

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Boris Wilke

Die religiösen Kräfte in Pakistan

Dynamik von Politik und Religion
in der Weltgesellschaft

S 10
April 2006
Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Abdruck oder vergleichbare
Verwendung von Arbeiten
der Stiftung Wissenschaft
und Politik ist auch in Aus-
zügen nur mit vorheriger
schriftlicher Genehmigung
gestattet.

© Stiftung Wissenschaft und
Politik, 2006

SWP

Stiftung Wissenschaft und
Politik
Deutsches Institut für
Internationale Politik und
Sicherheit

Ludwigkirchplatz 3-4
10719 Berlin
Telefon +49 30 880 07-0
Fax +49 30 880 07-100
www.swp-berlin.org
swp@swp-berlin.org

ISSN 1611-6372

Inhalt

5	Problemstellung und Empfehlungen
7	Einleitung: Pakistans Stabilität und die neue Dynamik der Religionen
7	Stabilität und religiöse Kräfte
8	Gesellschaftliche Umbrüche und die Funktion der Religion
9	Internationalisierung der Religion
11	Grundzüge des Verhältnisses von Politik und Religion in Pakistan
11	Die kolonialherrschaftliche Konstituierung von Religion und Nation
12	Islamische Republik Pakistan: Ein »ideologischer Staat« mit einer umkämpften Rechtsordnung
14	Die religiös ausgerichteten Parteien
14	<i>Die Parteien der Religiösen</i>
15	<i>Die religiöse Partei</i>
17	Islamisierung, Internationalisierung und Militarisierung: Die Verschränkung von Politik, Religion und Gewalt in Pakistan
17	Islamisierung
17	<i>»Islamischer Sozialismus«</i>
18	<i>Religiöse Mobilmachung</i>
19	Internationalisierung und Militarisierung
20	<i>Jihadismus</i>
22	<i>Konfessionell-sektiererischer Extremismus</i>
23	<i>Radikalierter Islamismus: Von der religiösen Bewegung zum gesellschaftlichen Umsturz?</i>
24	Perspektiven der Entwicklung von Politik und Religion in Pakistan
25	<i>Die Vereinigte Aktionsfront MMA: Das Bündnis der religiös ausgerichteten Parteien</i>
26	<i>Medressen: Bildungsinstitution oder Sicherheitsproblem?</i>
28	<i>Rechtspluralismus oder Parallelgesellschaft?</i>
30	Ausblick: Umgang mit (Pakistans) Islam in der internationalen Politik
	Anhang
32	Karte: Pakistan im regionalen Umfeld
33	Übersicht: Religiöse Kräfte in Pakistan
33	Abkürzungen

**Die religiösen Kräfte in Pakistan.
Dynamik von Politik und Religion
in der Weltgesellschaft**

Pakistan kommt eine Schlüsselfunktion bei der Bekämpfung des internationalen Terrorismus und der Stabilisierung Südasiens zu. Schon wegen des hohen Stellenwerts, den die deutsche Außenpolitik dem Wiederaufbau und der Stabilisierung des benachbarten Afghanistans einräumt, ist auch Pakistan von zentraler Bedeutung für Berlin. Nicht nur dessen außenpolitisches Verhalten, auch seine Stabilität und innere Verfasstheit rücken deshalb mehr und mehr in den Fokus. Für Irritationen sorgt vor allem das Verhältnis von Politik und Religion angesichts der religiösen Rechtfertigungen des Einsatzes von Gewalt in der pakistanischen Öffentlichkeit.

Pakistan befindet sich im Zentrum einer Gewaltfiguration, die von Afghanistan bis in den indischen Teil Kaschmirs reicht. Dies ist das Ergebnis einer bewussten Strategie seines politischen und militärischen Establishments, das die Umsetzung seiner Außen- und Sicherheitspolitik an nichtstaatliche Gewaltspezialisten islamistischer Provenienz delegierte. Die Studie will den Entwicklungszusammenhang von Politik, Religion und Gewalt in Pakistan transparent machen und auf einige Fallstricke hinweisen, die sich aus der zunehmenden Verschränkung von Religion und Politik auf der einen und der Militarisierung von Religion und Gesellschaft auf der anderen Seite ergeben. Für die politische Praxis in Pakistan und den Umgang mit diesem Land stellen sich zwei Herausforderungen:

- ▶ die Abgrenzung von politischen und religiösen Institutionen,
- ▶ die Eindämmung der Gewaltanwendung in der Innen- wie Außenpolitik.

Die erste Herausforderung berührt mit den umstrittenen Geltungsansprüchen politischer und religiöser Institutionen eine strukturelle Besonderheit des pakistanischen Gemeinwesens: Als unbeantwortete Frage, ob Pakistan ein Staat der Muslime oder ein islamischer Staat sein soll, blockiert sie bis heute die politische Entwicklung des Landes. Die zweite Herausforderung betrifft die Schwelle zur Anwendung von Gewalt und die Frage, was den Griff zur Gewalt legitimiert. In ihr birgt sich das zur Zeit drängendste Problem der pakistanischen Gesellschaft: die Schwäche politischer Institutionen. Der Kurswechsel zu einer

politischen und militärischen Bekämpfung des militanten Islamismus, den Präsident Musharraf am 12. Januar 2002 proklamiert und zum Teil auch vollzogen hat, reicht nicht aus, um die unerwünschten Nebenwirkungen dieser Politik einzudämmen. Zum einen ist Musharraf bei den gegebenen außenpolitischen Zielen (Sicherheitsinteressen gegenüber Indien/Kaschmir und Afghanistan) weiterhin auf die Möglichkeit angewiesen, religiöse Institutionen für Zwecke der Außen- und Sicherheitspolitik zu instrumentalisieren. Zum anderen steht die starke Verankerung der religiösen Kräfte in der Gesellschaft und die strukturelle Schwäche der (»bürgerlichen«) Opposition einem radikalen Politikwechsel entgegen.

