsstab des militärischen Flügels der *Jamā'a* von sogenannten „Afghanen“ dominiert sein, die ab Anfang der 1990er Jahre vor allem über Jemen in ihre Herkunftsländer zurückkehrten und dort für die Eskalation bestehender Konflikte sorgten, so zum Beispiel auch in Algerien.⁴⁴ Die jungen Luxor-Attentäter unterstanden ebenfalls der Führung eines solchen ägyptischen Heimkehrers aus dem Afghanistan-Krieg. Die Rolle der Auslandskader wird von der *Jamā'a* vermutlich selbst unterstrichen, um von der Bedeutung der in Ägypten angesiedelten Führung abzulenken.⁴⁵

Auslandsverbindungen nutzt die *Jamā'a* zur Finanzierung, für Neurekrutierungen und Training sowie zur Durchführung spektakulärer Aktionen. Zugleich herrscht ein latenter Gegensatz zwischen Inlands- und Auslandskadern.

Von der Existenz einer „islamistischen Internationale“ auszugehen, die als finanzierende Kraft hinter den ägyptischen Extremisten steht, gilt eher als Außenseiterposition.⁴⁶ Vorgänge wie die zeitgleichen Anschläge auf zwei US-Botschaften in Afrika 1998 sprechen zwar für eine verstärkte Zusammenarbeit radikaler Islamisten auf internationaler Ebene, doch darf nicht außer Acht gelassen werden, daß unter einer Vielzahl von Auslandsnetzwerken verschiedenste, miteinander konkurrierende Strömungen auftreten.⁴⁷ So können sich zwar lose taktische Bündnisse formieren, diese sind jedoch selten von Dauer, da sie an wetteifernden Führungsansprüchen scheitern. Immer wieder treten auch innerhalb der *Jamā'a* Widersprüche und Konflikte hervor, die eine Entfremdung zwischen den Mitgliedern im Ausland und der ägyptischen Basis verdeutlichen.

Eine Auslandsbasis der *Jamā'a* ist unbestreitbar, der Ursprung des Problems bleibt jedoch innenpolitischer Natur. Angesichts staatlicher Repression mußten zahlreiche Radikalislamisten ebenso wie Muslimbrüder eine Aktionsbasis im Ausland suchen. Ihre ersten Schritte führten in die reichen Golfstaaten. Der Ausbruch des Afghanistankrieges brachte dann einen enormen Schub in Training, Finanzierung und wechselseitiger Kommunikation. Diese neuen Verflechtungen führten zunehmend zu terroristischen Aktivitäten im Ausland.⁴⁸ Auf seiten der Islamisten agierten Sponsoren aus den Golfstaaten, von denen der Millionär bin Laden die größte Bekanntheit erlangte. Tausende junge Ägypter ließen sich, oft während subventionierter Pilgerfahrten nach Saudi-Arabien, für diesen Heiligen Krieg anwerben und wurden im pakistanischen Peshawar für den bewaffneten Kampf trainiert und indoktriniert. Der pakistanische sowie der US-Geheimdienst unterstützten diese

Netzwerke. Die *Jamāʿa* hatte ein eigenes Lager und nur wenig Bezug zu Afghanistan. Häufig wurden die arabischen Kämpfer gar nicht im Feld eingesetzt, sondern von den Afghanen nur geduldet, um den Waffen- und Geldfluß zu erhalten. Auch Freiwillige anderer arabischer Nationalitäten wurden für die *Jamāʿa* rekrutiert.

Das Ausland hat unbestritten Bedeutung für die radikalen Islamisten: Finanzierende Zentren im Umfeld islamischer Einrichtungen in Europa spielen eine wichtige Rolle, eine Reihe von Führungspersonlichkeiten konnte sich als Auslandssprecher der *Jamāʿa* etablieren. Zum Teil bestehen jedoch erhebliche Widersprüche zwischen Inlands- und Auslandsführung, so daß ein Dualismus attestiert werden muß, der die Organisation in die Nähe der Spaltung rückt. Als vor Gericht stehende *Jamāʿa*-Führer in Ägypten 1996 einen befristeten Waffenstillstand verkündeten, sprach die Auslandsführung ihnen als Inhaftierten die Kompetenz ab, solche Entscheidungen zu treffen. Umgekehrt bedrohten ägyptische Aktivisten einen Auslandssprecher, den sie als „Vorkämpfer per Fax“ beschimpften, der durch das Verbreiten irrelevanter Erklärungen schade.⁴⁹ Während die Auslandsführung eher die Fortdauer des Kampfes beschwört, bevorzugen die Führer in Ägypten angesichts der Auswirkungen verschärfter Repression eine taktische Waffenruhe zum Neuaufbau der Organisation.⁵⁰

Die in Ägypten durchgeführten Aktionen der *Jamāʿa* zur Finanzierung sowie zur Waffenerbeutung haben geringere Publizität. Gerade Vorfälle wie Überfälle auf Banken oder koptische Juweliere sprechen jedoch dafür, daß die *Jamāʿa* sich zur Finanzierung auch auf Inlandsaktionen stützt. Eine islamische *fatwā* des Shaikhs ʿAbd ar-Raḥmān legitimierte die Praxis von Überfällen auf Christen, deren Wiederaufnahme in den 1990er Jahren als Indiz für Finanzierungsprobleme der *Jamāʿa* gewertet wird. Offenbar gelingt es dem ägyptischen Staat durch Kooperationen mit anderen arabischen Staaten immer besser, der Auslandsfinanzierung einen Riegel vorzuschieben.⁵¹

Eine weitere Einnahmequelle der *Jamāʿa* sind Schutzgelder, die Aktivisten als religiös verbrämte Kopfsteuer von Christen erpressen. Dorfbewohner werden auch zu Hilfsdiensten gezwungen.⁵² Zusätzlich zu den genannten Fällen, die belegt sind, gibt es Mutmaßungen, daß islamistische Finanzinstitute auch Radikale unterstützen.⁵³ Darüber hinaus gibt es immer wieder Schuldzuweisungen der ägyptischen Regierung – im Einklang mit den USA – an „Schurkenstaaten“. Ägypten klagt regelmäßig Iran, Sudan und Afghanistan an, doch haben diese Staaten das Phänomen nicht geschaffen, so daß ihr Zutun allenfalls verstärkend wirken kann. Eine Einmischung dieser Staaten ist zwar nicht von der Hand zu weisen, sollte aber auch nicht überbewertet werden.

Alle bisher angeführten Finanzierungsmöglichkeiten implizieren ausschließlich illegale Kanäle der Finanzierung. Damit verstärken sie das Klischee, wirtschaftlich schwache Radikale würden von finanzstarken Kräften instrumentalisiert. Diese Perspektive verkennt, daß viele *Jamāʿa*-Aktivisten als Arbeitsmigranten in den arabischen Ölstaaten zu beachtlichen Vermögen kamen. Waren sie zuvor ärmere Mitglieder niedriggestellter Stämme, spendeten die Rückkehrer nach Ägypten einen Teil ihres Geldes für Moscheen und andere Zentren des *Jamāʿa*-Aktivismus. Der egalitäre Ansatz der *Jamāʿa* motivierte sie dabei ebenso wie die Hoffnung auf Sta-

tusgewinn, etwa wenn Einrichtungen nach den Spendern benannt wurden: Sponsoren konnten so ihren bisher unbekannt Namen über *Jamāʿa*-Einrichtungen bekannt machen. Zugleich bauten die rückkehrenden Arbeitsmigranten ein einflussreiches Netzwerk auf, das unter Umgehung bürokratischer Hürden Arbeitsaufenthalte in den Ölstaaten ermöglichte. Damit wurde die Mitgliedschaft in der *Jamāʿa* für neue Aktivisten unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten attraktiv.⁵⁴ Eine weitere Finanzierungsmöglichkeit dürften Zuwendungen von Familien sein, die Gewaltakte der *Jamāʿa* unterstützen. Zum Beispiel können Familienangehörige, die Opfer von Polizeimaßnahmen wurden, durch die *Jamāʿa* leichter gerächt werden als durch Privatpersonen.⁵⁵

Sozialer Hintergrund und Motivation der *Jamāʿa*-Aktivisten

Die soziale Basis der *Jamāʿa* hat sich in den neunziger Jahren kontinuierlich verbreitert. Dazu hat besonders die Repression der ägyptischen Sicherheitskräfte beigetragen. Zu Mitgliedschaft und Sympathisanten von gewaltbereiten Gruppierungen liegen jedoch nur wenige, schwer zu bestätigende Schätzungen vor. Anfang der neunziger Jahre hieß es zum Beispiel, es handele sich um rund 10 000 Aktivisten und 200 000 Anhänger.⁵⁶ Trotz methodischer Probleme sowie unterschiedlicher Bewertungen⁵⁷ besteht in der Forschung Konsens über die soziale Basis militanter islamistischer Gruppierungen Ägyptens: Mitglieder solcher Gruppen seien in der Regel um die 25 Jahre alt, oft jünger, verfügten über eine meist gehobene, bei nahezu jedem zweiten Mitglied universitäre Bildung, wobei Studierende naturwissenschaftlich-technischer Fächer überdurchschnittlich stark vertreten seien. Sie werden auch als „Kinder der Landflucht“ bezeichnet, die in erster Generation in Provinz- oder Großstädten leben, zumeist in deren schnell wachsenden Randbezirken mit mangelnder Infrastruktur. Seltener seien sie arme Arbeiter oder Bauern, vielmehr handele es sich um Angehörige einer städtischen unteren Mittelschicht, Kinder zugewanderter Eltern vom Land, die unter schwierigen Bedingungen an Massenuniversitäten studierten und in der derzeitigen Situation Ägyptens nur schlechte Chancen auf eine ihrem Ausbildungsniveau angemessene Stelle hätten.⁵⁸

