

G I G A

German  Institute of Global and Area Studies
Institut für Nahost-Studien

Sigrid Faath (Hrsg.)

Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost

**Ein Instrument für
modernisierende Reformen?**

MENASTABILISIERUNG



Hamburg, September 2007

Sigrid Faath (Hrsg.)

Staatliche Religionspolitik
in Nordafrika/Nahost

Ein Instrument für
modernisierende Reformen?

Die Durchführung dieser Studie wurde durch die Finanzierung des
Auswärtigen Amtes in Berlin, Referat 626 ermöglicht.

© PD Dr. habil. Sigrid Faath
Hamburg, September 2007

GIGA Institut für Nahost-Studien
Neuer Jungfernstieg 21, 20354 Hamburg
www.giga-hamburg.de/imes

Inhalt

Vorwort	7
<i>Im Aufwärtstrend : Religion als Instrument für unterschiedlichste Interessen</i>	9
(Sigrid Faath)	
1. Religion im 21. Jahrhundert: Konflikt oder friedensfördernd?	9
2. Staatliche Religionspolitik als Untersuchungsobjekt	5
3. Das Design der Studie	19

Länderstudien

<i>Der Mufti, der Scheich und der Religionsminister Ägyptische Religionspolitik zwischen Verstaatlichung, Toleranzrhetorik und Repression</i>	27
(Johanna Pink)	
1. Staatliche Religionspolitik als Reaktion auf islamistischen Einfluß	28
2. Sicherung der Kontrolle über religiöse Institutionen	37
3. Modernisierungs-, Menschenrechts- und Toleranzdiskurs	46
4. Politik gegenüber religiösen Minderheiten	49
Fazit	54
<i>Die staatliche Religionspolitik in Algerien im Umbruch Vom Lavieren zur profilierten Steuerung</i>	57
(Hanspeter Mattes)	
1. Das Verhältnis von Staat und Religion seit der Unabhängigkeit	58
2. Die staatlichen religionspolitischen Einrichtungen	65
3. Die Kluft zwischen Modernisierungsanspruch und religionspolitischen Inhalten	91
Fazit und Perspektiven	101

<i>Libyen – Staatliche Religionspolitik im Dienste der Septemberrevolution</i>	103
<i>(Hanspeter Mattes)</i>	
1. Staatliche Religionspolitik 1969-2007 im Überblick	104
2. Religionspolitische Hauptakteure der Gegenwart	111
3. Religionspolitik und Opposition	121
4. Modernisierungsziel und Religionspolitik	127
Perspektiven	132
<i>Marokkos reformorientierte Religionspolitik</i>	
<i>Eingriffe in Tradition und Religion</i>	135
<i>(Sigrid Faath)</i>	
1. Religion als Herrschaftsgrundlage	138
2. Religionspolitik als Instrument zur Konsolidierung der Monarchie	139
3. Religionspolitische Einrichtungen im Wandel	151
4. Modernisierung als Leitlinie – Religionspolitik als Hilfsmittel	170
Perspektiven	173
<i>Saudi-arabische Religionspolitik nach 2001</i>	
<i>Instrument zur Fortsetzung eines Zweckbündnisses</i>	175
<i>(Guido Steinberg)</i>	
1. Religion und Staat in Saudi-Arabien	175
2. Institutionen der Religionspolitik	179
3. Inhalte der Religionspolitik	186
4. Staatliche Position zur Terrorismusfinanzierung	193
Perspektiven	195
<i>Policies of religious inclusion in Syria</i>	197
<i>(Radwan Ziadeh)</i>	
1. The role of religion in Syrian state politics	197
2. Boundaries of official religious discourse	201
3. Syria's policies for religious minorities	205
4. The conflict with the Muslim Brotherhood	206
Conclusions	214

<i>Die Religionspolitik der Republik Tunesien</i>	
<i>Kontinuität von Modernisierung und religiösen Reformen</i>	215
<i>(Sigrid Faath)</i>	
1. Modernisierungsziel und Kontrolle des religiösen Bereichs unter Präsident Bourguiba	216
2. Religionspolitik unter Präsident Ben Ali: Kontinuität trotz Kurskorrektur	218
3. Staatliche religionspolitische Einrichtungen und ihre Aufgaben	233
4. Inhaltliche Aspekte der Religionspolitik	243
Fazit und Perspektiven	246

Auswertung und Ausblick

<i>Kontrolle, Anpassung, Unterwerfung: Die drei Koordinaten der staatlichen Religionspolitik in Nordafrika/Nahost</i>	249
<i>(Sigrid Faath)</i>	
1. Die Feststellung des Bedarfs an religionspolitischen Maßnahmen	249
2. Die religionspolitischen Eingriffe: Länderspezifisch und zielabhängig	257
3. Die „Grenzen“ staatlicher Religionspolitik: Umfeldbestimmt und selbstverordnet	265
4. Ausblick: Die Auswirkungen religionspolitischer Eingriffe auf langfristige Stabilität	271

Anhang

Schaubilder: Organisation des religionspolitischen Bereichs in Ägypten, Algerien, Libyen, Marokko und Tunesien	273
Auswahlbibliographie	279
Zu den Autoren	290

Sufiweisheit

Der Bagdader Mystiker Schibli starb 945. Nach seinem Tod sah ihn einer seiner Freunde im Traum und fragte: „Wie hat Gott dich behandelt?“ Er sagte: „Er hat mich vor Sich gestellt und gefragt: ‚Abu Bakr, weißt du, weshalb Ich dir vergeben habe?‘ Ich sagte: ‚Wegen meiner guten Werke.‘ Er sagte: ‚Nein.‘ Ich sagte: ‚Weil ich in meiner Anbetung aufrichtig war.‘ Er sagte: ‚Nein.‘ Ich sagte: ‚Wegen meiner Pilgerfahrt und meines Fastens und meiner Pflichtgebete.‘ Er sagte: ‚Nein, nicht deswegen habe Ich dir vergeben.‘ Ich sagte: ‚Wegen meiner Reisen, um Wissen zu erwerben, und weil ich zu den Frommen ausgewandert bin?‘ Er sagte: ‚Nein.‘ Ich sagte ‚O Herr, dies sind die Werke, die zur Rettung führen, die habe ich über alles gestellt, und bei denen habe ich gedacht, daß Du mir ihretwegen vergeben würdest!‘ Er sprach: ‚Doch nicht um all dieser Dinge willen habe Ich dir verziehen!‘ Ich sagte: ‚O Herr, weshalb denn?‘ Er sprach: ‚Erinnerst du dich, wie du durch die Gassen von Bagdad gingest und ein Kätzchen fandest, das vor Kälte ganz schwach geworden war und von Mauer zu Mauer lief, um Schutz vor der schneidenden Kälte und vor dem Schnee zu suchen, und du hast es aus Mitleid aufgehoben und in den Pelz gesteckt den du trugst, und hast es so vor der Qual der Kälte geschützt?‘ Ich sagte: ‚Ja, ich erinnere mich.‘ Er sprach: ‚Weil du mit dieser Katze Erbarmen hattest, darum habe Ich Mich deiner erbarmt.‘“

Annemarie Schimmel (Hrsg.): Die orientalische Katze, Köln 1984

Vorwort

Ein Imam predigt in der Moschee:
„Gott ist ohne Anfang und ohne Ende,
er ist nicht geboren und gebiert nicht,
er isst nicht, er trinkt nicht, er spricht nicht,
ist nicht mit Händen zu fassen,
ist nicht mit den Augen zu sehen.“

Ein Sufi, der ihm zuhörte, ließ sich vernehmen:
„Du willst sagen, Gott ist nichts,
doch bringst du's irgendwie nicht über die Lippen.“

Die Studie zur staatlichen Religionspolitik in Nordafrika/Nahost ist das erste Arbeitsergebnis des übergreifenden Forschungsprojekts „Strategien zur langfristigen Stabilisierung der euromediterranen Partnerstaaten in Nordafrika/Nahost: Innenpolitische, regionale und internationale Voraussetzungen“, kurz in Anlehnung an den Sprachgebrauch der Europäischen Union zur geographischen Verortung der Untersuchungsstaaten „MENA-Stabilisierung“¹ genannt. Das von Privatdozentin Dr. Sigrid Faath koordinierte Forschungsprojekt besteht aus vier in sich abgeschlossenen Teilstudien und wird seit 2007 am Institut für Nahost-Studien/Institute of Middle East Studies (IMES) des German Institute of Global and Area Studies (GIGA) in Hamburg durchgeführt.

Ziel des Forschungsprojekts² ist es, Maßnahmen und Strategien der Anpassung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft an die globalen Entwicklungen herauszuarbeiten, die eine langfristige Stabilisierung der in den euromediterranen Kooperationsprozeß eingebundenen nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten ermöglichen und die gegebenenfalls durch externe Hilfe unterstützt werden können.

¹ MENA: Middle East and North Africa.

² Details unter: www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung.

Zwei Studien des Forschungsprojekts analysieren akute Destabilisierungspotentiale; zwei weitere stellen staatliche Maßnahmen und ihre Auswirkungen auf die zukünftige Entwicklungsorientierung bzw. ihren Beitrag zur Stabilisierung des Staates in den Mittelpunkt. Zu diesen letztgenannten Studien zählt die Studie zur staatlichen Religionspolitik. Die Länderanalysen konzentrieren sich auf den Beitrag religionspolitischer Reformen des Staates zur Förderung (oder Behinderung) eines liberalen Religionsverständnisses, das Gewalt als Mittel des Konfliktausgangs diskreditiert, die Abkehr von holistischen Konzepten beinhaltet und die Akzeptanz von Pluralismus und Differenz zum Ziel hat.

Die Studie zur staatlichen Religionspolitik ist eine empirische Studie, die auf der Auswertung von Dokumenten und auf umfangreichen leitfadengestützten Interviews mit hohen Verantwortlichen des Religionssektors im ersten Halbjahr 2007 beruht. Die Auswahl der Länderfallbeispiele folgte dabei dem feststellbaren staatlichen Aktivismus im Bereich Religionspolitik: Den Maghrebstaaten, in denen es hohe Reformeingriffe gibt und die folglich auch den Kern der Studie bilden, stehen die Staaten des Nahen Ostens gegenüber, in denen modernistisch-reformerische Eingriffe in den Religionssektor nur schwach ausgeprägt sind.

Die Umschrift arabischer Begriffe in den einzelnen Beiträgen folgt der im Englischen gebräuchlichen Form, d.h. sie verzichtet auf Längen und Sonderzeichen. Namensbezeichnungen richten sich nach den üblicherweise in den untersuchten Staaten für die lateinische Schreibweise verwendeten Varianten (z.B. König Mohammed statt Muhammad).

Es soll an dieser Stelle ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Beiträge die Meinung der Autoren zum Ausdruck bringen und nicht die Meinung ihres jeweiligen Arbeitgebers oder des GIGA wiedergeben.

Das Forschungsprojekt wurde dankenswerter Weise vom Referat 626 des Auswärtigen Amtes in Berlin gefördert.

Hamburg, September 2007

Dr. Hanspeter Mattes
Stellv. Direktor GIGA-IMES

Im Aufwärtstrend: Religion als Instrument für unterschiedlichste Interessen

Sigrid Faath

Seit den 1970er Jahren treten Religionen in ihren unterschiedlichen Auslegungen und Varianten als Glaube an Transzendentes, als moralisch-sittliche Handlungsanleitungen, als Normsetzerinnen für ein gesellschaftliches oder sogar ein politisches Ordnungssystem in ihrer fundamentalistischen¹ Variante weltweit offensiver und aggressiver auf. Religion manifestiert sich als eine Folge dieser Entwicklung selbst in säkularisierten Staaten wieder stärker in der Öffentlichkeit.² Begriffe wie „Rückkehr“ zur Religion oder „Zuflucht“ zur Religion fallen in diesem Zusammenhang, um den Prozeß der Resakralisierung eines bereits profanisierten gesellschaftlichen Umfeldes oder einer sich profanisierenden Gesellschaft zu beschreiben. Das nicht leugbare Phänomen verleitet einige Beobachter Anfang der 1970er Jahre dazu, die „Wiedereroberung der Welt durch Christen, Juden und Muslime“ vorherzusagen.³ Wenngleich dies eine medienwirksame plakative Verkürzung war, so verweist sie auf einen religiösen Trend, der bis 2007 ungebrochen anhält.

In islamisch geprägten Staaten erhielt der religiöse Fundamentalismus in seiner politisierten Variante der islamistischen Bewegung⁴ einen ganz

¹ Der Begriff Fundamentalismus wird heute zur Bezeichnung einer streng wörtlichen Interpretation der jeweiligen heiligen Schriften einer Religion verwendet. Diese „Rückkehr zu den Fundamenten“ der „originären Botschaft“ ist gekoppelt an die Ablehnung theologischer Hermeneutik.

² Vgl. hierzu den Überblick bei Mayer, Jean-François: Religions, spiritualités et sociétés au XXI^e siècle: Perspectives pour la sécurité à l’horizon 2025, Mai 2002, 27 S., unter: www.religioscope.com.

³ So der Untertitel einer Publikation des französischen Politik- und Islamwissenschaftlers Gilles Kepel (*Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991).

⁴ Fundamentalistische Bewegungen treten in allen Religionen auf. Im Islam wird die explizit politische Ansprüche erhebende fundamentalistische Variante, wie sie seit

besonderen Aufschwung und einen zusätzlichen Politisierungsschub durch die islamistische Machtübernahme in Iran 1979 und die erfolgreiche Umsetzung der „islamischen Revolution“.

Der sich ausdehnende Einfluß islamistischer Gruppen und die Zunahme von Konflikten und Gewaltexzessen, in denen religiös-legitimierte Feindbilder – vor allem auch gegen „den Westen“ – eine konflikt-schärfende Rolle spielen und mobilisierend wirken, weckt seit den 1980er Jahren in „westlichen“ Staaten Ängste vor den „dunklen Seiten“ der Religionen im allgemeinen und dem Islam in seiner islamistischen Variante im besonderen. Gerade die europäische und nordamerikanische moderne, entsakralisierte Welt ist sich aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen mit Religion dieser „dunklen“ Seiten bewußt. Denn wenn auch diese Staaten den Typus des areligiösen Menschen hervorbrachten und sie die Welt demystifizierten, so ist doch nachweislich der Mensch dieser Moderne in den seltensten Fällen vollends vom Religiösen und seinem Einfluß befreit. Die Nachfahren des „homo religiosus“ sehen wegen ihrer Wurzeln bzw. dem Erbe, das sie in sich tragen, so der Religionswissenschaftler Mircea Eliade, um so klarer die Gefahren einer „Wiederbelebung“ dieses Erbes in seiner „dunklen“ Variante.⁵

Ein Ausdruck dieses Unbehagens mit Religionen und ihrem Potential zur politischen Instrumentalisierung und Radikalisierung ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den konflikt- und friedensfördernden Eigenschaften von Religionen. Die von der *Neuen Zürcher Zeitung* an Theologen und Wissenschaftler sowie Publizisten unterschiedlicher Disziplinen gestellte Frage: „Was ist eine gute Religion?“⁶ spiegelt eine Fa-

den 1970er Jahren an Einfluß gewann, als „Islamismus“ bzw. mit dem Adjektiv „islamistisch“ umschrieben. Unter den zahlreichen Varianten islamistischer Gruppen kann grob nach dem zu einem bestimmten Zeitpunkt eingeschlagenen Verhalten bzw. den Aktionsmodi unterschieden werden in solche, die über legale politische und gesellschaftliche Aktion die Macht erringen wollen, und jene, die den Einsatz von Gewalt als Mittel zum Ziel aktiv betreiben oder einen Gewaltdiskurs propagieren, um damit ihrer Gegnerschaft zum bestehenden System und seinen Vertretern Ausdruck zu verleihen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß die einzelnen Positionen zu legaler Aktion oder zum Gewalteinsatz im Zeitablauf variieren können.

⁵ Vgl. Eliade, Mircea: *Le sacré et le profane*, Paris 1965 (Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt/Main 1985).

⁶ Am 23. März 2006 startete diese Serie von Beiträgen im Feuilleton der Zeitung. Die gesammelten Artikel sind in Buchform von Ulrich Justus Wenzel unter dem Titel

cette des Unbehagens mit dem destruktiven Potential von Religionen wider. Wegen der Virulenz gewaltsamer Konflikte, in denen Religion von den am Konflikt Beteiligten aus den unterschiedlichsten Gründen und Interessen heraus zur Aufrechterhaltung oder Verschärfung eingesetzt wird, sind Überlegungen

- zum konflikt- *und* friedensfördernden Potential von Religion sowie
- zu den Chancen und konkreten Möglichkeiten und Ansatzpunkten, die friedensfördernden und konfliktdeeskalisierenden Potentiale von Religion frei zu setzen und zu stärken,

aktueller und notwendiger denn je.

1. Religion im 21. Jahrhundert: Konflikt- oder friedensfördernd?

Mit der erfolgreichen „islamischen Revolution“ in Iran 1979 stieg die Hoffnung islamistischer Gruppen in islamisch geprägten Staaten, ähnlich erfolgreiche Machtübernahmen inszenieren zu können. Wenn auch mit Ausnahme des Sudan 1989 und Afghanistans 1996-2001 (Taliban-Herrschaft) in keinem Land Nordafrikas und des Nahen und Mittleren Ostens eine islamistische Machtübernahme stattfand, so ist die „Rückkehr des Religiösen in die Politik“⁷ mit dem „Vorwärtsdrängen des politischen Islam“⁸ in den Regionen Nordafrika/Nahost eine Tatsache. Die Militanz einiger islamistischer Gruppen, die bewaffneten Konflikte zwischen Islamisten und staatlichen Sicherheitsorganen, die z.B. in Algerien in den 1990er Jahren in eine bürgerkriegsähnliche Situation mündeten, erregten schließlich internationale Medienaufmerksamkeit und prägten in westlichen und nicht dominant islamischen Staaten noch vor den Anschlägen des 11. September 2001 in New York und Washington das Bild des Islam als konflikt- und gewaltfördernde Religion.

„Was ist eine gute Religion? 20 Antworten“ herausgegeben und bei C.H. Beck in München 2007 verlegt worden.

⁷ „Le retour du religieux en politique“ war 1987 Inhalt des Themenhefts der Revue Politique et Parlementaire (Paris, März/April 1987).

⁸ Vgl. den Beitrag von Alain Chénal: L’islam politique en mouvement, in: Revue Politique et Parlementaire, Paris, März/April 1987, S. 11-14.

Militantes Verhalten christlicher und jüdischer Fundamentalisten haben ihrerseits dazu beigetragen, daß Themen wie „Religion und Gewalt“ und die Attraktivität von militanten Fundamentalismen⁹ – nicht nur des islamischen Fundamentalismus – sich als dauerhafte Themen etablierten. Nachdem sich die gesteigerte Religiosität und Resakralisierung¹⁰ weltweit so anhaltend manifestierten, wandten sich auch die Sozialwissenschaften dem Phänomen des Religiösen intensiv zu. Die Beobachtungen einer Resakralisierung leiteten schließlich einen Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften westlicher Staaten ein: Die bisher mehrheitlich vertretene Auffassung, daß „der Einfluss der Religion(en) bzw. religiöser Phänomene auf politisches und soziales Handeln von Personen, gesellschaftlichen Organisationen und staatlich-politischen Einheiten im Rahmen eines welthistorischen Prozesses in zunehmendem Maße marginalisiert werden“¹¹ und somit auch Forschung über Religion und religiöse Phänomene an Bedeutung verliert, wurde durch die Empirie nicht mehr gestützt. Die Sozialwissenschaften gehen heute von einem anhaltenden Einfluß der Religionen aus; einige Wissenschaftler schließen die sukzessive „Entsäkularisierung der Welt“¹² nicht länger aus.

Die Zukunftsfähigkeit des religiösen Faktors betonte auch der Anthropologe Clifford Geertz und knüpfte daran gleich sein Plädoyer für mehr Forschung zu den Religionen unter sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Während zahlreiche Analysen die Konfliktfähigkeit von

⁹ Vgl. beispielhaft u.a. Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hrsg.): *Fundamentalisms observed*, Chicago 1991; Marty, Martin E./Appleby, R. Scott: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Frankfurt/Main 1996; Juergensmeyer, Mark: *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state*, Berkeley u.a. 1993; derselbe: *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*, Berkeley u.a. 2000; Mayer 2002, a.a.O. (Anm. 2); Hildebrandt, Mathias/Brockner, Manfred (Hrsg.): *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden 2005.

¹⁰ Vgl. hierzu Hildebrandt, Mathias/Brockner, Manfred/Behr, Hartmut (Hrsg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2001; Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000;

¹¹ Hildebrandt, Mathias: *Einleitung: Unfriedliche Religionen?*, in: Hildebrandt/Brockner 2005, a.a.O. (Anm. 9), S. 9.

¹² So der Religionssoziologe Peter L. Berger Ende der 1990er Jahre. Vgl. Berger, Peter L. (Hrsg.): *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Washington D.C./Grand Rapids 1999.

Religionen insbesondere in ihren fundamentalistischen Ausprägungen behandeln, plädiert Geertz für eine Untersuchung des möglichen Beitrags von Religionen zum sozialen Wandel, d.h. zur Nutzung ihrer positiven Wirkkräfte.¹³

Es ist somit durchaus „zeitgemäß“, wenn im Februar 2007 das französische Verteidigungsministerium ein Seminar zu den internationalen Perspektiven des Zusammenlebens bis 2030 veranstaltete und in diesem Seminar eine der zentralen Fragen lautete: „Inwiefern kann von einer Rückkehr des Religiösen und einer wachsenden Rolle des Glaubens gesprochen werden und inwiefern können die Fundamentalismen als Ursache für unausweichliche Konflikte gelten?“¹⁴

Unter dem Gesichtspunkt der „friedensfördernden“ Kapazitäten von Religion wurden in den 1990er Jahren bereits einige Studien durchgeführt, die sich mit der Rolle von Religion als „Friedenskraft“ in akuten gewaltsamen Konflikten und bei Maßnahmen zur Konfliktprevention auseinandersetzten.¹⁵ Die friedensstiftende Wirkung von Religionen in gewaltsamen Konflikten oder ihr möglicher Beitrag zur Konfliktprevention und die jeweiligen Bedingungen, unter denen friedensstiftendes Potential ausgeschöpft werden kann, ist bislang allerdings noch nicht zufriedenstellend geklärt. Einig ist sich die Forschung in einem Punkt: Alle Religionen – besonders deutlich ist dies jedoch bei den monotheistischen Religionen zu beobachten – zeichnen sich durch Ambivalenz aus. Sie

¹³ Vgl. Geertz, Clifford: *La religion, sujet d'avenir*, in: *Le Monde*, Paris, 5.5.2006.

¹⁴ 2030: Convergence ou conflit de civilisations? 3^e séminaire de prospective organisé par La Délégation aux Affaires Stratégiques, Ministère de la Défense en coopération avec le Groupe Futuribles, 7 février 2007, Paris, Ecole militaire.

¹⁵ Vgl. u.a. UNESCO: *Proceedings of the second UNESCO-sponsored conference on "The contribution of religions to the culture of peace"*, Barcelone, 13.-18.4.1993, Paris: UNESCO 1994; vgl. als weitere Beispiele Gopin, Marc: *Between Eden and Armageddon: The future of world religions, violence, and peacemaking*, New York/Oxford 2000; vgl. derselbe: *Holy war, holy peace: How religion can bring peace to the Middle East*, New York/Oxford 2002; Alger, Chadwick F.: *Religion as a peace tool*, in: *The Global Review of Ethnopolitics*, London, Band 1, Nr. 4, 2002, S. 94-109; Johnston, Douglas (Hrsg.): *Faith-based diplomacy: Trumping real-politik*, Oxford 2003. Vgl. auch die Bibliographie in: *Deutsche Stiftung Friedensforschung: Die Rolle von Religion in Gewaltkonflikten und Friedensprozessen. 2. interdisziplinärer Workshop von DSF, EAD und FEST zur Einrichtung eines multidisziplinären Forschungsvorhabens Religion und Konflikt am 12. und 13. Mai 2006 in Loccum. Tagungsbericht & Fachbibliographie*, Osnabrück (Arbeitspapiere DSF. 2), 40 S.

können deswegen in beide Richtungen Wirkung entfalten. Je nachdem wer Religion wie einsetzt können sie konfliktfördernd, konflikttradikalisierend oder konfliktdeeskalierend, versöhnend und friedensstiftend wirken.¹⁶ Dieser ambivalente Charakter macht Religionen multifunktional, wodurch ihr Nutzen für die unterschiedlichsten politischen und gesellschaftlichen Akteure steigt.

In Bezug auf den Islamismus und die Gewaltbereitschaft islamistischer Gruppen hob die Forschung – aus den betroffenen Ländern wie aus Europa und den USA – in der Regel soziale, sozioökonomische und (interne und externe) politische Bedingungen als ursächlich für Konflikte und den Einsatz von Gewalt hervor, während der Religion (dem Islam) meistens eine sekundäre Rolle als „Instrument“, als „Mittel“ zur Um- und Durchsetzung (macht-)politischer und sozioökonomischer sowie sozialer Anliegen zugewiesen wird. Für Thomas Butko z.B. ist der Islam in den Händen der (islamistischen) Opposition lediglich ein Instrument zur Durchsetzung *politischer* Veränderungen.¹⁷ Religiöse Differenzen als solche werden nicht als Ursache, zumindest nicht als *alleinige* Ursache für Konflikte eingestuft; ihnen wird jedoch – wie u.a. von Andreas Hasenclever und Volker Rittberger¹⁸ – eine eskalierende oder konflikttradikalisierende Rolle nicht abgesprochen. Diese Beobachtungen halten der Empirie durchaus stand: So sind in den Konflikten seit den 1970er Jahren religiöse Differenzen in der Tat nicht als alleinige Ursache oder als alleiniger Auslöser zu identifizieren. Dennoch kommt dem religiösen Faktor in den Konflikten mit islamistischen Gruppen eine eigenständigere Rolle zu, weswegen auch die Nachordnung des religiösen Faktors in der Hierarchie der Konflikt begünstigenden Faktoren nicht gerechtfertigt ist. Die normative, verhaltenssteuernde und politische wie gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen prägende Kraft von Religionen ebenso wie

¹⁶ Vgl. Appleby, R. Scott: *The ambivalence of the sacred. Religion, violence, and reconciliation*, Lanham u.a. 2000.

¹⁷ Butko, Thomas: *Unity through opposition: Islam as an instrument of radical political change*, in: MERIA, Herzliya, Band 8, Nr. 4, Dezember 2004, 15 S., unter: <http://meria.idc.ac.il/journal/2004>.

¹⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen von Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker: *The impact of faith: Does religion make a difference in political conflict?*, in: *Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung*, Tübingen, Nr. 35, 1999, 16 S. unter: www.uni-tuebingen.de/uni/spi/ab2menuue.htm.

die mobilisierende und radikalisierende Wirkung, die sie in Konflikten haben kann, wird verschleiert, wenn sie lediglich als nachgeordneter Faktor Berücksichtigung findet.

Der ambivalente Charakter der Religionen legt nahe, das religiöse Verständnis der am Konflikt Beteiligten, ihre Interpretation der religiösen Lehre und ihre normative Prägung durch die von ihnen vertretene Variante des Glaubens zu untersuchen. Mit anderen Worten: Selbst wenn bei der Untersuchung zahlreicher Konflikte die Konfliktanalysen ergaben, daß in den meisten Fällen Religion nicht ursächlich war, so ist deshalb nicht automatisch die Wirkung religiöser Inhalte und Normen, spezifischer Interpretationen der Religion und religiös-kulturelle Aspekte auf die am Konflikt Beteiligten gering zu veranschlagen. Am Beispiel von Konflikten, in die islamistische Gruppen involviert sind, wird dies besonders deutlich: Die religiösen Vorstellungen und das spezifische Religionsverständnis ihrer Führer prägt die Zielsetzungen über rein machtpolitische und ökonomische Interessen hinaus. Ihre ordnungspolitischen Ziele verbinden den Wunsch nach einer verstärkten Sakralisierung von Staat und Gesellschaft mit dem Monopolanspruch ihrer jeweiligen Interpretation der religiösen Texte; es reicht deswegen nicht aus, wenn der religiöse Faktor in islamisch geprägten Staaten lediglich als Instrument (Oliver McTernan spricht von „proxy“)¹⁹ für politische Ambitionen, die Beseitigung von sozialen und sozioökonomischen Mißständen, Ressourcenumverteilung usw. angesehen wird. Die Zielvorstellungen beinhalten in letzter Konsequenz eine „revolutionäre“ Umgestaltung der Ordnung nach religiös-legitimierten Vorstellungen der jeweiligen Konfliktparteien.

Religion sollte deswegen, gerade wenn es um ihre fundamentalistische Variante oder das Verhältnis von Religion und Gewalt und um Religion und Feindbilder geht, als Gegenstand der Analyse – wie Volker von Prittwitz²⁰ überzeugend argumentiert – nicht ausgeklammert werden.

¹⁹ Vgl. McTernan, Oliver: *Violence in God's name: Religion in an age of conflict*, Maryknoll NY 2003.

²⁰ „Wer religiösen Fundamentalismus tiefer verstehen will, als es die an politischer Opportunität oder theologischen Bekehrungsmotiven orientierte Fundamentalismus-Diskussion zulässt, muss sich allerdings auch der Beziehung zwischen Religion und Fundamentalismus stellen. Erst auf Grundlage dieser Analyse lässt sich die eigen-

Der ägyptische Arabist und Theologe Nasir Hamid Abu Zaid unterstreicht die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens, wenn er explizit darauf hinweist, daß z.B. die religiös begründete Gewalt nicht durch den Mißbrauch der Religion alleine zustande kommt, sondern die religiösen Texte durchaus Gewalt propagieren, so daß z.B. eine Verurteilung des Terrorismus mit den klassischen Mitteln der Koraninterpretation nicht möglich sei.²¹ Die Problematik, die sich daraus für die nordafrikanischen und nahöstlichen Gesellschaften und ihre Staatsführungen für das Verhalten in Konfliktsituationen ergibt, ist offenkundig.

Soll soziale und politische Interaktion von Gewalt²² befreit und das Ansehen von Gewalt als Mittel des Konfliktaustrags diskreditiert werden, reicht es nicht aus, repressiv gegen die Gewalt umsetzenden Konfliktbeteiligten vorzugehen; es reicht jedoch ebenfalls nicht aus, wenn einzelne politische, soziale oder sozioökonomische Maßnahmen ergriffen werden, um die möglichen Unzufriedenheitsherde und Konflikt begünstigenden Bedingungen zu reduzieren. Zur nachhaltigen Reduzierung von Gewalt in der politischen und sozialen Interaktion bedarf es parallel neben den entsprechenden sektoralen Policies einer kritischen Reflexion über Religion, einer Anpassung der Religion²³ an die Erfordernisse sich modernisierender Gesellschaften und einer Neupositionierung der Mehr-

ständige Handlungsperspektive der pluralistischen Zivilgesellschaft begründen, in der Religion frei ausgeübt werden kann, aber keine Herrschaftsinstanz darstellt.“ Prittwitz, Volker von: *Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und die Verantwortung des Staates*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn, B18, 2002, S. 33-38, hier: S. 33.

²¹ Vgl. hierzu Abu Zaid, Nasir Hamid: *Brutalität und Zivilisation – Gewalt und Terrorismus?*, in: Hippler, Jochen: *Krieg, Repression, Terrorismus. Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften*, Stuttgart 2006, S. 123-154, hier: S. 153.

²² Vgl. Rezaie, Hassan: *Violent conflict and Sulh in Middle Eastern societies. A critical discourse perspective*, in: Albrecht, Hans-Jörg u.a. (Hrsg.): *Conflicts and conflict resolution in Middle Eastern societies – between tradition and modernity*, Berlin 2006, S. 645-648.

²³ Vgl. hierzu Michael Foessel in seiner Einführung zu dem von ihm herausgegebenen kommentierten Textband „La religion“ (Paris 2000): „Plutôt que d’édifier une société conforme au cadre religieux dans lequel elle s’inscrit, il s’agit aujourd’hui d’adapter nos croyances aux nouvelles formes du capitalisme technologique. Le triomphe de ce que les sociologues appellent les «religions analogiques» (des quasi-religions compatibles avec les nouvelles exigences sociales marque l’entrée du religieux dans une *logique d’adaptation*“ (S. 11-12).

heitsgesellschaft in ihrem Verhältnis zu Religion und ihren unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten

2. Staatliche Religionspolitik als Untersuchungsobjekt

Es ist zwar noch lange nicht erschöpfend untersucht worden, unter welchen Bedingungen und in welcher Form religiöse Referenzen in Konflikten mit unterschiedlicher Ursache und Interessenlage von den Konfliktparteien eingesetzt werden oder welchen Einfluß und welche Auswirkungen religiöse Referenzen in den einzelnen Konfliktphasen haben. In konstruktivistischer Sicht wird sozialen Normen, die religiöse Werte und Vorstellungen mit beinhalten, ein eigenständiger Einfluß auf Konflikte und Konfliktabläufe zugewiesen.²⁴ Die Ergebnisse einzelner Fallstudien legen nahe, Religion dementsprechend als intervenierende Variable zu betrachten, deren Instrumentalisierung in einem akuten Konfliktzusammenhang, aber auch im Rahmen von präkonfliktuellen gesellschaftlichen Situationen, in denen politische, wirtschaftliche, soziale oder außenpolitische Handlungsentscheidungen anstehen, richtungweisenden Einfluß ausübt.

Die öffentliche Rolle, die bis heute die islamische Religion in Nordafrika/Nahost inne hat, und das Festhalten vieler Religionsgelehrten und Gläubigen an dem traditionellen Anspruch der Religion, in Politik und Gesellschaft zugleich orientierend und bestimmend hineinzuwirken, wurde in den postkolonialen Staatswesen in nicht geringem Maße durch die Staatsführungen unterstützt oder zumindest diese Einflußnahme auf viele Bereiche geduldet. Schließlich griffen die Staatsführungen selbst, auch wenn sie sich formal eine säkulare Struktur und Ideologie gaben, auf einen religiösen Diskurs und religiöse Symbole zurück, um die stark religiös geprägte und religiösen Traditionen verbundene Bevölkerung besser für säkulare Staatsziele mobilisieren zu können und die eigene Legitimität zu erhöhen. Eine Begleiterscheinung dieser Strategie war der zunehmende Einfluß der religiösen Traditionalisten und schließlich der fundamentalistischen Bewegung. Die emotionale Kraft der Religion und

²⁴ Vgl. Hasenclever/Rittberger 1999, a.a.O. (Anm. 18).

religiös unterlegter Begründungen für politisches Handeln verallgemeinerte sich auf diese Art und Weise unabhängig von der institutionellen Ausprägung des politischen Systems und der ideologischen Verortung der Staatsführung.

Systemunabhängig erstarkte in den nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten in den 1970er/1980er Jahren die islamistische Opposition, deren Führungspersonlichkeiten mit religiösen Argumenten ihren gesellschaftlichen Einfluß ausbauten, ihre politischen Ambitionen im Sinne der Wiederherstellung des religiösen Einflusses auf die Politik rechtfertigten und – um diese Ambitionen zu realisieren – zur Opposition gegen die Staatsführungen aufriefen sowie der Opposition einen organisatorischen Rahmen gaben. Ein Teil dieser Gruppen rechtfertigt mit Verweisen auf den Koran und andere religiöse Texte den Einsatz von Gewalt nicht nur gegen den Staat und seine Repräsentanten, sondern auch gegen alle Mitglieder der Gesellschaft, die nicht den „wahren Glauben“ leben, und gegen die „Ungläubigen“ (Nichtmuslime); sie werben Mitglieder zur Durchführung solcher Gewaltakte und schulen sie gezielt für diese Aufgaben. Diese gegen die eigene Gesellschaft gerichtete Gewalt islamistischer bewaffneter Gruppen löste in einigen Staaten – vor allem nachdem die Zahl der zivilen Opfer durch Selbstmordanschläge seit 2003/04 stieg – eine in den Medien geführte öffentliche Debatte aus, in der sich die Stimmen derer mehren, die zumindest diese Form der Gewalt gegen Zivilisten verurteilen und ablehnen.²⁵ In diesem Zusammenhang wird auch – und dies ist ein Novum – in einigen Gesellschaften Nordafrikas und des Nahen Ostens die Rolle der Religion bei der Förderung von Gewalt und die möglichen Ursachen für die Empfänglichkeit der Diskurse militanter islamistischer Gruppen diskutiert. Externe Faktoren wie die

²⁵ Vgl. Faath, Sigrid: Protest und Gewalt in Nordafrika/Nahost. Zum Gegenstand des Forschungsprojekts „Menastabilisierung“, Hamburg 2007, hier Kapitel II (Protest und Gewalt: Ein Problem und seine Wahrnehmung in Nordafrika/Nahost), Abschnitt 1.2. (www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung). An der Rechtfertigung von palästinensischen Selbstmordanschlägen hält jedoch z.B. der durch seine Fernsehauftritte und eigenen Fernsehprogramme prominente, aus Ägypten stammende Prediger Qaradawi nach wie vor fest; am 16.7.2007 verbreitete der Sender al-Jazira diese Positionen einmal mehr (vgl. MEMRI, Washington D.C., Special Dispatch, Nr. 1672, 2.8.2007: Hamas Leader Khaled Mash'al praises Sheikh Yusef Al-Qaradawi for his support of suicide operations).

Präsenz ausländischer Truppen im Irak oder in Afghanistan, die Politik der USA und Israels, die nach Meinung großer Teile der Bevölkerung in Nordafrika/Nahost eine gerechte Lösung des Palästina-Problems verhindern, werden zwar weiterhin als Gewalt fördernde Faktoren angeführt, der selbstkritische Blick auf eigene kulturell-religiöse und politische Bedingungen, Verhaltensweisen und gängige Überzeugungen, die Gewalt als Instrument des Konfliktaustrags fördern, fließt jedoch zunehmend in entsprechend öffentliche Diskurse um eine „Reform der Religion“ ein. Der syrische Publizist Muhammad Shahrour erachtet sogar die „Reform der Religion“ für wichtiger als politische Reformen.²⁶

Zahlreiche Eingriffe in den staatlichen religiösen Bereich belegen, daß die Zunahme gewaltsamer Konflikte mit militanten islamistischen Gruppen – bei gleichzeitig anhaltender oder sogar wachsendem gesellschaftlichem und politischem Einfluß von islamistischen Organisationen, die sich zu gewaltfreier Aktion innerhalb der bestehenden Systemstrukturen bekennen – einige Staatsführungen veranlaßte, die unterstützende Rolle der Religion in diesem Konflikt mit Islamisten neu zu überdenken. Die Frage, wie die Instrumentalisierung der Religion gegen die offiziell propagierten Ordnungsvorstellungen für Staat und Gesellschaft unterbunden werden können, steht dabei im Mittelpunkt. Alle Staatsführungen, auch diejenigen, die säkularen Konzepten verpflichtet sind, setzen deswegen wiederum selbst Religion zu politischen Zwecken ein. Die bisherigen staatlichen Maßnahmen²⁷ waren jedoch in Konflikten mit islamistischer Opposition nur begrenzt erfolgreich: Die islamistische Auslegung der Religion und die islamistische, religiös unterlegte politische Argumentation sind somit auch 2007 weiterhin mobilisierungsfähig. Die Reaktionen auf die islamistische Bewegung und der Umgang der Staatsführungen mit dem Islamismus haben sich jedoch seit den 1970er Jahren ausdifferenziert, so daß die „alten“, überwiegend von sicherheitspolitischen Maßnahmen dominierten Reaktionen in einigen Staaten wie beispielsweise Marokko und Tunesien erweitert wurden. Neben Maßnah-

²⁶ Vgl. das Interview mit Muhammad Shahrour unter: www.qantara.de, 14.9.2004 („Wir brauchen dringend eine religiöse Reform“).

²⁷ Vgl. zu den Maßnahmen in den 1980er/1990er Jahren als Überblick Mattes, Hanspeter: Der antiislamistische Kurs der Staatsführungen, in: Nahost-Jahrbuch 1992, Opladen 1993, S. 212-217.

men zur verbesserten Kontrolle der islamistischen Opposition, sozialen und sozioökonomischen Projekten zur Armutsbekämpfung und Förderung der Jugendintegration, um damit jene Umfeldbedingungen zu bekämpfen, die islamistische Gruppen, ihre Konzepte und Forderungen für diese Zielgruppe der marginalisierten Jugendlichen attraktiv machen, wurde schließlich auch die Kontrolle des religiösen Bereichs verschärft. Es kam jedoch nicht nur zu personellen Eingriffen; vielmehr werden auch inhaltliche Fragen angesprochen, die sich auf die gesellschaftliche und politische Rolle der Religion beziehen und das Verhältnis der Religion zur Gewalt und ihr Beitrag zum friedlichen Zusammenleben thematisieren.

Religiöse Referenzen haben – und das macht staatliche Maßnahmen und die Gegenmobilisierung der Bevölkerung um so dringlicher – ihre zentrale Rolle bei der Begründung und Rechtfertigung gewaltsamer Aktionen behalten. Daß sie diese Wirkung weiterhin entfalten, hat mit großer Wahrscheinlichkeit auch mit der – erst in Ansätzen aufbrechenden – Weigerung zu tun, das Verhältnis von Religion und Gewalt kritisch, offen und öffentlich zum Diskussionsthema zu machen und als Kernproblem anzuerkennen. Die „Schnittstelle zwischen Ideologie und Gewalt“ bzw. das Bemühen, Religion und Gewalt nicht länger „weich zu zeichnen“,²⁸ um im Vorfeld des Ausbruchs von Gewalt Ansatzpunkte für Präventionsmaßnahmen zu finden, wären für Staat und Gesellschaft in Nordafrika und Nahost ein „Muß“. Ob die forcierten neuen Maßnahmen z.B. in Tunesien und Marokko diesbezüglich erfolgreich sein werden, wird von mehreren Umfeldfaktoren abhängen. Sollen jedoch Möglichkeiten zur Beilegung und vor allem auch zur Vermeidung von gewaltsamen Konflikten ausgelotet werden, ist die Untersuchung der religionspolitischen Maßnahmen und ihrer Auswirkungen von Bedeutung, wobei der innen- und außenpolitische Kontext bei der Einschätzung der Erfolgchancen berücksichtigt werden muß.

Weil bei der Mehrzahl der Staatsführungen inzwischen als Tatsache anerkannt wird, daß nicht nur externe Faktoren, sondern auch innenpoli-

²⁸ Wertheimer, Jürgen: Am Ende der neuen Ideen stehen die alten Mittel. Über die Früherkennung von Kulturkonflikten, in: Frankfurter Rundschau, Frankfurt/Main, 19.2.2000.

tische Bedingungen (wie Armut, Unterentwicklung, soziale Ungleichheit usw.) zu gewaltsamen Konflikten beitragen und die Attraktivität islamistischer Organisationen durch schwierige sozioökonomische Bedingungen und Unzufriedenheit erhöht wird, kommt der Entwicklungsförderung in den Regierungsprogrammen und im staatlichen Diskurs ein – zumindest formal – zentraler Stellenwert zu, wobei Entwicklung und innenpolitische Sicherheit und Stabilität eng korreliert werden. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach dem Beitrag der staatlichen Religionspolitik zur „Versachlichung der Probleme des täglichen Zusammenlebens“²⁹ und der Werteorientierung erst recht an Brisanz.

4. Das Design der Studie

Der enge, durch Erfahrungswerte der internationalen Entwicklungszusammenarbeit gestützte Zusammenhang von (wirtschaftlicher, sozialer, politischer) Entwicklung, Sicherheit und Stabilität bestimmte den Fokus des übergeordneten Interesses der Studie. Die Studie konzentriert sich auf die Maßnahmen, die von relativ „stabilen“³⁰ Staaten in Nordafrika und Nahost ergriffen wurden oder seit 2007 eingeleitet werden, um auch für die Zukunft „Stabilität“ zu sichern und Entwicklungen, die Stabilität gefährden können – wie z.B. die Zunahme gewaltsamer Konflikte bei gleichzeitig drastischer Verschlechterung der Lebensbedingungen – unter Kontrolle zu halten. Es soll versucht werden, die Nachhaltigkeit der ergriffenen Maßnahmen einzuschätzen.

Die Studie zum religionspolitischen Ansatz ausgewählter nordafrikanischer und nahöstlicher Staatsführungen ist Teil des aus mehreren in sich abgeschlossenen Einzelstudien bestehenden Forschungsprojekts „Strategien zur langfristigen Stabilisierung der euromediterranen Part-

²⁹ Der Völkerrechtler Daniel Thürer definierte diese Aufgaben des Rechtsstaates (Werteorientierung in „großen“ Fragen, Versachlichung der Probleme in „kleinen“ Fragen des Alltags) im Zusammenhang mit der Regelung des Zusammenlebens multikultureller Gesellschaften. Vgl. Thürer, Daniel: Rassismus als Gift – Reaktion durch das Recht. Grundsätzliche Werte und spezifische Lösungen, in: Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 14.2.2007, S. 41.

³⁰ Als stabile Staaten gelten solche, deren Staatstätigkeit nicht eingeschränkt ist und die dementsprechend nicht von Staatszerfall bedroht sind.

nerstaaten in Nordafrika/Nahost“.³¹ Mit der staatlichen Religionspolitik stellt sie einen Untersuchungsbereich in den Mittelpunkt, dessen Beitrag zur Sicherung von Stabilität wegen der emotionalen und mobilisierenden Kraft der Religion zentral ist: Weil Religion sowohl friedens- als auch konfliktfördernd wirken kann, d.h. sowohl zum Zweck der Konfliktprävention und Konfliktbeilegung wie auch zur Begünstigung von Gewalt und Konflikteskalation dienstbar gemacht werden kann, muß davon ausgegangen werden, daß die Auslegung der religiösen Botschaft, deren Verbreitung staatlicherseits gefördert wird, und die Zustimmung der Mehrheitsgesellschaft zu dieser Auslegung die künftige soziale und politische Interaktion maßgeblich beeinflussen.

Das Projekt „Menastabilisierung“ geht von der Annahme aus, daß Stabilität nur erreicht werden kann, wenn Staat und Gesellschaft willens und fähig sind, Anpassungen an das veränderte und sich laufend verändernde nationale wie regionale und internationale Umfeld zu leisten. In autoritären Staaten, deren Bevölkerungsmehrheit in patriarchalischen, ausgeprägt hierarchischen Traditionen verankert ist, ist die Fähigkeit (und Kapazität) *staatlicher* Institutionen sowohl Anpassungsleistungen konzeptionell zu gestalten als auch durchzusetzen und dadurch Eingriffe in den Status-quo vorzunehmen, eine wichtige – wenn nicht gar die wichtigste – Voraussetzung für die Sicherung von Staatlichkeit³² und folglich Stabilität. Die entscheidende Funktion, die dem staatlichen Akteur in autoritär-zentralistischen Systemen bei der Politikgestaltung zufällt, legt deswegen einen akteurstheoretischen Ansatz zur Untersuchung des Themas nahe.

Anhand ausgewählter Fallbeispiele wird untersucht, ob, in welcher Art und Weise und mit welchen Erfolgsaussichten der staatliche Akteur

³¹ Vgl. das Schaubild zum Forschungsprojekt und die Kurzbeschreibungen der Einzelstudien unter: www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung; dort schließen sich den Erläuterungen des Gesamtprojekts einige – als Überblick konzipierte – Ausführungen zum Thema „Protest und Gewalt in Nordafrika/Nahost“ an (a.a.O., Anm. 25).

³² Staatlichkeit bedeutet, daß das staatliche Gewaltmonopol auf dem Gesamtterritorium gesichert ist, die staatlichen Institutionen handlungsfähig sind, staatliches Handeln effizient ist und die Legitimität der staatlichen Institutionen von der Bevölkerungsmehrheit anerkannt wird.

in Nordafrika/Nahost Anpassungsleistungen im religiösen Bereich erbringt oder erbringen kann, die

- einen modernisierenden Wandel von Staat und Gesellschaft unterstützen und
- sich auf das Verhalten in Konflikten entschärfend und Gewalt vermeidend bzw. Gewalt reduzierend auswirken können.

Mit diesem Ansatz, der den staatlichen Akteur und seine religionspolitischen Maßnahmen ins Zentrum stellt, unterscheidet sich die Studie von anderen Forschungsprojekten zum Thema „Religion und Gewalt“ oder „Religion und Konflikt“. Viele Studien konzentrieren sich auf die Ursachen von gewaltsamen Konflikten und widmen sich in diesem Zusammenhang dem Faktor Religion als ein konfliktbeeinflussender Faktor³³ oder sie konzentrieren sich seit den islamistischen Anschlägen vom 11. September 2001 speziell auf Fragen des islamistischen Terrorismus.

Im Unterschied dazu untersucht die vorliegende Studie, ausgehend von der zentralen Untersuchungseinheit des staatlichen Akteurs, dessen Entscheidungsträger, die mit ihren exekutiven Beschlüssen das religiöse Umfeld und damit auch die gesellschaftlichen Teilsphären beeinflussen. Zusätzliche Untersuchungskomplexe sind die institutionellen, personellen und materiellen Aspekte der Religionspolitik³⁴ und die inhaltliche Ausrichtung dieser Politik. Es wird ferner auf die flankierenden entwicklungspolitischen (modernisierenden) Maßnahmen der Staatsführungen in den Bereichen Frauenpolitik und Frauengleichstellung, Bildungs- und Jugendpolitik eingegangen. Bei der Evaluierung staatlicher Politik werden ferner die Maßnahmen zur Förderung innergesellschaftlicher Versöhnung und Toleranz sowie interreligiöser Toleranz berücksichtigt.

³³ Diesem Ziel ist auch der „Call for Papers“ zum PVS-Sonderheft 2009 verpflichtet, der im Sommer 2007 versendet wurde. Geplant ist ein Heft zum Thema „Identität, Institutionen und Ökonomie: Ursachen innenpolitischer Gewalt“, wo ein Teilaspekt auf die „Relevanz ethnischer und religiöser Merkmale für den Ausbruch bewaffneter Auseinandersetzungen“ eingehen soll. Ein Projekt der Deutschen Stiftung Friedensforschung zur Ambivalenz von Religion und Gewaltkonflikten im subsaharischen Afrika versucht den Einfluß der Religion auf Konflikte zu messen.

³⁴ Diese Aspekte umfassen u.a. die religiösen Institutionen, das Fatwawesen, die Personalrekrutierung und Ausbildung, die Kontrolle der Predigteninhalte, die staatliche Kontrolle der Moscheen.

Die Untersuchungen von R. Scott Appleby³⁵ ergaben, daß die Qualität und Art der „spirituell-moralischen Prägung“ durch Religion als „single most important internal condition“ schließlich darüber entscheidet, ob im Konfliktfall religiöse Gemeinschaften Gewalt einsetzen oder von Gewalt Abstand nehmen. Staatliche Religionspolitik, die religiöse Bildungs- und Ausbildungsaspekte mit einschließt, ist von daher zumindest formal-institutionell ein Faktor, der gesamtgesellschaftliche Wirkung entfaltet, auf die Wahrnehmung des Einzelnen einwirken und je nach inhaltlicher Ausrichtung u.a. auch das Verhalten in Konflikten verschärfen oder entschärfen bzw. das Verhältnis zu Gewalt beeinflussen kann.

Die staatliche Religionspolitik wird in den jeweiligen innen- und außenpolitischen Kontext gestellt. Es werden (interne und externe) Faktoren bestimmt, die staatliche Religionspolitik beeinflussen und daraus Schlußfolgerungen für eventuelle Chancen und Ansatzpunkte externer Unterstützungsmaßnahmen gezogen.

Die Studie stellt wie die anderen im Rahmen Forschungsprojekts „Menastabilisierung“ durchgeführten Studien *staatliche* Maßnahmen in den Mittelpunkt, die den Kontroll-, Lenkungs- und Einflußverlust des Staates verhindern sollen, aber ihrerseits Veränderungen des Status quo auslösen. Wenngleich die bestehende politische Ordnung durch die staatlichen Eingriffe nicht direkt angetastet wird, so sind diese Maßnahmen doch Ausdruck und Folge gesellschaftlicher Umbrüche und Umfeldveränderungen, die ein nicht vorhersehbares bzw. nicht kalkulierbares Element an Eigendynamik bergen.³⁶

Die Analyse der staatlichen Religionspolitik stellt somit einen Beitrag zur Transformationsforschung autoritärer Staaten in Nordafrika/Nahost dar. Einen Beitrag zur Konfliktforschung leistet die Studie insofern, als die Untersuchung staatlicher Maßnahmen im Hinblick auf ihr konflikt- und gewaltminderndes, konfliktverschärfendes Potential erfolgt. Speziell wird der Frage nachgegangen, ob der staatliche Akteur eine neue Werteorientierung vermittelt und durchsetzt bzw. durchsetzen kann, die

³⁵ Vgl. Appleby 2000, a.a.O. (Anm. 16), S. 284.

³⁶ Vgl. diesbezügliche Erläuterungen zum Gesamtprojekt Kapitel I der einführenden Studie: Faath 2007, a.a.O. (Anm. 25).

auf eine Diskreditierung von Gewalt als Mittel des Konfliktaustrags und auf die Respektierung von Pluralität abzielt.

Für die Länderstudien wurden Staaten ausgewählt, die unterschiedliche religionspolitische Ansätze verfolgen:³⁷ Drei Staaten, Tunesien (seit 1956; nochmals verstärkt seit 1987), Libyen (seit 1969) und Marokko (seit 2004) verfolgen einen dezidiert modernisierenden religionspolitischen Ansatz. Die ägyptische und algerische Staatsführung hielten bislang am Status quo fest und setzten keine einschneidenden Reformen um, wenngleich in Algerien 2006/2007 ein Umdenken zu erkennen ist. In beiden Staaten ist die Religionspolitik von starken Rücksichten auf die islamistische Bewegung geprägt.

Mit Saudi-Arabien wurde ein religiös-fundamentalistischer Staat aufgenommen, an dem die Problematik und Schwierigkeit der politischen inhaltlichen Einflußnahme, die sich nicht mit den Zielen der einflußrei-

³⁷ Der Irak, der seine Staatlichkeit seit 2003 einbüßte, erwies sich als Fallbeispiel für die Themenstellung dieser Studie als ungeeignet. Er ist allerdings ein Beispiel für die konfliktschärfende Rolle, die Religion in (macht-)politischen Konflikten zukommen kann. Der Libanon wiederum nimmt eine Ausnahmestellung ein, die sich bereits institutionell niederschlägt, weil es kein Religionsministerium gibt. Die Religionsvielfalt des Libanon und die Politik des Ausgleichs (Proporz) zwischen den religiösen Gemeinschaften führt zu einer staatlichen Zurückhaltung was die Einflußnahme auf die Kulte anbelangt. Der Libanon ist insofern ein atypisches Beispiel. In Jordanien wird der religiöse Bereich vom Ministerium für Awqaf, islamische Angelegenheiten und heilige Stätten (www.awqaf.gov.jo) verwaltet. Regelmäßig und intensiver seit 2005 fordert der Religionsminister dazu auf, einen „modernen“ Islam, der sich den heutigen Gegebenheiten „auf der Grundlage der Scharia“ anpaßt, zu predigen. König Abdallah hebt in seinen Reden auf die Pflicht der Muslime zur Mäßigung und Vergebung hin und fordert zur Verbreitung des „wahren Islam“ der Mäßigung und Toleranz auf. Eine ähnliche Zielsetzung vertritt das 1994 gegründete Royal Institute of Inter-Faith Studies unter der Leitung von Prinz Hassan Ibn Talal, das mit seinen Konferenzen die interreligiöse Toleranz fördern will (www.riifs.org). Über diese Forderungen hinaus wurden in Jordanien keine außergewöhnlichen Eingriffe zur Neuorientierung des religiösen Bereichs oder zum Einwirken auf den religiösen Diskurs vorgenommen: Das Gesetz für Predigt und geistige Führung, das u.a. verbietet, ohne Genehmigung des Religionsministeriums zu predigen (nur in 60 % der rund 4.000 Moscheen des Landes ist das Personal vom Ministerium eingesetzt), wurde stets nur selektiv angewendet; gegen eine geplante Verschärfung des Gesetzes agitierten im Herbst 2006 die islamistischen Parlamentarier, die schließlich eine Abmilderung der Bestimmungen durchsetzten. Die Opposition der Islamisten gegen eine staatliche Kontrolle der Moscheen und ihres Personals erschwert die Umsetzung der 2005 ausgearbeiteten Pläne zur „Schulung“ von Imamen und Predigern in den „mäßigen und toleranten Prinzipien“ der Religion.

chen Religionsgelehrten deckt, besonders deutlich wird. Das syrische Beispiel steht für die religiöse Inklusionspolitik einer säkular nationalistisch orientierten Staatsführung in einem religiös pluralen Staat. Die selbst eine religiöse Minderheit repräsentierende syrische Staatsführung gibt sich offen und kooperativ gegenüber den religiösen Gemeinschaften, sofern diese keinen Einfluß auf die politische Orientierung und Entscheidungsfindung nehmen wollen wie dies bei der Muslimbruderschaft der Fall war.

Die Länderanalysen verbinden einen akteurs- und handlungszentrierten Ansatz mit einer diskursanalytischen Herangehensweise, um religionspolitisches Handeln und diesbezüglichen Wandel zu erfassen. Ausgewertet wurden neben offiziellen Dokumenten des staatlichen Akteurs (Gesetze, Reden, sonstige offizielle Publikationen) diverse Stellungnahmen und Kommentare von Religionsgelehrten und unterschiedlichen gesellschaftlichen Repräsentanten. Die Fallbeispiele aus den Maghrebstaaten beziehen zudem zahlreiche leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews mit Repräsentanten der Regierung und der staatlichen religiösen Institutionen sowie mit Vertretern politischer Parteien und Wissenschaftlern vom Frühjahr und Sommer 2007 in die Analyse mit ein.

Der Mufti, der Scheich und der Religionsminister

Ägyptische Religionspolitik zwischen Verstaatlichung, Toleranzrhetorik und Repression

Johanna Pink

It may be a unique opportunity that
the religious institution in Egypt
is now joining forces [sic].
*Ali Gomaa, Großmufti Ägyptens*¹

Das Gebiet der Religionspolitik ist in hohem Maße symbolisch aufgeladen und emotional befrachtet. Es berührt Fragen der Deutungshoheit über Wahrheit und Irrtum, über richtiges und falsches Handeln; die Beantwortung dieser Fragen entscheidet mit über die Legitimität staatlicher Herrschaft. Das hat zur Folge, daß Maßnahmen der Religionspolitik häufig nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene in Konflikte münden, sondern auch innerhalb des politischen Systems zu Auseinandersetzungen führen und daß vermeintlich unbedeutende Sachverhalte eine starke Aufwertung in der öffentlichen Wahrnehmung erfahren können – umso mehr in einem Land wie Ägypten, das auf jahrzehntelange, oft blutige Auseinandersetzungen über die Rolle des Islam im Staatswesen zurückblickt.

Die folgenden Ausführungen zur gegenwärtigen ägyptischen Religionspolitik orientieren sich an den zentralen handlungsleitenden Interessen des Regimes von Staatspräsident Hosni Mubarak und sind dementsprechend in vier Themenbereiche gegliedert. Zunächst soll untersucht werden, welche Rolle die islamistische Opposition für das staatliche Handeln im Bereich der Religionspolitik spielt. In einem zweiten Schritt soll auf die Frage eingegangen werden, auf welche Weise das Regime

¹ Asharq Alawsat (English), London, 14.7.2007 (Q & A with the Grand Mufti of Egypt).

versucht, seine Kontrolle über den religiösen Sektor auszuweiten. Ein dritter Abschnitt setzt sich mit den Versuchen des Regimes auseinander, den religiösen Diskurs zu reformieren und den Islam als eine Religion der Toleranz und des Friedens zu definieren. Schließlich soll die Politik gegenüber religiösen Minderheiten in Ägypten als Indikator dafür herangezogen werden, inwieweit der Toleranzdiskurs das tatsächliche Handeln des Staates bestimmt.

1. Religionspolitik als Reaktion auf islamistischen Einfluß

Die ägyptische Religionspolitik der vergangenen Jahrzehnte ist wesentlich durch Bestrebungen motiviert, den Einfluß der Islamisten so weit als möglich einzudämmen. Sowohl gewaltbereite als auch gemäßigte Islamisten stellen eine Herausforderung für das Regime dar, auf die es in unterschiedlicher Weise reagiert.²

1.1. Das Regime und militante Islamisten

In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren wurde Ägypten von einer Welle islamistischer Gewalt heimgesucht. Die Terroranschläge der beiden wichtigsten Gruppen, al-Jama‘a al-Islamiya und al-Jihad, richteten sich gegen touristische Ziele, aber auch gegen Politiker, Diplomaten und säkularistische Intellektuelle. Insgesamt sollen zwischen 1991 und 1997 um 1.400 Personen durch die Konfrontation zwischen dem Regime und militanten Islamisten sowie durch islamistische Terroranschläge ums Leben gekommen sein. Die Regierung reagierte nach anfänglichem Zögern mit massiver Repression, die letztlich zum Erfolg führte. 1997 kam es zum letzten bedeutenden Vorfall islamistischer Gewalt; die Leitfiguren der militanten Gruppen saßen damals entweder bereits im Gefängnis, waren getötet worden oder geflohen. Die Gruppe al-Jihad stellte 1995 ihre Tätigkeit in Ägypten ein; die in Ägypten inhaftierten Führer der Jama‘a Islamiya riefen 1997 einen Waffenstillstand aus. Ab 2002 kam es

² Auf die Geschichte des politischen Islamismus in Ägypten kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Kepel, Gilles: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995.

zur Veröffentlichung einer „Revision der Konzepte“, die den früheren gewaltbejahenden Prinzipien eine Absage erteilte und die Basis für die Freilassung vieler Mitglieder der Jama‘a bildete.³

Bei den Anschlägen der Jahre 2004 bis 2006, die sich auf den Sinai konzentrierten, sind die Hintergründe bislang unklar. Zum Teil ist umstritten, ob sie überhaupt, wie vom ägyptischen Regime postuliert, primär eine islamistische Motivation hatten. In jedem Fall haben sie das aus den 1990er Jahren nachwirkende Gefühl der Bedrohung neu belebt. Die Gewalttaten dienten der Regierung außerdem zur Rechtfertigung für ihre anhaltende Weigerung, den Ausnahmezustand aufzuheben, der seit der Ermordung Präsident Anwar al-Sadats durch militante Islamisten im Jahr 1981 herrscht und der Regierung weitreichende Handlungsvollmachten bei der Terrorbekämpfung einräumt. Im Frühjahr 2007 schuf zwar die Neufassung des Artikels 179 der Verfassung die Voraussetzungen für eine Aufhebung des Ausnahmezustands, erweiterte aber gleichzeitig die Freiräume der Regierung und Strafverfolgungsbehörden im Umgang mit Terrorverdächtigen erheblich und erhob die damit einhergehenden Einschränkungen der Bürgerrechte in Verfassungsrang.⁴ Die Vorfälle des 11. September 2001 und der „War on Terror“ stellen eine willkommene zusätzliche Legitimation für die Außerkraftsetzung rechtsstaatlicher Prinzipien dar.

1.2. Das Regime und die Muslimbruderschaft

Das Vorgehen der Regierung richtet sich keineswegs nur gegen solche islamistischen Gruppen, die sich durch gewalttätiges Verhalten außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung stellen. Sie trachtet mindestens in gleichem Maße danach, denjenigen Islamisten, die sich um politische Partizipation bemühen, die Teilhabe am politischen System unmöglich

³ Vgl. Kepel, Gilles: Das Schwarzbuch des Jihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München 2002, S. 332-355; vgl. auch al-Arabiya, Dubai, 12.4.2006 (Qada ba'duhum 25 'amman fi l-sujun); vgl. The rise and fall of Egypt's militant Islamist groups, 10.7.2007, unter: <http://in.news.yahoo.com/070710/43/6hvk5.html> (13.7.2007).

⁴ Vgl. hierzu Fürtig, Henner: Verfassungsreferendum in Ägypten: Meilenstein oder Mogelpackung?, GIGA Focus, Hamburg, Nr. 3, 2007.

zu machen. Dies betrifft in erster Linie die Muslimbruderschaft und Versuche ihrer Anhänger, Parteien zu gründen.

Die Muslimbruderschaft hat in Ägypten eine starke Basis und stellt damit eine weitaus stärkere Bedrohung für Präsident Mubaraks Anspruch auf legitime Herrschaft dar als die militanten islamistischen Gruppen, die sich spätestens seit ihren Angriffen auf Touristen bei einem Großteil der ägyptischen Bevölkerung desavouiert hatten. Den Muslimbrüdern hingegen gelang es, glaubwürdig gegen Korruption, Demokratiedefizite, soziale Ungleichheit und Menschenrechtsverletzungen einzutreten und sich im sozialen Bereich als Konkurrenz zur Regierung zu etablieren. Das hervorstechendste Beispiel dafür ist das Erdbeben in Oberägypten von 1992, bei dem die Muslimbruderschaft schnelle und effiziente Hilfe leistete, während die staatlichen Helfer erst mit tagelanger Verzögerung und unzureichender Ausstattung zur Stelle waren.⁵

Die ägyptische Staatsführung hat in der Auseinandersetzung mit den Muslimbrüdern unterschiedliche Strategien verfolgt. Während sie in den 1980er Jahren der Muslimbruderschaft großen Spielraum ließ, was der Organisation Erfolge bei Parlamentswahlen und großen Einfluß in Berufsverbänden verschaffte, ging das Regime zu Beginn der 1990er Jahre zu einer Strategie der Repression über. Dies schloß Verhaftungen und Verurteilungen, verstärkte Kontrolle über die Berufsverbände wie auch massive Eingriffe in Wahlen ein.⁶ Das Resultat war eine vorübergehende Schwächung der Muslimbruderschaft, die zunehmend mit inneren Spaltungen zu kämpfen hatte. 1996 gründeten einige ihrer prominenteren Mitglieder zusammen mit mehreren Kopten eine neue Partei, die Zentrumspartei (Hizb al-Wasat), die jedoch trotz mehrfacher Anträge auf Zulassung durch das von der Regierung gesteuerte Parteienkomitee nicht anerkannt wurde.⁷

⁵ Vgl. Al-Awadi, Hesham: In pursuit of legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000, London/New York 2004, S. 149-153.

⁶ Vgl. Wickham, Carrie Rosefsky: Mobilizing Islam: Religion, activism and political change in Egypt, New York 2002, S. 18, 178-199, 200-202, 208-210, 214-216, 226.

⁷ Vgl. Norton, Augustus R.: Thwarted politics: The case of Hizb al-Wasat. in: Hefner, Robert W. (Hrsg.): Remaking Muslim politics: Pluralism, contestation, democratization, Princeton NJ 2005, S. 133-160.

In den vergangenen Jahren haben sich die Muslimbrüder zunehmend als Verfechter einer umfassenden Demokratisierung positioniert⁸ und erzielten trotz starker Behinderungen mit ihren unabhängigen Kandidaten bei den Parlamentswahlen 2005 einen großen Erfolg: Sie errangen rund 20 % der Sitze.⁹ Die Staatsführung reagierte, indem sie in die im Frühjahr 2007 hastig durchgesetzten Verfassungsänderungen das Verbot von Parteien mit religiösem Bezugsrahmen (*marja'iyā*) integrierte, was deutlich über ein bloßes Verbot religiöser Parteien hinausgeht und im Extremfall auch Parteien, die ein mit den europäischen Christdemokraten vergleichbares Selbstverständnis haben, einschloß. Die Verfassungsänderung eröffnete außerdem die Möglichkeit, ein Wahlrecht einzuführen, das die Bedeutung unabhängiger Kandidaten zugunsten von Parteilisten stark einschränkt. Dies würde sicherstellen, daß Islamisten in Zukunft nur noch eine geringe Zahl von Parlamentssitzen gewinnen können.¹⁰ Neben den Verfassungsänderungen reagierte das Regime mit massiver Repression auf die Erfolge der Muslimbruderschaft, verhaftete sowohl prominente als auch junge Mitglieder und schränkte die Bewegungsfreiheit ihrer Führer ein. Die Möglichkeiten der Muslimbruderschaft, politisch zu agieren, sind daher derzeit sehr begrenzt.¹¹

Die Existenz der Muslimbruderschaft stellt das Regime Mubaraks vor ein Dilemma. Jede Öffnung und Demokratisierung der Gesellschaft verschafft dem Regime zwar Legitimität, vergrößert aber gleichzeitig den Einfluß und Handlungsspielraum seiner Konkurrenz. Repressive Maßnahmen gegen diese Konkurrenz wiederum kosten das Regime Glaubwürdigkeit und Legitimität. Eine Lösung des Dilemmas ist nur durch ein echtes Bekenntnis zu Demokratie und Pluralismus denkbar, das aber

⁸ Vgl. International Crisis Group: *Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity*, Kairo/Brüssel, 20.4.2004, unter: www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=2619&l=1 (15.7.2007); *Al-Ahram Weekly*, Kairo, 12.5.2005 (Fighting for turf).

⁹ Vgl. *Al-Ahram Weekly*, Kairo, 24.11.2007 (Who's afraid of the Brotherhood).

¹⁰ Vgl. z.B. Brown, Nathan J./Dunne, Michele/Hamzawy, Amr: *Egypt's controversial constitutional amendments*, Washington D.C. (Carnegie Endowment for International Peace), 23.3.2007, unter: www.carnegieendowment.org/files/egypt_constitution_web_commentary01.pdf (15.7.2007).

¹¹ Vgl. *Human Rights News*, 30.5.2007 (Egypt: Muslim Brothers arrested ahead of elections).

einen potentiellen Verzicht auf eigene Herrschaftsansprüche beinhalten würde.¹²

1.3. Die Regierung als Hüterin des Islam

Eines der augenfälligsten Resultate der Aktivitäten der islamistischen Gruppen seit den 1970er Jahren war die stetige Islamisierung der Gesellschaft, die schließlich das Regime gezwungen hat, sich den Islam bis zu einem gewissen Grad anzueignen und Teile der islamistischen Agenda zu vereinnahmen, um den rivalisierenden Legitimitätsansprüchen der Muslimbruderschaft zu begegnen. Dies ging zwar unter Präsident Mubarak nicht so weit wie zur Zeit Präsident Sadats, als diverse Komitees Gesetzesentwürfe für ein islamisches Strafrecht debattierten, doch hat das geistige Klima des Landes die Staatsführung im religionspolitischen Bereich erkennbar dazu getrieben, sich als Verteidigerin islamischer Moral zu positionieren – dies um so mehr, als das offiziell säkulare Regime über keine inhärente religiöse Autorität verfügt.

Im Folgenden können die zahlreichen Verhaftungen, Verurteilungen, Beschlagnahmungen und Zensurmaßnahmen, die eine solche Positionierung unterstützt haben, nur ansatzweise und anhand weniger Beispiele dargestellt werden.

Besondere nationale und internationale Aufmerksamkeit erregte der Fall des Azhar-Studenten Abd al-Karim Nabil Sulaiman, der in seinem Blog die derzeit vorherrschende Interpretation des Islam, insbesondere die der Azhar, als intolerant, gewalttätig und abstoßend gebrandmarkt und sich außerdem negativ über den Präsidenten und das politische System Ägyptens geäußert hatte; für beides wurde er Anfang 2007 zu vier Jahren Haft verurteilt.¹³

Im Mai und Juni 2007 verhaftete die Staatssicherheit fünf Mitglieder des Qur'anijun-Netzwerks, das der ehemalige Azhar-Theologe Ahmad Subhi Mansur in den späten 1980er Jahren gegründet hatte; er war daraufhin der Azhar verwiesen worden und lebt mittlerweile im Asyl in den USA. Die Qur'anijun befürworten eine Version des Islam, die sich aus-

¹² Vgl. Al-Awadi 2004, a.a.O. (Anm. 5), S. 195-197.

¹³ Vgl. Spiegel Online, Hamburg, 12.3.2007, unter: www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,471274,00.html (15.7.2007); vgl. auch www.freekareem.org (15.7.2007).

schließlich auf den Koran stützt und die muslimische Tradition einschließlich der Sunna verwirft. Sie vertreten eine gewaltfreie und modernistische Auslegung des Islam.¹⁴

Weitere religiös-moralisch begründete Verhaftungen der vergangenen Jahre betrafen unter anderem heterodoxe Gruppen aus dem Umfeld der islamischen Mystik, schiitische Muslime, Homosexuelle und Atheisten.¹⁵

Seit den 1990er Jahren üben sowohl das Kultusministerium als auch die Islamische Forschungsakademie der Azhar verstärkt Zensur über schriftliche Publikationen, audiovisuelle Medien und künstlerische Erzeugnisse aus. Ein Gutachten des Staatsrats, der Teil der Judikative ist, stellte 1994 fest, daß der Islamischen Forschungsakademie der Azhar Priorität vor der Exekutive in Entscheidungen über Zensurfragen, die den Islam betreffen, zustehe; damit kann eine muslimische theologische Institution eigenständig als staatliche Zensurbehörde auftreten. Seit 2004 hat sie sogar das Recht, beanstandete Erzeugnisse direkt zu konfiszieren.¹⁶

Zu den betroffenen Publikationen gehörten mehrere Bücher, die die American University in Cairo aus ihrem Lehrplan, ihrer Bibliothek oder ihrem Verlagsprogramm entfernen mußte, unter anderem wegen des Vorwurfs der Pornographie und der Fehldarstellung des Islam. Das Kultusministerium zog im Jahr 2000 nach heftigen öffentlichen Protesten den von ihm selbst herausgegebenen Roman „Walima li-a’shab al-bahr“ („Ein Bankett für die Algen“) des syrischen Schriftstellers Haidar Haidar zurück; die Kritik bezog sich auf Äußerungen einer Romanfigur, die sich zum Atheismus bekannte.¹⁷ Doch nicht nur in Ägypten gedruckte oder verbreitete Publikationen unterliegen der Kontrolle der Azhar, sondern auch Medien, die per Post in Einzelexemplaren ins Land gelangen, selbst wenn sie in Fremdsprachen verfaßt sind. Das Gedankengut der von den meisten sunnitischen Muslimen als häretisch be-

¹⁴ Vgl. Weekly Standard, Washington D.C., 9.7.2007 (Endangered Salman).

¹⁵ Vgl. dazu die International Religious Freedom Reports des US-Außenministeriums über Ägypten unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf.

¹⁶ Vgl. ebenda, Bericht zu Ägypten von 2006 (US Department of State: International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, Washington D.C. 2006).

¹⁷ Vgl. Najjar, Fauzi M.: Book banning in contemporary Egypt, in: Muslim World, Hartford CT, Band 91, 2001, S. 399-424.

trachteten Ahmadiya-Bewegung etwa soll nach Bekunden der Azhar-Zensurbehörde keinen Einzug in Ägypten halten.¹⁸

1.4. ... und als Kämpferin gegen den Islamismus

Während die Regierung einerseits öffentlichkeitswirksam gegen vermeintliche Gegner des Islam vorgeht, weist andererseits ihr Handeln gegen Facetten des Islam, die ihr als islamistisch oder extremistisch erscheinen, nicht weniger repressive Züge auf. Eine Maßnahme, die in diesem Kontext zu verstehen ist, ist die Zensur des Buches „Wahhabi Islam“ von Natana De Long-Bas, das die in Saudi-Arabien beheimatete Ideologie der Wahhabiya in ein positives Licht rückt.¹⁹

Besonders stark bemüht sich die Regierung derzeit darum, den Gesichtsschleier, Niqab, aus der Öffentlichkeit zu verbannen, da er als Zeichen islamischen Extremismus und im übrigen als sicherheitsrelevant gilt. Die staatliche Presse führt eine Kampagne gegen den Niqab und lehnt die Beschäftigung von voll verschleierten Frauen im Staatsdienst ab. Der Minister für religiöse Stiftungen, Hamdi Zaqzouq, ist ein besonders vehementer Gegner des Gesichtsschleiers. Voll verschleierte Frauen kommen seiner Auffassung nach nicht für den Moscheedienst in Frage, wo sie die „Kultur des Niqab“ verbreiten könnten.²⁰ Je nach Kontext trifft das Vorgehen der Regierung aber auch schon das Kopftuch, Hijab; so im Fall zweier Moderatorinnen des staatlichen Fernsehens, die sich 2002 zum Tragen des Kopftuchs entschieden, daraufhin entlassen und trotz zweier Gerichtsurteile zu ihren Gunsten nicht wieder eingestellt wurden.²¹

Im Bildungswesen ist die Frage der weiblichen Kopfbedeckungen besonders umkämpft, denn die Regierung hat es sich zum Anliegen gemacht, die Bildungsinstitutionen, die einst die islamistischen Bewegun-

¹⁸ Vgl. Süddeutsche Zeitung, München, 4.11.1998, S. 9 (Blickwechsel: Zensur in Ägypten).

¹⁹ Vgl. International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

²⁰ Einzelheiten zum Streit um den Niqab bei Angestellten des Religionsministeriums s.u.

²¹ Vgl. BBC News, London, 17.4.2007 (Egyptian anchorwomen battle for hijab), unter: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/6565145.stm (15.7.2007).

gen hervorgebracht haben, wieder fest in die Hand des säkularen Staates zu überführen. Das Kopftuch und der Niqab dienen dafür als Symbole.

1993 verbot ein Erlaß des Bildungsministeriums den Niqab an allen Universitäten. Die Familien mehrerer Studentinnen klagten erfolglos dagegen.²² Der Erlaß scheint allerdings nicht flächendeckend umgesetzt worden zu sein. Im Oktober 2006 erregte die Universität Helwan Aufsehen, als ihr Präsident drohte, Studentinnen mit Niqab keine Wohnheimplätze mehr zu geben.²³ Die private American University in Kairo setzte sich vor Gericht jedoch nicht mit einem Verbot des Gesichtsschleiers durch.²⁴

1994 versuchte das Bildungsministerium, das Kopftuch weitgehend aus den Schulen des Landes zu verbannen; es sollte nur noch auf ausdrücklichen Wunsch der Eltern Bestandteil der Schuluniform sein. Heftige Proteste, unter anderem von der Azhar, sowie ein Verwaltungsgerichtsurteil, das den Erlaß für nicht verfassungskonform erklärte, führten schließlich 1996 zu einer leichten Abmilderung des Erlasses; nun sollten die Schulen lediglich die Eltern informieren, falls ihre Töchter das Kopftuch trügen, was vielen Eltern insofern entgegenkam, als sie Angst hatten, das Optieren für das Kopftuch könne sie als Islamisten brandmarken. Im Grundschulbereich war und blieb das Kopftuch verboten.²⁵

Auch jenseits von Bekleidungsfragen war kein gesellschaftlicher Bereich so von der De-Islamisierungspolitik des Regimes betroffen wie das Bildungswesen. Der als Verfechter einer säkularistischen, neoliberalen Agenda geltende Bildungsminister Kamal Baha el-Din, der von 1992 bis 2004 amtierte, versetzte in den 1990er Jahren wegen des Vorwurfs islamistischer Neigungen mindestens 20.000 Lehrer oder zog sie ganz aus dem Schuldienst ab. Zehntausende Bücher und andere Medien mit islamischen, angeblich extremistischen Inhalten wurden aus den Schulbibliotheken entfernt und zerstört. Zudem flossen in hohem Maße Gelder

²² Vgl. Cook, Bradley J.: Political culture and educational control in Egyptian public policy, in: Middle East Affairs Journal, Annandale VA, Band 6, Nr. 3-4, 2000, S. 31-52, hier: S. 37f.

²³ Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 12.10.2006 (Out in the open).

²⁴ Vgl. Middle East Times, Nikosia, 11.6.2007 (Egypt university loses fight to ban veiled student).

²⁵ Vgl. Cook 2000, a.a.O. (Anm. 22), S. 38-40.

ausländischer Geber, allen voran USAID, ins Bildungswesen und setzten es dem Vorwurf aus, auf Kosten des Islam imperialistischen Interessen zu dienen.²⁶

Kritiker des ägyptischen Bildungswesens monieren außerdem den geringen Anteil des Religionsunterrichts (drei Wochenstunden im Grund- und zwei im Mittel- und Oberschulbereich), der nicht einmal prüfungsrelevant ist. Stellungnahmen von Vertretern des Bildungsministeriums signalisieren allerdings deutlich, daß sie dem Religionsunterricht keine privilegierte Rolle im Fächerkanon zugestehen wollen und daß sie den technisch-naturwissenschaftlichen Fächern sowie Fremdsprachen weit aus mehr Bedeutung beimessen. Als Resultat wurde das Bildungsministerium unter Baha el-Din von weiten Teilen der Bevölkerung als antiislamisch und der Bildungsminister selbst als Teil einer verwestlichten Elite ohne jeden Bezug zu den Interessen der muslimischen Ägypter betrachtet.²⁷ Dies dürfte auf seinen Nachfolger, einen Rechts- und Finanzwissenschaftler mit einem französischen Dokortitel, und den seit 2005 amtierenden Bildungsminister Yousry Saber Hussein al-Gamal, der Informatiker ist und in den USA promoviert hat, ebenso zutreffen.

Neben den regulären Schulen, die überwiegend säkulare Fächer unterrichten, gibt es in Ägypten rund 6.300 Grund-, Mittel und Sekundarschulen, die der Azhar unterstellt sind.²⁸ Sie bieten eine erheblich stärker islamisch orientierte Ausbildung als die regulären Schulen an und sollen vor allem auf ein theologisches Studium vorbereiten. Die Azhar verwendet einen großen Teil ihrer Mittel für die Ausweitung ihres theologischen Bildungszweiges, sowohl auf Schul- als auch auf Universitätsebene. In den vergangenen Jahren hat sie dabei allerdings zunehmend Gegenwind zu spüren bekommen. So legte das Kabinett dem Präsidenten der Azhar-Universität in einem Schreiben von 2003 nahe, keine neuen theologischen Fakultäten in den verschiedenen Zweigstellen der Azhar mehr zu eröffnen; und 2004 beschlossen die Gouverneure der Provinzen, 6.000 Azhar-Schulen in reguläre Schulen umzuwandeln, wobei unklar blieb,

²⁶ Vgl. Cook 2000, a.a.O. (Anm. 22).

²⁷ Vgl. Cook, Bradley James, Egypt's national education debate, in: Comparative Education, London, Band 36, Nr. 4, 2000, S. 477-490, hier: S. 481-483, 485.

²⁸ Die Zahlen stammen aus dem Jahr 2005. Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 1.9.2005 (A government mouthpiece).

ob dies in ihrem Kompetenzbereich lag; auf eine Umsetzung des Vorhabens gibt es keine Hinweise. Außerdem bekundeten sie die Absicht, keine neuen Azhar-Schulen mehr zuzulassen, wozu sie die Befugnis haben.²⁹

Ende Juni 2007 streikten die Lehrer der Azhar-Schulen, weil ein neues Gesetz, das die Gehälter aller Lehrer um 50 % erhöhen sollte, auf sie nicht angewandt werden sollte.³⁰ Der Präsident griff nach dreitägigem Streik ein und erhöhte die Gehälter der Azhar-Lehrer per Dekret.³¹

Ägyptische Kritiker sehen in diesen Vorfällen Anhaltspunkte für eine Strategie der systematischen Marginalisierung religiöser Bildung. Sie mutmaßen, das Motiv der Regierung bestehe darin, US-amerikanische Interessen zu erfüllen, da die USA – insbesondere nach dem 11. September 2001 – islamische Bildung als potentiell gefährlich betrachteten und sich um eine Stärkung säkularer Ausbildungsgänge bemühten. Befürworter der Maßnahmen verweisen hingegen auf die vergleichsweise schlechte Qualität der Ausbildung an Einrichtungen der Azhar.³²

2. Sicherung der Kontrolle über religiöse Institutionen

In dem die gesamte Religionspolitik durchziehenden Bemühen des Regimes, die religiöse Deutungshoheit von den Islamisten zurückzuerlangen, ist die Regierung auf die Kooperation religiöser Institutionen angewiesen.

2.1. Die Azhar

Besonderes Interesse hat das Regime dabei an der Azhar,³³ die auf eine mehr als tausendjährige Geschichte zurückblickt und die wichtigste religiöse Institution Ägyptens darstellt; als renommierteste Lehrstätte des

²⁹ Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 19.8.2004 (Re-engineering religious education).

³⁰ Vgl. Daily Star, Kairo, 28.6.2007 (Al-Azhar teachers protest, demand implementation of new law).

³¹ Vgl. Daily Star, Kairo, 3.7.2007 (Presidential decree ends Al-Azhar teachers' three-day strike).

³² Vgl. Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 29); Daily Star, a.a.O. (Anm. 30).

³³ Vgl. auch die Webseiten www.alazhar.org und www.azhar.edu.eg.

sunnitischen Islam genießt sie bei traditionell eingestellten Sunniten außerhalb Ägyptens Ansehen. Ihre ursprünglich dezentrale Struktur war bereits in Reformen der Jahre 1896, 1911 und 1930 komplett transformiert worden; eine zentrale Verwaltung und eine gestärkte Rolle des Rektors der Azhar (Shaikh al-Azhar) erhöhten die Transparenz, hierarchisierten die Strukturen und verschufen dem Staat damit größeren Einfluß. Die größte Umwälzung stellte jedoch die Reorganisation der Azhar unter Präsident Nasser im Jahr 1961 dar, die in ihren Grundzügen bis heute wirksam ist. Die Azhar wurde damals dem Ministerium für religiöse Stiftungen unterstellt, und ihre Finanzen wurden fortan durch die Regierung verwaltet. Der ägyptische Präsident und der Minister für religiöse Stiftungen sind seitdem für die Besetzung zentraler Posten, insbesondere die des Shaikh al-Azhar, des Präsidenten der Universität und der Mitglieder der Islamischen Forschungsakademie, zuständig. Regierungsmitglieder erhielten Sitze im Obersten Verwaltungsrat der Azhar.³⁴

Die von der Azhar angebotenen Ausbildungsgänge wurden ebenfalls grundlegend umstrukturiert. Die Azhar erhielt zusätzlich zu ihrem theologischen Bildungsangebot Fakultäten für nichtreligiöse Fächer; die Koranschulen wurden neu organisiert und boten nun unter dem Dach der Azhar eine Schulbildung an, die religiöses und weltliches Wissen kombinierte. Das Budget der Azhar wurde im Zuge der Reform massiv erhöht.

Durch die Reform unterwarf das Regime also einerseits die Azhar seiner Kontrolle; andererseits nahm ihre Bedeutung zu, und sie erhielt ein Vielfaches an Ressourcen. Das Ergebnis war eine Institution, die nicht mehr unabhängige Richter und Gelehrte, sondern Staatsbeamte produzierte: Lehrer, Imame, Prediger, Theologieprofessoren. Im Austausch dafür erhielt sie nahezu ein Monopol auf die Ausübung legitimer religiöser Autorität. Die Funktion der derart transformierten Azhar bestand nun mehr denn je in der Legitimierung des Regimes, sowohl durch Fatwas, die dessen Politik bestätigten, als auch durch ihre bloße Existenz

³⁴ Vgl. Moustafa, Tamir: Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt, in: *International Journal of Middle East Studies*, New York/Cambridge, Band 32, 2000, S. 3-22, hier: S. 5f.

als islamische Institution, die der eigenen Bevölkerung und anderen islamisch geprägten Ländern signalisierte, daß das ägyptische Regime den Islam respektierte und förderte.³⁵

Diese Funktion gewann im Zusammenhang mit der oben geschilderten Herausforderung durch die Islamisten stark an Bedeutung. Die Azhar nutzte in der ersten Hälfte der 1990er Jahre, als die islamistische Gewalt einen Höhepunkt erreichte, unter ihrem Rektor Jad al-Haqq Ali Jad al-Haqq die Tatsache aus, daß sie für die Regierung zu einem unverzichtbaren Faktor in dem Bemühen um die Diskreditierung der Islamisten geworden war, um einen zunehmend unabhängigen Standpunkt einzunehmen und eine eigene konservative Agenda gegen die Regierung durchzusetzen, etwa in der Frage der Mädchenbeschneidung, die von der Regierung abgelehnt, von Jad al-Haqq aber zur Pflicht erklärt wurde. Damit gewann sie gegenüber der Bevölkerung, die die Azhar zuvor als ein bloßes Werkzeug staatlicher Interessen betrachtet hatte, an Glaubwürdigkeit, was ihren Stellungnahmen bezüglich der Zurückweisung islamistischer Gewalt stärkeres Gewicht verlieh, aber gleichzeitig die Islamisierung der ägyptischen Gesellschaft mit vorantrieb. Die Regierung konnte unter den damaligen Bedingungen die Azhar nicht angreifen, ohne damit ihre eigene Position in der Konfrontation mit den Islamisten zu gefährden.³⁶

Mit dem Tod Jad al-Haqq im März 1996 ergab sich für Präsident Mubarak die Gelegenheit, die Azhar wieder stärker auf die Linie der Regierung zu verpflichten. Er ernannte den bisherigen Großmufti, Muhammad Tantawi, zum Rektor der Azhar; dieser amtiert bis heute. Tantawi war für seine vergleichsweise liberalen, pragmatischen und regierungsnahen Positionen bekannt. Seine Ernennung rief die Opposition konservativer Azhargelehrter hervor, die sie – vermutlich zu Recht – als Versuch der Regierung betrachteten, mehr Einfluß über die Azhar zu erlangen. In seinen ersten Amtsjahren widmete sich Tantawi der Entmachtung dieser Azhar-internen Opposition. Seine Amtsführung sicherte

³⁵ Vgl. Zeghal, Malika: Religion and politics in Egypt: The ulema of al-Azhar, radical Islam, and the state (1952-94), in: International Journal of Middle East Studies, New York/Cambridge, Band 31, 1999, S. 371-399, hier: S. 374-378; Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 5-7.

³⁶ Vgl. Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 11-16.

der Regierung zwar eine moderate Positionierung der Azhar, verringerte jedoch auch gleichzeitig ihre Glaubwürdigkeit gegenüber der Bevölkerung und den Islamisten, die die Manipulation der Religion zu politischen Zwecken kritisierten.³⁷ Anhaltspunkte für solche Kritik gab es genug – etwa eine Fatwa Tantawis, die den Boykott von Wahlen und Abstimmungen für unislamisch erklärte, nachdem die gesamte Opposition im Mai 2005 zum Boykott eines Referendums über eine Verfassungsänderung aufgerufen hatte. Nach der amerikanischen Besetzung des Irak 2003 widerrief Tantawi eine Fatwa, in der ein hochrangiger Azhargelehrter zehn Tage zuvor unter dem offiziellen Siegel der Azhar den Boykott des irakischen Regierungsrats für geboten erklärt hatte; besondere Empörung rief die Tatsache hervor, daß dieser Widerruf direkt nach einem Treffen mit dem US-amerikanischen Botschafter ausgesprochen wurde.³⁸ Möglicherweise glaubte die Regierung zu einem Zeitpunkt, zu dem der bewaffnete islamistische Kampf weitgehend zum Erliegen gekommen war, solche Legitimitätseinbußen in Kauf nehmen zu können.

Auch der Stellvertreter Tantawis, der seit 2003 amtierende Präsident der Azhar-Universität Ahmed El-Tayeb, ist als ehemaliger Staatsmufti streng auf Regierungskurs. Unter den zahlreichen Einrichtungen und Institutionen im Rahmen der Azhar sind vor allem die Islamische Forschungsakademie und das Fatwakomitee zu nennen, das Unterorganisationen in den Provinzen unterhält. Die Azhar-Universität hat mehr als 300.000 Studierende in 60 Fakultäten, von denen siebzehn nur Frauen und die übrigen nur Männern offenstehen; hinzu kommen die 6.300 Azhar-Institute, die von 1,5 Millionen Schülern besucht werden.³⁹

2.2. Das Ministerium für religiöse Stiftungen, Moscheen und Imame

In früheren Jahrhunderten hatten sich die Moscheen überwiegend durch religiöse Stiftungen (Awqaf) finanziert, also durch zu einem frommen Zweck gestifteten Grundbesitz. Nach dem Staatsstreich der Freien Offiziere 1952 wurden die privaten und königlichen Awqaf aufgelöst und die

³⁷ Vgl. Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 16 f.

³⁸ Vgl. Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 28).