Reformstrategien, die den Nexus von Politik, Religion und Gewalt auflösen wollen, sollten nach vier Grundsätzen vorgehen:

1. Voraussetzung für eine Neuordnung des Verhältnisses von religiösen und politischen Institutionen ist die Anerkennung der Modernität, Autonomie und Eigendynamik der religiösen Institutionen. Richtschnur des Handelns sollte sein: einerseits Anerkennung der gewaltabstinenten religiösen Gruppen als legitime gesellschaftliche und politische Kräfte, andererseits Verzicht auf unmittelbare Förderung religiöser Institutionen, die über keine genuin politische Legitimation verfügen. In der alltäglichen internationalen politischen Kommunikation sollte die falsche Vorstellung zurückgewiesen werden, dass alle zur »islamischen Welt« gehörenden Gesellschaften gleichsam ein genetisches Programm zu erfüllen hätten: Wie andere Entwicklungsgesellschaften leidet Pakistan vor allem an einer mangelhaften Institutionalisierung sozialen Wandels, nicht an einem kulturell-genetischen Defekt. Reformpolitik im klassischen Sinne, etwa die Verbesserung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Entwicklung des Bildungswesens, verspricht mehr Erfolg als ein politischer Aktionismus, der sich gegen islamische Institutionen wie die Koranschulen richtet.

2. Voraussetzung für die Verregelung gewaltgeladener Konflikte und die Eindämmung des gewalttätigen Islamismus ist die Trockenlegung der integrierten Gewaltökonomie des Afghanistankrieges (seit 1978) und des Kaschmirkrieges (seit 1990). Dritte können dabei nur bedingt helfen, etwa durch gezielte Einschnitte in die globalen Netzwerkstrukturen islamischer Solidarität oder die Schaffung eines günstigen sicherheitspolitischen Umfeldes im Rahmen des Wiederaufbaus in Afghanistan. Solche Interventionen sollten jedoch flankiert werden durch die

Anerkennung der wichtigen Funktion, welche der neuen Religiosität des »globalisierten Islam« in einer Weltgesellschaft zukommt, die politischen Desintegrationstendenzen ausgesetzt ist.

3. In der außen- und sicherheitspolitischen Zusammenarbeit sollten weiterhin die gemeinsamen sicherheits- und entwicklungspolitischen Interessen betont werden, etwa an der Stabilisierung Südasiens und am Kampf gegen den internationalen Terrorismus. Es wäre kontraproduktiv und überdies auch nicht gerechtfertigt, Pakistan kurzerhand als einen Problemstaat abzustempeln, dessen innen- und außenpolitische Agenda gegen die Interessen Deutschlands, Europas und des Westens gerichtet sein könnte.

4. Besonders besorgniserregend ist, dass die Abgrenzung zwischen gewalttätigen konfessionell-sektiererischen Extremisten, die eigene Landsleute bedrohen, und religiösen Söldnern, die sich in Afghanistan oder Kaschmir verdingen oder transnationalen Terroristen zuarbeiten, immer schwerer fällt. Erkennbar ist eine Diffusion sowohl der Gewalttäter selbst (in immer kleinere Einheiten) wie auch ihrer Ziele (religiöse Konkurrenten, »Besitzer«, Ausländer). Die gewaltbereiten Islamisten rekrutieren sich zunehmend aus der Mitte einer – in ihren Anfängen auch von westlichen Gebern geförderten – »Parallelgesellschaft«, in der traditionelle religiöse Einrichtungen der *Ulema* (Islamgelehrte), ein neues politisch-religiöses Unternehmertum sowie religiös-konfessionalistische Milizen zahlreiche Verbindungen eingegangen sind. Gesellschaftlich entwurzelte oder ökonomisch perspektivlose junge Männer finden hier ein ideologisches Auffangbecken, einen Raum für die gewaltsame Artikulation von Protest und einen Kanal für den gesellschaftlichen Aufstieg. Deshalb sollte das Augenmerk vermehrt auf die innergesellschaftlichen Ursachen der Gewaltökonomie gerichtet werden. Dass nur wenige islamistische Gewalttäter über höhere formale religiöse Bildung verfügen und aufgrund ihrer Biographien insgesamt eher als »Gewalt-« denn als »Heilsspezialisten« gelten können, verweist auf ein Vakuum gesellschaftlicher Konfliktregelungsmechanismen als zentraler Ursache der Gewalt. Hier kann nur mit einer Wiederbelebung der zivilen politischen Institutionen des Landes gegengesteuert werden. Die mittelfristige Zusammenarbeit sollte deshalb im Kern auf einen breiten politischen Dialog mit politischen Parteien und gesellschaftlichen Interessenorganisationen hinwirken. Dabei sollten auch heikle Themen wie die Rolle des Islam oder der sogenannte »Krieg gegen den Terrorismus« nicht ausgespart werden.

Einleitung: Pakistans Stabilität und die neue Dynamik der Religionen

Stabilität und religiöse Kräfte

Seit über dreißig Jahren scheint Pakistan sich in einer Dauerkrise zu befinden. Nach der Abspaltung des östlichen Landesteils (Bangladesch) im Jahr 1971 und der rigorosen Militärdiktatur Zia-ul-Haqs (1977–88) folgte eine Periode der letztlich gescheiterten Demokratisierung, welcher General Pervez Musharraf mit einem unblutigen Militärputsch am 12. Oktober 1999 ein Ende setzte. Außenpolitische Verwicklungen und Abenteuer in Kaschmir und Afghanistan sowie der Erwerb von Nuklearwaffen taten ein übriges, um das Land international in Misskredit zu bringen.

Pakistan ist jedoch alles andere als ein beliebiges Krisenland. Denn der pakistanische Staat ist kein *failed* oder *rogue state*, der zum Objekt einer (humanitären) Intervention der internationalen Gemeinschaft taugen würde, er ist »kein trivialer Staat«.¹ In Pakistan leben derzeit etwa 160 Millionen Menschen, und ihre Anzahl wächst; die Bevölkerung verteilt sich zum einen auf Großstädte, die teilweise unregierbar sind (davon acht Millionenstädte), zum anderen auf archaisch anmutende ländliche Regionen, die sich wie etwa die *tribal areas* (Stammesgebiete) an der Grenze zu Afghanistan beharrlich staatlicher Kontrolle entziehen. Schon die schiere Komplexität des Landes übersteigt die Interventionskapazität einzelner Staaten oder Bündnisse erheblich. Hinzu kommt, dass Pakistan trotz diverser Anlagen zum Staatsversagen² durchaus über intakte gesellschaftliche Institutionen verfügt: über eine nuklear gerüstete, schlagkräftige Armee, die als korporativer Akteur auch die politischen Entscheidungsprozesse bestimmt, einen bürokratischen Apparat mit Eigensinn und ein international vernetztes Bürgertum, das es trotz politischer Ohnmacht zu einigem Wohlstand gebracht hat und dessen innenpolitisches Gewicht wächst. Zu den »funktionierenden« gesellschaftlichen Institutionen gehören aber

auch eine islamische »Parallelgesellschaft«, die in vielen gesellschaftlichen Bereichen die Bereitstellung öffentlicher Güter übernommen hat, sowie eine Vielzahl von nichtstaatlichen Gewaltakteuren zumeist religiöser Orientierung, die auch jenseits der Grenzen Pakistans für Unruhe sorgen.