Der Schwerpunkt des Phänomens in Oberägypten wird auf zwei Faktoren zurückgeführt. Zum einen wird die „Rückständigkeit“ Oberägyptens betont, wo eine starke traditionelle Kultur von Bräuchen wie Blutrache geprägt ist, die gewaltsame Auseinandersetzungen eskalieren läßt. Als zweiter Faktor gilt die Vergrößerung der Provinzstädte und Öffnung neuer Universitäten bei unzureichender Infrastrukturpolitik für diese Regionen. Dazu kommt die zentralistische Politik der Regierung, die zu einer Vernachlässigung ländlicher Gebiete und dem Verfall der Grunddienste Bildung, Gesundheit und Transport führte. In den explosionsartig anwachsenden Städten entsteht Druck durch die Ansprüche der Zugewanderten, während die eingewanderten städtischen Mittelschichten sich in ihrem Status bedroht fühlen. Dieses Klima der Unsicherheit gilt im Konsens bisheriger Forschung als Nährboden für Aktivitäten radikaler Islamisten.⁵⁹

Der ägyptische Soziologe Ibrahim, der seit den 1980er Jahren zu diesem Thema arbeitet, konstatiert jedoch für die 1990er Jahre, die vom Bedeutungsanstieg der *Jamā'a* geprägt sind, einen grundlegenden Wandel. Die Mitglieder- und Sympathisantenbasis militanter Islamisten hat sich demnach verbreitert. Das Durchschnittsalter militanter Islamisten liegt mittlerweile bei 21 Jahren, nahezu ein Viertel ist jünger als 20 Jahre. Ihr Bildungsgrad ist stark gefallen. Nach Ibrahim waren in den 1970er Jahren noch 80 Prozent der im Zusammenhang mit Gewaltakten Verhafteten Studierende oder Graduierte gewesen, deren Anteil in den 1990er Jahren jedoch auf 20 Prozent fiel. Während sich islamistische Extremisten in den 1970er Jahren weitgehend auf Städte beschränkten, erreichten sie in den 1990er Jahren auch die Landbevölkerung, wo zunehmend spektakuläre Vorfälle bekannt wurden, in denen über ganze Landstriche Ausgangssperren verhängt wurden.⁶⁰ Ibrahims Forschungsergebnisse korrespondieren mit dem Aufschwung der *Jamā'a* zur wichtigsten radikalen Oppositionskraft vor allem im agrarisch geprägten Oberägypten.

Die oft in der Fachliteratur unterstellte und in den Medien gängige These, bei militanten Islamisten handele es sich um „marginalisierte“ Menschen in einer Krisensituation, ist schwer aufrechtzuerhalten. Ägypten steht unter gewaltigem demographischem Druck. Der Anteil „junger“ Islamisten kann nur bedingt als hoch gelten, wenn man berücksichtigt, daß 1993 allein 45 Prozent aller Ägypter jünger als 15 Jahre waren.⁶¹ Die katastrophalen Aussichten auch für Studierende zeigen sich bei einem Blick auf die offene Arbeitslosigkeit, die auf 15 bis 20 Prozent geschätzt wird, wobei von diesen Arbeitslosen 70 Prozent unter 20 Jahren alt sind.⁶² Die „Marginalisierung“ wäre für junge Menschen in Ägypten also ein Regelfall. Ibrahim fordert schon seit den 1980er Jahren, insbesondere psychologisierende Deutungen aufzugeben und militante Islamisten als „typische Ägypter“ zu verstehen. Das Beispiel dreier der sechs Attentäter des brutalen Luxor-Massakers 1997, deren familiärer Hintergrund in den ägyptischen Medien beleuchtet wurde, veranschaulicht dies: Sie studierten Human- oder Tiermedizin sowie Agrarwissenschaft, entstammten relativ wohlhabenden Familien einer kleinen Ortschaft und entsprachen keinem gängigen Klischee von Radikalislamisten. Sie waren zuvor nicht einmal durch besondere Frömmigkeit aufgefallen, was den Schluß nahelegte, ihre Motivation habe darin gelegen, ein Fanal gegen die Willkür der Sicherheitskräfte zu setzen.

Eine korrespondierende Deutung wird von den Extremisten selbst vorgebracht: Der ägyptische Repressionsstaat sei verantwortlich für das Wachsen der Bewegung, betonten Broschüren der *Jamā'a*. Willkürliche Verfolgung und Inhaftierung von Jugendlichen, Gefängnisse, in denen Folter zur Routine gehöre, seien Grund für die Eskalation des Konfliktes. Die Forschung stellt in diesem Zusammenhang fest, daß die Moscheen – wie noch in den 1980er Jahren – nicht mehr die wichtigsten Rekrutierungsorte für die Radikalen sind, sondern die Gefängnisse. Aus der Masse der Inhaftierten lassen sich Sympathisanten rekrutieren, bei denen unmittelbar nach der Verhaftung, oftmals von Mißhandlungen und Drohungen begleitet, ein Gefühl der Ungerechtigkeit des Staates voll ausgeprägt ist. So können sich in den überfüllten Gefängnisstrakten neue Gruppen bilden. Ibrahim betont zwar, die Masse der Ägypter stehe Gewaltakten ablehnend gegenüber. Angesichts der staatlichen Repression,

die oftmals Unschuldige treffe und ganze Familien in Mitleidenschaft ziehe, stiegen jedoch die Sympathien für die Radikalen.⁶³

Ein Führer der *Jamā'a* im Ausland behauptete in einem Interview, auch die *Jamā'a* habe Vertrauensleute in Vereinen und öffentlichen Einrichtungen, die ihre Zugehörigkeit aus Sicherheitsgründen jedoch nicht öffentlich machen könnten.⁶⁴ Badran betont ebenso, daß die *Jamā'a* in Oberägypten über ein sozial breitgefächertes Feld von Sympathisanten verfügt, welches das Gros der Unzufriedenen mit dem ägyptischen Regierungssystem, dem kairinischen Zentralismus sowie der traditionellen „sozialen Pyramide“ Oberägyptens umfasse. Eine weithin verspürte Perspektiv- und Chancenlosigkeit bringt der *Jamā'a* stetigen Zulauf, die ihr organisatorisches Netz bis zu den Jüngsten ausgeweitet hat: als Beispiel nannte Badran einen „Führer“ aus der ersten Klasse einer weiterführenden Schule.⁶⁵

Religiöses Sendungsbewußtsein kann Aktivisten der *Jamā'a* nicht abgesprochen werden. Ziel der meisten Aktivitäten ist es, ein spezifisches Islam-Verständnis zu verwirklichen, insbesondere jenes einer idealen Gemeinschaft. Dies zeigt sich zum Beispiel beim Ausrichten von Sommerlagern, der Organisation von Pilgerfahrten, Selbsthilfe, oder der Beihilfe für und Ermahnung zu einer angeblich „islamischen Kleiderordnung“ für Frauen. Dem Aufstieg junger Menschen zu Führungspositionen in Sektionen wie „Bildung“, „Mission“ oder auch „Militär“ sollen dem Anspruch nach nur moralisch begründbare Kriterien zugrunde liegen, besonders persönliche Integrität und Leistung.

Als Beispiele für materielle und persönliche Beweggründe wurden bereits Vorbeispiele aufgezeigt, die ein Engagement in der *Jamā'a* mit sich bringen kann. Dazu gehört der Rückgriff auf das Kontaktnetz der *Jamā'a*, um beispielsweise Arbeitsvisa für die Golfstaaten leichter zu erhalten, oder die Möglichkeit, im Rahmen eines *Jamā'a*-Engagements Blutrache zu üben.

Wirkungen der *Jamā'a*-Aktivitäten in Oberägypten

Auf dem Höhepunkt ihres Einflusses konnten *Jamā'a*-Komitees in manchen Dörfern den Alltag bestimmen, Schutzgeld erpressen und Versorgungsfunktionen gegenüber der Bevölkerung übernehmen. Das Ausmaß, in dem die Sicherheitskräfte eingesetzt werden mußten, unterstreicht die Bedeutung der *Jamā'a* in Oberägypten. Aktionen der Sicherheitskräfte hatten gelegentlich den Charakter militärischer Einsätze, über weite Gebiete wurden Ausgangssperren verhängt, und ein immenser Menschen- und Materialeinsatz mußte betrieben werden. Der *Jamā'a* gelang es immer wieder, in die Schlagzeilen besonders der ausländischen Medien zu kommen und die Regierung zu blamieren. Angefangen von Attentaten auf „niedrigrangige Opfer“, zum Beispiel auf einfache Polizisten, bis hin zu Aktionen im Stadtzentrum Kairos, wurden die Sicherheitskräfte immer wieder vorgeführt. Diesen gelang selten die Infiltration der *Jamā'a*-Strukturen, so daß sie sich auf breit angelegte Verhaftungsaktionen stützen mußten, die der *Jamā'a* weitere Sympathisanten zutrieben. Die Aktionen der *Jamā'a* beweisen in der Regierungszeit Mubaraks ein immer höheres Trainingsniveau und verfeinerte Methoden, die offenbar in Afghanistan erlernt wurden.

Die Taktik der *Jamāʿa* zielt auf ein Maximum an Wirkung, insbesondere in den Medien, was dem Staat im Hinblick auf den Tourismus oft enormen Schaden zugefügt hat.