³⁹ Vgl. Al-Ahram-Weekly, a.a.O. (Anm.28); vgl. Details auch auf der Webseite der Azhar unter: www.azhar.edu.eg/about.html.

gemeinnützigen Awqaf der Kontrolle des Ministeriums für religiöse Stiftungen unterstellt.⁴⁰ Dies sicherte dem Staat die Oberhoheit über einen Großteil der Moscheen.

Das Ministerium für religiöse Stiftungen⁴¹ wird seit Januar 1996 von dem Azhargelehrten Mahmud Hamdi Zaqqouq geleitet, der enge persönliche Bindungen an Deutschland hat.⁴² Er hat entschieden und erfolgreich das Ziel früherer Regierungen weiter verfolgt, die Moscheen, Imame und Predigtinhalte unter staatliche Kontrolle zu bringen.

Das rapide Absinken des Anteils unabhängiger Moscheen in seiner Amtszeit verdeutlicht dies drastisch. 1981, als Mubarak das Präsidentenamt übernahm, wurden rund 19 % der knapp 33.000 ägyptischen Moscheen vom Staat kontrolliert; 1994, kurz vor Zaqqouqs Amtsantritt, waren es bereits 71 % von mittlerweile um 70.000 Moscheen.⁴³ 2006 teilte das Ministerium mit, alle bestehenden Moscheen – deren Anzahl sich auf 92.500 belaufe – unter Kontrolle zu haben, einschließlich derer in Privathäusern, allerdings bei der Annexion neuer Moscheen mit der großen Zahl der Moscheeneubauten nicht ganz Schritt halten zu können. Im Februar 2004 wurde die Befugnis, Moscheeneubauten zu erlauben, den Provinzgouverneuren entzogen und dem Ministerium übertragen.⁴⁴ Von der Antiterrorgesetzgebung, die derzeit in Folge der Verfassungsänderungen des Frühjahrs 2007 erarbeitet wird, wird erwartet, daß sie den Bau von Moscheen ohne vorherige Zustimmung des Religionsministeriums unter Strafe stellt.⁴⁵ Seit 1999 sind auch die sozialen Aktivitäten in den Moscheen – zuvor eine wichtige Mobilisierungsbasis der Islamisten – vollständig unter der Kontrolle des Ministeriums.⁴⁶

⁴⁰ Vgl. Kogelmann, Franz: Der Wandel des islamischen Stiftungswesens im 20. Jahrhundert am Beispiel von Marokko, Algerien und Ägypten, in: Nahost-Jahrbuch, 2000, Opladen 2001, S. 219-224, hier: S. 220.

⁴¹ Vgl. die Webseite des Ministeriums unter: www.awkaf.org.

⁴² Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 11.9.2003 (The reasoning of reform).

⁴³ Vgl. Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 8.

⁴⁴ Vgl. International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

⁴⁵ Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 5.4.2007 (Hurdles ahead).

⁴⁶ Vgl. Lübben, Ivesa: Die Angst der Azhar vor der Moderne. Möglichkeiten und Grenzen der Modernisierung des religiösen Diskurses, in: Faath, Sigrid (Hrsg.), Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven, Hamburg 2004, S. 193-220, hier: S. 215f.

Ein weiteres Beispiel für das zunehmende Kontrollstreben des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten während der Amtszeit Zaqzouqs ist die aktuelle Debatte um die Vereinheitlichung des Gebetsrufs. Das Ministerium für religiöse Stiftungen arbeitet seit 2004 an deren Verwirklichung mit der Begründung, daß untrainierte Gebetsrufer in Kombination mit schlechten Lautsprechern eine unerträgliche Kakophonie hervorriefen, die das Bild des Islam im In- und Ausland beschädige. Während das Religionskomitee des Parlaments das Vorhaben im Juni 2007 ablehnte, plant das Ministerium mit Unterstützung der Azhar und des Großmuftis, es weiter zu verfolgen.⁴⁷ Umstritten scheint das Thema vor allem deswegen zu sein, weil es als Symbol der stetigen Ausweitung staatlicher Kontrolle über die Moscheen betrachtet wird.

Mit der Verstaatlichung der Moscheen wurde auch die Entlohnung der Prediger zur staatlichen Aufgabe, so daß unbotmäßigen Predigern der Verlust des Einkommens droht. Zusätzlich etablierte die Regierung in den 1970er Jahren ein System der Lizenzierung von Predigern, das zur Voraussetzung für die Tätigkeit an staatlichen, in jüngerer Zeit auch an den wenigen verbliebenen privaten Moscheen wurde. Bewerber mit islamistischen Neigungen erhalten keine Zulassung. Die zertifizierten Prediger dürfen nur an einer konkreten, ihnen zugewiesenen Moschee tätig werden.⁴⁸ Hamdi Zaqzouq beschränkte außerdem im April 1996, wenige Monate nach seinem Amtsantritt, den Kreis der Predigtberechtigten auf Absolventen der Azhar und stellte so sicher, daß die Prediger einen staatlichen Ausbildungsgang durchlaufen hatten.⁴⁹ Dies betraf auch die mehr als 30.000 ehrenamtlichen Prediger, die nicht im Dienst des Ministeriums stehen.⁵⁰ In diesem Punkt wird von der neuen Antiterrorgesetzgebung ebenfalls eine weitere Verschärfung der Vorschriften erwartet.⁵¹

⁴⁷ Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 21.6.2007 (*A sweeter sound?*); Middle East Times, Nikosia, 11.3.2007 (*Egypt to cure prayer calls' cacophony*).

⁴⁸ Vgl. Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 8.

⁴⁹ Vgl. Zeghal 1999, a.a.O. (Anm. 35), S. 391.

⁵⁰ Vgl. Majallat al-mujtama', Kairo, 6.9.2003 (*Amrika tas'i li-,taqnin' khutbat al-jum'a*).

⁵¹ Vgl. Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 45).

Das größte Gefährdungspotential für die Regierung im Zusammenhang mit den Moscheepredigern geht von der Freitagspredigt aus, die seit jeher insbesondere für die islamistische Opposition ein hohes politisches Mobilisierungspotential hat. Außerdem haben immer wieder Imame die Freitagspredigt genutzt, um gegen den Friedensschluß mit Israel und die Politik der USA anzugehen, was den Interessen des Regimes zuwiderläuft. Folglich muß es der Regierung als erstrebenswert erscheinen, die Inhalte der Freitagspredigten möglichst genau zu kontrollieren.

Mindestens seit 1994 – zu einer Zeit, als islamistische Terrorakte an der Tagesordnung waren – gibt ein mit Staatsfunktionären und staatsnahen Theologen besetztes Gremium vierteljährlich akzeptable Themen für die Freitagspredigt vor; Imame, die sich zu weit von diesen Vorgaben wegbewegen, können aus dem Predigtendienst entfernt werden.⁵²

Im Zusammenhang mit dem Irakkrieg im Jahr 2003 griffen dennoch sowohl in staatlichen als auch in nichtstaatlichen Moscheen Prediger das Vorgehen der USA sowie die Haltung der ägyptischen Regierung zu ihrem wichtigsten Geldgeber an. In der Folge teilte ein anonymes Informant aus dem Ministerium für religiöse Stiftungen der Agentur AFP mit, das Ministerium plane, wöchentlich das Thema der Freitagspredigt festzulegen, um extremistischen Haßpredigten vorzubeugen. Nachdem die Opposition und die oppositionellen Medien dieses Vorhaben als „Kniefall vor dem Amerikanern“ brandmarkten, distanzierte sich Zaqzouq umgehend. Jeder Imam sei selbstverständlich in der Wahl seines Themas frei; die Predigt müsse dem Ort und der Zuhörerschaft angepaßt werden.⁵³

Die nasseristische Oppositionszeitung *al-Arabi* veröffentlichte daraufhin eine regierungsinterne Liste von 144 Predigern, die derzeit Predigtverbot hätten. Dieses sei zum Teil auf ihre Weigerung, mit der Staatssicherheitsbehörde zusammenzuarbeiten, zurückzuführen, und zum Teil auf Predigten gegen befreundete Staaten, insbesondere die USA und Israel. Einem großen Teil dieser Prediger sei eine vorgefertigte Predigt vorgegeben worden, die zu halten sie sich geweigert hätten. Neuerdings

⁵² Vgl. Moustafa 2000, a.a.O. (Anm. 34), S. 8.

⁵³ Vgl. Majallat al-mujtama‘, a.a.O. (Anm. 50); vgl. auch Misr: al-a‘imma ahrar fi ikhtiyar khutbat al-jum‘a, unter: www.islamonline.net/arabic/news/2003-08/06/article18.shtml (27.6.2007).

hätten die Sicherheitsbehörden damit begonnen, alle großen Moscheen mit Videoüberwachungsanlagen auszustatten, um die Kontrollmöglichkeiten zu erhöhen. Moscheemitarbeiter seien unter Androhung der Entlassung gegenüber der Staatssicherheitsbehörde zur Denunziation verpflichtet; alle Prediger müßten dieser Behörde wöchentliche Berichte abliefern.⁵⁴

Im Sommer 2007 wurde das Thema noch einmal durch einen Provinzgouverneur in die Diskussion gebracht, der eine Vereinheitlichung der Freitagspredigt auf Provinzebene forderte.⁵⁵ Zaqqouq wies diesen Vorschlag als völlig aus der Luft gegriffen zurück. Er erklärte allerdings, zwar verteile er „keine ausformulierten Predigten an die Imame; es sei aber möglich, daß es feste Vorgaben dahingehend gebe, daß über einen [bestimmten] Fall oder eine Angelegenheit oder die Erörterung eines gesellschaftlichen Problems gesprochen werden solle. Jeder Prediger sei völlig frei, dieses Thema so zu besprechen, wie er wolle“.⁵⁶

2.3. *Das Dar al-ifta'*

Die dem Justizministerium unterstellte staatliche Fatwabehörde (*Dar al-ifta'*)⁵⁷ unter ihrem Großmufti Ali Gomaa, der 2003 sein Amt antrat, ist ein weiterer Baustein in der Strategie des ägyptischen Regimes, religiöse Institutionen mit möglichst regierungstreuen Persönlichkeiten zu besetzen.

Allerdings ist im Fall der Fatwabehörde die Tatsache besonders augenfällig, daß die Staatsnähe der Institution und die Regierungstreue des Amtsinhabers deren Ansehen und Glaubwürdigkeit bei der Bevölkerung nicht zuträglich sind.

Gomaa hat in jüngster Zeit durch kontroverse Fatwas für zusätzliche negative Schlagzeilen gesorgt. Anfang 2007 erregte er Aufsehen, als er

⁵⁴ Vgl. al-Arabi, Kairo, 9.7.2003 (Asma' al-mamnu' in min al-khitaba fi-l-masajid).

⁵⁵ Vgl. Iqtirah tauhid khutbat al-jum'a yuthir al-inqisam bi-Misr, unter: <http://channels.aarabiah.net/2007/06/01/22134.html> (27.6.2007).

⁵⁶ Misr: Tauhid khutbat al-jum'a mustahil, unter: <http://channels.aarabiah.net/2007/06/21/23024.html>, 27.6.2007 (auf Arabisch; Übersetzung durch die Autorin).

⁵⁷ Auf die Geschichte des *Dar al-ifta'* kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Skovgaard-Petersen, Jakob: *Defining Islam for the Egyptian state. Muftis and fatwas of the Dar al-ifta', Leiden 1997*. Die Webseite der Fatwabehörde (www.dar-alifta.org) ist derzeit geschlossen (Juli 2007).

zunächst in einer Fatwa Frauen als ungeeignet für das Amt des Staatsoberhauptes erklärte, nach Protesten jedoch umschwenkte und behauptete, dies beziehe sich nur auf das klassische Kalifat, nicht aber auf einen modernen Nationalstaat, in dem Frauen sehr wohl Staatsoberhaupt sein dürften.⁵⁸ Kurz danach geriet er mit einer Fatwa zur Erlaubtheit der Hy-menrekonstruktion⁵⁹ erneut in die Diskussion.

Als wenige Monate später publik wurde, daß er in einem seiner Bücher erklärt hatte, die Prophetengenossen hätten den Urin des Propheten getrunken und dies sei segensreich gewesen, brachte er selbst die Azhar und das Ministerium für religiöse Stiftungen gegen sich auf, die die Fatwa als peinlich, unangemessen und schädlich für den Ruf des Islam kritisierten.⁶⁰ Kurz darauf wurde er allerdings von dem Azhar-Professor Izzat Atiya, Leiter der Hadith-Abteilung in der Theologischen Fakultät, überboten, der verkündete, männliche und weibliche Kollegen könnten das Verbot, allein miteinander im selben Raum zu arbeiten, dadurch umgehen, daß die Frau den Mann fünfmal stille und ihn so zum Milchverwandten mache.

Diese Entgleisung führte nicht nur zur Entlassung Atiyas, sondern gab Gomaa auch die Gelegenheit, einheitliche Standards bei der Erteilung von Fatwas zu fordern und etwas später sogar die Einrichtung einer Überwachungsbehörde, an deren Aufbau das Dar al-ifta' sich gern beteilige. Vertreter der Azhar sowie der Religionsminister signalisierten Zustimmung zu dieser Idee.⁶¹

Es bleibt abzuwarten, ob die Regierung die aktuelle Diskussion um das Fatwawesen zum Anlaß nimmt, diesen Bereich – in dem sich neben der Azhar und dem Dar al-ifta' bisher jeder Muslim betätigen darf – stärker unter Kontrolle zu bringen.

⁵⁸ Vgl. Middle East Times, Nikosia, 5.2.2007 (Egypt mufti says women presidents OK under Islam).

⁵⁹ Vgl. Daily Star, Kairo, 20.2.2007 (Mufti's hymen fatwa causes shock waves among scholars).

⁶⁰ Vgl. Egypt Today, Kairo, Juli 2007 (Fatwa fights).

⁶¹ Vgl. u. a. Daily Star, Kairo, 27.5.2007 (Mufti Ali Gomaa calls for restrictions on issuing fatwas); al-Jumhuriya, Kairo, 19.6.2007 (Iqtirah ijabi lil-mufti), S. 1; Mideastwire.com, 26.6.2007 (Egypt's mufti calls for establishing of an institution to monitor fatwas); Zaqzouq: Fatawa al-fida'iyat tijara la tamutt bi-d-din, unter: <http://chanels.aarabiah.net/print.php?id=23050/2007/06/22/23050.html> (15.7.2007).

3. Modernisierungs-, Menschenrechts- und Toleranzdiskurs

Das Regime vertritt seit längerer Zeit das Ziel, eine moderate, gegenüber anderen Religionen versöhnliche und „moderne“ Version des Islam zu propagieren. Diese Strategie soll mehrere Zwecke verfolgen: Sie soll zuallererst der Bekämpfung des islamischen Extremismus dienen, sie soll den Friedensschluß mit Israel legitimieren, sie soll zur Befriedung des Verhältnisses zwischen Muslimen und Kopten führen und sie soll das ägyptische Regime, das offensichtliche Defizite mit Bezug auf Demokratie und Menschenrechte aufweist, gegenüber dem Ausland in ein positives Licht rücken. Zwei Faktoren scheinen zu einer erheblichen Intensivierung dieses Diskurses in den vergangenen Jahren geführt zu haben: Zum einen die Ernennung Muhammad Tantawis zum Rektor der Azhar im Jahr 1996 als Nachfolger Jad al-Haqqs und zum anderen die Ereignisse des 11. September 2001, in deren Folge das ägyptische Regime großes Interesse daran gezeigt hat, sich als verlässlicher Partner der USA im Kampf gegen den islamischen Extremismus zu präsentieren.

So begann das ägyptische Parlament im Herbst 2001, eine Modernisierung des religiösen Diskurses zu untersuchen mit dem Ziel, die Ideen der Toleranz, Aufgeklärtheit, Rationalität, Offenheit und der Achtung der Menschenrechte zu fördern. Im Frühjahr 2003 legte es einen entsprechenden Bericht vor; die anschließende Parlamentsdebatte verwies unter anderem auf die Notwendigkeit einer besseren Ausbildung und Selektion der Imame und der Trennung von Religion und Politik in den Moscheen.⁶² Staatspräsident Mubarak betont routinemäßig, daß der Islam für friedliches Zusammenleben der Religionen stehe und daß ihm Extremismus und Militanz fremd seien.⁶³ Der Minister für religiöse Stiftungen läßt keine Gelegenheit aus, um zu betonen, daß der Islam Gewalt ablehne, für Friedfertigkeit, Toleranz und Mäßigung stehe und daß Poli-

⁶² Vgl. Lübben 2004, a.a.O. (Anm. 46), S. 209-213; al-Hayat, Beirut, 3.1.2002 (Misr: Al-barlaman yunaqish „al-khitab al-dini“); Al-Ahram Weekly, Kairo, 8.5.2003 (Parliament slams anti-Semitism).

⁶³ Vgl. BBC Monitoring Global Newline, Middle East Political, London, 17.4.2005, 20.4.2005, 19.10.2006; vgl. den Text der Rede Präsident Mubaraks auch unter: www.sis.gov.eg/En/Politics/Presidency/President/Speeches.

tik nicht in die Moscheen gehöre.⁶⁴ Anfang 2004 kündigte der Ministerpräsident die Einrichtung von Räten an, die das Ministerium für religiöse Stiftungen bei der Verbreitung eines toleranten Islam in den Provinzen unterstützen sollten.⁶⁵

Die religiösen Institutionen pflegen dieselbe Rhetorik, sei es der Rektor der Azhar, der Präsident der Azhar-Universität oder der Großmufti. Den von ägyptischen Kritikern regelmäßig erhobenen Vorwurf, der Toleranzdiskurs sei in erster Linie ausländischem, vor allem US-amerikanischem Druck geschuldet, weisen sie entschieden zurück.⁶⁶ Möglicherweise entspricht diese Haltung durchaus ihren Überzeugungen; doch stimmen ihre Positionen so offensichtlich mit den Interessen der Regierung überein, daß sie von vielen Ägyptern, ob zu Recht oder Unrecht, lediglich als Opportunisten und Marionetten des Staatsapparats und seiner ausländischen Geldgeber angesehen werden. Diese massiven Glaubwürdigkeitsprobleme resultieren unter anderem aus dem Schweigen der religiösen Institutionen zu Menschenrechtsverletzungen, sozialen Problemen und dem diktatorischen Charakter des ägyptischen Regimes. Aus Sicht weiter Teile der ägyptischen Öffentlichkeit straft dies die offiziell vertretene menschenrechtsorientierte Islaminterpretation Lügen.⁶⁷

Auch das Regime ist sich darüber im klaren, daß die Propagierung eines toleranten und friedfertigen Islam nur dann erfolgversprechend ist, wenn sie durch entsprechende Maßnahmen im religions-, gesellschafts- und bildungspolitischen Bereich unterstützt wird.

Dazu zählte die unerwartete und – möglicherweise als Reaktion auf den 11. September 2001 – überstürzte Einführung eines Ethikunterrichts (al-qiyam wal-akhlaq) für ägyptische Grundschüler der ersten drei Schuljahre zum Schuljahr 2002/03. Das neue Fach sollte religionsüber-

⁶⁴ Vgl. z.B. Ruz al-yusuf, Kairo, 27.5.2005 (Al-masajid lil-'ibada wa-laisat lil-siyasa wal-muzaharat), S. 31f.; Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 42); Zaqzouq: Egypt supports moderate Islamic mind, 16.8.2004, unter: www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/040816/2004081627.html (26.8.2004); vgl. auch Zaqzouq: New plan for Islamic call, 26.7.2005, unter: www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/050726/2005072619.html (28.7.2005).

⁶⁵ Al-Hayat, Beirut, 9.2.2004 (Misr: Lijan li-tajdid al-khitab ad-dini).

⁶⁶ Vgl. al-Hayat, Beirut, 22.9.2002 (Ra'is jami'at al-Azhar yad'u ila tahdith al-khitab al-dini); Asharq Alawsat (English), a.a.O. (Anm. 1); Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 42); Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 28).

⁶⁷ Vgl. Al-Ahram Weekly, a.a.O. (Anm. 28).

greifend sein und den Schülern eine Werteordnung vermitteln, die von den Lehren der einzelnen Glaubensgemeinschaften abstrahiert. Für das Ministerium bot sich so erstmals die Gelegenheit, eine eigene ethische Agenda einzuführen, ohne auf die religiösen Institutionen Rücksicht nehmen zu müssen. Eine Analyse der entsprechenden Lehrbücher zeigt, daß die Bücher die Werte des Patriotismus und der Einheit des ägyptischen Volkes – insbesondere des friedlichen Zusammenlebens von Muslimen und Christen – stark betonen. Sie zeichnen ein Entwicklungsideal, das sich an einem westlichen Lebensstil orientiert; so tragen z.B. wenige der abgebildeten Frauen Kopftücher, und die Familien haben in der Regel zwei oder drei Kinder. Verweise auf religiöse Inhalte sind fast immer allgemein gehalten; sie beziehen sich etwa auf den Schöpfergott oder auf die Friedfertigkeit aller Religionen. Insgesamt entsteht der Eindruck, daß Religion lediglich als Vehikel genutzt wird, um eine bestimmte Botschaft zu vermitteln, wobei in der Werteordnung der Patriotismus deutlich höher rangiert als die Religion.⁶⁸

In jüngerer Zeit versuchte die Regierung, ihre Modernität durch Maßnahmen unter Beweis zu stellen, die der traditionellen, gemeinhin mit dem Islam begründeten Geschlechterordnung zuwiderliefen. So wurden im Frühjahr 2007 erstmals Frauen zu Richterinnen ernannt; allerdings scheint es sich um handverlesene, regimetreue Kandidatinnen gehandelt zu haben, und es war nicht unmittelbar klar, ob die Frauen auch Strafgerichten zugewiesen würden, wogegen es unter konservativen Muslimen und Islamisten besonders starke Vorbehalte gibt. Scheich Tantawi und Mufti Ali Gomaa segneten die Entscheidung der Regierung ab.⁶⁹

Schwieriger gestaltete sich die Ernennung von Frauen zu „Murshidat“ (wörtlich: Führerinnen), die in den Moscheen eingesetzt werden und vor allem Frauen geistlichen Beistand bieten sollten. Das Projekt, in dessen Rahmen ab Ende 2006 zunächst 50 Azhar-Absolventinnen ihren

⁶⁸ Diese Zusammenfassung stützt sich auf eine Analyse aller staatlichen Ethiklehrbücher des Schuljahres 2002/03 für die Klassen 1-3.

⁶⁹ Vgl. Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 5.4.2007 (Richterinnen als Alibi); Associated Press, 14.3.2007 (Egypt names first female judges); vgl. auch: Egypt: Female judge appointments stir controversy, unter: www.ipsnews.net/news.asp?idnews=37358 (19.7.2007.)

Dienst antraten, sorgte schnell für Auseinandersetzungen, weil ein Teil der Frauen auf dem Tragen des Gesichtsschleiers bestand und es in den Moscheen Widerstände gegen die Anordnung des Ministeriums gab, solche Frauen in den Verwaltungsdienst zu versetzen. Im März 2007 wurde bekannt, daß Zaqzouq zunächst auf die Einstellung weiterer Murshidat verzichten wolle, um der Verbreitung des Gesichtsschleiers nicht Vor-schub zu leisten.⁷⁰

Die Episode um die Murshidat ist ein Beispiel dafür, wie der Modernisierungsdiskurs der Regierung mit ihrem Ziel der Extremismusbekämpfung kollidieren kann und wie ein staatliches Vorhaben dadurch an seinen eigenen inneren Widersprüchen scheitern kann.

4. Politik gegenüber religiösen Minderheiten

Die Rhetorik der Toleranz und des interreligiösen Dialogs muß an ihrer Umsetzung in die Praxis gemessen werden. Kein Thema eignet sich dafür besser als die Situation der religiösen Minderheiten. Umkämpft ist in Ägypten vor allem die Stellung der Kopten und seit 2006 vermehrt auch die der Baha'i-Gemeinde.

Die christliche Minderheit stellte gemäß dem offiziellen Zensus im Jahr 1986 5,9 % der Bevölkerung, was von Statistikern als grundsätzlich glaubwürdig, von Seiten der Kopten hingegen als zu niedrig gegriffen betrachtet wird.⁷¹ Die große Mehrheit von ihnen gehört der koptisch-orthodoxen Kirche an. Die ägyptischen Kopten beklagen trotz offizieller rechtlicher Gleichstellung zahlreiche Benachteiligungen z.B. im Bildungswesen und in der Ausbildung und Entlohnung der Geistlichen. Die Frage der Kirchenneubauten, -erweiterungen und -reparaturen ist seit langem ein besonders umstrittenes Thema.⁷²

⁷⁰ Vgl. al-Jumhuriya, Kairo, 16.1.2007 (Wazir al-awqaf al-Misri yujaddid rafdah al-niqab); Sunday Telegraph, London, 27.1.2007 (Egypt's minister of religion rejects the veil); al-Masry al-Youm, Kairo, 15.3.2007 (Zaqzouq yulghi musabaqat ta'yin „al-murshidat“ khaufan min intishar al-niqab).

⁷¹ Vgl. Courbage, Yousef/Fargues, Philippe: Christians and Jews under Islam, New York/London 1997, S. 174-209.

⁷² Vgl. International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15); vgl. International Religious Freedom Report 2003 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

Als noch schwerwiegender betrachten viele Kopten die Allgegenwart islamischer Rhetorik und ostentativer muslimischer Religiosität, auch und gerade bei Regierungsvertretern, und die geringe Repräsentanz von Kopten in der politischen Führung. Artikel 2 der Verfassung, der die Prinzipien der Scharia zur Hauptquelle der Gesetzgebung und den Islam zur Staatsreligion erklärt, stellt aus ihrer Sicht eine zusätzliche Diskriminierung dar.⁷³

Die Regierung zeigt sich darum bemüht, das Thema in den Hintergrund zu spielen und möglichst wenige Anlässe zu muslimisch-koptischen Konflikten zu bieten. Sie zeigt den Kopten ein gewisses Entgegenkommen, das aber möglichst nicht so weit reichen soll, daß muslimische Empfindlichkeiten verletzt werden.⁷⁴ Eine offene Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Muslimen und Kopten wird dadurch behindert, daß in der offiziellen Rhetorik die Existenz von Minderheiten, insbesondere einer christlichen Minderheit, stets bestritten und demgegenüber die nationale Einheit beschworen wird. Die Annahme, das ägyptische Volk bestehe aus unterschiedlichen Interessengruppen, steht im Verdacht, die Ägypter gegeneinander ausspielen zu wollen und das Bild Ägyptens in der westlichen Welt zu beschädigen.⁷⁵

In den Jahren 2005 und 2006 geriet die Debatte jedoch in Bewegung. Ein wichtiger Auslöser war die Parlamentswahl vom Dezember 2005, bei der die regierende Nationaldemokratische Partei trotz ihres Anspruchs, eine Partei der nationalen Einheit zu sein, nur zwei Kopten (entsprechend 0,45 % der Listenplätze) als Kandidaten aufstellte, von denen einer verlor. Die gleichzeitigen Gewinne der Muslimbruderschaft alarmierten die koptische Gemeinschaft. Auf politischer Ebene erhöhten koptische Organisationen in den USA ihren Druck auf das ägyptische

⁷³ Vgl. International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

⁷⁴ Vgl. Ayalon, Amir: Egypt's Coptic pandora box, in: Bengio, Ofra/Ben-Dor, Gabriel (Hrsg.): Minorities and the state in the Arab world, Boulder/London 1999, S. 53-71, hier: S. 62f.

⁷⁵ Diese Argumentation wird nicht nur von der Regierung, sondern auch von der koptisch-orthodoxen Kirche einschließlich ihres Patriarchen vertreten. Vgl. Smith, Charles D.: The Egyptian Copts: Nationalism, ethnicity and definition of identity for a religious minority, in: Shatzmiller, Maya (Hrsg.): Nationalism and minority identities in Islamic societies, Montreal u.a. 2005, S. 58-84, hier: S. 61.

Regime. Hinzu kamen einige Vorfälle, die heftige Debatten über die religiöse Neutralität des Staates und seiner Organe auslösten.⁷⁶

In der Folge nahm die Regierung erkennbar mehr Rücksicht auf koptische Forderungen. So wurde Anfang 2006 zum ersten Mal seit mehr als 30 Jahren ein Kopte zum Gouverneur einer der 26 Provinzen ernannt. Im Herbst 2005 erhielt eine Koptin eine Stellung als Dozentin für arabische Sprache und Literatur an einer ägyptischen Universität, was jahrzehntelang als unmöglich gegolten hatte mit der Begründung, daß die arabische Literatur wesentlich das Studium des Korans beinhalte. Der Film „Der Da Vinci Code“ durfte, wohl mit Rücksicht auf christliche Empfindlichkeiten, in Ägypten weder aufgeführt noch vertrieben werden.⁷⁷ Ein präsidentieller Erlaß hat Ende 2005 deutliche Vereinfachungen für Kirchenreparaturen gebracht und sie an das für Moscheen übliche Verfahren angeglichen; derzeit wird diskutiert, die Neuerrichtung von Sakralbauten religionsübergreifend einheitlich zu regeln.

Die wachsende Bedeutung unabhängiger Zeitungen und Fernsehsender hat in jüngster Zeit dazu geführt, daß Konflikte offener ausgetragen und Probleme deutlicher benannt werden als zuvor. Während Regierungsvertreter nach wie vor dazu neigen, die nationale Einheit zu betonen, erheben ägyptische Kopten und Menschenrechtsaktivisten unverhohlenen politische Forderungen. Debattiert wird aktuell insbesondere die Streichung der Angabe der Religionszugehörigkeit in Personalausweisen⁷⁸ – ein Thema, das auch im Zusammenhang mit der Situation der Baha'is seit 2006 in die Diskussion geraten ist.

Generell stellt der Umgang mit den Baha'is – den Anhängern einer nachkoranischen Religion, die in Ägypten zum großen Teil ehemals muslimischen Familien entstammen – das Regime vor ein Problem. Die Baha'i-Religion genießt derzeit nicht nur keine staatliche Anerkennung, sondern es gilt auch nach wie vor ein präsidentieller Erlaß aus dem Jahr 1960, der die Gemeinden der Baha'is auflöste, ihr Eigentum konfiszierte und die Fortführung der Gemeindeaktivitäten unter Strafe stellte. Die

⁷⁶ Vgl. El Amrani, Issandr: The emergence of a „Coptic Question“ in Egypt, in: Middle East Report Online, Washington D.C., 28.4.2006, unter: www.merip.org/mero/mero042806.html (10.7.2007).

⁷⁷ Vgl. International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

⁷⁸ Vgl. El Amrani, a.a.O. (Anm. 76).

ägyptische Rechtsprechung hat in der Folge bestätigt, daß der Einzelne zwar das Recht habe, Baha'i zu sein, aber keinen Anspruch darauf erheben könne, diese Religion zu praktizieren, da die von der Verfassung garantierte Freiheit der Religionsausübung wie auch das Verbot religiöser Diskriminierung nur für die Anhänger der vom Islam anerkannten Religionen – das sind neben dem Islam das Judentum und das Christentum – gelte.⁷⁹

Für eine Beurteilung der ägyptischen Religionspolitik ist die aktuelle Situation der kleinen Baha'i-Gemeinde von großer Bedeutung.⁸⁰ Die Regierung ist nämlich mit Bezug auf die Baha'is, die nach Auffassung der überwältigenden Mehrheit muslimischer Theologen keiner legitimen Religion angehören und, soweit sie muslimischer Herkunft sind, als Apostaten ohne jeglichen Rechtsstatus gelten müssen, außerstande, ihr Bekenntnis zu Toleranz und Menschenrechten mit ihrem Interesse an einer Positionierung als Wahrerin islamischer Interessen zu vereinbaren. Während sich im Hinblick auf die Christen argumentieren läßt, daß deren Religion durch den Koran und das islamische Recht grundsätzlich anerkannt wird, ist dies im Fall der Baha'is nicht möglich. Folglich steht das Regime vor einem Dilemma; Zwischenlösungen, Kompromisse und rhetorisches Taktieren sind hier keine möglichen Strategien. In dieser Lage hat sich das ägyptische Regime bisher klar gegen eine Menschenrechtsorientierung und für eine islamisch begründete Politik der Repression entschieden. Dies zeigt sich auch an der aktuellen Kontroverse um das Recht der Baha'is, ihre Religionszugehörigkeit in staatliche Dokumente, insbesondere den Personalausweis, eintragen zu lassen. Der Hintergrund des Streits ist die Einführung maschinenlesbarer Personalausweise zum 1. Januar 2006. Jeder Bürger ist unter Strafandrohung gehalten, einen solchen Ausweis ständig bei sich zu führen; ohne ihn kann keine Funktion des öffentlichen Lebens wahrgenommen werden, von der Auszahlung eines Gehalts oder einer Rente über die Inanspruchnahme staatlicher Gesundheitsfürsorge oder Bildung bis zur Eröffnung eines

⁷⁹ Vgl. Pink, Johanna: Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam, Würzburg 2003, S. 179 f.

⁸⁰ Offizielle Zahlen zur Mitgliedschaft gibt es nicht; ägyptische Baha'is gehen von 500, maximal 1.000 Baha'is im Land aus.

Kontos oder dem Abschluß eines Mobiltelefonvertrags. Der Fragebogen, der die Daten für den Personalausweis erfaßt, sieht ein Feld „Religionszugehörigkeit“ vor, das lediglich die Möglichkeit bietet, zwischen Islam, Judentum und Christentum zu wählen. Das Computerprogramm, das die Daten verarbeitet, erlaubt nicht, dieses Feld freizulassen. Die Baha'is haben also nur die Wahl zwischen einem Leben ohne Personalausweis oder einer Verleugnung ihrer Religion, die zudem gemäß den Instruktionen auf dem Fragebogen eine strafbare Handlung darstellen würde.

Versuche der Baha'is, im Vorfeld der Einführung der neuen Ausweise eine Übereinkunft mit der Regierung zu erzielen, haben sich als erfolglos erwiesen. Die Regierung wies die Vorschläge, ein Feld „andere“ hinzuzufügen oder das entsprechende Feld freilassen zu können – von der weiter gehenden Forderung nach einer Entfernung der Angabe der Religionszugehörigkeit aus den Personalausweisen ganz zu schweigen – zurück. Verschiedene ägyptische Baha'is klagten daher gegen die Regierung auf die Ausstellung eines Personalausweises. Nachdem ein erstinstanzliches Urteil eines Verwaltungsgerichts im April 2006 einem Klägerehepaar Recht gab,⁸¹ kam es zu massiven Protesten von Seiten muslimischer Theologen wie auch von Vertretern der Muslimbrüder im Parlament. Das Innenministerium legte daraufhin Berufung gegen das Urteil ein; das zweitinstanzliche Gericht, der Staatsrat, erklärte schließlich im Dezember 2006 das Verhalten der Regierung für rechtmäßig.⁸² Das Urteil des Staatsrats ist argumentativ ausgesprochen schwach und erweckt deutlich den Eindruck, politischem Willen zu folgen. Weitere Verfahren zu diesem Themenkomplex laufen noch.⁸³

Bemerkenswert ist an der aktuellen Auseinandersetzung um die Situation der Baha'is die Tatsache, daß sich erstmals seit 1960 ägyptische

⁸¹ Vgl. Majlis al-da'wa: Mahkama al-qada' al-idari, Urteil vom 4.4.2006 in der Klage Nr. 24044 des Gerichtsjahrs 58.

⁸² Vgl. Majlis al-da'wa: al-Mahkama al-idariya al-ulya, Urteil vom 16.12.2006 in der Berufung Nr. 16834 sowie 18971 des Gerichtsjahrs 52.

⁸³ Zu den aktuellen Auseinandersetzungen um die ägyptischen Baha'is liegt eine Fülle von Primärquellen vor, jedoch bisher noch kein Gesamtüberblick. Ein vom Standpunkt der Baha'is geprägtes Blog dokumentiert die Ereignisse und Debattenbeiträge kontinuierlich: <http://bahai-egypt.blogspot.com>. Die Pressestelle der deutschen Baha'igemeinde bietet eine Zusammenfassung der Lage unter: www.bahai.de/presse/aegypten. Vgl. zur Thematik auch den International Religious Freedom Report 2006 – Egypt, a.a.O. (Anm. 15).

Menschenrechtsorganisationen und Aktivisten für die Rechte von Angehörigen dieser Minderheit einsetzen. Dies beinhaltete insbesondere die Forderung nach einer völligen Abschaffung der Angabe der Religionszugehörigkeit in staatlichen Dokumenten – ein Anliegen, das viele Kopten teilen. Im August 2006 hielt der Nationale Rat für Menschenrechte – ein beratendes Gremium ohne Entscheidungsbefugnis – ein Symposium ab, auf dem Regierungsvertreter, Parlamentsabgeordnete, Menschenrechtsaktivisten und Baha'is über dieses Thema debattierten.⁸⁴ Boutros Boutros Ghali, der Vorsitzende des Rats, verfiel seit geraumer Weile die Abschaffung der Angabe der Religionszugehörigkeit, konnte sich damit bisher aber nicht durchsetzen.⁸⁵

Ein Aspekt, der den Debatten über den Status der Kopten und den der Baha'is gemeinsam ist, ist auf Seiten von Regierungsvertretern, Journalisten staatsnaher Zeitungen, muslimischer Theologen und Islamisten die heftige und reflexhafte Ablehnung ausländischer Einmischung oder all dessen, was als solche empfunden wird. Dies betrifft allgemein große Teile des Menschenrechtsdiskurses und erschwert das Engagement außerägyptischer Akteure für eine Verbesserung der ägyptischen Menschenrechtslage erheblich.

Fazit

Das ägyptische Regime bewegt sich auf dem Gebiet der Religionspolitik in einem komplexen Geflecht von Interessen und Anforderungen. Es strebt nach Maximierung seines Handlungsspielraums und Ausweitung seiner Kontrolle, sieht sich dabei jedoch islamistischem Druck von innen und Reformdruck von außen ausgesetzt. Die Aufgabe, einerseits den spätestens seit dem 11. September 2001 international geforderten gemäßigten Islam zu propagieren, andererseits die islamistische Opposition durch Aneignung ihres Diskurses zu schwächen, dabei größtmögliche Kontrolle über den religiösen Sektor zu wahren, aber gleichzeitig weder

⁸⁴ Vgl. al-Jumhuriya, Kairo, 9.8.2006 (Fi warshat huquq al-insan).

⁸⁵ Vgl. al-Musawwar, Kairo, 6.7.2007, zitiert nach: <http://bahai-egypt.blogspot.com/2007/07/boutros-ghali-concerned-with-egypts.html>.

die regimenahen muslimischen Geistlichen noch den bekennend muslimischen Teil der Bevölkerung gegen sich aufzubringen, kommt einem Drahtseilakt gleich. Sie erfordert es, immer wieder neu die zur Verfügung stehenden Handlungsspielräume auszuloten und eine prekäre Balance zwischen divergierenden Interessen zu wahren.⁸⁶

Der Staatsführung ist es seit Mitte der 1990er Jahre gelungen, unter dem Deckmantel des Kampfes gegen den islamistischen Terror, der in den frühen 1990er Jahren ein gravierendes innenpolitisches Problem darstellte, ihre Kontrolle über den religiösen Sektor entscheidend auszuweiten und gleichzeitig durch religionspolitische Maßnahmen den Handlungsspielraum ihrer politischen Konkurrenz deutlich einzuschränken. Seit 1996 sind die wichtigsten Positionen im Bereich der Religionspolitik, nämlich die des Shaikh al-Azhar, des Großmuftis und des Ministers für religiöse Stiftungen, mit Personen besetzt, die sowohl das Kontrollstreben als auch die religiöse Reformrhetorik der Regierung voll unterstützen. Der 11. September 2001 hat dem Regime sowohl mit Hinblick auf den Toleranzdiskurs als auch mit Bezug auf die Bekämpfung des Islamismus zusätzlichen außenpolitischen Aufwind verschafft.

Die Vereinnahmung der religiösen Institutionen durch den Staat – mit einem Ergebnis, das in seiner Organisationsstruktur zunehmend dem Staatsislam der Türkei ähnelt – vollzog sich allerdings um den Preis der Glaubwürdigkeit dieser Institutionen bei der Bevölkerung. Je mehr sie als bloße Sprachrohre der Staatsführung in Erscheinung treten, desto weniger wird ihre Botschaft als aufrichtige und legitime Auslegung der islamischen Quellen wahrgenommen, was wiederum die Deutungshoheit der Islamisten über den Islam stärkt.

Das Legitimationsdefizit der Staatsführung hat sich durch die voranschreitende Versöhnung mit den militanten Islamisten noch vergrößert. Seit neuerdings auch die Theoretiker des ägyptischen Jihad eine offizielle Abkehr von der Gewalt verkünden,⁸⁷ wird um so deutlicher, daß sich die repressiven Maßnahmen der Staatsführung kaum noch gegen den gewalttätigen Islamismus, sondern vielmehr vorrangig gegen die Muslim-

⁸⁶ Bezüglich der Strategien und Ziele des Regimes im Hinblick auf die kurzfristige Stabilisierung seiner Macht vgl. Fürtig 2007, a.a.O. (Anm. 4).

⁸⁷ Vgl. The Star, Toronto, 17.7.2007 (Revising Jihad's extremes).

bruderschaft richten, die zwar keine unmittelbare Gefahr für die innere Sicherheit ist, aber die stärkste Konkurrenz des Regimes darstellt.

Die Religionspolitik des Regimes versucht, unterschiedlichste Interessen zu bedienen, und verstrickt sich dadurch in Widersprüche. Auf der einen Seite steht die offizielle Toleranzrhetorik, auf der anderen die Mißachtung der Rechte ägyptischer Baha'is; auf der einen Seite der interreligiöse Dialog, auf der anderen Seite die Marginalisierung von Kopten in den Reihen der regierenden Nationaldemokratischen Partei; auf der einen Seite die Wahrung islamischer Moral, auf der anderen das Mißtrauen gegenüber islamischen Symbolen oder dem islamischen Religionsunterricht in Schulen. In einer Zeit, in der die Öffentlichkeit sich über dokumentierte Fälle von Folter in Polizeigewahrsam empört, propagieren Vertreter der Regierung und des religiösen Establishments den Islam als Religion, die zur Gewaltfreiheit und Wahrung der Menschenrechte aufrufe. Dazu kommt, daß die außenpolitischen Interessen des Regimes oft im Gegensatz zur Stimmung in der Bevölkerung stehen, in allererster Linie mit Bezug auf die USA und Israel. In Konfliktsituationen haben es Religionsvertreter schwer, die Interessen beider Seiten zu bedienen. So wurde Scheich Tantawi heftig für seine laxe Reaktion auf die dänischen Muhammad-Karikaturen kritisiert, die erstens spät kam und zweitens lediglich in der allgemeinen Feststellung bestand, es sei verboten, Tote, insbesondere verstorbene Propheten, zu beleidigen.⁸⁸

Die Wurzel des Problems dürfte darin bestehen, daß das vorrangige und wesentliche Ziel des Regimes der eigene Machterhalt ist. An Demokratisierung, Pluralisierung und der Einhaltung international anerkannter Menschenrechtsstandards kann es kein Interesse haben, da dies die Wahrscheinlichkeit eines Regimewechsels zugunsten der Muslimbruderschaft stark erhöhen würde. Unter diesen Voraussetzungen kann staatliche Religionspolitik lediglich ein Mittel zur Ausdehnung der Einflußsphäre der Staatsführung und zur Schwächung der politischen Konkurrenz sein. Diese Funktion hat die ägyptische Religionspolitik im vergangenen Jahrzehnt trotz ihrer Glaubwürdigkeitsdefizite und inneren Widersprüche allerdings erfolgreich erfüllt.

⁸⁸ Vgl. Al-Ahram Weekly, Kairo, 2.2.2006 (Cartoon battle turns uglier).

Die staatliche Religionspolitik in Algerien im Umbruch

Vom Lavieren zur profilierten Steuerung

Hanspeter Mattes

Le laxisme dans les mosquées a été
à l'origine des dérives qui secouent l'Algérie.
Religionsminister Ghoulamallah, 16. Oktober 2000

Die Religionspolitik der algerischen Staatsführungen seit 1962 war reaktiv. Sie wurde diktiert von politischem Pragmatismus der im Prinzip säkular orientierten politischen und militärischen Führungselite. Die koloniale Vergangenheit als französische Siedlungskolonie, die in allen Lebensbereichen französisiert werden sollte, stärkte die emotionalen Bezüge der algerischen Bevölkerung zum Islam als identitätsbildendes und einigendes Element zur Mobilisierung für ein gemeinsames Ziel, die nationale Unabhängigkeit. Die Nationale Befreiungsarmee (ALN) wie die Nationale Befreiungsfront (FLN), die Algeriens Unabhängigkeit erkämpfen wollten, waren seit Beginn des algerischen Befreiungskampfes gegen die Kolonialmacht Frankreich 1954 stets Sammelbecken für Vertreter der unterschiedlichsten religiösen, politischen und ideologischen Richtungen, die von islamisch-konservativ und islamisch-reformistisch (der religiösen Erneuerungs-/Reformbewegung der Salafiya um Scheich Abdelhamid Ben Badis verbunden) bis arabisch-nationalistisch, sozialistisch und kommunistisch reichten. Nach der Unabhängigkeit 1962 setzten sich diese Fraktionen innerhalb des FLN politisch auseinander, wobei es der säkular, sozialistisch orientierten Fraktion nicht gelang, ohne Zugeständnisse an die religiös Konservativen und die für eine stärkere politische und gesellschaftliche Rolle des Islam eintretenden Fraktionen ihre sozialistischen Entwicklungs- und Modernisierungsvorstellungen durchzusetzen. Bereits in den 1960er Jahren zeichnete sich bei

der damaligen Staatsführung jene Strategie ab, die bis heute die innerstaatlichen Beziehungsstrukturen und das staatliche Verhalten zur Religion und ihren islamisch-konservativen und islamistischen Vertretern beeinflusst. Die jeweilige Staatsführung und die eng mit ihr verwobene Militärführung sowie (bis 1989 die Führung der Einheitspartei FLN) instrumentalisierte jeweils sowohl die links-orientierten Fraktionen des FLN als auch die islamisch-konservativ und den Islamisten nahestehenden Fraktionen zur Unterstützung ihrer Politik: Dies bedeutete, daß alle Fraktionen durch Zugeständnisse zur Kooperation bewegt werden sollten. Das religiös-konservative und islamistische Element der algerischen Gesellschaft wurde durch diese Politik gestärkt, während die Staatsführung den Islam als gesellschaftlich einflußreichen Faktor zwar anerkannte, jedoch eine zu starke Einmischung der Religion in die Politik ablehnte; dies schloß indes nicht aus, daß die Religion zur Unterstützung ihrer Entwicklungsziele eingesetzt werden sollte.¹

1. Das Verhältnis von Staat und Religion seit der Unabhängigkeit 1962

Die Verfassungen Algeriens und die programmatischen Texte (wie die Nationale Charta von 1976 und die erweiterte Nationale Charta von 1986) spiegeln die Bemühung der Staatsführung wider, eine Art formaler Harmonie zwischen den unterschiedlichen Positionen zur Rolle der Religion in Staat und Politik herzustellen. Bereits die erste Verfassung von 1963 verankerte den Islam als Staatsreligion und Arabisch als nationale und offizielle Sprache; die Bestimmung, daß der Staatspräsident Muslim sein muß, wurde gleichfalls seither in allen Verfassungen festgeschrieben. Die Verfassung von 1979, die sich an der Nationalen Charta von 1976 orientierte, mit der von Präsident Boumedienne (1965-1978) die zweite Phase der „sozialistischen Revolution“ in Algerien eingeleitet werden sollte, formulierte zudem in Artikel 3, daß der Staat den Auftrag habe, die arabische Sprache im offiziellen Bereich zu verallgemeinern;

¹ Wobei spätestens in den 1980er Jahren die ergriffenen Maßnahmen der Zielsetzung widersprachen, insofern einem Vertreter der ägyptischen Muslimbruderschaft in Algerien sogar eine offizielle Funktion im Religionsbereich übertragen wurde.

dies war eine Geste, die sich an die religiös Konservativen, Islamisten und Arabo-Nationalisten richtete. Trotz der verfassungsmäßigen Gleichstellung der Frau und der Verankerung der Pflicht, die Frauen in den sozialistischen Aufbau und die nationale Entwicklung zu integrieren (Artikel 81/1976), blieben entsprechende Maßnahmen aus.

Nach Präsident Boumediennes Tod am 27. Dezember 1978 kam es unter seinem Nachfolger Präsident Chadli Bendjedid (Wahl am 7. Februar 1979; erzwungener Rücktritt am 11. Januar 1992) zu weiteren, substantiellen Zugeständnissen an religiös Konservative, wovon das 1984 verabschiedete Personalstatut Zeugnis ablegt, das die Gleichstellung der Frauen nicht – wie von liberalen Frauenorganisationen erhofft – vorantrieb. Die 1986 verabschiedete „angereicherte Nationale Charta“, als neue politisch-ideologische Handlungsanleitung für die Staats- und FLN-Parteiführung gedacht, erkannte erstmals offiziell die berberischen Sprachen und die berberische Kultur (Amazighité) als „Komponente der algerischen Gesellschaft“ an, verurteilte explizit die islamistische Islamversion und forderte einen „progressiven“, entwicklungsfördernden Islam, der soziale Gerechtigkeit („Sozialismus“) umsetzt. Entsprechende gesellschafts- und religionspolitische Maßnahmen folgten diesen Postulaten aber nicht nach. Schließlich kam es nach den Unruhen vom Oktober 1988,² die von der islamistischen Bewegung zur Demonstration ihrer Mobilisierungskraft instrumentalisiert wurden, und nach der Verabschiedung einer neuen Verfassung im Februar 1989, mit der ein Mehrparteiensystem eingeführt wurde, zu weitreichenden Zugeständnissen an die islamistische Bewegung: Obwohl das am 5. Juli 1989 verabschiedete „Gesetz zu politischen Vereinigungen“ (Parteiengesetz)³ u.a. die Zulassung von Parteien auf konfessioneller Basis ausschloß, wurde als erste islamistische Partei am 6. September 1989 die Islamische Heilsfront (FIS) legalisiert; weitere Zulassungen islamistischer Parteien folgten. Die Verfassung von 1989 wie auch die zur Zeit geltende, modifizierte Variante von 1996 schreiben wie ihre Vorgänger fest, daß der Islam Staatsreligion ist und der Staatspräsident Muslim sein muß. Artikel 9 be-

² Vgl. als Überblick zu Ursachen, Verlauf und ersten Folgen die Ausführungen in: Faath, Sigrid: Algerien. Gesellschaftliche Strukturen und politische Reformen zu Beginn der neunziger Jahre, Hamburg 1990, S. 289-394.

³ Vgl. den Text in: ebenda, S. 578-581.

stimmt ferner, daß die Institutionen des Landes u.a. solche Praktiken zu unterlassen haben, die „der islamischen Moral und den Werten der Revolution vom November“⁴ widersprechen. Artikel 49 erlaubt die Einrichtung religiöser Stiftungen und Schenkungen; Artikel 171 begründet den Hohen Islamischen Rat. Weitere Bezüge zur Religion gibt es in der geltenden Verfassung jedoch nicht.

Am stärksten von religiösen Vorschriften geprägt ist nach wie vor das Personenstandsgesetz/Personalstatut. Das Justizwesen ist dagegen dem französischen Modell angeglichen; es gibt somit keine Schariatsgerichte. Das Zivilgesetz erlaubt allerdings, daß die Prinzipien des islamischen Rechts zu einer Hilfsquelle des Rechts in allen Fragen, die vom Gesetz nicht geregelt werden, herangezogen werden können. Das algerische Strafgesetz kennt keine koranischen Hadd-Strafen und weist nur einen Artikel mit Bezug zum religiösen Kult auf: Artikel 160 des Strafgesetzes stellt die bewußte und öffentliche Zerstörung, die Profanierung des Heiligen Buches, des Koran, sowie die Beschädigung, Zerstörung und Profanierung von Kultplätzen (nicht nur des Islam, sondern auch der anderen anerkannten „Buchreligionen“) unter Strafe. Für Staatsangestellte wie auch das Militär gibt es ebenfalls keine speziellen Vorschriften mit religiösem Bezug. Von der Organisation her betrachtet, ist der algerische Staatsapparat säkular konzipiert.

Die innenpolitischen Entwicklungen nach Zulassung des Mehrparteiensystems 1989 haben die gesellschaftliche Verankerung der islamistischen Bewegung erkennen lassen. Der Faktor Islamismus wird von der Staatsführung seither im religionspolitischen Bereich berücksichtigt, wengleich zunächst hauptsächlich mit repressiven Mitteln eine Rückdrängung versucht wurde (was auch die Entlassung von islamistischen Imamen einschloß). Ab Mitte der 1990er Jahre wurden parallel zur Repression und zu Reintegrationsangeboten für Mitglieder bewaffneter Gruppen Vertreter islamistischer Parteien in die Regierung einbezogen.

⁴ Gemeint ist 1954, der Beginn des kolonialen Befreiungskampfes. Die „Werte der Revolution vom 1. November“, bis heute zentrale Referenz der Politiker, sind: die Wiedererrichtung des souveränen, demokratischen und sozialen Staates im Rahmen islamischer Prinzipien; Respektierung der Grundrechte ohne Unterschied der Rasse und Religion. Text der Proklamation von 1954, in: ebenda, S. 516-519.

Der Wahlsieg des FIS bei den Kommunalwahlen 1990, das sehr gute Abschneiden des FIS in der ersten Runde der Legislativwahlen im Dezember 1991 und der zu erwartende überwältigende Sieg in der für 16. Januar 1992 terminierten zweiten Runde der Legislativwahlen, weckte bei säkular und nichtislamistisch orientierten Organisationen wie der Militärführung und dem einflußreichen Gewerkschaftsverband UGTA, aber auch säkular orientierten Parteien und Frauenorganisationen Ängste um die zukünftige staatliche und gesellschaftliche Organisation und ihren relativ säkularen Charakter; Forderungen, die Wahl abzubrechen, waren die logische Folge. Als sich Präsident Chadli Bendjedid willens zeigte, sich auch mit einem FIS-dominierten Parlament und einer FIS-Regierung zu arrangieren und aus den Reihen des FIS bereits in der Gewißheit, den Wahlsieg davon zu tragen, eine Verfassungsänderung und die Einführung der Scharia angekündigt wurde, zwang die Militärführung den Präsidenten am 11. Januar 1992, seinen Rücktritt zu erklären. Bereits am 29. Februar 1992, also noch vor dem Verbot des FIS (4. März 1992), kam es zu ersten Gewaltaktionen gegen staatliche Ziele; sie leiteten das „schwarze Jahrzehnt“ in Algerien ein: Zahlreiche Islamisten und Sympathisanten gingen in den bewaffneten Untergrund, der allerdings bereits seit 1991 aufgebaut worden war, um für das Ziel eines islamischen Staates, der auf legalem Weg verwehrt worden war, zu kämpfen.⁵ Die massive staatliche Repression einerseits und die Brutalität der Anschläge auf Zivilisten andererseits, die das Unterstützungspotential für die Untergrundgruppen schwinden ließ und zur Gegenmobilisierung aktivierte, haben den islamistischen Terrorismus zwar im Vergleich zu den Aktivitäten Mitte der 1990er Jahre eindämmen, aber nicht beenden können. Die staatliche Repressionspolitik war insofern aber erfolgreich, als große Teile der bewaffneten Gruppen, darunter der bewaffnete Arm des verbotenen FIS, die Islamische Armee des Heils (AIS) mit rund 7.000 Mitgliedern, am 1. Oktober 1997 einen einseitigen Waffenstillstand ausriefen und die Bereitschaft zur Reintegration in die Gesellschaft signalisierten. Nach dem Amtsantritt Präsident Bouteflikas (1999) wurde ihnen

⁵ Zu den Gruppen, ihren Anschlagzielen, den staatlichen Reaktionen und den Gerüchten über Manipulationen bewaffneter Gruppen durch staatliche Sicherheitsorgane vgl. Martinez, Luis: *La guerre civile en Algérie 1990-1998*, Paris 1998.

im Januar 2000 eine Generalamnestie gewährt. Mitgliedern anderer bewaffneter Gruppen bot Präsident Bouteflika mit dem Gesetz zur Wiederherstellung der nationalen Eintracht (am 13. Juli 1999 verabschiedet) die Möglichkeit zur Wiedereingliederung in die Gesellschaft nach einem Abschwören der Gewalt an: Bis Herbst 2001 sollen nach offiziellen Angaben 5.000 bis 7.000 Personen davon Gebrauch gemacht haben. Eine vollständige Beendigung des Terrorismus war damit aber noch nicht erreicht, so daß eine weitere Aktion zur Förderung der nationalen Versöhnung folgte: Die Charta zur nationalen Versöhnung, im Herbst 2005⁶ per Referendum angenommen, sollte sowohl Opfer des Terrorismus als auch Täter „versöhnen“ und entsprechende Entschädigungen bzw. Maßnahmen zur gesellschaftlichen Reintegration anbieten. Die Annahme dieses Vorschlags per Referendum drückte zwar den breiten gesellschaftlichen Willen aus, endlich den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen und zur Normalität zurückzukehren, wurde aber gleichzeitig von den Opfern terroristischer Gewalt zwiespältig aufgenommen, weil mit dieser Regelung in der Praxis auch solche Personen reintegriert werden, die für Anschläge, Morde und Vergewaltigungen verantwortlich zeichnen. Im März/April 2006 wurden im Zusammenhang mit den Bestimmungen der Charta 2.200 (verurteilte) Islamisten aus der Haft entlassen. Es kommt seit Verabschiedung der Charta zwar immer wieder zu Waffenniederlegungen durch Mitglieder terroristischer Gruppen; die anhaltenden Anschläge und Selbstmordattentate 2006 und 2007 belegen jedoch, daß der Untergrund noch nicht ausgetrocknet werden konnte.⁷

Weiterhin aktiv ist die aus zahlreichen Kleinsteinheiten bestehende terroristische Organisation GSPC (Salafitische Gruppe für Predigt und Kampf), die sich im Januar 2006 in *al-Qaida des islamischen Maghreb* umbenannte, womit sie sich zur Unterstützung der Qaida-Ziele Ibn Ladin's bekannte und gleichzeitig indirekt ihre Schwäche eingestand, mit nationalen politischen Zielen in Algerien weiterhin Unterstützung und personellen Nachschub zu mobilisieren. Die GSPC/al-Qaida des islami-

⁶ Auf das Referendum zur „Charta pour la paix et la réconciliation nationale“ am 29.9.2005 folgten die Durchführungsverordnungen erst im Februar 2006; vgl. Ordonnanz 27.2.2006 und Dekrete vom 28.2.2006, in: JORA, Nr. 11, 28.2.2006.

⁷ Angaben des Innenministeriums zu den noch aktiven Mitgliedern islamistischer bewaffneter Gruppen sind mit Vorsicht zu genießen (2006/07 angeblich 300).

schen Maghreb mutierte zudem zu einer Gruppe, die ihren Terrorismus politisch-religiös rechtfertigt und gleichzeitig ihr Überleben in zunehmendem Maße durch kriminelle Aktivitäten oder Kooperation mit kriminellen Organisationen bestreitet (vor allem in Südalgerien). Die insbesondere vor den Legislativwahlen im Mai 2007 lauter gewordenen Forderungen vor allem aus den Reihen der ehemaligen FIS- und AIS-Führungsmitglieder, die Erlaubnis zu einer Parteigründung zu erhalten, wurden – um die prekäre innenpolitische Versöhnung nicht zu gefährden – von der Staatsführung bislang kategorisch abgelehnt. Um sein Ziel der nationalen Versöhnung voranzutreiben, stellt Staatspräsident Bouteflika in seinen Reden selbst deutlich mehr Bezüge zur Religion her.

Konstant kooperativ ist allerdings das Verhältnis der Staatsführung zu all jenen islamistischen Parteien und zu der ihnen nahestehenden FLN-Fraktion um Premierminister Belkhadem geblieben, die sich in den Rahmen der Legalität einordneten; damit trägt die Staatsführung der islamistischen Komponente der algerischen Gesellschaft Rechnung, beschneidet damit aber zugleich ihren Handlungsspielraum in Bezug auf eine gesellschaftliche Modernisierung. Da innerhalb des FLN, dessen Ehrenvorsitzender Staatspräsident Bouteflika ist, die Fraktion der islamisch Konservativen und islamistisch Orientierten einflußreich ist, und der FLN seit den Legislativwahlen vom Mai 2007 über die meisten Sitze in der ersten Kammer des Parlaments verfügt (136), ist die Handlungsmarge für modernisierende gesellschaftliche Reformen und eine Reduzierung des Einflusses der Religion auf Staat und Gesellschaft begrenzt. Der MSP (Bewegung der Gesellschaft für den Frieden)⁸ als islamisti-

⁸ Der MSP (auch „*Hamass*“ genannt, nach: *Harakat al-mujtama' lil-silm*) wurde als *Harakat al-mujtama' al-islami* (*Hamass*; Bewegung der islamischen Gesellschaft) im Dezember 1990 von Scheich Mahfoud Nahnah, der den Muslimbrüdern nahestand, gegründet und als Gegenpol zum FIS im April 1991 legalisiert. Die Umbenennung in MSP erfolgte 1997 zur Anpassung an das modifizierte Parteiengesetz (Präsidentialdekret Nr. 97-09, 6.3.1997), das Parteien auf religiöser Basis verbot und entsprechende Namensänderungen sowie Programmumformulierungen vorsah, wollten Parteien legalisiert bleiben oder legalisiert werden; diese „*Kosmetik*“ änderte nichts an der Tatsache, daß nach wie vor Parteien auf religiöser Basis existieren. Der MSP ist seit 25.6.1997 an der Regierung beteiligt.

scher Partner in der Koalitionsregierung wirkt zudem bremsend.⁹ Das islamistische politische Betätigungsfeld ist – ausgenommen die Führungskader des ehemaligen FIS und seines bewaffneten Arms – für alle offen, die sich von Gewalt als politischem Mittel distanzieren und formal die Verfassung anerkennen. Innerhalb dieses legalen Rahmens werden sie nicht behindert; dasselbe gilt für islamistische Vereinigungen mit (überwiegend) sozialem Charakter.

In Algerien streiten sich – wie bereits innerhalb der nationalen Bewegung während der Kolonialzeit, während des Befreiungskampfes und unmittelbar nach der Unabhängigkeit 1962 – drei Haupttendenzen um die Definitionshoheit über die staatliche und gesellschaftliche Organisation. Seit der politischen Liberalisierung 1989, mit der die Etablierung eines Mehrparteiensystems und die Zulassung islamistischer Parteien einherging, sind diese Polarisierungen im Hinblick auf das Religionsverständnis zum Politikum geworden. Das Parteiengesetz, das Parteien auf religiöser, ethnischer, rassischer Basis verbietet, ist nie umgesetzt worden und somit wirkungslos als Instrument, um den Einfluß der Religion auf die Politik zu reduzieren und eine politische Instrumentalisierung der Religion durch einzelne Parteien zu unterbinden.

Die gegenwärtig eklatantesten Differenzen im Religionsverständnis treten in Algerien somit zwischen drei Hauptrichtungen auf: *Erstens* den Befürwortern eines modernen, liberalen Islam und säkularen Staates, *zweitens* den Vertretern eines konservativen mit patriarchalischen Werten und Vorstellungen eng verknüpften Islam, die zum Teil ausgeprägte Affinitäten zum islamistischen Religionsverständnis aufweisen, und *drittens* den Befürwortern eines islamistischen Islamverständnisses, die sich wiederum in ihrem Verhältnis zur Gewalt als Mittel der Konflikt austragung, ihrer Bereitschaft zur Integration in den legalen politischen Rahmen und bei den Verhaltens- und Kleidungsvorschriften sowie in ihrer Haltung zu Frauen und weiblichen Aktivitäten im öffentlichen Raum unterscheiden. Für alle Islamisten in Algerien gilt aber, daß sie das Ziel verfolgen, die Scharia als Rechtsquelle des Staates einzuführen. Diese

⁹ Der MSP ist mit 52 Sitzen die stärkste im Parlament vertretene islamistische Partei; die islamistischen Parteien MN (Mouvement Nahda) und MRN (Mouvement du Renouveau National) sind nur mit fünf bzw. drei Sitzen vertreten.

Polarisierungen im Islamverständnis führten wegen der Dominanz islamisch-konservativer und islamistischer Ansichten in der Bevölkerung und wegen der Militanz islamistischer Gruppen zu einer „Bedienung“ dieser Ansichten durch die Staatsführung, um weitere Ansatzpunkte für Konflikte abzubauen. Diese Konzessionspolitik geht auf Kosten einer Trennung von Politik und Religion und der Verfechter eines liberalen Religionsverständnisses.

2. Die staatlichen religionspolitischen Einrichtungen

Zur Umsetzung ihrer religionspolitischen Konzeption greift die algerische Regierung seit der Unabhängigkeit auf mehrere spezifische Einrichtungen zurück; diese Einrichtungen haben unterschiedliche Aufgabenstellungen, unterschiedliche Budgets und unterschiedliche Personalstärken, so daß sich leicht eine Hierarchisierung nach Maßgabe ihres Einflusses vornehmen läßt. Zentralstes und wichtigstes Organ zur Steuerung und Kontrolle des religiösen Sektors ist zweifellos das Ministerium für religiöse Angelegenheiten, das als staatliches Exekutivorgan sowohl für die gesamte materielle Infrastruktur (Verwaltung der Kultgebäude, in erster Linie der Moscheen) und deren Kontrolle als auch die personelle Infrastruktur (Rekrutierung und Fortbildung der Imame) zuständig ist sowie den Bereich des privaten religiösen Bildungswesens (Koranschulen) beaufsichtigt. Deutlich nachgeordnet sind der Hohe Islamische Rat, auch wenn er Verfassungsorgan ist, und das Islamische Kulturzentrum in Algier, seinerseits Zentrale für 30 landesweit operierende islamische Kulturzentren.

Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten und islamische Stiftungen

Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten und islamische Stiftungen¹⁰ (im folgenden kurz: Religionsministerium) hat im Zeitablauf unter-

¹⁰ Die offizielle französische Bezeichnung lautet zwar „Ministère des Affaires Religieuses et des Habous“, vielfach wird jedoch anstatt des im Maghreb häufig verwendeten Begriffs „Habous“ für islamische Stiftungen in französischen Texten der Begriff „Awqaf“ oder „Wakfs“ benutzt.

schiedliche Kompetenzen ausgeübt und mehrfach organisatorische Umstrukturierungen erlebt. Das Ministerium wurde erstmals am 4. März 1963 mit Dekret Nr. 63-80 als „Ministère des Habous“ gegründet; das Teilressort religiöse Angelegenheiten wurde hingegen erst mit Dekret Nr. 71-299 am 31. Dezember 1971 geschaffen und zu jener Zeit dem Bildungsministerium zugeschlagen. Am 23. April 1977 wurde das Teilressort zu einem vollständigen (beim Präsidialamt angesiedelten) Ministerium aufgewertet und die Zuständigkeit für die islamischen Stiftungen übernommen, ohne daß letzteres im Namen sichtbar wurde. Diese Praxis galt bis zum 24. Dezember 1999, als das Ministerium mit Dekret Nr. 99-300 in Ministère des Affaires Religieuses et des Habous (Wizarat al-shu'un diniya wal-awqaf) umbenannt wurde; die interne und bis heute gültige Organisation erfolgte mit Dekret Nr. 2000-146 vom 28. Juni 2000. Seit 25. Juni 1997 steht Bouabdallah Ghoulamallah¹¹ dem Ministerium vor.

Das Religionsministerium ist entsprechend der ihm zugeordneten Aufgaben gemäß Dekret Nr. 2000-146 in fünf Abteilungen (Direktionen) mit entsprechenden Unterabteilungen gegliedert:

Die Abteilung für religiöse Orientierung und Koranunterricht. Diese Abteilung ist die größte und wichtigste und umfaßt die Unterabteilungen für religiöse Orientierung und Moscheeaktivitäten; für religiöse Riten; für Koranschulunterricht.

Die Abteilung für Awqaf und Pilgerfahrt mit Unterabteilungen u.a. zur Erfassung der Awqaf und zur Organisation der Pilgerfahrt (Hajj und Umra; Aushandlung der Quote mit Saudi-Arabien; Verteilung der Quote auf die algerischen Städte/Gemeinden).

Die Abteilung für islamische Kultur. Zielsetzung dieser Abteilung ist „die Verankerung bzw. Verbreitung der islamischen Kultur“; hinzu kommt die Aufgabe der Konservierung islamischer Handschriften, die

¹¹ Dies ist eine Besonderheit, denn seine Vorgänger wechselten im Jahresrhythmus: Ghoulamallah (teilweise auch: Ghalamallah) ist am 14.2.1934 in Rélizane geboren, studierte u.a. an der Zaituna in Tunis sowie Sozialwissenschaften in Damaskus. Er war langjähriger Mitarbeiter im Bildungsministerium. Ghoulamallah ist führendes Mitglied der Association des Zaouïas, Scheich der Zaouïa Sidi Aida (Tiaret) und seit April 1998 Parteimitglied des RND.

Zuständigkeit für das Centre Culturel Islamique (Algier und Zweigstellen in anderen Städten), die Organisation der Seminare zum islamischen Denken sowie die Kontrolle des Marktes (islamischer) Bücher. Diese Unterabteilung ist insbesondere zuständig für die Herausgabe des „Bulletin du Ministère des Affaires Religieuses et Wakfs“.¹²

Die Abteilung für Aus- und Fortbildung.

Die Abteilung für Personal- und Finanzfragen. Sie ist mit dem Personalentwicklungsplan und der Budgetverwaltung befaßt. Der Haushalt des Ministeriums selbst ist mit 8,112 Mrd. AD (2006) deutlich größer als z.B. jener für Industrie (394 Mio. AD), für Tourismus (818 Mio. AD), Klein- und Mittelbetriebe (912 Mio. AD), aber um ein vielfaches kleiner als die Ressorthaushalte für Verteidigung (225 Mrd. AD), Bildung (222 Mrd. AD), Inneres und Lokalverwaltung (173 Mrd. AD) und des Ministeriums für ehemalige „Moudjahidine“ des algerischen Befreiungskriegs und deren Nachfahren (110 Mrd. AD).

Die skizzierten Aufgaben des Religionsministeriums, die sich ansatzweise auch auf der seit 2004 geschalteten Webseite des Ministeriums¹³ finden, sind seit dem von Präsident Bouteflika forcierten nationalen Versöhnungskurs ab 1999 deutlich inhaltlich neu ausgerichtet worden, wobei nach Angaben aus dem Ministerium mit zahlreichen signifikanten Änderungen noch bis 2009/2010 zu rechnen ist.¹⁴ Zielten die inhaltlichen Änderungen zunächst darauf ab, für die nationale Versöhnung durch entsprechende Predigten in den Moscheen zu werben¹⁵ sowie generell in Ausbildungseinrichtungen und Moscheen ein positives Bild des Islam zu vermitteln, so zielen die derzeit umgesetzten und geplanten Restrukturierungsschritte darauf ab, den vom Ministerium stärker akzentuierten moderaten Religionsdiskurs offensiv zu verbreiten. Dies impliziert die for-

¹² Dieses Bulletin wurde mit Regierungsbeschluß (Arrêté interministériel) vom 14.5.2000 eingeführt. Angesichts der Bedeutung des religiösen Sektors und des hohen Kommunikationsbedarfs ist das Bulletin das Kommunikationsorgan des Ministeriums mit allen nachgeordneten nationalen, regionalen und lokalen Arbeitseinheiten, und informiert über neue Regelungen und personelle Veränderungen.

¹³ Vgl. www.marwakf-dz.org (es existiert nur eine Version in arabischer Sprache).

¹⁴ Mitarbeiter des Religionsministeriums nannten denn auch im Juli 2007 die algerische Religionspolitik derzeit ein „atelier de rénovation“, eine „Renovierungswerkstatt“.

¹⁵ Vgl. z.B. die Rede Bouteflikas vom 13.8.1999 mit dem entsprechenden Auftrag.

cierte – und keinesfalls konfliktfreie – Umsetzung von sieben Handlungssträngen:

- die Kontrolle der Moscheen,
- die Kontrolle der Imame, insbesondere der von ihnen gehaltenen (Freitags-)Predigten,
- die Reform der Imamrekrutierung und Imamaus- und fortbildung,
- die Reform der religiösen Unterweisung und Kontrolle der Koranschulen,
- die Kontrolle des Fatwawesens,
- die Kontrolle des Zakatwesens und
- den generellen Kampf gegen extremistisches religiöses Gedankengut mit allen dem Ministerium zur Verfügung stehenden Mitteln.

Diese Neuausrichtung des religionspolitischen Kurses geht auf verschiedene Defizite zurück, die sowohl von der Öffentlichkeit als auch Religionsminister Ghoulamallah selbst konstatiert werden. Jüngstes Beispiel: Die brutale Ermordung des fünfjährigen Yacine wie auch die Entführung von fast 2000 Jungen und Mädchen seit 2006 haben das Komitee der Moschee Emir Abdelkader in Constantine unter seinem Präsidenten Benabderrahmane Ahmed im Juni 2007 zu einer ganzseitigen aufrüttelnden Stellungnahme in der Presse veranlaßt,¹⁶ in der der Verfall der Sitten angeprangert wurde. Als ursächlich für diesen Sittenverfall wurde erstens das Budget des Religionsministeriums genannt, das sich seit 1962 durch „Bescheidenheit“ auszeichne; zweitens die Tatsache, daß mehr als 50 % aller Moscheen keine Imame hätten und folglich die Gläubigen keine direkte religiöse Betreuung;¹⁷ drittens wurde darauf hingewiesen, daß die Imame einen so miserablen Lohn („salaire de misère“) erhalten würden, daß zwangsläufig keine Personen mit großen Kenntnissen in Religionswissenschaft, Sozialwissenschaften und Sprachen den Beruf des Imam wählen würden, was viertens dazu führe, daß an den Mo-

¹⁶ Vgl. Au nom de Dieu! Réflexion sur une inquiétante dérive des moeurs en Algérie, in: El Watan, Algier, 28.6.2007, S. 6 (arabisch), S. 7 (französisch).

¹⁷ Das Religionsministerium beziffert die Anzahl der Moscheebesucher beim Freitagsgebet auf landesweit rund 14 Mio. Gläubige.

scheen Personen tätig seien, „deren Kenntnisse in Koranangelegenheiten praktisch null sind“.

Religionsminister Ghoulamallah seinerseits monierte bereits kurz nach seinem Amtsantritt – abgesehen von seiner Ablehnung der starren Übernahme traditioneller Lehrinhalte und seinem Plädoyer für eine „zeitgemäße Neuinterpretation“¹⁸ des Islam – den „laxisme“ an den Moscheen, sprich: die fehlende staatliche Aufsicht, die schlechte Ausbildung der Imame und die Defizite im Bereich religiöser Unterweisung und machte diese Defizite für die „schwarzen Jahre“ (1992-1999) mitverantwortlich. Andererseits plädierte er für Geduld: Wenn alle unfähigen Imame entlassen würden, blieben nur wenige übrig. Dies sei keine Lösung.¹⁹ Ghoulamallah optierte deshalb für Dialog und beharrliche Reformen, wobei diese langsam greifen und 2007 bis 2010 weitere Reformschritte, sozusagen eine zweite Etappe erlauben. Die gegenwärtig umgesetzten ministeriellen Reformschritte bzw. Handlungsstränge umfassen im Detail die im folgenden aufgeführten Einzelmaßnahmen:

Moscheekontrolle

Die Aufgabe der Kontrolle der Moscheen hat ein quantitatives und qualitatives Element. Das quantitative umfaßt die Verwaltung der bestehenden Moscheen, deren auch bauliche Unterhaltung, den Neubau von Moscheen parallel zur Bevölkerungszunahme und die Überführung privater Moscheen in staatliche Aufsicht. Als Kontrollgremien (allerdings auch für qualitative Aspekte) sollen dabei die Nidharat des Affaires Religieuses (Aufsichtsbehörden für religiöse Angelegenheiten) fungieren, die mit Dekret Nr. 91-83 vom 23. März 1991 explizit hierfür in jedem Wilaya als ministerielle Zweigstelle geschaffen wurden.

Die Anzahl der Moscheen – gemäß Gesetz als „Haus Gottes“ (Maison d’Allah) bezeichnet – ist seit der Unabhängigkeit kontinuierlich von 4.100 (darunter 183 in Moscheen umgewandelte Kirchen) auf 14.000 (2001) angestiegen; das Religionsministerium bezifferte im Juni 2007

¹⁸ „L’Islam doit s’adopter à la société.“

¹⁹ Vgl. das ganzseitige Interview mit dem Religionsminister in: El Watan, Algier, 4.6.2000 („Sur 10.000 terroristes, 10 connaissent le Coran“).

den Bestand auf rund 15.000,²⁰ obwohl die Webseite des Ministeriums nur die Zahl von 10.107 ausweist.²¹ Größtes und spektakulärstes Bauprojekt ist gegenwärtig der anstehende Bau der neuen Hauptmoschee in Algier-Mohammadia, die mit 40.000 Gebetsplätzen im Innern die drittgrößte Moschee der Welt werden soll mit dem höchsten bislang gebauten Minarett (300 Meter).²² Der Bau von Moscheen – sowohl 1988 als auch 1991 ansatzweise geregelt²³ – ist nach den Jahren des unkontrollierten „Wildwuchses“ und ihrem Mißbrauch durch Mitglieder islamistischer Gruppen²⁴ in den 1990er Jahren mit ministeriellem Erlaß vom 10. April 1999 nunmehr genau geregelt worden. Jede Moschee wird nach Größe und Ausstattung in eine von vier Kategorien (Mosquée nationale centrale; nationale; locale collective; locale) eingruppiert und entsprechend der Kategorie mit Personal bestückt. Die Nutzung baulich unfertiger Moscheen ist untersagt, einige wurden auch wegen zu gravierender Verstöße gegen die Bauordnung zerstört. Zugleich erließ das Ministerium neue Nutzungsregeln für Moscheen; so sind sie außerhalb der Gebetszeiten geschlossen und dürfen zusätzlich zu den Gebetszeiten nur für anerkannte Aktivitäten (z.B. Koranschulunterricht) geöffnet werden.

Nach Angaben von Religionsminister Ghoulamallah vom November 2006 wurden seit dem Jahr 2000 keine Moscheen mehr wegen Unregelmäßigkeiten geschlossen. Die Kontrollmaßnahmen des Staates führten auch dazu, daß in den letzten Jahren nur noch wenige Gebetsräume an Schulen, in Behörden und Krankenhäusern zweckentfremdet wurden (der ehemalige Religionsminister Lamouri: „echte Nester der Extremi-

²⁰ Im November 2006 waren 3.500 neue Moscheen im Bau.

²¹ Vgl. www.marwafk-dz.org/statistiques/masajeed.php. Diese Zahl bezieht sich auf den Stand 1997; der damalige Religionsminister Merani sprach im Januar 1997 gleichzeitig davon, daß mangels Personal (Imamen) an 2.600 staatlichen Moscheen keine staatlichen Religionsbediensteten tätig seien, was islamistischen Predigern Freiräume schuf. Vgl. Radio Algier, 13.1.1997, zitiert nach: BBC, London (Religious affairs minister says mosques must be kept under control).

²² Der internationale Ausschreibungswettbewerb läuft; geplante Fertigstellung der Moschee: 2009.

²³ Exekutivdekret Nr. 91-81, 23.3.1991 bezüglich Bau und Organisation der Moschee.

²⁴ Insbesondere dann, wenn die Moscheen offiziell noch nicht aus baufertig deklariert waren, aber bereits benutzt wurden, konnte das Religionsministerium die Einsetzung der Imame und die Kontrolle der Predigten nicht gewährleisten, denn in Exekutivdekret Nr. 91-81 vom 23.3.1991 heißt es in Artikel 9 explizit: „La Mosquée et ses dépendances sont intégrées aux bien wakfs publics et ce dès la fin des travaux.“

sten“);²⁵ vorausgegangen war allerdings seit Mitte der 1990er Jahre eine rigide Überwachungs politik, die zur Schließung von rund 40.000 Gebetsräumen, „die ihrer Zielsetzung entfremdet wurden“, geführt hatte.²⁶

Der qualitative Kontrollaspekt ist angesichts dieser Fakten erkennbar eng mit dem quantitativen verbunden. Die noch im Jahr 2000 anhaltende²⁷ Auseinandersetzung über die Diskurshoheit in den Moscheen zwischen staatlichen Predigern auf der einen Seite (auch wenn sich darunter zahlreiche konservative Imame befinden) und Predigern eines islamistischen Diskurses insbesondere in jenen Moscheen, in denen sich die Kontrolle des Religionsministeriums angesichts fehlenden Personals weniger deutlich manifestierte, auf der anderen Seite, hat seither zu einem neuen Kontrollsystem geführt.²⁸ Im Mittelpunkt dieses Systems stehen die Kontrolle der Predigten und die Imame, die es im Sinne des staatlichen Religionsdiskurses zu schulen und fortzubilden gilt. Ziel der Maßnahmen ist es, der Moschee wieder ihre ursprüngliche soziale Rolle zurückzugeben. Religionsminister Ghoulamallah: „Im heutigen Kontext ist die Moschee eine Einrichtung mit sozialem und erzieherischem Charakter im Dienste der Gesellschaft und eine Tribüne im Kampf gegen soziale Mißstände, die vor allem die Jugend bedrohen.“²⁹

Die Moschee soll deshalb nicht nur über eine Bibliothek verfügen, Ort der sozialen Aktion gegen Aids³⁰ oder Umweltvergehen sein, sondern auch eine aktive Rolle bei der Kollekte der Almosensteuer für die Bedürftigen unter den Gläubigen spielen. Der Moschee komme folglich Bedeutung bei der Entwicklung eines solidarischen Geistes unter der Bevölkerung und der Verankerung moralischer Werte zu, eine Auffassung, die über das Religionsministerium hinaus auch in den Medien geteilt wird, solange damit keine neue Instrumentalisierung der Gläubigen

²⁵ Die Operation stand unter dem 1992 von Minister Sassi Lamouri angekündigten Kampf gegen den „Fitna“ (Kampf der Gläubigen gegeneinander) in den Moscheen.

²⁶ Vgl. *Le Quotidien d'Oran*, 8.11.2006 (En dix ans: 40.000 lieux de culte fermés).

²⁷ Vgl. *El Watan*, Algier, 16.8.2000 (Islamisme. La guerre des mosquées se poursuit).

²⁸ *Al-Hayat*, London, 11.8.2000 (al-Jaza'ir tushaddid al-raqaba ala al-masajid).

²⁹ *El Moudjahid*, Algier, 1.6.1999 (La mission de la mosquée).

³⁰ Erstmals wurden im Sommer 2006 die Moscheen in die Anti-Aids-Kampagne einbezogen; es gab entsprechende Predigten der Imame und weiblichen Predigerinnen (mourchidates). Eine zweite landesweite Kampagne folgte im November 2006.

einhergeht.³¹ Instrumentalisierungsversuche hat es nämlich durchaus auch in den letzten Jahren gegeben, wobei der Religionsminister selbst keine ganz klare Linie gefahren ist. So meinte Minister Ghoulamallah 1999: „Die Moschee ist zwar nicht politisch neutral, aber sie muß gegenüber den politischen Parteien neutral sein.“³²

In Zusammenhang mit der von Präsident Bouteflika verfolgten Versöhnungspolitik gegenüber islamistischen Gruppen hat auch der Religionsminister den Moscheen (bzw. den Imamen) eine zentrale Rolle zugewiesen, indem er in verschiedenen Reden und Interviews äußerte, daß „die Moschee ihre Rolle gut ausfüllt, wenn sie zur Versöhnung, zur Eintracht und zum Vergeben aufruft“.³³ Diese Einbeziehung in imminently wichtige innenpolitische Angelegenheiten war indes nicht durchgängig, denn bereits im Sommer 2005 hat der Religionsminister anlässlich eines Treffens der Nédharat mit den Abteilungsleitern des Ministeriums Anweisung gegeben, „to keep mosques away from getting involved in politics“.³⁴ Die Nédharat sollen diese Anweisung strikt umsetzen, d.h. dafür Sorge tragen, daß die Predigten der Imame penibel überwacht werden.

Kontrolle der Imame und ihrer Predigten

Die Kontrolle der Aktivitäten der Imame, insbesondere ihrer Predigt-tätigkeit, ist für den Staat, der einen bestimmten religiösen Kurs verfolgt, eine Notwendigkeit. Diese resultiert aus dem Sachverhalt, daß der Staat in den ihm unterstehenden Moscheen keine Predigtinhalte zulassen kann, die dem offiziellen Diskurs widersprechen. Angesichts der bedeutenden Rolle der Religionsgelehrten (Ulama) und Imame in der religiös konservativen algerischen Gesellschaft ist dies umso bedeutender. Die Mission und die Aufgabenfelder der Imame, die derzeit laut Religionsminister noch nicht durch Gesetz definiert sind,³⁵ wird zwar gemeinhin als „mission noble“ bezeichnet, aber ansonsten je nach Quelle divergierend be-

³¹ Vgl. hierzu den Beitrag: *Quel rôle pour les médias et les mosquées* (2006), unter: www.lesdebats.com/rubriques/dossier.htm.

³² El Moudjahid, Algier, 1.6.1999 (Ghulamallah).

³³ Vgl. das Interview Ghoulamallahs in: El Moudjahid, Algier, 18.2.2005, S. 14-15.

³⁴ Radio Algier, zitiert nach BBC, London, 3.7.2005 (Religious minister calls for keeping mosques away from politics).

³⁵ Vgl. zu Überlegungen, einen entsprechenden Gesetzentwurf zu formulieren El Watan, Algier, 21.3.2006 (Quelle mission pour l'Imam?).

schrieben. Offensichtlich sei jedoch, so der Religionsminister, daß die Imame die Bande der Einheit und der Brüderlichkeit zu stärken hätten und folglich gegen jegliche Form des religiösen Extremismus vorzugehen hätten, der nur den Bürgerkrieg (fitna) begünstige. Der Imam, der durch seine Predigten die islamischen Wissenschaften und durch sein persönliches Verhalten die Gläubigen beeinflusse, habe zwar in seinen Predigten das Recht zur Kritik, doch habe diese in „weiser Form, ohne subversiven Charakter“ zu erfolgen. Die „Kritik muß sich an den Werten der Gesellschaft inspirieren“.³⁶ Der Religionsminister äußerte sich auch zur Anwendung des Ijtihad-Prinzips, ließ dabei den Imamen aber nur wenig Spielraum. Ijtihad sei zulässig, die so gewonnenen Erkenntnisse und „Ideen“ dürften aber nur dann weiterverbreitet werden, wenn sie die vorherige Zustimmung der Ulama gefunden hätten. Dies vermeide Zwietracht zwischen den Gläubigen.

Wenngleich die Imame auf den ersten Blick über große Freiheit bei der Ausgestaltung der Predigten zu verfügen scheinen, weil anders als in Marokko oder Tunesien vom Religionsministerium keine verbindliche Anleitung bzw. keine Standardpredigten als Textbausteine vorgegeben werden,³⁷ so ist doch im Endeffekt die Kontrolle massiv:

Zum einen wird den Imamen vom Ministerium auch religiöses Unterrichtsmaterial zur Verfügung gestellt. Eine zentrale Rolle spielt hier die seit Juli 2003 vom Religionsministerium herausgegebene monatliche arabischsprachige Zeitschrift *Risalat al-masjid* (Die Botschaft der Moschee).³⁸ Die Zeitschrift wendet sich laut Editorial hauptsächlich an die Freitagsprediger und Imame, darüber hinaus aber an alle Beschäftigten

³⁶ Aus den Reden von Religionsminister Ghoulamallah; vgl. El Moudjahid, Algier, 5.7.2001 (Le rôle de l'imam); ebenda, 24.7.2001 (Non à l'extrémisme religieux).

³⁷ Laut Auskunft des Religionsministeriums vom Juni 2007 gab es Ende der 1970er Jahre einen detaillierten Führer mit religiösen Grundsatzinhalten (Wizarat al-shu'un al-diniya: Dalil al-khutab al-minbariya, Algier, ohne Jahr (1978), 672 S., um den damals wenig theologisch geschulten Imamen fundierte Islamkenntnisse zur Verfügung zu stellen; inzwischen seien die meisten Imame aber Absolventen der Islamischen (Ausbildungs-)Institute und von daher ein Führer überflüssig.

³⁸ Die Zeitschrift erscheint im Din-à-5-Format mit einem Umfang von 95 Seiten; der Vertrieb erfolgt über das Ministerium und seine regionalen Zweigstellen. Verantwortlicher Herausgeber ist der Leiter der Direktion für religiöse Orientierung und Koranunterricht innerhalb des Ministeriums, Dr. Muhammad Issa; im elfköpfigen Beratungsgremium sitzen die Direktoren der religiösen Bildungseinrichtungen.

im „Bereich religiöser Orientierung“ (Haql al-tawjih al-dini); die Autoren der Beiträge sind in erster Linie Imame und Religionsgelehrte, die sich über bestimmte Themen auslassen und zu einer Debatte beitragen. In vielen Ausgaben steht ein Teil der Beiträge unter einem Leitthema (zuletzt z.B. Islam und Entwicklung; Islam und Bildung; Zakat und der Kampf gegen Armut). Die Intention des Religionsministeriums zur Modernisierung des religiösen Diskurses zeigt sich bei der Auswahl der „Predigt des Monats“ (Khutba al-adad), die in jeder Ausgabe enthalten ist. Die dominierenden Themen sind aber nicht Fragen des Ijtihad, der Pluralisierung von Meinungen, der Reform des Personalstatuts, sondern eher Aspekte wie: Freundschaft und gegenseitige Besuche als Mittel zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenlebens; die Bildungsfunktion der Pilgerfahrt oder die Gottgefälligkeit der Zakat. Weiteres Material zur religiösen Orientierung wird vom Religionsministerium in Form von „Prospekten“ zur Verfügung gestellt. Hierbei handelt es sich in erster Linie um Materialien zum Einsatz bei Predigten mit Hintergrundinformationen zum Kampf gegen Aids, zur Alphabetisierung, zum Kampf gegen Drogen- und Tabakkonsum, zur Vorsicht bei Infektionskrankheiten usw. Dieses Material kommt individuell aufbereitet insbesondere bei landesweiten Aktionstagen in den Moscheen zum Einsatz. Kein Spielraum haben die Imame, wenn sie – wie nach den Bombenanschlägen vom 11. April 2007 in Algier – am darauffolgenden Freitag (13. April 2007) vom Ministerium dazu verpflichtet werden, landesweit in ihrer Predigt zum Kampf gegen den Terrorismus aufzurufen.³⁹ Die Webseite des Religionsministeriums⁴⁰ wurde zwar von Dr. Issa als wichtiges Instrument zur Orientierung der Imame und als Ausdruck der „maghrebinischen Religiosität“ bezeichnet, gleichzeitig aber eingestanden, daß die Seite veraltet sei und sie derzeit die ihr zugeordnete Rolle nicht effektiv wahrnehmen könne.

Zum anderen wurde in den letzten Jahren – und dies ist die eigentliche Kontrollaktion im Kampf gegen das vom Ministerium als „extremi-

³⁹ AFP, 14.4.2007 (Algérie: Les imams appellent à faire échec au terrorisme). In der Predigt wurde der Islam als Religion des Friedens und der Toleranz dargestellt und der Anschlag als „rein krimineller“ Anschlag bezeichnet. Die Selbstmordattentäter hätten die Lehren des Islam ignoriert.

⁴⁰ Vgl. www.marwakf-dz.org.

stisch“ bezeichnete Gedankengut – die „Contrôle post-prêche“,⁴¹ also die im Anschluß an die Predigt einsetzende Kontrolle, flächendeckend aufgebaut. Dieses Überwachungssystem läßt zwar den Imamen Spielraum bei der Auswahl der Predigtthemen und der inhaltlichen Aufbereitung, soll aber dafür sorgen, daß ein bestimmter Korridor inhaltlich tolerierter Aussagen nicht verlassen wird. Die Freitagspredigt eines Imam wird (theoretisch) in vier Stufen kontrolliert:

- durch die öffentliche Übertragung per Lautsprecher;⁴²
- durch die Gläubigen selbst, die aufgerufen sind, kein extremistisches Gedankengut zu tolerieren; hierbei spielen die Moscheevereinigungen, die die Moscheen unterstützen, eine wichtige Rolle.
- durch die Inspekture des Religionsministeriums, die die Freitagspredigten/Moscheen besuchen und „Abweichungen vom akzeptierten Intervall“ melden sollen.⁴³
- durch die Vertreter der Sicherheitsbehörden (des Innenministeriums), die die Moscheen überwachen.