Doch bei allen Besonderheiten sind Pakistans Probleme im Grunde typisch für zeitgenössische Entwicklungsgesellschaften: Das Land befindet sich mitten in einem gewaltigen Modernisierungsprozess, den seine politischen Institutionen nur sehr unzureichend kanalisieren können. An ihre Stelle treten funktionale Äquivalente, die jedoch zumindest zum Teil außerhalb der staatlichen Rechtsordnung operieren. Eine besondere Note erhält diese Konstellation durch das politische und kulturelle Erbe des Landes und seine geopolitische Lage als »Frontstaat« zunächst des antisowjetischen Afghanistanfeldzuges (1978–1991) und nun des Anti-Terror-Krieges (seit 2001). Beide Faktoren verweisen auf die Schlüsselrolle der Formen religiöser Legitimität für die pakistanische Innen- und Außenpolitik. Politische und religiöse Motive scheinen sich in Pakistan nicht voneinander trennen zu lassen. Dies kommt in verschiedenen Aspekten zum Ausdruck: im Staatsgründungsmythos der »Zwei-Nationen-Theorie«, die Hindus und Muslime als zwei Nationen begreift, die nicht friedlich nebeneinander leben können, ohne dass die eine die andere unterdrückt; in den nachkolonialen Erbfolgekriegen mit dem Nachbarn Indien (1947, 1965, 1971, 1999) und der Beteiligung am Afghanistanfeldzug der westlichen Welt gegen die Sowjetunion; aber auch in der Neuerfindung der pakistanischen Nation durch die Islamisierung von Staat und Gesellschaft in den achtziger Jahren.

Der Eindruck ausufernder Religiosität, die weder vor System- noch vor Staatengrenzen haltmacht, wird noch bestätigt durch religiöse Akteure, die dem Islam im Sinne einer politischen Agenda verpflichtet sind. Die Religiösen haben auf Kosten nichtreligiöser Parteien und Gruppierungen sowie des Staatsapparates über ihr ureigenes Feld hinaus Macht erworben, ob nun als religiöse Parteien, als Anbieter von Bildung, Gesundheitsversorgung und anderen sozialen Dienstleistungen oder als Ausbilder militanter Gruppen.

1 Stephen Cohen, »The Nation and the State of Pakistan«, in: *Washington Quarterly*, 25 (2002), S. 109–122 (118).

2 Vgl. Boris Wilke, »Pakistan: Scheiternder oder »überentwickelter« Staat?«, in: Ulrich Schneekener (Hg.), *States at Risk. Fragile Staaten als Sicherheits- und Entwicklungsproblem*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, November 2004 (S 43/04), S. 140–156.

Dabei gefallen sich die religiösen Kräfte in ihrer Rolle als Gesellschaftskritiker, wenn sie die Privilegien der herrschenden Elite geißeln und (islamische) Gerechtigkeit einfordern. Doch ihren Machtzuwachs verdanken sie paradoxerweise der Protektion durch eben jenes militärische Establishment, das Pakistan seit über fünfzig Jahren beherrscht. Kritiker sprechen denn auch von einer »military mullah alliance«, einer (unheiligen) Allianz zwischen Militärs und religiösen Kräften, als dem Grundübel der pakistanischen Gesellschaft.³

Die Instrumentalisierung von militanten religiösen Gruppen durch das Militär und den pakistanischen Nachrichtendienst »Inter-Services Intelligence« (ISI) steht außer Frage. Inzwischen besteht umgekehrt die Sorge, dass der Staatsapparat durch religiöse Kräfte – insbesondere durch religiöse Extremisten – instrumentalisiert und unterwandert werden könnte. Denn die religiösen Parteien konnten bei den Parlamentswahlen im Herbst 2002 einen Wahlerfolg erringen, der sie zur drittstärksten Kraft in der Nationalversammlung machte und ihnen in zwei der vier Provinzen des Landes eine Regierungsbeteiligung bescherte. Mit Verweis auf dieses Ergebnis wird sogar eine »Talibanisierung« Pakistans befürchtet, also die schleichende Islamisierung von unten bis hin zur formal-demokratischen Machtergreifung.

Gesellschaftliche Umbrüche und die Funktion der Religion

Bisher fokussiert sich die Sorge der politischen Kommentatoren also auf zwei völlig unterschiedliche Szenarien: einerseits auf die verdeckte Einflussnahme der religiösen Kräfte auf Militär und Geheimdienste und deren mögliche Eroberung durch ein staatsstreichähnliches Ereignis, und andererseits auf die Anfälligkeit der breiten Masse der Bevölkerung für extremistische religiöse Propaganda, die in eine revolutionäre oder formal-demokratische Machtergreifung münden könnte. Beide Szenarien sind jedoch in hohem Maße spekulativ, da es naturgemäß keine verlässlichen Informationen über den Einfluss extremistischer religiöser Kräfte auf die staatlichen Institutionen gibt. In nur ansatzweise säkularisierten Gesellschaften wie Pakistan ist Religiosität nicht eine Frage persönlicher Werte, sondern Bestandteil des

³ Vgl. zuletzt Husain Haqqani, *Pakistan. Between Mosque and Military*, Washington, D.C. 2005.