Zu betonen sind jedoch auch empfindliche Niederlagen, welche die *Jamāʿa* aufgrund der Gegenoffensiven der Sicherheitskräfte hinnehmen mußte. Die bedeutendsten Führer der Organisation wurden bei Konfrontationen getötet oder verhaftet, und auch die Auslandsführung verzeichnete Rückschläge.⁶⁶ Zudem verspielte die *Jamāʿa* durch ihre gewaltsamen Aktionen viel Kredit bei der Bevölkerung. Eine unmittelbare Bedrohung des ägyptischen Staates durch die *Jamāʿa* wird daher meist ausgeschlossen. Die Regierung versucht jedoch nach dem uneingestandenem Scheitern einer ausschließlich auf Repression fußenden Politik, besser auf die Bedürfnisse Oberägyptens einzugehen. Entsprechend lassen sich dem oftmals sehr brutalen Konflikt sogar positive Aspekte abgewinnen, wie dies einige ägyptische Autoren andeuten: Die Regierung berücksichtigt Oberägypten inzwischen stärker in ihrer Planung und bemühe sich, Reformen, Visionen und mehr Dienste für diese Region anzubieten.⁶⁷

Anmerkungen

- 1 Jamāʿa wird als übliche Kurzform verwendet.
- 2 Vgl. Hasanayn Tawfiq Ibrahim, La violence politique en Egypte. In: Dupret Baudouin (Hg.): Le phénomène de la violence politique: perspectives comparatistes et paradigme égyptien, Kairo 1994, S. 245- 279, bes. S. 255; beispielhaft Zahlen zu 1995: es wurden 17 militante Gruppen von Sicherheitskräften aufgedeckt, davon gehörten 13 zur Jamāʿa. Es ereigneten sich von 182 Gewalt-Vorfällen allein 130 im oberägyptischen Governorat Minya. Kaum mehr als zehn Vorfälle fanden *nicht* in Oberägypten statt. Von 366 Todesopfern solcher Auseinandersetzungen waren rund 340 in Oberägypten zu beklagen; vgl. Markaz ad-dirāsāt as-siyyāsiyya wa l-istirāṭiyya bi l-ahrām, 1995: taqrīr al-hāla ad-diniyya fi misr (Ahrām-Zentrum für politische und strategische Studien: Bericht über die Lage der Religion in Ägypten 1995, im folgenden zit. als Ahrām-Religionsbericht, mit Jahresangabe zum jeweiligen Bericht), S. 189f.; zum Anstieg der Gewaltakte in Ägypten vgl. Tabelle bei Philippes Fargues: Violence politique et démographie en Egypte. In: Baudouin, a.a.O., S. 223-243 (S. 226).
- 3 Vgl. Tammy Arbuckle, Egypt's Catch-22: Islamic militants threaten secular ally. In: International Defense Review, Vol. 26, December, S. 941-944; Mamoun Fandy: Egypt's Islamic Group: Regional Revenge? In: Middle East Journal, 48 (1994) 4, S. 607-625; Mohamed Abu l-Fadl Badran, Oberägypten zwischen Islamismus und Tribalismus: Sufis und die jamāʿa Islāmiyya. In: Lutz Edzard (Hg.), Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday, Hildesheim u.a. 1997, S. 189-201; zur Rolle der jamāʿa Islāmiyya in Oberägypten wurden Interviews mit Professor Badran geführt (South Valley University, Qena, Ägypten, derzeit UAE University, Al-Ain, Vereinigte Arabische Emirate).
- 4 *Al-Jamāʿa al-Jihād*: 1979 von Muḥammad ʿAbd al-Salām Farāj gegründet.
- 5 Vgl. Ahrām-Religionsbericht 1995, S. 185; Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 255.
- 6 Andere Schätzungen schwanken zwischen 10 000 und 16 000 politischen Häftlingen, vgl. Eberhard Kienle, More Than a Response to Islamism: The Political Deliberation of Egypt in the 1990s. In: Middle East Journal, 52 () 2, S. 219-235, bes. S. 222.
- 7 Vgl. Maha Azzam: Recent Developments Among Islamist Groups. In: Volker Perthes (Hg.), Political Islam and Civil Society in Northern Africa: Four Approaches, Ebenhausen 1998, S. 17-23, bes. S. 21.
- 8 Zit. nach: Dann gibt es neue Aktionen, Gespräch mit dem Islamisten Muntassir az-Zayyat. In:

- Die Zeit, 28.11.1997, im folgenden zit. als „Dann gibt es neue Aktionen“.
- 9 Vgl. Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 267; Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 186.
 - 10 Vgl. Mamoun Fandy, a.a.O., S. 607.
 - 11 Vgl. Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 199.
 - 12 Nicht eingerechnet ist die große Zahl der Zuwanderer in die Städte Nordägyptens.
 - 13 Vgl. Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 190.
 - 14 Vgl. ebenda, S. 190 u. 199.
 - 15 Eigene Übersetzung, Unterlagen zu Vortrag Professor Badrans im Islamwissenschaftlichen Kolloquium, Universität Bonn, 27.6.1995.
 - 16 Vgl. Mamoun Fandy, a.a.O., S. 614; die bekannteste Prophetenüberlieferung hierzu lautet: „Alle sind im Islam gleich: es gibt keinen Unterschied zwischen Arabern und Nicht-Arabern außer in der Frömmigkeit“ (eigene Übersetzung nach: ebenda).
 - 17 Ashraf verstehen sich als Nachkommen der Familie des Propheten, Araber führen ihre Genealogie auf die Stämme der arabischen Eroberer Ägyptens zurück; vgl. ebenda., S. 612f.; vgl. Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 195.
 - 18 Vgl. ebenda, S. 195 ff.; Mamoun Fandy a.a.O., S. 615; vgl. auch Michael Lüders, Der Glaube ist unsere Waffe. In: Die Zeit, 28.11.1997; für ein Beispiel der Bedeutung von Stammeshierarchien vgl. Al-Ahram, 15.9.1997: im Zuge einer Streitigkeit erschoss ein Verkehrspolizist in Qena einen Autofahrer, der einem asraf-Stamm angehörte. Dessen Stamm überzog die Stadt mit Krawallen und errichtete sogar Straßensperren.
 - 19 Vgl. Mamoun Fandy, a.a.O., S. 612ff.
 - 20 Vgl. Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 199, sowie Interview mit demselben am 13.2.1996.
 - 21 Al-ʿamr bi-l maʿrūf wa-l nahy ʿan al-munkar; vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 189.
 - 22 Vgl. ebenda.
 - 23 Vgl. ebenda, S. 190; Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 258.
 - 24 Für ein Beispiel der unterschiedlichen Deutung eines Massakers an 13 Christen vgl. Ägypten unter dem Schock eines Massakers. Gespanntes Verhältnis der Glaubensgemeinschaften. In: Neue Zürcher Zeitung, 24.6.1992. Die ägyptische Regierung spricht von Blutrache, die EOHR von religiös motiviertem Terror.
 - 25 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 190; Ahram-Religionsbericht 1996, a.a.O., S. 241; viele Opfer unter den Zivilisten geraten ins Schußfeld der oft stundenlangen Feuergefechte zwischen Sicherheitskräften und Jamāʿa, z.B. Taxifahrer, die von Aktivisten auf der Flucht entführt werden, oder Passanten.
 - 26 Prominentes Opfer wurde der Nobelpreisträger für Literatur, Nagib Mahfus. Ihm wird die Abfassung eines als ketzerisch eingestuften Romans vorgeworfen, für den er vom Westen mit dem Nobelpreis belohnt worden sein soll. Der Haß auf den Schriftsteller erklärt sich vor allem aber, wie in vielen solcher Fälle, mit der Wahrnehmung der Islamisten, er sei ein regierungstreues Aushängeschild Ägyptens. Mahfus schrieb u.a. in einer Rubrik der Wochenzeitung Al-Ahram weekly und wandte sich darin auch gegen islamistisch motivierte Gewalt.
 - 27 Vgl. Dann gibt es neue Aktionen, a.a.O.
 - 28 Vgl. Patrick D. Gaffney, The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt, Berkeley u.a. 1994, S. 51.
 - 29 Vgl. Tammy Arbuckle, a.a.O., S. 942; Mamoun Fandy, a.a.O., S. 621; Heiko Flottau, Der Muezzin ruft, und keiner kommt. In: Süddeutsche Zeitung, 11.12.1996.
 - 30 Carl E. Buchalla, Eine Saat, die selbst in der Wüste aufgeht. In: Süddeutsche Zeitung, 23.7.1992; vgl. auch Jürgen Gaubitz, Zunehmend Kritik an dem Vorgehen gegen ägyptische Islamisten. In: Der Tagesspiegel, 21.3.1993; Operation Mitternacht. In: Der Spiegel, 13.7.1992.
 - 31 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 189; Haß gesät. In: Der Spiegel, 10.5.1993, S. 174ff.
 - 32 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 213; Ahram-Religionsbericht 1996, S. 282.
 - 33 Dieser hatte in den Monaten vor dem Attentat eine Medienkampagne gegen „Terroristen“ ins Leben gerufen.
 - 34 Vgl. Carl E. Buchalla, Eine Saat, die selbst in der Wüste aufgeht. In: Süddeutsche Zeitung,