Ein Imam, der durch nichtkonforme Inhalte seiner Predigten auffällt, soll dem Religionsministerium gemeldet werden, das ihn dann zur „Überprüfung“ einbestellt und gegebenenfalls zu den vom Religionsministerium veranstalteten Fortbildungsseminaren verpflichtet. Halten Verstöße des Imam an, kommt die Angelegenheit vor den Disziplinausschuß des Religionsministeriums und kann im Extremfall zur Entlassung führen.⁴⁴

⁴¹ So der Ausdruck von Dr. Muhammad Issa, Direktor im Religionsministerium.

⁴² Auch dieser Aspekt wurde vom Religionsministerium im September 2006 strikt reglementiert; mehrstündige Koranrezitationen („akustische Terrorisierung der Bevölkerung“) sind inzwischen untersagt; abgesehen von den Gebetsrufen ist nur noch die Übertragung der Freitagspredigten erlaubt. Allerdings berät derzeit noch eine wissenschaftliche Kommission über die akzeptable Lautstärke (Dezibelhöhe); Liberté, Algier, 27.9.2006 (Respect de l’adhan).

⁴³ Die Berichte der Inspekture der regionalen Néddharat wurden vom Generalinspekteur des Religionsministeriums, Mohamed Salah-Eddine Kacimi, 2005 kritisiert; sie seien zu allgemein gehalten; gebraucht würden detaillierte Berichte über das, was wirklich an den Moscheen passiert (vgl. Le Quotidien d’Oran, 3.7.2005: Les mosquées qui échappent au contrôle de l’état).

⁴⁴ In den 1990er Jahren wurden rund 500 Imame vom Religionsministerium entlassen; im Rahmen der „Charta für den Frieden und die nationale Versöhnung“ wurden im Oktober 2006 nach Zustimmung der „services d’habilitation“ des Ministeriums die

Die Praxis zeigt, daß das Kontrollsystem zwar im großen und ganzen flächendeckend funktioniert, dennoch aber eine nicht näher zu bestimmende Anzahl an Imamen sich dem offiziellen Kurs widersetzt. Aktuelles Beispiel ist „Cheikh Amine“, der in der Moschee des Wohnviertels Appreval (Kouba, Algier) trotz Beschwerden aus der Bevölkerung offen für den Jihad predigt, die GSPC/al-Qaida des islamischen Maghreb unterstützt und auch den Selbstmordattentäter vom 9. September 2007 (Anschlag in Dellys) indoktrinierte.⁴⁵ Dies führte dazu, daß im Juli 2007 vom Religionsministerium nach vorausgegangener Revision des Statuts des öffentlichen Dienstes eine 38köpfige Kommission eingesetzt wurde, die das Statut der Imame vom April 1991 modifizieren, d.h. weiter verschärfen soll. Insbesondere soll nunmehr auch die Kleidung der Imame reglementiert werden:

„Gegenwärtig finden wir an den Moscheen Imame, die wie Afghanen gekleidet sind, andere wie Saudis. Wir sind aber in Algerien und folglich ist algerische Kleidung zu tragen. Wir sind ein souveränes Land mit eigenen Traditionen und die Imame sollen sich daher an die Kleidung unserer Großväter und Vorfahren orientieren.“⁴⁶

Das Ziel der Revision ist ein übergeordnetes: Der Imam der Gegenwart soll ein toleranter, kultivierter Mensch mit moderater Glaubensauffassung sein, „kein Scharlatan mit extremistischer Ausrichtung“, von denen es in den 1990er Jahren zu viele gegeben habe.

Imamrekrutierung und Kontrolle der Imamfortbildung

Die Imame sind die zentralen religiösen Akteure vor Ort. Haushaltsbeschränkungen verhinderten allerdings, daß die vom Religionsministerium als notwendig bezifferte Anzahl von 75.000 (staatlich finanzierten) Imamen⁴⁷ rekrutiert werden konnten. Offiziell sind derzeit in Algerien

meisten Imame wieder in den Dienst übernommen; vgl. El Watan, Algier, 16.10.2006 (500 anciens imams „licenciés“ réintégréés).

⁴⁵ Vgl. El Watan, Algier, 12.9.2007 (L'imam Amine, prêcheur pour kamikazes: il officie depuis des années à la mosquée Appreval).

⁴⁶ Liberté, Algier, 4.7.2007 (Ce qui va changer dans les mosquées algériennes).

⁴⁷ Die an den Moscheen tätigen Imame, Freitagsprediger, Mourchidates usw. sind Staatsangestellte; sie unterliegen dem Statut der „Arbeiter des Sektors für religiöse Angelegenheiten“, das mit Exekutivdekret Nr. 91-114 am 27.4.1991 verabschiedet wurde (vgl. JORA, Nr. 20, 1.5.1991, S. 548-554). Ihre Angelegenheiten werden

im religiösen Sektor (Personal des Religionsministeriums; Moscheepersonal)⁴⁸ insgesamt 26.000 Personen tätig, davon rund 18.000 als Imame/Prediger; 300 Personen als „Mourchidates“/weibliche Seelsorgefrauen).⁴⁹ Hinzu kommen rund 10.000 Koranschullehrer, darunter eine geringe Anzahl von Frauen. Die Haushaltslage läßt laut offizieller Erklärung⁵⁰ keinen zügigen Ausbau des Personalstocks zu. Die 500 jährlich neu zu besetzenden Imamstellen dienen dazu, die aus Altersgründen ausscheidenden Imame zu ersetzen. Unter diesen Bedingungen ist selbst die Ausstattung der neu gebauten Moscheen mit religiösem Personal schwierig. Insofern ist hier – angesichts der Bedeutung des religiösen Sektors für die Modernisierung des Landes – ein Defizit erkennbar, dessen Brisanz von der Regierung entweder nicht erkannt wurde oder aus anderen Gründen ignoriert wird. Dem geringen Spielraum bei der (Neu-)Rekrutierung von Imamen stehen um so intensivere Aktivitäten im Bereich Schulung und Fortbildung nicht nur der Inspektoren des Ministeriums, sondern auch der Imame und Mourchidates gegenüber.

Insbesondere die Schulung der Imame hat zwei Zielsetzungen: *Ersstens* die Vereinheitlichung des religiösen Diskurses in den Predigten,⁵¹ damit landesweit derselbe Tenor dominiert, und *zweitens* die weitere

durch Runderlasse des Ministeriums geregelt. Ein Runderlaß, der den Imamen die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei verbietet, ist im Sommer 2007 in Vorbereitung. Er greift Art. 3 des Statuts für den öffentlichen Dienst auf. Hingegen hat Religionsminister Ghoulamallah im März 2007 erstmals angedeutet, daß die Imame eine eigene Berufsvertretung gründen dürfen, um ihre Rechte zu verteidigen. *Quotidien d'Oran*, 20.3.2007 (Algérie: Les imams peuvent créer un syndicat).

⁴⁸ Mitteilung des Religionsministeriums; vgl. auch *Risalat al-masjid*, Algier, Oktober 2006, S. 93.

⁴⁹ Die Mourchidates, in Algerien allesamt Hochschulabsolventinnen, leiten keine Predigten, sind also keine weiblichen Imame, sondern laut Religionsministerium „soziale Assistentinnen“, die sich besonders im Kampf gegen Aids und bei der Alphabetisierung von Frauen engagieren. Sie sind zudem Seelsorgerinnen und religiöse Ratgeberinnen für die Zielgruppe der Frauen und Kinder.

⁵⁰ So der Kommunikationsberater des Ministers, Abdallah Tamine; Präsident Bouteflika wies zwar den Finanzminister an, den religiösen Sektor adäquat zu versorgen, aber das Geld gehe überwiegend in die Infrastruktur, nicht in das Personal. Nur die wenigsten Moscheen verfügen über das Personal, das laut Statut vorgeschrieben ist. Vgl. die Ausführungen von Tamine, in: *www.brtv.fr*, 25.9.2006 (L'Algérie face au nouvel islamisme. Formation, recrutement et missions des imams).

⁵¹ Dieses Ziel hat seit 2000 Priorität; vgl. die Pressekonferenz von Religionsminister Ghoulamallah vom 25.11.2000; Details in: *El Moudjahid*, Algier, 26.11.2000 (Unification du discours religieux dans les mosquées).

Anhebung des Niveaus der Imame durch gezielte Fortbildung im Bereich Theologie, aber auch in Fragen des praxisbezogenen Einsatzes der Religion wie im Falle der Aids-Bekämpfung. Die Fortbildung zielt weniger auf die jüngeren, in den letzten Jahren eingestellten Imame und Prediger, sondern auf jene, die noch vor Gründung der Islamischen Ausbildungsinstitute ab Beginn der 1980er Jahre rekrutiert wurden. Seit dieser Zeit kann sich nur derjenige auf die Stellenausschreibungen des Religionsministeriums für neu zu besetzende Imam-/Predigerposten bewerben, der zuvor an einem der fünf universitären Zentren⁵² studiert hat. Der letzte große Einstellungswettbewerb fand Anfang September 2006 in Dar al-Imam in Algier statt; auf die 122 Posten (u.a. 55 Imame; 18 Mourchidates, acht Inspekture, vier Verwaltungsbeamte für Waqf) hatten sich 805 Personen beworben, von denen 704 zur Prüfung zugelassen wurden.⁵³ Einmal akzeptiert, durchlaufen die neu eingestellten Kader eine spezifische Zusatzausbildung an einem der sieben zu diesem Zweck eingerichteten Islamischen Institute, deren Gründung mit Dekret Nr. 81-102 vom 23. Mai 1981 durch das Religionsministerium grundsätzlich geregelt wurde; zu den jeweils mit einem eigenen Dekret gegründeten Instituten gehören neben dem zentralen Institut in Saida⁵⁴ u.a. das Institut Islamique pour la Formation des Cadres de Culte in In Salah in Wilaya Tamanrasset (gegründet Juni 1981), das Institut Sidi Okba im Wilaya Biskra (gegründet Juni 1981), das Sidi Abderrahmane El Yelouli-Institut in Tizi-Ouzou (gegründet März 1983), das Institut Téléghma im Wilaya Mila (gegründet April 1986), das Institut Bendaoud im Wilaya Relizane (gegründet August 2002) und das Institut al-Qira'at im Wilaya Algier.⁵⁵

Die laufende Fortbildung der Angestellten des Religionsministeriums erfolgt, häufig in Anwesenheit des Ministers, im Ausbildungszentrum

⁵² Hierzu zählt an erster Stelle die Universität der Islamischen Wissenschaften Emir Abdelkader in Constantine sowie die Islamische Fakultät der Universität Algier, die Islamischen Ausbildungszweige in Oran, Batna und Adrar. Zur Université des Sciences Islamiques Emir Abdelkader (www.univ-emir.dz) vgl. das entsprechende Gründungsdekret Nr. 84-192 vom 4.8.1984 (JORA, Nr. 32, 7.8.1984, S. 815 ff.)

⁵³ Vgl. El-Moudjahid, Algier, 12.9.2006 (Concours de recrutement de cadres religieux).

⁵⁴ Ecole Nationale de Formation des Cadres de Culte; gegründet mit Dekret vom 22.9.1971; Einweihung des Instituts 16.1.1976; Sitz war bis September 1986 Meftah.

⁵⁵ Laut Angaben des Religionsministeriums waren Anfang 2005 dort insgesamt 984 Imame in Ausbildung. Vgl. Tabelle unter www.marwakif-dz.org.

Dar al-Imam in Algier-Mohammedia. Die oft zwei- bis fünftägigen Fortbildungsseminare wenden sich sowohl an die Mitarbeiter in den ministeriellen Zweigstellen in den einzelnen Gouvernoraten (Nédharat), wo es um allgemeine Strategien zur Verbesserung der Moscheeinfrastruktur und ihrer Kontrolle oder das religiöse Informationswesen geht,⁵⁶ als auch an Imame und Mourchidates:

- Die Imame werden in den Seminaren sowohl in theologischen Fragen mit Zielrichtung „Bekämpfung von Strömungen, die unserer Gesellschaft fremd sind“⁵⁷ als auch in technischen Aspekten (z.B. Umsetzung der Alphabetisierungskampagnen in den Moscheen) unterwiesen. 2007 stand insbesondere der Umgang mit Fatwas von „Pseudo-Imamen“, die über das Satellitenfernsehen der Golfstaaten verbreitet werden, im Mittelpunkt mehrerer regionaler Seminare.⁵⁸
- Die Mourchidates, die seit 2001 zu einem jährlichen nationalen Kolloquium zusammenkommen, werden gemäß ihrer Funktion als „soziale Assistentinnen“ in Fragen Alphabetisierung, Rolle der Frau in der Gesellschaft, Heirat, Kampf gegen Armut usw. geschult.⁵⁹

Kontrolle der religiösen Unterweisung/Koranschulen

Das Koranschulwesen hat in Algerien eine lange Tradition, was mitverantwortlich für die Vielfalt an Unterrichtsträgern, Orten und Lehrinhalten ist. Derzeit findet der Koranschulunterricht an 270 Zaouïas, 2.344 Koranschulen und 1.111 Schulen, die an Moscheen angebunden sind, statt;⁶⁰ die Lehrkräfte teilen sich auf in 1.729 Imame, 597 Muezzine und 969 Freiwillige, was nach Aussage des Sprechers des Religionsministeriums Abdallah Temime bereits auf den prekären Charakter dieser Ein-

⁵⁶ Im September 2004 fand das erste Fortbildungsseminar für Kader des Religionsministeriums statt (El Moudjahid, Algier, 3.9.2004: Affaires religieuses).

⁵⁷ Vgl. beispielhaft El Moudjahid, Algier, 18.7.2007 (Ghلامallah: Les imams doivent faire face à toutes les atteintes au message de paix de l'Islam).

⁵⁸ Vgl. L'Expression, Algier, 21.6.2007 (Affaires religieuses. Vrais contre faux imams).

⁵⁹ Vgl. El Moudjahid, Algier, 5.10.2004 (4^e colloque des mourchidates: L'action sociale au menu).

⁶⁰ Nach Angaben des Religionsministeriums wird 2007 die Anzahl der Koranschulen mit 6.000 beziffert; die Statistik auf der Webseite des Ministeriums (www.marwakf-dz.org/statistiques/madquran.php) weist 3.445 Klassen mit 155.415 Schülern nach. In der Presse wird 2007 die Zahl der Koranschüler mit 500.000 angegeben.

richtung hinweist, die es im Sinne staatlicher Kontrollausübung dringend zu strukturieren und zu kanalisieren gelte. Dies umsomehr, als das Unterrichtspersonal in den 1990er Jahren weitgehend dem islamistischen Lager angehörte und die jugendlichen Koranschüler entsprechend im Geist des Jihad unterwiesen wurden; nicht selten hätten diese dann den direkten Weg in den bewaffneten Untergrund genommen, um für die Errichtung eines islamischen Staates zu kämpfen.⁶¹ Die ersten Versuche zur Reglementierung der Koranschulen vom Dezember 1994⁶² blieben de facto weitgehend folgenlos, weil sich selbst heute noch immer unter den Lehrkräften Anhänger der islamistischen Bewegung befinden. Anfang 2007 wurde vom Religionsministerium deshalb von einer 28köpfigen Kommission ein Arbeitspapier mit weitreichenden Orientierungsrichtlinien erstellt, die bis Ende 2007 in Gesetzesform gegossen werden sollen und sowohl die Organisation des Koranschulwesens als auch die Lehrinhalte neu strukturieren und vereinheitlichen sollen. Festgeschrieben werden sollen vor allem die Lehrinhalte für jede Klasse, das Profil der neu einzustellenden Koranschullehrer, die Ausstattung der Klassenzimmer und das für einen ordentlichen Unterricht notwendige Budget.⁶³ Hauptanliegen dieser Maßnahmen ist es, die Jugendlichen dem Einfluß islamistischen Gedankenguts⁶⁴ zu entziehen. Die Weichen für eine Immunisierung, vor allem gegenüber dem wahhabitischen und schiitischen Gedankengut, sollen damit gestellt werden.

Kontrolle des Fatwawesens

Ein weiterer Bereich, in dem der Staat stärker kontrollierend aktiv werden will, ist das Fatwawesen, das Religionsminister Ghoulamallah im Juni 2007 als „anarchisch“ beschrieb.⁶⁵ Diese Situation ist Resultat der Tatsache, daß sowohl staatlich autorisierte als auch unautorisierte Fatwas im Umlauf sind, wobei letztere vor allem auf entsprechende Fatwasendungen im ausländischen Satellitenfernsehen zurückzuführen sind. Aber

⁶¹ AP, 11.4.2007 (L'Algérie va réglementer l'enseignement du Coran).

⁶² Vgl. Exekutivdekret Nr. 94-432 vom 10.12.1994.

⁶³ El Watan, Algier, 7.3.2007 (Enseignement dans les écoles coraniques)

⁶⁴ El Watan, Algier, 11.4.2007 (Le ministre des affaires religieuses va présenter des textes législatifs: L'enseignement coranique sort des mains aventureuses).

⁶⁵ Le Quotidien d'Oran, 21.6.2007 (Mettre fin à l'anarchie des fetwas).

auch im Inland gibt es zahlreiche Fatwas (vor allem aus den 1990er Jahren, deren Urheber islamistische Prediger sind), die keine offizielle Bestätigung haben. Religionsminister Ghoulamallah meinte allerdings selbstkritisch, daß die Anarchie des Fatwawesens staatlich mitverursacht sei, weil zu wenige fatwaberechtigte Imame an den Moscheen Dienst tun, um dem hohen religiösen Absicherungsbedürfnis seitens der Gläubigen gerecht werden zu können; dies habe „ein freies Feld für alle Sorten selbstverfaßter Fatwas inkompetenter Personen“ geschaffen. Fatwaberechtigt sind in Algerien derzeit nur drei Instanzen:

- erstens die Imame (mit der höchsten Rangstufe) der großen zentralen Moscheen. Dieses Verfahren soll 2007/08 weiter optimiert werden, indem in jedem Wilaya ausgewählte Moscheen („mosquées pôles de wilaya“) geschaffen werden, deren Imame für die Fatwas zuständig sind. Die Fatwas selbst sind dann allerdings noch von der jeweilig zuständigen wissenschaftliche Kommission des Wilaya für Fatwas (Commission Scientifique de Wilaya pour les Fatwas) mit Stempel und Unterschrift zu autorisieren. Diese Kommissionen wurden ab Sommer 2004 vom Religionsministerium eingerichtet, um den Wildwuchs des Fatwawesens zu bekämpfen. Auf nationaler Ebene wurden bislang Fatwas zu grundsätzlichen Problemen von einem eigenständigen Büro innerhalb des Religionsministeriums autorisiert. Seit 2003 wird jedoch eine Neustrukturierung einer Fatwabehörde (Einrichtung eines Dar al-ifta‘; Ernennung eines Mufti) diskutiert.⁶⁶ Nach Angaben des Religionsministeriums vom Juli 2007 geht die Tendenz jedoch eher in Richtung eines Fatwarats (Conseil de Fetwa), in dem neben Religionsgelehrten auch Psychologen, Mediziner und Juristen sitzen. Der Vizepräsident der Regierungskoalitionspartei MSP, Abd al-Majid Menasra, hingegen plädiert für eine vom Staat vollkommen unabhängige Fatwainstitution (Fatwakommission; hai’a jama‘iya); diese sollte wie die Zentralbanken in Europa „autonom“ sein, nur in Übereinstimmung mit den Lehren des Islam agieren und kein Instrument der Regierung sein.⁶⁷

⁶⁶ El Watan, Algier, 4.2.2003 (Un organe pour des fetwas socio-politiques).

⁶⁷ So Menasra im Gespräch mit dem Verfasser im Juni 2007.

- zweitens das Ministerium für religiöse Angelegenheiten. Das Ministerium, selbst Empfänger von rund 300 schriftlichen Anfragen pro Woche, richtete inzwischen ein elektronisches Anfragesystem für Rechtsgutachten ein. Die Antworten zu Gebetsfragen, der Pilgerfahrt, Personalstandsangelegenheiten, Fastenaspekten usw. sind in einer Fatwadatenbank gespeichert⁶⁸ und für jeden Gläubigen konsultierbar.
- drittens der Haut Conseil Islamique (s.u.). Der Präsident des Conseil Supérieur Islamique als Vorläufer des Hohen Islamischen Rats fungierte in der Periode, als der Rat noch Teil des Religionsministeriums war (1966-1989), informell als Mufti der Republik bzw. der Rat als 'Dar al-ifta' (staatliche Fatwainstitution). Seit der Verselbständigung des Rats als Verfassungsorgan (1989) entfällt diese Funktion. Nach wie vor ist jedoch der Rat eine Einrichtung, die vom Präsidenten der Republik bei spezifischen Fragen (z.B. Zulässigkeit von Abtreibungen bei Vergewaltigungen durch Terroristen; Zulässigkeit von Klonversuchen; Aspekte der Organtransplantation) um ein religiöses Gutachten ersucht wird. Hierzu wurde im August 2001 innerhalb des Rats eine eigenständige Kommission für Fatwas, (Commission des Fetwas, de l'Orientation et de la Prédication) eingerichtet.⁶⁹

Offensichtlich ist das Bemühen des Religionsministeriums, das Fatwawesen unter Kontrolle zu bringen und mit in Auftrag gegebenen Fatwas auf soziale Mißbräuche einzuwirken. Jüngstes Beispiel ist die Anordnung des Religionsministers an die Imame, mit einem Fatwa die illegale Migration (die Algeriens Image im Ausland beschädige) zu verurteilen.⁷⁰

Kontrolle des Zakatwesens

Das Almosengeben, eine der fünf Pflichten jeden Muslims, führte in den islamischen Staaten zum Aufbau eigenständiger Behörden, deren Aufgabe die kontrollierte Einnahme der Zakat und ihre Verteilung an Be-

⁶⁸ Vgl. www.marwafk-dz.org/fatwa-banque/fatwa.php.

⁶⁹ Vgl. El Watan, Algier, 11.2.2001 (Des fetwas favorables); Präsident Bouteflika forderte den Präsidenten des Hohen Islamischen Rats im Sommer 2006 auf, den Kampf der libanesischen Hizbollah gegen Israel zu unterstützen und saudi-arabische wahhabitische Fatwas gegen die schiitische Hizbollah zurückzuweisen.

⁷⁰ Courier International, Brüssel, 5.2.2007 (Une fetwa pour condamner les candidats à l'émigration clandestine).

dürftige bzw. die Verwendung für wohltätige Zwecke ist. In Algerien ist die damit befaßte Einrichtung die innerhalb des Religionsministeriums angesiedelte Almosenkasse (Sunduq al-zakat),⁷¹ in die seit 2005 die dezentral von den Moscheen gesammelten Almosen transferiert werden, sofern sie nicht direkt von den Gläubigen auf eines der eingerichteten Postgirokonten der Kasse eingezahlt werden (20 % des Aufkommens). Die gesammelten Almosen speisen den Zakatfonds, aus dem die Sozialaktionen finanziert werden. Allerdings werden viele Spenden immer noch von hierzu nicht befugten Personen gesammelt bzw. gesammelte Spenden nicht oder nicht vollständig an die Almosenkasse abgeführt. Bei der Zakat handelt es sich zwar um eine vom Religionsministerium in der Höhe festgelegte „freiwillige“ Kleinspende,⁷² die von jedem Gläubigen bei unterschiedlichen Anlässen (Ashura, Aid al-Fitr usw.) zu entrichten ist; während des Ramadan ist sie z.B. bis zur Mitte des Monats abzuführen, damit rechtzeitig zum Aid al-Fitr die Bedürftigen (erfaßt von der Almosenkasse) bezuschußt werden können. Durch die große Anzahl der Spender handelt es sich allerdings um beachtliche Summen, auf die der Staat einen Kontrollanspruch erhebt.⁷³ So wurde seit 2003 die stärkere staatliche Kontrolle der Zakatkollekte innerhalb des Ministeriums diskutiert und ab 2004/05 umgesetzt. Ziel war zum einen, die illegale Sammlung und Verwendung durch Bettel-Imame zu unterbinden,⁷⁴ und zweitens noch größere Beträge in den Dienst von Sozialmaßnahmen stellen zu können, werden doch von den Geldern des Zakatfonds nicht nur bedürftige Familien, Witwen, Mütter ohne Einkommen unterstützt, sondern

⁷¹ Vgl. www.marwafk-dz.org/caisse-zakat/zakat.php zur Zakat, Zakatkollekte und Verwendung.

⁷² 2004 wurde die Zakat zum Fest des Aid al-Fitr pro Person auf 70 AD (Äquivalent des Preises für 2 kg Mehl) festgelegt; dieser Betrag ist als Mindestabgabe zu verstehen; höhere Beträge gelten als „gottgefällig“. El Moudjahid, Algier, 28.10.2004 (La Zakat El Fitr fixée à 70 DA).

⁷³ So beliefen sich allein die Achoura-Spenden 2005 auf 110 Mio. AD (El Watan, Algier, 9.2006: Fonds de la Zakat); die gesamten Zakateinnahmen wurden von Religionsminister Ghoulamallah für 2004 mit 110 Mio. AD, für 2005 mit 400 Mio. AD (4,25 Mio. Euro) angegeben; das Zakataufkommen soll allerdings bis auf 3 Mrd. AD gesteigert werden; vgl. Libération, Algier, 7.3.2005 (Les autorités algériennes veulent contrôler le pactole de la zakat).

⁷⁴ Vgl. L'Expression, Algier, 18.10.2006 (Des „imams bénévoles“ sillonnent les quartiers); die Angst ist groß, daß Spendenanteile islamistischen Gruppen zufließen.

auch Mikrokredite an junge Arbeitslose zur Existenzgründung vergeben. Offenkundig ist in jedem Fall die Ambition des Staates, außerhalb seines Gestaltungsradius keine religiösen Aktivitäten zu dulden.

Kampf gegen extremistisches religiöses Gedankengut

Der insbesondere vom Religionsministerium, aber auch von Staatspräsident Bouteflika und anderen Einrichtungen geführte Kampf gegen extremistisches religiöses Gedankengut hat zwei Aspekte. Auf der Handlungsebene umfaßte er neben der rhetorischen Aktion im Sinne einschlägiger thematischer Reden des Staatspräsidenten oder des Religionsministers die oben ausgeführten (Kontroll-)Maßnahmen des Religionsministeriums. Hinzu kommen weitere Einzelmaßnahmen von der Kontrolle des religiösen Buchmarktes (z.B. Importverbot für Bücher mit „häretischen Doktrinen“; Kampf gegen islamistische Literatur mit verfälschten Hadith-Zitaten)⁷⁵ bis hin zu umfassend in den Medien präsentierten religiösen Veranstaltungen, in erster Linie die seit 2000 vom Religionsministerium organisierte Nationale Koranwoche (Semaine Nationale du Coran) sowie Koranrezitationswettbewerbe, die das ostentative Engagement des Staates auf religiösem Gebiet demonstrieren sollen.⁷⁶ Vor allem die nationale Koranwoche⁷⁷ wird in der Regel von Präsident Bouteflika benutzt, um – in die „Rolle eines Großmufti der Republik schlüpfend“⁷⁸ – seine Auffassung vom Islam und seiner Rolle in Staat und Gesellschaft zu artikulieren. Diese Positionsbestimmungen leiten zur Ebene der inhaltlichen Auseinandersetzung mit extremistischen Strömungen über. Staatspräsident Bouteflika versteht es in blumigen Worten und oftmals mit Koranversen operierend, die Algerier als gute und friedfertige

⁷⁵ Le Jour d'Algérie, Algier, 22.4.2007 (Ils utilisent de faux hadiths); vgl. auch die seit 2007 deutlich signifikantere Verbotspolitik des Religionsministeriums hinsichtlich mißliebiger religiöser Literatur mit Propaganda für Gewalt und Jihad; al-Hayat, London, 9.11.2006 (al-Jaza'ir jamna' 500 kutub); al-Jazira TV, Qatar, 7.3.2007 (Algeria to impose licences on imported religious material).

⁷⁶ Zur zweiten nationalen Koranwoche 2001 stiftete Präsident Bouteflika einen Preis (Prix algérien de récitation du coran et de revivification du patrimoine musulman).

⁷⁷ Die erste Koranwoche fand vom 10.-15.6.2000 statt; zuletzt wurde die achte Koranwoche vom 10.-16.4.2007 in Algier, Dar al-Imam durchgeführt.

⁷⁸ So der Kommentar in El Watan, Algier, 11.4.2006 (Dar El Imam. Bouteflika, le Coran et la Charte): „Dans une posture de grand mufti de la République ...“.

Muslime zu charakterisieren „mit Ausnahme jener, die von Ignoranz, Haß und Niedertracht verblendet sind“:

„Wir sind Muslime, eine Nation des Koran. Wir erziehen unsere Kinder nach den Prinzipien des Koran, eines Koran, der Stillstand, Extremismus, Gewalt, Fanatismus, Marginalisierung, Ausschluß, mystisches Denken bekämpft.“⁷⁹

Auch in den Reden der nachfolgenden Koranwochen wies Bouteflika auf die fortschrittlichen Inhalte des Koran („Le Coran véhicule le concept de renouveau dans tous les domaines de la vie“) hin und sagte jeglichen terroristischen Versuchen zur Unterminierung des Islam in Algerien und dem falschen Verständnis von Jihad den Kampf an. Bereitete Bouteflika auf diese Weise mit seinen Reden den Boden, überlegt die Direktion für religiöse Orientierung innerhalb des Religionsministeriums wie durch ihre Arbeit von den Extremisten (als Synonym für gewaltbereite Islamisten gebraucht) „Terrain zurückgewonnen“ und wie die Bevölkerung, die wahhabitische und schiitische Beeinflussung ausgesetzt ist,⁸⁰ immunisiert werden kann. Zentrale Ansatzpunkte für diese Arbeit sind die Moscheen und die Imame, deren Reorganisation/Restrukturierung läuft, allerdings erst mittelfristig Wirkung zeigen wird.

Der Hohe Islamische Rat

Der Haut Conseil Islamique (HCI) – der in Form des Conseil Supérieur Islamique⁸¹ über eine Vorgängerinstitution verfügt – wurde mit der Verfassung vom Februar 1989 als konsultatives Verfassungsorgan ge-

⁷⁹ So Bouteflika auf der ersten Koranwoche 2000; vgl. El Moudjahid, Algier, 15.6.2000 (L’astre de l’humanité).

⁸⁰ Die Beeinflussung vollzieht sich vor allem durch das Satellitenfernsehen; da zahlreiche westliche Satellitenprogramme in Algerien kostenpflichtig sind, trägt der algerische Staat aber selbst mit dazu bei, daß die Algerier die kostenfreien, aber „ideologisch kontaminierten“ Satellitenfernsehsender des Mashriq sehen. Das wahhabitische Gedankengut (von Mitarbeitern des Religionsministeriums als „frankensteinisch“ bezeichnet) wird darüber hinaus auch stark während der Pilgerfahrt nach Mekka missioniert. Dies betrifft nicht nur die kollektiv anreisenden, vom algerischen Staat betreuten Hajj-Pilger (jährlich 36.000), sondern vor allem die über das Jahr hinweg zur kleinen Pilgerfahrt individuell anreisenden rund 100.000 Omra-Pilger, die ausgiebig mit einschlägiger wahhabitische Literatur, DVDs, CDs eingedeckt werden.

⁸¹ Vgl. Dekret Nr. 66-45, 18.2.1966; der Conseil Supérieur Islamique war dem Ministerium für Habous bzw. dem Religionsministerium zugeordnet.

schaffen,⁸² aber erst am 2. Januar 1998 von Staatspräsident Zeroual eingesetzt. Zum Präsidenten ernannte der Staatspräsident Prof. Dr. Abdelmajid Méziane.⁸³ Gemäß Verfassung vom 28. November 1996 hat der Rat die Aufgabe, erstens den Ijtihad zu unterstützen und zweitens für den Staatspräsidenten auf Anfrage religiöse Gutachten zu erstellen. Diese Aufgaben wurden mit Präsidialdekret Nr. 98-33 vom 24. Januar 1998 präzisiert. Der HCI hat demnach als „nationale Referenzinstitution in Sachen Religion“ den Islam aus politischen Rivalitäten herauszuhalten, die universelle Mission des Islam zu betonen und dabei die Prinzipien des Ijtihad anzuwenden und zu fördern. Konkret soll sich der HCI

- an der Ausarbeitung der religiösen Lehrprogramme für die Schulen beteiligen;
- an der Fortbildung der Imame und Religionslehrer mitwirken;
- Fortbildungsseminare für Inspektoren des Religionsministeriums organisieren;
- Führer und Informationsbroschüren zum islamischen Recht erstellen;
- Konferenzen und Workshops auf nationaler und internationaler Ebene zum islamischen Denken durchführen;
- den Kontakt mit dem Ausland in Religionsfragen pflegen und sich im Dialog der Religionen engagieren; sowie
- eine Zeitschrift zum islamischen Denken und zum Ijtihad herausgeben.

Der HCI entwickelte entsprechend den Aufgabenfeldern seit 1998 vielfältige Aktivitäten, über die die Webseite des HCI (www.hci.dz) detailliert Auskunft gibt.⁸⁴ Über den realen inneralgerischen Einfluß des HCI

⁸² In der Verfassung vom Februar 1989 war der HCI in Artikel 161 geregelt (elf Mitglieder, die aus ihren Reihen den Präsidenten des Rats wählen).

⁸³ Méziane (1926 geboren; am 15.1.2001 gestorben) war lange Jahre Professor an der Universität Algier, Rektor und Kulturminister (1982-1986). Sein Nachfolger als Präsident des HCI wurde am 2.6.2001 Dr. Bouamrane Chikh (geboren 1924), langjähriger Professor für Philosophie an der Universität Algier (1965-1981).

⁸⁴ So veranstaltet der HCI seit 1998 jährlich internationale Konferenzen, u.a. zum Bild des Islam in den Weltmedien (1998), zum „algerischen“ Philosophen Augustinus (2001), zum Denken des algerischen Reformers Malik Bennabi (2003) oder zum Thema islamische Werte und Marktwirtschaft (2006). Die Publikationen sind Konfe-

gibt es divergierende Meinungen. Äußerte der ehemalige Handelsminister Boukrouh im Gespräch 2005 die Auffassung, daß „l'impact est zéro“, gehen HCI-Mitarbeiter selbst von einem hohen Einfluß aus und verweisen auf die Einbeziehung in die Imamschulung⁸⁵ oder die Schulreform und die Überprüfung der religiösen Curricula und Lehrbücher.⁸⁶ Allerdings handelte es sich bei diesen Aktionen bislang um einmalige Maßnahmen und im Hintergrund gibt es von Seiten des Religionsministeriums Einwände gegen diese Kompetenzausübung.

In den Medien ist der HCI denn auch eher durch seine internationalen Konferenzen und seine Bemühungen im Bereich Dialog der Religionen sowie seine öffentlichen Stellungnahmen gegen Fanatismus und Extremismus⁸⁷ bzw. die Verurteilung von Terroranschlägen⁸⁸ wahrgenommen worden als durch massive interne Propagierung eines Reformislam;⁸⁹ dies sei zudem „eine Sisyphusarbeit“.⁹⁰ Das Zögern und eine Ambivalenz der Reformagenda spiegelt sich in der Person des HCI-Präsidenten Prof. Chikh wider; so wird einerseits durchaus in den Gutachten für den Staatspräsidenten⁹¹ der Ijtihad gepflegt, auf der anderen Seite aber von Prof. Chikh die Ansicht vertreten, daß das Verbot der Polygamie einem „Verlassen des Islam“ bzw. einem „Entfernen vom Islam“ gleichkäme.

renzbände oder eigenständige Sonderpublikationen wie z.B.: „Introduction à l'étude de l'Islam“ oder „La médecine arabe dans l'Espagne musulmane“; die Zeitschrift des HCI (arabische Ausgabe: Dirasat islamiya; französische Ausgabe: Les Etudes Islamiques) erscheint seit Juni 2002 (mit ein bis zwei Ausgaben pro Jahr).

⁸⁵ Vgl. z.B. die Dokumentation des HCI: Kurasat al-majlis fi yawmain dirasiyin li-takwin al-a'ima wal-murshidat, 14/15 janayir 2002, al-Jaza'ir Nufimbir 2002, 111 S.

⁸⁶ Vgl. die Dokumentation des HCI: Yawm dirasi fi waqi' al-tarbiya al-islamiya fi al-madrassa al-jaza'iriya wa afaquha. 31 janayir 2001, al-Jaza'ir, disimbir 2002, 116 S.

⁸⁷ Vgl. als Beginn einer Reihe ähnlicher Äußerungen El Moudjahid, Algier, 9.12.1999 (Dr. Méziane, Président du HCI: Les idéologies du fanatisme ont mutilé l'islam).

⁸⁸ Vgl. La Tribune, Algier, 14.4.2007 (Le HCI condamne vigoureusement les attentats du 11 avril. L'islam bannit la violence et la barbarie).

⁸⁹ Der HCI hat zwar einen Mitverdient an der Verbreitung des Werkes des algerischen Reformdenkers Malik Bennabi, aber dies sind isolierte Aktivitäten. Zu Bennabi vgl. Faath, Sigrid: Malek Bennabi. Politischer Schriftsteller, Gesellschaftskritiker, Visionär einer „islamischen Zivilisation“ im kolonisierten und unabhängigen Algerien, in: Wuqûf, Hamburg, Band 6, 1992, S. 133-152; Boukrouh, Nour-Eddine: L'islam sans l'islamisme. Vie et pensée de Malek Bennabi, Algier: Samar 2006, 552 S.

⁹⁰ So Prof. Chikh im Gespräch mit dem Verfasser im Juli 2007.

⁹¹ Z.B. bei der Befürwortung der Legalisierung von Abtreibungen bei Vergewaltigungen durch islamistische Terroristen (legal seit April 1998).

Das Centre Culturel Islamique

Das Centre Culturel Islamique in Algier wurde mit Ordonnanz Nr. 72-7 vom 21. März 1972 gegründet und stand unter der Aufsicht des damaligen Ministeriums für Bildung und religiöse Angelegenheiten, heute des Religionsministeriums. Es war bzw. ist zuständig für die Wiederbelebung („renaissance“), Verankerung und Verbreitung der islamischen Kultur. Das Zentrum in Algier, das als Zentrale für die 30 sukzessive in anderen Städten gegründete Zweigstellen fungiert, soll die übertragene Aufgabe durch den Aufbau von Bibliotheken, Veranstaltung von Buchmessen, Vorträgen und die Erstellung von Studien umsetzen. Die – allerdings durch das niedrige Budget mitverursachte – geringe Effizienz der Zentren, in den 1990er Jahren oft genug zudem in den Orbit islamistischer Gruppen geraten, führte dazu, daß im Zuge der Profilierung der Arbeit des Religionsministeriums das Islamische Kulturzentrum in Algier restrukturiert wurde. Mit Exekutivdekret Nr. 01-316 vom 16. Oktober 2001 wurde das Zentrum viel deutlicher als vorher an das Religionsministerium angebunden⁹² und seine Arbeit in das Arbeitsprogramm des Ministeriums integriert; Hauptzielsetzung ist seither die Zurückdrängung des Islamismus und Extremismus vor allem durch Förderung offener Veranstaltungen (Diskussionsrunden)⁹³ und modernerer Themen. Zugleich wurde mit Dr. Mohamed Hamdaoui 2002 erstmals ein Soziologe als Direktor des Zentrums berufen, der für das neue Ziel weitaus qualifizierter scheint als seine Vorgänger mit theologischem Hintergrund oder starker religiöser Prägung. Hamdaoui würde sogar das „islamisch“ im Namen streichen, weil dies irreführend sei; es stelle eine Korrelation zur Religion her, während es nach seiner Auffassung darum gehen, die islamische Kultur im weitesten Sinne zu verbreiten. Zugleich ist er über den Wirkungsgrad der islamischen Zentren skeptisch; zwar sei in den letzten fünf Jahren vieles an Reformen und neuen Inhalten auf den Weg gebracht worden, aber um richtige und breitenwirksame Erfolge zu erzielen sei das vom Religionsministerium bereitgestellte Budget viel zu gering.

⁹² Le Soir, Algier, 9.12.2001 kommentierte dies: „L'état compte se réappropriier l'exclusivité de l'utilisation de l'islam à des fins politiques“.

⁹³ Z.B. zu den Themen „La spécificité culturelle de l'Islam face à la globalisation“ (Juli 2004); „Lumière sur la culture islamique“ (2006).

Nichtstaatliche Akteure

Jenseits der Parteien mit starker religiöser Prägung (vgl. Abschnitt 1)⁹⁴ sind in Algerien derzeit zwei religionspolitische Organisationen aktiv. Diese sind potentielle Ansprech- und Kooperationspartner des Staates (Religionsministeriums), wenn es um religiöse Angelegenheiten, in erster Linie die Bekämpfung des Extremismus, geht.

Die erste Organisation ist die *Association des Oulémas Musulmans Algériens*, die am 5. Mai 1931 gegründet wurde und unter dem Motto „Arabisch ist meine Sprache, Algerien ist mein Vaterland und der Islam ist meine Religion“ gegen die französische Kolonialmacht in Algerien kämpfte. Geprägt von ihren Führern Scheich Abdelhamid Ben Badis und Bachir El Ibrahimi war die reformorientierte Vereinigung eine der zentralen Säulen der nationalistischen Bewegung, ehe sie sich ab 1964 mit der Regierungspartei FLN über deren Sozialismuskurs überwarf und verboten wurde. Mit der politischen Liberalisierung ab Februar 1989 reaktivierte sich die Vereinigung; unter ihrem derzeitigen Präsidenten Abderrahmane Chibane (88 Jahre alt) eröffnete sie in allen Wilayaten wieder Büros und legte die historische Zeitschrift *El Bassair* (al-basa'ir/Einblicke) wieder auf. Seit 2000 erlebt die Vereinigung einen deutlichen Aufschwung; ihre Mitglieder, die die Reformarbeit von Scheich Ben Badis fortsetzen wollen, sind sehr aktiv und „rekrutieren sich aus den Reihen der moderaten Gläubigen“.⁹⁵ Von daher ist die Vereinigung im Kampf gegen Extremismus und rigiden Islamismus ein vom Religionsministerium akzeptierter Bündnispartner; sie unterstützt aber auch andere Reformbemühungen (wie z.B. die Revision des Personalstatuts).⁹⁶

⁹⁴ Die in den 1990er Jahren aktiven und von islamistischen Gruppen gegründeten islamischen Gewerkschaften und Berufsverbände wurden mit Erlaß des Arbeits- und Sozialministers Soltani Bouguerra am 25.4.2000 verboten.

⁹⁵ L'Expression, Algier, 16.2.2006 (Abderrahmane Chibane).

⁹⁶ Le Jeune Indépendant, Algier, 15.7.2004 (L'association des oulémas ne s'oppose pas au changement prévu dans le code de la famille); die Vereinigung besteht z.B. nicht vorbehaltlos auf einem männlichen Vormund für die Frau bei einer Heirat.

Die zweite Organisation ist die *Association Nationale des Zaouïas Algériennes*.⁹⁷ Die derzeit mehr als 60.000 Mitglieder umfassenden, historisch tief in der Geschichte verwurzelten Bruderschaften/Zaouïas⁹⁸ spielen seit den 1990er Jahren vor allem wegen ihrer direkten Mensch-Gott-Beziehung und ihrer positiven Grundeinstellung zur Toleranz eine zunehmend wichtigere Rolle im Kampf gegen religiösen Extremismus und Islamismus. Im Unterschied zu den 1970er Jahren, wo zahlreiche Zaouïas wegen der Verstaatlichung der Ländereien und des Immobilienbesitzes schließen mußten, weil ihnen die Einkünfte zum Unterhalt der Zaouïas fehlten, werden heute die Zaouïas wegen ihrer Stabilisierungsfunktion und der übernommenen Aufgaben (Koranschulunterricht; Konferenzen zum Sufitum und toleranter Religionsausprägung) vom Staat bzw. vom Religionsministerium unterstützt. In ihrer Rolle als intermediäre Instanz für die Umsetzung der staatlichen Religionspolitik wurden sie nicht nur in die offizielle Webseite inkorporiert,⁹⁹ sondern offiziell als Instrument gegen den Islamismus und zur Unterstützung der gesellschaftlichen Modernisierung und der Bewältigung des Globalisierungsdrucks eingesetzt. Zugleich hofft die Staatsführung, durch die stärkere Einbindung der Zaouïas ihre soziale Basis zu verbreitern, die durch das schlechte Image des Staates und der Regierungspartei FLN insbesondere bei den Jugendlichen in den letzten Jahren deutlich geschmälert wurde.¹⁰⁰

⁹⁷ Eigentlich bezeichnet „Zaouïa“ nur den Ort, an dem sich die Mitglieder einer religiösen Sufi-Bruderschaft zum Gebet, Tanz, aber auch zum Koranunterricht treffen; der Begriff wird jedoch oft synonym für „Sufi-Bruderschaft“ verwendet.

⁹⁸ Die Zaouïas konzentrieren sich in über 20 algerischen Wilayaten, sind aber in allen 48 Wilaya mit einem Büro präsent. Die Büros entsenden Vertreter in den Höchsten Rat (Conseil Supérieur) der Vereinigung, das kollektive Führungsgremium. Präsident des Höchsten Rats ist Cheikh Nasr Eddine Chouadli. Zu den größten Bruderschaften zählen die Tidjaniya, Qadiriya, Rahmaniya, Shadhiliya, Issaouia, Derduriya und die Alaouïya; vgl. El Moudjahid, Algier, 3.5.2000 (Voyage à l'intérieur des zaouïas).

⁹⁹ Vgl. www.markaf-dz.org/statistiques/zaouaya.php zur Statistik über die Verteilung der 257 Zaouïas in Algerien und den dort stattfindenden Koranschulunterricht. Laut Religionsminister Ghoulamallah waren 1998 47.000 Kinder in Zaouïas eingeschult. Vgl. Interview in: El Moudjahid, Algier, 18.5.1998 (Entretien).

¹⁰⁰ Vgl. Benguerba, Maâmar: *L'Algérie en péril*, Paris 2006, besonders S. 71 ff. (Le nouveau rôle dévolu des zaouïas); www.ufal-org, 5.3.2007 (Algérie: De l'utilisation des zaouïas à des fins politiques).

Die Zaouïas, die nach der Restituierung ihres Besitzes in den 1990er Jahren heute wieder über mehr Spielraum verfügen, versuchen durch Unterstützung Präsident Bouteflikas in den Wahlkämpfen 1999 und 2004 und dessen Kurs der nationalen Versöhnung ihre Existenz abzusichern.¹⁰¹ Auf Initiative der Akademie der algerischen Zivilgesellschaft wurde deshalb auch am 16. Dezember 2004 ein Observatoire National des Zaouïas et du Patrimoine (ONZP) geschaffen mit dem Ziel, ihre Stellung zu konsolidieren: „Die Zaouïas spielen in der Gesellschaft eine wichtige Rolle – auf geistiger, kultureller und zivilisatorischer Ebene. Dies gilt es zu erhalten.“ (Cheikh Nasr Eddine Chouadli)¹⁰²

3. Die Kluft zwischen Modernisierungsanspruch und religionspolitischen Inhalten

Ob die staatliche algerische Religionspolitik inhaltlich mit dem propagierten Modernisierungskurs kompatibel ist, zeigt sich bei der Analyse einzelner thematischer Untersuchungseinheiten. Für Algerien sind hierbei das Personalstatut, die Bildungsreform/Arabisierungsdiskussion, die Diskussion um das sogenannte universelle Wochenende und der Grad an religiöser Freiheit, der anderen Religionsgemeinschaften gewährt wird, signifikante Testbeispiele.

Personalstatut und Frauengleichstellung

Die algerischen Frauen sind in allen seit der Unabhängigkeit gültigen Verfassungen grundsätzlich den Männern gleichgestellt worden. Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ist untersagt. Obwohl keine Verfassung in ihrem Text auf das religiöse Recht als eine oder die Grundlage des Staates bzw. der Rechtsprechung verweist, wird in der Praxis durch die geltenden Bestimmungen des Personenstandsgesetzes, die in Widerspruch zur Verfassung und den unterzeichneten internationalen Abkommen stehen, religiöses Recht wirksam und diskriminiert Frauen.

¹⁰¹ Vgl. El Moudjahid, Algier, 17.9.1999 (Les puissantes confréries islamiques traditionnelles courtisent le pouvoir).

¹⁰² El Watan, 7.12.2004 (Un observatoire des zaouias).

Nachdem am 5. Juli 1973 Präsident Boumedienne mit Dekret Nr. 73-29 die Regelung vom 31. Dezember 1962 (Gesetz Nr. 62-157) außer Kraft setzte, mit der die Übernahme der gültigen Gesetze aus der französischen Kolonialzeit bestätigt worden war, verlor auch die Regelung der Personenstandsangelegenheiten aus der Kolonialzeit ihre Gültigkeit. Bis zur Verabschiedung eines neuen Personalstatuts 1984 waren Gerichte gehalten, gemäß Artikel 1 des Zivilgesetzes nach den Bestimmungen der Scharia und unter Berücksichtigung der bislang geltenden Normen zu entscheiden. Das Personalstatut von 1984 rückte indes nicht von schariatsrechtlichen Bestimmungen ab und stellt insofern eine Konzession an die religiös Konservativen und Islamisten dar, die seit der iranischen Revolution von 1979 auch in Algerien militanter auftraten. Das nach heftigen Debatten 1984 verabschiedete Personenstandsgesetz wies Frauen den Status von Unmündigen zu, indem es ungeachtet dessen, ob eine Frau volljährig ist oder nicht, dem Vater und schließlich dem Ehemann die Vormundschaft übertrug.¹⁰³ Die Frauenorganisationen und auch säkulare Parteien traten zwar seither für eine Revision des Gesetzes ein, hatten aber nur minimalen Erfolg, denn die am 18. August 2004 vom Ministerrat verabschiedete und nach Beratungen im Parlament am 27. Februar 2005 unterzeichnete Ordonnanz¹⁰⁴ zur Revision des Gesetzes brachte nicht die erhoffte Gleichstellung. Weder die islamistischen Parteien – vor allem der an der Regierung beteiligte MSP – noch Religionsminister Ghoulamallah waren bereit gewesen, den Rahmen der Scharia zu verlassen, so daß sowohl die von den Frauenorganisationen am schärfsten kritisierte Vormundschaftsregelung erhalten blieb als auch die Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann und die aus ihrer Sicht verfassungsfrendlichen Benachteiligungen im Erbrecht. Es gab nur wenige Verbesserungen u.a. in Bezug auf das Scheidungsrecht oder die Zustimmungspflicht der Erstfrau im Fall der Polygamie; die Frauenorganisationen sprachen deswegen vom „Elefanten, der eine Maus geboren hat“.¹⁰⁵

¹⁰³ Gesetz Nr. 1984-11, 9.6.1984 (Qanun al-usra/Code de la Famille). Details der Diskriminierung bei Mahieddin, Nahas M.: *L'évolution du droit de la famille en Algérie*, in: *Annuaire de l'Afrique du Nord 2005-2006*, Paris 2007, S. 97-138.

¹⁰⁴ Ordonnanz Nr. 05-02 vom 27.2.2005, in: *JORA*, Nr. 15, 27.2.2005, S. 17-20.

¹⁰⁵ Vgl. <http://20ansbarakat.free.fr>; www.journalde-la-femme.com/jdfalgerie.htm zu den kritischen Stimmen.

Die Diskussion um das Personalstatut zeigt, wie schwer es derzeit ist, moderne Inhalte gegen die religiös-konservative und islamistische Bewegung durchzusetzen. Die Blockadepolitik zeigt sich im übrigen auch bei der Geburtenplanung, die zwar von der Staatsführung begrüßt wird, aber hinsichtlich aktiver Maßnahmen von den Islamisten ausgebremst wird. In der Schleierfrage findet sich dieselbe Konstellation. Während selbst Präsident Bouteflika 2006 am Frauentag, dem 8. März, den islamischen Schleier (Hijab) als „Kleidungsstück, das unalgerisch ist“¹⁰⁶ ablehnte, wird er von den religiös Konservativen und Islamisten als islamisch korrekte Bekleidung propagiert mit dem Ergebnis, daß sich in den letzten Jahren die Verbreitung des Hijab verstärkte.¹⁰⁷

Schulreform, Arabisierung

Das algerische Schulwesen hat zwei Komponenten, die seit der Unabhängigkeit immer wieder für Diskussionen sorgen: Erstens der Umfang des Religionsunterrichts in den Schulen sowie zweitens die Arabisierung des Unterrichts (wie generell des gesamten öffentlichen Lebens). In beiden Segmenten gab es unter dem Stichwort „Kontrolle und Vermeidung destabilisierender Effekte“ in den letzten Jahren¹⁰⁸ staatliche Eingriffe und Neuregelungen. Hinsichtlich des Religionsunterrichts im staatlichen algerischen Bildungswesen stand dabei nicht so sehr der Religionsunterricht an sich im Mittelpunkt,¹⁰⁹ der sowohl an Grund- wie Sekundarschu-

¹⁰⁶ Vgl. seine Rede zum 8.3.2006 in: L'Expression, Algier, 9.3.2006 (Bouteflika: „Le hidjab n'est pas algérien“).

¹⁰⁷ El Watan, Algier, 19.10.2006 (Le phénomène du port du voile prend de l'ampleur).

¹⁰⁸ Ausgangspunkt war die Wahl von Präsident Bouteflika zum algerischen Staatspräsidenten am 15.4.1999 und seine angestrebte nationale Versöhnungspolitik; diese führte im Mai 2000 zur Einsetzung einer Nationalen Kommission zur Reform des Bildungssystems (CNRSE; Präsidialdekret Nr. 2000-101 vom 9.5.2000). Ziel der vom Ministerrat am 30.4.2002 beschlossenen Reform (144 neue Programme; 104 neue Lehrbücher) war ein Schulsystem, das weder politisch noch religiös indoktrinieren sollte. Insbesondere gegen die sich abzeichnende Marginalisierung religiöser Lehrinhalte liefen „Islamisten und Konservative“ Sturm; vgl. El Watan, Algier, 19.5.2000 (Réforme de l'école: Islamistes et conservateurs serrent les rangs).

¹⁰⁹ Allerdings wurden 2001/02 in Kooperation von Religionsministerium und Hohem Islamischem Rat neue Religionslehrbücher für die Grundschule erstellt, in denen Texte entschärft und zeitgemäßer gestaltet wurden; vgl. El Moudjahid, Algier, 1.10.2001 (Nouveaux programmes d'éducation religieuse); El Watan, Algier, 1.2.2002 (Education islamique: Les programmes revus et corrigés).

len auf wenige Stunden pro Woche begrenzt ist, als vielmehr der „Scharia-Schulzweig“, der nicht zum „Bac“ (Abitur) führt, sondern über das „Abitur in islamischen Wissenschaften“ nur die Zugangsberechtigung für Islamstudien an den einschlägigen Universitätsfakultäten eröffnet.

Im März 2001 stellte die Nationale Kommission zur Reform des Bildungssystems die islamischen Schulzweige in Frage und sprach sich zugunsten einer Stärkung der „staatsbürgerlichen, moralischen und religiösen Erziehung“¹¹⁰ aus. Allerdings mußte der amtierende Premierminister Ouyahia mehrmals öffentlich betonen, daß nicht die gesamten islamischen Wissenschaften von der Abschaffung bedroht sind, sondern nur die islamischen Zweige (*filères islamiques*) des Sekundarschulwesens: Kein Mensch, so Premierminister Ouyahia, denke daran, die sechs großen Institute und Einrichtungen, die auf islamische Wissenschaften spezialisiert sind, zu schließen; dies gelte auch für die wichtigen Einrichtungen zur Ausbildung der Imame und die *Zaouïas*.¹¹¹ Wegen der politischen Opposition, vor allem aus den Reihen des islamistischen, in der Regierung vertretenen MSP und der Islamisten im allgemeinen sowie des Widerstands der rund 40.000 betroffenen Schüler, Lehrer und der sich solidarisierenden Studenten der islamischen Fakultäten¹¹² dauerte es bis Herbst 2005, bis die vom Ministerrat am 26. Juni 2005 beschlossene Reform – von Bildungsminister Benbouzid als „irreversibel“ bezeichnet – umgesetzt werden konnte. Ziel der inzwischen durchgeführten Strukturreform war – geleitet von Präsident Bouteflikas Votum für ein „welt-offenes Erziehungssystem“ – die Trennung von Religion und Schulwesen bzw. die Auslagerung von religiösen Lehrinhalten an die dafür spezialisierten (universitären) Bildungseinrichtungen; indirektes Ziel war die Ausdünnung der hohen Abiturientenzahl, die nur zum Studium an den Islamischen Fakultäten berechtigt ist und den Bedarf übersteigt.

Parallel zur Reform des islamischen Sekundarschulwesens liefen Maßnahmen, die die Stellung der arabischen Sprache stärkten, so daß

¹¹⁰ Vgl. El Watan, Algier, 16.3.2001 (Education religieuse: nouvelle formule).

¹¹¹ El Watan, Algier, 26.5.2005 (Sciences islamiques: Les précisions d'Ouyahia).

¹¹² Die Proteste (Schuljahr 2005/06) verstärkten sich mit dem Näherrücken des Schließtermins. Besonders massiv waren die Solidaritätsstreiks der Studenten der Islamischen Universität in Constantine im Mai/Juni 2005; vgl. El Watan, 16.6.2005 (2700 étudiants adoptent la stratégie de la tension).

Kritiker von einer Beschwichtigungsmaßnahme sprachen. Zum Hintergrund: Die religiös Konservativen und Islamisten forderten seit der Unabhängigkeit die Arabisierung des Schulsystems, der Verwaltung und des gesamten öffentlichen Lebens. Mehrfach eingeleitet, wurde die Arabisierung trotzdem von der Staatsführung nie forciert. Dies gilt auch für die letzte Arabisierungskampagne, die mit Verabschiedung des Gesetzes Nr. 91-05 vom 16. Januar 1991 eingeleitet, später ausgesetzt und erst nach Modifikationen des Gesetzes, die am 22. Dezember 1996 verabschiedet wurden, offiziell am 5. Juli 1998 in Kraft trat. Dennoch war damit das Arabisierungsproblem nicht gelöst, zum einen weil Präsident Bouteflika¹¹³ und auch Religionsminister Ghoulamallah für eine pragmatische Haltung gegenüber Fremdsprachen eintreten, die Nationale Kommission zur Reform des Bildungssystems eher von „laizistischen Frankophonen“¹¹⁴ dominiert war als von Befürwortern einer rigiden Arabisierung, und zum anderen, weil es trotz Arabisierungsgesetz noch erhebliche Enklaven französischer Schulbildung in Algerien gab, nämlich den ganzen Bereich frankophoner Privatschulen, die vor allem seit der Öffnungspolitik 1988/89 in den großen Städten entstanden sind und mehr als 25.000 Schüler zählen. Diese (rund 100) Privatschulen gerieten ab 2004 in die Kritik (Vorwurf: Verstoß gegen die Vorschrift, daß Arabisch die ausschließliche Unterrichtssprache ist). Im April 2005 – also zur Zeit, als die Schließung der islamischen Unterrichtszweige an den Gymnasien beschlossen wurde – kündigte Präsident Bouteflika an, daß alle Privatschulen, die Arabisch nicht als Unterrichtssprache verwenden, die Schließung riskieren; 42 Privatschulen, die sich nicht beugten, wurden deshalb am 25. Februar 2006 geschlossen.¹¹⁵ Zugleich wurde Französisch, das noch im September 2004 als erste Fremdsprache ab dem zweiten Primarschuljahr beschlossen wurde, auf das dritte Schuljahr verschoben. Beide Maßnahmen wurden als „technische Umstellung“ be-

¹¹³ Präsident Bouteflika nahm sogar im Oktober 2002 als Gast am 9. Frankophonie Gipfel in Beirut teil.

¹¹⁴ So der damalige Präsident des islamistischen Mouvement de le Réforme Nationale, Djaballah; die Kommission nannte er „ein Komplott gegen die Arabisierung“.

¹¹⁵ Vgl. Le Figaro, Paris, 28.2.2006 (Bouteflika ferme les écoles francophones); Le Monde, Paris, 2.3.2006 (Alger ferme 42 écoles pour refus d'arabisation).

gründet, waren aber eindeutig eine Konzession an die religiös-konservative und islamistische Strömung und sollten Wogen glätten.

Alkoholverbot

Das religiös begründete Verbot des Alkoholkonsums ist einer jener Bereiche, der die ambivalente Haltung der Staatsführung offenlegt, weil es unter dem Druck der religiös Konservativen und Islamisten teilweise zu Entscheidungen (Verbotsmaßnahmen) kam, die keinen Bestand hatten. So wurde zwar mit Dekret Nr. 62-147 vom 28. Dezember 1962 der Konsum alkoholischer Getränke durch „Algerier muslimischen Glaubens“ verboten,¹¹⁶ um bereits – angesichts des lukrativen Wirtschaftszweiges – 1965 wieder aufgehoben zu werden, als mit Dekret Nr. 65-252 vom 14. Dezember 1965 die Vergabe von Verkaufs- und Vertriebslizenzen an ehemalige Kämpfer im kolonialen Befreiungskrieg (Moudjahidin) zur Lebensunterhaltssicherung vergeben wurden. Im Jahr 1986 forderte der damalige Minister für Moudjahidin, Djeghaba, in einer Mitteilung an die Provinzgouverneure jene auf, diese „dem Bild eines Moudjahid abträgliche Gunstgewährung“ einzustellen; seither werden Vertriebslizenzen anderweitig vergeben. Ein Fatwa des Hohen Islamischen Rats von 1980, das den Bierkonsum (unabhängig vom Alkoholgehalt) verbot, wurde von der algerischen Gesellschaft hingegen nicht beachtet. Dies war der Anlaß, daß mit dem hohen Alkoholkonsum in der Gesellschaft unzufriedene Mitglieder des algerischen Parlaments Mitte November 2003 einen Gesetzentwurf vorlegten und zur Verabschiedung brachten (Zustimmung des Senats am 19. November 2003), der zumindest den Import alkoholischer Getränke ab Januar 2004 verbot.¹¹⁷ Dieses Verbot, das mit Stimmen des FLN zustandekam, sollte vor allem vor den anstehenden Präsidentschaftswahlen Stimmen aus dem islamistischen Lager für Präsident Bouteflika sichern. Im Sommer 2004 hob allerdings der algerische Verfassungsrat nicht zuletzt unter dem Druck der frankophonen Medien und der algerischen Hotelwirtschaft das Gesetz als verfassungswidrig auf,

¹¹⁶ Vgl. Artikel 1 des Dekrets: „La consommation d'alcool ou des boissons alcoolisées est interdite aux Algériens de confession musulmane sur tout le territoire algérien“.

¹¹⁷ Le Monde, Paris, 21.11.2003 (Algérie: Les sénateurs ratifient l'interdiction sur l'alcool).

weil es gegen internationale Abkommen verstoße. Die Islamisten gaben aber nicht nach. Islamistische Parlamentarier stellten im November 2005 im Parlament den Antrag, die Brauereien zu verbieten; dies wurde indes mit großer Mehrheit im Parlament abgelehnt.¹¹⁸ Trotz dieser Niederlage will insbesondere die in der Regierungskoalition aktive MSP das Alkoholverbot forcieren und sowohl ein Importverbot als auch ein Verbot der lokalen Alkoholproduktion erreichen; ein entsprechender Anfang 2007 ins Parlament eingebrachter Gesetzentwurf scheiterte.¹¹⁹

Disput um das islamische Wochenende

In Algerien wurde der seit der Kolonialzeit gültige gregorianische Kalender auch nach der Unabhängigkeit 1962 beibehalten, gleichzeitig jedoch auf den offiziellen Dokumenten um den islamischen Hijra-Kalender ergänzt.¹²⁰ Der Wochenruhetag war zunächst weiterhin der Sonntag, bevor im Vorfeld der Diskussion der Nationalen Charta mit Ordonnanz Nr. 76-77 vom 11. August 1976 ab 27. August 1976 (dem 1. Ramadan des Jahres 1396 Hijra) das islamische Wochenende (halber Donnerstag; Freitag) eingeführt wurde, um den islamischen Charakter des Staates zu unterstreichen. Seither gab es wegen der finanziellen Verluste, die diese Regelung mit sich bringt,¹²¹ immer wieder Diskussionen über die Aufgabe des „islamischen Wochenendes“ zugunsten des „universellen Wochenendes“.¹²² Im Kontext der marktwirtschaftlichen Reformen seit Beginn der 1990er Jahre waren es besonders Unternehmer und Gewerkschafter, die gemäß dem Motto „A l'heure de l'économie du marché, le temps est l'or“ für die Revision eintraten. Besonders heftig tobte die Polemik zwischen Gegnern und Befürwortern des „week-end universel“ seit 2005. Trotz der Befürwortung u.a. durch Premierminister Belkhadem, die säkularen Parteien und die Unternehmerverbände ist die Umstellung bislang an der Haltung der religiös Konservativen und Islami-

¹¹⁸ Vgl. www.arabicnews.com, 17.11.2005 (Algerian parliament rejects ban on alcohol).

¹¹⁹ AP, 1.12.2006 (Un parti veut interdire les boissons alcoolisées en Algérie).

¹²⁰ Auf dem Staatsanzeiger allerdings erst ab 1. September 1993.

¹²¹ Die Kommunikation mit den Staaten bzw. internationalen Unternehmen, die Samstag/Sonntag zum Ruhetag haben, ist für Algerier nur von Montag bis Donnerstag früh möglich; die Kosten des Kommunikationsdefizits wurden in der algerischen Presse (El Watan, Algier, 1.8.1999) auf 500 Mio. US-Dollar pro Jahr beziffert.

¹²² So im Oktober 1991, 1996, Juli/August 1999, Januar 2001.

sten gescheitert. Einziges Zugeständnis war in jüngster Zeit die Zusage zu einer Wochenendregelung, die Freitag und Samstag umfaßt. Die Aufgabe des Freitag als Wochenruhetag sei aber auszuschließen: „Wir akzeptieren jeden Vorschlag, vorausgesetzt er berührt nicht den Freitag. Er hat heiligen Charakter.“¹²³ Vorreiter einer solchen Regelung ist seit Juni 2007 die Stahlfabrik Mittal Steel, die auch eine entsprechende Arbeitszeitvereinbarung mit ihrer Belegschaft geschlossen hat. In der Öffentlichkeit wurde dieser Schritt positiv aufgenommen.¹²⁴

Umgang mit anderen Religionsgemeinschaften und religiöse Toleranz

Die Analyse des Umgangs des algerischen Staates mit anderen Religionsgemeinschaften beschränkt sich im wesentlichen auf die christlichen Kirchen und die Minderheit der algerischen Ibaditen, da andere religiöse Gemeinschaften wie die jüdische¹²⁵ derzeit keine Rolle mehr spielen oder wie die schiitische¹²⁶ noch zu keinem Faktor geworden sind, der größere Aufmerksamkeit erregt.

Christliche Kirchen

Die Präsenz von Christen in Algerien ist nach der Ausreise der meisten Algerienfranzosen im Sommer 1962 nur noch eine marginale, wobei sich die christliche Gemeinde seither in zwei Gruppen aufgliedert: In die wenigen christlichen autochthonen Algerier, die vor allem in der Kabylei leben, und die Gruppe der Christen, die ausländischer Herkunft ist (Botschaftspersonal, Vertreter der Wirtschaft usw.) oder als Repräsentant der katholischen Kirche¹²⁷ in Algerien lebt. Die christliche Gemeinde,

¹²³ AP, 14.6.2007 (Pressions pour un retour au week-end universel); so auch der Tenor von Abderrahmane Saïd, Chef der MSP-Parlamentariergruppe, und MSP-Vizepräsident Menasra im Gespräch im Juli 2007.

¹²⁴ Liberté, Algier, 27.6.2007 (Le ministre du travail juge la décision de Mittal steel lé-gale).

¹²⁵ Die noch während der französischen Kolonialzeit beachtliche jüdische Gemeinde (1956: 132.010) ist nach der Unabhängigkeit durch Auswanderung schnell geschrumpft und umfaßte 1970 nur noch 1.000 Personen.

¹²⁶ Das vom algerischen Religionsministerium festgestellte „forcing chiite“ in Algerien hat sich noch in keiner umfangreichen Presseberichterstattung niedergeschlagen.

¹²⁷ Von allen Maghrebstaaten lebt in Algerien die höchste Anzahl katholischer Mönche und Nonnen.

derzeit mit 10-11.000 Mitgliedern die kleinste aller nordafrikanischen Gemeinden, gehört hauptsächlich der römisch-katholischen Kirche (8.000) an; rund 2.500 Personen zählen zur protestantischen Kirche, die sich in drei Gemeinden aufteilt. Die römisch-katholische Kirche ist in eine Erzdiözese (Algier) und drei Diözesen (Oran, Constantine, Laghouat) gegliedert.¹²⁸ Trotz des zurückhaltenden Erscheinungsbildes der Christen wurden diese in den 1990er Jahren zunehmend Zielscheibe terroristischer Anschläge islamistischer Gruppen, wobei der FIS mit seinen seit 1990 erhobenen falschen Vorwürfen, die Priester würden eine „Evangelisierungskampagne“ betreiben, den Boden für die Eskalation der Gewalt bereitete. Insgesamt wurden – beginnend am 8. Mai 1994 – 19 christliche Priester, Mönche und Nonnen ermordet, darunter bei zwei spektakulären Anschlägen 1996 sieben französische Trappistenmönche und der Bischof von Oran, Monsignore Pierre Claverie, ermordet. Der staatliche Aktionsraum der nach dem Vereinsgesetz zugelassenen christlichen Kirchen ist trotz der Gewährung der Religionsfreiheit in allen Verfassungen (Verfassung von 1996: Art. 85 und 125) und der staatlichen Anerkennung der Kirchen¹²⁹ seit 1976¹³⁰ stark eingeschränkt worden. Die Kulturausübung – aller nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften – wurde im Zuge der zunehmenden staatlichen Kontrolle über den religiösen Sektor mit Ordonnanz Nr. 06-03 vom 28. Februar 2006 erstmals detailliert geregelt, wobei neuerliche Vorwürfe massiver Missionstätigkeit christlicher Kirchen¹³¹ den Ausschlag für die gesetzliche Regelung abgaben und auch die Zielrichtung der Ordonnanz bestimmten. Denn mit Artikel 9 wurde nicht nur beim Religionsministerium eine nationale Kommission eingerichtet, die über die Einhaltung der Freiheit des Kults wachen soll (sprich darüber, daß religiöse Veranstaltungen nur noch in den dazu genehmigten Räumlichkeiten stattfin-

¹²⁸ Höchster katholischer Würdenträger ist derzeit Monsignore Henri Teissier (im Amt seit 1988).

¹²⁹ Im März 1972 wurden diplomatische Beziehungen zum Vatikan aufgenommen.

¹³⁰ Die Nationalisierungsdekrete von 1976 entzogen vor allem der katholischen Kirche ihre Schulen, Krankenhäuser und Sozialzentren und unterbanden damit eigenständige religiös-soziale Aktivitäten.

¹³¹ Anders als Anfang der 1990er Jahre hatten die Vorwürfe diesmal einen realen Hintergrund, denn in den letzten Jahren missionierten vor allem in der Kabylei US-amerikanische protestantische Kirchen (insbesondere Methodisten).

den), sondern auch die Strafen für Verstöße festgeschrieben. Ist Artikel 10 (Gefängnisstrafe von ein bis drei Jahren, für denjenigen, der innerhalb des Kultgebäudes zum Widerstand gegen den Staat aufruft) noch an alle Religionsgemeinschaften gerichtet, verbietet Artikel 11 jegliche Missionstätigkeit unter Muslimen. Mit Haft zwischen zwei und fünf Jahren sowie mit Geldbußen zwischen 500.000 AD und 1 Mio. AD (5-10.000 Euro) wird bestraft, „wer einen Muslim anstiftet, zwingt oder dazu verführt, zu einer anderen Religion überzutreten“ (Art. 11,1) oder „Dokumente und audiovisuelles Material herstellt, lagert oder verteilt, das dazu dient, den Glauben eines Muslim zu untergraben“ (Art. 11,2). Dieses vor allem gegen christliche Missionstätigkeit gerichtete Verbot wird strikt umgesetzt¹³² und stellt genauso wie Artikel 31 des Personenstandsgesetzes von 1984, der die Heirat einer Muslimin mit einem Nichtmuslim verbietet, einen eklatanten Verstoß gegen das postulierte Prinzip der Religionsfreiheit dar und entlarvt das Engagement des Hohen Islamischen Rats im Bereich „interreligiöser Dialog“ (primär: Christen-Muslimen) als Farce. Unter dem Druck der Islamisten ist es schließlich im Mai 2007 zu einer weiteren Verschärfung der Kontrolle gekommen, insofern seither mit Exekutivdekret Nr. 07-135 vom 19. Mai 2007 alle religiösen Veranstaltungen nichtmuslimischer Kulte dem Wali fünf Tage vorher angezeigt werden müssen. Nach öffentlichen Protesten der Kirchen wollte das Religionsministerium diese schikanöse Auflage nur für „außergewöhnliche Veranstaltungen“ angewendet wissen.

Ibaditen

Die Mehrheit der berberischen Ibaditen, eine Untergruppe der Kharijiten,¹³³ deren Hauptsiedlungsgebiet im südalgerischen Wadi M'zab (mit Zentrum Ghardaia) liegt, wird von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit toleriert. Spannungen zwischen Ibaditen und algerischer Verwaltung haben keine direkt religiöse Ursache; sie hängen vielmehr mit der

¹³² Jüngste Beispiele sind die Verurteilung von fünf Algeriern wegen Missionsaktivitäten (El-Khabar, Algier, 4.9.2007) sowie die Konfiskation von Material zum Leben von Jesus Christus (El-Khabar, 29.7.2007).

¹³³ Die Kharijiten sind neben Sunniten und Schiiten die dritte große Strömung innerhalb des Islam. Vgl. Faath, Sigrid: Die Banû Mîzâb. Eine religiöse Minderheit in Algerien zwischen Isolation und Integration, Scheessel 1985, 291 S.

wirtschaftlichen Entwicklung der Siedlungsregion und dem wirtschaftlich bedingten als zu massiv empfundenen Zuzug arabophoner Algerier zusammen. In der Vergangenheit waren Ibaditen in prominenten staatlichen Funktionen tätig, zuletzt von Dezember 1999 bis August 2000 Ahmed Benbitour als Regierungschef.

Fazit und Perspektiven

Die algerische Regierung betreibt eine hauptsächlich über das Religionsministerium umgesetzte Religionspolitik, deren Hauptzielsetzung die Bekämpfung von „Extremismus“ ist, das heißt von militantem Islamismus und den ihn propagierenden und umsetzenden Personen und Gruppen. Seit der Wahl von Abdelaziz Bouteflika zum Staatspräsidenten und dem Beginn der von ihm propagierten „nationalen Versöhnungspolitik“ ist ein Prozeß festzustellen, dessen Kern die Ausdehnung oder Einrichtung staatlicher bzw. ministerieller Kontrolle über sensible religiöse Teilbereiche wie die Moscheen, die Imame, die Fatwas, die Zakatkollekte oder die religiöse Ausbildung ist. Wenngleich es hier zahlreiche gesetzliche Regelungen und Maßnahmen gegeben hat und noch weitere bis 2009/10 geben wird, dem Zeitpunkt, zu dem die Umstrukturierung des religiösen Sektors laut Plan des Religionsministeriums abgeschlossen sein soll, so treten gegenwärtig die Defizite im Kontrollsystem deutlich hervor. Speziell im Bereich Imam- und Moscheekontrolle weicht die Praxis mangels Personal und einer dezidierten Umsetzung der Kontrollpolitik vom propagierten Wunschbild effektiver Kontrolle noch deutlich ab. Dennoch ist die aktuelle staatliche Religionspolitik unter dem Gesichtspunkt einer – bei konsequenter Umsetzung und Fortführung – mittelfristig sich verstärkenden Stabilisierungsleistung zu würdigen. Diese Stabilisierungspolitik sei, so die Auffassung im Religionsministerium, auch im Interesse Europas; die erfolgreiche Stabilisierungspolitik Algeriens setze andererseits ein hohes Augenmerk auf die religiöse Entwicklung im südlichen Sahelraum voraus, wo sich in den letzten Jahren der religiöse islamische Extremismus, in erster Linie der saudi-arabische Wahhabismus, signifikant ausbreitete und bis nach Algerien aus-

strahle.¹³⁴ Aus diesem Grund habe das Religionsministerium in Tamanrasset ein Zentrum zur Ausbildung von Imamen aus den subsaharischen Anrainerstaaten¹³⁵ gegründet, das Ende 2007 den Unterricht aufnehmen und subsaharische Imame gegen den Wahhabismus und „Gedankengut der al-Qaida“ immunisieren soll.¹³⁶

Die Zielsetzung der staatlichen algerischen Religionspolitik ist hingegen nur bedingt auf die Modernisierung des religiösen Diskurses an sich, die Stärkung des Toleranzgedankens, die größere Akzeptanz auch religiöser Pluralität oder die zielgerichtete Herstellung von Kompatibilität zwischen Modernisierungskurs und (reformierten) religiösen Inhalten ausgerichtet. Dieser mangelnde Nachdruck ist Resultat der sich im Zeitablauf verändernden innenpolitischen Kräftelage zwischen der jeweils in sich noch fraktionierten säkularistischen Strömung auf der einen und der religiös konservativen und islamistisch-fundamentalistischen auf der anderen Seite. Sowohl die starke politische Repräsentanz der religiös Konservativen und Islamisten im Parlament und der Regierung (islamistische Regierungspartei MSP) mit ihrem fundamentalistischen Islamverständnis und ihrer dementsprechenden Ausrichtung an der Scharia als auch die Präsenz von Vertretern der konservativen und islamistischen Strömung im ministeriellen Apparat sorgen dafür, daß säkulare und modernisierende Politikkonzepte verzögert, verhindert oder zumindest verwässert werden. Folge des Gegensatzes ist aber auch, daß es keine staatliche profilierte Unterstützung eines modernisierenden religiösen Kurses und seiner Vertreter gibt. Dieser Gegensatz, der seit der Unabhängigkeit die politische Entwicklung Algeriens prägt und durch die Eliten, Institutionen und die Gesellschaft geht, wird auch mittelfristig kaum überwunden werden. Für die Religionspolitik bedeutet dies die Unfähigkeit, inhaltlich modernisierende Reformen entwickeln und umsetzen zu können, die langfristig die innergesellschaftlichen Feindbildkonstruktionen aufbrechen und neue Muster des pluralen Zusammenlebens und der gewaltfreien Konfliktaustragung fördern.

¹³⁴ Dr. Issa vom Religionsministerium sprach von der Stabilität und Sicherheit Algeriens, die eng mit der Stabilität und Sicherheit im Sahelraum zusammenhängt.

¹³⁵ Centre de Formation des Imams du Sahel.

¹³⁶ Der algerische Staat stellt hierfür jährlich 24 Stipendien zur Verfügung, deren Laufzeit je nach Ausbildungsziel (Imam enseignant, Imam professeur usw.) variiert.

Libyen – Staatliche Religionspolitik im Dienste der Septemberrevolution

Hanspeter Mattes

Der vom Bund der Freien Offiziere unter Führung von Mu‘ammar al-Qaddafi am 1. September 1969 herbeigeführte Sturz der Sanusimonarchie und die Proklamation der „Septemberrevolution“ (thawrat al-fatih) stand im Zeichen von zwei postulierten Hauptaufgaben:

- Erstens der „Wiedereinsetzung des libyschen Volkes in seine Rechte“, was insbesondere auf die Räumung der ausländischen Militärbasen und die Verstaatlichung des Erdölsektors abzielte, und
- zweitens der umfassenden sozioökonomischen Entwicklung und Modernisierung Libyens.

Qaddafi betonte in vielen Reden die Korrelation von Revolution und Arbeit¹ und wies immer wieder auf die zentrale Rolle von Wissen und Wissenschaft für die Modernisierung hin. So ist es heute in Libyen politisch internalisierter Standard, Entwicklung und Modernisierung einzufordern, ob von Seiten Qaddafis, seines politisch aktiven Sohnes Saif al-Islam² oder anderer Entscheidungsträger wie z.B. des libyschen Außenministers Shalqam.³ Diese von Qaddafi und der Revolutionsführung⁴ verfolgte Zielvorgabe „Entwicklung und Modernisierung der libyschen Gesell-

¹ Vgl. z.B. bereits den ersten gesammelten Redezyklus: Thawrat al-sha‘b al-arabi al-libi, Tripolis 1972/73, 4 Bände.

² Vgl. z.B. al-Quds al-arabi, London, 29.8.2006 (Sayf al-Islam al-Qadhafi and the statement on modernization of Libya; übersetzt in: BBC, London, 29.8.2006).

³ Shalqam betonte z.B. vor der Organisation Islamische Konferenz die zentrale Verantwortung Libyens für „economic development, advancement of scientific research, liberating Muslim women, and facing sectarianism“ (The Tripoli Post, Tripolis, 20.5.2007: Libya).

⁴ 1969-1977 der Revolutionäre Kommandorat, seit 1979 die Revolutionsführung (qiyada thawriya) mit jeweils Qaddafi an der Spitze (als Vorsitzender des Revolutionären Kommandorats bzw. als Revolutionsführer/qa’id al-thawra).

schaft“ stand und steht dabei in einem komplizierten Kontext, in dem sich die historische Erfahrung mit über 400 Jahren Fremdherrschaft, die arabisch-islamische Identität, objektive Hemmnisse bei der Zielumsetzung,⁵ aber auch Aspekte der Machtsicherung niederschlugen. Dieses Konglomerat an Einflüssen determinierte die jeweils in Angriff genommenen politischen Maßnahmen, insbesondere was ihre Reichweite und das Tempo anbelangt. Dies gilt auch für die vom Revolutionären Kommandorat bzw. der Revolutionsführung betriebene staatliche Religionspolitik.

1. Staatliche Religionspolitik 1969-2007 im Überblick

Die staatliche Religionspolitik zeichnet sich seit Beginn der Septemberrevolution durch drei Hauptcharakteristika aus:

Erstens waren die von Qaddafi eingeleiteten religionspolitischen Maßnahmen vielfältig und massiv, auch wenn sie letztendlich nur drei strategischen Zielen zuzuordnen sind:

- der Wiederherstellung der arabisch-islamischen Identität und der Ausmerzung von religionspolitischen Defiziten, die eine Folge des Kolonialismus und der Phase der Verwestlichung unter der Sanusi-monarchie (1951-1969) waren. Die Septemberrevolution verstand sich deshalb immer auch als „islamische Revolution“ (thawrat al-fatih – thawra islamiya).
- der Herstellung von Kompatibilität zwischen der von Qaddafi entworfenen Ideologie und islamischen Prinzipien, die mit der 1975 proklamierten religiösen Revolution (thawra diniya) vollzogen wurde, deren Zielscheibe insbesondere die religiösen Autoritäten (Imame, Prediger, Ulama) waren.

⁵ Hierzu zählt z.B. der Faktor „mangelndes qualifiziertes Personal“ (1951 verfügte Libyen nur über 14 Hochschulabsolventen), die sich mit der Erdölförderung schnell herausbildende Rentementalität und die Tatsache, daß in der libyschen quasi vorindustriellen Gesellschaft kein Verständnis für Prozeßabläufe vorhanden war (und ist).

- der Kompatibilität zwischen religionspolitischen Maßnahmen und Modernisierungsdiskurs; dieser Aspekt trat erstmals im Kontext der Militärausbildung für Frauen 1974 in den Vordergrund, war aber den ersten beiden strategischen Zielen nachgeordnet.

Zweitens generierte die qaddafische Religionspolitik und die religiöse Revolution religiös motivierte Opposition (vgl. Abschnitt 3), auf die die Revolutionsführung auch mit religionspolitischen Maßnahmen reagierte, darunter befand sich als signifikanteste Maßnahme die Teilislamisierung einiger Gesetze 1994.

Drittens lassen sich vor diesem Hintergrund deutlich fünf verschiedene Phasen der staatlichen Religionspolitik abgrenzen, die im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

Die Phasen der libyschen Religionspolitik seit 1969

Phase 1: 1969/1970

Die Präsentation der Septemberrevolution als islamische Revolution war eine Reaktion auf die Verwestlichungstendenzen der Sanusiperiode, denen Qaddafi bzw. der Revolutionäre Kommandorat mit einem Rekurs auf den Islam und entsprechenden religiös begründeten gesetzlichen Maßnahmen entgegentrat. Hierzu zählten abgesehen vom Verbot des Glücksspiels und des Wuchers die auf die Stärkung der arabisch-islamischen Identität abzielenden gesetzlichen Regelungen

- zum Alkoholverbot;⁶
- zur obligatorischen Einführung der islamischen Almosensteuer (Zakat);⁷

⁶ Dekret des Revolutionären Kommandorats vom September 1969; gesetzliche Regelung durch Gesetz Nr. 89 vom 20.11.1974 (Verbot des Konsums, Erwerbs und der Herstellung alkoholischer Getränke); Bestätigung des Gesetzes mit Gesetz Nr. 4 vom 29.1.1994 (leichte Strafschärfung für Libyer und Ausländer, unabhängig von der Religionszugehörigkeit); erneute Bekräftigung des Alkoholverbots als schariakonformes Verbot mit Dekret des Allgemeinen Volkskomitees Nr. 2/1426 (21.1.1997).

⁷ Regelung der Details zur Umsetzung des Zakatgesetzes von 1970 mit Dekret vom 15.2.1972; Dekret vom 1.2.1975 regelt die Verteilung der Zakateinnahmen an die Armen.

- zur Schließung von Kirchen und ihrer Umwandlung in Moscheen (prominentestes Beispiel war die Umwandlung der Kathedrale vom Heiligen Herzen Jesu am Jaza'ir-Platz in Tripolis in die Jamal-Abd-al-Nasir-Moschee);⁸
- zur Förderung der Pilgerfahrt (Libyen entsandte vor der Konfrontation mit Saudi-Arabien ab 1978 eine gemessen an der Einwohnerzahl überproportionale Anzahl von Pilgern);
- zum obligatorischen und offiziell verbindlichen Gebrauch des allgemein in islamischen Staaten neben dem gregorianischen Kalender gebräuchlichen Hijra-Kalender.⁹

Das am 5. Mai 1970 vom Revolutionären Kommandorat erlassene „Gesetz zum Schutz der (nach islamischen Vorstellungen geprägten) Moral auf öffentlichen Plätzen“ – de jure bis heute in Kraft – unterwarf alle öffentlichen Aufführungen vorheriger Genehmigungspflicht und zielte vor allem auf die Unterbindung von „unmoralischem Verhalten“ und Prostitution. Auf der Basis dieses Gesetzes kam es zur Schließung aller Nachtlokale.

Diese Maßnahmen bedeuteten indes keine Aufwertung des Islam als *politikbestimmendes* Element, sondern waren wie auch die noch im September 1969 per Dekret angeordnete Arabisierungspolitik (Verbot der lateinischen Schrift in der Verwaltung und im öffentlichen Leben) Versuche, zu einer nationalen Identität zu finden, und den ausländischen, als „neokolonial“ bezeichneten Zugriff auf das Land, der unter der Sanusimonarchie drastisch zugenommen hatte, zu erschweren.

⁸ Die De-facto-Dominanz der Revolutionssphäre über die islamische zeigt sich spätestens 1976 beim Abriß der Hammuda-Moschee vor dem Roten Kastell in Tripolis, um Platz für die Anlage des Grünen Platzes (Massenaufmärsche) zu schaffen.

⁹ Dekret des Revolutionären Kommandorats vom September 1969, al-Jarida al-rasmiya, Tripolis, 24.9.1969. Diese Anordnung war nur die erste innerhalb einer Reihe von kalendarischen Eingriffen, die Libyen nicht nur von der in anderen islamischen Ländern üblichen Hijra-Zeitrechnung entfernten, sondern auch erheblicher Kritik aussetzten, ohne daß diese Kritik allerdings die Rückkehr zum Hijra-Kalender nach sich gezogen hätte. Revolutionsführer Qaddafi hat im Rahmen seiner Islampolitik im Dezember 1978 die Flucht des Propheten Muhammad von Mekka nach Medina als Ausgangspunkt der islamischen Zeitrechnung verworfen zugunsten des Todestages des Propheten (wifāt rusul allah; abgekürzt: w.r.), weil damit das Ende jeglicher Prophetie eingetreten sei. Dem Jahr 1977 n.Chr. (milad franji) entspricht damit das Hijrajahr 1397/98 h. bzw. das um zehn Jahre abweichende Kalenderjahr 1386/87 w.r.

Phase 2: Dezember 1970 – Mai 1975

Das Verhältnis von Staat und Religion war kein Verhältnis, das sich nur auf der Ebene der Äußerlichkeiten manifestierte, sondern sich weiterentwickelte und ab Ende 1970 eine politikbestimmende Orientierung nahm. Ausgangspunkt war – nach dem Tode des ägyptischen Präsidenten Nasser und damit verbunden dem Verlust seines arabisch-sozialistischen Einflusses – die von Qaddafi im Dezember 1970 einberufene erste Islamkonferenz (mit internationaler Beteiligung) in Tripolis, auf der nicht nur eine Aufwertung des Islam als Bezugsgröße für die anstehenden politischen Reformmaßnahmen festgelegt, sondern auch die weltweite Mission des Islam durch Gründung einer eigenständigen libyschen Missionsorganisation, der späteren Jam‘iyat al-da‘wa al-islamiya, beschlossen wurde. Die konkrete Umsetzung des ersten Beschlusses erfolgte nach vorausgehenden Debatten zur möglichen Einführung der Scharia im Oktober 1971, als ein eigens dazu vom Revolutionären Kommandorat berufenes Komitee die Revision der positiven Gesetzgebung „im Lichte der Scharia“ vornehmen sollte.

Die Arbeit des Komitees führte 1972/73 u.a. zur Einführung der Almosensteuer und zur Verabschiedung verschiedener Islamisierungsgesetze (Gesetz bzgl. Diebstahls vom 11. Dezember 1972; Gesetz bzgl. Ehebruchs vom 20. Oktober 1973); diese Gesetze orientierten sich an den im Koran für solche Delikte vorgesehenen Strafen (Auspeitschung, Amputationen) und waren mitverantwortlich dafür, daß Libyen sich nicht nur in der europäischen Presse den Ruf eines „fundamentalistischen Staates“ erwarb. Die Arbeit des Komitees konfliktierte indes bald mit den eigentlichen Intentionen Qaddafis. Dieser wollte keinen Staat, in dem Religionsgelehrte der Gesellschaft rückwärtsgewandte Sichtweisen verordneten und unflexibel an Traditionen festhielten. Qaddafi wollte vielmehr den Anspruch der Revolution (Entwicklungsrevolution, Industrialisierung, Volkspartizipation usw.) einlösen, ohne dabei auf die konservativen Religionsgelehrten und auf die einengenden Vorschriften der Scharia Rücksicht nehmen zu müssen. Konflikte waren folglich vorprogrammiert.

Der erste Konflikt zwischen Qaddafi und den religiösen Autoritäten brach Ende 1974 aus. Anlaß dafür war das Wehrdienstgesetz vom 19.

Dezember 1974, das festlegte, daß in die angeordnete allgemeine Militärausbildung (ab 1. Januar 1975) auch die weiblichen Staatsbediensteten und die Studentinnen einbezogen werden sollen. Gegen diese Absicht protestierte Großmufti al-Zawi.

Die Einmischung des Großmufti war zwar nicht die erste Stellungnahme einer religiösen Autorität zu aktuellen Angelegenheiten, doch hatte sich der politische Kontext geändert. Qaddafi bereitete entsprechend der von ihm seit 1972/73 entwickelten Dritten Universalen Theorie das System der direkten Demokratie vor, das persönliche bzw. gruppenspezifische Äußerungen zur politischen und sozioökonomischen Entwicklung nur noch in den Basisvolkskonferenzen bzw. den Berufsverbänden vorsah. Dieser Kontextwandel leitete zur „religiösen Revolution“ über, die Qaddafi in seiner Rede vom 2. Mai 1975 ankündigte.