öffentlichen Lebens. Deshalb sind auch Meinungsumfragen, die von konfessionellen und religiösen Orientierungen zuverlässig auf das politische Wahlverhalten zu schließen versuchen, nur wenig aussagekräftig.⁴

Problematisch an diesen Szenarien ist aber nicht nur ihre mangelhafte Datengrundlage, sondern auch die Tatsache, dass sie bisher noch kaum miteinander in Beziehung gesetzt wurden.⁵ Zwischen der Vorstellung von klandestin operierenden Extremisten und dem Abstraktum Wahlbevölkerung klafft eine riesige Lücke: nämlich die pakistanische Gesellschaft, die oft als schlicht Gegebenes vorausgesetzt wird. Damit wird jedoch die Eigendynamik ihrer verschiedenen Teilbereiche und Akteure negiert. Gerade der Wandel des religiösen Gesellschaftsfeldes findet in der internationalen öffentlichen Diskussion nur wenig Beachtung. Die religiösen Institutionen werden zumeist als statische Überbleibsel einer vergangenen Menschheits-epoche behandelt, die der »Modernisierung« im Wege stehen. Die religiösen Akteure hingegen erscheinen, insbesondere wenn sie sich politisch oder militant gerieren, als Störenfriede, deren gesellschaftliche Verankerung aber im Dunkeln bleibt.

Diese offensichtliche Widersprüchlichkeit der Debatten über islamische Gesellschaften hat ihre wesentliche Ursache darin, dass die Modernität religiöser Institutionen allgemein unterschätzt wird. Auch in Entwicklungsgesellschaften wie Pakistan, in denen das Leben noch ganz entscheidend durch Großfamilien, Verwandtschaftsbeziehungen und persönliche Loyalitäten geprägt ist, hat sich Religion inzwischen zu einem eigenständigen Teilbereich der Gesellschaft, zu einem »sozialen Feld« entwickelt. Dessen zentrale Akteure sind keine hinterwäldlerischen Mullahs, sondern moderne Berufstätige (*professionals*), die sich ähnlich wie Bankangestellte, Offiziere oder Einzelhändler an Konkurrenzlagen orientieren. Ebenso wie Unternehmer und Politiker um Profit bzw. Macht und gegebenenfalls um ihr berufliches Überleben kämpfen, so bemühen sich auch die Kleriker stetig darum, ihr eigenes Renommee

⁴ Vgl. die Umfrage des Pew Global Attitudes Project, *A Year After Iraq War: Mistrust in Europe Ever Higher, Muslim Anger Persists*, Washington, D.C.: The Pew Research Center for the People & The Press, 2004.

⁵ Vgl. für eine Studie, die trotz Materialreichtums in ihren Szenarien zwischen beiden Extrempunkten laviert: Sushant Sareen, *The Jihad Factory. Pakistan's Islamic Revolution in the Making*, Neu-Delhi 2005.

zu erhöhen und ihren Einfluss auf die Weltsicht und die Alltagspraxis der Laien auszubauen.⁶

Dabei erfüllen sie als »Heilsspezialisten« je nach gesellschaftspolitischer Situation – idealtypisch gesprochen – unterschiedliche Funktionen: Während sie ihre Arbeit in normalen Zeiten darauf ausrichten, als klassische Priester ihren Einfluss durch religiöse Institutionen wie Kirchen, Klöster, Schreine oder Schulen zu konsolidieren, spielen sie in politischen Umbruchsituationen, in denen die Alltagsgewissheiten der Laien harten Proben ausgesetzt sind, die Rolle von Propheten und religiösen Erneuerern, indem sie mit unorthodoxen Lehren den Bedarf an neuer transzendentaler Orientierung stillen. Genau dieses Verhalten ist zur Zeit in Pakistan bei den sektiererischen⁷ Predigern zu beobachten, die in ländlichen wie städtischen Regionen die Volksmassen missionieren (*da'wa*).

Internationalisierung der Religion

Die religiöse Rechte in den USA, die hindu-fundamentalistische Neuerfindung der indischen Nation, religiöse Großereignisse der katholischen Kirche und der religiöse Fundamentalismus in der islamisch geprägten Welt zeugen gleichermaßen davon, dass das Wecken und Erfüllen transzendenzbezogener Heilerwartungen im 21. Jahrhundert keine Randerscheinungen sind. Hundert Jahre nachdem Max Weber die »Entzauberung der Welt« als Signum der Moderne

⁶ Zu Verdeutlichung: Religionen thematisieren zwar menschliche Grenzerfahrungen, indem sie eine eigene, auf Transzendenz bezogene Sphäre des Sakralen definieren; doch die religiöse Praxis selbst ist ein diesseitiges, gesellschaftliches Phänomen. Vgl. zu diesem soziologischen Begriff von Religion: Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen 1972, S. 245ff; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977; ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002.

⁷ Mit »Sekte« soll hier keine negative Konnotation hervorgerufen werden. Während *Konfession* in dieser Studie die allgemein anerkannte (Fremd-)Bezeichnung einer religiösen (Groß-)Gruppe meint (wie etwa Sunniten oder Schiiten), wird *Sekte* für die zumeist lokalen Religionsgemeinschaften verwendet, deren innere Dynamik durch die erneuernde Tätigkeit eines Propheten im beschriebenen Sinne geprägt ist. Soweit solche Sekten den Anspruch erheben, für Konfessionen zu sprechen, und hierbei Gewalt anwenden, werden sie »konfessionell-sektiererische Extremisten« genannt. Vgl. dazu S. 22ff.

dechiffrierte, wächst wieder das Bedürfnis, die erfahrbare Welt, das Immanente, unter dem Gesichtspunkt des Unerfahrbaren, der Transzendenz zu betrachten.⁸ Eine weltweite »Evidenz religiöser und religionspolitischer Mobilisierung«⁹ belegt, dass die Trennung von politischer und religiöser Herrschaftsgewalt, die gemeinhin mit dem Begriff »Säkularisierung« bezeichnet wird, nicht zum Verschwinden, sondern allenfalls zu einem Funktionswandel von Religion geführt hat.