- 23.7.1992; Tammy Arbuckle, a.a.O., S. 943.
- 35 Vgl. Egyptian Organization for Human Rights, The Situation of Human Rights in Egypt. Annual Report 1996, Kairo 1997, S. 43 (im folgenden zit. als EOHR-Report).
- 36 Zivilisten gerieten ins Feuer der Konfliktparteien oder wurden Opfer gezielter Attentate. Vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 190.
- 37 Vgl. Mamoun Fandy, a.a.O., S. 612.
- 38 Vgl. Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 197; für ein Beispiel dieser Übernahme des Blutrache-Prinzips durch die Jamā'a vgl. Al-Hayat, 17.11.1995.
- 39 Vgl. Peter Wald, Tödliche Reisen an den Nil. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 5.3.1993.
- 40 Vgl. EOHR-Report 1996, a.a.O., S. 48; Mohamed Abu l-Fadl Badran, a.a.O., S. 200; Ahram-Religionsbericht 1996, a.a.O., S. 237f.
- 41 Vgl. ebenda.
- 42 Vgl. Al-Hayat, 22.1.1996; Dann gibt es neue Aktionen, a.a.O.
- 43 Vgl. Tammy Arbuckle, a.a.O., S. 942; Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 260.
- 44 Vgl. Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 262; „Blowback“ aus Afghanistan. Unerwartete Folgen der amerikanischen Hilfe für islamische Freiheitskämpfer“. In: Neue Zürcher Zeitung, 26./27.9.1998.
- 45 Vgl. Dann gibt es neue Aktionen, a.a.O.
- 46 Vgl. Khalid Duran, The „Islamist Internationale“. In: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, (Dezember 1993) 134, S. 337-345.
- 47 Vgl. Maha Azzam, a.a.O., S. 20.
- 48 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1995, S. 210ff.
- 49 Vgl. Richard Engel, Jamā'a Threatens Militant Leader in Exile. In: Middle East Times, 26.12.1997.
- 50 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1996, a.a.O., S. 240; Khalid Duran, Ägyptens „Möchtegern-Khomeiny“. Omar Abderrahmans Einfluss auf die Jamaa al-Islamiya. In: Neue Zürcher Zeitung, 8.12.1997.
- 51 Vgl. Ahram-Religionsbericht 1996, a.a.O., S. 241; Maha Azzam, a.a.O., S. 20f.
- 52 Vgl. Tammy Arbuckle, a.a.O., S. 943; Gesetzlosigkeit in Mittelägypten. Wirtschaftskriminalität in einer unterentwickelten Region. In: Neue Zürcher Zeitung, 28.5.1997.
- 53 Vgl. Ulrike Dufner, Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft [sic]: ein Vergleich, Opladen 1998, S. 97.
- 54 Vgl. Mamoun Fandy, a.a.O., S. 617ff.
- 55 Vgl. Sheikh Rifa'ey Ahmad Taha, an official from Jama'a Islamia states: „The Islamic State in Egypt is Approaching“, Interview der in Australien erscheinenden (radikalislamistischen) Zeitschrift Nida'ul Islam (Nr. 18, April/Mai 1997), im folgenden zitiert als „Sheikh Rifa'ey Ahmad Taha“.
- 56 Vgl. Mubarak will hart gegen die Fundamentalisten vorgehen. In: Handelsblatt, 30.3.1993; vgl. auch John O. Voll, a.a.O., S. 389.
- 57 Empirische Daten beruhen i.d.R. auf Bekanntmachungen der Sicherheits- und Militärbehörden: Sie umfassen damit auch potentiell Unschuldige. Regionale Zuordnungen werden von Autoren unterschiedlich vorgenommen, z.B. wird das Governorat Giza einmal Oberägypten, von einem anderen Autor „Groß-Kairo“ zugeordnet.
- 58 Vgl. z.B. Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharao, a.a.O., S. 235f.; Hamied Ansari, a.a.O., S. 133; zusammenfassend Ahram-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 187f.
- 59 Vgl. ebenda
- 60 Vgl. Saad Eddin Ibrahim, The Changing Face, a.a.O., S. 74f.
- 61 Vgl. Moheb Zaki, a.a.O., S. 157.
- 62 Vgl. Hans Löfgren, Economic Policy in Egypt: A Breakdown in Reform Resistance?. In: International Journal of Middle Eastern Studies, 25 (1993), S. 407-421, bes. S. 410; entsprechende Daten auch in: The World Bank: Private Sector Development in Egypt. The Status and the Challenges, Kairo 1994, S. 24.
- 63 Vgl. Saad Eddin Ibrahim, The Changing Face, a.a.O., S. 78.
- 64 Vgl. Sheikh Rifa'ey Ahmad Taha, a.a.O.
- 65 Interview mit Mohamed Abu l-Fadl Badran am 13.2.1996

- 66 Vgl. Ahrām-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 214f.
- 67 Vgl. Ahrām-Religionsbericht 1995, a.a.O., S. 188; Hasanayn Tawfiq Ibrahim, a.a.O., S. 247f. Beispiel für eine „Vision“ ist das Toshka-Kanalprojekt, das zur Entwicklung Oberägyptens beitragen soll.

Zu Erfahrung, Kritik und Selbstkritik im politischen Selbstverständnis tunesischer Islamisten

Lutz Rogler

Wenn sich die Anfänge der islamischen Bewegung in Tunesien auf die Aktivitäten einiger weniger Personen in den Jahren 1969-1970 zurückverfolgen lassen, so konstituierte sie sich formal – und geheim – erst 1972 als *al-Jamā'at al-Islāmiyya bi-Tūnis*. Es verging fast ein Jahrzehnt, bis die Bewegung im Juni 1981 offiziell ihre Absicht proklamierte, sich als „Bewegung der islamischen Tendenz“ (*Ḥarakat al-ittijāh al-islāmī*) in eine entstehende pluralistische politische Ordnung in Tunesien einzufügen. Ein aus diesem Anlaß veröffentlichtes „Gründungskommuniqué“ lehnte „Gewalt als Mittel der Veränderung“ ebenso wie das noch bestehende Einparteiensystem ab und berief sich auf „das Recht aller Kräfte des Volkes auf Meinungsfreiheit und freien Zusammenschluß“. Ganz offensichtlich, um zu erwartenden Vorwürfen zu begegnen, hieß es in der Einleitung des Kommuniqués auch, daß die „Bewegung der islamischen Tendenz“ sich in keiner Weise als „offizieller Sprecher des Islam“ im Lande verstehe, es aber als ihr Recht ansehe, ihre „umfassende Sicht des Islam“ als eine weltanschauliche Grundlage zu betrachten, die ihre politischen, wirtschaftlichen und sozialen Optionen bestimme.¹

Am 18. Juli 1981, als mit der Kommunistischen Partei Tunesiens die erste Oppositionspartei zugelassen wurde, begann eine Welle von Verhaftungen unter Mitgliedern und Sympathisanten der islamischen Bewegung. In ihrem Verlauf wurden etwa 150 Personen festgenommen, darunter mit einer Ausnahme alle Mitglieder des Anfang Juni an die Öffentlichkeit getretenen fünfköpfigen „Exekutivkomitees“. In einem ersten Gerichtsprozeß in den Monaten August und September 1981 wurden insgesamt 107 Mitglieder der Bewegung der Zugehörigkeit zu einer illegalen Vereinigung, der Diffamierung des Staatsoberhauptes und der Verbreitung von falschen Nachrichten angeklagt. Die ausgesprochenen Strafen, in einem Revisionsverfahren im Oktober nur geringfügig reduziert, sahen zwischen sechs Monaten und elf Jahren Haft vor. Der Präsident der Bewegung, der Philosophielehrer Rāshid al-Ghannūshī, und ihr Generalsekretär, der Rechtsanwalt ‘Abd-al-Fattāh Mūrū, wurden zu zehn Jahren Gefängnis verurteilt.

Diesem Prozeß sollten kurz darauf und im gesamten Jahrzehnt weitere folgen. Die Konfrontation zwischen dem tunesischen Staat und der Bewegung der islamischen Tendenz, die mit unterschiedlicher Intensität und in verschiedenen Formen geführt wurde, beeinflusste die gesellschaftspolitische Entwicklung des Landes über die Periode der 1980er und dominierte sie zu Beginn der 1990 Jahre. Seit dem Jahre 1981 wurde das Bestreben des Regimes deutlich, die islamische Opposition zu neutralisieren und die tolerierten bzw. legalen Oppositionsgruppen zu marginalisieren.² In dieser Konstellation verfestigten sich die Positionen der Kontrahenten. Erst die Amentshebung Habib Bourguibas brachte im November 1987 eine tatsächliche

Index

In den Index wurden Personennamen, Eigennamen von Institutionen und Einrichtungen, thematische Grund- und Schlüsselbegriffe, darunter besonders islambezogene Termini, Ethnonyme und Regionen aufgenommen, jedoch keine Länder- und Städtenamen. Zu Erleichterung der Wiedererkennung von Namen und Begriffen wurde eine etwas vereinfachte Umschrift der Orientalia angewandt, die sich an die auch in den internationalen englisch- und französischsprachigen Medien verwandten Schreibweisen anlehnt: ġ → gh, ḥ → kh, š → sh, č → ch, ğ → j, š → sh.