Phase 3: Mai 1975 – Ende 1978

Erste Maßnahme der „religiösen Revolution“ (thawra diniya) war das von Qaddafi verhängte Redeverbot zu politischen Angelegenheiten für Religionsgelehrte und Imame. Indem Qaddafi den Rechtsgelehrten und Imamen das Recht absprach, über alle den staatlichen Bereich betreffenden Angelegenheiten zu sprechen, reduzierte er die religiösen Autoritäten zu Exegeten des Koran ohne direkten Bezug zu den Ereignissen der Gegenwart. Durch die Aufhebung der Mittlerfunktion der Religionsgelehrten zwischen Mensch und Gott entzog er die Bevölkerung der direkten Beeinflussung durch überwiegend konservative Imame und erleichterte der revolutionären Führung die Instruktion (Indoktrinierung) der „Volksmassen“ (jamahir) – ein zentraler Begriff der qaddafischen Ideologie.

Der Konflikt mit den Religionsgelehrten war damit aber noch nicht erschöpft. Als Qaddafi zunehmend den Koran (nicht jedoch die Scharia) in den Vordergrund der religiösen Legitimierung staatlichen Handelns schob und einzig den Koran als Gesetz der Gesellschaft anerkannt wissen wollte, auf dessen Basis die Mitglieder der Volkskonferenzen mittels des Ijtihad (eigene Geistesanstrengung) selbständig Neuregelungen aller gesellschaftlichen Belange vornehmen sollen, war eine weitere Eskalation der Konfrontation vorprogrammiert.

Die Verschärfung des Konflikts zwischen Qaddafi und den Religionsgelehrten erfolgte 1978. In einer Predigt in der Mulay-Muhammad-Moschee in Tripolis aus Anlaß des Geburtstags des Propheten (19. Februar 1978) und erneut am 3. Juli 1978 anläßlich einer Versammlung von religiösen Würdenträgern in derselben Moschee attackierte Qaddafi nicht nur die Imame persönlich („Der Koran ist in arabischer Sprache, wir können ihn folglich alle verstehen, ohne daß wir einen Imam brauchen, der ihn uns erläutert.“), sondern griff durchaus mit stichhaltigen Argumenten massiv das Dar al-ifta' (Fatwainstitution) und das gesamte Gebäude sunnitischer Lehre und Rechtsprechung an.¹⁰ Einzig der Koran sei, so Qaddafi, kein positives Recht und nur durch die zeitgemäße Neuinterpretation dieses göttlichen Textes könne auf die Fragen der Gegenwart eine Antwort gegeben und die Spaltung der Muslime sowie die Existenz verschiedener Rechtsschulen überwunden werden.

Damit der Neuerungen aber nicht genug. In der Rede vom Februar 1978 diffamierte Qaddafi auch die praktizierte Heiligenverehrung und das Pilgern zu den Marabutgräbern als „präislamischen Brauch“. Zudem stellte er erstmals einen expliziten Bezug zwischen dem Jamahiriya-Staatsmodell und dem Islam her, indem er auf die Koransure 42, Vers 38 („wa amruhum shura bainahum“/„und ihre Angelegenheiten in Beratung untereinander erledigen“) verwies und betonte, daß das Grüne Buch (Teil I) mit seinem Plädoyer für direktdemokratische Basisvolkskonferenzen (Legislative) und Volkskomitees (Exekutive) den Weg zur staatsrechtlichen Umsetzung des Koran aufzeige.¹¹ Im Dezember 1978

¹⁰ Vgl. Details bei Mattes, Hanspeter: Islam und Staatsaufbau. Das theoretische Konzept und das Beispiel der Sozialistischen Libyschen Arabischen Volksgamähiriyya, Heidelberg: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Reihe B, Nr. 2, 1982, S. 66-99.

¹¹ Qaddafi diesbezüglich am 19.2.1978 im Wortlaut: „Das Grüne Buch beabsichtigt in Wirklichkeit die Erläuterung nur eines einzigen Koranverses, nämlich die Sure: Die Beratung (42/38): „wa 'amruhum shura baynahum“ („und ihre Angelegenheiten in Beratung untereinander erledigen“) [...]. Es gibt keine andere Deutung dieses Koranverses außer der Etablierung von Basisvolkskonferenzen, Volkskomitees, Berufsverbänden, damit diese Umma ihre Angelegenheiten miteinander berät und ihre Angelegenheiten tatsächlich durch Beratung regeln [...]. Nur diesen einzigen Koranvers will dieses Buch erklären.“ Qaddafi bezog damit – die politische und sozioökonomische Ideologie vom Islam trennend (Grünes Buch für weltliche – Koran für religiöse Fragen) – eine zunehmend säkuläre Position. Allerdings bedeutet Säkularismus für ihn nicht gleichzeitig auch die Duldung und Respektierung von Areligiosität (la-diniya).

schließlich veranlaßte Qaddafi, daß der in muslimischen Ländern übliche Hijra-Kalender in Libyen durch den auf den Todestag des Propheten bezogenen Kalender ersetzt wurde, sei dieser Tag wegen des damit einhergehenden Endes jeglicher Prophetie doch ungleich wichtiger als die Hijra des Propheten von Mekka nach Medina.

Phase 4: 1979 – Anfang 1990er Jahre

Mit dieser letzten Anordnung 1978 fand die Ausgestaltung der Islampolitik, des „wahren Islam der Volksmassen“,¹² einen vorläufigen Abschluß. Neuerungen gab es erst wieder 1993, wobei diese eine Reaktion auf oppositionelle Entwicklungen waren. Insgesamt ist diese vierte Phase stark vom reaktiven Handeln geprägt. War bis 1978 Qaddafi der „islampolitische Neuerer“, der „mujaddid“ des 20. Jahrhunderts (so seine Apologeten, denn in der islamischen Welt war Qaddafi nie in dieser Rolle des Erneuerers anerkannt), der offensiv im nationalen Rahmen seine Islamkonzeption durchsetzte, so sind die 1980er und 1990er Jahre von der Auseinandersetzung mit jener internen und externen Opposition geprägt (s.u.), die Qaddafis Islampolitik ihrerseits als häretisch und ketzerisch zurückwies und dabei auf sicherer orthodoxer theologischer Grundlage stand.

Phase 5: 1993 bis heute

Die fünfte Phase begann 1993, als Qaddafi am 2. April in einer Rede vor Vertretern der Basisvolkskonferenzen den Wunsch nach „striktter Anwendung der koranischen Strafen“ formulierte und die baldige Verabschiedung entsprechender Gesetz „anregte“. Hintergrund für dieses Anliegen war ein doppeltes: Zum einen gab es in der Tat sich häufende Fälle von Gewaltkriminalität und eine exzessiv zunehmende Korruption, die mit neuen gesetzgeberischen Maßnahmen bekämpft werden sollte und 1994 sogar die Gründung von speziellen Antikorruptionskomitees

Dies hat Qaddafi u.a. in seiner Rede vom 2.2.1976 anlässlich des Christlich-Islamischen Dialogs in Tripolis formuliert: „Es ist klar, daß die Menschheit die Religion braucht; wir brauchen sie als Quelle, um unsere Rechte und Pflichten zu erfahren, um das Richtige und Falsche, das Gute und Böse zu unterscheiden.“

¹² Von den Revolutionskomitees wie zuletzt auf ihrer Jahrestagung im März 2007 als „Jamahiri-Islam“ bezeichnet.

(„Reinigungskomitees“/„lajnat tathir“) nach sich zog, zum anderen sollte mit einem Rückgriff auf koranische Strafelemente der eskalierenden Auseinandersetzung mit den aus Afghanistan zurückkehrenden libyschen Kämpfern und ihrem an Qaddafi gerichteten Vorwurf der Ketzerei der Boden entzogen werden. Die Teilislamisierung einiger Gesetze im Februar 1994 sowie die in den letzten Jahren zu beobachtende verstärkte Aktivität im Bereich Koranrezitationswettbewerbe wie auch die Bewerbung von Tripolis als „islamische Kulturhauptstadt“ (2007) sind Teile einer Strategie, das eigene islamische Profil im Kampf gegen den Islamismus zu schärfen. Daß einige gesellschaftliche Gruppen diese Strategie nicht wie Qaddafi als Oberflächenphänomen begreifen, sondern als reale Ermutigung zur islamkonformen Umgestaltung der Gesellschaft, zeigt das im März 2007 vom Allgemeinen Volkskomitee erlassene Verbot für Auslandsreisen von Frauen unter 40 Jahren, solange kein männlicher Begleiter vorhanden ist. Das vom islamisch-konservativen Flügel verabschiedete Dekret wurde aber nach umgehender Kritik in der Presse, die den Beschluß, der „die Rechte der Frauen mit Füßen trete“ als „idiotisch“ und als ein Zeichen von „Rückständigkeit“¹³ bewertete, wieder rückgängig gemacht.¹⁴

2. Religionspolitische Hauptakteure der Gegenwart

Die religionspolitischen Akteure Libyens handeln im Unterschied zu den Nachbarstaaten in einem gesetzlich nicht geregelten Raum. Weder sind die zentralen Akteure in einer Verfassung genannt noch ihre Aufgaben in Gesetzestexten oder Dekreten kodifiziert. Die Proklamation der Volksherrschaft vom 2. März 1977, die als zentrales Referenzdokument bis heute quasi die konstitutionelle Ordnung des politischen Systems Libyens definiert, geht nur an zwei Stellen auf die Religion ein: In der ersten Stelle wird Gott um Hilfe gebeten und der Koran als einzige Quelle der Führung bezeichnet. In der zweiten Stelle wird im Rahmen der vier Hauptproklamationspunkte des Dokuments postuliert, daß (Punkt 2)

¹³ So die Zeitung al-Jamahiriyah (Tripolis) vom 7.3.2007.

¹⁴ Vgl. en.libc.net, 10.3.2007 (Libya. Travelling of women).

„Der heilige Koran das Gesetz [im Sinne von Referenzpunkt für anstehende politische und juristische Entscheidungen] der Gesellschaft in der Sozialistischen Libyschen Arabischen Volksjamahiriya“ sei.

Viel wichtiger als religiöse Bezüge ist in der Proklamation der Volksherrschaft der Verweis auf die Dritte Universale Theorie bzw. das Grüne Buch, das mit Aufnahme in den Staatsanzeiger (Nr. 1, 15. März 1977) Gesetzeskraft erhielt, seinerseits aber in seinem Text keinerlei direkten Bezug zum Islam herstellt.

Die zentralen religionspolitischen Akteure, die in einer hierarchischen Ordnung zueinander stehen, wobei Qaddafi in seiner Funktion als Vorsitzender des Revolutionären Kommandorats bzw. als Revolutionsführer die dominante Position einnimmt, sind gegenwärtig neben Qaddafi die Islamische Missionsgesellschaft und die Waqf-/Zakatbehörde.

Revolutionsführer Qaddafi

Die religiöse Richtungskompetenz sprach sich Qaddafi seit der Übernahme des Vorsitzes im Revolutionären Kommandorat 1969 selbst zu, auch wenn anfangs noch das Dar al-ifta' mit dem vom Revolutionären Kommandorat ernannten Mufti an der Spitze existierte, bis es im August 1984 mit dem Rücktritt von Mufti al-Zawi (gest. August 1985) als Akteur von der Bildfläche verschwand.¹⁵ Qaddafi ist oberste Instanz in Fragen der Religionspolitik und in dieser Position in unterschiedlicher Weise den Staatsbürgern bzw. den Gläubigen gegenüber getreten: In seiner Funktion als Vorsitzender des Revolutionären Kommandorats rief er z.B. 1971 das Oberste Komitee zur Revision der positiven Gesetzgebung ins Leben, verhängte im April 1975 das Redeverbot für Freitagsprediger, Imame und den Mufti zu politischen Angelegenheiten¹⁶ oder versuchte als Revolutionsführer in den 1990er Jahren die Bevölkerung für die Sicherheitsbedrohung der bewaffneten islamistischen Gruppen zu sensibi-

¹⁵ Das Dar al-ifta' bzw. das religiöse Fatwawesen war in keiner Verordnung geregelt; die üblicherweise vom Mufti wahrgenommene Aufgabe der Festlegung des Beginns des Fastenmonats bzw. des Fastenbrechens (Aid al-fitr) wird in Libyen vom Generalsekretariat des Allgemeinen Volkskomitees vorgenommen (Jana, 31.10.2005).

¹⁶ Qaddafi am 27.4.1975: „Jedesmal, wenn wir in die Moschee gehen, hören wir den Imam über Wohnung, Kreditleichterungen, Banken und die Verwaltung reden. Solche Reden dürfen ab jetzt nicht mehr in den Moscheen gehalten werden.“

lisieren. In der Funktion als Imam ist er sowohl im Inland als auch im Ausland bei verschiedenen Anlässen aufgetreten. Im nationalen Rahmen z.B. bei den Dialoggesprächen mit libyschen Religionsgelehrten 1978, im internationalen Rahmen anlässlich des Geburtstags des Propheten Muhammad (Mawlut) in Timbuktu am 10. April 2006 (Leitung des Freitagsgebets)¹⁷ bzw. in Agadez am 30. März 2007 (Leitung des Freitagsgebets; Aufruf zur Gründung eines zweiten Fatimidenreichs in Nordafrika).¹⁸ Als Mufti ist Qaddafi bislang indes erst einmal im Kontext der Islamistenbekämpfung aufgetreten, als er – unterschrieben mit „The Muslim Imam M. Qaddafi“ – im Winter 1991 ein „Judgement of Islam on the Heresy of Al-Takfir wa Al-Hijra“¹⁹ veröffentlichte. Am häufigsten war indes die Botschaft gemischt und nicht genau zu bestimmen, ob Qaddafi in seiner Rolle als De-facto-Staatschef oder als oberster Imam spricht, so z.B. anlässlich der Proklamation der Volksrevolution am 15. April 1973 oder anlässlich der Predigt am Aid al-fitr im April 1992 (Kritik am Kreuzzug des Westens gegen den Islam als Reaktion auf die Verhängung von UN-Sanktionen gegen Libyen).

Zur Unterstützung der internationalen religiösen Führungs- und Imamfunktion Qaddafis und zur „politischen Führung der Muslime weltweit“ wurde von ihm selbst anlässlich eines internationalen Islamfestivals zum Geburtstag des Propheten Muhammad (25.-26. September 1989 im ostlibyschen al-Baida) das *World Islamic People's Leadership* (WIPL; al-Qiyada al-sha'biya al-islamiya al-alamiya) mit Qaddafi als Generalsekretär an der Spitze gegründet.²⁰ Das 35-köpfige WIPL-

¹⁷ Vgl. den Text der Rede/Predigt, die wegen des Aufrufs zur Vereinigung der Saharastämme zu diplomatischen Querelen u.a. mit Algerien führte, die persönliche Webseite Qaddafis www.algathafi.org/en/tombokto_en.htm.

¹⁸ Vgl. den Text der hier nicht weiter kommentierten Rede/Predigt unter: www.algathafi.org/en/agades_en.htm. Qaddafi stand aber auch bei anderen Staatsbesuchen häufig Freitagsgebeten vor und nutzte diese zu politischen Botschaften (vgl. z.B. sein Besuch in Banjul/Gambia am 30.6.2006: The Leader leads the collective prayers of mess of worshippers in M. al-Gathafi Manara (bighthouse) mosque in the Gambian capital on Friday prayers today, Text: Jana, 30.6.2006).

¹⁹ Vgl. Text abgedruckt in: Mattes, Hanspeter: Qaddafi und die islamistische Opposition in Libyen, Hamburg 1995, S. 127-132.

²⁰ Hierzu hieß es in der verbreiteten libyschen Pressemitteilung: „Continuing his leading role of guiding the contemporary world's Islamic awakening, and his untiring work of arousing Muslims to assume their duty of confronting the schemes of chris-

Generalsekretariat wird von der alle fünf Jahre tagenden Konferenz²¹ islamischer (Volksmassen-)Organisationen gewählt, die auch das Aktionsprogramm vorgibt;²² dazu zählen die Aufgaben: Stärkung des Islam weltweit; Kampf gegen die Verfälschung des Islambildes im Westen; Kritik an der „zionistischen Penetration Afrikas“; Kampf gegen Evangelisation der christlichen Kirchen in Afrika.

*Die Islamische Missionsgesellschaft (JDI/Jam'iyah al-da'wah al-islamiyah; WICS/World Islamic Call Society)*²³

Die Islamische Missionsgesellschaft ging aus der ersten internationalen Islamkonferenz hervor, die auf Initiative Qaddafis im Dezember 1970 in Tripolis stattfand und neben einer internen Beratungsfunktion für Qaddafi vor allem das von Qaddafi verfolgte Ziel der weltweiten Mission des Islam umsetzen sollte. Insbesondere unter dem seit Juni 1978 amtierenden Generalsekretär Dr. Muhammad Ahmad al-Sharif,²⁴ einem bis heute engen Berater Qaddafis, entwickelte die Missionsgesellschaft umfassende Aktivitäten in Asien, Schwarzafrika, Lateinamerika und Europa.²⁵ Hauptaufgabe ist auf operativer Ebene die Organisation von Muslimen in Regionalverbänden, ihre Indoktrinierung mit den Inhalten der qaddafischen Islampolitik und der Bau von islamischen Zentren.²⁶ Hinzu kommt die Ausbildung ausländischer Studenten zu Koranglehrten, Imamen und Predigern, wobei diese Aufgabe an die der Missionsgesellschaft nachge-

tianisation, alienation and corruption of the Islamic identity, the leader addressed the Islamic festival.“

²¹ Das WIPL verfügt gegenwärtig über keine aktive Webseite; die frühere Domain www.wipl.org ist „temporarily offline“ (Juli 2007). Der 1. (Gründungs-)Kongress fand in al-Baida statt (25.-26.9.1989); der 2. Kongress auf Zypern, 16.-19.11.1995; der 3. Kongress in der tschadischen Hauptstadt N'Djamena, 4.-6.2.2000; der 4. Kongress in Tripolis, 26.-30.11.2005.

²² Details vgl. Mattes 1995, a.a.O. (Anm. 19), S. 60 ff.

²³ Vgl. Details bei Mattes, Hanspeter: Die innere und äußere islamische Mission Libyens. Historisch-politischer Kontext, innere Struktur, regionale Ausprägung am Beispiel Afrikas, Mainz/München 1986, 404 S.

²⁴ Generalsekretär 1970-1978 war Scheich Subhi.

²⁵ Dokumentiert in der von der JDI/WICS herausgegebenen Zeitung Jarida al-da'wah al-islamiyah sowie der Monatsschrift al-Risala (1982-1994).

²⁶ Zuletzt Bau des Gathafi Islamic Manara in Kano/Nigeria; Grundsteinlegung am 21.9.2005.

ordnete, 1974 begründete *Fakultät für Islamische Mission* in Tripolis²⁷ mit Zweigstellen in Damaskus und Beirut abgegeben wurde. Dekan ist derzeit Dr. Muhammad al-Ziyadi; die Anzahl der aus über 40 Nationen stammenden Studenten in Tripolis beläuft sich auf 350-400.

Die Missionsgesellschaft, deren Arbeit inzwischen alle fünf Jahre von einem Kongreß²⁸ beraten und angeleitet wird, integriert sich in die religionspolitischen Vorgaben Qaddafis, darunter die besonders seit 2005 propagierte Kooperation mit Sufiorden als den „lokalen Bollwerken“ gegen religiösen (islamistischen) Extremismus. Ihren globalen Führungsanspruch untermauerte die Missionsgesellschaft auf ihrem 3. Kongreß 1986, dem Jahr der militärischen Konfrontation mit den USA, indem sie sich offiziell in *World Islamic Call Society* (WICS) umbenannte und Regionalvertreter in ihr Exekutivkomitee berief.²⁹

Die Waqf- und Zakatbehörde

Die Zuständigkeit für die Moscheen und die Verwaltung der Imame lag nach der Septemberrevolution mangels einer eigenständigen Behörde zunächst beim Ministerium für soziale Angelegenheiten, Abteilung Moscheen (Idarat al-masajid); in den 1980er Jahren zur Hochzeit revolutionärer Militanz und des „Kampfes gegen Obskurantismus“ in den Moscheen wurde die Zuständigkeit sogar zeitweise dem von den Revolutionskomitees kontrollierten Sekretariat (Ministerium) für Massenmobilisierung und revolutionäre Orientierung zugeschlagen. Die daraus resultierende Vernachlässigung des religiösen Bereichs hatte allerdings mit der Zeit zunehmend deutlicher werdende negative Auswirkungen³⁰ auf den Bestand der Waqf, die Moscheeinfrastruktur, die Qualität des Ko-

²⁷ Vgl. Mattes 1986, a.a.O. (Anm. 23), S. 124 ff.

²⁸ Gründungskongreß im Dezember 1970 in Tripolis; 2. Kongreß 1982; 3. Kongreß 1986; 4. Kongreß 24.-28.9.1990, Tripolis; 5. Kongreß 21.-24.9.1995, Tripolis; 6. Kongreß 18.-21.9.2000, Jakarta/Indonesien; 7. Kongreß 26.-29.11.2004, Tripolis. Die WICS verfügt derzeit über keine aktive Webseite; www.islamic-call.org ist „temporarily offline“ (Juli 2007).

²⁹ Das Exekutivkomitee umfaßt seit 8.8.2005 unter Leitung von Dr. Sharif seinen Stellvertreter Dr. Ibrahim al-Ghuwil sowie je einen Regionalvertreter für Asien, Afrika, die arabische Welt, die „beiden Amerika“ und Europa (Jana, 8.8.2005).

³⁰ Vgl. den rekapitulierenden kritischen Bericht in al-Fajr al-jadid, Tripolis, 31.8.1992 (al-Hai'a al-amma lil-awqaf).

ranunterrichts und die interne Missionsarbeit sowie generell die religiöse Unterweisung (al-tawjih al-dini) an der Basis, so daß das Allgemeine Volkskomitee (Regierung) zur Einleitung von Gegenmaßnahmen gezwungen war.³¹ Mit Dekret 703/1989 wurde zum einen ein Staatsunternehmen zur baulichen Sanierung bestehender Moscheen und des Waqfbesitzes sowie zum Bau neuer Moscheen beschlossen und zum anderen mit Dekret 1128 vom 27. November 1990 die Waqf- und Zakatbehörde (al-Hai'a al-amma lil-awqaf wa shu'un al-zakat; General Authority for Religious Endowment and Alms Affairs)³² geschaffen, die mit umfassenden Aufgaben ausgestattet wurde:

- Aufsicht über den Waqfbesitz und Sicherung des Bestands (darunter befinden sich auch einige wenige Moscheen);
- Aufsicht über die bestehenden Moscheen (1991: 2.802, davon 300 historische, 500 renovierungsbedürftig) und Aufgabe des Moscheeneubaus;³³
- Aufsicht über den Koranunterricht, die Koranrezitation (einschließlich Organisation der nationalen und internationalen Koranrezitationswettbewerbe; s.u.);
- Verankerung des „koranischen Einflusses in der Gesellschaft“, u.a. durch Versorgung der Moscheen und der ihnen angeschlossenen Koranlehrerzentren³⁴ und Koranschulen mit religiöser Literatur und Koranausgaben;
- Sicherstellung der pünktlichen Erscheinungsweise der Zeitschrift „al-Minbar“;

³¹ Kontext war das Erstarken der islamistischen Bewegung und der Beginn der bewaffneten Aktionen islamistischer Gruppen Ende der 1980er Jahre.

³² Die Behörde ist mit Dekret 111 vom 5.3.2007 dem Allgemeinen Volkskomitee (Ministerium) für soziale Angelegenheiten zugeordnet worden und verfügt zur Erfüllung ihrer Aufgaben in allen Sha'biyat (Verwaltungsbezirken) über Zweigstellen; vgl. zu den Aufgaben Jana, 16.2.2007 (General Board of Endowment).

³³ Der Bestand liegt 2007 bei rund 3.200 Moscheen, von denen sich über ein Drittel im Großraum Tripolis befinden.

³⁴ In Libyen gibt es – angebunden an die Moscheen – rund 900 (1992: 787) Zentren für den Koranunterricht (marakiz ta'lim al-qur'an al-karim) mit etwa 1.800 (1992: 1.660) Koranschullehrerstellen. Davon waren 1992 680 vakant; vgl. al-Fajr al-jadid, Tripolis, 31.8.1992.

- Durchführung von (Unterweisungs-)Veranstaltungen an religiösen Feiertagen;
- Kooperation mit dem staatlichen Koransender „Idha’a al-qur’an al-karim“; die Sendezeit umfaßt täglich 17 Stunden.

Immer stärker traten dabei zwei Aufgaben in den Vordergrund:

- Erstens die Kontrolle der (räumlichen) Nutzung der Moscheen in Kooperation mit der 1990 gegründeten Volkswache (al-Haras al-sha‘bi) und die Kontrolle der Freitagspredigten im Sinne des von Qaddafi vorgegebenen religiösen Diskurses; die Inhalte der Freitagspredigten sollten dabei durch Herausgabe eines Führers (Dalil khutba al-jum‘a) „angeleitet“ sprich kontrolliert werden.
- Zweitens die Zuständigkeit für die Einstellung und die Fortbildung der Imame,³⁵ Prediger und Koranlehrer. So sollten die qualitativen Einstellungskriterien für Imame und Koranlehrer angehoben und die Imame und Prediger in einem eigenen Verband organisiert werden mit dem Ziel, ihre „intellektuelle Schulung“ in Kooperation mit dem Informationsbüro der Islamischen Missionsgesellschaft oder auch dem Grünen-Buch-Zentrum³⁶ besser organisieren zu können.

Alle diese Maßnahmen erfolgten im Rahmen der Bekämpfung von „zandaqa“ (Häresie)³⁷ im Innern der Moscheen.

Die Generalverwaltung für Sufizentren

Im Zusammenhang mit der staatlichen Bekämpfung des islamistischen Extremismus reaktivierte Qaddafi Mitte der 1990er Jahre die bis dahin verbotenen Sufibruderschaften, weil sie nun wegen ihrer Propagierung eines direkten Mensch-Gott-Verhältnisses als Bollwerk gegen den Isla-

³⁵ Als Mangel wurde von offizieller Seite auch die ungenügende Zahl von Imamen angegeben. Nach zahlreichen „Reinigungskampagnen“ waren 1991 von 4.116 Posten 1.379 „unbesetzt“, d.h. ein Drittel aller Moscheen war ohne Freitagsprediger und damit ohne „religiöse Unterweisung der Gläubigen“.

³⁶ Vgl. Mattes Hanspeter: Das Grüne Buch-Zentrum/Tripolis: Trägerinstitution der internen und externen Diffusion der Ideologie Mu‘ammar al-Qadhafis, in: Wuqûf, Scheessel, Band 1, 1986, S. 83-147.

³⁷ Der Begriff bezieht sich auf die islamistischen Gruppen, die nach offizieller Ansicht vom revolutionären („wahren“) Islam Qaddafis abgewichen sind.

mismus eingestuft wurden. Die wiedereröffneten Sufizentren (Zawiyas) wurden Ende der 1990er Jahre administrativ erfaßt und für ihre Verwaltung (Aufsicht) die *General Administration of the Sufi Centres* (al-Idara al-amma lil-marakiz al-sufiyya) geschaffen, der im Februar 2007 auch die Zuständigkeit für das *Religious Tourism Office* (inklusive Organisation der Hajj)³⁸ übertragen wurde.

Das Forum der Imame, Prediger und Koranlehrer

Das Forum der Imame, Prediger und Koranlehrer (Muntada al-a'imma wal-khutaba' wal-wa'azz wa mudarrasi al-qur'an) ist der berufliche Zusammenschluß des staatlichen Religionspersonals und sowohl Ansprechpartner Qaddafis als auch der Waqf-/Zakatbehörde, wenn es um ideologische oder religionspolitische Unterweisung, Fortbildungsmaßnahmen oder die Durchführung spezifischer Aktivitäten (wie den Einsatz von Imamen und weiblichem Religionspersonal im Kampf gegen Aids)³⁹ geht. Die religiöse Grundsatzorientierung gegenüber dem religiösen Personal geht stets von Qaddafi aus; dominierten über viele Jahre hinweg allgemeine Reden, so gab es am 2. August 2006 insofern eine Premiere, als sich Qaddafi im Rahmen eines Zyklus von Reden erstmals auch an die in Sirt versammelten Mitglieder des Forums direkt wandte. In seiner Rede kritisierte Qaddafi nicht nur die „öffentliche Beleidigung der Muslime durch den Westen“ (Karikaturenstreit) und falsche Koraninterpretationen, sondern vermittelte auch drei Hauptbotschaften:

- Qaddafi kritisierte die traditionellen, „im Mittelalter verharrenden“ Religionsgelehrten, die regelmäßig in arabischen Satelliten-Fernsehsendern Fatwas erteilen und „Unsinn“ erzählen würden.
- Er kritisierte den religiösen Diskurs, der im allgemeinen „kaum entwickelt, falsch, oberflächlich und wenig überzeugend“ sei; Qaddafi forderte hier größere (Fort-)Bildungsanstrengungen.

³⁸ Nach Verhängung der UN-Sanktionen mußte die Hajj eingestellt werden. Im März 1998 erzwangen libysche Pilger die Wiederaufnahme der Hajjpilgerflüge; seither stellen die Libyer jährlich 6.000 Pilger.

³⁹ Hierzu gab es für Imame und für „Women religious leaderships“ Ende Mai 2006 zwei getrennte Veranstaltungen, beide von der von Qaddafis Tochter Aisha geleiteten Watassimo-Stiftung organisiert.

- Ferner kritisierte er die arabischen Afghanistankämpfer, die nach ihrer Rückkehr aus Afghanistan bis heute ihre Väter und Mütter als „Ungläubige, die getötet gehören“ bekämpfen würden. Er stufte die „arabischen Afghanen“ selbst als Ungläubige ein und rief zu ihrer Liquidierung auf („Brecht ihnen das Genick“).⁴⁰

Qaddafi instrumentalisiert in seiner Eigenschaft als oberster Imam und Generalsekretär des *World Islamic People's Leadership* zudem das Forum für gezielte thematische Kampagnen im Sinne landesweit inhaltlich vorstrukturierter Predigten. Zu den thematisch vorgegebenen Themen für Freitagspredigten zählte z.B.

- die Kritik am Westen wegen antiislamischer Kampagnen am 21. Juni 2002;
- das „koranische Verbot der Freundschaft mit Kreuzzögern und Zionisten“ am 28. Februar 2003;
- die Kritik an den italienischen Karikaturenprovokationen am 10. Februar 2006 (die zum Sturm des italienischen Konsulats in Banghazi führten).⁴¹

Die Fortbildung der libyschen Freitagsprediger, Imame und Prediger einschließlich einer kleineren Anzahl von „women religious leadership“ (der libysche Ausdruck für weibliche Prediger, die „murshidat“) akzentuierte sich in den letzten Jahren deutlich:

- Im Rahmen ihrer Fortbildungsmaßnahmen baute die World Islamic Call Society generell ihre Schulungsangebote für Imame und Prediger aus.
- Im April 2004 fand das erste achttägige Treffen des Forums mit Diskussionen zum Thema „Die Einzigartigkeit des Islam und die Moderne“ statt.
- Von Februar bis März 2005 organisierte die Waqf-/Zakatbehörde mehrtägige Regionaltreffen der Forumsmitglieder mit Vorträgen und Diskussionen zu Themen wie „Das islamische Konzept der Tole-

⁴⁰ Vgl. den Text der Rede in: al-Zahf al-akhdar, Tripolis, 4.8.2006 (al-akh qa'id al-thawra yaltaqi bil-a'imma).

⁴¹ Vgl. z.B. Jana, 10.2.2006 (Friday prayer sermons).

ranz“, „Aufruf zur Weisheit durch gute Predigten“, „Kampf gegen Extremismus und Übertreibung“, „Für einen moderaten religiösen Diskurs“.⁴²

- Im Mai 2005 fand der erste nationale Trainingskurs für 200 Imame und Prediger „to build a strong cultural and religious base established on the correct identity of Islam and dissemination of its genuine concept and work for the immunization of youth from extremism, fanaticism and bad habits“ statt.⁴³

Die Islamische Universität al-Asmariya

Die Asmariya-Universität für islamische Wissenschaften (al-Jami‘a al-asmariya lil-ulum al-islamiya) im westlibyschen Zlitin ist eine der jüngsten Universitätsgründungen Libyens und geht auf das Defizit an geeignetem Personal für den religiösen Sektor zurück, das seit Ende der 1980er Jahre immer spürbarer wurde, zumal die von den Revolutionskomitees in Schnellkursen ausgebildeten „revolutionären Imame“ zwar im qaddafischen Diskurs geschult waren, aber keinerlei theologische Grundbildung besaßen.

Die 1993 gegründete und nach dem Religionsgelehrten Sidi Abd al-Salam al-Asmar benannte Universität⁴⁴ ist in vier Fakultäten gegliedert (Scharia/Recht; Grundlagen des Islam; Arabische Sprache/Islamische Studien; Fakultät für Mission, Imamausbildung und Predigt). Sie hatte 2003/2004 1.117 Studenten,⁴⁵ die für eine „Licence“ eingeschrieben waren, und 39 Studenten im Masterstudiengang. Die Anzahl der Absolventen seit Gründung belief sich 2005 auf 563.⁴⁶

Neben der Asmariya-Universität besteht seit 2000 mit Einzugsgebiet Cyrenaika in der traditionsreichen Sanusistadt al-Baida ein *Höheres Institut für Scharia-Studien* (al-Ma‘had al-ali lil-ulum al-shar‘iya), an dem gleichfalls Personal für den religiösen Sektor ausgebildet wird. Über die Einstellung der Absolventen als Imame, Prediger oder Koranlehrer in

⁴² Vgl. Jana, 10.5.2005 (Libyan clerics call for society free of „extremism“).

⁴³ Jana, 22.5.2006 (Conclusion of qualify course for imams, orators and preachers).

⁴⁴ Vgl. definitives Gründungsdekret Nr. 257 vom 27.8.1425 (1996) abgedruckt in: Jarida al-Rasmiya, Tripolis, Nr. 22, 3.11.1425/1996, S. 695-699.

⁴⁵ Davon waren 336 Studentinnen.

⁴⁶ Details: www.higheredu.gov.ly/universities_and_academies/asmariya.htm.

den Staatsdienst⁴⁷ entscheiden entsprechende Ausschreibungen und Auswahlverfahren der Waqf-/Zakatbehörde. Revolutionsführer Qaddafi selbst sprach sich im Februar 2005 für weitere Anstrengungen im Bereich religiöser Studien an wissenschaftlichen Einrichtungen aus. Qaddafi zufolge besteht die Notwendigkeit „that religion be studied scientifically in academies.“⁴⁸ Nur so lasse sich verhindern, daß mit der Religion Mißbrauch getrieben werde und Fehlinformationen verbreitet werden.

3. Religionspolitik und Opposition

Die Religionspolitik Qaddafis provozierte in den vergangenen Jahrzehnten in zwei Bevölkerungsgruppen religiös motivierte Opposition:

Kritik formulierten erstens jene Libyer, die als einfache Gläubige oder als religiöse Würdenträger (Imame, Prediger, Rechtsgelehrte) die qaddafische „religiöse Revolution“ ablehn(t)en und – sofern diese Ablehnung in eine öffentliche Kritik mündete – Opfer staatlicher Gegenmaßnahmen wurde.

Die Konfrontation der religiösen Autoritäten mit dem Revolutionären Kommandorat/Qaddafi resultierte aus zwei divergierenden Positionen. Insofern es für die Imame – der klassischen Auffassung folgend – im Islam keine Trennung von Sakralem und Weltlichem gibt, lehnten sie das von Qaddafi geplante Basisvolkskonferenzen-Volkskomiteesystem und seine Monopolisierung aller weltlichen Angelegenheiten ab. Die in Moscheen geäußerte Kritik des Großmuftis von Tripolis und von Imamen am Militärgesetz (Ende 1974), das auch weibliche Staatsbedienstete in die Allgemeine Militärausbildung einbeziehen sollte, führte schnell zum direkten Konflikt mit Qaddafi als oberstem Befehlshaber der bewaffneten Streitkräfte, der in seiner Funktion als politischer Führer diese Herausforderung mit der Verhängung eines Redeverbots für Imame beantwortete. Die Hauptherausforderung für die religiösen Autoritäten war jedoch Qaddafis Zurückweisung von Sunna und Hadith als Rechtsquellen.

⁴⁷ In Libyen sind die Imame staatliche Angestellte.

⁴⁸ Vgl. die Rede in: Jana, 17.12.2005 (The leader Muammar al-Gathafi: Revolution is sciences and academies, correct religion).

Dem in den Moscheen artikulierten Protest des Großmuftis und der Imame trat die Staatsführung mit „Säuberungsaktionen“ und Verhaftungen entgegen. Bis Mitte der 1980er Jahre kennzeichneten sogenannte Kampagnen zur Reinigung der Gotteshäuser die Konfrontation zwischen Revolutionsführung und religiösen Autoritäten, wobei der Rücktritt des Großmuftis, Scheich al-Tahir al-Zawi, Anfang August 1984 aus Protest gegen die „nicht mit den Prinzipien des Islam übereinstimmende Politik“, womit auch die zu jener Zeit von Qaddafi betriebene emanzipatorische Frauenpolitik gemeint war, der sichtbarste Ausdruck dieses Widerstands war. Die Opposition dieser Berufsgruppe ist wegen der repressiven Maßnahmen (zahlreiche Hinrichtungen von oppositionellen Imamen, darunter so prominente wie Scheich al-Bishti)⁴⁹ seit Mitte der 1980er Jahren ausgeschaltet. Wie es scheint, haben damit Imame den höchsten Blutzoll erbracht.

Die zweite Gruppe, die Kritik äußerte, war die islamistische Bewegung, die sich vor allem seit Ende der 1980er Jahre formierte. Sie verurteilte die Religionspolitik Qaddafis als Häresie und Ketzerei und befürwortete den bewaffneten Kampf gegen das Regime, um den „wahren Islam“ wiederherzustellen und die Scharia umzusetzen.

Es war insbesondere die militante Opposition der verschiedenen islamistischen Gruppen,⁵⁰ die zu einer ausdifferenzierten Gegenstrategie des Staates führte. Diese Gegenstrategie beinhaltete

- das *klassische Repressionsinstrument* (Einsatz der Sicherheitsorgane und Revolutionskomitees). Dieses Instrument war insofern erfolgreich, als es in den letzten Jahren keine bewaffneten Aktivitäten der islamistischen Opposition mehr gibt.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Bleuchot, Hervé: La Libye religieuse: l'alternative fondamentale et les options libyennes, in: *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris 1994, S. 437-464, bes. S. 451 ff.

⁵⁰ Am wichtigsten waren die Jama'a al-islamiya al-libiya, die Jama'a al-islamiya al-muqatila und die Jama'a al-shuhada' al-libiya.

⁵¹ Islamistische Opposition ist allerdings – wenngleich eher nur sporadisch – aus dem Ausland zu vernehmen; so äußerte sich z.B. zuletzt am 2.2.2007 das libysche al-Qa'ida-Führungsmitglied Abu Yahia al-Libi mit Bezug auf die libysche Führung: „It is time for people to recognize these hateful infidels for what they are and not be fooled by their slogans.“ (Libya news, 2.2.2007: Libyan leadership hateful infidels).

- das *Instrument der Moscheenkontrolle*. Sympathisanten der islamistischen Bewegung unter Gläubigen und Imamen wurden gezielt durch Revolutionskomiteemitglieder und Volkswachen aufgespürt und eingeschüchtert. Die letzte „Kampagne zur Reinigung der Moscheen von ketzerischen Meinungen und Extremismus“ fand laut Angabe des libyschen Sekretärs für Justiz und innere Sicherheit al-Misrati im Juli 2002 statt.⁵²
- die *rhetorische Gegenoffensive* Qaddafis,⁵³ der ab März 1989, gehäuft in der ersten Hälfte der 1990er Jahre und seither nachlassend, das Problem des „politischen Islam“ (al-islam al-siyasi) aufgriff. Qaddafi bezeichnete die „religiöse Tendenz zur Vereinnahmung der Politik“ als gefährliche Entwicklung und Desaster und brandmarkte die Islamisten als „religiöse Abweichler“, „religiöse Mafia“, „Scharlatane“, als „gefährlicher als Aids“ und billigte schließlich ihre physische Liquidierung wie zuletzt in seiner Rede vom 2. August 2007.
- die *Strategie der Teilislamisierung einiger Gesetze*. Diese Maßnahme, die zweite ihrer Art seit 1969, sollte anders als die erste Maßnahme 1973/74, die identitätsstärkend wirken sollte, den Islamisten argumentativen Boden entziehen und die Ansatzpunkte für islamistische Kritik mindern. Die durch Teilislamisierung (Anordnung von Schariastrafen für spezifische Delikte) vermittelte Botschaft zielte auf die formale Entkräftung der Hauptforderung der Islamisten, die Einführung der Scharia. Die von der Teilislamisierung betroffenen und von Qaddafi in mehreren Reden 1993 kommentierten sieben, am 17. Februar 1994 in Kraft getretenen Gesetze⁵⁴ waren:
 - (1) das Gesetz zur „Reinigung des Staatsapparats“ (Antikorruptionsgesetz) (Gesetz Nr. 10/1994);

⁵² Vgl. al-Hayat, London, 25.7.2002 (Libiya).

⁵³ Vgl. Mattes 1995, a.a.O. (Anm. 19), S. 41 f.; im Gefolge der Reden Qaddafis gab es eine ganze Reihe von Publikationen, die seinen Duktus aufgriffen; vgl. z.B. die Studien von Wahba al-Zuhayli: *L'islam. Religion de lutte, non d'hostilité*, Tripolis 2002 und *Moderation in Religion*, Tripolis 2005.

⁵⁴ Vgl. zu inhaltlichen Details Mattes 1995, a.a.O. (Anm. 19), S. 51-56; vgl. auch Bälz, Kilian: Die „Islamisierung“ des Rechts in Ägypten und Libyen. *Islamische Rechtsetzung im Nationalstaat*, in: *Rabels Zeitschrift für Ausländisches und Internationales Privatrecht*, Berlin, Band 62, Nr. 3, 1998, S. 437-463.

- (2) das Gesetz über Vergeltung und Blutgeld⁵⁵ (Gesetz Nr. 6/1994);
- (3) das Gesetz zur Regelung des Testaments (Gesetz Nr. 7/1994);
- (4) das Gesetz zum Alkoholverbot (Gesetz Nr. 4/1994);
- (5) das Gesetz zur Modifikation des Gesetzes hinsichtlich Diebstahl und Gewaltakte (Gesetz Nr. 5/1994);
- (6) das Gesetz zum „Schutz der Gesellschaft vor Dingen, die im Koran verboten sind“ (Gesetz Nr. 8/1994);
- (7) das Gesetz zur Modifikation des Gesetzes hinsichtlich Heirat und Scheidung (Gesetz Nr. 9/1994).

Die Anwendung der in den Gesetzen festgelegten koranischen Hadd-Strafen ist bislang allerdings nur in Einzelfällen⁵⁶ nachgewiesen. Diese sehr selektive und restriktive Anwendung hat zwei Ursachen: Zum einen besteht kein politischer Wille, die Strafen wirksam anzuwenden und damit gegen das in der Großen Grünen Menschenrechtscharta vom 11. Juni 1988 (Art. 2) bzw. im Gesetz Nr. 20 vom 1. September 1991 über die „Festigung der Freiheit“ (Art. 6) festgelegte Prinzip der körperlichen Unversehrtheit des Menschen zu verstoßen, so jedenfalls im Gespräch ein libyscher Staatsanwalt. Zum anderen wurden die Strafbestimmungen so ausgestaltet, daß sie nur für einen kleinen Prozentsatz von Straftaten überhaupt verhängt werden können. Speziell das Gesetz Nr. 148/1972 bzw. Gesetz Nr. 5/1994 hinsichtlich Diebstahl und Gewaltakten wurde durch Gesetz Nr. 13 vom 13. Februar 1996 relativiert, das genau definiert, wann Hadd-Strafen zu verhängen sind, dabei aber sehr milde Maßstäbe anlegt und auf die Große Grüne Menschenrechtscharta verweist. Obligatorisch ist zudem vor Ausführung einer Amputation eine neuerliche Prüfung des Urteils durch das Oberste Gericht.

⁵⁵ In Anlehnung an dieses Gesetz, das bei Zahlung von Blutgeld den Verzicht auf die Todesstrafe vorsieht, wurde im Sommer 2007 die Haftentlassung der in Libyen angeklagten bulgarischen Krankenschwestern möglich; *Die Welt*, Berlin, 15.7.2007 (Libyen: Familien der erkrankten Kinder verzichten auf Hinrichtung und akzeptieren Entschädigung).

⁵⁶ Vgl. z.B. die Meldung von Radio Libyen vom 4.7.2002 über die Ausführung von vier Amputationen am Vortag („Libya: Limps of four people amputated“); Anlaß waren Waffendelikte.

Im Zusammenhang mit der Verabschiedung der Gesetz wurde im übrigen ein weiterer Beschluß bekannt gegeben. So wurde die seit Mitte der 1970er Jahre praktizierte ablehnende Politik gegenüber dem Dar al-ifta' teilweise eingestellt, da die Imame jeweils für den Bezirk ihrer Moschee wieder ermächtigt wurden, Fatwas zu erlassen. Das Amt eines Mufti wurde allerdings nichts wieder eingeführt.

- die *Strategie der Wiederezulassung von Sufibruderschaften* bzw. der Wiedereröffnung ihrer Zawiyas. Diese Strategie wird in Libyen seit 1995 verfolgt; war das Sufitum bislang als „unislamisch“ verpönt und marginalisiert worden, wird es seither im eskalierenden Konflikt mit islamistischen Gruppen als Mittel zur Bekämpfung des Islamismus gesehen, weil das Sufitum eine direkte Mensch-Gott-Beziehung propagiert und ohne politische Reformambitionen auftritt. Ausgangspunkt für die Förderung der libyschen Sufibewegung war der Todestag des zum „Sufi“ umgedeuteten libyschen Freiheitskämpfers gegen die italienische Kolonialmacht, Umar al-Mukhtar, der Anlaß für ein internationales Sufitreffen mit zahlreichen Teilnehmern aus nordafrikanischen Sufibruderschaften in Tripolis vom 16.-20. September 1995 war. Die Rede Qaddafis⁵⁷ aus diesem Anlaß würdigte die Rolle der Bruderschaften im Kampf gegen den „grassierenden Obskuranismus“ (Islamismus). Seit diesem Zeitpunkt können Sufis in zahlreichen Zawiyas in Libyen wieder ihre Sitzungen abhalten. Allerdings stehen ihre Aktivitäten unter der Kontrolle der qaddafiloyalen sozialen Volksführerschaftskomitees und zahlreiche Loyalitätsadressen an Qaddafi zeugen von ihrer Unterordnung im politischen Kräftespiel.⁵⁸ Die jeweiligen Zawiyaverwalter (Sufi Zawiya Coordinators) treffen sich seit 1996 jährlich und werden dort inhaltlich angeleitet.
- die *Strategie der Fortbildung und Schulung der Imame* (Strategie seit 2004; s.o.).
- die *Strategie einer Schulbuchreform*. Wie in anderen Maghrebstaaten auch wurde in Libyen – wengleich erst sehr spät – die Notwendig-

⁵⁷ Vgl. Jaridat al-da'wa al-islamiya (Zeitung der Islamischen Missionsgesellschaft) vom 20.9.1995.

⁵⁸ Vgl. z.B. Jana, 7.6.2006 (Cable to the Leader).

keit einer Schulbuchreform erkannt.⁵⁹ Mit Dekret vom 22. November 2005 wurden alle mißverständlichen Texte⁶⁰ und Module aus den Primarschulcurricula entfernt und im Religionsunterricht nicht mehr auf dem Auswendiglernen von Koranversen bestanden, sondern ihr Kommentar in den Vordergrund gestellt.

- die *Strategie einer Stärkung religiöser Veranstaltungen* (religiöser Präsenz) im öffentlichen Leben. Diese Strategie zielt primär auf die öffentlichkeitswirksame Durchführung von Koranrezitationswettbewerben ab. Diese haben einen hohen Stellenwert, gilt doch nach allgemeiner Auffassung: „Memorization is very important to the Islamic tradition.“⁶¹ Nachdem bereits 1990 ein nationaler Wettbewerb ins Leben gerufen wurde,⁶² folgte im September 2004 erstmals eine von der Waqf-/Zakatbehörde organisierte „World al-Fatih Quran Competition“ (4. Wettbewerb 22.-25. September 2007) mit lukrativen Preisgeldern. Im gleichen Jahr (Oktober 2004) fand zudem – gemeinsam veranstaltet von der Watassimo-Stiftung Aisha Qaddafis und der Waqf-/Zakatbehörde – in Tripolis die „First National Women Competition for Reciting and Memorization of the Holy Quran“ statt.⁶³ Diesem Wettbewerb folgte am 2005 zusätzlich eine internationale Version. Längere Teile der Wettbewerbe werden jeweils im staatlichen Fernsehen übertragen.

Diese Strategie der Teilislamisierung einiger Gesetze und der Stärkung religiöser Symbolik darf allerdings über einen Grundsachverhalt nicht hinwegtäuschen: Der „islamische“ Charakter des libyschen Staates ist nur ein formaler und dient anderweitigen innenpolitischen Stabilitäts- und Sicherungszielen. Dies bedeutet, daß die Revolutionsführung weder die Funktionsweise des Sicherheitsapparats (Militär und Sicherheitskräfte) noch des administrativen Apparats durch Vorschriften und Gesetze „islamischer“ Ausrichtung definiert, einengt oder behindert.

⁵⁹ Vgl. Jeune Afrique, Paris, 22.1.2006 (Libye. Contre-révolution pédagogique).

⁶⁰ Wie z.B. „Der Jihad und seine Rolle bei der Verteidigung des Glaubens“).

⁶¹ Jana, 13.4.2007.

⁶² Der 18. Wettbewerb fand von Februar-April 2007 statt; vgl. zu den Siegern und Preisgeldern 2007 Jana, 13.4.2007 (18th Quran Tajweed Competition).

⁶³ Der zweite Wettbewerb wurde im Oktober 2005, der dritte von 6.-8. Oktober 2006 veranstaltet.

Die Teilislamisierung, von *Maghreb Confidential* am 11. Juli 2002 als „dérapage islamiste pour des raisons tactiques“ bezeichnet, kann aber langfristig auch kontraproduktive Auswirkungen haben, da sie den Boden für eine orthodoxe oder islamistische Interpretation stärkt.

4. Modernisierungsziel und Religionspolitik

Die von der Revolutionsführung propagierte Modernisierung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft erfolgte wegen des dominanten Stellenwerts der von Qaddafi formulierten Dritten Universalen Theorie entlang den ideologischen Vorgaben. Religiöse/islamische Dogmen waren diesen untergeordnet oder fanden nur Anerkennung, wenn damit revolutionäres Handeln legitimiert werden konnte.⁶⁴ Am offensichtlichsten ist dieser Sachverhalt im Bereich Frauenpolitik.

Geprägt von der beduinischen Praxis einer starken Integration von Frauen in das ökonomische Wirken der Stämme und ihrer Rolle im Kampf gegen den italienischen Kolonialismus verfolgte die libysche Revolutionsführung stets eine die politische und gesellschaftliche Rolle der Frauen fördernde Politik, die auch Konfrontationen mit konservativen Religionsgelehrten, die gegen diese Politik opponierten, und gesellschaftliche Tabubrüche (wie die Militäarakademie für Frauen) mit einschloß. Die islamistischen Gruppen lehnen ihrerseits die offizielle Frauenpolitik als „islamischen Werten widersprechend“ ab. Die libysche Frauenpolitik zählt neben der tunesischen zur (im europäischen Verständnis) fortschrittlichsten in Nordafrika/Nahost. Das schließt nicht aus, daß die Rolle der Frauen – so die libysche Frauenrechtlerin Farida al-Laghi – immer noch problematisch ist, weil die Traditionen nachwirken, die kulturell (paternalistisch) geprägten gesellschaftlichen Verhaltensmuster sich nur zäh verändern und längst nicht alle Libyerinnen die Of-

⁶⁴ Genau dies warfen Oppositionelle aus dem islamistischen Lager Qaddafi vor; vgl. z.B. das Pamphlet von Dr. Abd al-Hakim al-Fituri: *Makhatir al-tawzif al-siyasi lil-khitab al-dini*, in: *Libya: News and views*, 21.1.2007.

ferten der Revolutionsführung ergreifen.⁶⁵ Insbesondere in fünf Bereichen lassen sich seit Qaddafis Machtübernahme 1969 jedoch beachtliche quantitative und qualitative Veränderungen feststellen:

- *Stärkung der Rechte der Frauen und ihre soziale Absicherung.* Hierzu zählt Gesetz Nr. 9 vom 29. Januar 1994, das die im Koran erlaubte Vielehe nahezu unmöglich macht. Ein von konservativen Mitgliedern der Volkskonferenzen 1999 eingebrachter Gesetzentwurf, der die Vielehe wieder erleichtern sollte, wurde von Qaddafi persönlich am 24. Februar 1999 unter heftiger Kritik an den Frauenorganisationen, weil diese das Zustandekommen des Entwurfs nicht verhindert hatten, zerrissen.
- *Präsenz von Frauen in der Politik.* Die wichtigste Entscheidung war hier bereits 1975 gefallen, insofern alle Libyerinnen ab 18 Jahre in den Basisvolkskonferenzen stimmberechtigt sind und für alle Ämter kandidieren können; seither erhöhte sich der Anteil der Frauen auf Regierungsposten deutlich.
- *Frauen und Bildung.* Dank vielfältiger Bildungsanstrengungen sind alle Mädchen heute schulpflichtig erfaßt und stellen gegenwärtig selbst an den Universitäten rund 50 % der Studenten (1969/70 waren dies lediglich 11 %). In einigen Bereichen – wie in der Rechtswissenschaft und der Medizin – übersteigt ihr Anteil sogar 50 %.
- *Frauen und Berufstätigkeit.* Im Unterschied z.B. zu den konservativen arabischen Golfstaaten und der dort propagierten Frauenrolle gab die Revolutionsführung bereits mit (Arbeits-)Gesetz Nr. 58 von 1970 den Rahmen für die gesetzlich gleichberechtigte Beschäftigung von Frauen vor und erließ etliche Sozialmaßnahmen (wie z.B. 50 Tage Mutterschaftsurlaub). Mit Gesetz Nr. 8 vom 9. März 1989 wurde Frauen gegen die religiös untermauerte Kritik konservativer Richter (Argument der eingeschränkten Zeugentestierfähigkeit usw.) die Tätigkeit im gesamten Justizbereich einschließlich des Richteramts freigestellt.

⁶⁵ Wegen bestehender Defizite rief Qaddafi in seiner Rede zum Revolutionsfeiertag am 1. September 2003 das 34. Revolutionsjahr 2003/04 zum „Jahr der Frauen und der Stärkung der Frauengleichstellung“ aus.

- *Frauen und Militär*. Die Revolutionsführung legte bereits 1974 im neuen Wehrdienstgesetz fest, daß entsprechend den ideologischen Vorgaben („Jeder Libyer und jede Libyerin ist für die Verteidigung des Vaterlandes verantwortlich“) auch weibliche Staatsbedienstete und Studentinnen in die Allgemeine Militärausbildung ab 1. Januar 1975 einbezogen werden. Gegen diesen Schritt protestierten zahlreiche Religionsgelehrte, angeführt von Großmufti al-Zawi. Die Revolutionsführung nahm darauf allerdings keine Rücksicht und öffnete libyschen Frauen mit der Einrichtung einer eigenen Militärakademie 1979⁶⁶ weitere bisher bestehende Tabubereiche. Die Militärakademie wurde schnell zum Symbol für neue weibliche Eliten, die durch Qaddafi persönlich gefördert und protegirt werden. Ähnlich wie in Tunesien können auch in Libyen die Frauenfördermaßnahmen der Revolutionsführung als Handlungsoption angesehen werden, um den Islamismus einzuschränken, da die Frauen unter einem erfolgreichen islamistischen Gesellschaftsprojekt am meisten unter Rechtseinschränkungen zu leiden hätten.

Der religiöse Einfluß auf das Wirtschaftsgeschehen in Libyen ist als minimal einzustufen; dominierend waren hier ab 1978 die ideologischen Richtlinien des Grünen Buchs (Teil II). Die wirtschaftliche Entwicklung Libyens wurde nur in Ausnahmefällen religiös motivierten oder legitimierten Maßnahmen unterworfen. Hierzu zählte z.B. die mit Gesetz Nr. 44 vom 26. März 1970 eingeführte *Jihad-Steuer* auf Löhne, Gehälter und sonstige Einnahmen, das Verbot von Wucher (Gesetz Nr. 74 vom 9. Juni 1972) sowie das Verkaufs-/Vermarktungsverbot für alkoholische Getränke. Der traditionelle Wochenfeiertag Freitag (bzw. das Wochenende Donnerstag/Freitag) wurde aus wirtschaftlichen Motiven heraus in den letzten Jahren diskutiert⁶⁷ und für den Übergang zum „universalen“ Wochenende Samstag/Sonntag plädiert. Die libyschen Wirtschaftsvertreter konnten sich damit aber nicht durchsetzen; immerhin wurde am 2. Januar 2006 per Dekret des Allgemeinen Volkskomitees das libysche Wochen-

⁶⁶ Fünfzig Absolventinnen des ersten Lehrgangs verlieh Oberst Qaddafi am 31.8.2003 den Dienstgrad „Aqid“ (Oberst).

⁶⁷ Hauptargument ist, daß ein Wochenende Donnerstag/Freitag nur von Montag bis Mittwoch Zeit für die internationale Kommunikation lasse.

ende auf Freitag/Samstag gelegt; Schulen und Staatsunternehmen sind davon ausgenommen (für sie gilt Donnerstag/Freitag bzw. nur Freitag als Wochenende).

Qaddafi und religiöse Minderheiten

Abschließend ist auf die Haltung Qaddafis zu den religiösen Minderheiten in Libyen bzw. den Umgang mit den anderen Weltreligionen hinzuweisen.

Libyen hat zwar keine Verfassung und damit keine explizite Kodifizierung der religiösen Freiheiten, doch widmet sich in der Großen Grünen Menschenrechtscharta vom 12. Juni 1988⁶⁸ und dem Gesetz zur Stärkung der Freiheiten⁶⁹ vom 1. September 1991 je ein Artikel religiösen Aspekten. Aus ihnen läßt sich die Ablehnung einer islamistischen Religionsausprägung ableiten.

Hinsichtlich des staatlichen Verhältnisses zu anderen Religionsgemeinschaften besteht mit Ausnahme des generellen Missionsverbotes für andere Religionsgemeinschaften kein einheitliches Verhalten. Prinzipiell werden Buchreligionen⁷⁰ gegenüber anderen Religionsgemeinschaften wie Baha'i, Buddhisten oder Mitgliedern afrikanischer Naturreligionen bessergestellt. Auch wenn die Staatsführung den christlichen Kirchen die Anzahl der Kirchengebäude vorschreibt, so ist doch die Ausübung des

⁶⁸ Vgl. Artikel 10: „The members of Jamahiriya Society (...) proclaim that religion is absolute faith in the Divinity, and that it is a sacred spiritual value. Religion is personal to each one and common to all. It is a direct relationship with the Creator, without any intermediary. Jamahiriya Society proscribes the monopoly of religion as well as its exploitation for purposes of subversion, fanaticism, sectarianism, partisan spirit and fratricidal wars.“

⁶⁹ Vgl. Artikel 5: Religion ist eine direkte Beziehung zum Schöpfer ohne Mittler; die Anmaßung eines Religionsmonopols oder der Mißbrauch der Religion für dritte Zwecke ist verboten.

⁷⁰ Die Haltung gegenüber dem Judentum ist indes stark vom Kampf gegen Zionismus und der Ablehnung des Staates Israel beeinflusst. Die Anzahl der Juden in Libyen, zu Anfang des 20. Jahrhunderts mit rund 40.000 noch beträchtlich, ist nach den antijüdischen Pogromen 1948, 1956 und 1967 im Kontext der arabisch-israelischen Kriege durch Emigration nach Israel und Europa (allein zwischen 1948 und 1951 30.972 Juden) auf wenige Dutzend geschrumpft; nach der Revolution wurde aller jüdische Besitz verstaatlicht; 1974 wurden noch 20 Juden gezählt. Vgl. De Felice, Renzo: Jews in an Arab land: Libya, 1835-1970. Austin 1985; vgl. den zusammenfassenden Artikel unter: http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Libya.

christlichen Glaubens frei und die staatlichen Beziehungen zu den christlichen Konfessionen⁷¹ gut (u.a. Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan im März 1987); Mitglieder der christlichen Kirchen gelten auch nicht als „Ungläubige“. Institutionell manifestiert sich das offene Verhältnis insbesondere zum Christentum in dem seit 1976 befürworteten christlich-islamischen Dialog mit einer Vielfalt von entsprechenden – von der *World Islamic Call Society* unter dem Motto „Li-ta’arafu“ („To know one another“) organisierten – Konferenzen und Symposien,⁷² aber auch in Treffen Qaddafis mit christlichen Kirchenführern wie zuletzt am 30. Dezember 2006.⁷³ Der Dialog hat aber auch eine Verschleierungsfunktion, denn im Kern ist Qaddafi von der Superiorität des Islam überzeugt. So äußerte er in einer Rede am 10. April 2006:

„Some people believe that Muhammad is the prophet of the Arabs or Muslims alone. This is a mistake. Muhammad is the Prophet of all people. He superseded all previous religions. If Jesus were alive when Muhammad was sent, he would have followed him. All people must be Muslims.“⁷⁴

Noch einseitiger äußerte er sich am 30. März 2007 in seiner Maulud-Predigt in Agadez, wo er zum einen meinte, daß „all those believers who do not follow Islam are losers“, und zum anderen die Ansicht vertrat, daß das Christentum nicht der adäquate Glaube für die Völker Asiens, Afrikas, Amerikas und Europas sei:

„It is a mistake that another religion exists alongside Islam. There is only one religion which is Islam after Muhammad.“⁷⁵

Der Dialog darf zudem über faktische Diskriminierungspraktiken an der Basis in Libyen nicht hinwegtäuschen, ist doch die Heirat eines Nicht-

⁷¹ Vgl. Details im International Religious Freedom Report 2006: Libya, Washington D.C., unter: www.state.gov/drl/rls/irf/2006/71427.htm.

⁷² Z.B. im März 2002 in Tripolis die Konferenz zum Thema „Ways and means to strengthen dialogue“; in Rom 2004 die Konferenz zum Thema „Role of imams and priests in society“; im Juli 2005 in Tripolis ein Seminar zum Thema „Interfaith dialogue – Islamic and Christian culture“.

⁷³ Vgl. die entsprechende Rede Qaddafis („The meeting of the Brother leader with the heads of churches ...“), unter: www.algathafi.org/en/alknaes_en.htm.

⁷⁴ Übertragung durch al-Jazira TV, 10.4.2006.

⁷⁵ Vgl. www.jihadwatch.org/archives/015868.php.

muslim mit einer (muslimischen) Libyerin nur dann möglich, wenn der zukünftige Ehemann vorher konvertiert.

Eine fehlende Toleranz ist zwangsläufig auch gegenüber den Mitgliedern anderer, nichtchristlicher Religionsgemeinschaften feststellbar, denen die Ausübung ihres Glaubens durch die Verwehrung von Versammlungsstätten erschwert wird. Dies gilt auch für Anhänger des Schiitentums; diese sind zwar in Libyen nicht sehr zahlreich und in der Regel Arbeitsmigranten, haben aber im homogenen sunnitischen Umfeld malikitischer Prägung nur die Möglichkeit der Unterordnung und Anpassung; eine schiitische Moschee ist nicht denkbar. Die Minderheit der libyschen Ibaditen, deren Siedlungsgebiet der Jabal Nafusa ist, ist geduldet und findet im offiziellen Religionsdiskurs nur sporadisch Erwähnung, nämlich dann, wenn Qaddafi zur Überwindung der Spaltung der islamischen Umma durch Vereinheitlichung der herrschenden Rechtsschulen (einschließlich der ibaditischen) aufruft.

Perspektiven

Die Ausführungen zeigen, daß die staatliche libysche Religionspolitik einerseits ein hohes Profil aufweist, andererseits durch verschiedene Widersprüche gekennzeichnet ist und deshalb einen ambivalenten Charakter hat. Zu diesen Widersprüchen, die auch Einfluß auf die zukünftige Entwicklung nehmen werden, zählen:

- die ideologisch motivierte Ablehnung von Religionsgelehrten/Imame als Mittler zwischen Gott und Mensch, während sie vor Ort für den Bereich der religiösen Orientierung dringend gebraucht werden; die Praxis folgt jedoch nicht der Ideologie, sondern dem Bedarf, so daß Imame und Prediger entsprechend rekrutiert, ausgebildet und eingesetzt werden.
- die Darstellung des Islam als Religion des Friedens und der Toleranz, während Qaddafi in vielen von ihm angeführten Freitagspredigten im Kampf gegen Islamisten für gewaltsame Lösungen plädiert („Brecht ihnen das Genick!“). Diese auf Gewalt und Repression setzende Gegenstrategie geht auf Kosten einer inhaltlichen Auseinandersetzung,

die allein langfristig den Konflikt mindern kann. Dies gilt auch für die Praxis der Teilislamisierung von Gesetzen, die kurzfristig stabilitätssichernde Effekte haben kann, langfristig aber kontraproduktiv ist, weil sie Verhältnisse zementiert, die mehr Pluralität und Offenheit verhindern. Hinzu kommen die engen Grenzen, die Qaddafi bei der inneren Erneuerung der Religion setzt. Sein Sendungsbewußtsein, seine Überzeugung, daß nur der Islam überhaupt die richtige Religion ist und er die „wahre“ Interpretation des Islam verkörpert, ist intolerant. Die Haltung gegenüber Atheisten ist folglich gleichfalls eine negative.

- die von Qaddafi propagierte Trennung von Staat und Religion (Politik sei Sache der Basisvolkskonferenzen; Religion sei ein Thema für die Moscheen) führte 1975 zur Einleitung der „religiösen Revolution“ und dem politischen Redeverbot für Imame; auf der anderen Seite jedoch handelt Qaddafi selbst gegen diese Trennung und tritt in Doppelfunktion je nach Anlaß als De-facto-Staatschef oder als Imam auf.
- die Einrichtung von Institutionen wie der Islamischen Missionsgesellschaft oder der Waqf-/Zakatbehörde, deren Aufgabe aber kein eigenständiges religionspolitisches Handeln ist; sie sind als reine Propaganda- und Kontrollinstrumente eingesetzt, deren Handlungsspielraum dementsprechend eng von Qaddafi vorgegeben wird.

Einzig bei der Frauenpolitik ist eine religiöse Neuinterpretation in Richtung Modernisierung auch gegen den Widerstand der religiös Konservativen feststellbar. Ob über Qaddafi hinaus diese Frauenförderpolitik angesichts starker patriarchalischer Strukturen in der als sehr konservativ einzustufenden libyschen Gesellschaft mit anhaltend ausgeprägten und wirksamen Stammesstrukturen Bestand haben wird, ist allerdings eher zu bezweifeln.

Tendenziell ist die Islamisierung weiterer Strafgesetze und die Aufwertung des Islam im gesellschaftlichen Leben zu erwarten. Diese Tendenz zeigt sich allein bei den Überlegungen von Saif al-Islam al-Qaddafi für eine zukünftige Verfassung Libyens, die vier rote Linien zu respektieren habe. In seiner Rede vom 20. August 2007 vor 1.500 Jugendvertretern zählt er hierzu: “Islam and application of sharia law, security and

stability in Libya, the national territory, and (the person of) Moamer Gaddafi.⁷⁶ Die Redepassage zum Islam ist dabei besonders aufschlußreich, geht sie doch über die bisherige Praxis in Libyen insbesondere im Bereich der koranischen Hadd-Strafen hinaus:

„(Sayf al-Islam) The first thing is that there is a red line; it is Islam and Islamic shar‘iah (applause). Frankly speaking, many Libyans with whom we have had discussions say that Libya should be a secular country and they speak of the cancellation of hudud (legal punishments in islamic shar‘iah law). This involves a problem. This (the Qu’ran) is a book that God sent. How can we cancel it?⁷⁷

Opfer einer solchen Islamisierungsperspektive werden die Akzeptanz von Pluralität und die notwendige Revision des qaddafischen Gewaltdiskurses bzw. der Feindbilder sein.

⁷⁶ Agence France Press, 21.8.2007 (Gaddafi’s son outlines new constitution for Libya); vollständiger Redetext in: al-Shams, Tripolis, 21.8.2007.

⁷⁷ Al-Jazira TV, 20.8.2007.

Marokkos reformorientierte Religionspolitik

Eingriffe in Tradition und Religion

Sigrid Faath

Am 30. Juli 2007, dem 8. Jahrestag seiner Inthronisierung, sprach König Mohammed VI. in seiner Doppelfunktion als religiöser und weltlicher Führer zur marokkanischen Bevölkerung. In seiner Rede an die Nation verpflichtete er sich, auch künftig bei der Formulierung der großen Leitlinien seiner Politik und bei den politischen Entscheidungen die Alltagssituation aller Marokkanerinnen und Marokkaner zu berücksichtigen, über die er sich selbst durch das Sammeln eigener Informationen ein Bild machen will.¹ Der König als „Amir al-Mu'minin“ (Führer der Gläubigen), laut Verfassung² „heilig und unverletzlich“, und in seiner weltlichen Funktion als dem einzelnen Bürger nahestehender „Roi-Citoyen“/„König der Bürger“,³ verbindet diese Rollen und stellt sie in den Dienst der Bevölkerung, indem er sowohl für das geistig-religiöse als auch das weltlich-materielle Wohlergehen Verantwortung bekundet. Diese Aufgabe will er als „handelnder“ Monarch wahrnehmen, der in

¹ König Mohammed VI.: „Louange à Dieu, Prière et salut sur le Prophète, Sa famille et Ses compagnons, Cher peuple. [...] Je M'adresse à toi, en Ma qualité d'Amir Al-Mouminine (Commandeur des Croyants) auquel échoit la mission d'assurer la conduite de ton destin en vertu du pacte de la Beïa (allégeance) et de la Constitution. Je M'adresse à toi également, en tant que Roi-Citoyen ayant pris la juste mesure des réelles préoccupations de chaque Marocaine et de chaque Marocain, en s'enquérant de leur situation sur le terrain. Par conséquent, Je M'attache à définir les grandes orientations pour la nation marocaine, en veillant parallèlement, à cerner les préoccupations quotidiennes de tous les citoyens. [...]“:Vgl. den vollständigen Redetext u.a. in: *Aujourd'hui le Maroc, Casablanca, 30.7.2007* (Texte du discours de SM le Roi à l'occasion de la Fête du Trône). Nachweis: www.map.ma.

² Vgl. die geltende Verfassung von 1996, Artikel 23; Text unter: www.maroc.ma, Rubrik „Constitution“.

³ Im Arabischen verwendete der König den dieser Übersetzung entsprechenden Begriff: „malik-muwatin“.

seinen Befugnissen nicht durch die anderen verfassungsmäßigen Institutionen eingeschränkt sein will.⁴

Den Erläuterungen des Königs zur anstehenden prioritären Aufgabe, die territoriale Integrität Marokkos durch die Umsetzung des marokkanischen Plans für eine weitreichende Autonomie der „Südprovinzen“ (Westsahara) zu realisieren, folgten Ermahnungen zu den im September 2007 anstehenden Legislativwahlen, die Ausdruck der politischen Reife sein sollen, denn es gehe darum, Sicherheit und Stabilität zu garantieren, um den Entwicklungsprozeß vorantreiben zu können. In diesem Zusammenhang ging der König auf die Bekämpfung des (islamistischen) „Extremismus und Obskurantismus“ mit kulturellen und intellektuellen Mitteln ein und hob die Verantwortung der Religionsgelehrten und Intellektuellen und ihrer jeweiligen Einrichtungen zur Einbindung, Orientierung und geistigen Führung der Bevölkerung hervor. Seine Ausführungen mündeten in die Aussage, daß eine „aufgeklärte religiöse Erneuerung“ und ein „intellektueller Aufschwung“, der von Modernität geprägt ist, eine „zwingende Erfordernis“ sei.

Mit dieser Forderung bestätigt König Mohammed indirekt, daß acht Jahre nach seiner Inthronisierung 1999 und vier Jahre nach den ersten Anschlägen islamistischer Selbstmordattentäter in Casablanca (16. Mai 2003), auf die mit sicherheitspolitischen, religionspolitischen und sozialpolitischen Maßnahmen reagiert wurde, das Ergebnis der bisher ergriffenen Maßnahmen unbefriedigend ist. Neuerliche Selbstmordanschläge

⁴ In seiner Rede machte König Mohammed auch Angaben zu dem von ihm angestrebten politischen System einer „handelnden“ Monarchie (malakiya fa'ila) bzw. zu seiner Rolle als „handelnder“ Monarch. Im Unterschied zu einer Monarchie, die den König auf repräsentative Funktionen beschränkt, will König Mohammed VI. wie bereits zuvor König Hassan II. und König Mohammed V. ein „herrschender und regierender Monarch“ sein. Der Monarch soll deswegen in seinem Handeln nicht durch die Befugnisse der anderen verfassungsmäßigen Institutionen eingeschränkt werden. Seine weiteren Ausführungen legen nahe, die Selbstbezeichnung als „Roi-citoyen“ für eine Umschreibung der vom König angestrebten Bürgernähe zu halten, die seine Fürsorgepflicht gegenüber den Bürgern hervorheben soll. Als „handelnder Monarch“ baut er – wie als religiöser Führer zu den Gläubigen – eine direkte Beziehung zu den Bürgern auf. Die formal modernen politischen Institutionen Marokkos (wie z.B. Parlament, Parteien, Wahlen) werden durch diese direkte Beziehung zwischen König und Bevölkerung entwertet. Ihre Funktion als Institutionen zur Bündelung, Formulierung und Strukturierung des politischen Willens der Bevölkerung und ihrer Mitwirkung an der politischen Entscheidungsfindung ist dementsprechend eingeschränkt.

im März und April 2007⁵ und die anhaltende Attraktivität der islamistischen Bewegung scheinen das Ziel, ein modernes und sicheres, weltoffenes Marokko aufzubauen, zu konterkarieren.

Die Feststellung eines Mankos an „aufgeklärten“ modernen Konzepten im religiösen und allgemein im intellektuellen Leben in Marokko ist auch ein indirektes Eingeständnis, daß die bisher im religiösen Bereich eingeleiteten Maßnahmen nicht ausreichen, um einen modernen religionspolitischen Ansatz durchzusetzen. Die Rede des Königs läßt nicht nur sein fortgesetztes Engagement zugunsten von Reformen im religionspolitischen Bereich erwarten, sondern Direktiven für grundlegendere Eingriffe.

Ob die Doppelfunktion des Königs als religiöses und weltliches Staatsoberhaupt diese Einflußnahme und Orientierung begünstigen kann, ob sein Prestige ausreicht, um die Konkurrenz der Interpreten und Orientierer vor allem aus den Reihen der verschiedenen marokkanischen wie transnational aktiven islamistischen Gruppen und Persönlichkeiten zurückzudrängen, ist eine offene Frage. Um zumindest eine annähernde Antwort auf diese Frage zu erhalten, sollen die religionspolitischen Maßnahmen König Mohammed VI. unter zwei Gesichtspunkten bewertet werden: Zum einen im Hinblick auf ihre inhaltliche und institutionelle Reichweite, um modernisierend reformerisch zu wirken, und zum anderen im Hinblick auf ihre Kapazität, dem Islamismus in seinen verschiedenen Varianten – als dem derzeitigen Hauptkonkurrenten – ein überzeugendes Modell entgegen zu setzen, das gesellschaftlich mehrheitsfähig ist. Die Überzeugungs-, Mobilisierungs- und Durchsetzungskraft des Königs zugunsten seiner modernen Konzepte und die einzelnen Maßnahmen, mit denen sie gefördert werden sollen, werden den Ausschlag geben, ob langfristig die Ausbreitung und Konsolidierung eines liberal-aufgeklärten Religionsverständnisses durchgesetzt werden kann.

⁵ Am 11.3.2007 wurde ein Selbstmordanschlag auf ein Internetcafé in Casablanca verübt; am 10.4.2007 kam es wiederum in Casablanca zu Selbstmordanschlägen. Vgl. *La Gazette du Maroc*, Casablanca, 19.3.2007 (Attentat du 11 mars au quartier Sidi Moumen à Casablanca); *Maroc-hebdo*, Casablanca, 16.3.2007 (On s'éclate au Maroc); *Maroc-hebdo*, 13.4.2007 (Les intégristes attaquent).

1. Religion als Herrschaftsgrundlage

Seit dem 17. Jahrhundert herrscht in Marokko die Dynastie der Alaouiten,⁶ die ihren Herrschaftsanspruch religiös legitimiert und sowohl religiöse als auch weltliche Machtfunktionen ausübt. Den Sultanen der alaouitischen Dynastie wurde der Besitz der „baraka“ (göttliche Gnade) zugesprochen, die ihnen religiöses Prestige verleiht, an das die Übernahme religiöser Funktionen und der Titel „Führer der Gläubigen“ (Amir al-Mu'minin) gebunden ist. Die religiöse Funktion der Herrschaft war hierarchisch stets der weltlichen vorgeordnet, dennoch war der Herrscher in seiner Doppelfunktion einer Kontrolle seiner Gefolgsleute bzw. ihrer Repräsentanten unterworfen, die ihm individuell oder kollektiv durch die Bai'a⁷ Anerkennung zollten. Diese Machtdelegation an den religiösen und weltlichen Führer war eine temporäre, weil diese „Vereinbarung“ oder der „Pakt“, der durch die Bai'a zustande kam, aufgelöst werden konnte, wenn der zum Führer Auserwählte in den Augen seiner Gefolgschaft den Pflichten des Amtes nicht nachkam oder gegen religiöse Bestimmungen verstieß.

Nach der Unabhängigkeit Marokkos 1956 wurde dieser Pakt durch den amtierenden „Führer der Gläubigen“ und Sultan der alaouitischen Dynastie, Mohammed V., „revolutioniert“: Der Titel Sultan wurde 1957 zugunsten des Titels „König“ aufgegeben und die Erbmonarchie festgeschrieben, die der bisherigen Tradition der Auswahl und Einsetzung des religiösen und weltlichen Führers widersprach und mit einem Einflußverlust der Religionsgelehrten und Notabeln verbunden war. Die Bai'a ist seither ein rein zeremonieller Akt der Anerkennung. König Mohammed V. leitete Kraft seines religiösen Prestiges und seines politischen Ansehens als „Wegbereiter der Unabhängigkeit“ Marokkos, als „Be-

⁶ Die alaouitische Dynastie in Marokko führt ihre Abstammung auf Ali, den Vetter und Schwiegersohn des Propheten Mohammed zurück. Der Stammvater der Dynastie, Hassan al-Dakhil, war im 13. Jahrhundert von der Arabischen Halbinsel nach Südmarokko (Region Tafilalet) eingewandert. Als „Nachkomme des Propheten“ (sharif, Plural: shurafa') genießen seine Nachkommen, der gesellschaftlich akzeptierten Tradition entsprechend, hohes Ansehen und waren mit der Aura des Heiligen umgeben.

⁷ Vgl. zur Bai'a auch die Encyclopaedia of Islam, Leiden 1954 ff., Band I, S. 1113-1114, Stichwort „Bay'a“.

freier“ (Libérateur) von der Kolonialherrschaft einen Prozeß ein, der traditionelle Loyalitätsbezeugungen und religiös-historische Legitimität in den Dienst einer autokratischen Monarchie mit formal modernen Institutionen stellte. Dem religiösen Faktor kommt als Legitimationsgrundlage für den alaouitischen Herrschaftsanspruch, mit dem das religiöse und politische Monopol der Orientierung, Führung und Regierung verbunden ist, bis heute eine zentrale Bedeutung zu, weil dank der religiösen Dimension der Herrschaftslegitimierung der König weltlicher Kontrolle enthoben ist. König Mohammed V. legte die ersten Grundlagen für dieses System, das nach seinem frühen Tod 1961 in der ersten, von König Hassan II. selbst ausgearbeiteten Verfassung von 1962 diesen Sonderstatus des Königs und die Sakralität der Monarchie verankerte. König Hassan II., am 3. März 1961 inthronisiert, bekannte sich zur Strategie seines Vaters, „zu herrschen und zu regieren“ und die Monarchie zu konsolidieren; zu diesem Zweck wird die herausragende legitimatorische Funktion des Islam eingesetzt. Der Islam ist Staatsreligion; die Verfassung gewährleistet jedoch die freie Ausübung anderer Kulte. Alle Verfassungen seit 1962 verankerten diese Prinzipien.⁸ Die Sakralität und Unantastbarkeit des Königs bzw. des „Thrones“ haben zur logischen Folge, daß gemäß Artikel 106 der Verfassung von 1996 die monarchische Staatsform und die Bestimmungen zur islamischen Religion nicht Gegenstand einer Verfassungsänderung sein können. König Mohammed VI. steht ganz in dieser Tradition des „Herrschens und Regierens“ seines Vaters und Großvaters, wie dies die zitierte Rede zur Feier des 8. Jahrestages der Thronbesteigung deutlich zum Ausdruck brachte (s.o.), und lehnt eine konstitutionelle Monarchie europäischen Musters ab.

2. Religionspolitik als Instrument zur Konsolidierung der Monarchie

Die marokkanische Monarchie garantiert dem König durch die verfassungsmäßig verankerte Symbiose von religiöser Führung und weltlicher

⁸ Vgl. die gegenwärtig geltende Verfassung von 1996, Artikel 6 (a.a.O., Anm. 2). Der Wahlspruch des Königreiches Marokko lautet im übrigen: „Allah, das Vaterland, der König“ (Artikel 7 der Verfassung von 1996).

Herrschaft in der Person des Königs das Monopol zur inhaltlichen Ausrichtung und zur Gestaltung der Politik in allen Bereichen. Die weitreichenden Befugnisse des Königs, die ihm eine politikbestimmend konkurrenzlose Stellung einräumen, faßt Artikel 19 der Verfassung zusammen: Demnach ist der König in seiner religiösen und weltlichen Doppelfunktion höchster Repräsentant der Nation, Symbol der Einheit, Garant ihres Fortbestandes und der Kontinuität des Staates, ihm obliegt es, darüber zu wachen, daß der Islam und die Verfassung geachtet werden; ferner ist er für den Schutz der Rechte und Freiheiten der Bürger zuständig, garantiert die Unabhängigkeit des Landes und seine territoriale Integrität.⁹ Ein Blick auf die religionspolitischen Maßnahmen seit König Hassan II. zeigt jedoch, daß sie – hierin ähneln sie anderen politischen Maßnahmen – sowohl Reaktion auf einzelne, vornehmlich oppositionelle Aktivitäten waren als auch im Dienste konzeptioneller Vorstellungen des Königs über die Zukunft Marokkos standen.

Religionspolitische Maßnahmen folgten z.B. auf die Infragestellung des königlichen religiösen Monopols, das seit den 1970er Jahren vor allem islamistische Gruppen angriffen. Eingriffe in den religiösen Bereich erfolgten ebenfalls, um religiöse Institutionen und ihre Repräsentanten zur Unterstützung einzelner politischer Maßnahmen zu mobilisieren. Diese Form der Einbindung zur Unterstützung vor allem entwicklungs-politischer Projekte und gesellschaftlicher Reformen sollte in den 1990er Jahren unter König Hassan II. wie seit 1999 unter König Mohammed VI. den gesellschaftlichen Wandels fördern bzw. dem „Modernisierungsziel“ dienen. Von einer religiösen Legitimierung entwicklungspolitischer Konzepte und Projekte wird erhofft, daß sie auf diese Weise in der stark religiös geprägten und religiösen Traditionen verhafteten Bevölkerungsmehrheit leichter auf Zustimmung stoßen. Unter diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet kam es seit der Unabhängigkeit Marokkos im Bereich Religionspolitik zu verschiedenen Maßnahmebündeln des jeweils amtierenden Königs. Bei diesen Maßnahmen handelte es sich zum einen um „Reaktionen“ auf innenpolitische Entwicklungen, die das Orientierungs-

⁹ Vgl. zu den bis heute geltenden Grundlagen des marokkanischen Systems wie sie unter König Hassan ausgebaut wurden und zur Funktionsweise den Überblick in: Faath, Sigrid: «Le Hassanisme». Das marokkanische Konzept von Demokratie, in: Wuqûf 4-5, Hamburg 1991, S. 9-89.

und Gestaltungsmonopol des Königs in Frage stellen, zum anderen um den Einsatz der Religion als Instrument zur Unterstützung politischer Ziele.

Die 1960er Jahre

Die Konkurrenz, die König Hassan durch die Aktivitäten des einflussreichen Reformisten und Führers der arabisch-nationalistisch orientierten Istiqlal-Partei, Allal al-Fassi, im religiösen Bereich erwuchs, nachdem al-Fassi am 2. Juni 1961 zum Staatsminister des Ministeriums für islamische Angelegenheiten ernannt worden war, führte zur offensiveren Wahrnehmung des königlichen religiösen Monopols und zur erhöhten Sichtbarkeit des Islam in der Öffentlichkeit. Der König persönlich weihte in seiner Eigenschaft als religiöses Oberhaupt landesweit Moscheen ein und verfügte über die Einhaltung des Ramadan in der Öffentlichkeit sowie die Stärkung der Koranschulen als Einrichtungen, denen die moralische und religiöse Erziehung obliegen sollte. Die „Hegemonie der Monarchie“¹⁰ über die Symbolik und die Inhalte (Auslegung) der Religion ist durch die verfassungsmäßige Festschreibung des Islam als Staatsreligion und der Funktion des Königs als religiöser Führer etabliert worden. Die Verfassung von 1962 war somit auch eine klare Absage an die laizistischen Bestrebungen der in den größeren Städten Marokkos zunehmend erstarkenden linken Bewegung.

Die 1970er/80er Jahre

Ab den 1970er Jahren manifestierten sich zunehmend islamistische Persönlichkeiten und Gruppen, die eine Autonomie des religiösen Bereichs anstrebten, die religiöse Führungsrolle des Königs in Frage stellten und Kritik am König übten.¹¹ Zu den Hauptherausforderern der Monarchie

¹⁰ Vgl. Tozy, Mohamed: *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris 1999, S. 75.

¹¹ 1973 verfaßte Abdessalam Yassine (1927/28 geboren), der Gründer der islamistischen, nicht legalisierten Jama'at al-adl wal-ihsan (Vereinigung Gerechtigkeit und Wohlfahrt), einen „offenen Brief“ an König Hassan, den er Anfang 1974 veröffentlichte. In diesem Brief kritisierte er als „religiöser Gelehrter“ die Politik des Königs. Im September 1974 wurde Yassine – ohne Gerichtsurteil – für dreieinhalb Jahre in einer psychiatrischen Klinik festgehalten. Vgl. als Überblick zu Yassinés ersten Aktivitäten Zeghal, Malika: *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Paris 2005, S. 115 ff.

zählte in den 1970er Jahren die 1969 von Abdelkrim Mouti gegründete Shabiba al-Islamiya,¹² die ab 1972 den gewaltsamen Kampf gegen die linken Organisationen propagierte und in dieser Rolle zunächst Handlungsspielraum hatte.¹³ Der Mord an Omar Benjelloun, Führer der sozialistischen Partei USFP, am 18. Dezember 1975, für den die Shabiba al-Islamiya verantwortlich gemacht wurde, löste jedoch eine Wende der staatlichen Politik gegenüber der Shabiba al-Islamiya ein. Nach zunehmender staatlicher Repression spaltete sie sich Anfang der 1980er Jahre in einen Gewalt befürwortenden und einen Gewalt abschwörenden Teil, der sich in das politische System integrieren wollte.

1982 stellte der nach seiner Entlassung aus der Psychiatrie weiterhin aktive Abdessalam Yassine ein Ersuchen um Zulassung seiner islamistischen Organisation als politische Partei, die ihm ebenso wie die Zulassung nach dem Vereinigungsgesetz verweigert wurde; er stand in den 1980er Jahren zwar weiterhin unter Beobachtung, als Gegenpol zur starken linken Opposition wurden die Aktivitäten seiner Organisation jedoch „geduldet“, so daß Yassine an der gesellschaftlichen Basis vor allem in sozial benachteiligten Vierteln für seine Ziele werben konnte. Zu diesen Zielen zählten u.a. die Resakralisierung der gesellschaftlichen Institutionen, die Einführung der Scharia in allen Lebensbereichen, der Kampf gegen laizistische Ideen (wie sie die linken Gruppen vertraten) und gegen die „religion monarchique“, also die vom König vertretene Religionsinterpretation.¹⁴ Die staatliche Politik gegenüber den islamistischen Herausforderern des politischen und religiösen Monopols des Königs verlief konsequent zweigleisig: Die sicherheitspolitischen Maßnahmen des Staates wurden verstärkt, um vor allem solche Gruppen zu bekämpfen, die Gewalt einsetzten; gegenüber anderen überwog die „abwartende Haltung“,¹⁵ d.h. sie wurden nicht anerkannt, genossen jedoch

¹² Eigentlich: Jama'at al-shabiba al-islamiya al-maghribiya; Vereinigung der islamischen Jugend Marokkos.

¹³ Vgl. zusammenfassend Ben Elmostafa, Okacha: Les mouvements islamiques au Maroc. Leur modes d'action et d'organisation, Paris 2007, S. 63 ff.

¹⁴ Vgl. zu den verschiedenen Entwicklungsstadien und den inhaltlichen Forderungen der Organisation als Überblick Elahmadi, Mohsine: Le mouvement yasiniste, Mohammedia 2006.

¹⁵ Vgl. Darif, Mohamed: Quel avenir pour les relations entre l'état et les islamistes, in: La Gazette du Maroc, Casablanca, 9.2.2004.

einige Freiräume. Auf religionspolitischer Ebene reagierte der König 1980 mit der Gründung des Höchsten Rats der Ulama, ein Beratungsorgan, das er selbst präsierte. 1984 wurde die Kontrolle über den Moscheebau verstärkt; fortan war die Erlaubnis zum Bau von Provinz- und Präfekturgouverneuren einzuholen; die Überwachung der Moscheen und ihres Personals durch das Ministerium für Habous und islamische Angelegenheiten sollte verbessert und ausgeweitet werden.

Die 1990er Jahre

Die politischen Liberalisierungsmaßnahmen der 1990er Jahre erweiterten den Handlungsspielraum islamistischer Gruppen, sofern sie die religiöse und politische Führungsrolle des Königs anerkannten. Von einem „abwartend-beobachtenden“ Kurs ging König Hassan unter dieser Voraussetzung zu einem *selektiv integrativen Kurs* über. Ein Teil der islamistischen Opposition, die öffentlich die doppelte Führungsrolle des Königs nicht in Frage stellte, wurde in die legale politische Aktion eingebunden. Abdessalam Yassine, der konstant blieb und die religiöse Führerschaft des Königs nicht anerkannte, wurde 1989 unter Hausarrest gestellt und seine Vereinigung al-Adl wal-ihsan 1990 offiziell verboten; dennoch wurden die Aktivitäten al-Adl wal-ihsans weiterhin „geduldet“.

Die ehemaligen Mitglieder der Shabiba al-Islamiya, die für einen gewaltfreien Kurs und eine politische Integration optiert hatten und sich in der Bewegung für Einheit und Reform organisiert hatten,¹⁶ traten 1996 – mit Billigung des Königs – in die legale, aber nicht sonderlich politisch aktive, über keinen nennenswerten Einfluß verfügende Partei MPDC¹⁷ ein, um an den Legislativwahlen 1997 teilnehmen zu können, bei denen sie sieben Sitze gewannen. Damit war erstmals über den Umweg einer „Parteiübernahme“ eine islamistische Organisation im Parlament reprä-

¹⁶ Zu diesem Personenkreis, der sich im April 1981 abspaltete und für einen gewaltfreien Integrationskurs eintrat, zählte auch der heutige amtierende PJD-Generalsekretär Saadeddine al-Othmani. Diese für gewaltlose Aktion eintretenden ehemaligen Mitglieder der Shabiba al-Islamiya gründeten zunächst die (nicht legalisierte) Harakat al-tawhid wal-islam (Bewegung für Einheit und Reform), bevor sie sich ab Mitte der 1990er Jahre durch den Eintritt in den MPDC parteipolitisch betätigen konnten.