Dieser Wandel der Religion ist – insbesondere mit Blick auf die Entwicklungsgesellschaften – mit den Begriffen der Internationalisierung, Individualisierung und Privatisierung von Religionspraktiken beschrieben worden. Demnach verlieren nationalstaatliche und kulturräumliche Grenzziehungen zusehends ihre Bedeutung, und zwar nicht nur im Falle des Islams, der sich über grenzübergreifende Netzwerke globalisiert.¹⁰ Zugleich vollzieht sich im Innern vieler Gesellschaften ein Übergang von obrigkeitstaatlich organisierter Religion zu individualisierter, privater Religiosität. Allerdings muss eine auf diese Weise privatisierte Religion nicht unpolitisch sein. Im Gegenteil: Die Entkopplung religiöser Praktiken von alten Autoritäten ermöglicht neue Formen der Politisierung. Religiöse Führer, die ihr Charisma politisch in Wert setzen, und religiös inspirierte politische Bewegungen, die neben den religiösen häufig auch die politischen Autoritäten in Frage stellen, werden häufig zu einer Herausforderung für die nationalstaatliche Verfasstheit der heterogenen, schwach institutionalisierten Gesellschaften der Dritten Welt.¹¹

In solchen Fällen ertönt regelmäßig der Ruf nach Mäßigung und Toleranz, nach Modernisierung (der Religion) und Säkularisierung (der Gesellschaft). Diese Forderung beruht aber nicht selten auf dem Trugschluss, man müsse mit dem religiösen Fundamentalismus die Rückkehr des Vergangenen, längst überwunden Geglaubten verhindern.¹² Doch es führt in

⁸ So die Definition von Religion bei Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [wie Fn. 6], S. 77.

⁹ Michael Minkenberg/Ulrich Willems, »Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts«, in: dies. (Hg.), *Politik und Religion*, Opladen 2003, S. 13–41 (13).

¹⁰ Olivier Roy, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*, London 2004.

¹¹ Vgl. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley u.a. 1993; Jessica Stern, *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, New York 2003.

¹² Vgl. zur Kritik: Talal Asad, »From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony«,

die Irre, die politisierte Religion als zu brechende Tradition, als zu überwindendes Hindernis gesellschaftlicher Modernisierung und als das irrationale Andere einer an sich vernünftigen Politik zu begreifen: Vielmehr ist die individualisierte, politisierte, dynamische Religion selbst ein Ausdruck gesellschaftlicher Modernisierung.¹³ Dementsprechend findet man unter den Trägern politisch-religiöser Bewegungen primär Angehörige jener gesellschaftlichen Schichten, die vom sozialen Wandel besonders stark betroffen sind. Nicht die Substanz ihrer religiös inspirierten, formulierten oder auch nur drapierten Forderungen macht in der Regel die Abwehr oder Zurückweisung dieser gesellschaftlichen Modernisierung aus, sondern die Forderung, diesen Wandel politisch einzubetten oder zu forcieren. Nicht die Absage an Demokratie, sondern die Forderung nach politischer Partizipation steht häufig im Zentrum der politisch-religiösen Programmatik.¹⁴ Das Problem ist also weniger der »Stillstand«¹⁵ als vielmehr eine Dynamik, die das Verhältnis von politischen und religiösen Institutionen, von (politischer oder religiöser) Öffentlichkeit und Privatheit neu gestaltet.¹⁶

in: Joan Vincent (Hg.), *The Anthropology of Politics, A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Malden 2002, S. 133–142.

13 Vgl. Ulrich Willems, »Religion und soziale Bewegung. Dimensionen eines Forschungsfeldes«, in: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen*, 17 (2004) 4, S. 28–41, sowie Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [wie Fn. 6].

14 Vgl. Dietrich Jung, »Religion und Politik in der islamischen Welt«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (2002) B42–43, S. 31–38.

15 Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin 2005.

16 Vgl. Talal Asad, »Religion, Nation-State, Secularism«, in: Peter van der Veer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, S. 178–196.

Grundzüge des Verhältnisses von Politik und Religion in Pakistan

Viele der Probleme, die sich Pakistan im Grenzbereich von Politik und Religion stellen, sind typisch für zeitgenössische Entwicklungsgesellschaften. Doch es gibt auch pakistanische Eigentümlichkeiten, die den Problemen eine besondere Dimension und Schärfe geben. Pakistan wurde als Heimstatt für die Muslime des indischen Subkontinents gegründet, es ist also ein »ideologischer Staat«¹⁷, eine »Kopfgeburt« von Intellektuellen. Ein im westlichen Sinne säkulares Pakistan, in dem Religion eine reine Privatsache wäre, ist kaum vorstellbar. Der politischen Herrschaft ist die religiöse Konnotation gewissermaßen eingeschrieben; das erklärt sich aus der Gründung und Legitimation dieses Staates, dessen Fundamente bereits während der britischen Kolonialherrschaft gelegt wurden. An diesen Grundsteinen der pakistanischen Nation und des pakistanischen Staates kommt keine Reform der politischen und religiösen Institutionen vorbei.

Die kolonialherrschaftliche Konstituierung von Religion und Nation

Es sind nicht die Völker, welche die Staaten gründen (wie es das Bild vom Gesellschaftsvertrag will), sondern es ist umgekehrt der Herrschaftsverband Staat, der eine Ansammlung von Menschen mittels Gewalt und Krieg, politischen Gründungsmythen und Staatsbürgerkunde zum (Staats-)Volk formt und als Nation erfindet.¹⁸ Dies gilt auch für den »ideologischen Staat« Pakistan. Die Ideologie des Gesellschaftsvertrages ist auch in seinem Falle lediglich als ein die Wirklichkeit verkehrender Mythos wirksam, als eine gleichsam theologische Letztbegründung, mit der ein Staatsgründungsakt legitimiert werden soll, der das Werk einer vom Staatsvolk abgehobenen postkolonialen Elite war.

¹⁷ Asaf Hussain, *Elite Politics in an Ideological State. The Case of Pakistan*, Folkestone 1979.

¹⁸ Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M./New York 1988; Charles Tilly, »War Making and State Making as Organized Crime«, in: Peter B. Evans/Dietrich Rueschemeyer/Theda Skocpol (Hg.), *Bringing the State Back In*, Cambridge 1985, S. 169–191.