- Abbasidisches Kalifat (750-1258) 129, 130
‘Abd ar-Raḥmān, al-Mahdī (1885-1959) 157-162
‘Abduh, Muḥammad (1849-1905) 9, 107, 213
‘Abdul Azīz, Shāh (1746-1824) 91
‘Abdullāh at-Ta‘ā’ishī (gest. 1899) 156
Abdūlmecit (1839-1861) 133
Abū Ḥanīfa (700-767) 81
Abū Dā‘ūd 114
Abū’l Kalam Azād (1888-1958) 93
al-‘Adl wa-l-Iḥsān 60, 72-74, 77
al-Afghānī, Sayyid Jamāl ad-Dīn (1838-1897) 9, 107
ahl al-sunna wa’l-jamā‘a 84
Ahl-i Ḥadīth 15, 79-81, 83-95, 97-105
All-India Ahl-i Ḥadīth conference 92, 93
als Gelehrtenvereinigung 86
als militante Organisation 94
als Sekte und Bewegung 88
gegen die *Aḥmadiyya* 85
gegen die *Barēlwīs* 85
gegen Sufi-Praktiken 85
Grundsätze 83
Gründung und Traditionsbezug 79, 81
Hindustani Fanatics 94
im heutigen Pakistan 95
islamischer Weltkongreß 1926 in Mekka 93
Madrassa-yi Aḥmadiyya, Arah 92
Massenwirksamkeit 92
Praktiken beim Beten 85
und die (ind.) wahhabitischen Freischärler (*mujāhidīn*) 91
und *jihād* 90
zur britischen Kolonialmacht 90
Aḥmad Ibn Ḥanbal (780-850) 81, 129
Aḥmad Khān, Sayyid (1817-1898) 9, 86, 103
Aḥmad, Mirza Ghulām (1839-1908) 83, 103
Aḥmad, Mufti Rashīd (geb. 1922) 175, 181
Aḥmadiyya, Aḥmadīs 16, 83, 86, 90, 92, 93, 96, 97, 101, 102, 105
Bewegung gegen die A. 122
Maßnahmen gegen die A. in Pakistan 1974, 1984 97
Aḥrār 93
Aleviten 15
im religiös-politischen Diskurs der Türkei 146
innerliche Säkularisierung 141
Kızılbaş-Tradition 144, 145
rechtliche Stellung 136
Religionsverständnis 128, 134, 141, 142, 146
und Atatürk 137, 141
und Bektaşī (*Alevilik-Bektaşilik*) 135
und Kemalismus 128, 134, 137, 138, 141, 145, 146
und Laizismus 145
und Mahdī-Glaube 144, 145
und türkische Staatselite 136, 140, 147
und Türkisches Muslimentum (*Türk Müslümanlığı*) 140
All-India Muslim League 115
al-‘amal al-islāmī 205
āmīn bi’l-jahr 85
Anatolisches Muslimentum (*Anadolu Müslümanlığı*) 140
Anjuman-i Ḥimāyat-i Islām 87
aṣṅār 155-162
‘*arab* (Stammesbezeichnung) 186, 196
arbakī 178
Āryā Samāj 83, 92, 100
asbāb an-nuḏūl 84

- Aşghar Khān (geb. 1921) 96
ashraf 186
 Asmara-Deklarationen von 1995 164, 167
 Atatürk, Mustafa Kemal (1881-1938) 133,
 135, 146
 als *Mahdī* 137, 146
 Aufklärung 219
- Babismus, siehe auch Bahā'ī 96
Bahā'ī 16, 96
 Bajaur 94
 al-Bannā, Ḥasan (1906-1949) 12, 186, 209,
 211
Barēlwī 79, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 95, 96,
 101-105
 Bashīr, Maulānā Muḥammad 104
 al-Bashīr, 'Umar (geb. 1944) 167
 Baḥālwī, Muḥammad Ḥusain (gest. 1920) 86,
 87, 90, 91, 103
bāṭiniyya 141-143
baxshi 36, 38, 41-44, 46, 49, 50
 Bektaşi, Bektaşiye 135
 und Kemalismus 136
 Ben Ali, Zine el-Abidin (geb. 1936) 200, 216
 Bewegung der islamischen Tendenz siehe
Ḥarakat al-ittijāh al-islāmī
 Bewegung der Progressiven Islamisten, siehe
 auch *Ḥarakat al-islāmīyin at-
 taqaddumīyin* 213-216
bexalja 35-38, 40-42, 44, 48, 50
 Bhāratīyya Janata Party 100
 Bhopal 93, 100, 102
Bibi Mushkul Kushod 34, 40, 43, 45, 47, 49
Bibi Seshanba 34, 36-38, 40, 45-47, 49
bid'a 68, 81, 84, 87, 122
 Bihar 92
 Bin Yūnis, Kamāl 215
 Bourguiba, Habib (1903-2000) 199, 216
 Britisch-Indien 79, 80, 81, 86, 87, 90-95, 98,
 99, 101, 102, 104
 Nordwestprovinz 89
 al-Bukhārī (810-870) 26, 43
- Calvinismus 21
 Chamarkand 94, 95, 97, 104
chillā 38, 39, 41-43, 52
 Chishtī, Mu'īn ad-dīn Sijī (gest. 1526) 111
 Chishtīyya 111
- dajjal* 87
Dār al-Ifṭā' wa'l *Irshād* 175, 181
 Darīf, Muḥammad 67, 71
Dāru'l 'Ulūm Deoband 69, 79, 81, 104, 173
daulat al-wahy 219
daulat al-wahy wa-l-'aql 203
da'wa 55, 56, 58, 61, 63-66, 72, 73, 77, 187,
 202, 204, 205, 209-211, 217, 218
Da'wat al-Irshād 97
 Demirel, Süleyman (geb. 1924) 139
 Deoband-Tradition 19, 79, 82, 85, 92-95,
 174, 178, 179, 182
 Deoband-Tradition, Deoband-Seminar siehe
Dāru'l 'Ulūm Deoband
Dha'rb-i-M'umin, siehe auch *Zarbi Momin*
 181
 ad-Dimnī, Bin 'Aisā 215
dīnī madāris, siehe auch *madrasa* 95
doira qizlar 41
duoxon 36, 40
- Fateḥ 'Alī, Maulawī 94
fatwā 18, 91, 98, 122, 182, 191
 Faxr ul-Banot (1885-1959) 27
 Faxrelbānat Sölājmanijā siehe Faxr ul-Banot
 Fāxretdin, Rizaetdin siehe Faxruddin,
 Rizouddin Ibn
 Faxruddin, Rizouddin Ibn (1859-1936) 27,
 51
 Ferghanatal 31, 33
fiqh 79
fitna 68, 87, 115
folbin 36, 38-40, 42, 44, 46, 50
 Fortschrittliche Republikanische Partei
 (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*) 134
 Fundamentalismus
 Definition 7
 islamischer 6-8
- Galimätelbānat Biktimerija siehe Olimat ul-
 Banot
 Gandhi, M. K. (1869-1948) 93
 Gerechte Ordnung (*adil düzen*)
 und Kemalismus 139
ghair-muqallidin 83
 al-Ghannūshī, Rāshid (geb. 1941) 12, 199,
 203, 205, 206, 209-212, 214, 220
 al-Ghazālī (1058-1111) 113, 209
 Ghaznawī, Dāwūd (1895-1963) 93

- ghulāt* 134, 142, 143
 Globalisierung 22, 108, 110, 202, 218
 Great Sepoy Mutiny 121
- Habermas, Jürgen
 kommunikatives Handeln 110
- ḥadīth* 27, 31
 al-Ḥamdāwī, Muḥammad (1935-87) 61, 62
 al-Ḥāmidī, Muḥammad al-Ḥāshimī (geb. 1964) 214
 Hanafiten 81
 al-Haq, Sami 175
Ḥarakat al-Islāmiyyin at-taqaddumiyyin 213
Ḥarakat al-ittijāh al-Islāmī 199, 201, 204, 210, 212, 214-216, 220
Ḥarakat an-Nahḍa 200-203, 216-218, 220, 221
 al-Ḥasan, In‘ām (1918-1995) 59
 Hassan II. (1929-99) 56, 57, 67
 Haut Conseil des ‘Ulamā’ de Maroc 57
al-Ḥayāt 202, 203, 218
 Hekmatyar, Gulbuddin (geb. 1947) 174
 Herrschaft, islamische 203, 212
ḥijāb 31, 206
 Ḥijāz 9
hijra, hijrat 94, 155
 Hinduismus 81, 82, 86, 88, 100
 Hindustani Fanatics siehe *Ahl-i Ḥadīth*
ḥukm Islāmī 203, 212
ḥulūl 134, 143
 Huntington, Samuel P. 108
- Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad (1703-1792) 9, 20
 Ibn ‘Arabī (1165-1240) 143
 Ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj (gest. 922) 143
 Ibn al-Muqaffa‘ (gest. 759) 130
 Ibn Rushd (gest. 1198) 130
 Ibn Taimiyya (1263-1328) 20, 113, 209
 Ibrāhīm Arwī, Muḥammad (gest. 1901) 87
Idāra-yi Dār al-Islām 116
iffat 27
ijtihād 81, 84, 114, 116, 179
 ‘ilm ḥuṣūl al-fiqh 8
 Ilyās, Muḥammad (1885-1944) 55, 72, 117
 Indische Kongreß-Partei 93, 97, 99
 Initiationsträume 42
 Iqbāl, Muḥammad Shāh (1873-1938) 113
 Iqbāl, Zafar 97
- Ishā‘at us-Sunna* 90
iṣlāḥ 9, 10, 20, 21, 23, 81
 Islam
 Bildung 12, 14
 Einheit von Staat und Religion (*dīn wa dawla*) im 127, 131
 Gewalt 7
 Glauben 10, 12, 14, 16, 23
 in Afghanistan 182
 Islamisten 6-9, 11-13, 17
 militanter 6
 politischer 127
 radikaler 7
 Reformislam siehe Reformislam
 religiöse Praxis 12, 14
 säkulare Traditionen im 130
 Säkularisierung 16, 127-131
 Säkularismus 218
 Säkularität im 127, 129
 Sudan 154-157, 159, 162, 163, 165, 166
 Trennung von Politik und Religion 127, 129-131
 Usbekistan
 Reformer, tatarische 26, 27
 religiöse Heirat 32
 Volks glauben
 Träume 31, 38, 39, 41
 Volksritus siehe *Bibi Seshanba, Bibi Mushkul Kushod*
Islāmī Jam‘iyat-i Talabā 122
 islamische Aufklärung 128
 islamischer Reformismus 131
 Islamismus 127
 in der Türkei 132
 Ismā‘īl, Shāh Muḥammad (1781-1831) 82, 91, 121
- Ja‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 766) 142
jāhiliyya 12, 116, 204, 206, 208, 211
al-Jamā‘a al-Islāmiyya 12, 17, 183-196, 197, 199, 204-210, 213, 218
Jamā‘at al-Ikhwān al-Muslimīn, siehe auch Muslimbrüder 184, 185, 190
Jamā‘at al-Jihād 184, 187, 188, 195
Jamā‘at at-Tablīgh (Marokko) 55
 Entstehung 58
 Kritik an 68
 Organisation und Struktur 59
 Praxis und Selbstverständnis 64