¹⁷ Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel.

sentiert. Seit der Umbenennung des MPDC in PJD¹⁸ am 6. Oktober 1998 agiert die Partei offen als islamistisch-orientierte Parteiorganisation, wengleich das Parteiengesetz Parteien auf religiöser, ethnischer, linguistischer Basis verbietet.¹⁹ Gewaltbereite Islamisten²⁰ traten in den 1990er Jahren in Marokko nur mit vereinzelt Aktionen in Erscheinung. Die Versuche islamistischer Gruppen, die „Desakralisierung“ des Königtums bzw. der Person des Königs, seines Ansehens und seines Anspruchs auf die „wahre“, die „richtige“ Deutung der Religion zu bewirken, konnte durch sicherheitspolitische Maßnahmen (Kontrolle der Kommunikation) und durch Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen und ökonomischen Umfeldbedingungen, die als eine der Ursachen für die Attraktivität islamistischer Gruppen unter der jüngeren Generation eingestuft wurden, neutralisiert werden. Dazu zählten Maßnahmen wie

- die Verbesserung der Menschenrechtssituation und Stärkung der bürgerlichen Freiheiten seit 1989/90.²¹
- die sozialen und entwicklungspolitischen Projekte zur Verbesserung der Lebenssituation der Bevölkerung bzw. zur Armutsbekämpfung.
- die Zugeständnisse an die in den 1990er Jahren aktiver werdende Bewegung der Berberophonen, die für die Anerkennung und Förderung ihrer Sprache und Kultur²² eintraten und

¹⁸ Parti Justice et Développement; Hizb al-‘adala wal-tanmiya; Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung.

¹⁹ Vgl. zum Einbindungskurs des Königs gegenüber den Islamisten der Vereinigung al-tawhid wal-islam, aus der sich der PJD entwickelte, ausführlich die Dissertation von Eva Wegner: The inclusion of Islamist movements into the political institutions: The case of the Moroccan ‘Party of Justice and Development’, 263 S. eingereicht im Februar 2006 am European University Institute, Department of Political and Social Science, Florenz.

²⁰ Gewaltsame Auseinandersetzungen gab es regelmäßig an den Universitäten zwischen linken und islamistischen Studentengruppen. Der erste große Bombenanschlag von Mitgliedern einer islamistischen Gruppe, die sich aus Marokkanern, Algeriern und einem Franzosen zusammensetzte, die aus Frankreich kommend nach Marokko eingereist waren, um an mehreren Orten gleichzeitig Anschläge zu verüben, fand am 24.8.1994 auf ein Hotel in Marrakesch statt (zwei Touristen wurden getötet; die anderen Anschläge konnten vereitelt werden).

²¹ Vgl. über die ersten Maßnahmen seit 1989 zusammenfassend Faath, Sigrid: Rechte und Freiheiten der Staatsbürger im «Hassanismus», in: Faath, Sigrid/Mattes, Hanspeter (Hrsg.): Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika, Hamburg 1992, S. 365-486 und für die Folgejahre die Jahresberichte von Amnesty International.

- die politische Öffnungspolitik gegenüber den ehemals sozialistischen oder kommunistischen „linken“ Oppositionsparteien und der Istiqlal-Partei. Der Führer der größten, auch gewerkschaftlich einflußreichen linken Oppositionspartei USFP (Union Socialistes des Forces Progressistes), Abderrahmane Youssoufi, dessen Partei aus den Parlamentswahlen von 1997 als Wahlsieger hervorgegangen war, wurde schließlich am 4. Februar 1998 von König Hassan mit der Regierungsbildung beauftragt. Am 14. März 1998 kam es so nach Jahrzehnten der Dominanz der sogenannten „Königsparteien“, d.h. vom König angeregten und begünstigten Parteigründungen loyaler Persönlichkeiten, zu einem parteipolitischen Wechsel in der Regierung. Mit diesem Wechsel war auf Seiten des Königs die Hoffnung verknüpft, mit Hilfe der bisherigen Oppositionsparteien, die sich in ihrem Diskurs sozialreformerisch gaben, die sozioökonomischen Probleme effektiver lösen und die Bevölkerung zugunsten der notwendigen umfassenden Reformen mobilisieren zu können.
- die Duldung der parteipolitischen Aktivitäten von Islamisten ab 1996.²³

Alle Maßnahmen sollten sowohl die Opposition gegen den offiziellen politischen Kurs reduzieren, das Vertrauen der Bevölkerung in die Politik verbessern, die innere Sicherheit stärken,²⁴ als auch dazu beitragen, das königliche Monopol zur religiösen, kulturell-identitären und politi-

²² Am 20.8.1994 wurde offiziell angekündigt, daß alle marokkanischen Dialekte künftig an den Schulen unterrichtet werden sollen. Am 24.8.1994 wurden erstmals auch im Fernsehen die Nachrichten in den Berbersprachen ausgestrahlt.

²³ Neben dem PJD sind als legale islamistisch-orientierte politische Parteien zugelassen: Hizb al-badil al-hadari (Partei zivilisatorische Alternative; gegründet 2002, zugelassen im Juni 2005) und Hizb al-nahda wal-fadila (Parti de la Renaissance et du Vertu/PRV; Partei der (islamischen) Renaissance und der Vorzüglichkeit, gegründet 25.12.2005, zugelassen im Mai 2006); diese beiden Parteien sind organisatorisch und mitgliedermäßig und was die Mobilisierungsfähigkeit anbelangt im Vergleich zum PJD als schwach einzustufen; so hat der PRV bei der Legislativwahl im September 2007 auch nur einen Sitz von 325 erringen können, während der PJD auf 52 Sitze kam.

²⁴ Die innere Sicherheit war und ist im Hinblick auf die Umsetzung der Wirtschaftsreformen, die Notwendigkeit ausländische Investitionen anzuziehen und den Devisenbringer Tourismus zu fördern, ein zentrales Anliegen.

schen Orientierung zu „revitalisieren“ und die „Sammlungskraft“ des Königs zugunsten der (von ihm vorgegebenen) Reformziele zu erneuern.

König Hassan folgte in der Gestaltung seiner Beziehung zur Bevölkerung den Leitlinien seines Vaters, König Mohammed V., dessen politisches Verhalten Jean Lacouture²⁵ in den 1950er Jahren treffend auf zwei Prinzipien zurückführte: Erstens die Sorge um den Erhalt bzw. die Absicherung der Monarchie und ihres Ansehens und zweitens die Suche nach einer „Übereinkunft“ mit dem „Gegner“,²⁶ wenn möglich durch Einbeziehung der Gegner in ein politisches System, das eine formale Beteiligung und Beratung ermöglicht ohne indessen die Orientierungs- und Entscheidungsbefugnisse des Königs zu beeinträchtigen. Die Mitglieder der Regierung wie auch das Parlament und diverse Räte sollten dem König lediglich „zuarbeiten“. Nach dem plötzlichen Tod König Mohammed V. mit 52 Jahren am 26. Februar 1961 trat der damals 32jährige Kronprinz Hassan die Nachfolge an. Gemäß den Leitlinien seines Vaters leitete König Hassan II. den institutionellen Aufbau des politischen Systems ein und festigte in den 38 Jahren seiner Herrschaft die Stellung des Monarchen als religiöser und weltlicher Funktionsträger.

Die Entwicklung unter König Mohammed VI. 1999-2007

Mit dem Tod des 70jährigen König Hassan II. am 23. Juli 1999 und der Inthronisierung des 36jährigen Kronprinzen Mohammed am 30. Juli 1999 wurde die Bai‘a, der symbolische Pakt zwischen König und Volk, erneuert. Abgesehen von einem durch das Alter und die eigene Persönlichkeit geprägten „neuen“ Stil, setzte König Mohammed die ersten Jahre die von seinem Vater vorgegebene Politik fort. In einigen Bereichen erfolgte allerdings erst unter König Mohammed die tatsächliche Umsetzung und Ausgestaltung der Politik, für die König Hassan jedoch die Weichen gestellt hatte (wie z.B. im Menschenrechtsbereich, im Be-

²⁵ Vgl. Lacouture, Jean: Les conflits internes marocains renaissent avec une virulence accrue, in: *Le Monde*, Paris, 22.3.1959.

²⁶ Während der Amtszeit König Mohammed V. waren diese Gegner in erster Linie die arabisch-nationalistisch orientierten Parteien.

reich der Aufwertung der berberischen Kultur und Sprache und der Frauengleichstellung, aber auch im Bereich Wirtschaftsreformen).

Die Wahrnehmung der religiösen Führungsrolle, die auf die „Heiligkeit und Unantastbarkeit“ des Königs und der Monarchie beruht, wird von König Mohammed durch die Betonung seiner menschlich-weltlichen Komponente und durch ein Auftreten, das Bürgernähe und Fürsorge ausdrückt, gemildert: Seit seiner Amtsübernahme bereist er regelmäßig alle Provinzen des Landes und besucht vornehmlich soziale und Bildungseinrichtungen, die ihn in Kontakt mit sozial Benachteiligten und der jungen Generation bringen. König Mohammed setzt den „Prozeß der Neuerfindung der Tradition“²⁷ fort, um die Zukunft der marokkanischen Monarchie zu sichern. Sein Handeln bzw. seine Direktiven an die Regierung, die Parlamentarier und an die Bevölkerung lassen indes – wie die Rede zum 8. Jahrestag der Inthronisierung – erkennen, daß er ebenfalls auf der Basis der Leitlinien seines Vaters und Großvaters handelt: Er ist zum einen bereit, den „Gegner“ in das System der formalen Beteiligung und Beratung einzubeziehen, sofern dieser sich den Funktionsregeln anpaßt und die religiöse und weltliche Führungsfunktion des Königs anerkennt. Zum anderen dient das Handeln König Mohammed VI. dem Ansehen der Monarchie. Zur Stärkung des Ansehens seiner Person wie der Monarchie an sich trugen besonders drei Maßnahmen bei, die gleichzeitig seinen politischen Handlungsspielraum konsolidierten:

- die Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen seit der Unabhängigkeit, die König Mohammed 2004 veranlaßte. Vorausgegangen war bereits am 9. November 1999 die Entlassung des langjährigen Innenministers Driss Basri, der unter König Hassan in seiner Eigenschaft als Verantwortlicher für die innere Sicherheit für die staatliche Repression mitverantwortlich zeichnete und in breiten Kreisen der Bevölkerung umstritten war. Am 10. April 2001 erhielt der 1990 gegründete staatliche Menschenrechtsrat CCDH mehr Kompetenzen und u.a. auch die Finanz- und Verwaltungsautonomie. Parallel liefen die Reformmaßnahmen im Justizbereich weiter, die 1997 bereits eingeleitet worden waren. Am 9. Dezember 2001 wurde zudem eine

²⁷ Tozy 1999, a.a.O. (Anm. 10), S. 75.

Beschwerdeinstanz für die Bürger eingerichtet (Diwan al-madhalim). Am 10. April 2004 nahm die Instance Equité et Réconciliation (IER; Instanz für Gerechtigkeit und Versöhnung) als unabhängige Schiedsinstanz unter Vorsitz eines ehemaligen politischen Gefangenen zur Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen seit der Unabhängigkeit 1956-1999 ihre Arbeit auf. Die IER war ferner zuständig für die Bearbeitung der rund 22.000 Anträge auf Entschädigungszahlungen durch Opfer staatlicher Repression bzw. Angehörige der Opfer. Es kam in Marokko zu einer für die nordafrikanischen Staaten beispiellosen öffentlichen Aufarbeitung der staatlichen Repression und Menschenrechtsverletzungen.

- die Umsetzung sozialpolitischer und entwicklungspolitischer Maßnahmen zur Armutsbekämpfung. In diesem Sinne waren seit 1999 die königlichen Stiftungen sehr öffentlichkeitswirksam aktiv.²⁸ Eine wichtige Maßnahme, die am 18. Mai 2005 in einer Rede des Königs angekündigt wurde, ist die INDH, die nationale Initiative zur menschlichen Entwicklung, die insbesondere Heranwachsende und junge Erwachsene in Förderprojekte einbindet und in einer ersten Phase bis 2010 verschiedene Teilprogramme umsetzen will, die um die Bekämpfung der Armut auf dem Land und um die Bekämpfung sozialer Ausgrenzung in städtischen Agglomerationen und Marginalisierungstendenzen kreisen.
- die Hochzeit des Königs am 21. März 2002 (offizielle Feierlichkeiten 11.-14. Juli 2002) mit Salma Bennani. Die Wahl des Königs wurde in breiten Kreisen der Bevölkerung positiv registriert, denn Salma Benanni ist eine gut ausgebildete, in Stil und Auftreten moderne junge Frau, die aus einer „normalen“ bürgerlichen Familie und nicht aus einer der reichen Familien Marokkos stammt. Die Geburt des Thronfolgers Moulay Hassan am 8. Mai 2003 verstärkte dieses

²⁸ Zu den königlichen Stiftungen (Fondation Hassan II, Fondation Mohammed V pour la Solidarité, den verschiedenen Fondations Mohammed VI, u.a. für soziale Bildungsarbeit und Ausbildung, für die Wiedereingliederung von ehemaligen Häftlingen) vgl. Kogelmann, Franz: Islamische und andere Stiftungen in Marokko, in: Faath, Sigrid (Hrsg.): Islamische Stiftungen und wohltätige Einrichtungen mit entwicklungspolitischen Zielsetzungen in arabischen Staaten, Hamburg 2003, S. 145-164, hier insbesondere S. 160-162.

positive Bild der Monarchie in der Bevölkerung wie die offiziellen Feierlichkeiten zur Geburt Moulay Hassans am 15. Mai 2003 verdeutlichten.

Im religionspolitischen Bereich kam es im Zeitraum 1999-2003 nur zu einigen kleineren Eingriffen: Der König verfügte 2000 die Öffnung der Moscheen ab dem ersten Morgengebet bis eine Stunde nach dem Abendgebet²⁹ und unterstellte die Provinzräte der Religionsgelehrten (Ulama) direkt seiner Aufsicht. Hier zeigt sich das Anliegen des Königs, die Rechtsgelehrten, unter denen sich zahlreiche orthodoxe Ulama befanden, stärker zu überwachen. Der König förderte desgleichen die Einbindung von Frauen in den religiösen Bereich, um die Betreuung der weiblichen Gläubigen zu verbessern. Am 15. September 2000 wurde an 100 Moscheen eine Pilotkampagne zur Alphabetisierung und religiösen wie staatsbürgerlichen Unterweisung eingeleitet.

Im Umgang mit den legalen islamistischen Parteien gab es die ersten Jahre nach der Machtübernahme König Mohammeds keine einschneidenden Veränderungen. Obwohl die islamistische Vereinigung al-Adl wal-ihzan seine religiöse Führerschaft nicht anerkannte, blieb sie wie seit den 1980er Jahren „geduldet“. Der Hausarrest, der am 30. Dezember 1989 ohne Gerichtsbeschluß gegen Abdessalam Yassine als spirituellen Führer der Organisation verfügt worden war, wurde von König Mohammed trotz eines am 28. Januar 2000 veröffentlichten „Memorandums“ an den König, in dem Yassine ihn u.a. zu einer radikalen politischen Wende aufforderte und König Hassan nochmals stark kritisierte, am 16. Mai 2000 aufgehoben. Yassine wurde lediglich das Predigen in Moscheen untersagt und die Überwachung der Aktivitäten der Organisation durch die Sicherheitsorgane beibehalten.

Die Zäsur des 16. Mai 2003

Daß einen Tag nach den Feierlichkeiten zur Geburt des Thronfolgers in Rabat islamistische Selbstmordattentäter ihre Anschläge in Casablanca durchführten, bei denen 45 Menschen starben, darunter zwölf der 14

²⁹ 1984 war die Schließung zwischen den Gebetszeiten verfügt worden, um eine Nutzung zu politischen Zwecken zu verhindern.

Attentäter, und über 100 Personen verletzt wurden, hat die Sammlung breiter Teile der Bevölkerung um den König und die Bildung einer gemeinsamen Front der Ablehnung solcher Gewaltakte verstärkt.

Für König Mohammed stellt dieser Anschlag eine Zäsur dar, die er selbst als „Ende der Nachgiebigkeit“ bezeichnet. Allerdings blieb er beim Umgang mit Islamisten bei einer differenzierenden Strategie, die das konkrete Verhalten, die Zielsetzung der Gruppen und die gewählten Mittel ihrer Aktion (gewaltsam, gewaltfrei) berücksichtigt. Gegenüber dem legalen PJD, dessen Führungskader sich als Folge der Anschläge und den sehr kritischen Stimmen aus der Bevölkerung, die zum Teil ein Verbot des PJD forderten, in öffentlichen Erklärungen von solchen Gewaltakten distanziierten, blieb König Mohammed dementsprechend bei seiner Inklusionspolitik. Seine Rede vom 29. Mai 2003 ist Ausdruck dieser Haltung: Lediglich für diejenigen, die politische Freiheiten ausnutzen, um die Autorität des Staates zu untergraben, und für diejenigen, die mit ihren Ideen „Fanatismus und Zwietracht“ sähen, soll in Zukunft die „Ära der Nachsicht“ zu Ende sein. Ein Verbot des PJD wurde somit von seiner Seite nicht erwogen. In seiner Rede zum Thronfest am 30. Juli 2003 stellte er aber klar, daß es keiner Partei oder Gruppe zukomme, sich zum „Sprecher des Islam“ zu machen; einzig dem „Führer der Gläubigen“ komme diese Aufgabe zu.³⁰ In diesem für ihn und seine Politik förderlichen Umfeld ordnete der König schließlich auch die Umsetzung der seit 2000 von den Islamisten und religiös Konservativen im Parlament verzögerten Reformen des Familienstatuts (Moudawana) an, um endlich eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Frauen zu erreichen. Seine Aufforderung an die Parlamentarier anlässlich der Eröffnung des Parlaments am 10. Oktober 2003, das Gesetz zu verabschieden, konnte auch von den PJD-Deputierten nicht ignoriert werden, wenn sie ihren politischen Spielraum nicht einbüßen wollten; dementsprechend wurde das Gesetz von beiden Kammern zügig im Januar 2004 verabschiedet und konnte am 4. Februar 2004 in Kraft treten. Neben der Verschärfung sicherheitspolitischer Maßnahmen wurden zudem soziale

³⁰ Vgl. die Thronrede vom 30.7.2003 unter: www.map.mr, Rubrik „Discours et interviews de SM le Roi“, wo alle Reden und Interviews seit 1999 nach Jahr geordnet gesammelt sind und auch in arabischer Sprache abgerufen werden können.

und armutsbekämpfende Maßnahmen in dem Bidonville Sidi Moumen in Casablanca eingeleitet, aus dem die Attentäter stammten.³¹

In seiner Rede vom 29. Mai 2003 wird nicht nur das Ziel, ein geeintes, demokratisches, fortschrittliches und solidarisches Marokko der Toleranz aufzubauen, hervorgehoben. Der König stellt sich vielmehr auch als „erster Diener des Landes“ in die vorderste Reihe, wenn es darum geht, „sein“ demokratisches und modernistisches Gesellschaftsprojekt zu verteidigen, „um die Schlacht gegen Unterentwicklung, Ignoranz und Abschottung“ (Rückzug auf sich selbst) zu führen. Die „multidimensionale Strategie“ zur Umsetzung des demokratischen und modernistischen Zukunftsprojekts hat zusätzlich zu einer politischen, institutionellen, sicherheitspolitischen, wirtschaftlichen und sozialen Dimension eine „religiöse, bildungspolitische, kulturell und medienbezogene Dimension“. Diese soll darauf abzielen, die Bürger mit den Werten der „Offenheit, Modernität, Rationalität, der Ernsthaftigkeit (des Engagements) bei der Erfüllung seiner Aufgaben, der Aufrichtigkeit, der Mäßigung und Toleranz“ zu durchdringen. Am 30. April 2004 dekretierte der König in diesem Sinne auch neue Strategien für den religiösen Bereich, die u.a. einen toleranten Islam fördern und das Ziel der gesellschaftlichen Modernisierung unterstützen sollen (Details Abschnitt 3.). Inwieweit auch 2007 das Jahr einer Zäsur wird und tatsächlich weitreichende Eingriffe zur Förderung einer „aufgeklärten religiösen Erneuerung“ und eines „intellektuellen, von Modernität geprägten Aufschwungs“ folgen, ist (Ende August 2007) noch nicht absehbar; nach den Legislativwahlen und speziell zur Eröffnung des Parlamentsjahres im Oktober 2007 sind nähere Ausführungen zu erwarten.

3. Religionspolitische Einrichtungen im Wandel

König Mohammed ist in seiner Eigenschaft als „Führer der Gläubigen“ Marokkos oberste religiöse Autorität. Die offiziellen religionspolitischen

³¹ Die 2005 eingeleitete INDH zur Förderung der menschlichen Entwicklung ist eine direkte Reaktion auf die Anschläge vom Mai 2003 und die darin sichtbar gewordene Anfälligkeit marginalisierter Jugendlicher für gewaltsame islamistische Gruppen.

Einrichtungen sind ausschließlich Durchführungsorgane des Königs bzw. Einrichtungen, die seine religionspolitischen Entscheidungen beratend begleiten, selbst jedoch keine gestalterische Autonomie besitzen.

Dem Amtsantritt König Mohammeds folgten im religionspolitischen Bereich Veränderungen, die sich personell und strukturell sowie inhaltlich auf die religiösen Einrichtungen und ihr Personal auswirkten. Mit der Ernennung von Abbas Jirara, Universitätsprofessor, Präsident des Conseil des Ouléma von Rabat-Salé und für seine fortschrittlichen Positionen bekannt, zum Berater für religiöse Angelegenheiten im März 2000 und mit der Berufung des ebenfalls für eine moderne Lesart des Islam stehenden Gelehrten Ahmed Khamlichi zum neuen Direktor³² der religiösen Ausbildungsstätte Dar al-Hadith al-Hassaniya (s.u.) unterstrich der König seinen Willen, die religiöse Funktion seines Amtes im Sinne einer modernen Islaminterpretation zu nutzen. Eine Zäsur stellt schließlich die Absetzung des konservativen Religionsministers Abdelkebir M'Daghri 2002 dar, der sukzessive weitere und sichtlich offensivere Eingriffe nach den terroristischen Anschlägen vom 16. Mai 2003 folgten: Berücksichtigte z.B. die Neubesetzung des Generalsekretärspostens des Conseil Supérieur des Ouléma im März 2000 mit dem zwar Reformen unterstützenden, aber dennoch stark traditionsverhafteten Mohamed Yessef noch die Mehrheitsverhältnisse unter den Ouléma der Ligue des Ouléma du Maroc und des Conseil Supérieur des Ouléma (s.u.), griff der König 2004 und 2006 grundlegender ein, um diese Einrichtungen seinen Zielsetzungen anzupassen; mit anderen Worten, die Rücksichtnahme auf konservative und islamistische Befindlichkeiten wurde deutlich reduziert.

Die staatlichen religionspolitischen Einrichtungen und ihre Repräsentanten haben eine über den rein religiösen Bereich hinausgehende politische Aufgabe, weil sie auch die sozialen und entwicklungspolitisch orientierten Projekte des Königs unterstützen müssen.³³ Zur Kommentie-

³² Amtsinhaber von 1977 bis März 2000 war der Jordanier Farouk Nabhane, der den Muslimbrüdern nahestand.

³³ So u.a. der Conseil Supérieur des Ouléma und die lokalen Räte der Ouléma, die laut Gründungsgesetz den Entwicklungsprozeß und die Modernisierung begleiten sollen.

nung der Politik sind sie aber nicht befugt.³⁴ Ihr Handlungsspielraum wird präzise vom König definiert und seinem Bedarf angepaßt.

Alle religionspolitischen Einrichtungen sind unter König Mohammed seit 1999 reorganisiert worden. Die Anschläge vom 16. Mai 2003 gaben dem König schließlich den Freiraum, das Aktionsfeld durch verbesserte Kontrolle für einige religiöse Akteure zu verschließen, die gegen seinen Kurs opponierten oder seine religiöse Führungsrolle in Frage stellten (wie Abdessalam Yassine und seine Vereinigung al-Adl wal-ihsan),³⁵ und gleichzeitig die staatliche Kooperation mit anderen zu zulassen, die seine Position nicht öffentlich in Frage stellen. Diese durchaus nicht unproblematische Öffnung galt „populären“ religiösen Predigern, die eine Affinität zum Gewalt ablehnenden Teil der islamistischen Bewegung haben, und solchen, die in der Tradition des Reformislam der Salafiyabewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts stehen, von dem auch die Istiqlal-Partei geprägt ist. Ihre Nähe zur Bevölkerung soll den offiziellen Diskurs glaubwürdiger vermitteln; zudem soll durch ihre Rekrutierung das 2005 festgestellte Defizit an Predigern kurzfristig überwunden werden.³⁶

Zentrales Instrument zur Um- und Durchsetzung der königlichen Religionspolitik ist dabei das Ministerium für Habous und islamische Angelegenheiten. Weitere wichtige, unterstützende Organe sind der *Conseil Supérieur des Oulémas* mit seiner Fatwainstanz (Dar al-ifta') und die ihm unterstehenden lokalen Räte der Oulémas, die *Haute Instance de Référence pour les Etudes Islamiques* für Außenkontakte und die *Rabita Mohammadia des Oulémas du Maroc*, letztere zur Kooptierung und Ver-

³⁴ Ebensowenig sind z.B. Imame befugt, sich parallel zur Ausübung ihres Amtes auch politisch zu betätigen und sich zur Wahl zu stellen. Im Juni 2007 ermahnte der Religionsminister das Moscheepersonal im Vorfeld der Legislativwahlen (7.9.2007) zur Neutralität. Will ein religiöser Funktionsträger sich zur Wahl stellen, muß er sich zeitweilig beurlauben lassen. Vgl. *Aujourd'hui le Maroc*, Casablanca, 15.6.2007 (Les prédicateurs sont astreints à une obligation de réserve politique); vgl. *TelQuel*, Nr. 280, Juli 2007 (Politique. Les imams interdit de Parlement).

³⁵ So kam es u.a. im Dezember 2006 zur Entlassung von rund 40 Imamen islamistischer Orientierung (Mitglieder bzw. Sympathisanten der Vereinigung al-Adl wal-ihsan); vgl. *Aujourd'hui le Maroc*, Casablanca, 6.12.2006 (40 Imams intégristes licenciés).

³⁶ Vgl. zu dem „halb verriegelten“ Betätigungsfeld für religiöse Akteure Darif, Mohammed: Des acteurs religieux dans un champ semi-verrouillé, in: *Le Journal-hebdo*, Casablanca, 31.5.2007.

pflichtung der Ouléma auf den vom König vorgegebenen religiösen und gesellschaftlichen Kurs. Im Folgenden werden die Modifikationen in diesen Einrichtungen und ihre Aufgabenzuweisung im Einzelnen beschrieben.

3.1. Das Ministerium für Habous und islamische Angelegenheiten

Das Ministerium mit seiner Doppelzuständigkeit für religiöse Stiftungen (Habous) und für islamische Angelegenheiten besteht in dieser Form seit 1965; die 1976 festgelegte Organisationsstruktur blieb bis heute im Wesentlichen erhalten: sie umfaßt neben dem Minister und seinem Kabinett die Generalinspektion und die Zentralverwaltung, bestehend aus Direktionen, die in Abteilungen und Dienste untergliedert sind.³⁷ Vom 11. April 1985 bis zum 7. November 2002 wurde das Ministerium von Abdelkebir Alaoui M'Daghri³⁸ geleitet. Seine sehr Islamisten freundliche Haltung und seine offene Gegnerschaft zu den von König Mohammed angestrebten modernisierenden Veränderungen zugunsten der Frauengleichstellung im Familiengesetz³⁹ sowie das mangelhafte Vorgehen des Ministers gegen die Nutzung der Moscheen zu politischen Zwecken, führten schließlich 2002 zu seiner Entlassung. Sein Nachfolger wurde Ahmed Taoufiq, der für seine Reformbereitschaft bekannt ist.

³⁷ Vgl. zur Organisation von 1976 Dahir 1-75-300, 12.4.1976, in: Bulletin Officiel du Royaume du Maroc (BORM), 28.4.1976, S. 529-530. Zur aktuellen Organisation vgl. die Sammlung aller relevanten Gesetze zum religiösen Bereich: Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement/REMALD (Hrsg.): La législation relative aux Habous et Affaires Islamiques, Rabat (Collection Textes et Documents. 167), 2007 (1. Auflage), 233 S. (französisch), 429 S. (arabisch).

³⁸ Im Dezember 2006 veröffentlichte Abdelkader Alaoui M'Daghri ein Buch mit dem Titel „Die bärtige Regierung“ (al-Hukuma al-multahiya), in dem er für eine „islamische Regierung“ als Maßnahme gegen islamistischen Extremismus plädierte. Vgl. www.perspectives-online.com/?c=130&a=2447.

³⁹ M'Daghri und andere konservative Religionsgelehrte, die seit 1961 in der Ligue des Ouléma du Maroc organisiert waren, mobilisierten gemeinsam mit den Islamisten gegen das vom König unterstützte Projekt zur Förderung der Integration der Frau in den Entwicklungsprozeß, in dem u.a. als Teilaspekt die Modifikation des Familiengesetzes vorgesehen war (Großdemonstration in Casablanca am 12.3.2000). Der umstrittenste Teil, die Modernisierung des Familiengesetzes, wurde schließlich vom König angeordnet, nachdem als Folge der islamistischen Selbstmordanschläge vom 16. März 2003 die negative Haltung gegenüber der islamistischen Bewegung an sich in breiten Teilen der Bevölkerung die Oberhand gewann und jegliche Mobilisierung gegen den König zum Scheitern verurteilte.

*Aufbau und Modifikationen seit 2004*⁴⁰

Das Ministerium wird von einem durch den König ausgewählten und ernannten Minister geleitet. Es ist damit eines der „Souveränitätsministerien“,⁴¹ deren Besetzung dem König vorbehalten ist und nicht auf Vorschlag des Premierministers erfolgt. Der Religionsminister ist – wie alle Minister – ausnahmslos dem König verantwortlich. Neben dem Kabinett des Ministers setzt sich das Ministerium aus der Zentraladministration und den „externen Diensten“, d.h. Vertretungen des Ministeriums auf regionaler und Provinzebene zusammen.⁴² Die Zentraladministration umfaßt ein Generalsekretariat mit einem Generalsekretär an der Spitze, der dem Minister assistiert. Die direkt dem Minister zugeordnete Generalinspektion (Aufsichtsabteilung) informiert den Minister über die Funktionsweise der Dienste des Ministeriums. Mit königlichem Dahir⁴³ 1-03-193 vom 4. Dezember 2003⁴⁴ wurden in der Zentraladministration zusätzlich zu den drei bestehenden zwei neue Direktionen, die *Direktion für die Moscheen* und die *Direktion für traditionellen (religiösen) Unterricht* geschaffen.⁴⁵

- *Die Direktion der Habous*

mit ihren drei Abteilungen (Planung und Investitionen; Finanzen; landwirtschaftliche Angelegenheiten) ist für die Verwaltung, den Unterhalt, den Fortbestand sowie die Kontrolle der religiösen Stiftun-

⁴⁰ Vgl. weitere Details auf der ausführlichen Webseite des Ministeriums unter www.habous.gov.ma oder www.islam-maroc.ma.

⁴¹ Weitere Souveränitätsministerien sind die Ministerien für Inneres, Äußeres, Justiz, Verteidigung.

⁴² 2006/07 beschäftigte das Ministerium insgesamt 1.492 staatliche Beamte, davon 563 in der Zentrale und 929 in den Außenstellen. Von den 1.492 Angestellten des Ministeriums befaßten sich 719 mit den Angelegenheiten der islamischen Stiftungen.

⁴³ Die vom König erlassenen Gesetze, Dahir (zahir), sind, wie die „königlichen Botschaften“ an die Parlamentarier, nicht diskutierbar. Mit anderen Worten, der verfassungsmäßig festgeschriebene „heilige“ und „unantastbare“ Charakter des Königs bezieht sich auch auf die von ihm erlassenen Dahir und Botschaften. Mohammed Tozy charakterisierte die Position, die von den königlichen Dahir im juristischen System Marokkos eingenommen wird, deswegen treffend als eine der „absoluten Immunität“; das königliche Dahir hat den Stellenwert eines „heiligen Akts“ (vgl. Tozy, Mohammed: *Le Roi Commandeur des Croyants*, in: Vedel, Georges Hrsg.: *Edification d'un état moderne. Le Maroc de Hassan II*, Paris 1986, S. 60).

⁴⁴ Text des Dahir in: REMALD 2007, a.a.O. (Anm. 37), S. 46-56.

⁴⁵ Vgl. ebenda, Artikel 6-15.

gen (Familienstiftungen; öffentliche Stiftungen; Stiftungen der religiösen Bruderschaften/Sufiorden) und heiligen Stätten zuständig.

- *Die Direktion für islamische Angelegenheiten*

ist u.a. zuständig für die Verbreitung des Koran (durch Druck und Veranstaltungen zur Förderung seiner Rezitation und Psalmodierung), soll Studien und Forschung zum Koran und den Hadith fördern, das religiöse Wissen entwickeln und für die Verbreitung der islamischen Bildung, Moral und Kultur Sorge tragen,⁴⁶ sie bereitet in Zusammenarbeit mit dem Höchsten Rat der Ouléma Gutachten (Fatwa) zu religiösen Fragen vor; sie ist für die religiösen Belange der marokkanischen Auslandsgemeinden und Konvertiten zuständig, soll die „authentischen Konzepte“ des Islam bekannt machen und Toleranz und die wahren Werte verbreiten. Die Direktion ist ferner zuständig für die Organisation der Pilgerfahrt und Betreuung der Pilger. Die Aufgaben verteilen sich auf vier Abteilungen („divisions“) und ihre Dienste („services“): Die Abteilungen für den Heiligen Koran, für islamische Studien, für die Entwicklung eines religiösen Bewußtseins (hierzu gehört ein „Dienst für religiöse Sensibilisierung und Informationssendungen“, der „Fatwadienst“ und der „Dienst zur Koordination mit dem Generalsekretariat des Höchsten Rat der Ouléma“) sowie für Pilgerfahrt und soziale Angelegenheiten.

- *Die Direktion für Studien und allgemeine Angelegenheiten*

befaßt sich hauptsächlich mit der Erarbeitung, Analyse und Sammlung von Gesetzestexten in Bezug auf religiöse Stiftungen und islamische Angelegenheiten.

- *Die Direktion für Moscheen (neu seit 2004)*

hat vier Abteilungen: die Abteilung für Programmplanung (zuständig u.a. für die Erarbeitung des jährlichen Plans in Bezug auf den Bau, die Erweiterung, die Renovierung und die Ausrüstung der Moscheen

⁴⁶ Hierzu sollen auch die verschiedenen Preise beitragen, die von König Mohammed ausgeschrieben wurden wie der Preis Mohammed VI. für islamisches Denken und islamische Studien von 2001, der Preis Mohammed VI. für Koranschulen (mit drei Preiskategorien für pädagogische Leistung, Verwaltung und Anzahl der unterrichteten Kinder) von 2004 sowie der erstmals 2006 vergebene internationale Preis für Koranrezitation und Psalmodierung, zu dem sich Bewerber aus allen islamischen Staaten zwischen 10 und 40 Jahren als Kandidaten melden konnten.

und für den „Transfer“ privat erbauter Moscheen unter die direkte Verwaltung des Ministeriums;⁴⁷ die Abteilung für Bau⁴⁸ und Ausrüstung der Moscheen, die praktisch die Planung umzusetzen und zu kontrollieren hat; die Verwaltungsabteilung, zuständig u.a. für das Personal⁴⁹ der Moscheen und deren religiöse Schulung in enger Zusammenarbeit mit den jeweiligen Ausbildungseinrichtungen und dem Höchsten Rat der Ouléma. Insbesondere die Verbesserung der Ausbildung des religiösen Personals und das Ziel, möglichst alle Moscheen unter die Verwaltung und Aufsicht des Ministeriums zu stellen, sind im Rahmen der Strategie zur Förderung einer modernen Religionsinterpretation bzw. zur Reduzierung der Aktionsräume für konservative und islamistische Prediger von Bedeutung, zumal rund zwei Drittel der Moscheen nicht unter direkter staatlicher Kontrolle stehen.⁵⁰

- *Die Direktion für das traditionelle Erziehungswesen (neu seit 2004)* soll insbesondere die inhaltliche Kontrolle des religiösen Unterrichts an diesen Einrichtungen gewährleisten (Vorschrift einer Genehmigung für die Eröffnung einer traditionellen religiösen Schule/Koranschule); jede dieser Einrichtungen unterliegt zudem den pädagogischen und Programmbestimmungen des Ministeriums. Das Ministerium soll speziell auch die Koranschulen für Kinder im Vor-

⁴⁷ Dieser Transfer soll durch Überzeugung von der Sinnhaftigkeit oder nach Anfrage der privaten Moscheebetreiber erfolgen. Laut Angaben des Religionsministeriums vom 31.8.2005 wurden im Zeitraum 1999-2003 insgesamt 197 Moscheen, die von privaten Stiftern finanziert worden waren, dem Ministerium angegliedert.

⁴⁸ Von den laut Religionsministerium rund 40.000 „Gebetsorten“ (Juni 2006) sind 14.659 Freitagsmoscheen (ca. 37 % aller Moscheen). Nur rund ein Drittel der Moscheen steht unter der Verwaltung des Religionsministeriums, d.h. zwei Drittel werden in privater Regie bzw. in Eigenregie der Gemeinden, denen ein privater Stifter eine Moschee finanzierte, verwaltet, wobei in der Regel eine Vereinigung zur Verwaltung gegründet wurde. Diese bestimmen über die Wahl des Imam (und dessen präferierter religiöser Orientierung). Über 6.000 Moscheen fehlt die adäquate Innenausstattung, um 2.800 Moscheen bedürfen einer dringenden Renovierung, 1.400 brauchen Lautsprecheranlagen. Vgl. die Angaben des Religionsministeriums in: *Aujourd'hui le Maroc*, Casablanca, 3.8.2006 (40.000 lieux réservés à la pratique de la religion).

⁴⁹ Das vom Religionsministerium verwaltete Moscheepersonal umfaßt rund 34.000 Personen (Juni 2006), davon sind etwas über 8.700 Imame, um 3.500 Prediger und 4.250 Muezzine.

⁵⁰ Vgl. Anm. 48.

schulalter erfassen und Unterstützung und Hilfe zur adäquaten Umsetzung des Unterrichts bereitstellen. Die Direktion ist in drei Abteilungen untergliedert: die Abteilung für Planung und Ausbildung, die für Genehmigungen zuständig ist und neben der pädagogischen Unterstützung die Ausbildung des Personals anbietet; die Abteilung für Methoden und Programme, die Lehrbücher erstellen und den Unterricht kontrollieren soll; die Abteilung für Verwaltung, bestehend aus dem Dienst u.a. für Vorschulkinder und weitere Schulstufen sowie für kulturelle und soziale Aktivitäten. Das traditionelle Erziehungswesen umfaßt die für die Lektüre und Unterweisung in den Koran zuständigen Einrichtungen, die den verschiedenen Altersstufen und den Niveaus des Bildungswesens entsprechend den Charakter von Vorschulen haben und sich daran aufbauend in Einrichtungen mit Primarschul-, Sekundarschul- und Kollegabschluß untergliedern.⁵¹ Die Einrichtungen des traditionellen Erziehungswesens sind in der Regel Moscheen angegliedert und haben ihre Räumlichkeiten bei bzw. in den Moscheeanlagen. Sofern die Moscheen also dem Ministerium unterstehen, werden auch diese Einrichtungen und ihr Personal vom Ministerium kontrolliert; in allen anderen Fällen entscheiden die Mäzene der nichtstaatlichen Moscheen und die Vereinigungen, die diese Moscheen im Auftrag des Mäzens und der Gemeinde verwalten, über das Personal. Mit der Einrichtung der Direktion legte König Mohammed die Grundlage für die Ausdehnung der staatlichen Kontrolle über das traditionelle Erziehungswesen. Seit 2005 gibt es eine allge-

⁵¹ In der Regel sind es Vier- bis Siebenjährige, die vor der Einschulung in die Primarschule eine staatliche oder private Koranschule besuchen. Nach der Einschulung wird das Fach religiöse Unterweisung in allen staatlichen Schulzweigen und bis zum Abitur unterrichtet. Hauptaufgabe der Koranschule ist es, den Kindern bereits im Vorschulalter den Koran in Teilen durch Auswendiglernen nahe zu bringen bzw. das richtige Rezitieren und Psalmodieren beizubringen. Für die verschiedenen Altersstufen werden jährlich Koranrezitationswettbewerbe veranstaltet. Zudem bietet das traditionelle Erziehungswesen für alle Altersstufen Unterricht an, wobei neben dem Koran und der arabischen Sprache Schariatsrecht, moderne Sprachen und Informatik auf vier Unterrichtsniveaus angeboten wird (insgesamt 12 Jahre). Diese Ausbildungsstätten, die für eine kleinere Anzahl Schüler eine spezielle religiöse Ausbildung anbieten, verbreiten, sofern sie dem Religionsministerium unterstehen, die offizielle staatliche Interpretation.

mein verbindliche Regelung für die Eröffnung einer Koranschule⁵² und die Anforderung an die Ausbildung des Personals.⁵³

Die Vertretungen des Ministeriums in den Regionen und Provinzen

Die „äußeren Dienste“ des Ministeriums,⁵⁴ d.h. die 16 Vertretungen des Ministeriums auf regionaler Ebene und die 52 Vertretungen auf Präfektur- und Provinzebene, umfassen zwei Einrichtungen: Die im Auftrag des Ministeriums vor Ort über die Bewahrung, Verwaltung und Entwicklung der religiösen Stiftungen und ihrer Einkünfte wachenden „Nédharat des Habous“ (Habous-Inspektionen)⁵⁵ und die „Délégations des affaires islamiques“, die Vertretungen des Ministeriums für islamische Angelegenheiten, die regional und lokal über die Verwaltung und das Funktionieren der muslimischen Kulteinrichtungen wachen, religiöse Aktivitäten in Kooperation mit anderen Einrichtungen fördern, die Koordination mit den regionalen bzw. lokalen Räten der Ouléma organisieren, die Bibliotheken der religiösen Stiftungen und ihren Erhalt sowie die Einrichtungen des traditionellen Erziehungswesens überwachen und das Ministerium über alle das traditionelle Erziehungswesen betreffenden Fragen informieren. Während die regionalen Delegierten⁵⁶ für islamische Angelegenheiten vom König per

⁵² Nach Angaben des Religionsministeriums gab es im Zeitraum 2004-05 10.183 staatliche Koranschulen, an denen 299.083 Schüler unterrichtet wurden (www.islam-maroc.ma/fr/print.aspx?id=408).

⁵³ Bislang konnte im Prinzip jeder, der den Koran auswendig rezitieren konnte, eine Koranschule aufmachen. Seit 2005 muß jedoch eine Anfrage an das Religionsministerium oder an die Vertretungen des Ministeriums auf regionaler oder Provinzebene gestellt werden; der zuständige Lokalrat der Ouléma muß bestätigen, daß der Antragsteller den Koran auswendig rezitieren kann; notwendig ist ferner u.a. ein Auszug aus dem Strafregister und ein Attest der Gesundheitsdienste über die hygienischen Zustände der Örtlichkeit, die als Koranschule dienen soll.

⁵⁴ Vgl. ebenda, Artikel 17-21.

⁵⁵ Am 21.1.2004 wurde mit Erlaß Nr. 106-04 des Religionsministers die Anzahl der Nédharat von 45 auf 25 reduziert und ihr Aufgabenbereich auf die Verwaltung der islamischen Stiftungen begrenzt. Jedes Nédharat hat mehrere Dienste zuständig für die Verwaltung der Stiftungen, für Investitionen und Erhalt, für finanzielle Angelegenheiten und für juristische Angelegenheiten.

⁵⁶ Die 16 eingesetzten Leiter der regionalen Delegationen des Ministeriums, alles Familienväter, sind mehrheitlich in den 1950er und 1960er Jahren geboren.

Dahir ernannt werden, werden die „nadhers des habous“ (Habous-Inspektoren) vom Ministerium ernannt.

Die Einflußnahme auf die Imame und die Freitagspredigt

Für Imame, Freitagsprediger und anderes religiöses Personal, das zur religiösen Unterweisung und Ausbildung befugt ist, wird eine zentrale Regelung (staatliche Vorschriften, die das Prozedere der Ausbildung und der Bestallung regeln) erst angestrebt.⁵⁷ Ziel ist es, die Verbreitung der staatlichen, malikitisch-sunnitischen Variante des Islam zu gewährleisten und direkten Einfluß auf die Inhalte zu nehmen, die sich an den Erfordernissen der Moderne orientieren sollen (u.a. Frauenförderung und die Frauengleichstellung) und ein tolerantes Miteinander der Religionen unterstützen soll.

In diesem Sinne werden seit 2006 Bewerbungen und Ausbildungsprogramme formalisiert. Das der Direktion für die Moscheen zugeordnete Ausbildungszentrum für Imame und Murchidates⁵⁸ soll hierzu einen zentralen Beitrag leisten und neben der Verbesserung der inhaltlichen Kontrolle vor allem auch Auswahl-, Prüf- und Ausbildungsstandards einführen. Von den 745 für das Kursjahr 2005/06 kandidierenden männlichen Bewerbern wurden 230 zu Auswahlgesprächen geladen und wie vorab als Quote festgelegt 160 für den Ausbildungskurs zum Imam ausgewählt. Von den 515 Kandidatinnen wurden 100 zum Bewerbungsgespräch gebeten und die festgelegte Quote von 60 Frauen ausgewählt.⁵⁹

Die Ausbildung umfaßt vier Themenbereiche, die das religiöse Wissensniveau einerseits und das Verständnis der modernen Welt und ihrer Erfordernisse andererseits verbessern sollen: 40 % des Unterrichts ist laut Religionsministerium der Perfektionierung des Wissens in islamischen Wissenschaften gewidmet, die restlichen 60 % teilen sich auf in

⁵⁷ Seit November 2004 wurde die Bezahlung für Imame neu geregelt (10-500%ige Aufstockung), nachdem eine Untersuchung des Ministeriums ergab, daß 55 % weniger als 625 Dirham (65 Euro) im Monat verdienen.

⁵⁸ Centre de Formation pour les Imams et les Murchidates; Murchidates (arab. Murshidat) sind weibliche religiöse „Führerinnen“, die Frauen und Mädchen anleiten und orientieren.

⁵⁹ Im Mai 2006 fand die Auswahl für den zweiten Kurs 2006/07 statt, bei dem sich 537 Männer und 1.027 Frauen bewarben. Die Quoten für die Aufnahme in das Zentrum blieben gleich.

Kurse zur Ethik und zu praxisbezogenem Berufswissen zur religiösen Unterweisung; in Kurse zum Verständnis des nationalen und internationalen Umfelds und in Kurse zu den Kommunikationsmöglichkeiten mit der Bevölkerung (vor allem über Alphabetisierungsangebote).

Zur inhaltlichen Orientierung der Imame und Prediger, insbesondere hinsichtlich der Ausgestaltung ihrer (Freitags-)Predigten, stellte das Religionsministerium erstmals im März 2006 einen umfangreichen, handbuchartigen Führer⁶⁰ zusammen. Die von Religionsminister Taoufiq eingeleitete und vom Conseil Supérieur des Ouléma am 17. März 2006 autorisierte Publikation umfaßt sechs Hauptkapitel.⁶¹ Ziel des an alle Imame und Prediger verteilten Führers ist die Vereinheitlichung des religiösen Diskurses, die Verankerung der Inhalte der malikitischen Rechtsschule und eine Anleitung zum Umgang mit dem in Marokko weitverbreiteten Heiligenkult und Sufismus sowie die Modernisierung der Predigtinhalte.⁶²

Letzteres ist allerdings nur begrenzt gelungen, denn die (nicht genau bekannten) Autoren des Führers haben sowohl jede Kritik am weltlichen Führer – der von Gott eingesetzt sei – als unrechtmäßig untersagt, sondern auch den Gehorsam gegenüber dem Führer explizit zur Pflicht erhoben.⁶³ Verwunderlich ist aber vor allem die in dieser Publikation beibehaltene orthodoxe Unterscheidung der Bevölkerung nach „Gläubigen“ (Muslimen) und „Dhimmis“, also Nicht-Muslimen, die als Staatsbürger zweiter Klasse unter der Herrschaft des Islam leben.⁶⁴ Selbst Mitglieder des Lokalrats der Ouléma von Casablanca wunderten sich über diese „übertrieben strengen und fortschrittsfeindlichen Ideen“; wie könne man den Religionssektor modernisieren, wenn selbst das Religi-

⁶⁰ Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-islamiya: Dalil al-imam wal-khatib wal-wa'iz, Rabat, März 2006, 209 S.

⁶¹ Kapitel 1: Eine ganzheitliche Sicht auf das Religiöse; Kapitel 2: Prediger und die Führung: Von der spirituellen zur nationalen Entwicklung; Kapitel 3: Religiöse Führung und internationales Umfeld (mit Abschnitten u.a. zur Extremismusbekämpfung und zu den Menschenrechten); Kapitel 4: Respektierung der Rechtsschulen in der religiösen Praxis und bei Urteilen; Kapitel 5: Modelle religiöser Riten; Kapitel 6: Die Freitagspredigt und die Rolle des Predigers.

⁶² Vgl. www.islam-maroc.ma, 21.6.2006 (Le guide de l'islam, du prêcheteur et du prédicateur, un outil important pour une orientation religieuse rationnelle).

⁶³ Vgl. S. 46 ff. der Publikation (Ta'at wulat al-amr).

⁶⁴ Vgl. S. 100 der Publikation (al-Muslimun/al-dhimmiyun).

onsministerium noch 2006 solche zwölfhundert Jahre alten Dogmen benutze, die mit Demokratie nichts zu tun hätten.⁶⁵

Ein weiteres Mittel der Kontrolle ist die Übertragung modellhafter Predigten per Video und die Bereitstellung von religiösem Unterweisungsmaterial. Am 19. Juni 2006 fand die erste Übertragung aus der Moschee Ahl Fès in Rabat in Anwesenheit von König Mohammed und 600 Imamen aus allen Regionen Marokkos statt. In einer ersten Phase sollen 2.000 der größten Moscheen technisch entsprechend ausgestattet werden. Ziel der Videoübertragung ist es, nachdem ein Mangel an Imamen festgestellt wurde, der offiziellen Lesart der Religion zu mehr landesweiter Präsenz zu verhelfen und „to spread noble discourse to the faithful and protect mosques from weak and deviant speeches“.⁶⁶

Die Förderung von Frauen im religiösen Bereich

Seit 2004 wurden auf Anordnung des Königs 36 Frauen in den Rang von Religionsgelehrten „Alémates“ (arab. ‘alimat) erhoben. Eine dieser Frauen ist Mitglied im Höchsten Rat der Ouléma, die anderen sind in den Lokalräten der Ouléma vertreten (s.u.).⁶⁷ Seit 2005/06 werden jährlich 60 Frauen für ein zwölfmonatiges Zusatzstudium an der Ausbildungsstätte des Religionsministeriums für Imame und Morchidates zugelassen, um die 50 besten der Jahrgänge jeweils am Ende des Studiums auszuwählen und zu übernehmen.

Den Frauen obliegt speziell die religiöse Unterweisung und der Koranunterricht von Mädchen und Frauen in den Moscheen.⁶⁸ Der Religionsminister stellte jedoch klar, daß – was auch von großen Teilen der Gläubigen abgelehnt wird – Frauen nicht das Gebet der Gemeinde in der Funktion eines Imam leiten dürfen.

⁶⁵ Vgl. Le Journal-hebdo, Casablanca, 1.7.2006 (Imams, prêcheurs, prédicateurs).

⁶⁶ So Religionsminister Taoufiq, in: ANDnetwork.com, 21.6.2006 (Morocco's govt to monitor radical preaches).

⁶⁷ Damit ist in jedem Lokalrat der Ouléma zumindest eine Frau vertreten (im Lokalrat von Casablanca sind es sogar vier Frauen, in den Räten von Fes und Marrakesch je zwei). Vgl. die Liste der Frauen im Rang einer Religionsgelehrten in: La Vie Economique, Casablanca, 7.5.2004 (Etat et religion).

⁶⁸ Aujourd'hui le Maroc, Casablanca, 21.4.2006 (Des morchidates pour montrer le chemin).

Radio „Assadissa“ – „Chaine Mohammed VI du Coran“

In Partnerschaft mit dem Ministerium für Kommunikation und der Société Nationale de la Radiotélévision (SNRT) richtete das Religionsministerium am 2. November 2005 den audiovisuellen „Koran-Kanal“ und Radio Assadissa (al-Sadisa/der Sechste; „Radio Mohammed VI.“) ein.⁶⁹

3.2. Conseil Supérieur des Ouléma (CSO)/Höchster Rat der Ouléma

Der Höchste Rat der Ouléma⁷⁰ war 1981 als Konsultativorgan des Königs gegründet worden. Laut Statut sollte der CSO zweimal jährlich tagen, um Fragen des Königs zu erörtern und Antworten vorzubereiten. Neben der Pflege der Beziehungen zu den panislamischen Institutionen wie der Organisation Islamische Konferenz kam ihm auf nationaler Ebene die Koordinierung der 1981 ebenfalls neu geschaffenen Regionalräte der Ouléma zu. Im Zuge der Restrukturierung des religiösen Bereichs unter König Mohammed kam es im CSO und bei den 30 in Conseils Locaux des Ouléma (CLO) umbenannten Räte in den Provinzen ab April 2000 zu Umbesetzungen und einer Verjüngung der Mitglieder.⁷¹ Mit Dahir 1-03-300 vom 22. April 2004 wurden die Räte schließlich auch mit neuen Aufgaben betraut und erstmals Frauen berufen (s.o.). Die Räte auf lokaler Ebene sollen mit dazu beitragen, die Kontrolle des religiösen Bereichs landesweit zu verbessern. Zu diesem Zweck sind der CSO und die CLO auch zur Koordinierung ihrer Aktivitäten mit dem Religionsministerium bzw. genauer mit der Direktion für die Moscheen und der Direktion für das traditionelle (religiöse) Erziehungswesen verpflichtet. Die Ouléma-Räte, denen der König als Vorsitzender des CSO präsidiert, sollen die offizielle (sunnitisch-malikitische) Auslegung der Religion im ganzen Land kontrollieren und verbreiten sowie gesellschaftspolitische Initiativen des Königs unterstützen (s.u. Aufgabenstellung in Stichworten). Der CSO tagt zweimal jährlich und wird vom König einberufen, der auch Sondersitzungen anberaumen kann.

⁶⁹ Vgl. Details zum Sender und den Programmen unter: www.snrt.ma/Assadissa; vgl. auch http://snrt.wmaker.net/Actualité_r67.html.

⁷⁰ Vgl. die Webseite des CSO www.almajlis-alilmi.org.ma.

⁷¹ 2000 wurden z.B. die Vorsitzenden von 15 CLO ausgetauscht.

Zusammensetzung des CSO: Vorsitzender des CSO ist der König; Mitglieder sind ferner der Minister für Habous und islamische Angelegenheiten, vom König ernannte Ouléma (ihre Anzahl darf die Hälfte der Anzahl der im CSO vertretenen Präsidenten der CLO, also 15 Personen, nicht überschreiten), der vom König ernannte Generalsekretär des CSO⁷² und die 30 Präsidenten der CLO. Der König ernannte 2004 mit der in den Rang einer Religionsgelehrten erhobenen Fettouma Kabbaj erstmals auch eine Frau in den CSO.

Die Instanz für Fatwa des CSO: Der CSO verfügt seit April 2004 über eine Instanz zur Erstellung von Fatwas.⁷³ Religiöse Gutachten können in Marokko ausschließlich zu religiösen Fragestellungen eingeholt werden. Die 15 vom CSO ernannten Mitglieder der „Wissenschaftlichen Instanz für religiöse Konsultation (Fatwa)“, darunter Vertreter der CLO, bilden zusammen den *Rat der wissenschaftlichen Instanz*, dem ein Koordinator vorsteht. Auf Einladung des Koordinators können weitere CSO-Mitglieder und auch CSO-fremde Ouléma wegen ihrer Kompetenz/Expertise zur Beantwortung spezifischer Fragen hinzugezogen werden. Der *Rat der wissenschaftlichen Instanz* tagt einmal pro Monat (ordentliche Sitzung); außerordentliche Sitzungen sind möglich. Der Rat muß Entscheidungen über Fatwas einstimmig treffen; für andere Entscheidungen genügt die absolute Mehrheit der Ratsmitglieder. Zur Erleichterung der Entscheidungsfindung verfügt der Rat über Forschungs- und Studiensektionen mit jeweils fünf Mitgliedern der „Wissenschaftlichen Instanz“;⁷⁴ die Forschungs- und Studiensektionen arbeiten den spezialisierten wissenschaftlichen Komitees zu. Diese spezialisierten Komitees können vom Rat eingerichtet werden, um spezifische Fälle und Fragen, die der Fatwainstanz zur Beantwortung vorgelegt werden, zu stu-

⁷² Seit März 2000 ist Mohamed Yesséf Generalsekretär; er ist 1934 in Béni Lent (Provinz Taza) geboren; er studierte am Dar al-Hadith al-Hassania und an der Universität Mohammed V. in Rabat; er erwarb sein Doctorat d'Etat in islamischen Wissenschaften 1986. Er lehrte am Dar al-Hadith al-Hassania, war 1993-1999 Dekan der Scharia-Fakultät in Fes und war vor seiner Ernennung zum Generalsekretär des CSO Direktor für islamische Angelegenheiten im Religionsministerium.

⁷³ Bezeichnung: „Wissenschaftliche Instanz beauftragt mit der religiösen Konsultation (fatwa)“.

⁷⁴ Forschungssektion malikitische Recht; Forschungssektion vergleichendes islamisches Recht; Forschungssektion moderne Jurisdiktion. Bei Bedarf kann der Rat weitere Forschungssektionen gründen.

dieren. Jedes Komitee befaßt sich ausschließlich mit *einem* Problem bzw. *einer* Frage und setzt sich mindestens aus drei Mitgliedern der Fatwainstanz zusammen. Jede Forschungs- und Studiensektion muß mit einem Mitglied in einem spezialisierten Komitee vertreten sein; bei Bedarf kann externe Expertise herangezogen werden. Die Fatwainstanz kann nur aktiv werden, wenn eine entsprechende Frage oder Problemstellung vom König direkt oder über seinen „Vermittler“, den Generalsekretär des CSO, eingeht.

Die Conseils Locaux des Ouléma (CLO)

Die 30 CLO setzen sich aus je einem Präsidenten (mit Sekretariat und ein Sekretär an der Spitze, der vom Präsidenten des CLO ernannt wird) sowie einer variierenden Zahl (zwischen acht und 16) von Mitgliedern zusammen; die Mitgliederzahl richtet sich nach der Größe des vom CLO abzudeckenden Zuständigkeitsbereichs. Die Mitglieder eines jeden CLO werden kraft religiöser Kompetenz (in islamischem Recht usw.) vom König per Dahir ernannt. Die CLO sind direkt dem CSO zugeordnet und haben die Weisungen des CSO zu befolgen; sie nehmen andererseits jedoch über ihre Präsidenten, die Kraft Amtes im CSO vertreten sind, an der Entscheidungsfindung im CSO teil.

Jeder CLO verfügt über „Annexes“/„Filialen“, also Vertretungen in den Präfekturen und Provinzen, die zu seinem Zuständigkeitsbereich gehören. Jede Vertretung setzt sich aus einem Koordinator und drei Mitgliedern zusammen, die wiederum aufgrund ihrer religiösen Kompetenz ausgewählt werden. Die Mitglieder der Vertretungen werden auf Vorschlag der CLO vom CSO ernannt. Die Zusammenarbeit von CSO und CLO und die Kontrolle des CSO über die CLO und ihre Vertretungen ergibt sich aus der straffen Organisationshierarchie; die CLO sind die ausführenden Organe des CSO, die vollständig der Weisung des CSO unterliegen; selbst die Tagesordnung der CLO-Sitzungen werden vom CSO vorgegeben. Die CLO müssen den Empfehlungen und Direktiven des CSO folgen und, unter Leitung und Kontrolle des CSO und in Abstimmung mit dem Ministerium für Habous und islamische Angelegenheiten und dessen regionalen Repräsentanten, ihre Aufgaben erfüllen. Gemäß Artikel 13 des Dahir 1-03-300 vom 22. April 2004 dient die Ar-

beit der CLO der Verbreitung der Prinzipien der islamischen Religion, der Verankerung ihrer Werte und Vorschriften, dem Erhalt der territorialen Einheit in Fragen des Dogmas und des Ritus, dem Erhalt und der Stärkung der Grundlagen der „marokkanischen Individualität“. Im einzelnen umfassen diese Aufgaben laut Artikel 13:

- die Überwachung der Lehrstühle für Predigt, religiöse Unterweisung und islamische Kultur;
- die Durchführung von Veranstaltungen zur Verbreitung des religiösen Wissens und der religiösen Orientierung für Frauen (durch Einbeziehung von Alémates/weiblichen Religionsgelehrten);
- die Überwachung und regelmäßige Durchführung der Wettbewerbe für Koranrezitation und Psalmodierung;
- die Mitwirkung an den Alphabetisierungskampagnen in den Moscheen;
- das Erteilen von religiösem Rat an die Bürger;
- die Organisation wissenschaftlicher Treffen zur Diskussion des zeitgenössischen islamischen Denkens und zur Unterstützung der Verbreitung eines authentischen islamischen Bewußtseins;
- die Überwachung der Auswahlverfahren der Anwärter für die Funktionen des Imam (Vorbeter), des Khatib (Freitagprediger) und des (normalen) Predigers (Wa‘iz);
- die Organisation regelmäßiger Seminare für die Grundausbildung und die weiterführende Ausbildung von Anwärtern auf Positionen im religiösen Bereich, um ihr Niveau anzuheben.

3.3. Die Haute Instance de Référence pour les Etudes Islamiques⁷⁵

Die international zusammengesetzte Einrichtung wurde mit Dahir Nr. 1-95-191 vom 4. August 1995 mit Sitz in Rabat gegründet und ist eine Reaktion König Hassan II. auf wachsenden islamistischen Einfluß in Marokko in den 1990er Jahren. Sie ist dem König direkt zugeordnet und dient als Referenzinstitution für Fragen zu religiösen Vorschriften. Sie

⁷⁵ Vgl. zum Gründungsgesetz REMALD 2007, a.a.O. (Anm. 37), S. 94-99.

hat seit ihrer Gründung keine weiteren Modifikationen erfahren. Gemäß Artikel 3 ist ihre Aufgabe, die vom König vorgelegten Fragestellungen zu studieren und dazu Positionen zu formulieren; ferner dient sie dem Dialog zwischen den Religionen und der Kooperation mit nationalen und internationalen Einrichtungen ähnlicher Zielsetzung und mit ausländischen Regierungen. Hauptentscheidungsorgan ist gemäß Artikel 6 der „Rat“, dessen 13 Mitglieder aus Repräsentanten islamischer, arabischer, afrikanischer und asiatischer Staaten und aus den „muslimischen Gemeinden außerhalb der islamischen Welt“ ausgewählt werden. Diese Repräsentanten zeichnen sich durch ihr Wissen und ihre Studien zum Islam und zum islamischen Denken aus und werden auf neun Jahre (verlängerbar) vom König ernannt. Der Rat tagt alle sechs Monate. Ein Generalsekretariat ist das Verwaltungsorgan.

3.4. Die *Rabita Mohammadia des Ouléma du Maroc*

In seiner Rede vom 30. April 2004 kündigte König Mohammed an, im Rahmen der Restrukturierung des religiösen Bereichs auch die *Ligue des Ouléma du Maroc*⁷⁶ (Sitz Rabat) „dynamisieren“ und auf die Unterstützung der modernen Staatsziele verpflichten zu wollen. Schließlich kam es zur Neugründung der *Rabita Mohammadia* bzw. *Ligue Mohammadia des Ouléma du Maroc*, womit ein direkter Bezug zu dem amtierenden „Führer der Gläubigen“ hergestellt wurde. Am 10. Oktober 2005 ernannte der König Professor Ahmed Lahbabi⁷⁷ (Mitglied des lokalen Rats der Ouléma von Fes) zum Generalsekretär der *Rabita Mohammadia*, die ihre Arbeit offiziell im Februar 2006 aufnahm; seit dem Tod Professor Lahbabis im Dezember 2006 ist Dr. Ahmed Abbadi⁷⁸ ihr Generalsekre-

⁷⁶ Die *Ligue des Ouléma* war ein 1961 gegründeter Zusammenschluß von Ouléma, die an der renommierten religiösen Universität Qarawiyine in Fes ihre Studien abgeschlossen hatten. Sie hatte die Renaissance des Islam in Marokko und anderen afrikanischen Staaten zum Ziel. Die konservative Strömung dominierte in der Organisation, was sich z.B. in der Stellungnahme ihrer Ouléma gegen den vom König unterstützten Aktionsplan zur Förderung der Integration der Frau in den Entwicklungsprozeß und eine Modernisierung des Familienstatuts 1999/2000 zeigte.

⁷⁷ Lahbabi war für seine Publikationen und seine Forschung zum Islam bekannt; er erhielt 2003 den (jährlich vergebenen) „Prix Mohammed VI du mérite“ für sein Werk.

⁷⁸ Abbadi war zuvor Leiter der Direktion für islamische Angelegenheiten des Religionsministeriums.

tär. Mit Dahir Nr. 1-05-210 vom 14.2.2006 wurde die Rabita Mohammadia, die bislang Vereinsstatus hatte, in eine Stiftung des öffentlichen Rechts umgewandelt. Die Mitglieder der Rabita Mohammadia werden auf Initiative des Königs oder auf Vorschlag des „Akademischen Rats“ der Rabita vom König auf Lebenszeit ernannt. Die Organe der Rabita sind: (1) der Akademische Rat (Conseil académique), der alle sechs Monate tagt und drei Kommissionen (für Kultur und Wissenschaft, für Kooperation und Partnerschaften, für Forschung und Studien) bildet; (2) das einmal im Monat tagende Exekutivbüro;⁷⁹ (3) das für die laufenden Geschäfte zuständige Generalsekretariat, dem der Generalsekretär, gleichzeitig offizieller Sprecher der Rabita, vorsteht und der die Angelegenheiten der Rabita „im Auftrag des Königs“ führt. Die Rabita Mohammadia soll laut Präambel die Aktivitäten der Ouléma in einer Einheitsfront gegen Abweichungen (des religiösen Denkens), Extremismus und Lethargie kanalisieren und koordinieren. Artikel 3 des Gründungsgesetzes nennt drei zentrale Aufgabenbereiche: erstens die Verbreitung der Vorschriften des Islam; zweitens die Anregung wissenschaftlicher und kultureller Aktivitäten im Bereich islamischer Studien und drittens die Konsolidierung der Kooperation und Kommunikation zwischen den Ouléma, Intellektuellen, Vereinigungen, wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen im In- und Ausland. Im Inland steht vor allem die Stärkung der nationalen Identität und der Werte der Nation in Kooperation mit nationalen Institutionen und der Zivilgesellschaft im Zentrum der Aktivitäten.

3.5. Die religiösen Bildungseinrichtungen

Zu den wichtigsten höheren religiösen Bildungs- und Ausbildungseinrichtungen zählen die Universität Qarawiyine und das Institut Dar al-Hadith al-Hassania.⁸⁰

⁷⁹ Im siebenköpfigen Exekutivbüro ist mit Farida Zmarou, Präsidentin der Kommission für Studien und Forschung, eine Frau vertreten. Vgl. zur Liste der Mitglieder *Aujourd'hui le Maroc*, Casablanca, 30.1.2007 (La Rabita Mohammadia des Ouléma).

⁸⁰ Daneben bieten staatliche Universitäten des modernen Bildungssystems seit 1979 an den Fakultäten für arabische Sprache das Fach Islamische Studien an. An der 1993 mit saudi-arabischer Kofinanzierung eingerichteten anglophonen Universität Al-Ak-

Universität Qarawiyine: Diese traditionsreiche, im 9. Jahrhundert entstandene religiöse Hochschule an der Qarawiyine Moschee in Fes, ist heute in vier Fakultäten und Städte aufgeteilt.⁸¹ Sie konnte ihre Eingliederung in das moderne Bildungswesen als „theologische Fakultät“ bislang verhindern. Seit 1988 gibt es an der Qarawiyine die Möglichkeit, ein spezielles Zertifikat „al-Alamiya de la mosquée université Quaraouiyine“ zu erwerben, dem ein 12jähriges Studium vorausgeht. Eingeschrieben sind derzeit 237 Studenten. Von den 97 Abgängern mit Diplom seit 2000 sind nach Angaben des Religionsministeriums 93 in den Staatsdienst übernommen worden.

Institut Dar al-Hadith al-Hassania: In Konkurrenz zur Qarawiyine gründete König Hassan per Dahir am 21. August 1968 das Dar al-Hadith al-Hassania und wertete damit das seit 1964 in Rabat bestehende „Dar al-Hadith“ zur Ausbildungsstätte für religiöse Gelehrte, deren Übernahme in die Verwaltung garantiert wurde, auf. Das Dar al-Hadith al-Hassania sollte den Monopolanspruch der Qarawiyine zur Ausbildung von Ulama brechen. Es bot einen Aufbaustudiengang an, der von Studenten der rechtswissenschaftlichen Fakultäten der Universitäten oder von Qarawiyine-Absolventen zur Vorbereitung eines staatlichen Diploms besucht werden konnte. Im März 2000 besetzte König Mohammed den Direktorenposten mit Ahmed Khamlichi, einem modern orientierten Religionsgelehrten. 2005 wurde die Einrichtung reorganisiert und offiziell zum „Institut Dar al-Hadith al-Hassania“.⁸² Das Institut ist eine Einrichtung des höheren Bildungswesens und der wissenschaftlichen Forschung, die dem Religionsministerium zugeordnet ist. Es widmet sich ausschließlich der Ausbildung von Ouléma und von Wissenschaftlern in den Bereichen „spezialisierte“ und „vertiefte“ höhere islamische Studien. Die Reorganisation des Instituts begründete der König mit der Notwendigkeit, sowohl die Strukturen als auch die Ausbildungsgänge zu modernisieren, damit die Einrichtung ihrer Mission gerecht werden könne. Diese „Mission“ beinhaltet die Ausbildung von „aufgeklärten“ Funktio-

hawayn in Ifrane werden ebenfalls Studien zur arabischen Sprache und arabisch-islamischen Kultur angeboten.

⁸¹ Die Fakultät für arabische Sprache in Marrakesch; für Usul al-din/Theologie in Tetuan; für islamisches Recht/Scharia in Fes und für islamisches Recht in Agadir.

⁸² Dahir Nr. 1-05-159, 24.8.2005, in: REMALD 2007, a.a.O. (Anm. 37), S. 102-111.

nären und Ouléma, die sowohl die islamische Scharia kennen als auch bereit sein sollen, sich für andere Quellen menschlichen Wissens zu öffnen und fähig seien, einen „zivilisierten, verantwortlichen“ akademischen Dialog mit ihresgleichen aus anderen Kulturen und Konfessionen zu führen und die Werte der Toleranz, Liebe und Brüderlichkeit, die der Islam lehre, zu verteidigen und zu vertreten (Präambel).

4. Modernisierung als Leitlinie – Religionspolitik als Hilfsmittel

Die Anschläge in Marokko vom 16. Mai 2003 lösten zwar eine Welle der Sympathie für den „moderaten“, „toleranten“ Islam des Königs aus, die Ablehnung von terroristischer Gewalt auf marokkanischem Boden bedeutet jedoch nicht automatisch die Unterstützung von Reformen, die in eine liberalere Religionsinterpretation münden und tradierte, über Jahrhunderte religiös begründete Verhaltensweisen und Positionen⁸³ in Frage stellen und verändern wollen. Als beispielhaft für die inhaltlich an die gesellschaftlichen Mehrheitsbefindlichkeiten angepaßten Maßnahmen mit modernisierender Tendenz kann das per königlicher Anordnung verabschiedete modifizierte Familiengesetz (in Kraft seit Februar 2004) gelten. Der mit diesem Gesetz umgesetzte Kompromiß stellt eine Verbesserung dar, reicht aber z.B. bei weitem nicht an die tunesische Gesetzgebung zur Gleichstellung heran. In Marokko erweist sich allerdings bereits dieser Kompromiß auf der Ebene der praktischen Umsetzung angesichts der Zähigkeit der Traditionen und des Einflusses der religiös Konservativen und Islamisten als problematisch. Der König unterstützt jedoch Maßnahmen der liberalen Frauenorganisationen zur Vulgarisierung der Bestimmungen und Überwachung ihrer Anwendung.

Von König Mohammed wird das seit der Unabhängigkeit Marokkos gepflegte gute Verhältnis zu anderen Buchreligionen fortgesetzt. Die Re-

⁸³ Wie u.a. in Bezug auf die Frauengleichstellung oder die Haltung zu anderen Religionen, zu muslimischen und nichtmuslimischen religiösen Minderheiten im eigenen Land, zu Apostasie und Atheismus. Es gibt in Marokko kein Verbot des Hijab, doch machen staatliche Einrichtungen und Unternehmen sektor- und arbeitsplatzspezifische Auflagen. Vgl. BBC, London, 28.10.2006 (Veiled women banned from work at Moroccan airport); TelQuel, Nr. 245, Oktober 2006 (Société. Hijabphobie).

ligionsfreiheit ist verfassungsmäßig garantiert; bei der Einstellung in den Staatsdienst wird keine Erklärung über die Religionszugehörigkeit verlangt. Mission von bzw. unter Muslimen ist allerdings verboten.⁸⁴ Die rund 5.000 Mitglieder (2007) umfassende marokkanische jüdische Gemeinde genießt den besonderen Schutz des Königs, der bei Übergriffen selbst Stellung bezieht. Die offiziellen Beziehungen zu den christlichen Kirchen, vor allem zur katholischen Kirche,⁸⁵ die seit 1984 offiziellen Status hat, sind gut; Schwierigkeiten treten lediglich auf, wenn einzelne Gruppen wie Zeugen Jehovas, Evangelikale oder andere christliche Gruppen missionieren. Der interreligiöse Dialog wird durch Konferenzen und Konferenzteilnahme offiziell gepflegt. Toleranz gegenüber muslimischen Minderheiten wie den Baha'i, die als „ketzerische Sekte“ gelten, ist nicht gegeben und ist bislang auch kein Thema des offiziellen Diskurses. Werden Mitglieder der Baha'i z.B. beim Missionieren entdeckt, werden sie strafrechtlich verfolgt.

Apostasie steht zwar nicht ausdrücklich unter Strafe (lediglich das Missionieren unter Muslimen wird bestraft), aber die Mehrheitsgesellschaft weist Apostasie ebenso wie Atheismus zurück.⁸⁶

Religion als Glaube, verbunden mit bestimmten Riten und Verhaltensvorschriften, soll hinsichtlich der Auswirkung auf das öffentliche Leben begrenzt bleiben, wozu die staatliche Steuerung des Bereichs beitragen soll. Entsprechend der Tatsache, daß der Islam Staatsreligion ist, werden die Riten und die koranisch vorgeschriebenen Pflichten des Islam geschützt.⁸⁷ Damit berücksichtigt König Mohammed VI. wie bereits

⁸⁴ Laut Art. 220 (b) des Strafgesetzbuches steht Mission unter Muslimen unter Strafe und kann mit einer Gefängnisstrafe von sechs Monaten bis zu drei Jahren geahndet werden. Dasselbe Strafmaß gilt, wenn eine Person versucht, durch Gewalt oder Drohungen andere an der Ausübung ihres Kults zu hindern.

⁸⁵ Diplomatische Beziehungen zum Vatikan wurden 1976 aufgenommen.

⁸⁶ Vgl. hierzu die Diskussionen zwischen Wissenschaftlern zum Thema „Religion. Les marocains sont-ils intolérants?“, in: *La Vie Economique (Casablanca)*, 4.5.2007.

⁸⁷ D.h. u.a., daß die durch einen Muslim begangene öffentliche Mißachtung des Fastengebots im Monat Ramadan unter Strafe steht, sofern keine religiöse oder sonstige anerkannte Entschuldigung geltend gemacht werden kann (Artikel 222 des Strafgesetzbuches) und daß die Pilgerfahrt (Hajj und Umra) staatlicherseits geregelt und gefördert wird. Darüber hinaus wurde jedoch – wie bei der Regelung der Wochenarbeitszeit/Wochenfreizeit – pragmatisch-ökonomisch vorgegangen und der Samstag/Sonntag zu den arbeitsfreien Tagen erklärt. Der Einfluß religiöser Vorschriften auf das Wirtschaftsleben geht nicht über die Verpflichtung ausländischer

König Hassan die „internalisierte Dominanz des Religiösen“⁸⁸ in der marokkanischen Gesellschaft, zu der schließlich auch die spezielle Ausformung der Monarchie wesentlich beigetragen hat. So ist es – bei aller angebrachter Skepsis gegenüber Umfragen in Nordafrika/Nahost – durchaus glaubwürdig, wenn die Mehrzahl der im Herbst 2006 nach der „vertrauenswürdigsten Institution“ Befragten als erstes „die Moschee“ nannten.⁸⁹ Diese Antwort läßt wiederum Rückschlüsse auf das gesellschaftliche Ansehen und den Einfluß des Moscheepersonals (besonders der Imame) zu und unterstreicht die Bedeutung religionspolitischer Maßnahmen, wenn ein liberales Religionsverständnis gefördert werden soll. Der anhaltende Einfluß der Religion – marokkanische Wissenschaftler sprachen im Mai 2007 sogar erneut von einer „Neubelebung der Religion (Islam)“ verbunden mit wachsendem sozialen Druck zum Einhalten von religiösen Traditionen in allen Bevölkerungsschichten – verweist erstens auf die Notwendigkeit, durch Personal- und Ausbildungspolitik im staatlichen religiösen Sektor die Orientierung zu bestimmen, und zweitens die verbreiteten Inhalte einer kritischen Lektüre und Revision zu unterziehen, die eine Neuinterpretation einiger Koranstellen nötig machen würde, soll tatsächlich eine „aufgeklärte“ Religion verbreitet werden, die innergesellschaftlich wie interreligiös Respekt und Mäßigung fördert. Was diesen zweiten Punkt betrifft, bleibt der bisherige staatliche Reformansatz jedoch hinter den Zielvorgaben der Diskurse zurück: Die Rückweisung einer Hierarchisierung der Buchreligionen, die den Islam über alle anderen stellt, steht ebenso aus wie die Rückweisung von Kategorisierungen wie „Ungläubige“ und „Ketzer“. Eine Neuinterpretation des Koran und eine öffentliche Diskus-

wie inländischer Unternehmen hinaus, den Ramadan (mit reduzierten Arbeitszeiten) und die religiösen Feiertage zu respektieren. Es gibt z.B. auch kein Verbot für Alkoholproduktion. Islamic Banking wird staatlicherseits einerseits nicht gewollt und wurde dementsprechend nicht gefördert; andererseits gibt es eine interne Nachfrage, so daß ab 1.7.2007 marokkanische Banken ein Produkt anbieten, das schariakonform ist; der Begriff „islamisch“ wird offiziell allerdings vermieden und das Angebot als „alternativ“ bezeichnet. Vgl. Perspectives du Maghreb, Casablanca, Nr. 23, April 2007, S. 61 (Pas de banques islamiques, mais ...).

⁸⁸ Tozy, Mohammed: Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc, in: Annuaire de l’Afrique du Nord 1979, Paris 1980, S. 219-234, hier: S. 219.

⁸⁹ Vgl. Le Journal-hebdo, Casablanca, 1.-7.7.2006 (Imams, prêcheurs, prédicateurs).

sion, die sich entsprechend in Lehrbüchern, Schullehrstoff⁹⁰ usw. niederschlägt, wurde noch nicht gewagt. Vereinbar mit dem offiziellen Diskurs und dem darin verbreiteten Religions- und Gesellschaftsbild ist dies nicht.

Perspektiven

Das Konstrukt der marokkanischen Monarchie, das die Person des Königs und Throninhabers sakralisiert, erlaubt dem König als „Führer der Gläubigen“, Religion und Politik nach Ermessen zu trennen, zusammenzuführen und für spezifische Anliegen zu instrumentalisieren. Eine Analyse der marokkanischen Politik seit der Unabhängigkeit unter diesem Blickwinkel zeigt, daß alle Amtsinhaber versuchten, den Einfluß der Religion auf politisches Handeln und die Institutionen des Landes zu reduzieren, indem sie ihr religiöses Monopol wiederum einsetzten, um entwicklungs- und gesellschaftspolitische Maßnahmen umsetzen zu können, die den Einfluß der Religion beschneiden. Gleichzeitig wurde seit 1956 die religiöse Symbolik und die religiöse Legitimation des Königs eingesetzt, um den einzelnen Gläubigen und Bürger zur Gefolgschaft gegenüber der religiösen Autorität zu verpflichten und damit die Institution der Monarchie ebenso wie die königliche Doppelfunktion zu festigen, aber auch die Staats- und Entwicklungsziele durchzusetzen: König Mohammed VI. ist sich gleichfalls bewußt, daß Modernisierungsschritte in der von religiösen Traditionen und Werten geprägten Gesellschaft für die Bevölkerungsmehrheit durch eine religiös unterlegte Begründung sukzessive näher gebracht, die Chance auf positive Reaktionen erhöhen. Mit wachsendem islamistischem Einfluß, der auch den religiös konservativen Religionsgelehrten und Vertretern in den politischen Parteien Auftrieb gab, und durch externe Entwicklungen⁹¹ ist das religiös-identitäre Element insgesamt gestärkt worden.

⁹⁰ Vgl. z.B. Abdelaziz Boumeshouli, Philosoph und in der Lehrerausbildung tätig, der eine Untersuchung von Lehrbüchern durchführte unter: www.perspectives-online.com, 1.9.2005 (L'éducation religieuse à l'épreuve de la réforme).

⁹¹ Es sind die Folgen der islamistischen Terroranschläge vom 11. September 2001, schließlich der Krieg gegen den Irak 2003, d.h. in erster Linie ist es die Politik der US-Regierung und ihrer Verbündeten im Nahen Osten und die als „islamfeindlich“

Der zentralistische Ansatz birgt die Gefahr, daß sich parallel zur Ausdehnung der staatlichen Kontrolle über den religiösen Bereich, seine Akteure und Inhalte die konservativ, islamisch-traditionalistisch und islamistisch Orientierten zum einen verstärkt „private“ Nischen suchen, um ihre Religionsinterpretation zu verbreiten und zu leben, und zum anderen ihr Einfluß auf die gesellschaftliche Basis schließlich „Druck“ erzeugt, der (wie im Falle von „Islamic Banking“) zu Zugeständnissen zwingt, um der Nachfrage entgegen zu kommen und das Angebotsfeld nicht denen zu überlassen, deren inhaltliche Einflußnahme von staatlicher Seite mit der seit 2003 verstärkten Reform im religionspolitischen Bereich eingeschränkt werden soll. Ein „aufgeklärter Islam“, den König Mohammed VI. in zahlreichen Reden als Ziel seiner Politik nannte, ist von weiteren inhaltlichen Reformeingriffen abhängig; die Wahrscheinlichkeit, daß *grundlegende* inhaltliche Auseinandersetzungen im religionspolitischen Bereich folgen, sind mittelfristig jedoch eher gering zu veranschlagen: Dominieren wird ein Kompromißansatz (wie beim modifizierten Familiengesetz), der versucht, tendenziell modernisierende Maßnahmen in einem langsamen Rhythmus und in möglichst „nicht offensive“ Einzelmaßnahmen „zerstückelt“ zu realisieren.

Für den sozioökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierungskurs des Königs (die Position und Prärogativen der Monarchie sind hiervon ausgenommen) ist von zentraler Bedeutung, daß die nicht-religiösen Legitimationsgrundlagen der Herrschaft und seiner Person konsolidiert werden und die Wirtschafts-, Sozial- und Entwicklungspolitik effektive und effiziente Resultate erzielt. In diesem Sinne versucht König Mohammed die Bevölkerungsmehrheit vom (persönlichen) „Nutzen“ einer Unterstützung seiner sektoralen Politiken zu überzeugen; dafür wiederum sind positive Bilanzen mit Rückwirkungen auf die Alltagssituation des Einzelnen oder das Nationalgefühl stärkende Erfolge⁹² nötig, die von äußeren Faktoren wesentlich mitbestimmt werden.

wahrgenommene Einstellung „westlicher“ Staaten und Gesellschaften, verstärkt durch die Affäre der dänischen Karikaturen zum Propheten Mohammed Anfang 2006, die auch in Marokko zu religiös-identitären Reflexen führte.

⁹² Wie die Lösung des Westsaharakonflikts im marokkanischen Sinne.

Saudi-arabische Religionspolitik nach 2001

Instrument zur Fortsetzung eines Zweckbündnisses

Guido Steinberg

1. Religion und Staat in Saudi-Arabien

Aufgrund der seit dem 18. Jahrhundert engen Bindung zwischen der saudischen Herrscherfamilie und den Religionsgelehrten ist die Religionspolitik in Saudi-Arabien ein noch zentralerer Politikbereich als in anderen islamisch geprägten Staaten und wird häufig als der bedeutendste Teil der Innenpolitik betrachtet. Religionspolitik betrifft immer den Kern der saudiarabischen staatlichen Identität, so daß auf Seiten der Regierung keine Neigung zu revolutionären Neuerungen besteht. Religionspolitische Reformen betreffen meist nur Nuancen. Der saudiarabische Staat hat die Reformlehre des Gelehrten Muhammad b. Abdalwahhab (gest. 1792), die Wahhabiya, zu einer Art Staatsreligion gemacht.

Die wahhabitischen Religionsgelehrten verleihen der Herrscherfamilie aufgrund dieses Bündnisses religiöse Legitimität, für die die Familie Saud bis heute keinen adäquaten Ersatz gefunden hat. Aufgrund ihrer Bedeutung für den Fortbestand des Staates haben sich die wahhabitischen Gelehrten als die nach der Herrscherfamilie wichtigste soziale Gruppe in Saudi-Arabien etabliert. Ihre Position ist heute aber deutlich schwächer als noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Infolge der Modernisierungsmaßnahmen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind sie nur noch ein Juniorpartner der Familie Saud. Dies gilt auch für die wichtigste Gelehrtenfamilie, die Al al-Shaikh (die „Familie des Shaikh“, d.h. Muhammad b. Abdalwahhabs), die häufig die wichtigsten religionspolitischen Ämter besetzt. Sie ist eine der prominentesten Familien Saudi-Arabiens und stellt heute den Großmufti und zwei Minister (Justiz und Religiöse Führung).

Die Wahhabiya ist eine radikal puristische Bewegung, die sich nach außen scharf von nichtwahhabitischen Muslimen abzugrenzen sucht. Sie wird von einer deutlichen Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige geprägt, die seit den 1930ern Jahren etwas weniger ausgeprägt ist als früher, jedoch bis in die Gegenwart nachwirkt.¹ Als gläubig gilt den Wahhabiten nicht der gewöhnliche Muslim, sondern nur derjenige, der die Verhaltensvorschriften der Wahhabiya minutiös befolgt und ihre theologischen Ansichten vorbehaltlos übernimmt. Sie glauben, in Koran und Sunna ein detailgetreues Abbild der idealisierten Frühzeit der „frommen Altvorderen“ (al-Salaf al-salih), d.h. der ersten Muslime in Mekka und Medina, gefunden zu haben und versuchen unerbittlich, Gottes Gebote wortgetreu in die Tat umzusetzen. Hierzu gehört nach wahhabitisch-er Auffassung auch das fünfmalige tägliche Gebet in der Moschee, das Verbot von Musik, Tabak und seidener Kleidung sowie die Verban- nung der Frau aus dem öffentlichen Leben.

Ihre Gegner werfen den Wahhabiten immer wieder vor, nichtwahhabitische Muslime zu leichtfertig zu Ungläubigen zu erklären (Takfir) und damit zu exkommunizieren. Tatsächlich ist der Takfir ein wichtiges Element der wahhabitischen Ideologie, wobei die Gelehrten mit der Exkommunizierung des individuellen Muslims auch in der Vergangenheit häufig sehr viel vorsichtiger waren als ihre Gegner dies glauben machen wollten. Dennoch lieferte die Wahhabiya das ideologi- sche Rüstzeug für die militärische Expansion des saudischen Staates. Denn ihre Folgerung aus der strikten Unterscheidung zwischen gläubi- gen Wahhabiten und ungläubigen Nichtwahhabiten ist, daß alle Nichtwahhabiten bzw. Nichtmuslime in einem Heiligen Krieg (Jihad) bekämpft werden müssen. Dieser darf nur durch den Imam des Wahhabitenstaates angeordnet werden; es gelang den saudi-arabischen Herrschern – allerdings erst im 20. Jahrhundert – dieses Vorrecht an sich zu ziehen und auch in der Praxis endgültig durchsetzen: Seither beherr- schen ausschließlich *politische* Erwägungen die Entscheidung über Krieg und Frieden. Angesichts der zunehmenden Macht des Herrschers entwickelten die wahhabitischen Gelehrten einen ausgeprägten politi-

¹ Zur Ideologie der Wahhabiya vgl. Steinberg, Guido: Religion und Staat in Saudi- Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten (1902-1953), Würzburg 2002, S. 92-102.

schen Pragmatismus, der häufig quietistische Züge annimmt. Zu einer Revision der wahhabitischen Ideologie führte diese neue Situation jedoch nicht.

Während die Mäßigung der Wahhabiya in erster Linie auf den steigenden Einfluß der Herrscherfamilie zurückgeht, änderte sich auch das Weltbild der Wahhabiya. Seit sie von den 1930er Jahren an in vermehrten Kontakt mit nichtwahhabitischen Muslimen getreten ist, hat sich ihre ursprünglich sehr scharfe Abgrenzung zu Nichtwahhabiten abgeschwächt. Die Gelehrten knüpften weltweit mehr und mehr Kontakte zu ähnlich gesinnten nichtwahhabitischen Muslimen. Außer der Einsicht, daß sie sich in einem Staat mit internationalen Kontakten nach außen hin mäßigen mußten, verschafften ihnen die internationalen Kontakte auch neue Einflußmöglichkeiten. Vor allem im Rahmen der 1961 gegründeten Islamischen Weltliga (Rabitat al-alam al-islami) versuchten sie, die Wahhabiya weltweit zu verbreiten. So haben die wahhabitischen Gelehrten bis heute eine Monopolstellung in der saudi-arabischen Religionspolitik. Sie betrifft über den religiösen Bereich im engeren Sinne und die Überwachung der öffentlichen Moral hinaus auch die Justiz und das Erziehungswesen.

Nach dem 11. September 2001 stieg der Druck auf die saudi-arabische Regierung, ihr Bündnis mit den Gelehrten gründlich zu reformieren. Zwar leugnete die Regierung, daß Saudi-Arabien eine besondere Verantwortung für die Anschläge in New York und Washington trage, doch die Kritik im Aus- und Inland wurde immer heftiger. Zu offensichtlich war die wichtige Rolle, die Saudi-Araber in der *al-Qaida* und bei den Anschlägen selbst gespielt hatten. In den Blickpunkt der amerikanischen Öffentlichkeit gerieten vor allem das stark religiös geprägte Erziehungssystem und die Finanzierung islamistischer und islamistisch-terroristischer Organisationen durch saudi-arabische Stellen und Privatpersonen.