Ihren Ursprung hat die Staatsgründung in der britischen Kolonialherrschaft über den indischen Subkontinent, die in Form direkter oder indirekter Herrschaft mehr als 200 Jahre andauerte. Hier liegt nicht nur die Ursache für die bis heute gültigen inneren und äußeren territorialen Grenzziehungen, sondern auch für die mentalen und rechtlichen Grenzziehungen zwischen religiösen und politischen Kollektiven. Vor allem mittels eines regelmäßig durchgeführten Zensus, der die gesamte Bevölkerung Britisch-Indiens erfasste, wurden Grenzen zwischen Religionsgemeinschaften, ethnischen Gruppen und Kasten gezogen, die noch heute Gültigkeit haben. Lokale Gemeinschaften mit übereinstimmenden religiösen Praktiken erhielten den Status anerkannter religiöser Rechtsgemeinschaften. Dabei kollaborierten die in Rechtsfragen kundigen Ulema (Einzahl: *alim*), die traditionellen islamischen Religionsgelehrten, aus wohlverstandener Eigeninteresse mit den Kolonialbeamten, da sie auf diesem Wege die Gestaltung der religiösen Institutionen beeinflussen konnten. Die Ulema lernten in dieser Zeit, als eine gesellschaftliche Interessengruppe im modernen Sinne zu agieren, die in politischen und gesellschaftlichen Fragen Mitspracherechte beansprucht.

Die kolonialherrschaftliche Bildungspolitik sorgte dafür, dass die Ulema ihr Handlungsfeld weiter konsolidieren konnten. Es entstand ein Schulsystem, das in staatlich-säkulare und privat-religiöse Einrichtungen gegliedert wurde: Seitdem gibt es auf der einen Seite Lehranstalten, die auf die Vermittlung formaler Bildung nach westlichem, aufgeklärtem Kanon ausgerichtet sind, und auf der anderen Seite Medressen (Religions- und Koranschulen), die traditionale religiöse Lehrinhalte vermitteln.¹⁹ Bis zu diesem Zeitpunkt hatte es eine solche Unterscheidung nicht gegeben. Medressen für höhere Bildung hatten zuvor nicht nur Ulema, sondern auch Verwaltungsbeamte geschult. Nun wurde das Englische zur Hoch- und Herrschaftssprache – was es bis zum heutigen Tage

¹⁹ Vgl. Arshad Alam, »Understanding Madrasas«, in: *Economic and Political Weekly* (Mumbai), (2003), S. 2123–2127; Arjumand Ara, »Madrasas and Making of Muslim Identity in India«, in: *Economic and Political Weekly* (Mumbai), (2004), S. 34–38.

geblieben ist. Die Medressen zogen sich als nunmehr private Einrichtungen in den religiösen Sektor zurück und entwickelten sich – ihrer ursprünglichen säkulareren Inhalte beraubt – zu »traditionalen« religiösen Einrichtungen (zurück). Zugleich wurde das religiöse Feld als Teil einer anti-kolonialen, »zivilgesellschaftlichen« Sphäre wahrgenommen, die dem Staats- und Unterdrückungsapparat der Kolonialmacht ein Gegengewicht bot. Der Gegensatz zwischen (postkolonialem) Staat und pakistanischer Gesellschaft hat bis in die Gegenwart wenig von seiner Schärfe eingebüßt, so dass die religiösen Einrichtungen und Akteure ihren oppositionellen Charakter bewahren konnten. Deshalb können die Medressen grundsätzlich als Einrichtungen einer (islamischen) Zivilgesellschaft betrachtet werden.

Mit dem Zensus, der nicht nur Alter, Wohnort und Geschlecht, sondern auch die Religionszugehörigkeit der Untertanen erfasste, war von den britischen Kolonialherrschern eine neue Form des Regierens eingeführt worden, die auch ein verändertes Bewusstsein bei den Regierten erzeugte. Hierzu gehörte ganz wesentlich die Vorstellung von einer regionalen Verteilung und Verwurzelung der Religionsgemeinschaften, aus der sich religiös und kulturell begründete territoriale Macht- und Herrschaftsansprüche entwickelten. Verstärkt wurde dies durch die sukzessive Gewährung politischer Teilhabe durch Wahlen, die getrennt nach Religionsgruppen abgehalten wurden.²⁰ Die »Demokratisierung« der Fremdherrschaft, die 1947 schließlich in deren Abschaffung münden sollte, förderte das religiöse Bewusstsein der Politiker und das politische Bewusstsein der Religiösen. Nicht nur bei den Muslimen, auch bei den Hindus, die etwa drei Viertel der Bevölkerung bildeten, nahm der politische Diskurs einen explizit religiösen Charakter an. In der Folge bestand die Unabhängigkeitsbewegung aus zwei Flügeln: dem Indischen Nationalkongress und der Muslimliga.²¹

Auf dem Jahreskongress der Muslimliga 1930 forderte der Dichter und Philosoph Muhammad Iqbal schließlich die Errichtung eines »nordwestindischen muslimischen Staates«, dessen Grenzen ungefähr

denen des heutigen Pakistan – also ohne das ehemalige Ostpakistan, heute Bangladesch – entsprachen. Ob er damit einen völkerrechtlich souveränen Staat meinte oder einen autonomen Gliedstaat innerhalb Indiens, ist bis heute umstritten.²² Doch als wenig später der punjabische Cambridgestudent Chowdhary Rahmat Ali aus den Namen der britisch-indischen Provinzen Punjab, Afghanistan, Kaschmir, Sind und Belutschistan das Wort Pakistan kreierte – das Land (*stan*) der Reinen (*pak*) –, da hatte er die Idee von Pakistan begrifflich geprägt.²³

Islamische Republik Pakistan: Ein »ideologischer Staat« mit einer umkämpften Rechtsordnung

In der Lahore-Resolution vom 23. März 1940, die heute am Pakistan Day gefeiert wird, formulierte der Rechtsanwalt und Führer der Muslimliga, Mohammed Ali Jinnah, die »Zwei-Nationen-Theorie« aus und verband sie mit der Forderung nach Eigenstaatlichkeit für die muslimischen Mehrheitsprovinzen im Westen und Osten Indiens. Die Resolution war Ausdruck eines ethnischen Nationalismus und Separatismus, aber nicht unbedingt des Sezessionismus oder gar des Fundamentalismus. Sie begründete Pakistan als Nation, aber noch nicht als Staat. Erst die politische Dynamik der Kriegsjahre 1942 bis 1947 lenkte die Entwicklung in Richtung auf die Gründung eines unabhängigen Staates, dessen West- und Ostflügel durch 2000 km indisches Territorium getrennt war. Im Zusammenhang mit seiner kulturellen Heterogenität hatte er von daher keine Überlebenschance: Im Jahr 1971 spaltete sich der Ostteil in einem Unabhängigkeitskrieg ab – das heutige Bangladesch.