- Sechs-Punkte-Programm 55
 soziale Zusammensetzung 62
 Teilnahme von Frauen 62
 Teilnahme von Jugendlichen 63
Jamā'at-i Islāmī 15, 56, 107, 108, 115, 118, 120, 122, 124-126
 als revolutionäre Bewegung 121
 Arbeitsmethode 119
 Bewegung gegen Bhutto 122
 Bewegung gegen die *Aḥmadīyya* 122
 fordert islamische Verfassung 121
 Formierung als Bewegung 115
 Gründung 117
 im unabhängigen Pakistan 120
 Reform der Gesellschaft 119
 Statut 118
tablīgh 119
talqīn 119
Jam'iyat al-'ulamā' - e - Hind 93, 103, 104
Jam'iyat-e 'Ulamā'-ye Islām 174, 178, 179
jihād 5, 82, 83, 90, 91, 98, 103, 155, 162, 179, 181
 Jinnāh, Muḥammad 'Alī (1876-1948) 117
jirga 178
 Junge Osmanen 133
 al-Jūrshī, Ṣalāh-ad-Dīn (geb. 1954) 209-211, 213, 215, 220
 al-Juwaynī (gest. 1085) 130
 Kalifatsbewegung 93, 121
 Kalter Krieg
 Ende 7, 8, 11, 14, 22
 Karachi 104
 Karimov, I. A. (geb. 1923) 26
 Karkar, Ṣālīḥ 202, 203, 209, 210, 218
 Kaschmirkonflikt 98
 Kemalismus 132, 133
khalīfa 155, 156
khān 178
 Khān, Muḥammad Ayyūb (1907-1974) 122
khānqāh 82
Khatm-i Nubūwwat 86
 Rolle der *Jamā'at-i Islāmī* 122
Khatmiyya 154, 155, 157-159
 Khomeynī, Rūḥallāh (1900-1989) 97, 211
khurūj fi sabīl Allāh 55, 62-65, 68, 72
 kolonialer Sektor 20
kufr 122
kushnach 36
 Laizismus (*laiklik*) 134
lashkar 178
Lashkar-e Taiba 97
Lider Ayollar Markazi 31
 Linke, islamische 213
madrasa 30, 50
Ahl-i Ḥadīth 92, 95
Dāru'l 'Ulūm Haqqaniyya 175
dīnī madāris 174
mahalla 28, 29, 34-36, 48
 Mahdī 142, 154-158, 160-162
 Mahdī-Familie 159, 160
 al-Mahdī, al-Ḥādī (1915-1970)..159, 160
 al-Mahdī, aṣ-Ṣadīq (geb. 1935) 159-163, 165-168
 al-Mahdī, aṣ-Ṣiddīq (1911-1961) 159, 160
 Mahdismus 156, 161, 162
Mahdiyya 10, 153, 154, 156-162
 Mahendra Pratap Singh, Raja (1886-1979) 104
 Mahmut II (1808-1839) 133
 Mahr, Ghulām Rasūl (1895-1971) 93, 104, 105
 Malabarküste 82, 102
mālik 178
al-Ma'rifa 205-211
Masjid an-Nūr 60, 61, 63
 al-Maudūdī, Abū'l-A'la (1903-1979) 9, 15, 107, 108, 111, 112, 209, 211
ilāhī jumhūrī ḥukūmat 114
 in Haydarabad/ Dekkan 116
iqāmat-i dīn 119
islāmī ḥukūmat 114
jāhiliyya 116
khilāfat allāh 114
millat 121
qaum 121
taḥrīk-i islāmī 115
tajdīd 119
 zum deutschen Nationalsozialismus (Hitler) 123
 zur deutschen Philosophie und Kultur (Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Goethe) 107

- zur deutschen Philosophie und Kultur (Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Goethe) 109, 113, 115, 123
- zur französischen Revolution und ihren Wegbereitern (Rousseau, Voltaire, Montesquieu) 123
- zur russischen Revolution und ihren Wegbereitern (Marx, Lenin, Trozki) 123
- zur westlichen Philosophie (u.a. Platon, Aristotle, Augustine, Bacon, Mill) 107
- zur westlichen Philosophie (u.a. Platon, Aristotle, Augustine, Bacon, Mill) 113
- al-Maudūdī, Sayyid Aḥmad Ḥasan 111
- Maulānā Barkatullāh Bhōpālī (1870-1928) 104
- al-Māwardī (gest. 1058) 130
- maḥḥab* 79
- Medina 96
- Moderne 10, 15, 19, 20, 22, 108
- Moghul-Reich 82
- momo havo* 28, 43
- Moplah* 82, 102
- muḥāṣala* 206
- muḥakkirūn* 112
- muḥaddithūn* 84
- Muḥammad VI. (geb. 1963) 56
- Muḥammad, der Prophet 11, 79, 83, 84, 94, 97, 105
- Muhammadan Anglo-Oriental College Aligarh (Indien) 113
- muḥāhidīn* 82, 92, 97, 99, 102-104
- in Afghanistan 173, 179, 180
- munāẓara* 88
- al-Murāsala* 202, 203, 218
- Mürü, ‘Abd-al-Fattāḥ (geb. 1948) 199, 205, 209, 210
- Muslim Educational Conference 92, 103
- al-Muslim al-mu’āṣir* 213
- Muslimbrüder 204, 205, 208-211, 219
- al-Muḥtama’* 212
- muta’ aṣṣib* 31, 33
- Nadwatu’l ‘Ulamā* 87, 92, 94
- an-Nadwī, Abū l-Ḥasan (1914-1999) 67
- nahḍa* 203
- an-Naifār, Ḥ’ mīda (geb. 1942) 205, 208, 209, 211, 213, 220
- Najībullāh, Muḥammad (1947-1996) 173, 177
- namāz* 34, 39, 42
- an-Nanautawī, Muḥammad Qāsim (1832-1879) 69
- Naqshband, Baha’uddin 26, 47
- Naqshbandiyya 112
- Nasser, Gamal Abdel (1918-1970) 9
- naṣība* 39, 41-43
- an-Nāsirī, al-Makkī (1906-1994) 58
- nashk, mansūkh* 84, 85
- Nasr, Vali Reza 107
- Nationale Demokratische Allianz (NDA) 164, 167, 168
- Nationale Islamische Front 159, 162, 166
- Nationalreligiöse Sicht (*milli görüş*) 139
- Naushahrwī, ‘Abū Yaḥya Imām Khān 88, 92, 103
- an-Nawawī, Zakariyā Yaḥyā Bin Sharaf (gest. 1277) 65
- naẓm-e-‘alā* 95
- Nazīr Ḥusain, Sayyid (1805-1902) 86, 90, 91, 93, 99, 103
- Ni’matullāh, Amīr 95
- Nizām al-Mulk (gest. 1092) 130
- nizām-i muṣṭafā 122
- Oberägypten 11, 183-187, 192-195, 197
- Olimat ul-Banot (1876-1916) 27, 51
- Orientalismus 131
- Osama bin Laden (geb. 1957) 190
- Osmanischer Nationalismus 133
- Osmanisches Reich
- millet*-System 135
- Säkularisierung 132, 133
- Pahlavī, Muḥammad Riza Shāh (1919-1980) 9
- Pakistan People’s Party 122
- Pakistan-Bewegung 121
- Paschtu 179
- Paschtunen 94
- in Afghanistan 175, 177-179, 181, 182
- Polygynie 27, 32
- poqlik* 27, 28
- Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) 136
- Protestantismus-These (Weber) 21
- Provisorische Regierung (Indiens) 94, 104