In der saudi-arabischen Innenpolitik entstand ein loses Bündnis von Liberalen, gemäßigten Islamisten und Schiiten, die seit 2002 eine grundlegende Reform des saudi-arabischen politischen Systems und seiner Religionspolitik fordern. Seine Protagonisten betteten ihre häufig heftige Kritik am Einfluß der Religionsgelehrten in Politik und Gesell-

schaft in weitergehende Forderungen nach politischen Reformen ein. Dabei machten sie insbesondere die Dominanz des wahhabitischen Diskurses im saudi-arabischen Erziehungswesen für die Radikalisierung vieler Jugendlicher verantwortlich.² In mehreren Petitionen des Jahres 2003 verlangten sie neben der Ausweitung der politischen Partizipation eine Reform der Justiz, mehr Pressefreiheit und mehr Rechte für Frauen.³ Da auch der Widerstand der Religionsgelehrten für die fehlenden Fortschritte in diesen Problemfeldern verantwortlich ist, sind dies in Saudi-Arabien religionspolitische Fragen. Der Einfluß dieser liberalen Strömung blieb jedoch eng begrenzt, da sie nur wenig Unterstützung in der Bevölkerung mobilisieren konnte. Der wichtigste Reformanreiz war vielmehr eine terroristische Kampagne der *al-Qaida auf der Arabischen Halbinsel*, die im Mai 2003 begann und erst im Laufe des Jahres 2005 langsam abflaute.

Es scheint vor allem die Bedrohung durch islamistische Terroristen gewesen zu sein, die den religionspolitischen Reformwillen der saudi-arabischen Regierung verstärkte. Diese ging nun dazu über, die Ideologie der *al-Qaida* anzugreifen. Über eine breit angelegte Medienkampagne versuchte sie, die Terroristen, die in den staatlichen Medien nur „die ir-

² Als besonders bemerkenswertes Beispiel eines entsprechenden Pressebeitrags vgl. Al-Hattlan, Sulaiman: Saudis' problem of extremism, in: Arab News, Jidda, 24.5.2002. Mehrere teils prominente Journalisten wurden 2002/03 wegen kritischen Beiträgen zur Religionspolitik entlassen; einige Beiträge durften nicht erscheinen.

³ Die wichtigste Petition wurde im Januar 2003 unter dem Titel „Strategische Sicht von Gegenwart und Zukunft Saudi-Arabiens“ dem damaligen Kronprinzen (und heutigen König) Abdallah vorgelegt. Sie stellt bis heute eine gemeinsame Plattform dieser Strömung dar. Daß 36 der 104 Unterzeichner daraufhin zu einem Gespräch mit Abdallah eingeladen wurden, wurde als Ermutigung für die Petenten interpretiert. Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 3.2.2003. Zum Text der Petition vgl. www.al-bab.com/arab/docs/saudi/reform2003.htm. Im Laufe des Jahres legten verschiedene Teilgruppen dieser Strömung noch weitere Petitionen vor. Die wichtigste war eine vom Dezember 2003, in der sie einen verbindlichen Zeitplan für die Einrichtung einer konstitutionellen Monarchie forderten. Die Regierung wies sie daraufhin in die Schranken: Innenminister Naif drohte für Wiederholungstäter Haftstrafen an. Als einige Reformer ihre Aktivitäten fortsetzten, wurden sie im März 2004 verhaftet. Da drei von ihnen sich weigerten, sich zu verpflichten, ihre Tätigkeit aufzugeben, blieben sie im Gefängnis. Dem entsprechend ebten die Aktivitäten dieser Gruppierung im Jahr 2004 etwas ab. Fürtig, Henner: Saudi-Arabien 2004, in: Mattes, Hanspeter (Hrsg.): Nahost-Jahrbuch 2004, Wiesbaden 2005, S. 152-158 (S. 154).

regeleitete Gruppe“ (al-fi’*ʿ*a al-dalla) genannt werden, zu delegitimieren.⁴ Zu diesem Zweck bewegte sie auch die inhaftierten Vordenker der *al-Qaida* in Saudi-Arabien, der Gewalt abzuschwören. Es handelte sich um eine Gruppe von drei radikalen wahhabitischen Gelehrten, Ali al-Khudair, Nasir al-Fahd und Ahmad al-Khalidi, die im Mai 2003 verhaftet worden waren. Im November distanzieren sie sich im saudi-arabischen Staatsfernsehen vom islamistischen Terrorismus. Die Kampagne der Regierung schien Früchte zu tragen, allerdings vor allem, weil *al-Qaida auf der Arabischen Halbinsel* mehrfach weiche Ziele angriff und dadurch Sympathien verlor. Seit 2003 propagieren die staatlichen Medien immer wieder die Friedfertigkeit des Islam als einer Religion, der Radikalität und Militanz in ihrem Wesen fremd seien.

2. Institutionen der Religionspolitik

2.1. Die Herrscherfamilie

Die Grundlinien der Religionspolitik werden aufgrund ihrer herausragenden Bedeutung für den Staat von der saudischen Herrscherfamilie festgelegt. Insofern ist die Führungsspitze der Familie Saud eine wichtige religionspolitische Institution. Der Einfluß, den sie faktisch ausübt, hängt dabei von der Stärke der Führungspersonlichkeiten des religiösen Establishments und der aktuellen politischen Situation ab. In Zeiten, in denen islamistische Oppositionsbewegungen auftreten, stieg bisher immer das Interesse der Herrscherfamilie an der Religionspolitik. Dies war beispielsweise nach der Besetzung der Großen Moschee von Mekka 1979, nach dem zweiten Golfkrieg 1991 und nach dem 11. September 2001 bis heute der Fall.

Innerhalb der Herrscherfamilie ist es nur eine kleine Gruppierung von Prinzen, deren Zahl bei etwa einem Dutzend liegen mag, die die strategischen Entscheidungen der saudi-arabischen Politik treffen. Hierbei handelt es sich um den König, seinen Kronprinzen und diejenigen Prinzen,

⁴ Details zu dieser Kampagne finden sich in: Stracke, Nicole: Erfolge und Fehlschläge. Anti-Terrorismus Strategien in Saudi-Arabien, in: Inamo, Berlin, Heft 47, Herbst 2006, S. 23-27.

die auch die Schlüsselressorts in der Regierung kontrollieren.⁵ Vermutlich gehören dieser Gruppe zusätzlich einige wichtige Persönlichkeiten aus den wichtigsten Flügeln der Familie an, die keine Spitzenämter bekleiden. Formal werden religionspolitische Entscheidungen allerdings im Ministerrat gefällt, der von der Herrscherfamilie dominiert wird.

Innerhalb der Familie Saud gibt es verschiedene Strömungen, die miteinander im Widerstreit liegen. Der seit 2005 amtierende König Abdallah galt lange Zeit als religiös konservativ, hat sich seit Mitte der 1990er Jahre allerdings als – wenn auch vorsichtiger – innen- und religionspolitischer Reformler erwiesen. Gerade seine persönliche Reputation für Frömmigkeit und seine guten Kontakte zu den konservativen Bevölkerungsteilen erleichtern ihm dies. Abdallah wird insbesondere von den drei Söhnen des 1975 verstorbenen Königs Faisal unterstützt, die als konservativ aber reformorientiert gelten und vom aktuellen Außenminister Saud al-Faisal angeführt werden.⁶ Die Gegenseite wird von Innenminister Naif, einem Bruder König Abdallahs, geleitet, der als Vertreter einer traditionelleren Orientierung und des hergebrachten Bündnisses mit den wahhabitischen Gelehrten gilt. Er wird vor allem von seinem Vollbruder Sultan, dem aktuellen Kronprinzen und Verteidigungsminister unterstützt. Einig sind sich beide Lager jedoch darin, daß das Bündnis mit den wahhabitischen Gelehrten prinzipiell aufrecht erhalten werden muß.

2.2. Das wahhabitische Establishment

Die führenden wahhabitischen Gelehrten sind prominent in der Regierung vertreten – sie stellen traditionell den Minister für religiöse Angelegenheiten und meist auch den Justiz- und den Pilgerfahrtsminister. Das für die Religionspolitik wichtigste Ressorts ist das „Ministerium für islamische Angelegenheiten, religiöse Stiftungen, Mission und religiöse Führung“, das für alle religiösen Fragen außer der Pilgerfahrt zuständig

⁵ Es sind dies die Positionen des Ministerpräsidenten und seiner zwei Stellvertreter sowie der Innen-, Außen- und Verteidigungsminister.

⁶ Neben Saud handelt es sich um Turki, früherer Chef des Auslandsgeheimdienstes und ehemaliger Botschafter in London und Washington, und um Khalid, den ehemaligen Gouverneur von Asir und heutigen Gouverneur der Provinz Mekka.

ist.⁷ Die für die Machtentfaltung der Gelehrten wichtigeren Institutionen liegen jedoch außerhalb des Kabinetts, wo die Kontrollbefugnisse der Herrscherfamilie etwas weniger ausgeprägt sind. Die beiden wichtigsten Institutionen sind der *Rat der hochrangigen Gelehrten* (Hay'at kibar al-ulama) und das *Muftiamt* (Dar al-ifta' wa-l-ishraf ala al-shu'un al-diniya).

Der Rat der hochrangigen Gelehrten

Der Rat wurde 1971 gegründet und kontrolliert seitdem alle im weitesten Sinne religiösen Angelegenheiten im Land. Er ist der religionspolitische Hauptansprechpartner für die Regierung. Seine siebzehn Mitglieder sind ausschließlich wahhabitische Gelehrte, die mehrheitlich aus Zentralarabien stammen, dem Stammland der Herrscherfamilie und der Wahhabiya. Sunnitische Gelehrte aus den eroberten Provinzen im Westen und Südwesten des saudi-arabischen Staates sind nur dann vertreten, wenn sie ihre Karrieren von frühster Jugend an in wahhabitischen Einrichtungen absolviert haben. Ihre Zahl ist gegenüber den Zentralarabern gering. Nichtwahhabitische Sunniten, Sufis und Schiiten sind nicht vertreten. Die Mitglieder des Gelehrtenrates bilden die Spitze der wahhabitischen Hierarchie und veröffentlichen als solche – einzeln und kollektiv – Rechtsgutachten (fatwa, Pl. fatawa) für alle Lebensbereiche. In politischen Krisensituationen legitimiert der Rat kontroverse Entscheidungen der Regierung in solchen Gutachten.⁸

Das Muftiamt

Das Muftiamt, oder die „Verwaltung des Ifta' (religiösen Gutachterwesens) und der Aufsicht über die religiösen Angelegenheiten“, volkstümlich *Dar al-ifta'* genannt, untersteht dem Großmufti. Dabei handelt es sich formal um den obersten Rechtsgutachter in Saudi-Arabien, faktisch jedoch um die religionspolitisch wichtigste Führungsfigur der Wahhabiya. Das Muftiamt wurde bereits 1953 gegründet. Seine Aufgabe ist die

⁷ Vgl. <http://www.moia.gov.sa/>.

⁸ Steinberg, Guido: Die innenpolitische Lage Saudi-Arabiens nach dem 11. September 2001, in: DOI-Focus, Hamburg, Nr. 8, Februar 2003, S. 15. Die Gelehrten legitimierten beispielsweise den Aufmarsch amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien zum Schutz vor dem Irak 1990.

zentrale Erstellung von religiösen Rechtsgutachten und damit die Zentralisierung des Gutachtenwesens in einer staatlich kontrollierten Behörde.⁹ Dem Großmufti kommt eine sehr starke Stellung zu, da er nicht nur dem Muftiamt, sondern auch dem Gelehrtenrat vorsitzt. Er ist allerdings von der Regierung abhängig, die nicht nur ihn, sondern auch die übrigen Mitglieder des Gelehrtenrates ernannt: Hierbei ist sie allerdings nicht vollkommen frei, sondern kann nur solche Gelehrten auswählen, die eine Reputation für Frömmigkeit und Gelehrsamkeit vorweisen können und in der religiösen Hierarchie aufgestiegen sind.¹⁰ Letzten Endes entscheiden nämlich die Gläubigen selbst, wessen Rechtsgutachten sie als verbindlich akzeptieren und damit auch über die Stellung der Muftis. Würden die Ernennungen nicht die genannten Kriterien erfüllen, würden Gelehrtenrat und Muftiamt an Einfluß auf die Gläubigen verlieren. Es müßte befürchtet werden, daß diese ihre Rechtsgutachten vermehrt von unabhängigen Gelehrten einholen würden, was die staatliche Kontrolle über den religiösen Bereich stark einschränken würde. Ohnedies ist eine solche Tendenz zu beobachten – auch aufgrund vermehrter staatlicher Eingriffe nach 1991.

Frühere saudi-arabische Großmuftis wie Muhammad b. Ibrahim Al al-Shaikh (bis 1969) und Abdalaziz b. Baz (1993-1999) gehörten jeweils zu den bedeutendsten wahhabitischen Gelehrten ihrer Generation.¹¹ Beide galten nicht nur als überaus fromm und gelehrt, sondern auch als unabhängig und unnachgiebig in der Verteidigung ihrer Überzeugungen gegen staatliche Übergriffe. Ihre Nähe zur Herrscherfamilie veranlaßte trotz ihres Ansehens viele Saudis, sich „inoffiziellen“ Muftis zuzuwenden, deren Ansehen nicht durch zu großen politischen Pragmatismus

⁹ Zum Rechtssystem in Saudi-Arabien vgl. Vogel, Frank E.: *Islamic law and legal system: Studies of Saudi Arabia*, Leiden 2000.

¹⁰ Einmal, im Jahr 1992, machte die Regierung von ihrem Ernennungsrecht massiv Gebrauch, als mehrere Mitglieder des Gelehrtenrates sich weigerten, Forderungen der islamistischen Opposition zu verurteilen. Sie ersetzte sie durch loyalere Gelehrte. Vgl. Dekmejian, R. Hrair: *The rise of political Islamism in Saudi Arabia*, in: *The Middle East Journal*, Washington D.C., Band 28, Nr. 4, Herbst 1994, S. 627-642 (S. 634).

¹¹ Al al-Shaikh war der erste saudi-arabische Großmufti, obwohl die religiösen Führer der Wahhabiya dieses Amt faktisch schon seit 1744/45 eingenommen hatten. Sein Schüler Ibn Baz war sein direkter Nachfolger als Vorsitzender des Muftiamtes, wurde jedoch erst 1993 zum Großmufti ernannt.

beeinträchtigt wurde. Dennoch konnten die Großmuftis ihre Funktion in der Regel erfüllen, da sich Nähe und Distanz in ihrem Verhältnis zur Regierung die Waage hielten. Erst mit der Ernennung des aktuellen Großmuftis Abdalaziz b. Abdallah Al al-Shaikh im Jahr 1999 scheint die Regierung eine neue Strategie zu verfolgen. Er gilt weder als außergewöhnlich bedeutender Gelehrter noch als starke Persönlichkeit, so daß der Eindruck herrscht, die Regierung habe einen willfähigen Sachwalter ihrer Interessen ernannt. Sein öffentliches Profil ist denn auch deutlich schwächer als das seines Vorgängers. Dem entsprechend drohen jüngere Gelehrte, die außerhalb der formalen Hierarchie stehen und deutlich radikaler sind als das religiöse Establishment, dem Großmufti zur Konkurrenz um Einfluß auf die konservativen Teile der Bevölkerung zu werden.

2.3. Die Religionspolizei: Organ des wahhabitischen Establishments

Im öffentlichen Leben zeigt sich der Einfluß der Gelehrten vor allem in der Tätigkeit der von ihnen kontrollierten „Religionspolizei“, einer Einrichtung, die selbst in der islamischen Welt einzigartig ist.¹² Die saudi-arabische Religionspolizei wurde 1917/18 in Riad gegründet und in den folgenden Jahrzehnten schrittweise in allen Orten des Landes eingerichtet. Heute gehören ihr rund 3.500 Mann an. Seit 1976 untersteht sie einer zentralen Behörde in Riad, deren Vorsitzender immer ein wahhabitischer Gelehrter ist, der Kabinettsrang hat.¹³ Formal untersteht sie somit direkt dem Ministerrat. Bei dieser Polizei handelt es sich um Einheiten, die parallel zur eigentlichen Polizei überwachen, inwieweit die Saudis im öffentlichen Leben die strengen Verhaltensvorschriften der wahhabitischen Gelehrten einhalten. Sie rekrutieren sich aus den radikal

¹² Lediglich im Afghanistan der Taliban existierte bis 2001 eine ähnliche Einrichtung, die allerdings bei weitem nicht denselben Institutionalierungsgrad erreichte.

¹³ Eigentlich: „Behörde für die Förderung der Tugend und die Verhinderung von Laster“, „The Authority for the promotion of virtue and preventing vices“ (zum Teil auch „Komitee ...“). Vgl. www.hesbah.gov.sa. Zur Geschichte der Religionspolizei vgl. Steinberg, Guido: Glaube und Macht. Die saudi-arabische Religionspolizei, in: Stanisavljevic, André/Zwengel, Ralf (Hrsg.): Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam 2002 (Mostar Friedensprojekt e.V.), S.75-108 (Text auch unter: www.politische-bildung-brandenburg.de/publikation/pdf/islam.pdf).

wahhabitischen Abgängern religiöser Schulen und Angehörigen der Unterschichten. Ihr Einfluß variiert je nach politischer Situation, doch ist die Religionspolizei bis heute das wichtigste Instrument der Gelehrten zur Wahrung ihres Einflusses auf das öffentliche Verhalten der Saudis geblieben.

Ihr Einfluß wurde nach dem Brand der Mädchenschule in Jidda im März 2002 bereits beschnitten. Innenminister Naif erklärte Anfang Dezember 2002 nachdrücklich, daß die Religionspolizei vollständig der Regierung – und damit nicht dem religiösen Establishment – unterstehe. Er kündigte außerdem Reformen in der Ausbildung der Polizisten an.¹⁴ Wie so oft verdeutlichte die Regierung den Saudis allerdings sofort, daß die Religionspolizei weiterhin eine wichtige Funktion erfüllen werde. Im Mai 2002 beispielsweise beschlagnahmte sie über 80.000 Abayas, die den strengen Anforderungen an „islamische“ Frauenkleidung nicht genügten.¹⁵ Übergriffe der Religionspolizei blieben allerdings ein Thema der öffentlichen Debatte. Diese intensivierte sich im Frühjahr und Sommer 2007 erneut, weil mehrere „Verdächtige“ von der Religionspolizei festgenommen wurden und in der Haft starben. Daraufhin gab das Innenministerium neue Richtlinien heraus, denen zufolge die Religionspolizei künftig keine Verdächtigen mehr festnehmen dürfe. Die Polizei werde fortan die Dienststellen der Religionspolizei inspizieren, ob sie den Anordnungen Folge leiste.¹⁶

2.4. Reformen der religionspolitischen Institutionen nach 2001

Bis heute stehen Reformen der religionspolitischen Institutionen aus. Zu wichtig ist der saudi-arabischen Herrscherfamilie die Unterstützung durch die wahhabitischen Gelehrten, die ihr in der Vergangenheit mehrfach geholfen haben, schwere innenpolitische Krisen zu meistern. Gerade in einer Phase, in der eine militante wahhabitische Gruppierung

¹⁴ Vgl. al-Sharq al-Awsat, London, 4.11.2002.

¹⁵ Vgl. hierzu Arab News, Jidda, 2.5.2002 (Ministry clamps down on indecent women's cloaks).

¹⁶ Vgl. z.B. Reuters, 15.7.2007 (Saudi takes steps to curb morality police powers). Anfang September 2007 wurde für die Mitglieder der Religionspolizei ein erster Workshop veranstaltet, der sie mit dem geltenden Strafrecht vertraut machen sollte. Vgl. <http://tvscripts.edt.reuters.com/2007-09-03/28a2e88d.html>.

(denn nichts anderes ist *al-Qaida auf der Arabischen Halbinsel*) die Stabilität des Königreichs bedroht, ist die Unterstützung durch das pragmatische wahhabitische Establishment wichtig.

Die Regierung beschränkt sich also darauf, ihre Kontrolle zu bewahren und den wahhabitischen Gelehrten von Zeit zu Zeit zu verdeutlichen, daß sie ihr Monopol in der saudi-arabischen Religionspolitik eines Tages verlieren könnten, sollten sie sich nicht loyal zeigen. Zu diesem Zweck wertet die Regierung nichtwahhabitische Religionsgelehrte öffentlich auf oder beschließt Reformen gegen den Widerstand der wahhabitischen Religionsgelehrten.

Die Regierung versucht zudem, die negativen Folgen abzufedern, die der Einflußverlust der hochrangigen Gelehrten aufgrund ihrer Nähe zur Regierung nach sich zieht. Dies geschieht, indem sie Religionsgelehrte kooptiert, die bisher nicht zum religiösen Establishment gehörten, sondern vielmehr aus der islamistischen Opposition der frühen 1990er Jahre erwachsen sind. Hierbei handelt es sich insbesondere um Safar al-Hawali (geb. 1954) und Salman al-Auda (geb. 1956). Beide waren zwischen 1994 und 1999 inhaftiert und gewannen auch aufgrund ihrer Unnachgiebigkeit hohes Ansehen. Nach ihrer Freilassung mäßigten sie ihre Positionen: Hawali publizierte vor allem antiamerikanische und antijüdische Texte, ohne jedoch die saudi-arabische Regierung direkt in seine Kritik einzubeziehen. Auda baute Beziehungen ins Lager der Reformer auf und nahm 2003 am Nationalen Dialog sogar mit Schiiten teil. Indem sie Hawali und Auda gewisse Freiräume gibt, versucht die saudi-arabische Regierung Teile des radikalen Spektrums von einem Abgleiten in die Militanz abzuhalten.¹⁷ Gleichzeitig entsteht hier jedoch eine Konkurrenz für das wahhabitische Establishment.

¹⁷ Vgl. Steinberg, Guido: The Wahhabi ulama and the Saudi state, in: Aarts, Paul/Nonneman, Gerd (Hrsg.): Saudi Arabia in the balance. Political economy, society, foreign affairs, London 2005, S. 11-34 (S. 30-32 und S. 34).

3. Inhalte der Religionspolitik

Seit 2003 richtete sich die saudi-arabische Regierung immer stärker an den Erfordernissen des Kampfes gegen den islamistischen Terrorismus aus. Dabei schwankt ihre Politik zwischen Ansätzen zu religionspolitischen Reformen und einer Appeasement-Strategie gegenüber den konservativen Teilen der Bevölkerung und dem religiösen Establishment. Gegenüber einer kritischen internationalen Öffentlichkeit und US-amerikanischen Regierung muß die Herrscherfamilie Reformschritte vorweisen; im Kampf gegen *al-Qaida* ist sie jedoch auf die Unterstützung der wahhabitischen Gelehrten angewiesen.

Das Ergebnis ist eine zutiefst ambivalente Politik, die seit 2001 jedoch einige wenige Reformschritte brachte. Diese dienen häufig dazu, den wahhabitischen Religionsgelehrten zu verdeutlichen, daß sie ihr Monopol in der saudi-arabischen Religionspolitik auch verlieren können. Zudem scheint es zuweilen, als hoffte die saudi-arabische Führung, mit religionspolitischen Zugeständnissen weitergehende Einschränkungen ihres Machtmonopols ersetzen zu können. Vermutlich behindern auch die Meinungsverschiedenheiten zwischen Reformern und Konservativen innerhalb der Herrscherfamilie eine entschlossenere Politik.

3.1. Die Haltung zur schiitischen Minderheit

Die rund zwei Millionen Schiiten in Saudi-Arabien stellen etwa 10 % der einheimischen Bevölkerung des Königreichs und leben hauptsächlich in der Ostprovinz. Die Wahhabiten betrachten sie als Nichtmuslime, so daß sie vielfältigen religiösen, politischen und sozioökonomischen Diskriminierungen unterliegen.¹⁸ So durften sie seit der saudi-arabischen Eroberung der Ostprovinz von den Osmanen 1913 keine Moscheen mehr bauen. Öffentliche religiöse Zeremonien der Schiiten wie am Ashura-Fest anlässlich des Martyriums des Imam Husain wurden verboten. Wahhabitische Gelehrte aller Couleur fordern in unregelmäßigen Abständen, daß diejenigen saudi-arabischen Schiiten, die sich nicht

¹⁸ Zu den saudischen Schiiten vgl. Al Rasheed, Madawi: *The Shi'a of Saudi Arabia: a minority in search of cultural authenticity*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies*, London, Band 25, Nr. 1, 1998, S. 121-138.

„zum Islam bekehren“, getötet oder doch zumindest des Landes verwiesen werden sollen. Die Lage verschärfte sich, als Ende 1979 – inspiriert durch die Islamische Revolution im Iran – Unruhen ausbrachen. Erst Anfang der 1990er Jahre entspannte sich das Verhältnis zwischen der Regierung und der schiitischen Opposition. Im Jahre 1993 schlossen schiitische Oppositionelle unter der Führung des Gelehrten Hasan al-Saffar ein informelles Abkommen mit der Regierung, gemäß dem sie die Propagandatätigkeit aus dem Exil in London und Damaskus aufgaben. Im Gegenzug gestattete die Regierung ihnen die Rückkehr nach Saudi-Arabien und machte einige Zusagen hinsichtlich einer Verbesserung der Lebensbedingungen und der Erweiterung der religiösen Freiräume der Schiiten. Auch wenn nur ein Teil der Zusagen eingehalten worden sein soll, verbesserte sich die Situation der Schiiten nachhaltig.¹⁹

Nach dem 11. September 2001 sandte die Regierung weitere Signale aus, daß ihr an einer Entspannung gelegen war. Die Schiiten ihrerseits hoffen nach dem Machtwechsel im Irak und der Befreiung ihrer schiitischen Glaubensbrüder dort ebenfalls auf eine Verbesserung ihrer eigenen Situation. Dieser Hoffnung gaben sie in einer Petition unter dem Titel „Partner im Heimatland“ vom April 2003 Ausdruck, in der sie unter anderem mehr Religions- und Meinungsfreiheit und erweiterte politische Partizipation forderten. Kronprinz Abdallah gewährte den Initiatoren der Petition eine Audienz und lud Schiiten zu den Sitzungen des Nationalen Dialogs ein. In diesem Rahmen treffen sich seit 2003 in unregelmäßigen Abständen verschiedene soziale Gruppen des Königreichs, um kontroverse Themen wie die Stellung der religiösen Minderheiten, die Rolle von Frauen und allgemeine soziale Probleme zu erörtern. Zu diesem Zweck wurde auch ein Nationales Dialogzentrum eingerichtet, das bisher sechs dieser Dialoge veranstaltet hat.²⁰ Das erste Treffen im Juni 2003 war vor allem deshalb Aufsehen erregend, weil sich wahhabitische Religionsgelehrte mit Schiiten und Sufis trafen. Hier dürfte es der Regierung vor allem darum gegangen sein, aus den Ereignissen im Irak resultierende Spannungen zwischen den Konfessionen in Saudi-Arabien

¹⁹ Interview des Autors mit Shaikh Hasan al-Saffar, Damaskus, 22.7.1997.

²⁰ Die Webseite des Dialogzentrums findet sich unter: www.kacnd.org (arabisch) oder unter: www.kacnd.org/eng (englisch).

abzubauen. Viele Wahhabiten lehnen Treffen mit Schiiten jedoch prinzipiell ab, weshalb das Ereignis sehr kontrovers diskutiert wurde.²¹

Parallel zu der eher symbolischen Aufwertung der schiitischen Interessenvertreter – in erster Linie Hasan al-Saffars – folgten auch erste konkrete Schritte, die bereits 1993 einsetzten, nach 2001 aber ausgebaut wurden. Nach 2001 konnten die Schiiten in ihrer Hochburg Qatif und einigen kleineren Orten in der Ostprovinz Ashura in zunehmend öffentlichen und stetig wachsenden Prozessionen ihre Feiertage begehen. Auch andere religiöse Riten, die bis dahin unterbunden worden waren, wurden in Qatif nun geduldet. In Orten wie Al-Ahsa and Dammam hingegen, wo Schiiten und Sunniten gemeinsam leben, blieben die öffentlichen Prozessionen und Passionsspiele, Übertragungen von Predigten über Lautsprecher und auch einzelne Versammlungen verboten.²² Auch Moscheen und Husainiyas, schiitische Kulturzentren, dürfen in Einzelfällen mittlerweile wieder gebaut werden.

Trotz dieser für saudi-arabische Verhältnisse weitgehenden Konzessionen herrschte 2007 große Sorge unter den Schiiten, daß die Regierung entsprechende Lockerungen wieder zurücknehmen könnte. Zunächst fehlt eine grundsätzliche Anerkennung der Schiiten als Muslime und gleichberechtigte Bürger, so daß alle Zugeständnisse oberflächlich bleiben und jederzeit widerrufen werden können. Zudem duldet die saudi-arabische Regierung weiterhin die antischiitische Propaganda der Wahhabiten, und im Zuge der regionalpolitischen Auseinandersetzung zwischen Saudi-Arabien und dem Iran fielen von offizieller saudischer Seite wiederholt antischiitische Äußerungen.²³

3.2. Die Haltung zur Frauengleichstellung

Frauen unterliegen in Saudi-Arabien besonderen Einschränkungen. So müssen sie sich in der Öffentlichkeit von Kopf bis Fuß in die schwarze Abaya – Umhänge, die mit einem ebenfalls schwarzen Kopftuch und

²¹ International Crisis Group: Can Saudi Arabia reform itself?, Kairo/Brüssel, 14.7.2004, S. 16.

²² Vgl. US Department of State: International Religious Freedom Report 2006, Saudi Arabia, Washington D.C. 2006 unter: www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71431.htm.

²³ Vgl. New York Times, 5.2.2007 (Saudi Shiites fear gains could be lost).

einem Gesichtsschleier getragen werden – hüllen, dürfen keine Kraftfahrzeuge fahren und leben generell weitgehend getrennt von der männlichen Gesellschaftssphäre. Dies wirkt sich vor allem im Arbeitsleben aus, wo sie von allen Berufen ausgeschlossen sind, die eine persönliche Interaktion mit männlichen Kollegen oder Kunden erforderlich machen. So arbeiten Frauen nahezu ausschließlich im Erziehungs-, Gesundheits- und Dienstleistungssektor, allerdings nur dort, wo sie nicht in Kontakt zu Männern kommen.

Gleichzeitig stellen sie mittlerweile die Mehrheit der Studierenden im Königreich und produzieren im Durchschnitt bessere Ergebnisse als ihre männlichen Kollegen. Frauen verfügen zudem – da sie eingeschränkt erbberechtigt sind und im Scheidungsfall Unterhaltszahlungen verlangen können – über bis zu 25 % des saudischen Privatkapitals.²⁴ Einige sind unter großen praktischen Schwierigkeiten als Unternehmerinnen aktiv. Ihre Forderungen nach mehr Freiheiten treffen jedoch immer wieder auf den hartnäckigen Widerstand der Religionsgelehrten, die sich vehement gegen jede Veränderung ihrer Position wehren und die Religionspolizei einsetzen, um systemkonformes Verhalten der Frauen zu erzwingen. Die Frauenfrage wirkt hier symbolisch für den Widerstand der konservativen Elemente gegen jeden Wandel der Gesellschaft.

Dem entsprechend sind die Handlungsoptionen der saudi-arabischen Regierung stark eingeschränkt. Dies zeigte sich besonders während des dritten Nationalen Dialogtreffens im Juni 2004, wo die Frauenfrage das Hauptthema war. Kurz vor dem Treffen veröffentlichten 130 Religionsgelehrte eine Erklärung, daß eine vollständige Gleichberechtigung von Mann und Frau im Islam nicht vorgesehen sei. Frauen sollten nur in Ausnahmefällen außerhalb ihres Privathauses arbeiten und auch dann nur in „adäquaten“ Berufen. Im Plenum des Nationalen Dialogtreffens waren 35 Männer und 35 Frauen anwesend, wobei konservative Kreise ein deutliches Übergewicht besaßen. Dem entsprechend blieben die Abschlußempfehlungen sehr vage: Zwar wurden Arbeits- und Mitbestimmungsmöglichkeiten für Frauen angesprochen und das Thema Gewalt

²⁴ Vgl. Glosemeyer, Iris: Saudi-Arabien: Wandel ohne Wechsel?, in: Perthes, Volker (Hrsg.): Elitenwandel in der arabischen Welt und Iran, Berlin 2002 (SWP Studie. 41), S. 172-188 (S. 179).

gegen Frauen erörtert. Konkrete Schritte wie z.B. eine Aufhebung des Fahr- und Alleinreiseverbots wurden jedoch abschließend nicht gefordert.²⁵

Trotz des Widerstands der Gelehrten hatte die Regierung bereits 2001 einzelne konkrete Verbesserungen der Rechtsstellung der Frauen beschlossen: Ab November 2001 erhielten saudische Frauen zudem erstmals eigene Personalausweise, wobei die Regierung aufgrund heftiger Proteste aus konservativen Kreisen verdeutlichte, daß diese nicht flächendeckend eingeführt werden würden.

2002 nahmen Frauen erstmals offen am jährlichen Wirtschaftsforum in Jidda teil, nur von einer Zwischenwand von ihren männlichen Kollegen getrennt.²⁶ Auch im Konsultativrat sind sie mittlerweile in beratender Funktion vertreten, wenn frauenspezifische Fragen wie beispielsweise die immens hohen Heiratskosten erörtert werden.²⁷ Zusätzlich beschloß die Regierung im Jahr 2004 weitere konkrete Maßnahmen. Im Januar trat erstmals eine Moderatorin im staatlichen Fernsehen auf. Im April wurde ein Gesetz abgeschafft, das Frauen vorschreibt, im Geschäftsleben und bei Behördengängen immer von einem männlichen Verwandten begleitet zu werden. Frauen erhielten zudem die Erlaubnis, dem Direktorium von Familienfirmen anzugehören. Im Juni 2004 wurden in Industriegebieten spezielle Zonen abgetrennt, die für Firmengründungen von Frauen vorgesehen waren.²⁸ Im saudi-arabischen Kontext gesehen handelt es sich um durchaus substantielle Verbesserungen, die seit 2001 umgesetzt wurden.

3.3. Der religiöse Einfluß im Erziehungs- und Bildungswesen

Im Laufe des Jahres 2002 wurden in der zunehmend mutiger werdenden saudi-arabischen Presse Forderungen nach einer grundlegenden Reform des Erziehungswesens laut. Hiermit zielten die Autoren zum einen auf eine stärker an den Erfordernissen des Arbeitsmarktes ausgerichtete Bil-

²⁵ Vgl. Fürtig 2005, a.a.O. (Anm. 3), S.153 f.

²⁶ Vgl. Peterson, Scott: In strict kingdom, Saudi youth shifts gears of change, in: Christian Science Monitor, Boston MA, 13.6.2002.

²⁷ Vgl. Jordan Times, Amman, 31.12.2001.

²⁸ Vgl. Fürtig 2005, a.a.O. (Anm. 3), S.153 f.

dung, zum anderen aber auf eine Begrenzung des Einflusses der wahhabitischen Religionsgelehrten ab.²⁹ Die Kritiker der Wahhabiya machten ihre Lehre nicht nur für die Radikalisierung vieler junger Islamisten verantwortlich, die sich der *al-Qaida* angeschlossen hatten. Vielmehr sehen sie in der wahhabitischen Erziehung auch die Ursache der innenpolitischen Konflikte zwischen liberalen Reformern und wahhabitischen Eiferern.

Tatsächlich ist das saudi-arabische Erziehungswesen stark religiös geprägt. Der Unterricht an den nichtreligiösen Schulen des Landes besteht normalerweise zu rund 30 % aus religiösen Inhalten, die entsprechend der Vorstellungen der wahhabitischen Gelehrten gestaltet sind. Antiwestliche Grundhaltungen, Judenhaß und Antiamerikanismus werden auf diese Weise systematisch neuen Generationen mit auf den Weg gegeben.

Ebenso problematisch jedoch ist die fortbestehende Kontrolle der Gelehrten über den religiösen Zweig des saudischen Erziehungssystems. Seinen Kern bilden die drei Islamischen Universitäten in Riad, Medina und Mekka. Das religiöse Erziehungssystem wurde seit den 1980er Jahren massiv ausgebaut, so daß zu Beginn der 1990er Jahre etwa ein Viertel aller Studenten an diesen drei Universitäten eingeschrieben war.³⁰ Da viele Abgänger dieser Universitäten auf einem begrenzten Arbeitsmarkt kaum Chancen auf eine zufrieden stellende Anstellung haben, ist zu befürchten, daß hier eine neue Generation radikaler und teils militanter Wahhabiten entsteht.

Die einschneidendste Reformmaßnahme nach 2001 betraf die Mädchenbildung. Anlaß war ein Feuer in einer staatlichen Mädchenschule in Jidda im März 2002, bei dem vierzehn Schülerinnen starben. Zeugen sagten aus, daß Angehörige der Religionspolizei einige Mädchen am Verlassen des Gebäudes gehindert und sie zurückgedrängt hatten. Die Mädchen hatten nämlich vor der Flucht aus dem Gebäude versäumt, ihre Abayas anzulegen. Die Mädchen, so die Presseberichte, seien von ihren in Panik zu den Türen drängenden Mitschülerinnen zu Tode getrampelt worden; 52 sollen verletzt worden sein. Die Notausgänge wa-

²⁹ Vgl. z.B. Arab News, Jidda, 26.11.2002.

³⁰ Vgl. Okruhlik, Gwenn: Islamism and reform in Saudi Arabia, in: Current History, Philadelphia PA, Januar 2002, S. 22-28.

ren versperrt und die restlichen Ausgänge wurden von den Religionspolizisten überwacht. In mehreren Berichten war außerdem die Rede davon, daß die Religionspolizisten Zivilschützer schlugen, die versuchten, das Gebäude zu betreten, während sich immer noch Schülerinnen darin befanden. Die Zeitungen des Landes berichteten äußerst kritisch über das Geschehen und griffen die Religionspolizei und die von wahhabitischen Gelehrten kontrollierte *Allgemeine Direktion für Mädchenerziehung*, die hierfür zuständige Aufsichtsbehörde, heftig an.³¹

Die Allgemeine Direktion für Mädchenerziehung war 1960 gegründet worden, nachdem die Regierung gegen den Widerstand der Gelehrten die Einführung von staatlichen Mädchenschulen beschlossen hatte. Gewissermaßen als Kompensation wurde den religiösen Gelehrten die Präsidentschaft der neu gegründeten Aufsichtsbehörde übertragen.³² Als Reaktion auf die Ereignisse in der Mädchenschule in Jidda löste die Regierung 2002 die Allgemeine Direktion für Mädchenerziehung auf, entließ ihren Vorsitzenden und unterstellte die Mädchenschulen dem Erziehungsministerium.

Seitdem wird in Saudi-Arabien immer wieder über eine grundlegende Reform des Erziehungswesens diskutiert, auch im Konsultativrat. Das zweite Treffen des Nationalen Dialogs forderte eine Revision aller Lehrpläne an öffentlichen Schulen.³³ Eine grundsätzliche Reform des Erziehungswesens scheint allerdings noch nicht geplant zu sein. Hochrangige Regierungsmitglieder erklärten zunächst mehrfach, daß Saudi-Arabien keine Änderung der Lehrpläne beabsichtige. Im Februar 2007 gab die Regierung zwar bekannt, daß sie das öffentliche Bildungswesen modernisieren wolle und drei Milliarden Dollar investieren werde. Die Details des Planes blieben jedoch im Dunkeln. Tiefgreifende Änderungen der Curricula werden zudem nicht erwartet, wenn auch die Schwerpunktsetzung zugunsten von Sprachen und Naturwissenschaften verändert werden dürfte.³⁴ Der Einfluß der wahhabitischen Gelehrten auf

³¹ Vgl. z.B. Al-Hattlan, Sulaiman: Saudis' problem of extremism, in: Arab News, Jidda, 24.5.2002.

³² Vgl. Al Munajjed, Mona: Women in Saudi Arabia today, Basingstoke/London 1997, S. 62 f.

³³ Vgl. Fürtig 2005, a.a.O (Anm. 3), S. 153.

³⁴ Vgl. Middle East Economic Digest, London, 20.-26.4.2007, S. 45.

den religiösen Teil des Erziehungswesens bleibt von solchen Projekten unberührt. Ihr Widerstand verhindert weitergehende Reformen in diesem Bereich.

4. Staatliche Position zur Terrorismusfinanzierung nach 2001

Nach dem 11. September 2001 wurde Saudi-Arabien der Vorwurf gemacht, die Finanzierung von terroristischen Organisation zu dulden. Außer daß die US-amerikanische Regierung mehreren teils prominenten saudi-arabischen Geschäftsleuten vorwarf, *al-Qaida* unterstützt zu haben, gerieten mit der Islamischen Weltliga³⁵ und dem saudi-arabischen Staat in Verbindung stehende islamische Wohlfahrtsorganisationen in den Blickpunkt. Es handelt sich bei ihnen um Organisationen wie die International Islamic Relief Organization (IIRO), die zur Weltliga gehört, oder die Haramain-Stiftung, die Saudi High Commission for Aid to Bosnia, die Muwafaq Charity Foundation oder die al-Wafa Humanitarian Organization, die in Saudi-Arabien ansässig waren oder sind. Sie leiten in den Golfstaaten gesammeltes Geld an bedürftige Muslime weiter und finanzieren Infrastrukturmaßnahmen vor allem religiöser Art.³⁶ Bis 2001 waren diese Stiftungen vor allem ein Instrument saudi-arabischer Religionsaußenpolitik. Sie profitierten von der tief empfundenen Überzeugung der wohlhabenden Muslime der Golfstaaten, zur Hilfe für Not leidende Muslime verpflichtet zu sein. Vielen ging es auch um die Ausbreitung ihres Glaubens. Da mehrfach Mitglieder terroristischer Organisationen die Infrastruktur der genannten Wohlfahrtsorganisationen für ihre eigenen Interessen nutzten, gerieten diese nach dem 11. September 2001 in das Visier der amerikanischen Terrorismusbekämpfung.

Verschärfend wirkte sich aus, daß die Regierung in Saudi-Arabien angesiedelte Wohlfahrtsorganisationen großzügig unterstützt, so daß sie

³⁵ Vgl. www.themwl.org/.

³⁶ Einen sehr kritischen Überblick bietet: Levitt, Matthew: Tackling the financing of terrorism in Saudi Arabia, in: Policywatch, Washington D.C. (The Washington Institute for Near East Policy), Nr. 609, 11.3.2002.

nur unter Vorbehalt als Nichtregierungsorganisationen gelten können.³⁷ Tatsächlich sind sie Bestandteil einer „islamischen“ Außenpolitik, die von der saudi-arabischen Regierung parallel zur herkömmlichen Außenpolitik geführt wird. Eine Kontrolle über die Organisationen ist damit aber nicht verbunden. Beide können sich widersprechende Ziele verfolgen. Zwar gibt es keine Belege dafür, daß die saudi-arabische Regierung wissentlich die Finanzierung von terroristischen Organisationen duldete. Sie hatte allerdings vor allem vor Ort die Kontrolle über die Tätigkeit der Organisationen vernachlässigt: Keine saudi-arabische Regierungsstelle hatte einen Überblick, wohin das Geld floß. Hochrangige Regierungsmitglieder gestanden 2002 zunächst ein, daß die Stiftungen Geld oft an die falschen Adressaten weitergeleitet hatten.³⁸

Die Regierung sah sich jedoch wegen des internationalen und vor allem US-amerikanischen Drucks zu Maßnahmen gezwungen. Zunächst ergriff sie Maßnahmen gegen Geldwäsche und ließ Konten einfrieren, die mit Verantwortlichen für die Anschläge vom 11. September in Zusammenhang standen. Im Sommer 2002 erließ die Regierung Dekrete, die das private Sammeln von Spenden regelten. Die Saudis wurden aufgefordert, nur noch solchen Organisationen zu spenden, die unter der direkten Kontrolle der Herrscherfamilie standen. Kronprinz Abdallah rief die Bürger sogar dazu auf, lieber für die Armen in Saudi-Arabien zu spenden. Im September 2002 richtete Saudi-Arabien die Higher Saudi Association for Relief and Charity ein, die den Finanzfluß der Wohlfahrtsorganisationen kontrollieren sollte. Im Oktober forderte dann der zuständige Minister für Arbeit und soziale Fragen die Wohlfahrtsorganisationen zu mehr Transparenz auf.³⁹

Die saudi-arabische Regierung gab dem Druck der US-Regierung in diesem Bereich weitgehend nach. Im Herbst und Winter 2003/04 evaluierten Spezialisten der Financial Action Task Force (FATF) und des Golfkooperationsrates die rechtlichen Maßnahmen Riads gegen Geldwäsche und Terrorismusfinanzierung. Ihr Urteil war insgesamt posi-

³⁷ Vgl. Arab News, Jidda, 23.10.2002 (Charities must become „more transparent and responsible“).

³⁸ Vgl. Washington Post, 26.11.2002 (Saudis face U.S. Demand on Terrorism).

³⁹ Vgl. Arab News, Jidda, 23.10.2002 (Charities must become „more transparent and responsible“); Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.9.2002.

tiv; Riad habe die meisten Empfehlungen der FATF⁴⁰ zur Bekämpfung der Terrorismusfinanzierung übernommen. Über die Effektivität der Maßnahmen enthielt der Bericht allerdings keine Informationen. Aufsehen erregte allerdings die Schließung der Haramain-Stiftung, eine der größten Wohlfahrtsorganisationen Saudi-Arabiens. Ihr wurde von der US-amerikanischen Regierung vorgeworfen, in mehreren Ländern zur Finanzierung von islamistischen Terrorgruppen beigetragen zu haben. Die saudi-arabische Regierung entließ im Januar 2004 zuerst den Vorsitzenden der Stiftung, Aqil b. Aqil, und verfügte im Oktober 2004 ihre Auflösung. Zusätzlich wurde im Jahr 2004 die zentrale Kontrollbehörde für alle Wohlfahrtseinrichtungen und frommen Stiftungen auch faktisch eingerichtet.⁴¹

Perspektiven

Die saudi-arabische Regierung betreibt ihre religionspolitischen Reformen sehr vorsichtig. Sie versucht, auf internen und externen Reformdruck zu reagieren, gleichzeitig aber ihr Verhältnis zu den wahhabitischen Religionsgelehrten nicht zu beeinträchtigen. Trotzdem hat sie einige bedeutende Neuerungen durchgesetzt, wie beispielsweise die Unterstellung der Mädchenschulen unter das Erziehungsministerium. In einem politischen System wie in Saudi-Arabien, wo einschneidende Änderungen eher selten sind, war dies ein sehr bemerkenswerter Schritt. Demgegenüber steht beispielsweise eine weitgehende Tatenlosigkeit im allgemeinen Erziehungswesen. Sollte die Regierung hier ansetzen, wäre deutlich stärkerer Widerstand der Religionsgelehrten zu erwarten, da diese die Erziehung als eine ihrer Kernkompetenzen betrachten. An diesen will die Regierung jedoch nicht rühren.

Solange das Bündnis mit den wahhabitischen Gelehrten besteht, sind die Aussichten auf entschlossene Reformen in der saudi-arabischen Religionspolitik sehr schlecht. Gleichzeitig ist ein Ende des Bündnisses

⁴⁰ Vgl. Prados Alfred B., Saudi-Arabia: Terrorist financing issues, Congressional Research Service, Report for Congress, Washington D.C., 1.3.2005, S. 24 f.

⁴¹ Vgl. Fürtig 2005, a.a.O. (Anm. 3), S. 152 f.

nicht in Sicht. Die saudi-arabische Regierung wird weiterhin versuchen, Reformforderungen von außen und innen mit den Interessen der Wahhabiya auszubalancieren. Da jedoch seit 2005 der äußere Reformdruck auf Saudi-Arabien wieder abnimmt, ließ auch das Reformtempo deutlich nach. Vor allem die schiitische Minderheit befürchtet, daß der Reformprozeß schon beendet sein könnte und die Liberalisierung der letzten Jahre im Falle einer regionalen Krise – insbesondere im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen den USA und Iran – wieder zurückgenommen werden könnte. Sollte die saudi-arabische Regierung die Schiiten wie so oft als „fünfte Kolonne“ Teherans betrachten, wäre eine Revision des Reformprozesses sehr wahrscheinlich.

Policies of religious inclusion in Syria

Radwan Ziadeh

1. The role of religion in Syrian state politics

The relationship between the Syrian state and Islam, as represented in its governmental or non-governmental establishments or through the discourses of the people who believe in the role of religion in people's lives, goes back to a period prior to Syria's political independence in 1946.¹ Since then, the religious institutions existing in Syria have developed and been affected by the nature of their relations with the different government establishments depending on which political party is in power.

Since it came to rule in 1963, the Ba'ath Party has adopted a secular stance, though not one which is opposed to religion as such. Thus when President Hafiz al-Asad came to power in 1970, he aimed to incorporate most of the religious movement because he believed that by doing so he could gain the trust of the Sunni population, which makes up the majority in Syria. Thus, he extended his hand to the religious scholars and took every opportunity to show his respect for them and his concern for their causes. He gave several high-ranking Islamic figures, including the Mufti of the Republic, Sheikh Ahmad Kuftaro, and the Mufti of Aleppo, Sheikh Muhammad al-Hakim, seats in the People's Assembly appointed in 1971². Asad was generally striving to expand the base for his rule so he restructured the political framework on new foundations, different to those of the original structure existing when the Ba'ath party came to power in 1963. In 1971 he established the People's Assembly, and in

¹ David Dean Commins, *Islamic reform: politics and social change in late Ottoman Syria*, New York/Oxford 1990.

² Hanna Batatu, *Syria's peasantry: the descendants of its lesser rural notables, and their politics*, Princeton NJ, 1999, pp. 260-261.

1972 founded the 'National Progressive Front', which was considered a way of legitimising political pluralism. It united all of the political parties allied with the Ba'ath party and acknowledged the manifesto of the 'Front', which agreed to the Ba'ath party's permanent leadership of it. A new constitution was then announced in 1973, amending the temporary constitution of 1969, which gave legislative powers to the ministry. The amendments now transformed the country into a Presidency. Asad tried, through his restructuring, to widen the political and popular support base for his leadership and increase its legitimacy by secularizing his establishments³.

Following his coming to power in November 1970, he went on a tour of most of the Syrian governorates and tried to meet with a number of well-wishers. He knew from experience the importance of winning over the religious movements, as this would decrease people's reservations about his legitimacy in being President of the country as a member of the Alawite minority. Therefore he tried, within the boundaries of his secular nationalist discourse, to form closer ties to the religious scholars. In order to achieve this, he made huge personal donations in 1973 to the religious schools in the province of Hama, and to Islamic charitable societies in the province of Homs, and then, in 1974, increased the salaries of employees in religious institutions. This increase included 1,138 Imams, 252 religion teachers, 610 preachers and 280 Quran-reciters. In 1976, and then once again in 1980, he increased their financial benefits; and in 1976, under his sponsorship, 5.4 million Syrian pounds was designated to the building of new mosques⁴. Every year until his death in 2000, he would hand out the Iftar on a certain day of Ramadan with the highest ranking Islamic scholars.

The Ba'ath Party had strongly supported Ahmad Kuftaro's candidacy for the position of Mufti of the Republic against Sheikh Hassan Habnaka al-Madani⁵ in 1965. Kuftaro belonged to a Kurdish family which had

³ Volker Perthes, *The political economy of Syria under Asad*, London/New York, 1995, pp. 135-140.

⁴ Hanna Batatu (see footnote 2), p. 261.

⁵ For more on Sheikh Hassan Habnaka al-Madani, see: Johannes Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib al-Shishakli 1952*, Freiburg, 1980.

lived in Damascus for a long time, and his father held an important religious position. He had also become well known since the 1940s for his efforts towards ‘building harmonious relations between Muslims and Christians’. The Ba‘th Party succeeded, through pressure on the High Council of Fatwas, in ensuring that Kuftaro won the position⁶.

Asad appointed Kuftaro as a member in the first People’s Assembly in 1971, and won over other Islamic scholars, most of whom were graduates of religious schools and institutes led by the Islamic charitable association Al-Gharra, who gradually began to cooperate with the authority to ensure that their small religious establishments could continue, and who, at the same time, gave Asad complete backing and support. Sheikh Kuftaro considered that the re-election of Asad during the periods of leadership referendums, should be seen as “religious duty and national obligation”⁷.

When Bashshar al-Asad came to power in 2000, he continued in the path of his father in approaching the religious movement by winning over influential religious scholars and bringing them closer.

However, the presence of religious establishments is limited to the areas of education and propaganda. For example, there are no religious universities as is the case in some other Arab countries, and the Friday sermon isn’t transmitted on television. Nor does the President begin his speeches in the name of God, and very rarely does he cite Quranic verses. The Ministry of Religious Endowments (Wizarat al-Awqaf) has the job of supervising and also of guiding and organising the religious sector.

Because the Ministry of Religious Endowments is responsible for mosques and religious schools, the Minister is chosen with precision and care. After the death of Abd al-Majid al-Trabulsi, who was formerly an active member of the Muslim Brotherhood being one of their radical leaders, and whose selection by Asad Senior had constituted a political message to the Muslim Brotherhood, a new type of minister was appointed. Rather than having influential religious or jurisprudent authority in Syrian society, these people could be considered ‘technocrats’. Mu-

⁶ Hanna Batatu (see footnote 2), p. 263.

⁷ Ibid, p. 264.

hammad Ziada and Muhammad Ziad al-Ayubi, the current Minister of Religious Endowments, who were both appointed under the rule of Bashshar al-Asad, had both worked previously in administrative positions in the Ministry without any influential religious or political presence.

The Ministry of Religious Endowments supervises all of the mosques in Syria, even though most – if not all – of them were built with charitable and civic donations. The Ministry chooses the Friday sermon and the Imam, who are also subjected to the orders of the provincial Director of Religious Endowments, who himself administratively follows the Ministry of Religious Endowments. At the same time, there is also supervision of the mosques and Friday sermons by the political security department, which produces constant reports about the sermons and the attending worshippers and their reactions.

On official and national occasions, the Ministry of Religious Endowments sends instructions to the orators of the Friday sermons to order them to speak about a specific subject, for example, the Presidential referendum or the American threats against Syria. The orators are obliged to speak about these subjects otherwise they will be subjected to questioning by the security services and, should they continue to ignore instructions, may be punished, as has indeed happened to mosque preachers on more than one occasion.

The authority also retains control over the position of the Mufti of the Republic. After the death in 2005 of Sheikh Ahmad Kuftaro⁸, who had been able to construct a personal establishment carrying his name which dealt with preaching and missionary activities, a Presidential decree appointed Ahmad Hassun (born in Aleppo in 1949) as Mufti of the Republic, thereby breaking the tradition requiring the Mufti to be chosen from one of the influential traditional families of Damascus. He holds a certificate in Arabic Literature and a Doctorate in Islamic ‘shafi’i’ jurisprudence from Al-Azhar University in Cairo. He had been appointed Mufti of the province of Aleppo in 2002, having been a Member of the People’s Assembly since 1999.

⁸ Al-Ba’ath, Damascus, July 17, 2005.

The selection of the Mufti of the Republic usually happens by mutual statement on the part of the High Council of Fatwas (High Council of Ifta'), which is made up of twenty five members who are the Muftis of the fourteen different provinces of Syria, and the directors of the Awqaf of Damascus and Aleppo, and others appointed by the Council itself. Among themselves, they agree on the choice of the Mufti of the Republic, and then publish a decree confirming the new Mufti. However, this procedure was completely ignored this time, and Hassun was appointed as a Mufti under the provisions of a Presidential decree.

Mufti Hassun maintains strong relations with the political authorities, whose side he always takes, and his strongly biased political statements have played a role in the large-scale loss of his credibility in big sections of Syrian society. The last of these statements, for example, was when he described the election of President Bashshar al-Asad for a second presidential reign, in May 2007, as a "Bai'a similar to that of the Prophet"⁹. Despite that, he is given credit for his courageous and reformative position in defending women's issues, including their right to grant their children nationality, and for his position on what are known as 'honour crimes'¹⁰.

2. Boundaries of official religious discourse

The influence of religious establishments can be measured by observing the juristic educational institutions spread throughout the country. The Islamic Law (Shari'a) secondary schools lie under the jurisdiction of the Ministry of Awqaf, which funds them and stipulates their religious studies curriculum. They have been established since 1971 and are becoming increasingly widespread in all areas of Syria. The numbers of students in

⁹ Sheikh Abd al-Salam Rajah, teacher of Religious Principles in the *Al-Fatih Al-Islami Institute* and member of the Syrian People's Assembly, considered that "Participation in the referendum is a 'religious individual duty'".

¹⁰ Al-Hayat, London, March 1, 2007.

them is rising continuously¹¹, creating a need for the foundation of middle and higher institutes. One of the most prominent of these institutes is the Abu Nur Islamic Centre, managed personally by the Mufti Ahmad Kuftaro until his death, which contains a college for teaching Arabic as a foreign language to non-Arabs studying Shari‘a and Islamic Studies and which is a partner organisation to the Islamic University in Um Durman in Sudan¹². Another is Al-Fatih Al-Islami Institute, which forms a branch of the Al-Azhar mosque in Damascus and is directed by the Mufti of Damascus, Abd al-Fatah al-Bizam. It contains three stages: the first involves primary and secondary studies of the Shari‘a, the second is the Islamic university stage, and the third is the higher studies stage. The centre also contains a preparatory institute for the teaching of Arabic for a period of two years in order to give non-Arabic speakers a firm foundation in Shari‘a studies. In 1998 the number of students in the institute had reached almost 218, coming from 34 nationalities¹³.

Syrian universities do not recognise most of the higher certificates distributed by these Shari‘a institutes, and when the Syrian government tried in 2007 to reorganise the religious education system by making the completion of the basic phase of schooling obligatory for those who wish to enter a Shari‘a school, this caused resentment among many influential and prominent religious men. Thirty-nine of them consequently signed a letter to the Syrian President accusing the Ministry of Education of forming a “conspiratorial”, “designed to dry up and destroy the streams of the Shari‘a Secondary Schools”, and also criticising “mixed schools”, as well as implying that “the Shiite Hawza (schools) continuously ignore instructions and are determined not to respond to them, and the Shweifat private schools and the foreign (French, American and Pakistani) missionary schools are continuing in their own special curriculum and teaching styles without any opposition”¹⁴.

¹¹ According to statistics of the Syrian Ministry of Religious Endowments, the number of students in Shari‘a schools doubled in six years from 5,574 students in 1991 to 9,647 in 1998, and the number of institutes and schools rose from 38 to 50.

¹² National Human Development Report 2005 (Syria), Education and human development: towards better efficiency, Damascus (Leadership of the Council of Ministers, UN Development Programme) 2005, pp. 82-83, see www.undp.org/syr/publications.

¹³ Sha‘aban Abud, Religious education in Syria, in Al-Hayat, London, July 23, 2000.

¹⁴ Al-Hayat, London, July 6, 2006, and Al-Nahar, Beirut, July 6, 2007.

The letter had a huge impact, especially because the signatories were the most active and influential scholars in Syria. Amongst them were: Muhammad Sa'ïd Ramadan al-Buti, who was close to President Hafiz al-Asad, Salah Kuftaro, son of the deceased Mufti Ahmad Kuftaro and Director of the Abu Nur Centre after his father, the previous Minister of Awqaf Muhammad al-Khatib, the Sheikhs Sadiq Habanake and Abd al-Razzaq al-Halabi, Muhammad Abd al-Karim Rajah (nicknamed Sheikh al-Qura'), Wahba al-Zahili, a teacher in the Shari'a College in the University of Damascus and Usama Rifa'i, a preacher in the Rifa'i Mosque in the area of Kafr Susi, who holds wide influence in Damascus society.

After the announcement of the signed letter, President Bashshar al-Asad held a meeting with a delegation, including Sheikh Rafa'i, Doctor al-Buti, and the Mufti of the Republic, Ahmad Hassun, and he promised them immediately to solve the problem by returning to the unified curriculum under government supervision¹⁵.

This event showed the extent of the influence that religious scholars had come to have within Syrian society and the extent of the Syrian government's sensitivity to conflict with this religious current, so the government attempted to contain and enclose it as much as possible. For this reason, several steps have been taken such as the foundation of a Shari'a College in Aleppo, and the establishment of Islamic banks including Bank al-Sham, the Syrian State Islamic Bank and Bank al-Baraka. The capital of each of these banks amounts to around a hundred million American dollars, which is three times the legal limit for non-Islamic banks¹⁶. In addition, there are the institutes for the memorising of the Quran, which are found in most Syrian mosques and are called "Asad Institutes for memorisation of the Quran".

The number of the students in the Shari'a Faculty in the University of Damascus is gradually increasing. This Faculty contains 7,603 students (of whom 3,337 are female students). Every year 650 students graduate from the college. In addition, the number of mosques in Syria has reached more than nine thousand (2007), and around 30% of Syrians

¹⁵ Al-Hayat, London, July 6, 2006.

¹⁶ Al-Hayat, London, April 10, 2006.

participate in Friday prayers¹⁷. As for women, the Qubaisiat movement is working under a semi-official shadow at forming a network with large religious influence¹⁸. However, this growing enthusiasm for religious practices can not be seen as having a fundamental or political background, but rather as an expression of spiritual need in a region considered as a source of religions, the influence of which is always dominant. Given the political, social and cultural isolation in which the Syrians live, we should expect more and more people sticking to religious practices.

After the American invasion of Iraq in March 2003, Syria witnessed a number of violent actions targeting official quarters and foreign embassy buildings. The most famous targets were the radio and television building in June 2006 and the site of the American Embassy in Damascus¹⁹. The Syrian security services accused a number of Islamic extremists belonging to the Qa'ida network of carrying out these attacks and took some careful steps towards putting visible pressure and constant control on religion. On the 28th of February 2006, the Ministry of Religious Endowments issued an order to all mosques, containing ten points including: "Mosques must not be opened between prayer times and the sound of the dawn and afternoon calls to prayer should not be too loud in order to keep the neighbourhood rest. Religious lessons are prohibited, and Quran lessons must be cut from being held daily to once or twice a week. Also, any financial or material donations may not be accepted unless accompanied with the necessary statement from the Directorate of Religious Endowments (Awqaf)"²⁰.

Preachers of Friday sermons were all instructed to speak about "moderate Islam, and encouraging fathers to protect their sons from the expiations" in order to increase young people's awareness and prevent them from slipping into extremist ideological movements"²¹.

¹⁷ Al-Nahar, Beirut, January 30, 2006.

¹⁸ Refer to a long report on "al-Qubaysiat", their traditions and their influence and role in Syrian society in Al-Hayat, London, May 3, 2006. The movement is headed by Munira al-Qubaisi (born 1933) who gave it its name and is following Sufi practices. It is said that about 75,000 Syrian women are devotees or followers.

¹⁹ Al-Hayat, London, April 10, 2006.

²⁰ Al-Safir, Beirut, June 19, 2006.

²¹ Al-Safir, Beirut, June 19, 2006.

A change could even be noticed in the political speeches of the Ba'ath Party, which was founded as a secular party, towards becoming closer to the Islamic movements. In addition to its political alliances with Hamas, the Palestinian Islamic party, and Hezbollah in Lebanon, it still has special relations with the Turkish 'Justice and Development Party' and the 'Islamic Labour Front' in Jordan, and other Islamic parties. Some, like Hamas and the Jordanian 'Islamic Labour Front', are regional branches of the international Muslim Brotherhood organisation. However, the Ba'ath Party forbids any involvement with the Muslim Brotherhood in Syria.

The Party itself also began to celebrate Muslim festivals, such as the anniversary of the birth of the Prophet²², and started frequently to reiterate the necessity of a Nationalist-Islamist alliance "to face external pressure"²³.

These policies are just part of the inclusion strategy which the Syrian government practised decades ago, and through which it aims to gain legitimacy by becoming closer to the most popular movements, and by taking advantage of that closeness to ensure that the Muslim Brotherhood cannot not return as it was, or with a new set of political demands. It is a strategy for survival involving the building of useful alliances to avoid the still expected and negative effects resulting from harmful alliances.

3. Syria's policies for religious minorities

It is well known that Syria contains plurality of religious sects, denominations and ethnicities and it is this that has affected to a great extent the nature and balance of the ruling power which has continuously tried to earn the friendship of the different minorities or, at least, to avoid entering into direct conflict with them. For this reason, Syria has not witnessed furious sectarian conflicts like those seen by its close neighbour

²² Al-Hayat, London, April 10, 2006.

²³ See Al-Hayat, London, April 12, 2006 and Sha'aban Abud, The coming danger from the Islamists, in Al-Nahar, Beirut, September 17, 2006.

Lebanon during the periods of civil war. Relations between the different sects in Syria, especially the Muslim and Christian ones, have remained good, characterised by respect and mutual friendship, and the political authority continues to support the policy of Muslim-Christian dialogue by organising many conferences and discussion groups within the understanding of 'national unity'.

The political authorities have no policies which directly discriminate, legally or politically, against any of the sects present in Syria, although the court system retains a form of division which bears in mind the interests of the different sects.

The Syrian court system is divided into civil courts and religious courts. The civil courts give rulings in civil and criminal cases, while the legal, sectarian and religious courts have special authority to give ruling in Personal Status Law and family cases, and in cases of inheritance for Syrian Muslims and Muslims from other countries that apply Islamic laws in these situations. There are three Shari'a (legal) courts in Damascus and Aleppo, and one in each other province. The sectarian courts are made up of a Muslim Druze judge who has the authority to ensure the commitment of the Druze in the field of Personal Status Law of their denomination. Meanwhile, the Spiritual courts take responsibility for the settling of cases of Personal Status Law for Christians, Jews and other non-Muslim groups. The sentences of all religious courts can be appealed against before courts representing them following the Court of Cassation.

4. The conflict with the Muslim Brotherhood

The first political conflict within the political establishment, especially in Parliament, came during negotiations about the form the constitution of 1950 should take. These texts discuss the relationship between religion and the state²⁴. The Muslim Brotherhood demanded that the constitution include a direct statement saying that "the state religion is Islam", which would discriminate against the Christian and Jewish minorities and

²⁴ See Johannes Reissner (see footnote 5).

would make the other denominations, like the Druze, Alawite and Ismailite minorities present in Syria vulnerable. This period saw violent disputes between all political movements over the ideal form²⁵ for the constitution and the position of the minorities resulting from the suggested form²⁶.

The Muslim Brotherhood entered a completely new phase with the Ba'ath Party's arrival in power in 1963, and this was demonstrated very clearly by what is known as the 'Hama Rebellion' in April 1964. This rebellion lasted twenty nine days and was led by Hama leaders of the Muslim Brotherhood headed by Marwan Hadid and Sa'id Hawa, who were influenced by the latest writings of Sayid Qutb²⁷ which took a very strong line, calling Muslim societies "Pre-Islamic times" and accusing their leaders of infidelity because they don't follow "the Rule of Allah". From this came the famous term "Al-Hakimiya" (Governorship)²⁸, which began to be used continuously by Islamic extremist movements as justification for breaking laws²⁹.

The Hama Rebellion was an early indicator of the rise of a 'Jihadi movement' within the Brotherhood and which was inconsistent with its political, peaceful and democratic theses. This movement, carrying the name 'Battalion (Kata'ib) of Muhammad', is the same group later known as "Militant Vanguard" which embarked upon the tragic events in Hama

²⁵ See *ibid*; see also: Abdula Hanna, *The civil society in the Arabic modern state*, Damascus: Dar Almada, 2002, pp. 349-363.

²⁶ Muhammad Jamal Barut, *Islamic Brotherhood in Syria*, in *The encyclopedia of Islamic movements and parties*, edited in Arabic by Muhammad Jamal Barut and Fisal Darraj, Damascus (The Arabic Center for Strategic Studies), 2000, p. 258; see also: Abd al-Rahman al-Haj, *The political Islam in Syria, in Reform in Syria between domestic and international politics*, edited in Arabic by Radwan Ziadeh, Jiddah/Saudi-Arabia (Arraya Centre for Research), 2004, pp. 132-133.

²⁷ For more about the writings of Sayid Qutb and their influence, see: Radwan Ziadeh, *The question of renewal in the contemporary Islamic discourse*, Beirut: Dar Al-Madar Al-Islamee, 2004, pp. 93-114. and refer to Sayid Qutb's book: *Signs on the road* (1968).

²⁸ For more about the 'Al-Hakimiya' concept, see: Hisham Ahmad Awad Jafar, *al-Abad al-siyasiya li-mafhum al-hakimiya: ruyuh marifiya* (The political dimensions of the concept of "Hakimiya"), Herndon VA (The International Institute for Islamic Thought), 1995.

²⁹ On this subject see: Muhammad Jamal Barut (see footnote 26), pp. 266-269 and Sa'id Hawa, *This is my experience and my proof* (in Arabic), Algiers, Dar Alwafa, 1991, pp. 72-75.

in 1982. The transformation can only be explained by looking at the transformation of the opposing side, represented by the hegemony of the political authorities, the declaration of a state of emergency, the ending of political plurality and independent newspapers and by what was the beginning of the creation of a “third republic” in Syria, built on ‘revolutionary legitimacy’ rather than ‘constitutional legitimacy’³⁰. These types of processes make political contest pointless, and motivate many political movements to resort to violence as a means of solving disputes. Islamic movements may be the most susceptible to this due to the fertile religious and Shari‘a ideas which allow radical movements to interpret enough texts in such a way to justify their armed resistance. Also at this time, the political struggle was breaking out in its worst form between competing regional and national Ba‘th movements. Behind this was concealed a conflict between the countryside and the city and between sectarian and class divisions. The classes culminated in several disasters, especially in 1966 when the 23rd of February Movement succeeded in holding off their rivals, punishing them cruelly and violently, and gaining control of the party and the rule. They adopted a strong left-wing stance which terrified the conservative society in Syria into supporting en masse President Hafiz al-Asad in his actions against Salah Jadid, and hoping to get rid of the childish left-wing rhetoric prevailing within the Ba‘th Party leadership at the time.

The first clash between the Syrian authorities and the religious movement came when the new Syrian constitution was published on 31st January 1973. Protests broke out, especially in Hama, because the terms and conditions which stated that the President of the Republic should be Muslim had been dropped from the draft proposal of the constitution. This condition had been present in the constitution of 1950 and was maintained again in later constitutions³¹.

³⁰ For more on this subject see: Radwan Ziadeh, *Decision making and foreign policy in Syria*, Cairo (Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies), 2007; see also: Raymond A. Hinnebusch, *Syria: revolution from above*, London/New York, 2001; Steven Heydeman, *Authoritarianism in Syria: institutions and social conflict 1946-1970*, Ithaca/London 1999; Raymond A. Hinnebusch, *Authoritarian power and state formation in Baathist Syria: army, party and peasant*, Boulder CO, 1998.

³¹ Patrick Seale, *Asad of Syria: the struggle for the Middle East*, London, 1988.

Complaining began to increase in Hama and Homs, and the influential Sheikh Hassan Habanake led a campaign in the Midan area of Damascus. So Asad ordered the People's Assembly of that time to add an item stating as a condition that "the religion of the President of the Republic is Islam"³², but he declared at the same time that true Islam should be "far from the narrow-mindedness and awful extremism, as Islam is a religion of love, progression, social justice and equality"³³.

Asad realised that the influence and effect of the Muslim Brotherhood differs from one province to another, and that its influence in the capital Damascus, is the weakest due to the different political, cultural and economic influences on its inhabitants. For this reason Asad tried to attract Damascus' religious scholars by winning over the moderates and building a network of economic interests between those scholars and the Damascus tradesmen who were considered the principal providers of charitable and religious donations, and who took care of the scholars. The tradesmen began supporting Asad, especially as he pursued more liberal economic policies than were pursued in previous periods of Ba'ath rule, which suited ruling interests and those of the large property owners in the capital at that time.

Asad was thereby able to neutralise a large section of the religious movement whose only real interest was their personal safety and the maintaining of their interests and their ability to fulfil their religious duties freely. At the same time he worked to take advantage of the many deep divisions which began to appear in the ranks of the Brotherhood. The clash between the Syrian security services and the Muslim Brotherhood reached its climax in the "Artillery Incident" in 1979, led by Captain Ibrahim al-Yusif. The reaction of the Syrian authorities was strong and violent, especially after the discovery of an attempt to assassinate the President Hafiz al-Asad in June 1980, whereupon the Military Defence Units, led by Rifa'at al-Asad, fired at Muslim Brotherhood prisoners in their cells in Tadmor (Palmyra) prison, killing over seven hundred prisoners³⁴.

³² Article 3 from the Syrian constitution of 1973.

³³ Hanna Batatu (see footnote 2), pp. 261.

³⁴ Patrick Seal (see footnote 31), pp. 532-533. see also the report prepared by the Syrian Committee for Human Rights in London, June 26, 2001 (www.shrc.org).

At the same time a campaign of random arrests, covering the whole country, were carried out. Thousands of activists, opposition members and even supporters of the Movement (or indeed those ‘suspected’ of being so) were arrested. Prisons became overcrowded with these people, who were sentenced to very long periods in prison – the average period was over ten years. All of this had very negative effects on Syrian society, which was not able to forget this “national catastrophe”³⁵ that was described very well by a Syrian writer as being “a victory to the authority over its society in its war against it”³⁶. No government inflicts war on its own citizens. The methods of elimination that the government used, especially in dealing with the Islamists, left scars on this widespread movement that cannot be healed. In fact its members remained cut off from the outside world for many years. The news spread about the physical and mental torture that they were subjected to and caused retaliatory action whose affects can still be seen today. For that reason the younger generation, which came after the “disaster of the eighties” as it became known, and especially those with religious leanings or who are committed Muslims, are naturally concerned for their personal safety and avoid not only involvement in politics but also even discussion or news of it. This avoidance is even becoming a “phobia”³⁷, preventing participation in politics or anything that could lead to it.

This can be regarded as one of the most important political and social results of the violent conflict between the Muslim Brotherhood and the Syrian security services which also caused deep cracks between different factions of the Muslim Brotherhood, each blaming the other for entering into an “unequal confrontation” with the establishment. President Hafiz al-Asad was intelligent enough to benefit from these quarrels and use them to his advantage. He distinguished on 22nd December 1979 between those “who caused affront to religion in the name of religion, of whom

³⁵ Radwan Ziadeh, Limits of Syrian reform: mechanisms of power transfer and change stakes, in *The reform in Syria between domestic and international politics*, edited by Radwan Ziadeh, Jiddah/Saudi Arabia (Arraya Centre for Research), 2004.

³⁶ This phrase comes from the writer Abd al-Razzaq A‘id in one of his articles in the Lebanese newspaper Al-Nahar.

³⁷ Husam Jazmattie, Youth and Islam in Syria, in *Lecture Magazine*, Beirut. No. 11-12, November-December 2005.

there are ‘misguided’ members, unaware of the harm that their actions carry to their religion and their world, and ‘misguiding’ members, aware of what they are doing, whose suspicious movements have a connection to the aims of Camp David”³⁸. He also distinguished between the Muslim Brotherhood and the conservative Muslims “who form a large and important part of our country and deserve the greatest care”³⁹ in attempt to draw public support which could be won by the Muslim Brotherhood from their religious and conservative base.

However, after the dramatic rise of bloody confrontations, Asad directed his efforts towards reaching a legal settlement through the publication of Law No. 49/1980 and a security settlement by following a policy of pursuit and surveillance, and random and group arrests, which ended in a complete military defeat⁴⁰ in Hama. None of the negotiations that were held between al-Bayanuni, the new head of the Muslim Brotherhood in Syria and a number of the Syrian security service leaders to solve the issue of the Muslim Brotherhood as a political party and to help it regain its important role⁴¹, were successful. The Syrian political authorities followed a policy of giving individual pardons and negotiating the return of several members as individuals, not as leaders of the Muslim Brotherhood, as happened in the case of the return of the ex-leader Sheikh Abd al-Fatah Abu Ghida at the end of 1995. 1995, however, was the year in which all of the mediations aimed at settling the case of the Muslim Brotherhood as a political Islamic movement in Syria failed.

The severity that the regime has used to oppose the return of the Brotherhood and their reconciliation since the end of the eighties, and even now, can be seen in the continued use of Law 49, passed on 7th July

³⁸ Hanna Batatu (see footnote 2), pp. 270.

³⁹ Ibid, pp. 271; see also Eyal Zisser, Hafiz al-Asad discovers Islam, in *The Middle East Quarterly*, Washington D.C., Vol. 6, No. 1, March 1999.

⁴⁰ Nickolas Van Dam, *The struggle for power in Syria: sectarianism, regionalism and tribalism in politics 1961-1978*, London, 1979; Fred H. Lawson, Social bases for the Hama revolt, in *MERIP Reports*, New York, November-December 1982, pp. 24-28; for the account of the Syrian government, see: *Islamic Brotherhood in Syria: black history*, Damascus: Baath Party Office, 1985.

⁴¹ Ibid, p. 313-318, and Ibrahim Hamadi, *History of the secret relations between Damascus and the Islamic Brotherhood*, in *Al-Hayat*, London, February 23, 1997.

1980, which sentenced all members of the Muslim Brotherhood⁴² to death by hanging. However, the sentence was replaced by a sentence of ten to sixteen years in jail, as happened with several people who had been accused by the government of belonging to the forbidden Muslim Brotherhood⁴³.

After the death of President Hafiz al-Asad in June 2000, his son Bashshar al-Asad came to power and continued to follow along the same path as his father. Discussion about the President's policies on this issue was completely nullified despite the accumulation of social, humanitarian and familial issues resulting from them. The administration implemented its policies only with a view to security, and thus caused the extreme sensitivity, mentioned above, among the younger and even older, generations of people emerging from prison concerning having any role in politics. After that, the Islamic scene in Syria was limited to a number of religious scholars who maintained good relations with the government and had regional influence on society, which began to witness a clear return to a traditional type of religion, shown by the number of mosques and the number of people attending them. However, all of this isn't necessarily linked to the politicisation of religion. It is more likely to be a filling of spiritual gaps rising from long years of political repression and closure towards attempts to change and open up the society. This built a state of, so to speak, 'domesticated Islam', as the government largely succeeded in containing through a series of carefully elaborated steps the prominent characters as they emerged.

The Muslim Brotherhood was trying to lead from outside the country but was ineffective inside it. In Syria its leadership became a number of individuals scared to say, or even to hint, that they belonged to this 'forbidden group'. After President Bashshar al-Asad came to power in June 2000, the Brotherhood published what was called "Gentleman Statement for Political Action", in which they announced their renunciation of all forms of violence and their support for the principle of a "civil

⁴² See: The unfair laws in Syria – the law 49, London: The Syrian Committee for Human Rights.

⁴³ Razan Zaituna and Abd al-Hay al-Saiyid, Can extraordinary courts ensure justice: Supreme State Security Court, Damascus Center for Human Rights Studies (DCHRS), May 2007.

state”⁴⁴, and then published their political programme, which can be seen as a “huge leap” in the movement’s speech and actions. But despite these political steps, there was no change in the authority’s way of dealing with them.

The statement talks about what it calls “the modern state” which is “a contractual one, whose contract springs from a free and conscious desire between the ruler and the ruled, and the contractual form of the state is one of the things offered by Islamic Shari‘a to human civilisation”. Also, “the modern state is a state of establishments, built on a foundation from the base of the pyramid to its peak, and on the division of powers and the ensuring of its independence, for there is no place in the modern state for the supremacy of any individual or power or party over state utilities. In the modern state, the rule of law claims the highest position, and the social security is more important than the security of the authority, and a state of emergency never takes the place of the natural state of the rule of law”. The statement adds that “the modern state is a democratic one, where free and fair ballots build the basis for the rotation of power between all citizens. It is a pluralist state in which different and varied visions, opinions and standpoints exist and the strength of the political opposition and civil society organisations help to monitor and guide so that the state doesn’t become repressive or corrupt”.

The Muslim Brotherhood committed in their statement to “the mechanisms and means of democratic political action, and ensuring equal rights for all in benefiting from the state’s capabilities in improving their positions, proposing their programmes and seeing their visions come real”, and to “the renunciation of violence from its means and recognising that the security solutions to the problems of the state and the society, and the violence of the executive authority, is an example of the presence of corruption”. Here there is a clear transformation in the political thinking of the most prominent Syrian Islamic movement, especially in terms of its acceptance of a democratic principle and peaceful rotation of power, and its willingness to work as a civic political party with an Islamic background or authority, as is the case with democratic Christian groups in Europe.

⁴⁴ Al-Hayat, London, May 4, 2001.

Conclusions

It is clear that religion has become a part of the strategy of the ruling Ba'ath Party in Syria in order to ensure its survival in power. In spite of the fact that there is no parallel political discourse trying to encourage religion openly, as has happened in more than one Arab country (Egypt, Algeria and Iraq, for example, during the period in which Saddam Hussein was in power). The attitudes and political statements of the Syrian President and his officials are taking an explicit ideological position towards religious feeling. This was very apparent, for example, during the crisis of the Danish cartoons in 2006. We can say that this discourse is somehow behind the return of religious expression within the Syrian society, whether among the older or younger generations who had previously not found an opening to involve themselves in political life.

Taken that these phenomena, as we have said, did not necessarily mean there was an overwhelming political Islam presence in Syria, especially of the Muslim Brotherhood, the severe repression they suffered prevented younger generations from joining this movement. It is unlikely that an internal arrangement to allow for the acceptance of return of the Muslim Brotherhood will occur soon, especially with the heightened external pressures on Syria, which makes the regime interpret any step towards reconciliation as if it was making a huge political concession. Therefore, the internal situation for political Islam will witness a state of relative stability similar to that of the last three decades without precluding the possible emergence of some fundamentalist groups and extremist Salafi which may take some armed action at infrequent intervals, but without having any political or social impact.

For the religious minorities, which are considered as a part of the religious investment strategy, the regime tries to encourage them to fear a tide of the religious fundamentalism and thus, convince them that the status quo is better and safer for them, and that loyalty to the regime ensures their protection. It is a very sensitive game but it seems to have been successful so far.

Die Religionspolitik der Republik Tunesien

Kontinuität von Modernisierung und religiösen Reformen

Sigrid Faath

Pour nous, intégrisme ne veut pas dire islam
mais obscurantisme et indigence de l'esprit.
Präsident Ben Ali, 9. November 1987

Die Religionspolitik in Tunesien zeichnet sich durch eine hohe Kontinuität und Kompatibilität mit dem von der Staatsführung seit der Unabhängigkeit 1956 betriebenen Modernisierungskurs aus. Die sowohl von Staatspräsident Bourguiba (1956-1987) als auch von seinem Nachfolger, Staatspräsident Ben Ali, betriebene Entwicklungspolitik und gesellschaftliche Modernisierung – am deutlichsten sichtbar im Bereich der Frauenförderung¹ – wurde durch einen entsprechenden religiösen Diskurs und die Einflußnahme auf die religiösen Institutionen untermauert. Die staatliche Religionspolitik und hierbei vor allem der auf den Islam bezogene Teilbereich war indes keine homogene und zäsurlose Entwicklungsgeschichte, sondern sehr wohl vom gesellschaftlichen Kontext geprägt. Die Hauptzäsur fiel mit dem Machtwechsel von Präsident Bourguiba zu Präsident Ben Ali am 7. November 1987 zusammen. Das politische Handeln in beiden Regierungsabschnitten basiert jedoch auf der gleichen verfassungsmäßigen Grundlage, der – wenngleich mehrfach leicht modifizierten – Verfassung vom 1. Juni 1959, in der sich nur wenige Artikel mit religionspolitischem Bezug finden.² Im innerarabischen

¹ Seit Jahren wird dementsprechend in zahlreichen Dokumenten und in der Presse betont, daß die tunesische Gesetzgebung die Erfordernisse der Moderne mit den Vorschriften des Islam „versöhnte“ („La législation tunisienne a concilié exigences de la modernité et préceptes de l’Islam“); La Presse de Tunisie, Tunis, 4.8.2007.

² Die Präambel der tunesischen Verfassung drückt den Willen der Repräsentanten des Volkes aus, den „Lehren des Islam treu zu bleiben“: *Staatsreligion ist der Islam*: Die

Kontext ist die tunesische Verfassung damit eine der religionsneutralsten Verfassungen.

1. Modernisierungsziel und Kontrolle des religiösen Bereichs unter Präsident Bourguiba

Nach der Einführung der Republik im Juli 1957 wurden unter dem 1958 zum Staatspräsidenten gewählten Habib Bourguiba zahlreiche Reformen eingeleitet, die eine allmähliche Trennung von Politik und Religion bewirken sollten, wenn auch der Islam als Staatsreligion in der Verfassung verankert wurde. Parallel zu diesem Zugeständnis an die arabisch-islamische Tradition und Zivilisation des Landes und an das regionale Umfeld leitete Bourguiba und die regierende Neodusturpartei die Kontrolle des institutionellen Bereichs der Religion bzw. Kulte ein. Neben der Reform des Personenstandsgesetzes, das einzig in dieser Art in einem islamisch geprägten Staat bereits 1956 die Polygamie verbot, die Verstoßung der Frau durch den Mann abschaffte und die Scheidung vor weltlichen Gerichten einführte, wurden

- die Schariagerichte aufgelöst und ein modernes Justizsystem etabliert;
- alle religiösen Stiftungen (waqf) aufgelöst (1956/57) und dem Staat einverleibt;

Verfassung stellt in Art. 1 fest, daß Tunesien ein freier Staat, unabhängig und souverän ist; seine Religion ist der Islam, seine Sprache Arabisch und seine Staatsform die Republik. *Schutz der Kulte*: Alle Kulte werden in Art. 5 explizit geschützt: „Die tunesische Republik (...) schützt die freie Kultaübung, sofern jene nicht die öffentliche Ordnung stört.“ *Staatspräsident Muslim*: Art. 38(1) bestimmt, daß der Präsident der Republik Muslim sein muß. Gemäß Art. 42(1) muß er vor der Deputiertenkammer nach seiner Wahl folgenden Eid ableisten: „Ich schwöre bei Gott dem Allmächtigen, die nationale Unabhängigkeit und die territoriale Integrität zu wahren, die Verfassung und das Gesetz zu achten und gewissenhaft über die Interessen der Nation zu wachen.“ *Kandidaten der Deputiertenkammer*: Die Verfassung bzw. das Wahlgesetz legt keine religiösen Kriterien fest. Ein wählbarer Kandidat muß lediglich die tunesische Staatsangehörigkeit besitzen, mindestens 25 Jahre alt sein und einen moralisch einwandfreien Lebenswandel haben.

- das religiöse staatliche Schulwesen (Koranschulen) aufgelöst, private Koranschulen der Kontrolle und Genehmigung des Staates unterstellt;³
- die Autonomie der religiösen Hochschule al-Zaituna aufgehoben und die Lehrkräfte in das 1958 nach europäischem Vorbild aufgebaute staatliche Bildungssystem integriert; alle Lehrkräfte der Zaituna wurden damit zu Staatsangestellten wie auch der Mufti der Republik, der oberste Rechtsgelehrte Tunesiens.

Die Verwaltung des Kults ist seither ausschließlich Angelegenheit des Staates. Präsident Bourguiba gelang es allerdings nicht, einige religiöse Traditionen wie den Fastenmonat Ramadan, die Pilgerfahrt oder das Hammelschlachten am Schlachtopferfest (Aid al-idha) abzuschaffen, wofür er z.B. 1961 öffentlich eintrat.

Die unter Präsident Bourguiba eingeleiteten Neuerungen im religiösen und familienrechtlichen Bereich sind in ihrer säkularisierenden Wirkung dennoch nicht zu unterschätzen: Tunesien verfügt dank der Reduzierung des religiösen Einflusses nach der Unabhängigkeit des Landes über eine starke, der modernen Islaminterpretation zugeneigte Bevölkerungsgruppe. Es gab bis heute keine Protestbewegungen, die zu einer grundsätzlichen Kursänderung der Religions-, Frauen- und Sozialpolitik geführt hätten. Dennoch liefen die Säkularisierungsbemühungen unter Präsident Bourguiba nicht ohne Widerstand ab.

Die Versuche, den religiösen Bereich und seine Vertreter als Gestalter von Politik und Gesellschaft zu marginalisieren, bewirkten zweierlei: Ein Teil der religiösen Gelehrten paßte sich dem offiziellen Religionsdiskurs an, während sich ein anderer Teil zu einer Gegenbewegung formierte und aktiv opponierte. Einige Mitglieder des traditionellen religiösen Milieus der Zaituna leiteten Ende der 1960er Jahre eine „religiöse Erneuerungsbewegung“ ein, aus der Ende der 1970er Jahre die islamistische Bewegung Tunesiens hervorging. Die religiöse Erneuerungsbewe-

³ Das Genehmigungsverfahren wurde mit Erlaß des Premierministers vom 22.12.1990 neu geregelt (Journal Officielle de la République Tunisienne/JORT, Tunis, Nr. 1, 1.1.1991, S. 10). Zur Eröffnung einer privaten Koranschule ist von nun an die Erlaubnis des Gouverneurs erforderlich. Der Vorschlag zur Neueinrichtung einer Koranschule muß vom zuständigen Stadt- oder Gemeinderat des Ortes, in dem sie liegen soll, eingereicht werden.

gung hatte durch eine in allen islamisch geprägten Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens auftretende Identitätskrise Auftrieb erhalten, die nach dem arabisch-israelischen Krieg von 1967 einsetzte und in Tunesien zudem mit einer innenpolitischen Krise⁴ zusammenfiel. Die Verfechter einer religiösen Erneuerung in Tunesien gründeten lokale Vereinigungen, die „Vereinigungen zum Schutz des Koran und der guten Sitten“,⁵ die u.a. die Einrichtung von Gebetsplätzen „an allen Orten“ forderten. Die Vereinigungen, die legalen Vereinigungsstatus genossen, sind die eigentlichen Vorläufer der islamistischen Zellen und des sich herausbildenden *Mouvement de la Tendence Islamique* (MTI).

2. Religionspolitik unter Präsident Ben Ali: Kontinuität trotz Kurskorrektur

2.1. Die Maßnahmen im Überblick

Die Ablösung des kranken und über 84jährigen Präsidenten Bourguiba am 7. November 1987 durch einen „verfassungsmäßigen Putsch“ war für Tunesien eine personelle Zäsur, die jedoch die Grundausrichtung des „bourguibistischen Systems“ nicht in Frage stellte. Die Option zugunsten weiterer Entwicklung und Modernisierung sowie der Stärkung der Frauenrechte wurde vielmehr vom neuen Präsidenten Ben Ali bekräftigt und „changement“ (Veränderung) zum Synonym für das verstärkte politische Handeln in diese Richtung. Präsident Ben Ali versprach bei zahlreichen Anlässen die Fortführung des modernistischen Gesellschaftsprojekts,⁶ wußte aber zugleich um die schwierigen Aufgaben, die weiterhin bevor-

⁴ Bei dieser innenpolitischen Krise handelte es sich um den Fehlschlag des 1964 eingeleiteten „sozialistischen Experiments“, deren Auswirkungen durch die Beeinträchtigung der Führungskapazitäten des Präsidenten wegen Krankheit verschärft wurden.

⁵ Associations pour la Sauvegarde du Coran et des Bonnes Moeurs.

⁶ Die positive Einstellung zur Modernisierung und zu einem modernisierenden Wandel im Zeitalter der Globalisierung findet sich in zahlreichen Reden des Präsidenten, aber auch in den Regierungserklärungen und Dokumenten der unter Ben Ali in Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD) umbenannten Regierungspartei wieder. Vgl. als jüngste Referenz die in den Medien vorgenommene Bezugnahme auf das präsidentiale Programm „Für das Tunesien von Morgen“ („Pour la Tunisie de demain“; vgl. La Presse de Tunisie, 3.8.2007).

standen: Wenn die Modernisierung erfolgreich sein soll, dann setzt dies voraus, daß sich Mentalitäten wandeln, der staatsbürgerliche Geist gestärkt werde und der „Geist der Zusammenarbeit“ das Handeln bestimmt.⁷

Im Bereich Religionspolitik nahm die neue Staatsführung trotz des Festhaltens am säkularen Kurs aus macht- und sicherheitspolitischen Erwägungen eine Kurskorrektur vor. Hintergrund war die sich gegen Ende der Amtszeit Präsident Bourguibas verschärfende Auseinandersetzung mit der islamistischen Bewegung. Präsident Ben Ali sah als eine der Ursachen hierfür die zu starke formale und symbolische Neutralität des Staates gegenüber religiösen Belangen, die Angriffsfläche bot und die Aktivitäten der Islamisten begünstigte. In der Tageszeitung *La Presse de Tunisie* hieß es dazu, daß es „eine gewisse Dichotomie“ gegeben habe zwischen der arabisch-islamischen Identität der Bürger einerseits und dem Ausdruck, den der Staat dieser Identität verliehen habe.⁸ Aufgabe der neuen Staatsführung sei es nach 1987 deshalb gewesen, diese Dichotomie zu überwinden, d.h. die Versöhnung der Politik mit dem Glauben durch die Stärkung des islamischen Charakters des Landes zumindest auf der formalen Ebene wieder herbeizuführen. Hauptzielrichtung der in Angriff genommenen Kurskorrektur war die Entkräftung des Vorwurfs der islamistischen Bewegung, Tunesien sei durch die religionspolitischen Maßnahmen Bourguibas „entislamisiert“ worden. Die „Korrekturmaßnahmen“⁹ der Staatsführung unter Ben Ali konzentrierten sich in erster Linie auf die Rückweisung dieses Vorwurfs durch eine „Kampagne zur Rehabilitierung des Islam“, bei der es um das Erschei-

⁷ Vgl. die entsprechenden Ausführungen zum vierten Jahrestag des Machtwechsels in: *La Presse de Tunisie*, 7.11.1991 (*La tâche qui nous attend*).