Pakistan war die politische Utopie einer Bewegung, in der sich privilegierte Muslime der Ober- und Mittelschicht aus jenen Provinzen Britisch-Indiens zusammengefunden hatten, in denen Hindus die Mehrheit bildeten. Sie waren zum großen Teil im kolonialen öffentlichen Sektor tätig gewesen und hatten in einem unabhängigen, aber von Hindus dominierten Indien den sozialen Abstieg gefürchtet.²⁴ Pakistan war ein »ideologischer Staat«, begründet auf der Idee einer Minderheit, die auch im neuen Staat eine minoritäre

²⁰ Vgl. Michael Schied, »Der religiöse Fundamentalismus in politischen Systemen. Pakistan im politischen Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Ideologie«, in: Clemens Six/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u.a. 2005, S. 227–245.

²¹ Vgl. K. K. Aziz, *History of Partition of India. Origin and Development of the Idea of Pakistan*, Bd. 1, Neu-Delhi 1988, S. 104ff.

²² Ebd., Bd. 1, S. 234.

²³ Ebd., Bd. 1, S. 238ff und S. 328ff.

²⁴ Hamza Alavi, »The Social Origin of Pakistan and Islamic Ideology«, in: Kalim Bahadur/V. D. Chopra (Hg.), *South Asia in Transition. Conflicts and Tensions*, Neu-Delhi 1986, S. 95–132.

Gruppe von Einwanderern und Flüchtlingen (*muhajirs*) war. Deshalb benötigte dieser Staat eine Sinngebung und Legitimation, eine »politische Theologie«, die über den Gründungsakt hinausreichte und die Staatsbildner in die Lage versetzte, von einer indifferenten Bevölkerung Steuern und Abgaben zu erheben und einen Staat aufzubauen.²⁵ Das Verhältnis von Staat und Islam, von Politik und Religion rückte somit in den Brennpunkt der (verfassungs-)politischen Diskussion – mit dem für Außenstehende befremdlichen Ergebnis, dass es bis heute kaum einen liberalen Intellektuellen in Pakistan gibt, der sich das Land ohne den Islam vorstellen kann.²⁶

Insbesondere über die Verfassungs- und Rechtsordnung wurde der Kampf um die politische Ordnung und die ideologische Orientierung ausgetragen. Diese Auseinandersetzung nahm immer wieder die Form eines Abgrenzungskampfes zwischen säkularer und religiöser Herrschaftslegitimation, zwischen politischen und religiösen Kräften an. Denn da sich der Islam als Religion des Rechtes versteht, waren die Ulema besonders befähigt, an der verfassungspolitischen Debatte teilzunehmen. Für die Religiösen war schon immer die Rechtspolitik das Einfallstor in die pakistanische Innenpolitik, wie es für die Militärs der Kaschmirkonflikt und die Außenpolitik sind.

Insgesamt standen sich in diesem (Kultur-)Kampf drei Fraktionen gegenüber, deren politisch-ideologische Grundpositionen bis heute Gültigkeit haben.²⁷

1. Die erste Fraktion bildete die *weltlich-juristisch geschulte Staatsgründerelite* des Bürgertums. Sie betrachtet Pakistan als einen »Staat der Muslime«. Der Islam ist für sie in erster Linie eine kulturelle Ressource, vergleichbar mit der christlichen Soziallehre oder dem Erbe der Arbeiterbewegung für den Wohlfahrtsstaat in Europa. Politisch hat sie sich vorwiegend in den verschiedenen Fraktionen der konservativen *Pakistan Muslim League* (PML) und der fortschrittlicheren *Pakistan People's Party* (PPP) organisiert.
2. Die zweite Gruppe bildeten die *Ulema*. Diese hatten sich zunächst in der *Jamiat-ul-Ulema-i Hind* (Vereinigung der Rechtsgelehrten Indiens) organisiert und

wurden seit 1947 mehrheitlich durch die *Jamiat-ul-Ulema-i Islam* (Vereinigung der Rechtsgelehrten des Islam) vertreten. Da in ihrer Sicht die Religion bereits verbindliche diesseitige Verhaltensregeln aufstellt, standen sie der Gründung eines Staates Pakistan zunächst distanziert gegenüber und unterstützten teilweise sogar den indischen Nationalkongress. Später wich die oppositionelle Haltung mehrheitlich einer emphatischen Bejahung des Staates, mit der sich allerdings der Anspruch verband, besonders in Fragen des Verfassungs- und Familienrechtes das materielle Recht zu definieren.²⁸ Ihrer religiösen Ausbildung, Berufsauffassung und -ethik entsprechend stellen sie sich heute in der politischen Öffentlichkeit als Verteidiger und Erneuerer der islamischen Überlieferung dar.²⁹

3. Die dritte Fraktion bildeten die in der *Jamaat-i-Islami* (Islamische Partei) organisierten religiösen Fundamentalisten und *Islamisten*. Neben den religiösen Rechtsgelehrten und den modernen Juristen stellen sie eine ideologische Strömung *sui generis* dar, bei der eine moderne Interpretation des Islam durch die politischen Propheten der Partei an die Stelle des religiösen Konsenses der Ulema und des Verfassungskonsenses der bürgerlichen Juristen tritt.

Die gegenwärtige rechtliche Verfasstheit Pakistans ist aus einem Kompromiss zwischen diesen drei politischen Strömungen entstanden, wobei dieser Kompromiss ständig neu ausgehandelt werden muss. Die weltlichen Juristen konnten bisher die materiell- und formalrechtliche Substanz der Verfassungsordnung bestimmen, während es den Ulema und den Islamisten gelungen ist, einige aufsehenerregende Korrekturen durchzusetzen. Im Kontext der pakistanischen Verfassung ist das islamische Recht, die Scharia, als Bestandteil einer zugrundeliegenden Werteordnung zu verstehen, in der die Ziele des politischen Gemeinwesens niedergelegt sind. So postuliert die *Objectives Resolution*, die ursprünglich die Präambel der Verfassung bildete und erst 1985 zu ihrem Bestandteil wurde, zwar die göttliche Souveränität, die lediglich an das Volk und den Staat Pakistan delegiert sei, doch etabliert sie mit dieser Vorstellung gleichwohl keine Theokratie. Die Gesetze werden von den Menschen

²⁵ Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922.