- Punjab 89, 90, 95, 102
 Puritanismus 21
- Qaşūri, Maulawī Muḥammad ‘Alī 104
qora devlar 41
- Qūṭb, Sayyid (1906-1966) 9, 12, 115, 204, 206-209, 211
- Qur‘ān 8, 11, 79, 81-84, 86, 88, 96, 99
- Raḥmān, Abdur (1880-1901) 177
 Raḥmān, Maulana Fazlur 174
 Raḥmān, Umar ‘Abd ar- (geb. 1938) 184, 191
- Radikalismus
 islamischer 9
raf al-yadain 85
- Raḡā Khān, Aḥmad (1856-1921) 83
- Rashtriyya Swayamsevak Sangh (RSS) 100
- Rechtsschulen, siehe auch *mazhab* 79, 80, 81, 83-85, 87
- Reformer
 tatarische 27
- Reformislam, siehe auch *iṣlāḥ* 9, 10, 22
- Regionalisierung, als Gegenstück der Globalisierung 108
- Revolution, islamische 209
- Riḡā, Rashīd (1865-1935) 9, 93, 104, 107
- risola 27
- rūdād, rūe‘dād* 88
- el-Sadat, Anwar (1918-1981) 9, 184, 186, 187
- Saeed, Hafīz Muḥammad 97, 98
- Safawiden 144
- Saida* 28, 51
- Salafiyya* 9, 81
- Sammaniyya* 155
- Ṣanā‘ullāh Amritsarī (1868-1948) 88, 92, 102, 103
- Saodat 29
- sari qizlar 41
- Sa‘ūd, ‘Abdal ‘Azīz (1880-1953) 93
- Sayyid Aḥmad Shahīd of Rae Bareilly (1736-1831) 82, 91, 121
- Scheich-Said-Aufstand 134
- Schia
 Säkularisierung 142
 und Quietismus 142
- Schulze, Reinhard 128
- Seidenbrief-Verschörung 94
- Ṣeyhülislām 134
- Shāh Ismā‘īl (gest. 1524) 145
- sharī‘a* 19, 73, 90, 96, 114, 131, 133, 143, 144, 178, 179, 184
- ash-Shaukāni, Muḥammad b. ‘Alī (1760-1834) 20
- shirk* 69, 85, 99, 118, 122
- shūrā* 160, 189, 210
- Ṣiddīq Ḥasan Khān, Nawab (1832-90) 79, 99, 102, 103
- Sipāh-e-Saḡābah-e-Pakistān 97, 98
- Sirhindī, Aḥmad Farūqī (1564-1624) 20, 91, 113
- Siyālkoṭī, Maulānā Ibrāhīm (1873-1956) 84, 93, 102
- Skripturalismus 8
- Smasta 94, 95, 97, 104
- Staat, islamischer 220
- Sudan
 britisch-ägyptisches Kondominium (1898-1956) 156
 Bürgerkrieg 153, 158, 163, 164, 168
 nachkoloniale Entwicklung 158
 osmanisch-ägyptische Herrschaft (1820-1881) 155
 Sufiorden 154, 155
 Unabhängigkeit 157, 158, 165
 Sudanese People Liberation Army 164
 Sudanese People Liberation Movement 164
- Sufismus, siehe auch *ṭasawwuf* 82, 99, 154
 Heiligenveneration 81, 83
 islamisches Volksbrauchtum 17
 Shaikhs 82
 sufische Bewegungen 10
 Volksislam 81, 82, 87
- sunna* 68, 69, 71, 72, 107, 113, 114, 127, 129, 179
- Sunniten 89
- Taḥrīk-e-Istiqlāl 96
- Taḥrīk-i Nifāz-i Fiqh-i Ja‘fariyya 97
- Tablighī Jamā‘at* 5, 14, 117 für Ma-rokko
 siehe *Jamā‘at at-Tabligh*
- tajdīd, tajaddud* 114, 122
- ṭalab al-‘ilm* 219
- Taliban 5, 12, 17, 19, 173-176, 178-182
- at-Tamīmī, ‘Abd-al-‘Azīz 215
- tanwīr* 214

- Taqī ad-Dīn al-Hilālī, Muḥammad (1893-1987) 67-70
taqīyya 142, 145, 146
taqlīd 69, 81, 83, 87, 91
 Tarjumān al-Qurʿān 112
taṣawwuf 10, 69, 71
taḥīd 85
 Tozy, Mohamed 60, 63, 71
 Tradition 108
 Traditionalisten
 Ahl-i Ḥadīth 79, 80, 90, 91, 102
 Tripolis- und Balkankriege 1911-1913 92
 Tugendpartei (*Fazilet Partisi*) 139
 at-Turābī, Ḥasan 12, 162, 167, 212
 Turgut Özal (gest. 1992) 139
 Türkei
 autoritärer Staat 134
 Muslimentum (*Türk Müslümanlığı*) 140, 147
 Nationalismus 133
 religiös-politischer Diskurs in der 128, 139
 Säkularisierung 132, 134
 Türkisch-Islamische Synthese (*Türk-İslam Sentezi*) 139
 Two-Nation Theory 121
 ‘*ulamā*’ 8, 18, 19, 79, 86, 91, 93, 103, 112
 Herausbildung der 129
 Kritik an Maudūdī 117
umma 129
 im Osmanischen Reich 132
 Umma-Partei 16, 153, 158-161, 163, 165, 167
 Entstehung 157
 Fehler 165
 Führung 160
 in der Opposition 164
 neues politisches Konzept 165-167
 Spaltung 159
 und Asmara-Deklarationen 163, 168
 und Islam 162, 163, 166
 und Mahdismus 161, 162
 und NDA 164, 167
 und NIF-Regierung 167, 168
 zum Verhältnis von Religion und Politik 163, 165
 Ummayyadisches Kalifat (661-750) 129
 Unabhängige Islamisten 215, 216
uṣūliyya, uṣūlī 8
 Vier-Tore-Lehre (*dört kapı*) 142
Wahhābiyya 80, 81, 86, 89, 90, 91, 95, 103, 121
 Walī Ullāh, Shāh (1703-1762) 9, 20, 81, 82, 88, 91, 113
 Weber, Max (1864-1920) 15, 21
 Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*) 134, 139
 Women’s Resource Centre 30
xola 47
 Xu’ja Ismoil 43
 Yāghistān 94, 104
 Yāsīn, ‘Abd as-Salām 72
 al-Yūnusī, al-Bashīr 61
 Yūsuf Kāndhalawī, Muḥammad (1917-1965) 65, 76
zabr-i naf hāth bandhna 85
 Zāhīr, Iḥsān Ilāhī (1945-1987) 95, 104, 105
 Zakarīyā Kāndhalawī, Muḥammad (1898-1982) 65
 Zārb-i Momin 181
 Zīa-ul-Ḥaq (1924-1988) 95, 96, 104
 Zivilgesellschaft 11-13, 19, 220
 Zulfīqār ‘Alī Bhutto (1928-79) 96, 97, 122

Summary

Sense of mission or self-interest: On motivation and self-definition in Islamic mobilisation

Table of Contents

The Islamic renewal: causes and motives – an introduction	5
Awakening and renewal: religious knowledge and piety	
<i>Caroline Antonia Wilcke</i> : The discourse and practice of Islam: On the revival of religious observance among women in Uzbekistan	25
<i>Elke Faust</i> : The <i>Jamāʿat at-Tablīgh</i> as part and counterpart of the political Islamic movement: research in Morocco	55
<i>Dietrich Reetz</i> : Knowledge of tradition and unrelenting action: the Sunni radicalism of the Ahl-i Ḥadʿth in South Asia	79
Self-affirmation and distinctiveness: concepts, programmes, and traditions	
<i>Jan-Peter Hartung</i> : Reinterpretation of tradition and the transformation of the paradigm of modernity: Abū l-Aʿlā Maudūdī (1903-1979) and the Jamāʿat-i Islām	107
<i>Markus Dreßler</i> : Does Islamic secularism exist? On the Alevi interpretation of Kemalism in Turkey	127
<i>Ellinor Schöne</i> : Islam and society in Sudan: Self-perception and political concept of the Umma Party	153
Action and reaction: deeds and struggle in the faith	
<i>Bernt Glatzer</i> : On the political Islam of the Afghan Taliban	173
<i>Jochen Möller</i> : Islamic and only Islamic? The <i>Jamāʿa Islāmiyya</i> as a political force of Upper Egypt	183
<i>Lutz Rogler</i> : Experience, criticism and self-criticism in the political self-definition of Tunisian Islamists	199

This volume is a collection of papers read out at a seminar of the same name which took place at the Centre for Modern Oriental Studies in Berlin on October 15, 1999. The two papers by C. A. Wilcke and E. Faust were added later. In the meantime, the papers have developed into serious studies based on new research material, since all of them evolved from current research carried out for a dissertation or for projects financed by the German Research Fund, *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. The intention was to look for more diversified explanations and interpretations of Islamic activism in all its different forms, ranging from the militant and radical to the political, to the contemplative approaches and

to popular practices and rituals. It is hoped that this research will contribute to a deeper understanding of the self-definition of Islamic activism and throw some light on the motives that drive participants into action. Not surprisingly, a variety of social and political factors are at work here and are being expressed through the Islamist idiom. It is a picture of deep-seated change in society, of readjustment and restructuring. The advantage of this volume is its wide geographical scope as the studies cover a significant area of the Islamic world, stretching from Morocco in the west to Pakistan and India in the east, and from Sudan in the south to Uzbekistan in the north. Another advantage is its access to various layers of Islamic activism. Accordingly, the studies have been grouped into sections on religious knowledge and piety, on self-definition through concepts, programmes and traditions, and on practical deeds and struggle for the faith. While no definitive answers should be expected, it is hoped that this volume will contribute towards a better understanding of these movements, generate new research questions and revitalize the academic discourse on a subject that has so far been somewhat short on analysing what moves the agents of Islamic activism.

C. *Wilcke* discusses aspects of popular Islamic religiosity beyond the established discourses of state-supported and opposition-minded Islam in today's Uzbekistan. Presenting a view from within, she focuses on female religious practices and on their symbolism and different functions. Through interviews with several women in Uzbekistan the ritual and symbolism of popular healing practices is examined in the context of religious revival. The ambivalence of popular religious customs and orthodox Islamic influences are also observed in this article. The author argues that the religious activities presented are not only relevant for the female community, but in several ways can have a balancing and healing influence on society at large. It is furthermore shown that female religious practices challenge the images of women currently presented in Islamic discourses.