⁸ *Cahiers de la Presse de Tunisie*, November 1988, S. 34 (*La réconciliation avec la foi islamique*); vgl. auch *La Presse de Tunisie*, 10.1.1988 (*Le 7 novembre, un acte de justice envers l'islam*).

⁹ Die „Rehabilitierung des Islam“ ab 1988 ging einher mit einer parallel laufenden Kampagne zugunsten eines „modernen, toleranten Islam“; mit massiver, aber letztlich erfolgreicher Repression gegen die Islamisten ab 1990/91; mit gezielten sozialen Maßnahmen während religiöser Feste wie z.B. 1994 der Einführung von kostenlosen Speisungen während des Ramadan. Auch die Anordnung von Präsident Ben Ali von 1988, daß bei offiziellen Anlässen und Feiern die traditionelle tunesische Kleidung anzulegen sei, steht in Zusammenhang mit der Stärkung der (spezifischen) tunesischen religiösen und kulturellen Identität.

nungsbild des Islam im öffentlichen Leben ging. Damit sollte islamistischen Sympathisanten eine Alternative zur „Rückkehr“ geboten werden. Darüber hinaus umfaßte die Kampagne aber auch institutionelle Eingriffe, deren Zielrichtung es war, die Kontrollfunktion des Staates im religiösen Bereich zu sichern und die religionspolitischen Entwicklungen zu „Dienern“ des Modernisierungsziel zu machen.

Die „Kampagne zur Rehabilitierung des Islam“,¹⁰ die noch mit ersten Präsidialdekreten am 27. November 1987 einsetzte,¹¹ beinhaltete ein breites Spektrum an Einzelmaßnahmen:¹²

- die Übertragung des fünffachen Gebetsrufs im Rundfunk (Dekret vom November 1988);
- die Durchführung von öffentlichen Veranstaltungen anlässlich religiöser Feiertage (Mouled; Nacht des Schicksals) und während des Ramadan („causeries religieuses“)¹³ häufig in Anwesenheit des Staatspräsidenten, der in Ansprachen den religiösen Kurs vorgibt;¹⁴

¹⁰ Vgl. Frégosi, Franck: *La régulation institutionnelle de l’Islam en Tunisie*, Paris, Mai 2004, S. 17 ff. (Révalorisation islamique); Marchés Tropicaux, Paris, 13.5.1988 (Authenticité islamique et „bonnes traditions“ en Tunisie).

¹¹ Vgl. *La Presse de Tunisie*, 28.11.1987 (Affaires religieuses: Nouvelles dispositions).

¹² Dazu gehörte allerdings nicht die von Islamisten geforderte Verlegung des Wochenfeiertags von Sonntag auf Freitag. Nicht religiös inspiriert war – wie der Verweis auf den „Schutz der Moral“ vermuten lassen könnte – im November 1988 die „Kampagne zum Schutz der Moral in öffentlichen Plätzen“ (Cafés, Hotels, Schulen, öffentlichen Transportmitteln, Geschäftsstraßen usw.); darunter wurde verstanden, daß die Polizei Betrunkene, Diebe, „falsche“ Bettler und Obdachlose von öffentlichen Orten fernhält bzw. entfernt (*La Presse de Tunisie*, 23.11.1988).

¹³ Die Anzahl offizieller Veranstaltungen aus Anlaß des Ramadan liegt landesweit seit 1991 nach tunesischen Presseangaben bei 40.000-50.000.

¹⁴ Als eines von vielen Beispielen sei die Ansprache von Präsident Ben Ali anlässlich des Essens zum Fastenbrechen am 31.3.1992 wiedergegeben: „Wir werden uns nicht davon ablenken lassen, unsere Religion zu lehren, ihre Werte zu verfestigen und nach der Einhaltung ihrer erhabenen Grundsätze zu streben, auch nicht von jener Minderheit (den Fundamentalisten), die unsere Religion gegen Launen und Extremismus abgeben haben und die den richtigen Kurs gegen Irrwege und Täuschung eingetauscht haben – ein verlustreicher Tausch. Sie selbst (die Minderheit) befindet sich auf einem Abweg vom Gesetz Gottes, von der Ethik des Staatsbürgertums und der politischen Moral. Wahre Religion ist gegen Rückständigkeit, Spaltung, Sklaverei, Unterwürfigkeit. Dies ist die korrekte Position, die Religion einnehmen sollte. Wenn sie für politische Zwecke genutzt wird, dann ist dies etwas, was der Religion und dem Volk Unrecht antut, es ist nichts anderes als Söldnertum (...).“ Text in deutscher Übersetzung in: *Deutsche Welle. Monitor-Dienst*, Köln, 2.4.1992 (Für religiöse An-

- Wiedereinführung¹⁵ der Angabe des Hijra-Datums auf offiziellen Dokumenten und im *Journal Officiel* (Staatsanzeiger); auf Münzen (100 centimes, 1 Dinar) erfolgt die Angabe erst seit 1997 (1418 h);
- die demonstrative und stark mediatisierte Durchführung der kleinen Pilgerfahrt durch Präsident Ben Ali (März 1988);
- die Herausgabe einer Zeitschrift für religiöse Fortbildung (al-Hidaya);
- die gesetzliche Regelung für die Herausgabe und den Druck des Koran sowie die Bereitstellung von 100.000 Koranexemplaren für die Gläubigen, die über die Moscheen verteilt wurden;¹⁶
- die Bereitstellung von Imamen und religiösem Unterrichtsmaterial für die tunesischen Auslandsgemeinden.

Die auf die konsequente Kontrolle und die Monopolisierung¹⁷ des religiösen Sektors hinauslaufenden Reformen auf institutioneller Ebene beinhalteten:

- die Restrukturierung des Sekretariats für religiöse Angelegenheiten bzw. seine Aufwertung zu einem eigenständigen Ministerium am 4. März 1992,
- die Reform des Hohen Islamischen Rats (Conseil Supérieur Islamique) und
- die Reform der religiösen Hochschule, der Universität al-Zaituna.

Diese Maßnahmen wurden ergänzt durch die Anordnung zur Verabschiedung eines neuen Moscheengesetzes (juristisches Statut; Bauordnung usw.) und von Regelungen zur Ausbildung der Imame.

Nach diesen richtungsweisenden Einzelmaßnahmen, deren Dekretierung und Umsetzung in der Hauptsache im Zeitraum 1987-1992 erfolgte,

gelegenheiten sorgt in Tunesien der Staat); als jüngstes Beispiel vgl. La Presse de Tunisie, 31.3.2007 (Fête du Mouled: Le chef de l'état préside une cérémonie religieuse à la mosquée de la Zitouna).

¹⁵ Am 15.2.1965 war die Angabe des Hijradatums abgeschafft worden.

¹⁶ Vgl. La Presse de Tunisie, 12.7.1988 (Une commission pour authentifier les copies du Coran. 100 000 exemplaires destinés aux lieux de culte).

¹⁷ Vgl. La Presse de Tunisie, 8.7.1988 (Secrétaire d'état Ben Slama: Nul ne peut se prétendre protecteur de la religion en dehors du gouvernement); Präsident Ben Ali seinerseits stellte gleich zu Beginn seiner Amtszeit fest: „C'est à l'état de garantir la sauvegarde de la religion“ (Redetext: La Presse de Tunisie, 24.9.1988).

war die Periode 1992-2007 eine Konsolidierungsphase, in der es vorrangig darum ging, die offizielle moderate Islaminterpretation noch stärker in der Bevölkerung zu verankern bzw. diese gegen extremistisches Gedankengut zu immunisieren. Die Effektivität des von Präsident Ben Ali eingeleiteten Reformansatzes hängt dabei wesentlich von drei Faktoren ab:

- dem religiösen Polarisierungsgrad in der tunesischen Gesellschaft (islamistische versus liberale Muslime),
- den Faktoren, die den Handlungsspielraum der beiden Strömungen direkt unterstützend beeinflussen, und
- der Überzeugungskraft des staatlichen Religionsdiskurses, der um den Begriff der „wasatiya“, der „goldenen Mitte“ (juste milieu) kreist.

2.2. Religiöse Polarisierung und Diskussionslage in der Gesellschaft

Innerhalb der tunesischen Gesellschaft gab es in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen, die sich mit der Frage der Modernisierung der Gesellschaft und der Rolle der Religion in diesem Prozeß auseinandersetzten. Die beiden Pole, die sich dabei abzeichneten, waren die Forderung nach einer Modernisierung des Islam, exemplarisch ausgedrückt in den Werken des tunesischen Historikers und Religionswissenschaftlers Mohamed Talbi, und die Forderung nach einer Islamisierung der Moderne, wie sie aus dem Umfeld der islamistischen Bewegung gefordert und gepredigt wird. Schriftlich brachte diese Forderung beispielhaft allerdings der marokkanische Islamistenführer Scheich Abdessalam Yassine in seinem Buch: *Islamiser la modernité*¹⁸ auf den Punkt.

Mohamed Talbi steht für eine ganze Reihe von tunesischen Persönlichkeiten, die den Islam und die Moderne versöhnen wollen. In Tunesien vertritt der Geschichtspräsident und Philosoph Hichem Djaït diesen Kurs ebenso wie der ehemalige Bildungsminister (1989-1994) und Präsident der tunesischen Menschenrechtsliga Mohamed Charfi, der ehemalige Kulturminister und frühere Generalsekretär der Arabischen Maghrebunion Habib Boulares, der Schriftsteller und Hochschullehrer

¹⁸ Abdessalam Yassine: *Islamiser la modernité*, Rabat 1998, 334 S.

Abdelmajid Charfi, der Politologe Hamadi Redissi, der Schriftsteller Abdelwahab Meddeb oder der Philosoph Mezri Haddad.¹⁹

Der 1921 geborene Mohamed Talbi, der in Paris studierte und vom arabisch-islamischen wie europäischen Denken geprägt ist, verteidigt in seinen Schriften²⁰ einen modernen und offenen Islam, der Freiheit und Pluralismus erlaubt. Er ist zwar unnachgiebig hinsichtlich der koranischen Pflichten, weil sie jeden Muslim auf den Weg zu Gott führen würden. So verlangt er vom Gläubigen beispielsweise das tägliche fünffache Gebet, das Fasten während des Ramadan, das Almosengeben und die Pilgerfahrt nach Mekka. Aber er ist offen, was die Regelung aller anderen Aspekte gesellschaftlicher Selbstorganisation anbelangt. Die gesellschaftliche Organisation ist für Talbi Gegenstand des *Ijtihad*, der in jeder Epoche und jeder Generation jeweils neu zu leistenden Geistesanstrengung zur Lösung auftretender Probleme im vorgegebenen politischen Rahmen. Die „dynamische Lektüre“ des Heiligen Buches soll laut Talbi den Islam mit der Modernität versöhnen. Talbi insistiert dabei vor allem auf der Umsetzung des Koranverses „Und es sei kein Zwang im Glauben“, der seiner Ansicht nach Pluralität und Demokratie, aber auch unbefangenen Dialog mit anderen Religionen zulasse. In ähnlicher Weise argumentieren Hichem Djaït²¹, Mohamed Charfi,²² Habib Boulares,²³ Abdelmajid Charfi,²⁴ Hamadi Redissi²⁵ und Abdelwahab Meddeb²⁶:

¹⁹ Vgl. MEMRI, Washington D.C., 21.11.2006, Special Dispatch Series, Nr. 1362 (Mezri Haddad: Islamists have reduced the Koran to a nauseating anti-Semitic lampoon).

²⁰ Vgl. z.B. Talbi, Mohamed: Plaidoyer pour un Islam moderne, Paris 1998, 200 S.; vgl. auch Talbi, Mohammad/Jarczyk, Gwendoline: Penseur libre en Islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali, Paris 2002, 422 S.

²¹ Vgl. z.B. unter seinen zahlreichen Werken Hichem Djaït: La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Paris 1974. Zur notwendigen „Anpassungsleistung“ des Islam an die Moderne vgl. seine Publikation: La crise de la culture islamique, Paris 2004 (Tunis 2006).

²² Vgl. sein Hauptwerk Charfi, Mohamed: Islam et liberté. Le malentendu historique, Paris 1998. Die Publikation gilt als „tunesische Antwort“ an die Islamisten; vgl. das Interview mit Charfi in: Jeune Afrique, Paris, 15.8.2000, S. 84-86 (Il faut séparer droit et religion).

²³ Vgl. z.B. Boulares, Habib: L'islam. La peur et l'espérance, Paris 1983.

²⁴ Vgl. sein 2004 erschienenes Hauptwerk: L'islam entre message et l'histoire, Paris 2004.

- Notwendig sei die Versöhnung der Geschichte mit der Gegenwart, die Neudefinition der Persönlichkeit und ein neuer Blick auf den Glauben (so Hichem Djait).
- Zentral sei die Wahl des richtigen Weges, wobei es nur zwei Alternativen gebe: retrograder Konservatismus und Modernität; Modernität bedeute aber nicht, seinen Glauben aufzugeben (so Habib Boulares).
- Aufgabe sei die Suche nach einer verträglichen Verschmelzung von religiöser Basis und moderner Gesellschaft in Freiheit ohne Einengung der Unabhängigkeit des Gesetzes durch die „regressive Scharia“; in jedem Fall sei aber Recht und Religion zu trennen (so Mohamed Charfi).
- Ohne radikalen Bruch mit der Vergangenheit und einem innovativen Neuanfang sei die Kluft zur Moderne nicht zu überwinden; ein Problem auf dem Weg zum Neuanfang seien – generell für alle islamisch geprägten Staaten gesprochen – die Prediger und Imame, weil ihr Wissen der eigenen Kultur oft sehr gering sei und sie zudem eine „totale Unkenntnis der Moderne“ auszeichne. Es bedürfe zwingender Schritte (letztendlich des Staates) zur Überwindung der von den traditionellen Rechtsgelehrten (fuqaha) verursachten Sklerose (so Abdelmajid Charfi).
- Der Islam sei mit der Moderne kompatibel, wenn er toleranter und offener praktiziert werde und die Muslime weniger Ängste vor Identitätsverlust hätten. Bisläng sei es jedoch so, daß sich die Muslime modernisieren wollen, ohne sich zu verwestlichen, daß sie sich verwestlichen wollen, ohne sich kulturell anzugleichen, daß sie sich kulturell angleichen wollen, ohne sich zu modernisieren (so Hamadi Redissi).

²⁵ Vgl. Redissi, Hamadi: *Les politiques en Islam: Le prophète, le roi et le savant*, Paris 1998 sowie sein viel Aufmerksamkeit erregendes zweites Buch: *L'exception islamique*, Paris 2004.

²⁶ Vgl. seine in diesem Kontext wichtige Veröffentlichung: *La maladie de l'Islam*, Paris 2002; auf Deutsch erschienen unter dem Titel: *Die Krankheit des Islam*, Heidelberg 2002. Vgl. als Kommentar MEMRI, Washington D.C. (*Inquiring and Analysis Series*. 315), 10.1.2007 (Tunisian reformist Abdelwahab Meddeb: *It's up to the Arab to take the courageous step of questioning his faith*).

- Der islamische Fundamentalismus, von Abdelwahab Meddeb als „Krankheit“ bezeichnet, könne nur überwunden werden, wenn die „Kühnheit des Denkens“ wiedergefunden werde, der Mythologie abgeschworen werde, die „nur tiefer ins Unglück zieht“,²⁷ und Toleranz praktiziert werde gemäß Koran Sure 28, Vers 29: „Und nun sprich: Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.“

Hinzuweisen ist schließlich auf eine lange Reihe von tunesischen Menschenrechtsaktivisten, Journalisten, Intellektuellen und Kulturschaffenden, die zwar mit keinem umfassenderen publizistischen Werk an die Öffentlichkeit getreten sind, aber durch ihre klaren Positionsbestimmungen in Zeitungsbeiträgen und Interviews ihre Unterstützung des moderatistischen Religionsdiskurses bzw. ihre Ablehnung des islamistischen Gesellschaftsprojekts zum Ausdruck bringen. Beispiele hierfür sind

- der Maler Houed Zaouche, der die Gefahr thematisiert, von gewaltbereiten retrograden Kräften („forces rétrogrades et passéistes“) überannt zu werden, deren einzige Bezugsgröße die Geschichte ist;²⁸
- der Menschenrechtsaktivist Abu Ahwla, der den Islamismus als untaugliche politische Ideologie zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme ansieht, aber zugleich die Auffassung vertritt, daß es Aufgabe der säkularen arabischen Bevölkerungsteile sei, den Islamismus „effektiv zu untergraben“.²⁹ Die Gründung der *Association Culturelle Tunisienne pour la Défense de la Laïcité* Ende Mai 2007 in Tunis (39 Gründungsmitglieder, überwiegend Ärzte, Hochschullehrer, Ingenieure) geht in diese Richtung.
- der Kulturanthropologe Youssef Seddik, der durch Provokation religiöse Verkrustungen aufbrechen will und als erster Muslim 1990 den

²⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a.M., 6.8.2002 (Saladin, wach auf!, von Abdelwahab Meddeb).

²⁸ Vgl. Réalités, Tunis, 10.5.2007 (Les jeunes tunisiens); ähnlich der Dichter Basit Ben Hasan, der die Fatwas der Islamisten, insbesondere solche, die Selbstmordattentate legitimieren, kritisiert; vgl. MEMRI, Washington D.C., 27.7.2007, Special Dispatch, Nr. 1670.

²⁹ Vgl. MEMRI, Berlin, 11.2.2005 (Tunesischer Liberaler über den Kampf gegen den Islamismus).

Koran als Comic³⁰ produzierte, was ihm aus den Golfstaaten den Vorwurf der Blasphemie eintrug. 2004 provozierte der als „Luther des Islam“ apostrophierte Seddik mit dem Vorwurf, daß die Muslime „den Koran nie gelesen hätten“, ³¹ d.h. nie „richtig“ gelesen hätten.

- der Regisseur Nouri Bouzid, der mit seinem Schaffen, u.a. seinem letzten Film „Making off“, auf die Gefahr für arabische Jugendliche hinweisen will, von Islamisten für politische Zwecke mißbraucht zu werden.³²

Im Gegensatz zur geistigen Reformströmung, geprägt von Talbi, Djaït, Charfi u.a., die über weite Strecken auch von der tunesischen Staatsführung geteilt wird,³³ steht das islamistische Spektrum.

Den Vertretern dieser Richtung, insbesondere aus den Reihen der seit Anfang der 1990er Jahre von Rachid Ghannouchi aus dem Londoner Exil geführten *Ennahda*,³⁴ ist der gegenwärtige tunesische Staat zu säkular, zu westlich, zu unislamisch.³⁵ Sie plädieren auf der Basis von Koran, Sunna und der Scharia für die Islamisierung der Gegenwart und der Moderne.³⁶ Sie entwickeln eine allgemeine Doktrin, die alle Lebensbereiche der Gläubigen umfaßt und konkret das Verhalten der Gläubigen anleitet. Ergebnis dieser Anleitung sind ganze Verbotslisten für Bücher, Musik, die als „unislamisch“ eingestuft werden, und die Aufstellung eines reli-

³⁰ Seddik, Youssef: Si le Coran m'était conté, Paris 1990.

³¹ Seddik, Youssef: Nous n'avons jamais lu le Coran, Paris 2004.

³² Vgl. das aufschlußreiche Interview mit Nouri Bouzid unter: www.qantara.de, Juli 2007 („Wir müssen verhindern, dass Terroristen geboren werden“).

³³ Vgl. beispielhaft die Rede von Präsident Ben Ali am 27.10.1995, in: La Presse de Tunisie, 28.10.1991 (Ben Ali définit les impératifs du projet réformiste tunisien).

³⁴ Der MTI nannte sich im Januar 1989 in *Hizb Ennahda* um. Das tunesische Innenministerium lehnte eine Zulassung als Partei mit Hinweis auf Artikel 3 des Parteiengesetzes stets ab, wo es heißt, daß eine Partei ihre Prinzipien und ihr Programm nicht auf eine Religion, eine Sprache, eine Rasse, ein Geschlecht oder eine Region gründen kann.

³⁵ Für sie ist ein laizistischer Staat ein gefährliches „Abkommen vom Weg“, „un dérive qui ne correspond guère ni à notre environnement ni encore moins à notre identité“, so der tunesische Islamist im Exil Tarak Mekki in: *tunisnews*, 5.7.2007 (Parlons de laïcité).

³⁶ Der tunesische Islamist „Sami 111“ schreibt so im April 2007 unter: elkhadra.org/chroniquedubladd (Non! à un état laïc): „Je suis formellement contre un état laïc, Dieu, notre créateur, nous a donné une loi parfaitement adaptée, les Hommes ne pourront en aucun cas proposer mieux.“

giös legitimierten Verhaltenskodex für die Gläubigen. Sie bleiben dabei stets in den engen Grenzen der islamistischen Interpretation des „rechten Weges“ gefangen und propagieren die Auffassung, daß die islamische Gemeinde (umma) vom Gesetz Gottes regiert werden müsse. *In extremis* läuft diese Forderung auf eine „islamische Führung“ hinaus, die nicht durch Wahlen bestimmt ist, sondern aus Religions- und Rechtsgelehrten gebildet wird (nach dem iranischen Vorbild des „vilayat e-faqih“).

2.3. Faktoren mit Einfluß auf die Handlungsspielräume

Die Aktionsmodi der beiden Strömungen werden durch unterschiedliche Faktoren positiv oder negativ beeinflusst. Die islamistische Strömung erfährt dabei in doppelter Weise externe Unterstützung: Zum einen werden den tunesischen Mekkapilgern anläßlich der Hajj, aber auch während der kleinen Pilgerreise (Umra) von saudi-arabischen Einrichtungen umfangreiche religiöse Materialien wahhabitischer Ausprägung zur Verfügung gestellt.³⁷ Der Import dieser Literatur nach Tunesien wird zwar eingeschränkt, kann aus außenpolitischen Gründen aber nicht vollständig verboten werden; dies gilt auch für die jährlichen Buchmessen in Tunis, wo von saudi-arabischen Verlagen kostenlos oder kostengünstig religiöse Literatur mit Inhalten, die von tunesischer Seite als „retrograd“ eingestuft wird, vertrieben wird.³⁸ Daneben existiert eine Reihe von Publikationen, deren Präsentation allerdings der staatlichen Zensur zum Opfer fiel (z.B. Bücher zu Ayman al-Zawahiri, Schriften von Hassan al-Turabi, die Enzyklopädie islamistischer Gruppen von Ahmad al-Musili, Bücher von Muslimbrüdern).³⁹

Zum anderen erhält die islamistische Strömung Unterstützung durch das Satellitenfernsehen. Der Mufti der Republik sprach in diesem Zusammenhang in Abwandlung des Begriffs „kultureller Kreuzzug des

³⁷ Das tunesische Religionsministerium versucht hier gegenzusteuern, indem es jedem Mekkapilger für die Hajj umfangreiches eigenes Informationsmaterial einschließlich Literatur zur Verfügung stellt.

³⁸ Anläßlich der Buchmesse in Tunis-Le Kram vom 27.4.-6.5.2007 konnte verifiziert werden, mit welchem Erfolg die saudi-arabischen Verleger religiöse Literatur vertreiben. Auffallend war der hohe Prozentsatz verschleierter Frauen unter den Besuchern der saudi-arabischen staatlichen und privaten Verlagsstände.

³⁹ Vgl. Hinweise unter: www.observatoire-olpec.org.

Westens (gegen den Islam)“ von einem „kulturellen Kreuzzug des Ostens“ („al-ghazu al-thaqafi min al-sharq“); dies sei jedoch der Preis der Demokratie, den man zahlen müsse.⁴⁰ Trotz diverser Seminare zum Thema, wie die tunesischen Medien dem „Extremismus via den Äther“ begegnen könnten, sind hier technisch bedingt die Möglichkeiten gering.⁴¹ Die konservativen und islamistischen Inhalte von ostarabischen Fernsehsendern wie *al-Manar*, *al-Iqra'*, *al-Jazira* oder *al-Arabiya* werden teils bewußt, teils unbewußt rezipiert und finden nicht nur Eingang in die religiöse Diskussion vor Ort, sondern auch in das Alltagsverhalten. Dies zeigt die deutliche Zunahme der schwarzen Schleier nach dem Vorbild schiitischer Frauen im Libanon und im Irak bei jungen Tunesierinnen, die oftmals nicht wissen, daß es sich um eine *schiitische* Praxis handelt.

Die islamistische Strömung ist andererseits auch Einhebungs- und Bekämpfungsmaßnahmen ausgesetzt. Die tunesische Staatsführung geht gegen die als „antimodernistisch“ eingestufte islamistische Religionsinterpretation vor allem auf zweierlei Art und Weise vor:

Erstens werden seit Präsident Habib Bourguiba islamistische Organisationsversuche rigoros bekämpft. Abgesehen von einer kurzen Periode des letztendlich gescheiterten Dialogs mit Islamisten im Rahmen des Pakts der nationalen Versöhnung Anfang der 1990er Jahre werden militante Islamisten verfolgt und polizeilich bekämpft wie zuletzt Anfang des Jahres 2007 bei der Aushebung einer Zelle, die Anschläge auf westliche Botschaften plante. In der tunesischen Presse finden sich folglich immer wieder Reden von Staatspräsident Ben Ali oder dem Minister für religiöse Angelegenheiten, Boubaker El Akhzouri, daß den „courants intégristes et extrémistes“ Widerstand entgegengesetzt werden muß.⁴² Islamisten werden als sektiererisch bezeichnet und Sektierertum als ein Phänomen kultureller Entwurzelung charakterisiert, das laut Boubaker El

⁴⁰ Gespräch mit der Verfasserin im Mai 2007.

⁴¹ Vgl. La Presse de Tunisie, 4.5.2007 (Pour une ligne des médias contre la haine et le fanatisme).

⁴² Vgl. z.B. La Presse de Tunisie, 3.2.2007 (Faire face aux courants intégristes et extrémistes). Eine der aktuellen Hauptzielrichtungen der Bekämpfungsmaßnahmen ist der saudi-arabische Wahhabismus, der nach Ansicht eines Mitarbeiters des tunesischen Außenministeriums (Gespräch im April 2007) „die größte Katastrophe“ darstelle.

Akhzouri der tunesischen Gesellschaft und ihrer historischen Identität fremd sei.⁴³

Zweitens versucht die Staatsführung mittels ihrer Religionspolitik die Attraktivität islamistischen Gedankenguts zu reduzieren und Verständnis für ihre eigene modernistische Islampolitik zu schaffen. Diese Intervention zugunsten der modernistischen islamischen Strömung im Lande basiert ihrerseits auf einem Spektrum von Einzelmaßnahmen. Zu diesen Einzelmaßnahmen der Staatsführung zählen:

Die bereits seit Ende der 1980er Jahre laufende Schulbuchreform

Nach der Machtübernahme erhob Präsident Ben Ali die Reform des Bildungswesens zu einer der zentralen Reformachsen und betraute am 11. April 1989 Mohamed Charfi als Erziehungs-, Hochschul- und Forschungsminister mit dieser Aufgabe. Charfi sollte eine grundlegende Modernisierung der Lehrinhalte vor allem in jenen Fächern vornehmen, deren Lehrbücher eine Indoktrinierung mit islamistischen Thesen betrieben und weder die offizielle Islaminterpretation noch die Gesetze des Staates widerspiegelten. In diesem Sinne ließ Charfi die Schulbuch- und Curriculareformen in zwei Hauptachsen umsetzen:⁴⁴ Erstens ließ er in allen Schulbüchern, die nicht der religiösen Erziehung dienten, die Koran- und Islambezüge streichen. Insbesondere in den Lehrbüchern der arabischen Sprache wurden Koranverse und Hadithe des Propheten als Übungstexte gestrichen. Zweitens wurden in den Büchern zur religiösen Erziehung alle Inhalte darauf überprüft, ob sie mit den staatlichen Entwicklungs- und Modernisierungszielen kompatibel sind, d.h. alle Textstellen, die z.B. ein konservatives Frauenbild propagierten, entsprechend angepaßt.⁴⁵

⁴³ Babnet.net, 16.10.2006 (Le ministre des affaires religieuses: « Oui à l'identité nationale, non au déracinement culturel »).

⁴⁴ Vgl. hierzu auch die Publikation von Mohamed Charfi „Islam et liberté“ (a.a.O., Anm. 22).

⁴⁵ Einige Beispiele seien angeführt: In Tunesien ist seit 1956 Polygamie verboten; in den Lehrbüchern wurde sie hingegen nach wie vor als „heiliges Recht“ dargestellt. Ferner wurde der Jihad gegen Ungläubige gerechtfertigt, Jean-Paul Sartre als „Zionist“ bezeichnet, Darwins wissenschaftliche Erkenntnisse verunglimpft. Die Reform der Schul- und Lehrbücher löste eine vehemente Polemik bei den tunesischen Islamisten aus; die Reform wurde jedoch durchgesetzt und ist als beispielhaft zu bezeich-

Die Reform der Imamausbildung

Mit dieser Aufgabe wurde das Institut Supérieur des Sciences Religieuses (al-Ma‘had al-a‘la lil-shari‘a) beauftragt, das dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten untersteht. Ziel ist die Schulung und Fortbildung aller „religiöser Kader“ (Prediger, Imame, Muezzine und Muad-dab/Koranschullehrer) durch rund 1.000 jährliche Seminare⁴⁶ auf nationaler und Gouvernoratsebene, über deren Lehrprogramme sich Präsident Ben Ali informieren läßt.

Die Ausübung effektiver Kontrolle über die Moscheen und den Moschee-neubau

Die Moscheen in Tunesien unterstanden bis 1994 dem Innenministerium, seither dem neugegründeten Ministerium für religiöse Angelegenheiten.⁴⁷ Das Ministerium ist Aufsichtsorgan über die bestehenden Moscheen und zuständig für den Erhalt⁴⁸ und den Ausbau der Moscheeinfrastruktur.⁴⁹ Bei der Umsetzung dieser Aufgabe ist das Ministerium allerdings eng an die Vorgaben des Gesetzes Nr. 34 vom 3. Mai 1988 bzgl. der Moscheen⁵⁰ gebunden. Mit diesem Gesetz wurden die Moscheen klassifiziert und ihre Funktionsweise festgelegt; die Betriebskosten übernimmt der Staat. Laut Artikel 4 des Gesetzes garantiert der Staat den Moscheen, die lediglich während der Gebetszeiten zugänglich sein dürfen, Schutz vor Mißbrauch. Verboten ist laut Artikel 5 jegliche Aktivität (Treffen, Verteilung von Schriften, Halten von Reden) durch Personen,

nen. Vgl. zahlreiche weitere Textbeispiele in: MEMRI, Washington D.C. (Inquiry and Analysis Series. 339), 30.3.2007 (Liberal values in Tunisian Islamic school-books).

⁴⁶ Vgl. z.B. La Presse de Tunisie, 9.10.1998 (Formation des cadres religieux. Des programmes dans toutes les régions).

⁴⁷ Vgl. Loi No. 94-08 du 17 janvier 1994 portant transfert au ministère chargé des affaires religieuses, des attributions relatives aux mosquées.

⁴⁸ Insbesondere die historischen Moscheen wie die Große Moschee in Kairuan oder die als Moscheen genutzten Mausoleen bedürfen ständiger Restaurierungsarbeiten.

⁴⁹ Dazu zählt auch der Bau der Großen Moschee von Karthago (al-Abidine-Moschee; Bauzeit 2000-2003) als neuer „Staatsmoschee“.

⁵⁰ Vgl. Loi No. 88-34 du 3 mai 1988 relative aux mosquées, in: JORT, Nr. 31, 6.5.1988, S. 705-706; vgl. auch Dekret des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten vom 18.3.1997 zur Verwaltung der Moscheen in: JORT, Nr. 25, 28.3.1997, S. 507.

die nicht zum Kultpersonal gehören. Weitere Artikel legen das Strafmaß für Zuwiderhandlungen fest (z.B. bei Aufruf zur Rebellion gegen den Staat in der Moschee: ein Jahr Gefängnis und eine Geldstrafe, Artikel 10/11) und regeln die Genehmigung für den Bau von Moscheen.⁵¹ Die Kontrolle über die Moscheen und über die Besucher wird penibel durchgeführt, um eine islamistische Instrumentalisierung zu unterbinden.

Die Kontrolle der Freitagsprediger und Imame

Eine wichtige Rolle kommt den Freitagspredigten zu, die über die Gefahr islamistischen Denkens für die Gesellschaft und den Modernisierungskurs aufklären sollen. Anfang März 2007 erst rief der Sonderberater des Präsidenten, Staatsminister Abdelaziz Ben Dhia, dazu auf, die Freitagspredigten inhaltlich entsprechend auszugestalten und sie zum Bollwerk gegen den islamistischen Einfluß zu machen, der insbesondere von den ostarabischen Satellitenfernsehskanälen ausgehe.⁵² Auch der Mufti der Republik sah hier das religiöse Personal in einer Schlüsselposition. Die schwere und verantwortungsvolle Aufgabe der Bekämpfung des „salafitischen Gedankenguts“ liege insbesondere bei den Imamen, Predigern und Murshidat,⁵³ die vor Ort in ihren Predigten für das tolerante, modernistische Gegenmodell eintreten sollen.

Die Stärkung staatlicher religionspolitischer Präsenz

Hierbei handelt es sich um die Präsenz des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten in den Gouvernoraten, die durch Schaffung eines *Delegierten für religiöse Angelegenheiten* in jedem Gouvernorat gefestigt werden soll.

Die Fortsetzung der Frauenförderpolitik

Die Förderpolitik soll dazu beitragen, daß auch künftig Frauen automatisch zu Verbündeten der staatlichen Religionspolitik werden, da unter

⁵¹ Die derzeit gültigen Regelungen für einen Moscheeneubau finden sich unter: www.sicad.gov.tn/xml11/fr/prestation/prestationfr6131.html (Zugriff 3.8.2007).

⁵² Al-Hayat, London, 5.3.2007 (Tunis. Tatwir al-khutab al-dini. Darura li-muwajahat al-tataruf).

⁵³ Religiöse „Führerinnen“ für Mädchen und Frauen zur Unterweisung im Koran, religiösen Orientierung und Beratung.

einer islamistischen Staatsführung die Rücknahme zahlreicher gesetzlicher Errungenschaften für Frauen zu erwarten ist.

Die Überzeugungskraft des staatlichen Religionsdiskurses

Zahlreiche der genannten Maßnahmen wie die offizielle Würdigung religiöser Feiertage, der forcierte Moscheebau, die Förderung der Pilgerfahrt, die jährliche Ausschreibung des *Internationalen Preises des Staatspräsidenten für islamische Studien* seit 2002⁵⁴ oder wie im September 2007 anlässlich des Ramadan die Einweihung von „Radio Ez-zitouna du Saint Coran“⁵⁵ dienen dazu, der Gesellschaft zu zeigen, daß sich der tunesische Staat sehr wohl um die Belange der Gläubigen kümmert. Wichtiger als die politische Wirkungsweise dieser symbolhaften Maßnahmen ist allerdings der Inhalt des staatlichen religiösen Diskurses, dessen Kern eine pragmatische, in jedem Fall moderate Religionsauffassung ist, die ihren Ausdruck im Begriff „wasatiya“ (juste milieu) findet. Die offizielle Auffassung, daß der Islam in Tunesien ein „Islam (ist), der eint, versammelt, Spaltungen zurückweist sowie Werte wie Verständnis und Brüderlichkeit hochhebt“⁵⁶ (und in der staatlichen Sozialpolitik auch umsetzt), stößt in der Bevölkerung auf breite Zustimmung und selbst im Ausland (z.B. in Singapur) auf Anerkennung.⁵⁷ Innerhalb der Religionsgelehrten, zumindest den heute amtierenden, wird schließlich der seit Präsident Bourguiba propagierte Ijtihad als der einzige Weg, um auf religiöser (islamischer) Basis die notwendigen Anpassungen von Wirtschaft und Gesellschaft an die Globalisierungsprozesse vorzuneh-

⁵⁴ Dekret Nr. 3002 vom 3.12.2002. Der Preis, der im Januar 2007 zum fünften Mal vom Ministerium für religiöse Angelegenheiten ausgeschrieben wurde, wird an natürliche oder juristische Personen verliehen, die „international dafür bekannt sind, dass sie das positive Bild des moslemischen Glaubens, die edlen Prinzipien und die hohen moralischen Werte des Islam hervorheben und das Denken und Bemühen des Ijtihad, d.h. der schöpferischen Interpretation bereichern, die auf Dialog und Aufgeschlossenheit setzt, und Starre und Abkapselung ablehnt“ (Ausschreibungstext). Das Preisgeld beträgt 20.000 Euro.

⁵⁵ Der Sender überträgt Koranrezitationen, Predigten usw.; vgl. AFP, 12.9.2007 (Tunisie: Ben Ali annonce le lancement d'une radio privée pour le ramadan).

⁵⁶ So Premierminister Baccouche 1988 (La Presse de Tunisie, 14.5.1988: L'islam: une éthique) mit als erster in einer inzwischen langen Liste von Rednern.

⁵⁷ Vgl. La Presse de Tunisie (L'expérience tunisienne en matière religieuse est digne d'admiration).

men, anerkannt.⁵⁸ Dementsprechend finden auch – staatlicherseits gefördert – zahlreiche Veranstaltungen zur Verankerung des Ijtihadprinzips statt.⁵⁹

3. Staatliche religionspolitische Einrichtungen und ihre Aufgaben

Die verschiedenen staatlichen Einrichtungen mit Bezug zur Religionspolitik haben unterschiedliche Entstehungskontexte und sind arbeitsteilig organisiert. Gegenwärtig sind vier Einrichtungen mit der Umsetzung der staatlichen Religionspolitik betraut, wobei ausschließlich die Staatsführung um Präsident Ben Ali die Richtung und die inhaltlichen Vorgaben bestimmt.

3.1. Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten

Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten, seit 10. November 2004 von Minister Boubaker El Akhzouri⁶⁰ geleitet, ist laut Statut die zentrale Einrichtung zur Steuerung und Kontrolle des religiösen Sektors in Tunesien, wobei sich die Zuständigkeit gemäß dem Namen explizit nicht nur auf den islamischen, sondern auch auf die Verwaltung des christlichen und jüdischen Kults erstreckt. Diese Namensgebung, so der Religionsminister, sei aus Respekt vor den anderen Religionen erfolgt.

Die Verwaltung der Kulte war in der Vergangenheit unterschiedlichen Ministerien zugeordnet: zuerst als „Direction“ dem Innenministerium, 1970 bis Mai 1986 war sie dem Premierminister unterstellt, vom 6. Mai 1986 bis 28. November 1987 erneut dem Innenminister, vom 18. November 1987 bis 1992 wiederum dem Premierminister, allerdings ab 22. April 1991 in Form eines eigenen Staatssekretariats für religiöse Angelegenheiten. Am 4. März 1992 wurde das Staatssekretariat zu einem

⁵⁸ La Presse de Tunisie, 22.2.2007 (Le concept d'ijtihad, devoir de recherche permanente et d'évolution).

⁵⁹ 2003 war „Die Wege des Ijtihad bei Ech-Chatibi, Ben Achour und El Fassi“ Thema der Jahresversammlung der tunesischen Imame; vgl. Réalités, Tunis, 9.10.2003 (L'Ijtihad face à la modernité).

⁶⁰ Seine Vorgänger waren Ali Chebbi (4.3.1992-17.11.1999) sowie Jahloul Jeribi (17.11.1999-10.11.2004), zuvor langjähriger Rektor der Zaituna-Universität.

eigenständigen Ministerium für religiöse Angelegenheiten aufgewertet.⁶¹ Die Einrichtung des vollwertigen Ministeriums wurde zum einem mit der überragenden Rolle des religiösen Sektors für die Entwicklung des Landes, zum anderen mit Defiziten bei der Ausbildung und Unterweisung sowie der sozialen Absicherung der Imame begründet. Das Ministerium, das seit Juli 2006 über eine eigene Webseite verfügt,⁶² wurde mit Dekret Nr. 94-598 vom 22. September 1994 intern strukturiert (Kabinett, Arbeitseinheiten: Direktionen für den Koran, für die Moscheen,⁶³ für die Pilgerfahrt, für Ausbildung, Studien und religiöse Information, für Verwaltungsangelegenheiten) und mit Dekret Nr. 94-597 vom 22. März 1994 die Aufgaben des Ministeriums definiert.

Der Aufgabenbereich des Ministeriums reicht konkret von den zentralen Aufgaben wie

- der Verwaltung der Moscheen,
- der Rekrutierung neuer Imame⁶⁴ und ihrer Ausbildung,⁶⁵
- der Organisation der Pilgerfahrten (der Hajj und der Umra),

⁶¹ Vgl. zum Verlauf der institutionellen Organisation der Religionsverwaltung den historischen Überblick in: Wizarat al-shu'un al-diniya: Tunis 1956-2006, Tunis: Wizarat al-shu'un al-diniya 2006, 136 S.

⁶² Vgl. www.affaires-religieuses.tn; derzeit ist nur die arabische Version mit Material bestückt; die englische und französische Version sind im Aufbau. Vgl. auch www.ministeres.tn/html/indexinstit.html.

⁶³ Die Zuständigkeit für die Moscheen fiel erst zu diesem Zeitpunkt mit Gesetz Nr. 94-08 vom 17.1.1994 vom Premierministeramt an das Ministerium für religiöse Angelegenheiten.

⁶⁴ Die Anzahl des religiösen Moscheepersonals (Imame, Prediger, Muezzine) stieg nach Angaben des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten parallel zum Ausbau der Moscheeinfrastruktur von insgesamt 6.090 (1987) auf 15.275 (Ende 2005); damit geht auch ein Verjüngungsprozeß einher. Die Höhe der Aufwandsentschädigungen für das religiöse Personal wurde kontinuierlich angehoben, so daß die Gesamtausgaben von 5 Mio. TD (1987) auf rund 23 Mio. TD (2006) anstiegen. In Tunesien sind anders als in den Nachbarstaaten die Imame keine Staatsangestellten in Vollzeit; es sind Personen mit Berufen, die nach entsprechender Zusatzausbildung und bestandener Auswahlverfahren durch das Ministerium bei entsprechenden Anlässen predigen und dafür eine Aufwandsentschädigung erhalten.

⁶⁵ Der Fortbildung dienen seit 1991 jährliche Konferenzen (u.a. die Nationale Konferenz der Imame und Prediger); Regionalkonferenzen kommen hinzu. Die Imame selbst sind seit 25.10.1977 in einer „Berufsvereinigung“ zusammengeschlossen, die allerdings erst am 19.10.1989 legalisiert wurde; vgl. *Réalités*, Tunis, Nr. 250, 8.6.1990, S. 26.

- dem Schutz und dem Erhalt religiöser Baudenkmäler,
- der Sicherstellung der Versorgung mit religiöser Literatur (an erster Stelle des Koran); der allgemeinen Förderung religiöser Information und Herausgabe von Zeitschriften und Buchserien mit religiösen Themen,⁶⁶
- der Hilfestellung für das Abfassen von Freitagspredigten,
- der Förderung des Ijtihadprinzips,
- der Bekämpfung von „Intoleranz und Obskurantismus“,
- der Bereitstellung von Material für die (ab 2000 verstärkten) Programme im Rundfunk⁶⁷

bis hin zu Aufgaben wie

- der Sicherstellung der landesweiten Religionsausübung (Sorge für eine zufriedenstellende Dichte der Moscheen)⁶⁸ sowie Hilfestellung für die tunesischen Auslandsgemeinden in religiösen Fragen durch Entsendung von Imamen (permanent und periodisch wie z.B. während des Ramadan),
- der landesweiten Durchführung von religiösen Veranstaltungen bei spezifischen Anlässen wie z.B. während des Ramadan oder am Geburtstag des Propheten Muhammad (Mouled),⁶⁹
- der Stärkung und Förderung der wissenschaftlichen Islamforschung,
- der Aufsicht über die Aktivitäten von lokalen *Associations coraniques*⁷⁰ und die lokalen Koranschulen, den Kuttab; Erstellung des

⁶⁶ Das Ministerium unterhält drei verschiedene Publikationsserien in arabischer Sprache, die „Ramadaniyat“, die „Jami‘at“ und die „Nadawat“.

⁶⁷ Vgl. La Presse de Tunisie, 8.12.2000 (Renforcer les programmes religieux dans les médias).

⁶⁸ In Tunesien gab es nach Angaben des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten beim Machtwechsel 1987 1.477 Moscheen und 913 Freitagsmoscheen; deren Anzahl stieg bis 2006 auf 3.063 Moscheen (+ 107,5 %) und 1.214 Freitagsmoscheen (+ 32,96 %).

⁶⁹ Vgl. La Presse de Tunisie, 5.3.2007: Fête du Mouled. Manifestations et activités religieuses à travers les régions.

⁷⁰ Die in der *Ligue des Associations Coraniques* zusammengeschlossenen Vereinigungen haben sich der Koranlektüre verschrieben und engagieren sich dafür, daß Kinder den Koran auswendig lernen. Die Ligue veranstaltet in Kooperation mit dem Ministerium den jährlichen Koranrezitationswettbewerb und ist damit praktisch eine halb-

Lehrprogramms für die Kuttab; Sorge dafür, daß die jüngere Generation (insbesondere schon im Vorschulalter) in einem Geist der Offenheit und des gegenseitigen Verstehens erzogen wird;

- der Förderung des Dialogs zwischen den Religionen und Zivilisationen; hierzu wurde auch im November 2001 an der Universität La Manouba bei Tunis ein eigener, von der UNESCO und Präsident Ben Ali gestifteter Lehrstuhl eingerichtet (La Chaire Unesco d'études comparatives des religions); zudem wurden auf eigens dem Dialog gewidmeten – vom Ministerium für religiöse Angelegenheiten organisierten – Konferenzen bislang drei Grundsatzdokumente verabschiedet: (1) Die Charta von Karthago für Toleranz (1995); (2) Der Appell von Tunis für den Dialog der Zivilisationen (2001) und (3) Die Deklaration von Tunis für die Allianz der Zivilisationen (2006).
- der Stärkung der Beziehungen zu islamischen Staaten und islamischen Organisationen wie der OIK und der ISESCO.

Zur Umsetzung einiger der genannten Aufgaben verfügt das Ministerium unter seiner Aufsicht über ein eigenes nachgeordnetes wissenschaftliches Institut, das *Institut Supérieur des Sciences Religieuses* (al-Ma'had al-'ala lil-shari'a), das in die Vorbereitung aller Fortbildungsmaßnahmen für religiöses Personal und Konferenzen, die Erstellung von Publikationen und die Bereitstellung von Material zur Ausformulierung von Freitagspredigten involviert ist.

Wichtig ist hier vor allem der Hinweis auf den 2006 vom Institut Supérieur des Sciences Religieuses herausgegebenen Referenzband zur Erstellung von Freitagspredigten,⁷¹ in dem nach einleitenden Bemerkungen zur Bedeutung einer guten Predigt 64 Standardpredigten aus drei Themenbereichen (Religiöse Aspekte,⁷² Nationale und internationale

staatliche Einrichtung. Mit Botschaften an Präsident Ben Ali, „jegliche Extremismen abzulehnen“ (La Presse de Tunisie, 11.2.2007), wird die Unterstützung des staatlichen Kurses manifestiert.

⁷¹ Al-Ma'had al-'ala lil-shari'a: Khutab jum'iyā. Dalil marja'i yusta'anas bihi fi i'dad al-khutab al-jum'iyā, Tunis: Wizarat al-shu'un al-diniya 2006, 457 S.

⁷² Behandelte Einzelthemen sind z.B. „Der Geburtstag des Propheten“, „Der Fastenmonat Ramadan“, „Die Bedeutung der Nacht des Schicksals“, „Warum feiern wir den Aid“, „Der Aid al-Fitr“.

Aspekte;⁷³ Verhalten und zivilisatorische Aspekte⁷⁴) zusammengestellt sind. Nach Aussage des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten sollen die Textpassagen Grundlage der von den Imamen individuell verfaßten (Freitags-)Predigten sein. Die Standardpredigten geben den offiziellen Diskurs vor, von dem hinsichtlich der Richtung der Aussage nicht wesentlich abgewichen werden darf, sollen keine Sanktionen erfolgen. Hinzu kommen Sondertexte des Ministeriums für Predigten mit aktuellem gesellschaftspolitischen Bezug und erzieherischem Duktus – also Warnung vor AIDS, zu Jugendproblemen, zum Kampf gegen Korruption usw.⁷⁵

Ziel aller ministeriellen Anstrengungen ist es, die „fundamentalen toleranten Prinzipien des Islam“ zu stärken,⁷⁶ das aufgeklärte islamische Denken⁷⁷ insgesamt zu fördern und damit zu versuchen, den „integristischen und extremistischen Strömungen“ entgegenzutreten und diese zurückzudrängen.⁷⁸

3.2. Der Mufti der Republik und der *Diwan al-ifta'*

Die Institution des *Diwan al-Ifta'* mit dem Mufti an der Spitze hat eine lange Tradition.⁷⁹ Der Mufti ist seit der Unabhängigkeit Tunesiens Staatsangestellter und wird vom Präsidenten der Republik ernannt; das

⁷³ Einzelthemen sind z.B. „Die Fürsorge für die Jugend im Islam“, „Was ist Vaterlandsliebe“, „Soziale Fürsorge im Islam“, Islam und Umwelt“, „Menschenrechte im Islam und in der Neuen Ära“ (d.h. seit dem 7.11.1987).

⁷⁴ Themen sind z.B. „Die Bedeutung der Zakat“, „Der Islam ist die Religion des Ijtihad“, „Der Islam ist die Religion des Dialogs“, „Wasatiya und Ausgleich“, „Der Islam ist die Religion des Friedens“, „Die Anleitung des Islam zum persönlichen Verhalten“, „Islam ist Aufruf zur Reform“, „Islam ist die Religion der Arbeit“.

⁷⁵ Vgl. zu den Freitagspredigten allgemein Mattes, Hanspeter: Nicht nur religiöse Unterweisung. Muslimische Freitagspredigten im arabischen Raum, in: Herder Korrespondenz, Freiburg/Breisgau, Nr. 1, 2005, S. 19-24.

⁷⁶ So der Auftrag Präsident Ben Alis an den Minister; vgl. La Presse de Tunisie, 1.10.2003 (Promouvoir davantage le discours religieux et diffuser les hautes valeurs de la sublime religion islamique).

⁷⁷ So Präsident Ben Ali gegenüber dem Minister am 4.5.2006 („Enrichir la pensée éclairée de l’Islam“).

⁷⁸ La Presse de Tunisie, 3.2.2007 (Affaires religieuses: Faire face aux courants intégristes et extrémistes).

⁷⁹ Vgl. Asma Nouria Ben Da'iyā: Mufti al-Jumhuriya fi tunis. al-Mu'assassa wal-wa-zifa, Tunis 2001.

Büro des Mufti bzw. des Diwan al-ifta' ist wegen seiner Bedeutung beim Premierministeramt angesiedelt. Der Mufti der Republik, seit Dezember 1998 Cheikh Kameleddine Jaït,⁸⁰ steht seit 1986 (Dekret Nr. 86-652 vom 7. Juli 1986) im Rang eines Staatssekretärs und ist die höchste religiöse Autorität bzw. der oberste religiöse Gelehrte und Rechtskundige in Tunesien. Er ist als einziger berechtigt, religiöse Rechtsgutachten (Fatwas) zu erlassen, die in der Zeitschrift *al-Hidaya* des *Conseil Islamique Supérieur* veröffentlicht werden.

Die Fatwas sollen laut Gespräch mit dem Mufti der Republik im Mai 2007 den „Geist der Moderne“ widerspiegeln und keine extremen/extremistischen Positionen beinhalten („fatwas infavorable pour l'extremisme“). Imame, die in ihren Predigten gegen dieses Verbot verstoßen, die nicht die Linie „Frieden, Modernität und Menschenrechte“ teilen und sich gegen den propagierten Dialog der Religionen und Zivilisationen⁸¹ aussprechen, werden mit Billigung des Diwan al-ifta' aus ihrem Amt entfernt. Selbst wenn der Diwan al-ifta' in Glaubensfragen (Gebet, Fasten, Pilgerfahrt) orthodoxe Positionen vertritt, so tritt er in Sachen Gesellschaft für Toleranz und den ständigen Erwerb von Wissen⁸² sowie als Folge des angewandten Ijtihad für moderne Regelungen ein: Kein Plädoyer für den Jihad, sondern für Anpassung im Geist des „juste milieu“ (Wasatiya), eines der Leitmottos des Mufti bzw. des Diwan al-ifta'.⁸³ Der Mufti bzw. seine Diwanmitarbeiter wenden diese Haltung bei allen Fragen an, die an sie gestellt werden. Besonders bedeutsam sind dabei Anfragen von Regierungsseite zu brisanten Themen wie Organspenden,⁸⁴ dem Tragen des Hijab, Zinsen für Hausbaukredite oder

⁸⁰ Mufti Cheikh Jaït ist 1922 in Tunis geboren, stammt aus einer bedeutenden Gelehrtenfamilie und lehrte rund 40 Jahre an der Zaituna; seine Vorgänger waren Cheikh Mokhtar Sellami (1984 bis Dezember 1998); Cheikh Muhammad Balkhuja (1976-1984); Cheikh Muhammad al-Hadi Balqadi (1970-1976); Cheikh Muhammad al-Fadil Ben Ashur (1962-1970) und Cheikh Muhammad al-Aziz Jaït (4.4.1957-1962). Zu den Biographien vgl. Ben Da'iya (a.a.O., Anm. 79), S. 132-151.

⁸¹ Vgl. Interview mit Mufti Jaït in: al-Ahram, Kairo, 13.6.2003 (Masir al-insaniya).

⁸² Mufti Sellami: „L'islam commande l'acquisition du savoir“, in: *Le Renouveau*, Tunis, 1.5.1988.

⁸³ Vgl. hierzu die schriftliche Ausarbeitung des Mufti, der Verfasserin überreicht im Mai 2007: Mufti al-Jumhuriya: al-Wasatiya fi al-islam (15 S.).

⁸⁴ Vgl. z.B. das der Verfasserin vom Mufti überreichte Fatwa: Position du Mufti de la République Tunisienne au sujet du don d'organes (3 S.).

Adoptionsfragen, die in Gesetzentwürfe oder Dekrete einfließen. Daneben ist der Mufti

- für die Festlegung der 1993 eingeführten Almosenspende (zakat al-fitr) zuständig, die jedes Familienoberhaupt vor dem Fest des Fastenbrechens für Arme in der Moschee spenden soll;
- für die exakte kalendarische Festlegung der islamischen Feiertage, des Beginns des Ramadan und des Hijrajahres zuständig, die per Kommuniké des Mufti erfolgt;
- diejenige Instanz, vor der Konvertiten zum Islam ihr neues Glaubensbekenntnis ablegen.

3.3. *Der Conseil Islamique Supérieur*

Der Conseil Islamique Supérieur (CIS; al-Majlis al-islami al-‘ala) wurde mit Dekret Nr. 87-663 vom 22. April 1987 – also in der Endphase der Regierungszeit Präsident Bourguibas – gegründet und ist wie der Mufti der Republik dem Premierministeramt zugeordnet. Der unter dem Vorsitz des Mufti agierende CIS ist ein 15köpfiges⁸⁵ religiöses Konsultativorgan der Staatsführung mit gleichzeitiger Überwachungsfunktion. Der Rat soll gewährleisten, daß die verbreitete Islaminterpretation nachhaltig die intellektuelle und wirtschaftliche Entwicklung sowie den Gedanken der nationalen Solidarität in Tunesien fördert. Die Aufgabenstellung des CIS wurde mit Dekret Nr. 89-118 vom 9. Januar 1989⁸⁶ neu definiert und umfaßt folgende Hauptpunkte:

- Überwachung der islamischen Institutionen, insbesondere der theologischen Fakultät al-Zaituniya bzw. nach ihrer Reform der Universität Zaituna;
- Überwachung der Berufsausbildung der religiösen Kader;

⁸⁵ Der CIS umfaßte ursprünglich zehn Mitglieder; mit Dekret Nr. 88-88 vom 26.1.1988 wurde die Anzahl auf 15 erhöht, um seine gesellschaftliche Basis zu verbreitern. Der CIS verfügt über ein eigenes Budget. Vgl. auch das Interview mit dem ersten Präsidenten des CIS, dem damaligen Mufti Cheikh Mokhtar Sellami, in: *Le Temps, Tunis*, 6.5.1987 (La création d’un conseil islamique supérieur est un événement capital).

⁸⁶ Vgl. *JORT*, 20.-24.1.1989, S. 108.

- Publikation religiöser Informationen (dies geschieht durch die Zeitschrift des CIS, al-Hidaya).

Der CIS ist damit im Sinne des offiziellen Islamverständnisses „Wächter der islamischen Ordnung“ in Tunesien, deren Rahmenbedingungen jedoch die Staatsführung formuliert. Die Konsultativfunktion des CIS wurde nach dem Machtwechsel am 7. November 1987 mit Dekret Nr. 88-87 vom 26. Januar 1988⁸⁷ gestärkt; seither kann die Regierung dem Rat alle Probleme bzw. Fragen zur religiösen Begutachtung vorlegen und dieser ist gehalten, Lösungsvorschläge oder Kommentare zu machen, die allerdings den „Schutz der Nation und der Religion sowie der tunesischen Authentizität“ berücksichtigen müssen (Artikel 2 des Dekrets). Mit demselben Dekret wurde schließlich die Universität Zaituna verpflichtet, bei der Erstellung der Lehrpläne den CIS zu konsultieren, sprich dessen Zustimmung einzuholen.

3.4. Die Universität al-Zaituna

Die 732 n. Chr. (117 Hijra) in der Altstadt von Tunis gegründete Zaituna-Moschee (Olivenbaum-Moschee) entwickelte sich bereit früh zu einem theologischen Gelehrten- und Ausbildungszentrum. Die Zaituna ist die älteste arabische islamische Universität und gilt seit über 13 Jahrhunderten als Zitadelle oder „Minarett des Wissens“.⁸⁸

Nach der Unabhängigkeit Tunesiens verlor die theologische Hochschule al-Zaituniya nicht nur ihre Autonomie und wurde dem modernen Bildungswesen als theologische Fakultät eingegliedert, sondern wurde – dem Säkularisierungskurs Präsident Bourguibas entsprechend – „in den Hintergrund gedrängt und ist dadurch in Vergessenheit geraten“.⁸⁹ Ihre Rehabilitation nach dem Machtwechsel vom November 1987 stand im Kontext der Bemühungen Präsident Ben Alis, dem Islam in der Öffentlichkeit wieder einen größeren Stellenwert zu geben. Diese Reform der „Äußerlichkeiten“ überzeugte indes kaum die zahlreichen an der Zaituna studierenden islamistisch orientierten Studenten, weil sie zeitgleich auch

⁸⁷ Vgl. JORT, 2.2.1988, S. 146-147.

⁸⁸ Vgl. die Webseite www.ezzitouna.org (Rubrik: jami'at al-zaituna – manarat al-ilm.

⁸⁹ Les Cahiers de la Presse de Tunisie, November 1988, S. 34.

inhaltlichen Reformen ausgesetzt waren. Denn in den tunesischen Medien hieß es unmißverständlich: „Die Rehabilitierung der Lehrtätigkeit der Zeituniya bedeutet zu keinem Augenblick die Rückkehr zu Lehrinhalten von gestern. Der Unterricht muß sich vielmehr erneuern und sich an die Gegebenheiten der Moderne anpassen.“⁹⁰ Mit der Aufwertung der *Faculté Zaitunienne de Théologie* zur *Université Zaituna*⁹¹ – wengleich immer noch unter der Aufsicht des Ministeriums für höhere Bildung – ging folglich ein Prestigezuwachs einher,⁹² der aber nicht von einem Einflußzuwachs begleitet war.

Im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur 1300-Jahr-Feier wurde von Präsident Ben Ali 1995 eine innere Strukturreform dekretiert, damit die angestrebte Modernisierung der Lehre und die Ausbildung von modern orientierten Religionsgelehrten – in der Regel die zukünftigen Prediger an den Moscheen – abgesichert wird.⁹³ Seit der Reform 1995 ist die Zaituna in drei Hauptinstitute⁹⁴ mit spezifischen Aufgabenbereichen gegliedert:

- *Das „Institut Supérieur de Théologie“*

Das Institut ist für tunesische Studenten konzipiert; die Studienabschlüsse reichen von der Maîtrise bis zum Doctorat en Sciences Islamiques. Lehrfächer sind neben theologischen Fächern islamische Philosophie, wissenschaftliche Methodologie, Hebräisch, Latein und

⁹⁰ Ebenda, S. 34. Dieser Tenor durchzog seither viele Reden Präsident Ben Alis und war Hauptaspekt seiner Rede anlässlich der 1300-Jahr-Feier der Zaituna am 25.11.1996. Die Rolle der Theologen sei es, so der Präsident, „die Werte des Islam, nämlich Toleranz und Dialog zu verbreiten und Extremisten zu bekämpfen“. Vgl. auch *Réalités*, Tunis, 29.11.1996 (XIII^{ème} centenaire).

⁹¹ Vgl. Gesetz Nr. 83-1987, 31.12.1987.

⁹² Dieser zeigte sich auch baulich, weil ab 1995 die Zaituna einen neuen Sitz mit größeren Vorlesungsgebäuden in Tunis-Ras Eddarb bezog; Details vgl. *La Presse de Tunisie*, 18.8.1995 (Un nouveau siège pour l'Université Zeitounienne).

⁹³ Vgl. zur fortschrittlichen Bildungsreform und zum traditionsreichen modernen Geist an der Zaituna (im Vergleich zu anderen religiösen Hochschulen wie der Azhar in Kairo) *Réalités*, Tunis, Nr. 577, 6.12.1996 (L'autre combat de la Zitouna).

⁹⁴ Vgl. *La Presse de Tunisie*, 15.2.2005 (Programme de restructuration de l'Université Ezzitouna: Reconversion en trois instituts spécifiques); Grundlage waren die Präsidentsaldekrete Nr. 865 vom 8.5.1995 zur inhaltlichen Zielsetzung der Zaituna und Nr. 1708 vom 18.9.1995 zur Regelung des Studienablaufs in den drei Instituten der Zaituna.

Persisch. Angehende Religionslehrer und Imame/Prediger durchlaufen seit September 1998 die Unterrichtszyklen des Instituts.

- *Das „Institut Supérieur de la Civilisation Islamique“*

Das Institut ist Ausbildungsinstitut für ausländische Studenten in arabischer Sprache und islamischen Wissenschaften. Hauptinhalte der islamischen Wissenschaften sind: Fiqh, Scharia und islamische Zivilisation sowie vergleichende Religionswissenschaft. Im Studienjahr 2006/07 wurde – eingeleitet von Religionsminister El Akhzouri – der Studienzyklus „Dialog, Verständnis und Toleranz zwischen den Religionen und Zivilisationen“ in das Lehrprogramm aufgenommen.⁹⁵

- *Das „Centre des Etudes Islamiques de Kairouan“*

Das als Außenstelle fungierende Zentrum für islamische Studien in Kairouan⁹⁶ ist die Forschungseinrichtung der Zaituna, die zugleich die Aufgabe des Wissenstransfers (Kolloquien, Seminare, Publikationen) im Bereich islamische Zivilisation wahrnimmt.

An der Zaituna studieren nach Angaben des Rektors, Professor Salem Bou Yahia,⁹⁷ 2007 insgesamt 2.400 Studenten (davon sind 56 % weiblich). Der feste Lehrkörper umfaßt 50 Professoren (davon sind fünf, d.h. 10 %, weiblich). Für bestimmte Kurse sind noch bis zu 150 weitere externe Professoren verpflichtet. Die Anzahl der jährlich rund 80 Diplomierten liegt unter dem tatsächlichen Bedarf von 100 Absolventen. Die beiden Hauptziele der Universität sind „gute Ausbildung“ und die Vermittlung eines toleranten Islamverständnisses, auch im Ausland,⁹⁸ wobei als Grundlage die 1996 von der Zaituna-Professorenschaft verabschiedete „Verpflichtung zum Ijtihad“ (Déclaration d’Ez-Zitouna de l’Ijtihad) gilt. Diesem Vorsatz dienen nicht nur die mehrmals im Jahr durchge-

⁹⁵ Details Infotunisie, Tunis, 4.11.2006.

⁹⁶ Die Gründung in der traditionsreichen Stadt Kairouan, eine der heiligen Städte des Islam, erfolgte mit Gesetz Nr. 88-134 vom 3.12.1988.

⁹⁷ Professor Bou Yahia ist Soziologe, kein Religionswissenschaftler. Seit der Umstrukturierung wird der Rektorposten als „Managerposten“ verstanden.

⁹⁸ Nach Angaben des Rektors der Zaituna (Gespräch mit der Verfasserin im Mai 2007) ist dabei der „Dialog mit dem Westen“ weitaus einfacher als der „Dialog mit dem Orient“, d.h. mit islamisch geprägten Staaten des Nahen Ostens.

führten größeren internationalen Konferenzen,⁹⁹ sondern auch die Veröffentlichungsreihen der Universität. Gegenwärtig verfügt die Zaituna über zwei Zeitschriften: *Majallat jami'at al-zaituna* (jährlich seit 1992) und *Majallat „al-Mishkat“* (seit 2003 mit Ergebnissen aus den Forschungseinheiten der Zaituna) sowie eine inzwischen beachtliche Reihe an Monographien.

4. Inhaltliche Aspekte der Religionspolitik

Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Tunesiens sind nach über 50 Jahren Unabhängigkeit und staatlicher Begrenzung des religiösen Einflusses heute nur noch in Ausnahmefällen durch die Religion geprägt. Zwar sind in der Gesellschaft religiöse Traditionen verankert, doch werden gesetzliche Regelungen – dort wo eine religiöse Legitimierung opportun ist – nicht auf der Basis von Koran und orthodoxer Scharia ausgearbeitet, sondern unter Anwendung des Ijtihad kodifiziert. Inwieweit die (gesetzlich gefaßten) staatlichen Entwicklungs- und Modernisierungsansprüche und das propagierte religiöse Selbstverständnis übereinstimmen, zeigt sich in Tunesien bei den konkreten Sachthemen. In vielen Bereichen: Frauenpolitik, Personalstatutsangelegenheiten, Erbrecht, Schleierfrage, Geburtenplanung u.a. werden zur Untermauerung der politischen Planungen und Entscheidungen konforme religiöse Argumente angeführt – formuliert u.a. durch den Mufti oder Rechtsgelehrte der Zaituna – , um die staatlichen Entwicklungsziele zu unterstützen. Diese Positionsbestimmungen auf religiöser Grundlage gelten als Ergebnis des Ijtihad, der Islam und Moderne verbindet. Der Ijtihad wird als permanente Pflicht

⁹⁹ Zuletzt vom 20.-22.2.2007 in Kooperation mit der Konrad-Adenauer-Stiftung die Konferenz „La religion et la culture du comportement civique“ und vom 3.-4.5.2007 die Konferenz „al-Wasatiya fil-manhaj al-fiqhi al-hadith“ (Die moderate Mittelposition im modernen Rechtsdiskurs/juristischen Lehrprogramm). Die Kooperation mit europäischen Einrichtungen soll ausgebaut werden. Eine institutionalisierte Kooperation gibt es bislang nur mit der Qarawiyin-Universität in Fes und der Islamischen Universität in Mekka.

interpretiert.¹⁰⁰ Drei Beispiele (Frauenfrage, Erbrecht, Schleier) sollen diesen Kurs näher erläutern:

Das tunesische Parlament hat seit den 1950er Jahren eine Reihe weitreichender Maßnahmen zur Sicherung der Rechte der Frauen beschlossen, auf die hier im Detail nicht weiter eingegangen werden soll.¹⁰¹ Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß der Minister für religiöse Angelegenheiten wie auch andere religiöse Würdenträger zuletzt beim Weltfrauentag am 8. März 2007 darauf hinwiesen, daß die Frauengleichstellung ein irreversibler Bestandteil des tunesischen Modernisierungskurses sei und daß alle verabschiedeten gesetzlichen Maßnahmen mit dem Islam kompatibel seien. Die Frauenrechte seien, so der durchgängige Tenor der Medien, rigoros gegen jegliche Versuche von „Extremisten“, ihre Rücknahme zu erwirken, zu verteidigen.¹⁰²

Einzig im Erbrecht sind Frauen auf der Basis des Koran derzeit noch benachteiligt. Es sind deshalb die Frauenorganisationen AFTURD und ATFD, die diese Benachteiligung beklagen und Änderungen fordern. Wegen der eindeutigen Bestimmungen hierzu im Koran zögerten bislang die Parlamentarier mit einer Revision des Gesetzes.¹⁰³

Hinsichtlich der Schleierfrage gibt es derzeit den größten Dissens zwischen Staatsführung und weiblicher Bevölkerung. Die Staatsführung sieht konform ihrer modernen Frauenpolitik im Schleier (Hijab) ein Instrument der Unterdrückung der Frau und leugnet, daß es eine religiöse Vorschrift zum Tragen des Schleiers gibt. Bereits mit dem heute noch

¹⁰⁰ Vgl. La Presse de Tunisie, 22.2.2007 (Le concept d'ijtihad, devoir de recherche permanente et d'évolution).

¹⁰¹ Grundlage ist das Personenstandsgesetz vom 13.8.1956; das Personenstandsgesetz war die einzige Gesetzessammlung in Tunesien, die in einzelnen Bestimmungen einen deutlichen Bezug zur Religion bzw. religiösen Traditionen oder religiös begründeten Verhaltensvorschriften aufwies. Diese Bestimmungen wurden seither zugunsten einer fortschreitenden Säkularisierung des Personenstandsgesetzes, das bei seiner Verabschiedung 1956 bereits das fortschrittlichste im arabischen Raum war, abgebaut, d.h. Frauen wurden seither sukzessive besser gestellt, um Verfassungsartikel 6 (Gleichheitsprinzip) zu verwirklichen: Frauen sind z.B. von keinem Beruf (mit Ausnahme der Militärlaufbahn) ausgeschlossen, 1993 wurde die Gehorsamspflicht der Frau gegenüber dem Mann aufgehoben, das Sorgerecht kommt beiden Ehepartnern zu, Adoption ist erlaubt.

¹⁰² Vgl. z.B. Le Renouveau, Tunis, 9.8.2007 (Référentiel intellectuel du changement: la foisonnante subjectivité des femmes).

¹⁰³ Vgl. Jeune Afrique, Paris, 8.10.2006 (Tunisie. Le dernier tabou).

gültigen Dekret Nr. 108 von 1981 untersagte deshalb Präsident Bourguiba sowohl das Tragen des Hijab als auch – erst recht – das Tragen des Vollschleiers (Niqab) im öffentlichen Dienst. Am 12. August 1987 wurde das Schleierverbot verschärft und auf Schulen und Universitäten ausgedehnt, nachdem der islamistische Einfluß an den Schulen und Universitäten in den 1980er Jahren gestiegen war und damit der Hijab dort massiv Einzug hielt. Der Hijab (wie der Niqab) werden als „islamistische Attribute“ eingestuft und als „politisches Signal“ interpretiert, zumal beide Schleiervarianten in Tunesien seit jeher unüblich waren. Angesichts der in den letzten Jahren zu verzeichnenden neuerlichen Zunahme des Hijab – was offizielle Stellen auf den Einfluß des Satellitenfernsehens aus den Golfstaaten zurückführen – gab es 2006/07 in der tunesischen Presse eine heftige Auseinandersetzung über das Pro und Contra.¹⁰⁴ Die Regierungspartei RCD, der Minister für religiöse Angelegenheiten und die Frauenorganisationen sprachen sich alle vehement gegen das Tragen des Hijab aus. Minister El Akhzouri kritisierte vor allem, daß der Hijab aus den Golfstaaten stamme und zu den Kleidungsgewohnheiten Tunesiens in Widerspruch stehe. Der Hijab sei eine „von außen eingedrungene, fremde Bekleidungsart“.¹⁰⁵

Was das staatliche Verhalten gegenüber den nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften anbelangt, so kann dieses – wie generell die „religiöse Kohabitation“ in Tunesien – zumindest in den letzten Jahrzehnten¹⁰⁶ als weitgehend diskriminierungs- und komplikationsfrei gelten. Das Verfassungsrecht „Freiheit der Religionsausübung“ ist auf der Basis von Gesetzen mit der jüdischen Gemeinde und der katholischen Kirche¹⁰⁷ umgesetzt, wenngleich es hinsichtlich der Mission christlicher Kirchen Grenzen gibt. Im U.S. International Religious Freedom Report

¹⁰⁴ Vgl. als Überblick Lav, Daniel: The war over the veil in Tunisia, in: MEMRI, Washington D.C., Nr. 303, 23.11.2006, 16 S. (www.memri.org); Vgl. auch Jeune Afrique, Paris, 18.6.2006 (Tunisie – Revoilà le voile).

¹⁰⁵ Associated Press, 29.12.2005 (Le ministre tunisien des affaires religieuses contre le voile „importé“); AFP, 4.10.2006 (Le Parti au pouvoir en Tunisie dénonce le port du voile).

¹⁰⁶ Erinert sei allerdings an die Ausschreitungen gegen die Synagogen 1956 und 1967 während der arabisch-israelischen Kriege.

¹⁰⁷ Gesetz vom 11.7.1958 (jüdische Gemeinde); Abkommen vom 27.6.1964 (katholische Kirche).

2006¹⁰⁸ heißt es hierzu: „Foreign Christian missionary organizations and groups were present in the country; however, they were not permitted to proselytize“. Sanktionsfrei ist die Konversion eines Muslims zu einer anderen Religion bzw. die Apostasie¹⁰⁹ und die Ehe einer Muslimin mit einem Nichtmuslim wird seit der Reform des Personalstatuts 1993 anerkannt. Ambivalent ist die Haltung zum Alkoholverbot. Ist normalerweise bis auf freitags (Gebetszeit) der Verkauf von Alkohol erlaubt, so gibt es andererseits Meldungen, daß in Tunis auf dem Areal der *Berges du Lac* in Restaurants und Cafés ein Alkoholverbot praktiziert wird. Basis hierfür ist allerdings keine gesetzliche Vorschrift, sondern eine Auflage des saudischen Investors.

Fazit und Perspektiven

Die tunesische Staatsführung verfolgt sowohl einen sozioökonomischen Modernisierungskurs als auch eine aktive und dezidierte Religionspolitik, die diesen Kurs inhaltlich unterstützt. Mit anderen Worten, die staatliche Steuerung des Entwicklungsprozesses wird in Tunesien von einem *gleichgerichteten* religiösen Diskurs begleitet. Charakteristisch für das seit den 1950er Jahren in Tunesien von der Staatsführung verfochtene Konzept eines „Säkularismus, der dem Islam nicht feindlich gegenübersteht“ (so der tunesische Historiker Hicham Djaït), war dabei die Maßgabe, den Islam als religiösen Glauben zu achten, ansonsten jedoch die religiösen Akteure und Institutionen dem modernen zivilen Staat unterzuordnen und aus der Politik heraus zu halten. Die religiösen Institutionen konnten in diesem Sinne dem Staat tatsächlich untergeordnet und die moderne Interpretation der Religion unter ihren Trägern verbreitet werden. Abweichende Auslegungen und Funktionszuweisungen der Religion, wie sie Islamisten betreiben und fordern, werden ausgeschlossen und rigoros dagegen vorgegangen.

¹⁰⁸ Vgl. www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71433.htm.

¹⁰⁹ In der Praxis kann es allerdings zu Diskriminierungen durch den (staatlichen) Arbeitgeber kommen.

Die Rigidität mit der die Staatsführung bei der Umsetzung ihrer Modernisierungs- und Religionspolitik voranschreitet, macht Tunesien nicht nur im Maghreb zu einem Sonderfall. Für den Rektor der Universität Zaituna ist Tunesien hinsichtlich seiner Modernisierungskonzeption¹¹⁰ gar „eine Insel“ innerhalb einer Staatenumwelt, die längst noch nicht ein ähnliches Niveau erreicht hat.

So sehr Tunesien eine Vorreiterfunktion einnimmt, so problematisch dürfte ein Export des tunesischen Modells sein. Zum einen hat Tunesien den Vorteil, daß

- in der tunesischen Bevölkerung historisch eine moderatere Islamkonzeption dominant ist, die jenseits der Repression mitverantwortlich dafür war, daß die islamistischen Tendenzen zurückgedrängt werden konnten; die religiösen Reformen auf der Basis des Wasatiya-Konzept, das per se gegen Extremismus argumentiert, stößt auf hohe Akzeptanz und gilt – auch bei Kritikern staatlicher Politik – als „verteidigungswürdige“ Errungenschaft.
- in Tunesien generell der Säkularisierungsgrad als hoch zu bezeichnen ist; im Unterschied zu vielen ostarabischen Staaten gibt es weder religiöse Schariagerichte, noch einflußreiche Zakatbehörden, islamische Stiftungen oder eine Religionspolizei wie in Saudi-Arabien, die die Modernisierung bremsen.

Der wichtigste Schritt, den die tunesische Staatsführung bei der Modernisierung des religiösen Diskurses gegangen ist, ist zweifellos – über die institutionellen Reformen und die Kontrolle der Moscheen und Imame hinaus – die Bereitschaft zur Einleitung und Unterstützung einer inhaltlichen Reform des religiösen Denkens. Der Schritt zur Abschaffung des Konzepts der „Ungläubigen“ und der „Häresie“ in Bezug auf den innerislamischen wie den interreligiösen Kontext wurde allerdings noch nicht eingeleitet. Dennoch ist die Lossagung vom Taqlid, der starren Nachahmung tradierter Konzepte, und die offensive Propagierung des Ijtihad bereits eine entscheidende Neuerung und die eigentlich zu würdigende An-

¹¹⁰ Als Gründe hierfür gab Professor Bou Yahia die Geographie Tunesiens (kleiner Staat zwischen den Flächenstaaten Algerien und Libyen), die lange (und überlebenswichtige) Tradition des Dialogs und Ausgleichs sowie die Hartnäckigkeit Präsident Bourguibas, nach der Unabhängigkeit den Modernisierungskurs durchzusetzen, an.

passungsleistung des tunesischen Staates, vor allem weil sie sich konkret in der Schulbuchreform und in der weiteren Modifikation des Personalstatuts niederschlug und damit Ansatzmöglichkeiten für weiterreichende Schritte vorbereitete.

Kontrolle, Anpassung, Unterwerfung

Die drei Koordinaten der staatlichen Religionspolitik
in Nordafrika/Nahost

Sigrid Faath

Sprich über das Moderne ohne Verachtung
und über das Alte ohne Vergötterung.

Philip Dormer Stanhope

4th Earl of Chesterfield (1694-1773)

Nach seiner Algerienreise 1841 legte Alexis de Tocqueville¹ seine Eindrücke schriftlich nieder. Beeindruckt war er von dem Einfluß der Religion des Islam auf die algerische Bevölkerung. Tocqueville erkannte die Kraft der Religion zur Sammlung und Mobilisierung zugunsten einer gemeinsamen Idee und riet deswegen jedem, der über dieses Land und seine Bevölkerung regieren will, die einende Kraft der Religion für seine Interessen zu nutzen. In jedem anderen nordafrikanischen oder nahöstlichen Land hätte Tocqueville dieselbe Erfahrung machen können. Würde er heute seine Betrachtungen anstellen, käme er wahrscheinlich zu einer ähnlichen Beurteilung hinsichtlich der emotionalen und manipulativen Kraft der Religion. Auch die vorliegenden Analysen zur staatlichen Religionspolitik in Nordafrika/Nahost bestätigen die anhaltende Bedeutung der Religion für die politischen Entscheidungsträger. Nicht von ungefähr versuchen alle Staatsführungen in Nordafrika/Nahost ihre Kontrolle über den religiösen Bereich und die verbreiteten Inhalte zu sichern.

1. Die Feststellung des Bedarfs an religionspolitischen Maßnahmen

¹ Vgl. Alexis de Tocqueville: *De la colonie en Algérie*, Brüssel 1988, S. 66.

Seit den spektakulären Anschlägen vom 11. September 2001 und dem Irakkrieg 2003 greifen immer mehr bewaffnete islamistische Gruppen in Nordafrika/Nahost zum Mittel der Selbstmordattentate. Sind Selbstmordanschläge als Kampfstrategie islamistischer Palästinenser gegen Israel seit geraumer Zeit „üblich“, so waren sie in den anderen nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten keine gebräuchliche Strategie. Die Zunahme erfolgreich durchgeführter Anschläge seit 2003 ist jedoch wesentlich für die Diskussion dieses Phänomens in den Medien und damit in einer breiteren Öffentlichkeit der betroffenen Staaten mitverantwortlich. Sowohl die Printmedien als auch die audiovisuellen Medien sind mit Billigung der Staatsführungen in diesen Diskussionen mit Politikern, Religionsgelehrten und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen engagiert, bei denen die Suche nach Ursachen und Gegenmaßnahmen im Mittelpunkt steht.² Unterstützt wurde diese öffentliche Auseinandersetzung zweifellos durch die Selbstmordanschläge, die sich gegen den eigenen Staat (staatliche Einrichtungen) und gegen die eigene Bevölkerung richten. Allerdings wird bei der Beurteilung der Gewalt und der Selbstmordwaffe in nahöstlichen Staaten explizit eine Ausnahme formuliert oder eine zwiespältige, unklare Haltung eingenommen. Der Einsatz von Gewalt auch in Form von Selbstmordattentaten gegen Besatzungsmächte wird weitgehend (als „Widerstand“) gebilligt; diese Ausnahme wird für ihre Aktionen gegen Israel und für Anschläge im Irak gegen ausländische Truppen geltend gemacht.

Islamistische Gewalt und ihre religiöse Legitimation als Problem

Der Konflikt mit Islamisten war in allen Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens vorprogrammiert, weil zwei Monopolansprüche auf die Führung und Orientierung von Staat und Gesellschaft in Konkurrenz traten, die jeweils für die Gesellschaft insgesamt verpflichtende Regeln aufstellen wollten. Die spezifisch *religiöse* Begründung des angestrebten Ordnungsmodells der Islamisten dient der Begründung eines Absolutheitsanspruchs, der jedoch weit über die politischen Führungsansprüche und Monopolisierungstendenzen der säkularen Staatsführungen hinaus-

² Vgl. Faath, Sigrid: Protest und Gewalt in Nordafrika/Nahost, August 2007, hier: Teil 2 des Beitrags unter: www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung.

geht. Die meisten autoritären (säkularen) Systeme reagieren nämlich spätestens dann, wenn es um die Frage des Machterhalts geht, flexibel und sind bereit, einige Monopolansprüche abzuschwächen und die Beziehungen zu den politischen und gesellschaftlichen Gruppen neu zu gestalten (u.a. durch mehr Partizipation, neue Arrangements zur Ressourcenverteilung). Religiös-legitimierte Konzepte gehen jedoch von absoluten Wahrheiten aus und leiten aus ihnen Organisationsmodelle ab, deren Spielraum zur Anpassung an veränderte Bedingungen eng begrenzt ist. Die fundamentalistisch orientierten Gruppen und Organisationen sind, was das Zulassen von „Alternativen“ zu ihren Werten und Organisationsvorstellungen anbelangt, als „antimodernistisch“ zu bezeichnen, weil sie die absolut gesetzten Gewißheiten ihrer Religionsinterpretation und ihrer Wahrnehmung von jeder Infragestellung ausnehmen. Diese Form des „Kommunikationsabbruchs“³ über Gewißheiten vertiefte in den Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens die Kluft zwischen Teilen der Bevölkerung und der Eliten, die ein rigides Glaubenssystem mit umfassendem Einfluß auf die weltliche Ordnung ablehnen, und jenen, die sich zu fundamentalistischen Varianten hingezogen fühlen und diese als gesamtgesellschaftlich verbindlich anstreben.

Die von Islamisten verbreiteten holistischen, hegemonialen Vorstellungen von Religion, Staat und Gesellschaft, hatten es jedoch leichter als säkulare Konzepte, Anklang zu finden. Die Empfänglichkeit für Argumente und Konzepte mit Religionsbezug wurde durch die offiziell verbreitete, konservative Religionsinterpretation und die patriarchalischen Werten verpflichtete Gesellschaftspolitik, die in der Mehrzahl der Staaten umgesetzt wird,⁴ begünstigt. Das holistische Modell des Islam hat deswegen seine Attraktivität für die Mehrheitsgesellschaft nie verloren. Mezri Haddad⁵ hält aus diesem Grund die „westlichen“ Erklärungen für

³ Vgl. von Prittowitz, Volker: Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und die Verantwortung des zivilen Staates, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bonn, B 18, 2002, S. 33-38, hier S. 35.

⁴ Ausnahmen sind Tunesien und – wenngleich mit Einschränkungen – Libyen, die seit der Unabhängigkeit 1956 bzw. seit der Revolution von 1969 eine modern orientierte Gesellschaftspolitik umsetzen; Marokko geht verstärkt seit 2004/05 diesen Weg.

⁵ Haddad spielt auf die sozioökonomischen Erklärungsansätze für den islamistischen Erfolg an (Armut als begünstigender Faktor usw.) und unterstützt die These von der „schlechten Regierungsführung“, die zu Protestwahlen/Sanktionswahlen führt. Der

die politische Attraktivität islamistischer Gruppen und Konzepte, die sich in einigen Staaten im guten bis sehr guten Abschneiden bei Wahlen manifestiert, nicht für sehr erhellend. Diese Erklärungsansätze würden die wirklichen an der Ausbreitung des Islamismus beteiligten Faktoren verschleiern; Armut und Ignoranz seien zwar Faktoren, die beeinflussend wirken, die Hauptquelle für den Erfolg der Islamisten liegt für Haddad jedoch in der holistischen und hegemonialen Kultur islamisch geprägter Staaten begründet, die Gott in alle Bereiche hineinbringe und den Koran zum politischen Manifest mache.⁶ Der Einfluß von Individuen, Gruppen und Organisationen, die dem islamischen Einheitskonzept (Tawhid-Konzept) verpflichtet sind und dieses für den privaten wie den öffentlichen Bereich als verbindlich erklären, ist insofern bis heute lebendig und wird an die nächste Generation weitergegeben: Die Erziehung, ob im religiösen oder im weltlichen Bildungs- und Ausbildungswesen, ist von diesem Prinzip durchdrungen. Die Verbreitung der wahhabitischen Religionsauffassung⁷ hat diese Positionen noch verstärkt, so daß – allerdings mit anderer Zielrichtung – das eintrat, was der Soziologe Winfried Gebhardt bei jungen Katholiken beobachtete, die gegenüber der Religion eine souveräne Haltung einnehmen und „als Ausdruck der Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ die Regeln und Gebote der Kirche entsprechend ihren eigenen Bedürfnissen in die Praxis übertragen.⁸ In islamisch geprägten Gemeinschaften hat diese Selbstermächtigung überwiegend fundamentalistische Züge angenommen: Die Zahl der Religionsinterpreten, die sich als Inhaber des „wahren“ Islam präsentieren, ist in den letzten Jahren fortgeschritten und wurde zweifellos durch den Bedarf bewaffneter islamistischer Gruppen an Fatwas, die ihre Gewaltaktionen legitimieren, noch vorangetrieben. Sie steht allerdings auch in engem

aus Tunesien stammende und in Frankreich lebende Mezri Haddad ist Professor für katholische Theologie in Frankreich und der erste Muslim, der für dieses Fach zugelassen wurde.

⁶ Haddad, Mezri: Islamism and democracy: which will defeat the other?, in: ESISC „Forum“, Brüssel, 13.2.2006. Vgl. auch *Le Monde*, Paris, 4.2.2006.

⁷ Vgl. hierzu die neue, bei Seuil verlegte Studie des tunesischen Wissenschaftlers Hamadi Redissi: *Le pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris 2007, 344 S.

⁸ Vgl. den Beitrag von Winfried Gebhardt in: *Die Welt*, Berlin, 13.9.2007, S. 3 (Der Enthusiasmus von Köln ist verpufft).

Bezug zur Verbreitung des Internet, das die Selbstdarstellung dieser als religiöse Führer auftretenden Personen und ihre Suche nach Gleichgesinnten grenzüberschreitend erleichtert.⁹ Die dadurch begünstigte „Autonomisierung“ des religiösen Bereichs ist nicht nur mit einem Kontrollverlust der Staatsführungen verbunden, sondern sorgt auch dafür, daß wiederum keine islamistische Gruppe oder Organisation für sich das Interpretationsmonopol reklamieren kann.

Staatliche Religionspolitik als Reaktion auf „extremistische Gewalt“

Auf die akuten Konflikte mit gewaltbereiten islamistischen Gruppen reagieren die Staatsführungen ähnlich wie in den 1980er/90er Jahren mit Repression und staatlicher Überwachung;¹⁰ einige bedienen sich auch einer kontrollierten Inklusionspolitik. Der anhaltende Einfluß bewaffneter Gruppen auf Heranwachsende und junge Erwachsene und die Instrumentalisierung der Religion durch diese Gruppen, um Gewalt zu legitimieren, wird mit Besorgnis beobachtet. Die Staatsführungen klammern deshalb inzwischen den religiösen Bereich nicht mehr aus, wenn Überlegungen zur effizienten Bekämpfung des „Extremismus“ angestellt werden, die sinnvoll die laufenden sicherheitspolitischen (repressiven) und sozioökonomischen Maßnahmen zur Verbesserung der Situation der Jugendlichen als Zielgruppe extremistischer Propaganda ergänzen könnten. Dementsprechend wurde der religiöse Bereich und die verbreiteten religiösen Inhalte in den letzten vier Jahren sowohl in Marokko und Algerien als auch in Saudi-Arabien von den Staatsführungen zunehmend intensiver beobachtet. Die schließlich formulierten staatlichen Maßnahmen zur Steuerung und Kontrolle religionspolitischer Inhalte sollen die Abwehrmechanismen der Bevölkerung gegen den „extremistischen“ Diskurs verbessern.

Die Diskussionen von nordafrikanischen und nahöstlichen Religionswissenschaftlern, Soziologen, Politologen, Historikern über die Rolle der Religion bei der Begünstigung von Gewalt lösten innergesellschaftliche

⁹ Vgl. Harms, Florian: *Cyberda‘wa. Islamische Mission im Internet*, Aachen 2007, 365 S.

¹⁰ Wie z.B. in Tunesien Dezember 2006/Januar 2007 oder in Marokko im Frühsommer 2007.

Kontroversen aus; das öffentliche Nachdenken über die Ambivalenz der religiösen Lehre ist aber immer noch „Neuland“ und wird nur von wenigen ausformuliert. Die Staatsführungen selbst haben die kritische Selbstreflexion der eigenen Religion in der direkten Form wie sie einige Wissenschaftler anstellten,¹¹ noch nicht in den eigenen Diskurs integriert. In der gängigen Sprachregelung der Staatsführungen heißt es deswegen in Bezug auf die Selbstmordattentäter und Mitglieder islamistischer gewaltbereiter Gruppen in der Regel, diese seien „irregeleitet“ oder „mental krank“. Dieser Sprachgebrauch erklärt die ebenfalls gängige Formel, daß die Bevölkerung gegen solche Irrlehren und Manipulationen der Religion „immunisiert“ werden müsse.¹² Schließlich wird von offizieller Seite der Islam als die Religion des Friedens und der Toleranz postuliert.

Trotz dieser Vorsicht im Umgang mit einem sensiblen Thema, das bisher zu den Tabuthemen öffentlicher Diskussion zählte, wird der Kern der Botschaft der religionskritischen Wissenschaftler und Künstler (Schriftsteller) insbesondere von den Staatsführungen der Maghrebstaaten Tunesien, Marokko und Algerien, die umfassendere Eingriffe in den religiösen Bereich vornahmen oder planen, mitgetragen. Die konkreten Ansätze zur inhaltlichen Modifikation der verbreiteten religiösen Lehre belegen diese Haltung.