E. *Faust* analyses the activities of the Islamic missionary movement *Jamā'at at-Tablīgh* in Morocco. The movement hails from northern India where it came into existence in the beginning of the twentieth century under the Urdu appellation *Tablīghī Jamā'at*. Because of its disapproval of direct political action, the *Jamā'at at-Tablīgh* does not belong to the „political Islamic movements“ in the narrow sense of the term. Its activities seek rather to further fundamental piety and faith among Muslims. Yet, in the wider sense of the term, because of their high sense of mission and their strong following, the *Tablīghīs* influence the social and political structure of society. Their activities also form part of the general discourse of Islamic movements. Since the 1940s, the movement has spread to Arab countries and the rest of the world. Drawing from recent field research, the author analyses the activities of the *Tablīghīs* in Morocco, where they were confronted with a very different situation than in South Asia. The Moroccan King (Hassan II.) took various steps to control religious life in the country and claim spiritual authority for himself. Under these conditions, Islamist activists could only avoid control by the state at the risk of breaking the law. The article looks at the strategies employed by the Moroccan *Tablīghīs* to handle this situation. It also reviews the influence, structure and practice of the movement. Commentaries by outsiders on the *Tablīghī* activities include a critique by a renowned Islamic scholar. The article also highlights the attitude of the *al-'Adl wa-l-Iḥsān* the major Islamist organisation in Morocco, which values the services rendered by the *Tablīghīs* in strengthening Islamist forces.

D. Reetz introduces the different forms of activity and manifestation of the Ahl-i Ḥadīth (lit. people of the tradition) in India and Pakistan. In doctrinal terms, the group constitutes a radical purist sect of Sunni Islam, emphasizing the relevance of the Qurʾān and the Ḥadīth, the Prophetic tradition, and rejecting adherence (*taqlid*) to the established Islamic law schools. In social terms, it actively engaged in social and educational reforms among Muslims to render their lives conform with the dictates of original Islam as they perceived it. In political terms, leading members of the groups have been mobilising public opinion in their favour more decisively since the 1930s. The Ahl-i Ḥadīth continued their pro-active engagement in the public sphere in independent Pakistan, particularly during the Islamic-minded administration of Zīa-ul-Ḥaq from 1977 to 1988. The movement has a long-standing relationship with Islamic militancy as it developed over time in the name of the Indian Wahhābīs. Whereas the founding fathers of the Ahl-i Ḥadīth strove to set themselves apart from this militant legacy, as a result of which the group's designation came into use, militant activity engineered by a section of the Ahl-i Ḥadīth recently became more pronounced after the introduction of two offshoots in 1989, the *Daʿwat al-Irshād* (DI), a religious mission and propagation centre, and the *Lashkar-e Taiba* (LT – “pious soldiers”), representing the militant wing of the DI. Since then, the LT has become notorious for its involvement in *jihād*' activity in Kashmir and Afghanistan, as well as in Pakistan. The evolution of the movement suggests that a multipolar approach is required to understand its different aspects and roles.

J.-P. Hartung argues that one of the major Islamic theorists of the 20th century, the Indo-Pakistani Abū l-Aʿlā Maudūdī (1903-1979), adopted a Western philosophical paradigm by means of a creative reception of Western ideas. The paradigm consists of a critical epistemology, a philosophy of history, apolitical theory, and a theory of revolution, culminating in the Theory of Action. The reinterpretation along Islamic lines constitutes the core of one of the most influential ideologies of contemporary political Islam. The South Asian religious-political movement Jamāʿat-i Islāmī, founded in 1941 on Maudūdī's initiative, is described as an attempt at achieving the practical realization of this particular Islamic ideology. Moreover, the realization is discussed as its logical consequence.

M. Dreßler discusses the religio-political discourse of the Alevis in Turkey. The impression that „Islam” does not distinguish the spheres of the religious from the political often arises in both popular and scientific debates on Islam. In contrast to this widely held view, the article claims that Islam is as capable of secularisation as any other religion. This is a prerequisite to understanding the case of the Turkish Alevis as a politically motivated Islamic community working towards secular targets. Although they form an exclusive social and religious community, the Alevis must be regarded as part of the Turkish religio-political discourse. This discourse, in which the Alevis compete with other religious movements and actors, provides them with *patterns of meaning* that they reorganize according to their respective needs. A characteristic feature of the Alevis in the political sphere is how they perceive *Kemalism*. According to the loyalist, Turkish-nationalist Alevi discourse, *Kemalism* can be considered part of the Alevi philosophy, incorporating the Alevi values and worldview. The state founder of the Turkish Republic, Atatürk, and, ironically, Turkish laicism are conceptualized in resolutely religious terms. This article attempts an explanation of this phenomenon.

E. Schöne reviews the evolution of the Umma Party, one of the most influential political organizations in the Sudan. It was founded in 1945 by pro-independence nationalists. The

back-bone of the party was formed by followers of ‘Abd ar-Rahmān al-Mahdī, a posthumous son of Muhammad Ahmad ibn Abdallah, the Sudanese Mahdī who formed the Mahdist movement during the 1880s. Up to the present day, the Umma Party has been very closely connected to the Mahdist movement. Its main supporters are anṣār and its ideology is based on Mahdist thought. The leading personalities of the Umma Party are members of the Mahdī’s family. The Umma Party is part of the Northern Sudanese political elite that came into power after independence. This elite was unable to establish a consensus on the common cultural identity of the Northern and Southern Sudan. Protracted civil war was one upshot of this policy failure. The article concentrates on the organizational and ideological aspects of the close relationship between the Mahdist movement and the Umma Party. It traces the development of the Umma Party up to present and shows its current political programme, with its final acceptance of the multicultural and multireligious character of the Sudan, to be the result of a learning process.

B. Glatzer deals with the ideological background of the Afghan Taliban as part of a political enterprise. The majority of the Taliban hail from the rural areas of South Afghanistan where life in the villages, in the refugee camps and during the guerrilla war has had a considerable influence on how they think and act. Their outspoken anti-urbanism arises from an unfamiliarity with urban life and urban culture which they consider to be impure and sinful. However, the cradle of Taliban-Islam is not the Afghan village. New political-religious ideas from South and West Asia fell here on fertile ground and grew into a formidable ideological weapon based on the limited worldview of the Pashtun peasants - a difficult weapon to control, even for the Taliban leadership. Since the Taliban have taken control of most of Afghanistan, their ideology has acquired an inward orientation and is directed against sections of their own population. The Afghan Taliban movement cannot be explained by its religious doctrine alone. It is clearly a political enterprise that strategically exploits religious feelings, ideas and symbols for political gains, as well as to discipline its followers and factions. Despite its public display of religious rigour, the leadership is prepared to compromise its principles at all times when it comes to the defence and increase of its power and resources. The massive production of opium and the export of heroin - strictly forbidden by Islam - is just one example of this. It is also argued that the Taliban were strongly supported by Pakistani institutions and sympathisers. They would, however, not have been successful without huge voluntary support from the people in Afghanistan. Pakistan is now finding it increasingly difficult to control its own protégés west of Khyber. Finally, the article discusses the degree to which the Taliban ideology is based on rural Afghan traditions, and identifies some of the non-Afghan sources, e.g. the Islamic Academy of Mufti Rashid Ahmad Ludhianvi in Karachi.

J. Möller analyses the *Jamā‘a Islāmiyya* as a political force in Upper Egypt. This main group of the extremist Islamist trend is regarded by most analysts as a terrorist organization since it carries responsibility for almost all acts of violence in Egypt. The reality and background of the movement, however, is apparently more complex. Drawing on the approaches of Egyptian observers, the *Jamā‘a Islāmiyya* can also be interpreted as a political force in Upper Egypt, the poorly developed southern part of the country that is underrepresented in Egyptian politics but a stronghold of the *Jamā‘a*. By promoting an egalitarian interpretation of Islam, the *Jamā‘a Islāmiyya* attacks deeply-rooted traditions in Upper Egypt and presents itself as an alternative to local tribalism and Cairene centralism. This makes *Jamā‘a* membership especially attractive to young people who find little socio-political mobility in Upper Egyptian society. The *Jamā‘a* holds up its slogan "Islamic and

only Islamic, neither Eastern nor Western, neither nationalist nor tribalist" against the local pyramid of power characterised by tribal affiliations. The Egyptian authorities began to realize that massive repression against the *Jamā'ā* by security forces is not sufficient. Following an escalation of violence in the 1990s, the need to develop Upper Egypt reached the government agenda.

L. Rogler sheds light on the interaction between experience, criticism and self-criticism in the changing political self-definition of Tunisian Islamists. The article focuses on the "realism" position of the mainstream Islamist party *al-Jamā'ā al-islamiyya* that has been maintained since the party changed its course in the late 1970s. At the time, the party abandoned its isolationist approach based on the rejection of „non-Islamic" Tunisian reality. It turned instead to social and political participation in existing institutions. The shift in „Islamic action" from religious morality and education issues to those of politics and participation was not only accompanied by critical revision of the movement's former ideological concepts. It was also the starting point for a recurrent debate among Islamist intellectuals and leaders on the careful balance between the „cultural" and the „political" dimension of Islamic action. In this context, the „Progressive Islamists", a group of intellectuals who split from the *Jamā'ā*, played an important role in continuing the debate on the political discourse and practice of the movement during the 1980s. The movement changed its name to „Islamic Tendency Movement" in 1981 and to „Renaissance Movement" in 1988. Having been almost completely wiped out by state repression in 1991-92, exiled leaders of the „Renaissance Movement" have made some attempts over the last decade to reconsider the experience of their movement and readjust the priorities of „Islamic action", referring to the problematic relationship between „culture" and „politics" conceptualised by critical intellectuals in the 1980s. Thus, on reflecting the continuity of tension between the movement's ambition to be an actor of comprehensive „civilizational" transformation and its effective centering on political activism, one leading intellectual has gone as far as calling for a review of the entire „political vision" of the Islamic movement, with the explicit implication of temporarily leaving the political scene to concentrate on intellectual issues and socio-cultural action. Once again, his main argument was that of (political and ideological) „realism".



Verlag Das Arabische Buch