Eine explizit Gewalt verurteilende und Toleranz fördernde Religionsinterpretation hat für die Staatsführungen der untersuchten Staaten trotz Defiziten bei der Umsetzung gegenwärtig einen hohen Stellenwert, um die innenpolitische Ordnung und Sicherheit zu garantieren. Die Aussagen zugunsten von Gewalt, die im Koran enthalten sind, sollen zwar nicht durch den Schritt hin zu einer historisierenden Lesart neu bewertet werden, aber indirekt wird die Unzufriedenheit mit einem Status quo deutlich, der es selbsternannten Religionsinterpreten leicht macht, ihre Aufrufe zur Gewalt mit entsprechenden Korantextstellen zu belegen.

¹¹ Wie z.B. Moussaoui, Abderrahmane: *De la violence en Algérie. Les lois du chaos*, Arles/Paris 2006. Weitere Details in Teil 2 des einführenden Beitrags zum Forschungsprojekt „Menastabilisierung“ (Protest und Gewalt in Nordafrika/Nahost) unter: www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung.

¹² So die Repräsentanten der Religionsministerien u.a. in Algerien, Marokko und Tunesien.

Die religionspolitischen Eingriffe der Staatsführungen in Marokko und Algerien, aber auch im fundamentalistischen Saudi-Arabien sind Ausdruck dieses festgestellten Bedarfs an staatlicher Regelmacht über den gesamten religiösen Bereich und die verbreiteten Inhalte.

Mit der verbesserten staatlichen Kontrolle soll – so zumindest die Erwartungen – unterbunden werden, daß Religion gegen die Staatsmacht und die eigene Bevölkerung instrumentalisiert wird, sei es durch eine gewaltbereite Gruppe oder durch eine islamistische Oppositionsbewegung, die den legalen Weg an die Macht (durch Wahlen) anstrebt. Selbst wenn sich die islamistischen Organisationen im Rahmen der geltenden Gesetze bewegen, zum Teil geduldet oder als Vereinigung und Partei legalisiert sind, so werden ihre machtpolitischen Ambitionen und Vorstellungen zur Ordnung des Staates und der Gesellschaft nicht nur als Konkurrenz um Macht und Ressourcenzugang angesehen. Ein zusätzlicher Aspekt, der in Bezug auf die religionspolitischen Maßnahmen der Staatsführungen von Bedeutung ist, sollte nicht unterschätzt werden: Die fehlende Deckungsgleichheit der Positionen zur Ordnung von Staat und Gesellschaft und damit auch der Zukunftsvorstellungen für Staat und Gesellschaft und die Verortung im internationalen System.

Die antimodernistische Tendenz islamistischer Gruppen, die einer „Öffnung des kulturellen, sozialen und politischen Systems für Alternativen“ (als Prozeß der Modernisierung)¹³ entgegenarbeiten, beantworten die Staatsführungen in Nordafrika/Nahost mit einem ähnlich absolut gesetzten politischen Konzept religiöser Orientierung, das gleichfalls als einzig verbindliches dargestellt wird. Dabei ist zwischen den säkular orientierten Staaten (inklusive Marokko) und Saudi-Arabien allerdings ein Unterschied festzustellen, weil Saudi-Arabien eine religiöse Legitimationsbasis hat und die Herrscherfamilie der Al Saud auf die Allianz mit den Religionsgelehrten der Wahhabiya zur Unterstützung ihrer Machtposition angewiesen ist.¹⁴ Die von prinzipiell säkular orientierten Staaten

¹³ Vgl. hierzu von Prittwitz 2002, a.a.O. (Anm. 3), S. 35.

¹⁴ Dies trifft nicht für Marokko zu, wo es keine vergleichbar einflußreiche Gruppe von Religionsgelehrten gibt und die Legitimität des Königs bzw. des Staates nicht aus der religiösen Führerschaft begründet wird. Sie dient in Marokko der Verankerung und Absicherung personalisierter Herrschaft, sie hat nicht den missionarischen Charakter,

verbreitete Religionsinterpretation ist „weicher“, flexibler und anpassungsfähiger; die Rigidität, die das fundamentalistische System Saudi-Arabiens und seine sittlich-moralischen und religiösen allgemeinverbindlichen Vorschriften zur Regelung des individuellen Verhaltens und der gesellschaftlichen Ordnung kennzeichnet, findet sich in dieser Ausformung in keinem anderen nordafrikanischen und nahöstlichen Land. Dennoch wird auch in Saudi-Arabien vom Königshaus die Notwendigkeit für religionspolitische Maßnahmen artikuliert, die in aller erster Linie extremistischen Tendenzen vorbeugen sollen.

Die innergesellschaftliche Konfliktkonstellation mit Islamisten und ihr Konkurrenzverhalten im religiösen Bereich hat zwei Auswirkungen auf das Verhalten der Staatsführungen:

- Zum einen werden die religiösen Referenzen und Symbolhandlungen der Staatsführungen gegenwärtig weiter ausgebaut. Sie stellen eine Art öffentliches Bekenntnis der Staatsführungen zur islamischen Identität bzw. dem Islam als Staatsreligion dar und sollen den legitimen Anspruch auf das Monopol über den religiösen Bereich und die Deutungshoheit festigen.
- Zum anderen wird der „Bedarf“ für staatliches religionspolitisches Handeln definiert, das in allen Staaten die inhaltliche religiöse Orientierung einschließt.

Dieser letzte Aspekt ist besonders hervorzuheben, weil sich das Spektrum der Maßnahmen in den letzten Jahren ausdifferenzierte und sich die Stimmen derer mehren, die den Islam als einen Faktor, der an der Förderung des „Extremismus“ beteiligt ist, verstärkt zum Gegenstand politischer Eingriffe machen wollen (z.B. in Form staatlicher Vorgaben zur Religionsinterpretation und einer Eindämmung des unkontrollierten Fatwawesens).

Ob formal eine „Irreleitung“ der Gläubigen oder die „falsche Interpretation“ des Islam für extremistisches Gedankengut verantwortlich gemacht wird, ist zunächst zweitrangig. In den islamisch geprägten Gesellschaften Nordafrikas und des Nahen Ostens, in denen eine selbstkriti-

die aus einer religiösen Bewegung mit eigenem Lehrgebäude erwächst wie es bei der Wahhabiya und ihren Repräsentanten der Fall ist.

sche Reflexion der Religion unüblich ist, ist *jede* Diskussion, die von stereotypen Einschätzungen abweicht und einen Bedarf an religionspolitischen Veränderungen artikuliert, weil die gesellschaftliche Kohäsion und das friedliche Zusammenleben als gefährdet wahrgenommen wird, zunächst einmal bemerkenswert, weil sie Wahrnehmungen aufbricht und damit Möglichkeiten zur Veränderung des Status quo schafft.

2. Die religionspolitischen Eingriffe: Länderspezifisch, interessengeleitet und zielabhängig

2.1. Auslöser und übergeordnetes Ziel der religionspolitischen Eingriffe

„Überläßt man den menschlichen Geist seiner Neigung, wird er die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend ordnen; er wird, wenn ich so sagen darf, die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen suchen.“¹⁵ Diese Einschätzung traf Alexis de Tocqueville im Zusammenhang mit seinen Betrachtungen des missionarischen Christentums; sie hat jedoch auch Gültigkeit für den ebenfalls missionarischen, universalen Anspruch geltend machenden Islam und charakterisiert insbesondere die Vertreter seiner fundamentalistischen Varianten.

In den zahlreichen gewaltsamen Konflikten mit islamistischen Gruppen, deren Ziel die Durchsetzung ihrer Religionsinterpretation als Grundlage der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung war, reagierten die Staatsführungen in der Vergangenheit überwiegend mit dem repressiven Instrument. Die repressive Strategie war in Staaten wie Ägypten, Libyen, Syrien und Tunesien insofern erfolgreich, als die gewaltbereiten Gruppen ihre Kapazität zur Mobilisierung und zum Handeln einbüßten und schließlich aus Selbsterhaltungstrieb einen Strategiewechsel propagierten, der ein öffentliches Bekenntnis gegen Gewalt beinhaltete. Ihren Erfolg verdankte diese Strategie jedoch ihrer Härte und Unnachgiebigkeit im Umgang mit Mitgliedern bewaffneter Gruppen und ihren Unterstützern. Waren die staatlichen Positionen „weicher“, von Konzessionen begleitet und folgten keinem stringenten Kurs wie z.B. in Alge-

¹⁵ Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, 1835; zitiert in deutscher Übersetzung nach Hereth, Michael: *Tocqueville*, Hamburg 1991, S. 84-85.

rien in den 1980er und 1990er Jahren, war auch das Ergebnis nicht eindeutig; die Gewaltstrategie wurde dann von einigen Gruppen als Handlungsoption weiterverfolgt.¹⁶

Religionspolitische Maßnahmen, die sich auf die Verbesserung der Kontrolle und die verbreiteten Inhalte konzentrieren, wurden in den Maghrebstaaten nach dem 11. September 2001 bzw. seit 2003 eingeleitet (Marokko, Algerien) oder ausgeweitet (Tunesien, Libyen). Im Nahen Osten ist Saudi-Arabien seit 2002/03 religionspolitisch aktiv geworden, um zusätzlich zu repressiven Maßnahmen den Einfluß bewaffneter wahlhabitischer Oppositionsgruppen zu verringern. Die syrische Staatsführung greift wiederum seit 2006 zur Kontrolle und inhaltlichen Orientierung in den religiösen Bereich ein, um den Einfluß von syrischen gewaltbereiten, al-Qaida-affilierten Gruppen, die seit dem Irakkrieg 2003 aktiv sind, einzudämmen und den „moderaten“ islamischen Diskurs zu stärken.

Ausgelöst wurde somit die Revision der Religionspolitik, weil die Aktivitäten bewaffneter islamistischer Gruppen nach 2002/03 zunahmen. Dazu beigetragen haben „Rückkehrer“ aus Afghanistan, die über eine Kampfausbildung verfügen und nach dem Sturz des Talibanregimes, der Zerstörung der al-Qaida-Ausbildungslager und der massiven Verfolgung von al-Qaida-Mitgliedern in Afghanistan und im afghanisch-pakistani-schen Grenzgebiet als Folge der Anschläge vom 11. September 2001 „sicherere“ Länder suchten. Das Eingreifen der USA und ihrer Verbündeten in Afghanistan und im Irak und die internationale Zusammenarbeit

¹⁶ Die algerische Staatsführung reagierte zwar auf militante Islamisten in den 1980er Jahren kurzfristig repressiv, um gleichzeitig gegenüber einflussreichen religiösen fundamentalistischen Persönlichkeiten, die offensiv gegen die Staatsführung agitierten, zwischen Duldung, Zugeständnissen und selektiver Repression zu schwanken und nach kurzer Haft Mitglieder bewaffneter Gruppen Ende der 1980er Jahre ohne Vorbedingungen zu begnadigen. In dem 1992 ausbrechenden Konflikt mit bewaffneten islamistischen Gruppen machte die Staatsführung ab 1996 Angebote zur Reintegration in die Gesellschaft. Von diesen Angeboten profitierten schließlich auch Führungskader bewaffneter Gruppen, deren Position zur Gewalt als Mittel des Konfliktaustrags im Vorfeld nicht eindeutig geklärt wurde. Die Gewaltstrategie ist als Handlungsoption von einigen, die die Waffen niederlegten, nicht aufgegeben worden; Rückkehrer in den bewaffneten Untergrund belegen dies.

zur Bekämpfung des (islamistischen) Terrorismus,¹⁷ an der sich die nordafrikanischen und nahöstlichen Staatsführungen beteiligen, wurde indes von großen Teilen der Bevölkerung in Nordafrika/Nahost als „Kampf gegen den Islam“ wahrgenommen. Folge war vor allem in nahöstlichen Medien und dem Internet eine Flut von Aufrufen „zum gewaltsamen Widerstand“ und „zum Schutz“ bzw. „zur Verteidigung des Islam“; die Aufrufe kamen sowohl von religiös Konservativen als auch von Islamisten, unter denen zahlreiche religiöse Funktionsträger waren. Diese Aufrufe zum Schutz der Religion und religiösen Identität konnten die Staatsführungen nicht ignorieren. Zwar ist von den nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten lediglich der saudi-arabische Staat auf religiöser Basis begründet und die Staatsführung offenkundig „religionsgebunden“, religionsneutral ist jedoch kein Staat in Nordafrika/Nahost. Die Verfassungen verankern den Islam als Staatsreligion und legen fest, daß das Staatsoberhaupt Muslim sein muß; eine Ausnahme ist der multikonfessionelle Libanon, der lediglich die arabische Identitätskomponente hervorhebt. Selbst Syrien, das unter Präsident Hafiz al-Asad versuchte, die größtmögliche religiöse Neutralität zu wahren, nahm 1973 unter dem Druck der Muslimbruderschaft die Klausel auf, daß der Staatspräsident Muslim zu sein hat. Dem Islam kommt damit als konstitutives Element der nationalen Identität eine herausragende Bedeutung zu; auch in Staaten mit Staatsbürgern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit werden andere Religionen nicht als gleichberechtigte konstitutive Elemente der nationalen Identität behandelt. Dies gilt auch für außerreligiöse, „neutralere“ identitätsstiftende Elemente wie z.B. das nationale oder staatsbürgerliche Zugehörigkeitsgefühl.

¹⁷ Während die Maghrebstaaten die Notwendigkeit einer Diskurskontrolle und eines Gegendiskurses aus eigener Initiative und aus nationalem Interesse einleiteten, wurde die ägyptische, jordanische und vor allem die saudi-arabische Staatsführung stark von der US-amerikanischen Regierung gedrängt, als Teil ihres Beitrags zur Terrorismusbekämpfung gegen Gewaltaufrufe vorzugehen. Insbesondere die saudi-arabische Staatsführung wurde von der US-amerikanischen Regierung gehalten, nicht nur gegen Aktivitäten bewaffneter Gruppen, sondern auch gegen die Sponsoren dieser Gruppen vorzugehen. Das Zweckbündnis zwischen Herrscherfamilie und den Religionsgelehrten der Wahhabiya verhinderte allerdings tiefgreifende Eingriffe.

Die nordafrikanischen und nahöstlichen Staatsführungen, die in den vorliegenden Länderanalysen behandelt wurden, haben hinsichtlich der Religionspolitik ein gemeinsames übergeordnetes Ziel, das sie mit den Eingriffen verfolgen: *Die Kontrolle des religiösen Bereichs*. Diese Kontrolle schließt die Aufsicht über die religiösen Institutionen und das predigende und lehrende Moscheepersonal sowie dessen Ausbildung und Auswahl mit ein. Die Verantwortung für die Ausbreitung fundamentalistischer religiöser Positionen¹⁸ und insbesondere der Gewaltdiskurse mit religiösen Bezügen wird somit nicht mehr ausnahmslos auf „irregeleitete“, die Religion mißbrauchende und falsch interpretierende Personen oder auf Einflüsse von außen geschoben.¹⁹ Die Staatsführungen übernehmen damit selbst einen Anteil an der Verantwortung für die Entwicklung. Dieser Schritt weist auf eine politikrelevante Veränderung der Wahrnehmung hin, selbst wenn die ergriffenen Maßnahmen in den einzelnen Staaten – bedingt durch die innenpolitischen Machtverhältnisse – zum Teil sehr zurückhaltend ausfallen.

2.2. Die länderspezifische staatliche Religionspolitik

Die Länderanalysen zur staatlichen Religionspolitik bestätigen, daß die angestrebten, eingeleiteten oder verbesserten Maßnahmen zur staatlichen Kontrolle über den religiösen Bereich und zur Anpassung der verbreiteten Inhalte an die offiziell favorisierte religiöse Interpretation zwei Interessen verfolgen:

¹⁸ Diese Aussage bezieht Saudi-Arabien nicht ein, dessen offizielle staatliche Religionsvariante, der Wahhabismus, eine fundamentalistische Lehre ist.

¹⁹ Im Juli 2004 hat zwar Prinz Khalid al-Faisal (zur Zeit Gouverneur von Mekka) in einem Fernsehinterview behauptet, „extremistische Ideologien“ seien „aus dem Ausland“ gekommen (wobei er auf ausländische Fernsehsender hinwies), er erkannte jedoch an, daß die Verbreitung über die Schulen, Universitäten, Moscheen und eigens dazu veranstaltete Camps für Jugendliche stattfindet und es Unterstützer aus den Reihen der saudi-arabischen Regierung bzw. staatlichen Einrichtungen und Medien gibt. Vgl. Text in: MEMRI, Washington D.C., Nr. 212, 16.3.2005, hier S. 1 (Saudi Prince Khaled Al-Faisal against the islamist ideology).

- Zum einen soll der Einfluß Gewalt propagierender islamistischer Gruppen und Personen²⁰ bekämpft werden;
- zum anderen soll die religiöse Deutungshoheit des Staates im religiösen Bereich gezielt abgesichert (oder zurückgewonnen) werden, um die eigene Machtposition zu stärken und den Fortbestand der Macht- und Ordnungsstrukturen zu gewährleisten.

In Tunesien und Marokko zielen die religionspolitischen Eingriffe zudem auf Veränderungen des Religionsverständnisses ab und gehen damit weit über die Umsetzung von rein sicherheitsrelevanten und machtpolitischen Interessen der Staatsführungen hinaus. Die Eingriffe der Staatsführungen in stark von religiösen Werten und Verhaltensvorschriften geprägten Bereichen wie das Familienrecht, die rechtliche Stellung der Frau oder das (säkulare und religiöse) Erziehungswesen belegen diese Tendenz zu einem qualitativ neuen Ansatz. Dieser Ansatz ist von dem Ideal geleitet, die Religion zu entpolitisieren, den Glauben auf den privaten, nichtpolitischen Bereich zu beschränken und die Dominanz moderater religiöser Positionen zu etablieren.

Die Religionspolitik des algerischen Staates ist hinsichtlich der Reichweite der Eingriffe im Vergleich zu Tunesien und Marokko noch sehr unentschieden; die Tendenz geht zur Zeit (2007) eher in Richtung einer ausschließlichen Kontrollstärkung. Die libysche Staatsführung verstärkt ebenfalls die Kontrolle und seit 2007 auch (wieder) einen Diskurs, der ähnlich wie der Diskurs der gewaltbereiten Gruppen, all jenen mit Gewalt droht, die sich mit religiösen Argumenten gewaltsam gegen Staat und Gesellschaft wenden. Darüber hinaus werden keine nennenswerten religionspolitischen Akzente gesetzt, die qualitativ in die Richtung der tunesischen und marokkanischen Maßnahmen zielen. Die religionspolitischen Maßnahmen der ägyptischen und anderen nahöstlichen Staaten konzentriert sich ebenfalls ausschließlich auf eine Stärkung staatlicher Kontrolle und die Rückgewinnung der Deutungshoheit (insbesondere Saudi-Arabien).

²⁰ Sie bezeichnen sich in der Regel selbst als Salafisten (Salafisten-Jihadisten) und sind inspiriert worden vom wahhabitischen Fundamentalismus, auf dessen Grundlagen sich auch die al-Qaida entwickelte.

Im Folgenden sollen kurz die wichtigsten Eingriffe der einzelnen Staatsführungen zur Sicherung der religionspolitischen Hauptziele „staatliche Kontrolle“ und „staatliche Deutungshoheit“ dargestellt werden, um die Ähnlichkeiten und Unterschiede zu verdeutlichen.

Ägypten: Seit den 1970er Jahren eignet sich die ägyptische Staatsführung als Reaktion auf den wachsenden Einfluß der Islamisten in der Gesellschaft den Islam an, indem sie sich zur „Hüterin der Religion“ und zur „Verteidigerin der islamischen Moral“ macht. Damit soll Verbundenheit mit der Religion und die Achtung der islamischen Identität demonstriert werden. Die Kontrolle (Verstaatlichung) des religiösen Bereichs und Maßnahmen, die gegen eine Verbreitung spezifischer Attribute des islamistischen, konkurrierenden Islamverständnisses vorgehen (wie z.B. das Schleierverbot in öffentlichen Einrichtungen), wurden in den 1980/90er Jahren formal erlassen, konnten jedoch nicht zufriedenstellend durchgesetzt werden: Die Maßnahmen zur Kontrollausweitung und Rückdrängung des Islamismus und seit 2001 des Einflusses von al-Qaida werden deswegen fortgesetzt. Seit 2003 konzentriert sich die Staatsführung zudem stärker auf die von den religiösen Institutionen verbreiteten Inhalte und die Imamausbildung, um einen moderaten Islam zu verankern. Aus den Moscheen sollen politische Themen verbannt werden. Die religiöse Bildung von Frauen (durch weibliches religiöses Personal) steht seit 2006 auf der Agenda, um ein Bollwerk gegen Extremismus zu schaffen.

Algerien: Die algerische Regierung manifestiert seit dem Amtsantritt Präsident Bouteflikas 1999 eine dezidierte Kontrollabsicht des religiösen Bereichs. Die institutionellen Veränderungen des religiösen Bereichs verliefen parallel zur Förderung der nationalen Versöhnung mit den gewaltbereiten Islamisten. Das Religionsministerium ist seit 2000 mit einer modifizierten Struktur das zentrale religionspolitische Organ; es hat den Auftrag, die Kontrolle über das religiöse Personal zu verschärfen, alle religiösen Einrichtungen und Prediger in die staatlichen Strukturen einzubinden und die Islaminterpretation der gewaltbereiten Islamisten („Salafisten-Jihadisten“) durch einen Gegendiskurs zurückzudrängen. Das Ministerium soll ferner Konzepte ausarbeiten, um auf die religiösen Inhalte einzuwirken (u.a. durch eine verbesserte theologische Ausbil-

derung der Prediger; Ratschläge für die Abfassung der Freitagspredigten; eine Neufassung der Schulcurricula zur religiösen Erziehung, die allerdings erst anläuft). Die Einbeziehung weiblichen religiösen Personals zur Unterweisung der Frauen und die Einbeziehung der Sufibruderschaften ist Teil dieser Strategie, einen „moderaten“ Islam zu fördern.

Libyen: Die Septemberrevolution verstand sich immer auch als „islami-sche Revolution“, was Eingriffe in den Religionssektor implizierte. Die Kontrolle des religiösen Bereichs und die inhaltliche Ausrichtung an den Zielen der libyschen Revolution war bereits 1978 weitgehend abgeschlossen. Revolutionsführer Qaddafi gab selbst die inhaltliche religiöse Orientierung vor. Das zeitweilige Aufleben von Aktivitäten gewaltbereiter Islamisten verstärkte primär die sicherheitspolitische Komponente (Einbeziehung der Bevölkerung in die Überwachung/Kontrolle) und die aggressive, Gewalt legitimierende Bekämpfungsrhetorik von Revolutionsführer Mu‘ammar al-Qaddafi. Weitere Eingriffe in den religionspolitischen Bereich erfolgten mit Ausnahme der Teilislamisierung einiger Gesetze in den letzten Jahren nicht. Allerdings werden gegenwärtig die Sufibruderschaften als Gegengewicht zu fundamentalistischen Islaminterpretationen vor allem wahhabitischer bzw. salafitisch-jihadistischer Richtung gefördert.

Marokko: Staatliche Eingriffe in den religiösen institutionellen Bereich wurden nach dem Tode König Hassans (1999) von König Mohammed eingeleitet, um religiös konservative Religionsgelehrte besser überwachen zu können und eine liberalere Religionsinterpretation durchzusetzen. Die Förderung weiblichen Lehr- und Unterweisungspersonals ist ebenso Teil dieser Strategie wie die Verbesserung der Ausbildung des gesamten religiösen Personals und seine inhaltliche Orientierung. Intensiviert und vorangetrieben wurde dieser Kurs nach den islamistischen Anschlägen vom Mai 2003. Parallel dazu wurden 2004 flankierende Maßnahmen zur gesellschaftlichen Modernisierung (Frauenförderung; Jugendförderung; Bildungspolitik) und zur Reduzierung der Anfälligkeit von sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen (Intensivierung der Jugendförderung, Armutsbekämpfung) für radikale Thesen ergriffen. Die institutionellen Modifikationen im religionspolitischen Bereich

zielen darauf ab, alle religiösen Akteure und Einrichtungen dem König in seiner Eigenschaft als „Führer der Gläubigen“ unterzuordnen, sein Monopol der Interpretation klar herauszustellen und ein engmaschiges Kontrollnetz zu etablieren.

Saudi-Arabien: Reformen religionspolitischer Institutionen wurden in Saudi-Arabien bis heute nicht vorgenommen; Ausnahme ist die Religionspolizei, die seit 2002 wegen ihres Verhaltens (gegenüber Mädchen/Frauen; Inhaftierten, Foltervorwürfe) heftiger Kritik der Bevölkerung ausgesetzt ist und deswegen einer Ausbildungsreform unterworfen werden soll. Die Staatsführung konzentriert sich auf eine Kooptierungspolitik gegenüber der islamistischen Opposition, um deren Radikalisierung abzuwenden, und auf die Festigung des Bündnisses mit dem religiösen Establishment der Wahhabiya. Inhaltliche Eingriffe, damit die in der wahhabitischen Lehre enthaltenen radikalen Positionen abgebaut und aus dem Erziehungswesen verbannt werden können, wie dies einige saudi-arabische liberalere Persönlichkeiten fordern, werden seit 2007 diskutiert. Diese Diskussionen beziehen aber nicht das religiöse Erziehungswesen mit ein, dessen Aufsicht die wahhabitischen Gelehrten wahrnehmen, die ihren Einfluß auf diesen zentralen Bereich zur Orientierung und Verankerung von islamischen Werten verteidigen. Die Deutungshoheit über die verbreiteten religiösen Inhalte liegt weiterhin bei den wahhabitischen Gelehrten.

Syrien: Die Kontrolle des religiösen Bereichs war in Syrien spätestens mit der Zerschlagung der Muslimbruderschaft als religiös-politische Opposition 1982 abgeschlossen. Die seit den 1970er Jahren bis heute fortgesetzte Einbindung der religiösen Repräsentanten nicht nur der (mehrheitlich) konservativ geprägten sunnitischen Muslime, sondern auch der muslimischen und christlichen Minderheiten, ist intakt. Die Staatsführung unter Bashshar al-Asad (seit 2000) nimmt in ihren eigenen Diskurs seit 2006 verstärkt religiöse Bezüge auf; dies kann als Reaktion auf die wahrnehmbar gestiegene Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Alltag und für den Einzelnen interpretiert werden. Es handelt sich jedoch um keine politisch orientierte religiöse Tendenz der Gesellschaft. 2006 wurden wegen der Aktivitäten bewaffneter, al-Qaida nahestehender Per-

sonen die Überwachung der Moscheen und die Spendenkollekte neu geregelt sowie die Prediger aufgefordert, einen „moderaten“ (gewaltfreien) Islam zu predigen.

Tunesien: Die Kontrolle und Orientierung des religiösen Bereichs in Richtung eines moderaten und nicht im Widerspruch zu den Erfordernissen einer sich modernisierenden Gesellschaft stehenden Islam steht seit der Unabhängigkeit 1956 im Zentrum der tunesischen Religionspolitik; private Moscheen und Prediger gibt es in Tunesien nicht. In der Bevölkerung dominiert eine moderate, liberale Islamkonzeption, die mitverantwortlich dafür ist, daß der Islamismus nicht zu einer religiösen und politischen Konkurrenz für den offiziellen Islam heranwachsen konnte. Zur Kontrolle und Bekämpfung von islamistisch-salafitischem Gedankengut wurden seit 2001 die Kontrollen der Moscheen und des Personals und die Maßnahmen zur Verbreitung des Gegendiskurses, u.a. durch eine Reform der Ausbildungscurricula, ausgebaut. Die religiöse Betreuung der Mädchen und Frauen (insbesondere auch bei der Pilgerfahrt) durch weibliches religiöses Personal wurde intensiviert. Eine der jüngsten Maßnahmen zur Kommunikation des moderaten Gegendiskurses ist die Zulassung eines Radiosenders für religiöse Sendungen im Herbst 2007. Die Staatsführung ist bemüht, sich die religiöse Deutungshoheit zu sichern und durch eine ausgeprägte Sozialpolitik sowie Fördermaßnahmen für die Regionen des Landes die Anfälligkeit besonders von Jugendlichen für extremistischen Aktivismus zu mindern.

3. Die „Grenzen“ staatlicher Religionspolitik: Umfeldbestimmt und selbstverordnet

Die *effektive* Ausweitung der Kontrollen über den religiösen Bereich, d.h. in der Praxis die (verbesserte) *Verstaatlichung* des religiösen Bereichs durch die Festigung des Monopols über die religionspolitischen Institutionen und das Personal zur *Orientierung und Vereinheitlichung* der verbreiteten Inhalte, wird – wie die Länderanalysen verdeutlichen –

von den „Konkurrenten“ des Staates auf religiöser Ebene und ihrem Einfluß auf die Bevölkerungsmehrheit beeinflusst.

Werden die Ergebnisse der Fallstudien unter dem Gesichtspunkt der Durchsetzung religionspolitischer Maßnahmen zur Eindämmung des Extremismus und extremistischen Gedankenguts, als dem vordergründigen Hauptziel aller Staaten, betrachtet, können folgende Thesen als Quintessenz abgeleitet werden:

Die Umsetzung staatlicher Kontrolle über den religiösen Bereich und die Festigung der Deutungshoheit über die religiösen Inhalte hat größere Erfolgchancen

- *in Staaten mit einer schwach ausgeprägten, nur über marginalen gesellschaftlichen Einfluß verfügenden islamistischen Bewegung.*

Diese Bedingung trifft für *Tunesien, Libyen und Syrien* zu, wo Islamisten durch Repression ihre Organisationsstrukturen und damit ihre Handlungsfähigkeit einbüßten. Dadurch fehlt in diesen Staaten im religionspolitischen Bereich eine einflußreiche „Konkurrenz“ mit Parallelstrukturen und – dank „Graswurzelarbeit“ – einer breiten gesellschaftlichen Basis; mit anderen Worten: es fehlt der Konkurrent mit Einfluß auf die Werterhaltung und religiöse Orientierung dieser Basis.²¹ In Tunesien und Libyen existiert zudem keine religionspolitische Opposition, die über eigene Machtressourcen verfügt. In Syrien bildet die potentielle religiöse Opposition durch eine geschickte, von Präsident Hafiz al-Asad eingeleitete und unter Präsident Bashshar al-Asad fortgesetzte Politik der Einbindung keine Gegenmacht, sondern handelt kooperativ.

- *in Staaten, in denen die politische und religiöse Führungsmacht in einer Person vereint ist, selbst wenn eine einflußreiche islamistische Bewegung vorhanden ist.*

²¹ Wie dies z.B. der Muslimbruderschaft in Ägypten gelang; die Staatsführung hat zwar die gewaltbereite islamistische Opposition hart bekämpft, der Muslimbruderschaft jedoch Handlungsspielräume im Wohlfahrtsbereich und sozialen Bereich zugestanden.

Marokko profitiert in dieser Hinsicht von der doppelten Legitimität seines Staatsoberhauptes: Trotz einer aktiven islamistischen Bewegung mit gesellschaftlichem Einfluß, die auf religiöser wie gesellschaftspolitischer Ebene konkurrierende Konzepte anbietet und zum Teil offen (wie die Vereinigung al-Adl wal-ihсан) – gemäß dem islamischen Konzept der „Einheit von Religion und Politik“ – ein politisch konkurrierendes Konzept verfißt, ist die Mobilisierungskraft gegen den König/„Führer der Gläubigen“ begrenzt.

Die staatliche Kontrolle über den religiösen Bereich und die Festigung der Deutungshoheit über die verbreiteten religiösen Inhalte hat geringere Erfolgchancen,

- *wenn sich der Staat religiös legitimiert und die weltliche Herrschaft auf die Kooperation mit den Repräsentanten des religiösen Bereichs angewiesen ist.*

Dies ist in *Saudi-Arabien* der Fall, wo das Bündnis des Königshauses (Inhaber der weltlichen Macht) mit dem religiösen Establishment der Wahhabiya als der dominanten und als einzig „wahr“ erachteten religiösen Lehre in Saudi-Arabien das Mitspracherecht der religiösen Gelehrten über die Reichweite der religionspolitischen Maßnahmen der Staatsführung etabliert.

- *in Staaten, in denen eine gesellschaftlich einflußreiche islamistische Bewegung (inklusive gewaltbereiter Gruppen) vorhanden ist und die Bevölkerungsmehrheit religiös-konservativ geprägt ist.*

Dies trifft auf Algerien und Ägypten zu.²² In Ägypten wirkt sich die Existenz der traditionsreichen, gesellschaftlich angesehenen, religiös konservativ bis fundamentalistisch geprägten Azhar-Religionsgelehrten, die für sich die religiöse Deutungshoheit reklamieren, besonders erschwerend aus. Das religiöse Prestige sorgt dafür, daß diese Elite über große Freiräume verfügt, selbst wenn ihre Einrichtungen formal verstaatlicht sind und sie den Status von Staatsangestellten haben. Einer säkular orientierten Staatsführung sind in einem solchen

²² Diese Aussage gilt ebenfalls für Jordanien, wo aus diesem Grund religionspolitische Maßnahmen des Staates auf die Diskursebene beschränkt bleiben.

Umfeld enge Grenzen für religionspolitisches Handeln gesetzt, wenn sie nicht über eine charismatische Führungspersönlichkeit verfügt, der es gelingt, die religiös konservativen Bevölkerungsteile von ihren Zielen und Positionen zu überzeugen und zu Konzessionen zu bewegen. In Ägypten ist dies gegenwärtig nicht der Fall; im Gegenteil, die ägyptische Außenpolitik (Abhängigkeit von den USA; Festhalten am Friedensabkommen mit Israel) arbeitet sogar der Argumentation der religionspolitischen Konkurrenz und ihrer Forderung, als notwendige Maßnahme zum „Schutz des Islam“ und zum „Schutz der islamischen Identität“ den religiösen Einfluß auf Politik und Gesellschaft zu stärken, in die Hände.

Diese unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in den einzelnen nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten erklären auch,

- warum die *Kontrolle* und *Unterwerfung* des religiösen Bereichs unter staatliche Vorgaben von allen untersuchten Staaten zwar anvisiert wird, die Durchsetzung jedoch sehr unterschiedlich verläuft und
- warum die *Anpassung der verbreiteten religiösen Inhalte* an die Politikziele der Staatsführungen – die zweite Koordinate staatlicher Religionspolitik – sehr unterschiedlich ausfällt: Der Tendenz zur Förderung gesellschaftlicher Modernisierung mit Unterstützung einer liberalen Religionsauffassung (Tunesien; Marokko; teilweise auch Libyen), steht die Tendenz zur ausschließlichen Konzentration auf die Bekämpfung des Extremismus (gewaltbereiten Islamismus) gegenüber (Saudi-Arabien; Syrien). Zwischen diesen beiden Polen ist die Politik jener Staaten angesiedelt, deren politische Entscheidungsträger selbst – was die Religionspolitik und ihre Richtung anbelangt – zum Teil ambivalente und widersprüchliche Positionen einnehmen und die inhaltlichen Anpassungen als Folge eines stark religiös und islamistisch geprägten Umfeldes begrenzen müssen (Algerien; Ägypten; auch Jordanien).

Äußere Umfeldbedingungen wirken sich auf die staatlichen Kontrollab-sichten des religiösen Bereichs zusätzlich erschwerend aus. Als besonders einflußreiche Faktoren sind hier zu nennen:

- Die ausländische, US-amerikanische, „westliche“ Intervention in nahöstliche Entwicklungen (israelisch-palästinensischer Konflikt; Irak; internationale Terrorismusbekämpfung). Die Wahrnehmung dieser „westlichen“ Einflußnahme als gegen „den Islam“, die muslimischen Länder und Bevölkerungen gerichtet, fördert in Nordafrika/Nahost besonders unter der jungen Generation die schematische Freund-Feind-Kategorisierung und Opferhaltung, die (extremistische) religiöse Diskurse verstärken. Insbesondere nahöstliche Medien (wie z.B. Jazira TV) unterstützen diese Wahrnehmung gezielt durch eine entsprechend emotionalisierte Berichterstattung.
- Der Zugang zu modernen Medien (insbesondere Sat-TV) und die einfachen Möglichkeiten zur grenzüberschreitenden Kommunikation sind ein weiterer Faktor, der die Bemühungen der Staatsführungen zur Kontrolle und Immunisierung der eigenen Bevölkerung gegen extremistische religiöse Inhalte unterläuft, weil die Nutzung von „Konkurrenzangeboten“ nur schwer zu unterbinden ist. Das breite Alternativangebot an Deutungen der Religion, das auf den einzelnen einströmt, ist zudem überwiegend religiös-konservativ und fundamentalistisch ausgerichtet.

Die Maghrebstaaten wählten deshalb als wichtigen Ansatzpunkt zur Beeinflussung der religiösen Orientierung und der (angestrebten) gesellschaftlich bestimmenden Normen den Koranschul- und Schulunterricht (Tunesien, Marokko; eingeleitet in Algerien) und die Frauengleichstellungspolitik (fortgeschritten in Tunesien; eingeleitet in Marokko) aus.

Die inneren und äußeren Umfeldbedingungen, die den Rahmen für religionspolitische Eingriffe in den einzelnen Staaten abstecken, werden zusätzlich durch selbstverordnete „Grenzen“ für staatliche Eingriffe eingengt. Diese „Grenzen“ variieren in den untersuchten Staaten je nach dem Einfluß der religiös-konservativen Strömung und der Islamisten auf Politik und Gesellschaft; sie sind jedoch in *allen* Staaten wirksam. Zwei Aspekte, die wesentlich diese „Grenzziehung“ oder „Tabubeachtung“ beeinflussen, sind von besonderer Bedeutung:

- Die sowohl die Staatsführungen als auch die Bevölkerungen in Nordafrika/Nahost prägende *Angst vor der Spaltung des Kollektivs* (der „Umma“) und dem daraus resultierenden Chaos („fitna“). Diese Angst wird vom religiösen Diskurs geschürt und ist ein integraler Bestandteil des holistischen Religionskonzepts.
- Aus dieser Spaltungsphobie resultiert die *Angst vor einschneidenden Veränderungen* und das Festhalten an den „Einheitsideen“, das wiederum in einer Rückweisung pluraler Konzepte seine Entsprechung findet. Ihre Begleiterscheinung ist die Intoleranz gegen alles, was die Einheit gefährdet und die Angst vor dem Bruch mit religiösen (oder religiös-begründeten) Traditionen, Deutungen und Verhaltensweisen, die den Vorwurf „unislamisch“²³ zu sein oder „vom Islam abzufallen“ nach sich ziehen könnten.

Der kollektive Zwang zur Konformität mit den tradierten Regeln der Gesellschaft, d.h. in der Praxis die Unterwerfung unter religiös geprägte Verhaltensnormen und der Religionszwang an sich (als „kollektive Pflicht“/„kollektives Diktat“)²⁴ wirkt in der Religionspolitik nach; die Staatsführungen berücksichtigen diesen Zwang und unterwerfen sich ihm in ihrem Handeln. Selbst säkular und modernistisch orientierte Staatsführungen wie die tunesische wagten sich bislang nicht an die Kernfragen religiöser Inhalte; damit klammerte sie solche inhaltlichen Umdeutungen von staatlichen Eingriffen aus, die die notwendige Voraussetzung für Wahrnehmungsveränderungen bei der jungen Generation schaffen würden. Beispiele hierfür sind vor allem die fehlende Klärung des Verhältnisses von Religion und Politik zugunsten der Begrenzung des religiösen Einflusses auf die Privatsphäre; die Aufhebung der Unterscheidung in „Gläubige“ (Muslime) und „Ungläubige“ (Nichtmuslime); die klare Zurückweisung einer Sanktionierung angeblich „unislamischen“ Verhaltens;²⁵ die Überhöhung der eigenen Religion als einzig

²³ Der einschlägige Begriff hierfür ist „Takfir“ (Bezeichnung des Unglaubens).

²⁴ So Mohammed El Guabbas (Ratés de l'état, in: Perspectives, Casablanca, Mai 2007).

²⁵ Der Vorwurf „unislamisch“, „häretisch“ usw. kann nicht nur zu sozialer Stigmatisierung führen, sondern umfaßt eine Bandbreite an Sanktionsmöglichkeiten durch Religionsgelehrte, die – je nach Rigidität der vertretenen Religionsinterpretation – auch die physische Liquidierung mit religiöser Begründung legitimieren können.

„wahre“; die offene Diskussion der Ambivalenz des Islam in Bezug auf Gewalt und das Verbot der Apostasie.

4. Ausblick: Die Auswirkungen religionspolitischer Eingriffe auf langfristige Stabilität

Das Hauptziel der religionspolitischen Eingriffe in den untersuchten Staaten seit 2001 bzw. 2003 ist die Bekämpfung des islamistischen Extremismus. Die inhaltliche Ausrichtung der religionspolitischen Maßnahmen, die dieses Anliegen fördern soll, ist jedoch in den einzelnen Staaten sehr unterschiedlich. Geht sie in den Maghrebstaaten Tunesien und Marokko sowie teilweise auch in Libyen und in Syrien in Richtung eines liberaleren Religionsverständnisses, das an die heutigen gesellschaftlichen und politischen Erfordernisse angepaßt werden soll, ist sie in Algerien und Ägypten einem konservativeren, traditionsverhafteten Religionsverständnis verpflichtet. In Saudi-Arabien wird der Rahmen der fundamentalistischen Wahhabiya nicht verlassen, wenngleich von der Staatsführung sukzessive homöopathische Anpassungen eingeführt werden. Die Fortsetzung des jeweiligen „nationalen“ Trends ist mittelfristig zu erwarten.

Die religionspolitischen Eingriffe des Staates haben lediglich in Tunesien und Marokko (insbesondere seit 2004/05) eine modernisierende Qualität; d.h. sie sind in ein umfassenderes staatliches Modernisierungskonzept eingebunden, das Wirtschaft und Gesellschaft den Erfordernissen der globalisierten Welt anpassen und sie international kompatibel machen will. Aus diesem Grund wurden auch in diesen beiden Staaten weitreichendere Eingriffe in religiös-kulturelle Traditionen vorgenommen. Begünstigend wirkt sich dabei in Tunesien die fehlende islamistische Bewegung und in Marokko die doppelte, religiöse und weltliche Legitimation des Königs aus, die seine religionspolitischen Eingriffe in der religiös-konservativen Bevölkerung weniger angreifbar machen.

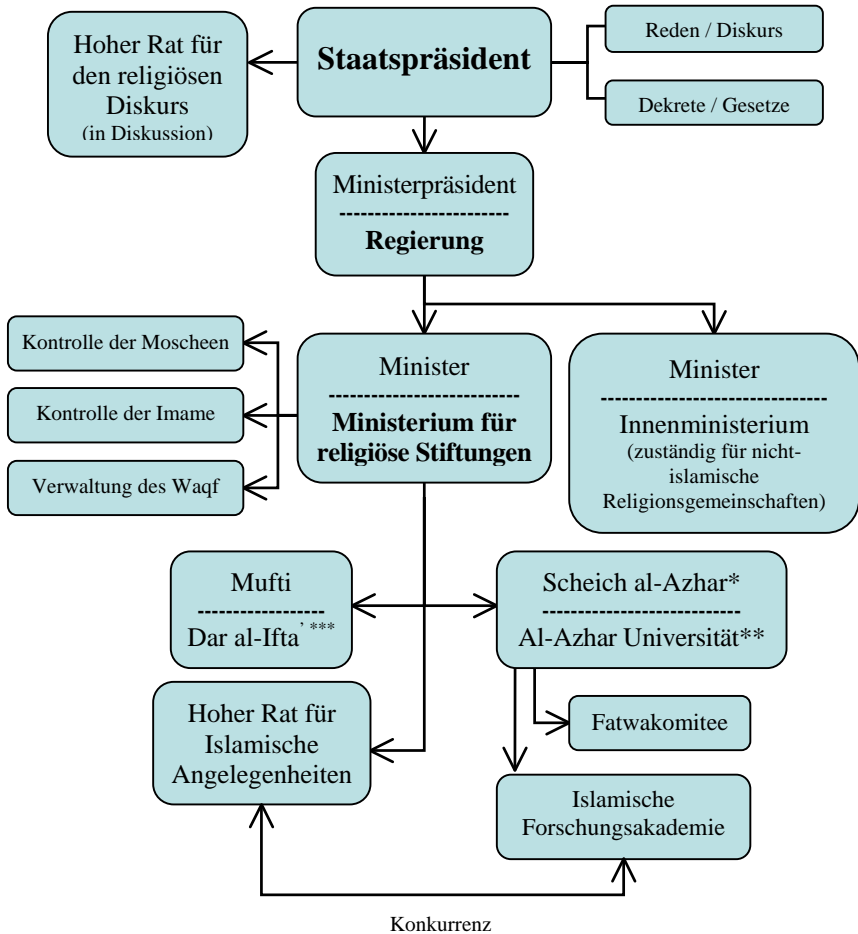
In keinem der untersuchten Staaten, auch nicht in Tunesien, das mit seiner Modernisierung in diesem Bereich am weitesten fortgeschritten

ist, sind die umgesetzten Maßnahmen ausreichend, um den Einfluß des islamistischen Gedankenguts dauerhaft zu reduzieren und innerstaatliches Konfliktpotential zwischen religiös-konservativ und islamistisch orientierter Bevölkerung einerseits und religiös-liberal und nicht islamistisch orientierter Bevölkerung andererseits durchzusetzen; dies wäre jedoch für eine Konfliktreduzierung (insbesondere auch in Staaten mit muslimischen und nichtmuslimischen Minderheiten) Voraussetzung. In keinem der untersuchten Staaten sind mittelfristig – wegen der wirkenden „Ängste“ – Maßnahmen im religiösen Bereich zu erwarten, die in der Bevölkerungsmehrheit Änderungen der Wahrnehmung und Werteinstellungen bewirken, die sich in einer Versachlichung des Umgangs mit Religion, Religiosität, Areligiosität, Atheismus und religiösen Traditionen niederschlagen. Um dies zu erreichen, wären Eingriffe in religiöse Inhalte nötig, die Glaube und Dogma trennen und die unterbinden, daß eine Religionsgemeinschaft – und sei es die (muslimische) Mehrheit – ihre Regelsetzung zum verbindlichen Verhalten des Kollektivs erklärt und andere Alternativen (sei es religiöse oder nichtreligiöse) nicht als gleichwertig respektiert. Langfristige Stabilität ist ohne diesen Preis von Anpassungsleistungen im Heute und Morgen und ohne Tabubruch jedoch nicht zu haben. Von den hier untersuchten Staaten hätte Tunesien noch die besten Voraussetzungen, diesen Schritt zu wagen, der ein exemplarischer Akt zur Durchsetzung der gesellschaftlichen und religiösen Modernisierung wäre. Die seit dem 11. September 2001 zugespitzte religiöse Identitätsdebatte²⁶ in Nordafrika/Nahost wird diesen Schritt allerdings kaum begünstigen.

²⁶ Vgl. die entsprechenden Kapitel in: Faath, Sigrid (Hrsg.): Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven, Hamburg 2004, 508 S..

Anhang

Graphik: Religionspolitische Institutionen in Ägypten



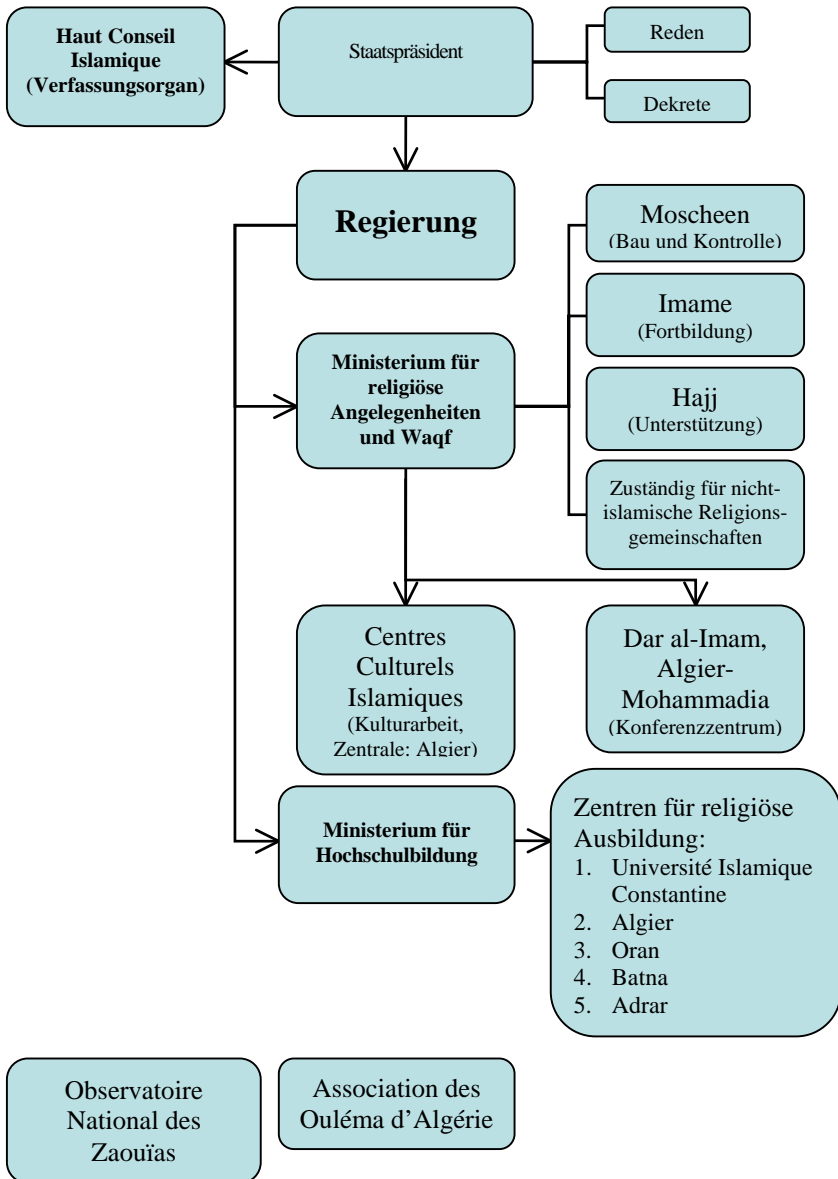
* Im Ministerrang; dem Ministerpräsidenten zugeordnet

** Monopol für die Ausbildung religiösen Personals

*** Dem Justizministerium unterstellt

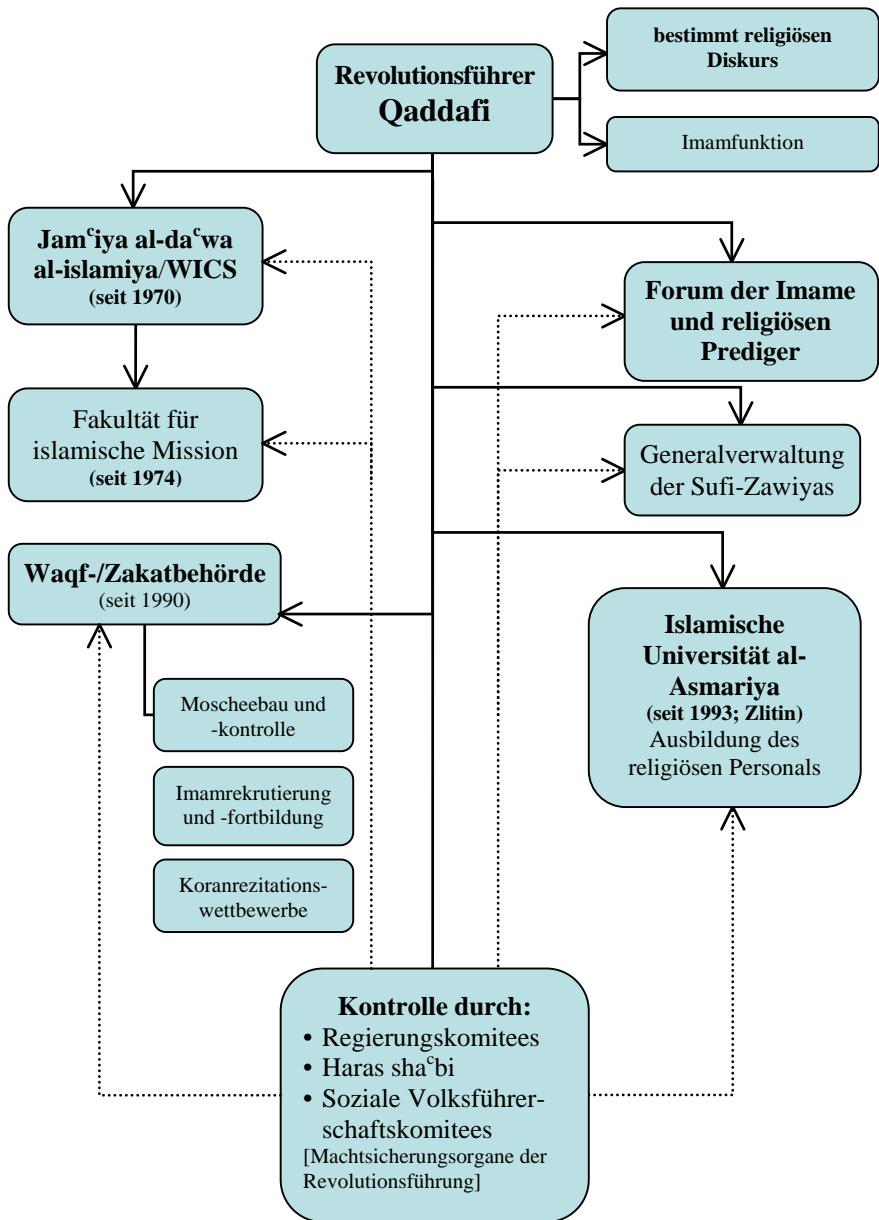
Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Graphik: Religionspolitische Institutionen in Algerien



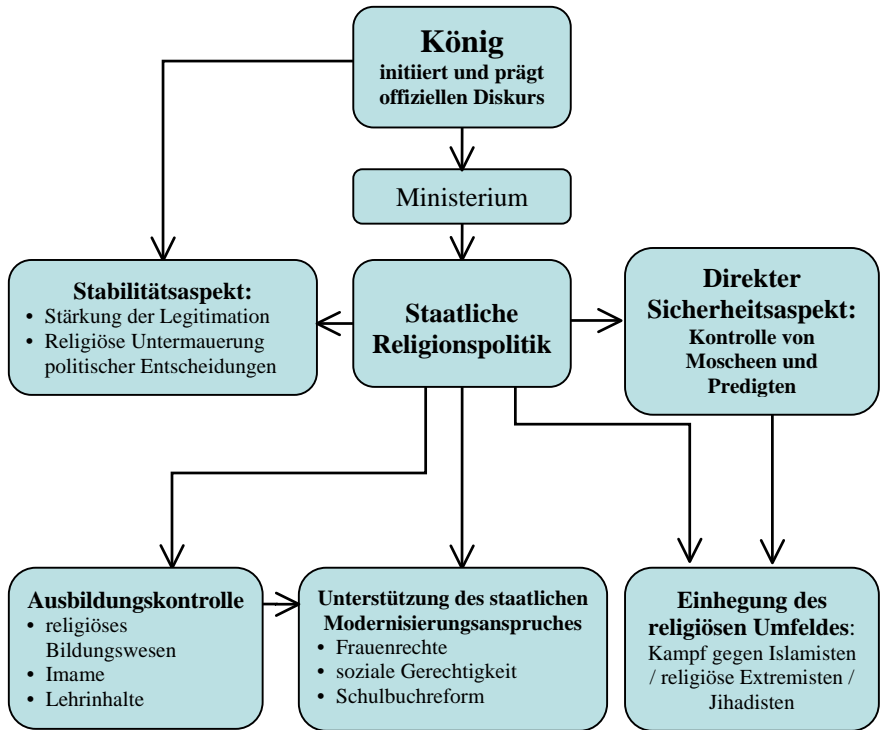
Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Graphik: Religionspolitische Akteure in Libyen



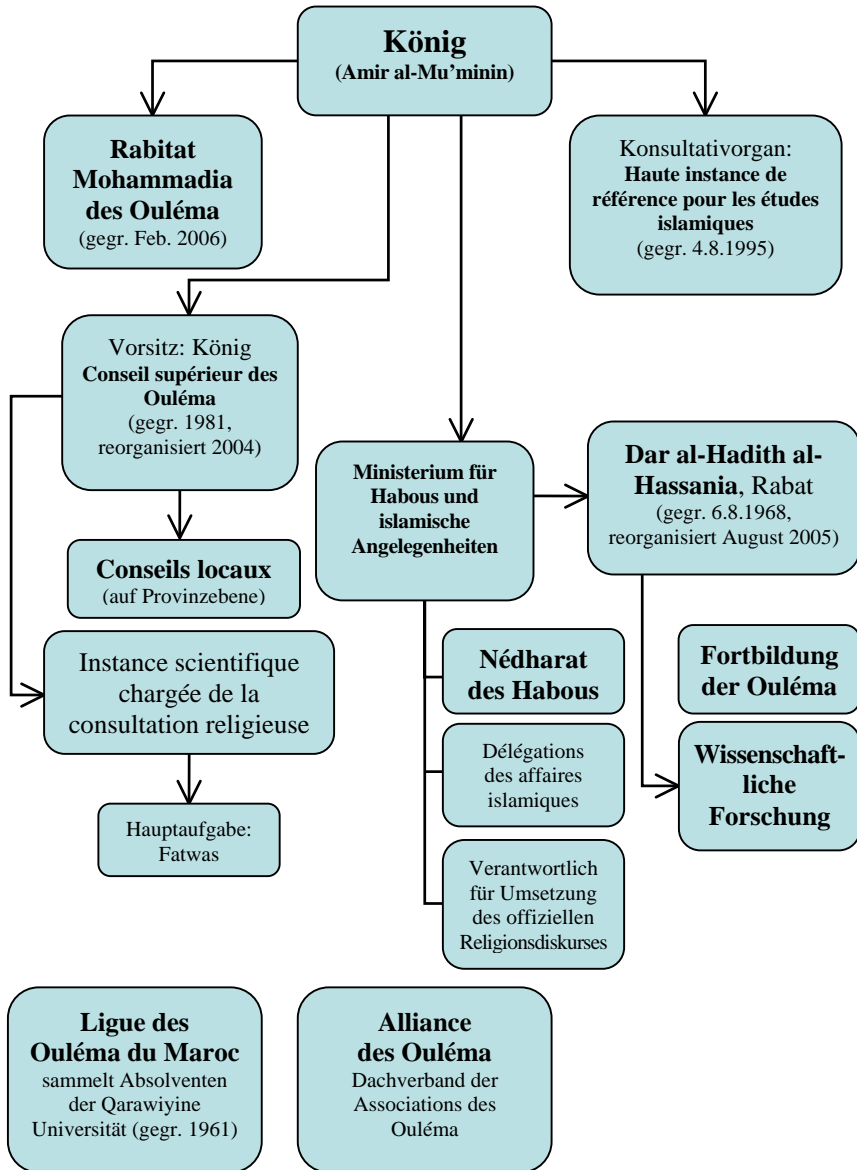
Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Graphik: Aspekte der Religionspolitik in Marokko



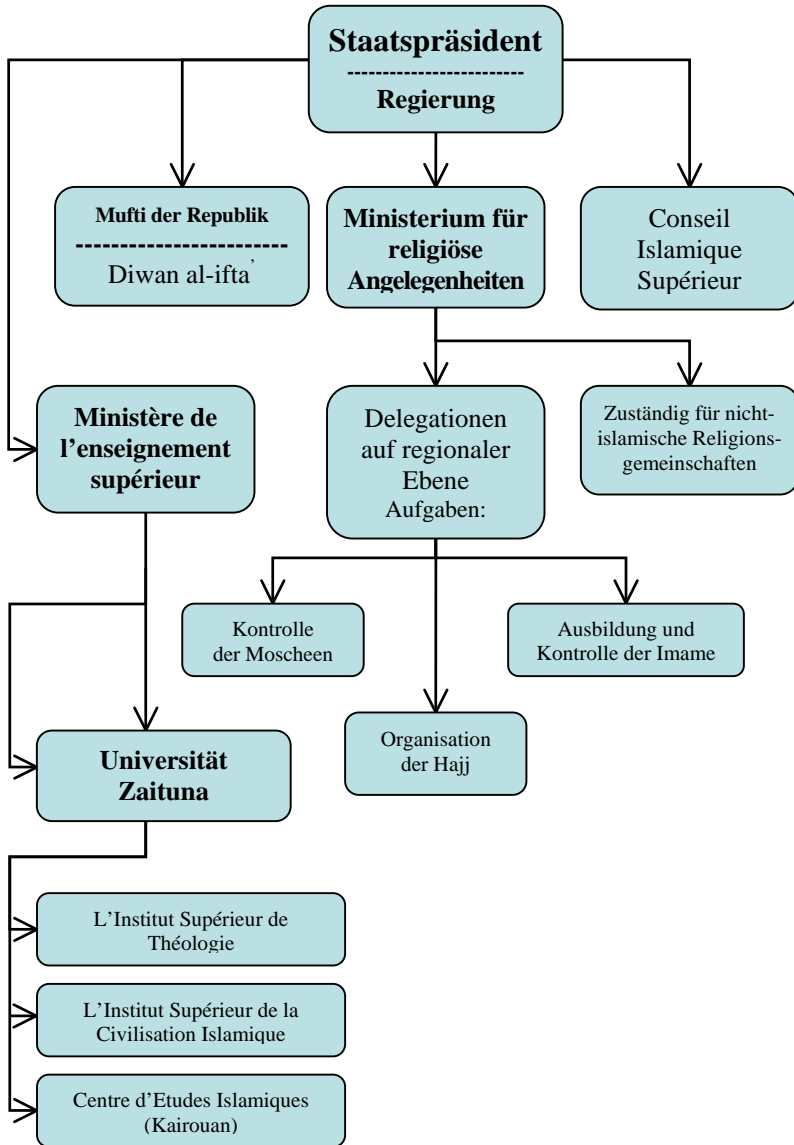
Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Graphik: Religionspolitische Institutionen in Marokko



Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Graphik: Religionspolitische Institutionen in Tunesien



Quelle: Entwurf Mattes 2007.

Auswahlbibliographie

Allgemeines

- Al-Azm, Sadik J.: Unbehagen in der Moderne. Frankfurt/Main: Fischer TB-Verlag 1993, 144 S.
- Balqaziz, Abdallah: al-Da'ula fi al-fikr al-islami al-mu'asir. Bairut: Markaz dirasat al-wahda al-arabiya 2002, 307 S.
- Benzine, Rachid: Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris: Albin Michel 2004, 304 S.
- Brocker, Manfred u.a. (Hrsg.): Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, 259 S.
- Collectif: Penseurs maghrébins contemporains. Tunis: Cérès 1993, 279 S.
- Corm, Georges: La question religieuse au XXI^e siècle. Paris: La Découverte 2006, 215 S.
- Doumato, Eleanor Abdella/Starrett, Gregory (Hrsg.): Teaching Islam. Textbooks and religion in the Middle East. Boulder CO/London: Lynne Rienner 2007, 267 S.
- Faath, Sigrid (Hrsg.): Politische Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Hamburg: Deutsches Orient-Institut 2004, 508 S.
- Gellner, Ernest/Vatin, Jean-Claude (Hrsg.): Islam et politique au Maghreb. Paris: CNRS 1981, 374 S.
- Ghalioun, Burhan: Islam et politique. La modernité trahie. Paris: Syros 1997, 227 S.
- Ismail, Salma: Rethinking Islamist politics: Culture, the state and Islamism. London: I.B. Tauris 2003, 256 S.
- Hammoudi, Abdellah/Bauchard, Denis/Léveau, Remy (Hrsg.): La démocratie est-elle soluble dans l'islam. Paris: CNRS 2007, 275 S.
- Harms, Florian: Cyberda'wa. Islamische Mission im Internet. Aachen: Shaker Verlag 2007, 365 S.
- Henry, Clement M./Wilson, Rodney (Hrsg.): The politics of Islamic finance. Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, 307 S.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hrsg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 327 S.

- Kepel, Gilles/Richard, Yann (Hrsg.): *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Seuil 1990, 290 S.
- Mattes, Hanspeter: *Tradition versus Moderne. Die ambivalente Rolle staatlicher Religionspolitik in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Eine analytische Annäherung*. Hamburg: Edition Wuqûf 2005, 39 S. (Wuqûf-Kurzanalysen. 14-15)
- Mattes, Hanspeter: *Nicht nur religiöse Unterweisung. Muslimische Freitagspredigten im arabischen Raum*, in: *Herder Korrespondenz*, Freiburg/Breisgau, Nr. 1, 2005, S. 19-24
- Meriboute, Zidane: *La fracture islamique: Demain, le soufisme?* Paris: Fayard 2004, 377 S.
- Meuleman, Johan (Hrsg.): *Islam in the era of globalization. Muslim attitudes towards modernity and identity*. London: Routledge/Curzon 2002, 404 S.
- Noor, Farish A.: *New voices of Islam*. Leiden: ISIM 2002, 50 S.
- Le retour du religieux au politique*. Themenband der Zeitschrift RPP (*Revue Politique et Parlementaire*), Paris, Nr. 928, 1987, S. 1-84
- Röhrich, Wilfried: *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*. München: C.H. Beck 2004, 304 S.
- Roussillon, Alain: *La pensée islamique contemporain. Acteurs et enjeux*. Tunis: Cérès 2007, 182 S.
- Ruedy, John (Hrsg.): *Islamism and secularism in North Africa*. London: Macmillan 1994, 298 S.
- Sadiki, Larbi: *The search for Arab democracy: Discourses and counter-discourses*. London: Hurst 2004, 457 S.
- Stanisavljevic, André/Zwengel, Ralf (Hrsg.): *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*. Potsdam: Mostar Friedensprojekt 2002, 159 S.
- Urvoy, Dominique: *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes*. Paris: Albin Michel 1996, 255 S.
- Wrogemann, Hennig: *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*. Frankfurt/Main: Lembeck 2006, 510 S.
- Yared, Nazik Saba: *Secularism in the Arab world*. London: Saqi Books 2002, 251 S.
- Zakariya, Fouad: *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix*. Paris: La Découverte 1986, 167 S.
- www.ladeeni.net (Shabkat al-ladiniyin al-arab)
- www.memri.org/reform.html
- www.mfsd.org (Muslims for Secular Democracy)
- www.obs-religieux.iep.u-3mrs.fr (Observatoire du religieux)
- www.religion.info (Religioscope)

Ägypten

- Abd al-Fattah, Nabil (Hrsg.): *al-Hala al-diniya fi misr*. Kairo: Markaz al-ahram lil-dirasat al-siyasiya wal-istratijiya/al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1995, 410 S.
- Anawati, Georges C./Borrmans, Maurice: *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain*. Band 1: *Egypte et Afrique du Nord*. Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1982, 276 S.
- Badrawi, Malak: *Al-Azhar and the Arab world*. Oxon: Routledge 2006, 256 S.
- Bälz, Kilian: Die „Islamisierung“ des Rechts in Ägypten und Libyen. Islamische Rechtsetzung im Nationalstaat, in: *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Berlin, Nr. 3, 1998, S. 437-463
- Clark, Janine Astrid: *Islam, charity, and activism: Middle-class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington IN: Indiana University Press 2004, 236 S.
- Egypte. Dérapage sous contrôle. Themennummer der Zeitschrift: *Les Cahiers de l'Orient*, Paris, Nr. 45, 1997, 159 S.
- Frisch, Hillel: The role of religion in the militaries of Egypt, Syria and Jordan, in: *Orient*, Opladen, Nr. 2, 2002, S. 207-224
- Gaffney, Patrick D.: *The Prophet's pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley CA: University of California Press 1994, 367 S.
- Kienle, Eberhard: *A grand delusion. Democracy and economic reform in Egypt*. London: I.B. Tauris 2002, 274 S. (besonders Kapitel 4: Controlling religious discourse, Act I and II)
- Lübben, Ivesa: Die Angst der Azhar vor der Moderne. Möglichkeiten und Grenzen der Modernisierung des religiösen Diskurses, in: Faath, Sigrid (Hrsg.): *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost*. Inhalte, Träger, Perspektiven. Hamburg. Deutsches Orient-Institut 2004, S. 193-220
- Moaddel, Mansoor: *Jordanian exceptionalism: A comparative analysis of state-religion relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*. New York: Palgrave 2002, 248 S.
- Pink, Johanna: *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*. Würzburg: Ergon 2003, 485 S.
- Rashwan, Diya' (Hrsg.): *Dalil al-harakat al-islamiya*: Kairo: Markaz al-ahram lil-dirasat al-siyasiya wal-istratijiya/al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 2006
- Sagiv, David: *Fundamentalism and intellectuals in Egypt 1973-1993*. London: Frank Cass 1995, 188 S.
- Thielmann, Jörn: *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba*. Würzburg: Ergon 2003, 262 S.

Utvik, Bjørn Olav: The pious road to development. Islamist economics in Egypt. London: Hurst 2006, 333 S.

Wippel, Steffen: Gott, Geld, Staat. Aufstieg und Niedergang der Islamischen Investmentgesellschaften in Ägypten im Spannungsfeld von Ökonomie, Politik und Religion. Hamburg: Lit-Verlag 1994, 129 S.

Zeghal, Malika: Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine. Paris: Presses de Sciences Po 1996, 381 S.

www.alazhr.org (Supreme Council for Islamic Affairs)

www.awkaf.org (Ministerium für religiöse Stiftungen)

www.azhar.edu.eg (Al-Azhar Universität)

www.islamic-council.org (Al-Awqaf Ministry, Ministerium für religiöse Stiftungen)

Algerien

Arkoun, Mohammed: The unthought in contemporary Islamic thought. London: Saqi Books 2002, 352 S.

Aroua Ahmed: Islam et démocratie. Algier: Maison des Livres 2003, 107 S.

Ben El-Haffaf, Cheikh Abderrahmane: Introduction à l'étude de l'islam. Algier: Haut Conseil Islamique 2005, 182 S.

Burgat, François: L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida: Réislamisation, modernisation, radicalisation. Paris: La Découverte 2005, 216 S.

Chalabi, El-Hadi: Islam et état en Algérie dans les textes officiels 1962-2002. Instances Editions 2004, 248 S., seit 2005 unter www.elhadi-chalabi.com

Chebel, Malek: Manifeste pour un Islam des lumières. Paris: Hachette, 2004, 224 S.

Chérif, Mustapha: Islam et modernité. Algier: ENAG 2000, 103 S.

Chérif, Mustapha: L'islam, l'autre et la mondialisation. Algier: Edition ANEP 2005, 251 S.

Deheuvelds, Luc-Willy: Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue al-Asala (1971-1981). Paris: CNRS 1991, 311 S.

Les Etudes Islamiques. Revue académique semestrielle éditée par le Haut Conseil Islamique, Alger, seit 2002 (Parallelausgabe in arabisch: al-Dirasat al-islamiya)

Frégosi, Franck: Les rapports entre l'islam et l'état en Algérie et en Tunisie: De leur révalorisation à leur contestation: L'état de droit et le monde arabe, in: Annuaire de l'Afrique du Nord 1995, Band 34, Paris: CNRS 1997, S. 103-123

Haut Conseil Islamique: Présentation. Algier: HCI 2003, 18 S. (französisch) und 18 S. (arabisch)

- Haut Conseil Islamique (Hrsg.): Conditions pour un dialogue fécond entre les cultures et les civilisations. Actes du colloque international, Alger, Mars 2003. Algier: HCI 2006, 174 S.
- Haut Conseil Islamique (Hrsg.): La mondialisation et son impact sur la culture islamique. Actes du colloque international, Alger, Mai 2004. Algier: HCI 2005, 91 S.
- Haut Conseil Islamique (Hrsg.): Ethique de l'Islam & économie de marché. Actes du colloque international, Alger, Mars 2006. Algier: HCI 2007, 102 S.
- Risalat al-masjid. Hrsg.: Wizarat al-shu'un al-diniya wal-awqaf, Alger, seit 2003
- Rouadjia, Ahmed: Les frères et la mosquée. Paris: Karthala 1990, 309 S.
- Sanson, Henri: Laïcité islamique en Algérie. Paris: CNRS 1983, 174 S.
- Toualbi-Thaâlibi, Noureddine: Ecole, idéologie et droits de l'homme. Algier: Casbah 2004, 158 S.
- www.hci.dz (Haut Conseil Islamique/al-Majlis al-islami al-a'la, Alger)
- www.marwafk-dz.org (Wizarat al-shu'un al-diniya wal-awqaf/ Ministerium für religiöse Angelegenheiten und Awqaf)
- www.univ-emir.dz (Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques de Constantine)

Golfstaaten

- www.education.gov.bh/english/education/religious.asp (Abteilung für religiöse Erziehung innerhalb des Erziehungsministeriums, Bahrain)
- www.moia.gov.bh (Ministry of Islamic Affairs, Kingdom of Bahrain)
- www.moia.gov.bh/majlis_index.html (al-Majlis al-a'la lil-shu'un al-islamiya, Kingdom of Bahrain)
- www.dicd.ae (Islamic Affairs & Charitable Activities Department/Da'irat al-shu'un al-islamiya wal-amal al-khairi, Government of Dubai)
- www.zakathouse.org.kw (al-Raqaba al-maliya wal-idariya ala amal bait al-zakat, Kuwait)
- www.islam.gov.kw (Ministry of Endowments and Islamic Affairs/Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-islamiya, Kuwait)
- www.maraoman.net bzw. www.omanet.om (Ministry of Awqaf and Religious Affairs/Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-diniya; Oman)
- www.islam.gov.qa (Ministry of Endowments and Islamic Affairs/ Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-islamiya, Qatar); auch unter: www.awqaf.gov.qa
- www.uae.gov.ae/home.htm (Ministry of Justice, Islamic Affairs and Awqaf, VAE)

Jemen

vom Bruck, Gabriele: Islam, memory, and morality in Yemen: ruling families in transition. New York: Palgrave Macmillan 2005, 348 S.

Clark, Janine Astrid: Islam, charity, and activism: Middle-class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen. Bloomington IN: Indiana University Press 2004, 236 S.

www.yemen.gov.ye/egov/awqaf-arabic/index.html (Ministry of Awqaf and Guidance/Wizarat al-awqaf wal-irshad)

Jordanien

Clark, Janine Astrid: Islam, charity, and activism: Middle-class networks and social welfare in Egypt, Jordan, and Yemen. Bloomington IN: Indiana University Press 2004, 236 S.

Frisch, Hillel: The role of religion in the militaries of Egypt, Syria and Jordan, in: *Orient*, Opladen, Nr. 2, 2002, S. 207-224

Moaddel, Mansoor: Jordanian exceptionalism: A comparative analysis of state-religion relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria. New York: Palgrave 2002, 248 S.

Wiktorowicz, Quintan: The management of Islamic activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and state power in Jordan. Albany NY: State University of New York Press 2001, 205 S.

www.awqaf.gov.jo (Ministry of Awqaf, Islamic Affairs and Holy Places/Wizarat al-awqaf wal-shu'un wal-muqaddasat al-islamiya, Amman)

www.aalalbayt.org (The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman); auch www.altafsir.com (Online Quranic Resource of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought)

www.ammanmessage.com (The Amman Message)

www.riifs.org (Royal Institute for Interfaith Studies, Amman)

Libanon

Norton, Augustus Richard: Hezbollah: A short history. Princeton NJ: Princeton University Press 2007, 187 S.

Shanahan, Rodger: The Shi'a of Lebanon: Clans, parties and clerics. London: I.B. Tauris Academic Studies 2005, 208 S.

www.darfatwa.gov.lb (Dar al-fatwa, Beirut) mit Angaben zum/Zugang zur Seite u.a. des Mufti der Republik, al-Majlis al-shar'i al-islami al-a'la, al-mudiriya al-amma lil-awqaf al-islamiya.

www.zakat.org.lb (Dar al-fatwa/Sunduq al-zakat fi lubnan; Lebanon's Zakat Fund/La Caisse de la Zakat)

Libyen

- Bälz, Kilian: Die „Islamisierung“ des Rechts in Ägypten und Libyen. Islamische Rechtsetzung im Nationalstaat, in: *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Berlin, Nr. 3, 1998, S. 437-463
- Mattes, Hanspeter: Islam und Staatsaufbau. Das theoretische Konzept und das Beispiel der Sozialistischen Libyschen Arabischen Volksjamahiriya. Heidelberg: FEST 1982, 144 S.
- Mattes, Hanspeter; Die innere und äußere islamische Mission Libyens. München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1986, 404 S.
- Mattes Hanspeter: Bilanz der libyschen Revolution. Drei Dekaden politischer Herrschaft Mu‘ammar al-Qaddafis. Hamburg: Edition Wuqûf 2001, 85 S. (Wuqûf-Kurzanalysen. 11-12)
- Qasem, A.M.: A judicial experiment in Libya: Unification of civil and Shariat courts, in: *The International and Comparative Law Quarterly*, Oxford/London, Band 3, Nr. 1, Januar 1954, S. 134-137
- Al-Qaddafi, Mu‘ammar: *Thawrat al-sha‘b al-arabi al-libi*. Tarabulus: Matba‘at al-thawra 1972, Band 2 (“al-islam” u.a. Themen), 479 S.
- Al-Zuhayli, Wahba: *L’Islam. Religion de lutte – non d’hostilité*. Tripolis: Association Mondiale de l’Appel Islamique 2002, 176 S.
- Az-Zuhayli, Muhammad Mustafa: *Moderation in religion*. Tripolis: International Islamic Invitation Society Publications 2005, 370 S.

Marokko

- Baida, Jamaâ/Feroldi, Vincent: *Présence chrétienne au Maroc. XIX^{ème} – XX^{ème} siècles*. Rabat: Editions Bouregreg 2005, 230 S.
- Ben Elmostafa, Okacha: *Les mouvements islamiques au Maroc. Leurs modes d’action et d’organisation*. Paris: L’Harmattan 2007, 316 S.
- Chaarani, Ahmed: *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Paris: Karthala 2004, 501 S.
- Elahmadi, Mohsine: *Le mouvement yasiniste*. Mohammedia: Imprimerie de Fédala 2006, 230 S.
- Ferrié, Jean-Noël: *La religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans*. Paris: Karthala 2004, 242 S.
- Filali-Ansary, Abdou: *Réformer l’Islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: La Découverte 2003, 284 S.
- Filali-Ansary, Abdou: *L’islam – est-il hostile à la laïcité?* Rabat 1996/Paris: Actes Sud 2002, 143 S.
- El Ghissassi, Hakim: *Regard sur le Maroc de Mohammed VI*. Paris: Michel Lafon 2006, 214 S.

Lang, Hubert: Der Heiligenkult in Marokko. Formen und Funktionen der Wallfahrten. Passau: Passavia Universitätsverlag 1992, 235 S.

Laroui, Abdallah: Islam et modernité. Paris: La Découverte 1986, 188 S.

Laraoui, Fouad: De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux. Paris: Laffont 2006, 188 S.

La législation relative aux Habous et affaires islamiques. Rabat: Publications de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement, Band 167, 2007, 233 S. (französisch), 429 S. (arabisch)

Majallat shu'un al-zakat. Rabat: al-Jam'iya al-maghribiya lil-dirasat wal-buhuth fi rukn al-zakat, vierteljährlich seit 2007

Milaff: Tadbir al-sha'n al-dini fi al-maghrib. Rabat: Majallat Nawafidh, Nr. 31, Oktober 2006, 127 S.

Al-Shaykh, Muhammad: al-Maghariba wal-hadatha. Qir'a fi sitta mashari' fi-kriya maghribiya. Casablanca: Manshurat Ramsis 2007, 208 S.

Tozy, Mohamed: Monarchie et islam politique au Maroc. Paris: Presses de Sciences Po 1999, 303 S.

Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-islamiya: Dalil al-imam wal-khatib wal-wa'iz. Rabat: Wizarat al-awqaf wal-shu'un al-islamiya 2006, 209 S.

Zeghal, Malika: Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie. Paris: La Découverte 2002, 333 S.

www.islam-maroc.gov.ma (Ministère des Habous et des Affaires Islamiques)

www.almajlis-alilmi.org.ma (Conseil Supérieur des Oulama, Rabat)

www.darhadit.ac.ma (Dar El Hadih El Hassaniya, Rabat)

www.snrt.ma (Chaîne Mohammed VI/Assadissa)

Mauretanien

www.mauritania.mr (mit kurzen Angaben zum Haut Conseil Islamique)

Palästina

www.iugaza.edu.ps (The Islamic University of Gaza)

Saudi-Arabien

Alshamsi, Mansoor Jassem: Islam and political reform in Saudi Arabia: The quest for political change and reform. Milton Park: Routledge 2007, 288 S.

- Faisal Ibn-Mis'al Ibn-Sa'ud Ibn-'Abd-al-'Aziz: Le développement politique islamique au Royaume d'Arabie Saoudite: Une évaluation du Conseil Consultatif, le Majliss al Choura (Original: al-Tatawwur al-siyasi fil-mamlaka al-Sa'udiya al-arabiya wa-taqyim al-majlis al-shura). Paris: Idlivre 2003, 271 S.
- Ménoret, Pascal: L'énigme saoudienne. Les Saoudiens et le monde, 1744-2003. Paris: La Découverte 2003, 260 S. (The Saudi enigma. A history. London: Zed Books 2005)
- al-Rasheed, Madawi: Contesting the Saudi state. Islamic voices from a new generation. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 308 S.
- ar-Rifa'i, Yusuf Ibn as-Sayyid Hashim: Aufrichtiger guter Rat an unsere Brüder, die Gelehrten von Najd (Nasiha li-ihwanina „ulama“ Najd). Mit einem Vorwort von Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. Kandern: Spohr 2001, 63 S.
- Royal Embassy of Saudi Arabia: Public statements by senior Saudi officials and religious scholars condemning extremism and promoting moderation. Washington D.C. 2006, 12 S.
- Steinberg, Guido: Gewalt und Religion. Zur Genese der saudi-arabischen Religionspolizei, in: Stanisavljevic, André/Zwengel, Ralf (Hrsg.): Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September. Potsdam: Mostar Friedensprojekt e.V. 2002, S. 75-108
- Steinberg, Guido: Saudi-Arabien. Politik – Geschichte – Religion. München: C.H. Beck 2004, 196 S.
- www.hesbah.gov.sa (Religionspolizei)
- www.kacnd.org (Nationales Dialogzentrum)
- www.moia.gov.sa (Ministerium für islamische Angelegenheiten, Awqaf, Mission und religiöse Führung)
- www.sunnah.org.sa (The Scholarly Saudi Society for the Prophetic Sunnah)
- www.iu.edu.sa (The Islamic University of al-Madina al-Munawara)

Syrien

- Böttcher, Annabelle: Syrische Religionspolitik unter Asad. Freiburg/Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut 1998, 258 S.
- Frisch, Hillel: The role of religion in the militaries of Egypt, Syria and Jordan, in: Orient, Opladen, Nr. 2, 2002, S. 207-224
- Moaddel, Mansoor: Jordanian exceptionalism: A comparative analysis of state-religion relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria. New York: Palgrave 2002, 248 S.
- www.civilaffair-moi.gov.sy (Ministry of the Interior, Mudiriyat al-hajj, Damascus)

www.abunour.net/english/ (Sheikh Ahmad Kuftaro Foundation/Abu Nour Islamic Foundation, Damaskus)

www.kuftaro.org/english/ (Sheikh Ahmad Kuftaro Official Website)

Tunesien

Abdel Moula, Mahmoud: L'université zaytounienne et la société tunisienne. Tunis: Thèse de doctorat 1971, 240 S.

Bait al-hikma: al-hadatha wa tajdid al-fikr al-dini. Al-furas wal-tahaddiyat. Tunis: Wizarat al-thaqafa wal-muhafaza ala al-turath 2007, 270 S.

Ben Abdallah, Chadly: Fêtes religieuses et rythmes de Tunisie. Tunis: J.P.S. Editions 1988, 192 S.

Bin Di'ya, Asma Naira: Mufti al-jumhuriya fi tunis. al-Mu'assasa wal-wazifa. Tunis: Cérès 2001, 171 S.

Boularès, Habib: L'islam. La peur et l'espérance. Paris: J.C. Lattès 1983, 247 S.

Camau, Michel: Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon. Paris: CNRS 1987, 420 S.

Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, Université de Tunis: Tunisie: Terre de dialogue. Tunis: Cérès 1985, 189 S.

Charfi, Abdelmajid: L'Islam entre message et l'histoire. Paris: Albin Michel 2004, 239 S.

Charfi, Mohamed: Islam et liberté. Le malentendu historique. Paris: Albin Michel 1998, 273 S.

Djaït, Hichem: La crise de la culture islamique. Paris: Fayard 2004/Tunis: Cérès 2005, 336 S.

Frégosi, Franck: Les rapports entre l'Islam et l'état en Algérie et en Tunisie: De leur revalorisation à leur contestation: L'état de droit et le monde arabe, in: Annuaire de l'Afrique du Nord 1995, Band 34, Paris: CNRS 1997, S. 103-123

Frégosi, Franck: La régulation institutionnelle de l'Islam en Tunisie: Entre audace moderniste et tutelle étatique, Text unter: www.ceri-sciencespo.com/archive/mai04/artff.pdf

Green, Arnold H.: The Tunisian ulama 1873-1915. Social structure and response to ideological currents. Leiden: Brill 1978, 324 S.

Al-Hammami, Abd al-Razzaq: al-Fikr al-islami fi tunis (1956-1987). Tunis: Markaz al-nashr al-jami'i 2005, 741 S.

Laghmani, Slim: Islam, le pensable et le possible. Casablanca: Editions le Fenec 2005, 189 S.

Meddeb, Abdelwahab; La maladie de l'Islam. Paris: Seuil 2002 (deutsch: Die Krankheit des Islam. Heidelberg: Wunderhorn 2002, 252 S.)

- Ministère de l'Enseignement Supérieur. Université Ez-Zitouna: Recueil des textes organisant les études. Tunis 1996, 36 S.
- Ministère des Affaires Religieuses: Forum de Tunis pour la paix/Tunis Peace Forum. Tunis 2006, je 40 S. français/anglais/arabisch
- Ministère des Affaires Religieuses (Hrsg.): L'islam et la paix. Tunis 2003, 365 S.
- Musa, Amal: Buruqaiba wal-mas'ala al-diniya (Bourguiba et la question religieuse) Tunis: Cérès 2006, 235 S.
- Redissi, Hamadi: L'exception islamique. Paris: Seuil 2004, 241 S.
- Seddik, Youssef: Si le Coran m'était conté. Bande dessinée. Paris: Alif 1990, 3 Bände
- Seddik, Youssef: Nous n'avons jamais lu le Coran. Paris: Editions de l'Aube 2004, 298 S.
- Stone, Russel A.: Religious ethic and the spirit of capitalism in Tunisia, in: International Journal of Middle East Studies, Cambridge/New York, Band 5, 1974, S. 260-273
- Talbi, Mohamed: Plaidoyer pour un islam moderne. Tunis: Cérès 1998, 200 S.
- Talbi, Mohamed: Réflexion d'un musulman contemporain. Casablanca: Editions le Fennec 2005, 118 S.
- Talbi, Mohammed/Jarczyk, Gwendoline: Penseur libre en Islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali. Paris: Albin Michel 2002, 422 S.
- Wizarat al-shu'un al-diniya: al-khitab al-dini – sanad al-tanmiya. Nadwa bi-Qairuan 18-19 avril 2005. Tunis: Wizarat al-shu'un al-diniya 2005, 166 S.
- Wizarat al-shu'un al-diniya: Tunis 1956-2006, al-dhikra al-khamsun lil-istiqlal. Tunis: Wizarat al-shu'un al-diniya 2006, 135 S.
- Wizarat al-shu'un al-diniya/al-ma'had al-a'la lil-shari'a: khutab jum'iyah. Tunis: Wizarat al-shu'un al-diniya 2006, 457 S.
- www.ministeres.tn/html/ministeres/religieuses.html (Organisation und Aufgaben des Ministère des Affaires Religieuses)
- www.affaires-religieuses.tn (Aktivitäten des Ministère des Affaires Religieuses)
- www.ezzitouna.org (Religiöse Hochschule: Universität Zaituna)

Autorenverzeichnis

Sigrid Faath, Privatdozentin Dr. habil.; Studium der Politischen Wissenschaft; Ethnologie und Soziologie; zur Zeit wissenschaftliche Koordinatorin des Forschungsprojekts „Menastabilisierung“ am GIGA Institut für Nahost-Studien in Hamburg (www.giga-hamburg.de/projects/menastabilisierung). Arbeitsschwerpunkte: Nordafrika; Innen- und Außenpolitik; politische und gesellschaftliche Transformation; Religionspolitik; Konfliktpotentiale in Nordafrika/Nahost; hierzu zahlreiche Veröffentlichungen.


Hanspeter Mattes, Dr. phil. (Politische Wissenschaft), Diplom-Volkswirt; stellvertretender Direktor des GIGA Institut für Nahost-Studien, Hamburg; 1983-2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg. Herausgeber des Nahost-Jahrbuches (1987-2004); verantwortlich für den GIGA Focus Nahost; zahlreiche Veröffentlichungen u.a. zur Innen- und Außenpolitik der nordafrikanischen Staaten; Arbeitsschwerpunkte: Politische Transformation, Soft-security-Probleme, Energiepolitik Algeriens und Libyens.





Johanna Pink, Dr. phil., Studium der Islam- und Rechtswissenschaft; zur Zeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Islamwissenschaft der FU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Minderheitenfragen, islamische Rechtsentwicklung in der Moderne, Werbung und Marketing in islamischen Ländern. Zuletzt erschienene Monographie: Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten zwischen Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam, Würzburg: Ergon Verlag 2003.

Guido Steinberg, Dr. phil.; Studium der Islamwissenschaft; zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), Berlin; 2002-2005 Terrorismusreferent im Bundeskanzleramt. Arbeitsschwerpunkte: Golfregion, Irak; islamistischer Terrorismus. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Nahen Osten und zur Terrorismusthematik; zuletzt erschienene Monographie: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus, München: C.H. Beck Verlag 2005.

Radwan Ziadeh, Dr., Studium der Politischen Wissenschaft; Direktor und Gründer des Damascus Center for Human Rights Studies; Mitarbeit am UNDP-Projekt „Syria 2025“ (2005-2006); 2005 nominiert für den „Shoman’s Prize“ als „best researcher in Political Science in the Arab World 2004“. Arbeitsschwerpunkte: Menschenrechte in arabischen Staaten, Islam und politisches Denken, Modernität und arabisches Denken, syrische Innen- und Außenpolitik; hierzu zahlreiche arabische Publikationen verlegt u.a. in Damaskus, Beirut und Kairo.

G I G A


German  Institute of Global and Area Studies
Leibniz-Institut für Globale und Regionale Studien

-  Institut für Afrika-Studien
-  Institut für Asien-Studien
-  Institut für Lateinamerika-Studien
-  Institut für Nahost-Studien

Das GIGA ist ein mit öffentlichen Mitteln finanziertes Forschungsinstitut in Form einer Stiftung bürgerlichen Rechts mit dem Anspruch, zugleich ein unabhängiger Think Tank für Politik und Wirtschaft zu sein.

Zu den zentralen Aufgaben des Instituts zählen

- die Analyse von politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen und Entwicklungen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Nahost,
- die Durchführung qualitativ hochwertiger Forschung in den Bereichen Area Studies und Comparative Area Studies sowie die Förderung und Weiterentwicklung der Regionalstudien in Deutschland, außerdem
- im Rahmen des Wissenstransfers die kompetente Beratung und Information von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft über Ereignisse und Entwicklungen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Nahost.

Das GIGA ist Mitglied in der  **Leibniz
Gemeinschaft**

Präsident: Prof. Dr. Robert Kappel

Vorsitzender des Kuratoriums: Staatsrat Gunther Bonz

Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats: Prof. Dr. Jürgen Rüländ

**GIGA German Institute of Global and Area Studies
Leibniz-Institut für Globale und Regionale Studien**

Neuer Jungfernstieg 21 • 20354 Hamburg • Germany

Tel.: ++49 (0)40 - 428 25-593 • Fax: ++49 (0)40 - 428 25-547

E-Mail: info@giga-hamburg.de • <http://www.giga-hamburg.de>