²⁶ Vgl. Marc Gaborieau, »Religion in the Pakistani Polity«, in: Soofia Mumtaz/Jean-Luc Racine/Imran Anwar Ali (Hg.), *Pakistan. The Contours of State and Society*, Oxford 2002, S. 43–55.

²⁷ Vgl. zum Folgenden: Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley/Los Angeles 1961.

²⁸ Vgl. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton/Oxford 2002, S. 31ff, 42ff; Sayyid A. S. Pirzada, »The Oppositional Role of Ulema in Pakistani Politics«, in: *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 21 (1997) 1, S. 37–60.

²⁹ Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* [wie Fn. 28], S. 10.

gemacht, konkret von den Abgeordneten des Parlaments, die in allgemeiner und freier Wahl bestimmt werden (oder per Rechtsverordnung durch den Präsidenten).³⁰ Diese Gesetze sollen der Scharia nicht widersprechen. Die Entscheidung hierüber liegt indes nicht bei den Ulema, sondern bei den weltlichen Richtern, die im 1985 eingerichteten Federal Shariat Court die Mehrheit bilden.³¹ Die *Objectives Resolution* und die religiösen Rechtsvorstellungen fungieren eher als moralische Richtschnur für das politische Handeln denn als verbindliches Recht. Daher gilt bisher der Leitsatz, dass nicht die Religiösen den Staat erobert haben, sondern dass der Staat umgekehrt das Religiöse, den Islam, sich zu eigen gemacht und inkorporiert hat, was weniger den religiösen als vielmehr den weltlichen Juristen eine erhebliche Ausweitung ihres Entscheidungsspielraums ermöglichte.³²

Die religiös ausgerichteten Parteien

Im Unterschied zur PML, PPP oder anderen bürgerlich-feudalen Parteien finden die religiös ausgerichteten Parteien ihre soziale Basis weniger bei den ländlichen Eliten als beim städtischen, (halb-)gebildeten Kleinbürgertum. Auch ihre institutionelle Basis im religiösen Feld hebt sie gegenüber den Parteien des politischen Mainstreams heraus, bei denen es sich in erster Linie um Personen- und Klientelnetzwerke ohne festen institutionellen Unterbau handelt. Die Kehrseite dieser Organisationsstruktur ist der geringe Wahlerfolg der Religiösen in einem Land, in dem Parteien in erster Linie Patronage- und Distributionsfunktion haben.³³ Bis zu den Parlamentswahlen im Oktober 2002 gelang es ihnen kaum, auf Provinz- oder nationaler Ebene über einstellige Prozentanteile hinauszukommen.

Von dieser Gemeinsamkeit abgesehen bestehen eklatante Unterschiede zwischen den Parteien der

Religiösen unter Führung der Ulema auf der einen Seite und der religiösen Partei (Jamaat-i Islami) auf der anderen.³⁴

Die Parteien der Religiösen

Im Gegensatz zu vielen anderen muslimischen Gesellschaften sind es in Pakistan nicht nur modern ausgebildete Berufstätige und Intellektuelle, die als Islamisten den Islam zur Richtschnur der Politik erheben wollen, sondern auch die Ulema, die Parteien gründen und politischen Einfluss ausüben. Ihre Basis liegt in der autonomen religiösen Sphäre, die den nachkolonialen Wandel überdauert hat und in den letzten Jahren eine ungewöhnliche Dynamik zeigte.³⁵

Grundsätzlich sind die Parteien der Religiösen als Interessenorganisationen der Ulema vorwiegend darauf bedacht, ihre Autonomie zu bewahren, insbesondere hinsichtlich der Verfügungsgewalt über die Eleven in ihren Medressen (Religionsschulen). Auch jenseits dieser »heil(ig)en Welt« der Medressen, die ihnen schon aus Eigeninteresse besonders schützenswert erscheint, treten sie für die moralische Erziehung ein. Eine zentrale Funktion des Staates sehen sie darin, die Bürger in die Lage zu versetzen, gute Muslime zu sein. Darüber hinausgehende Forderungen nach einem (»richtigen«) islamischen Staat, wie sie immer wieder in politischen Reden und Programmen auftauchen, haben mangels politischer Massenbasis deklaratorischen oder bestenfalls utopischen Charakter. Hinzu kommt, dass diese Forderungen nicht frei von Widersprüchen sind: Würden sie realisiert und würde Pakistan in eine Theokratie umgeformt, dann wäre es mit der Autonomie und der (relativ) friedlichen Koexistenz der religiösen Gemeinschaften, Gruppen und Parteiungen wieder vorbei. Denn in diesem Fall wäre die Gefahr groß, dass ein Ausscheidungskampf um die richtige religiöse Lehre beginnen würde. Die programmatischen Unterschiede zwischen den Parteien der Religiösen werden nämlich nicht durch verhandelbare, Kompromissen zugängliche politische Ziele bestimmt, sondern durch die (»ewige«) Ausrichtung der Rechtsschulen und religiösen Sekten, denen sie zuzurechnen sind:

³⁰ Allerdings ist das Wahlrecht nicht gleich. Pakistan kennt zwei Klassen von Staatsbürgern. Die Minderheiten (Nicht-Muslime) haben eingeschränktes passives (Präsident, Premierminister) und aktives (getrennte Elektorate) Wahlrecht sowie eingeschränkte prozessuale Rechte. Doch wer Muslim ist, entscheidet eigentlich der Staat und nicht die Ulema.

³¹ Gaborieau, »Religion in the Pakistani Polity« [wie Fn. 26], S. 48ff.

³² Vgl. Martin Lau, *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*, Leiden/Boston 2006.

³³ Vgl. nur Pierre Lafrance, »Political Parties in Pakistan: Role and Limitations«, in: Mumtaz/Racine/Ali (Hg.), *Pakistan. The Contours of State and Society* [wie Fn. 26], S. 236–248.

³⁴ Amélie Blom, »Les partis islamistes à la recherche d'un second souffle«, in: Christophe Jaffrelot (Hg.), *Le Pakistan. Carrefour de tensions régionales*, Brüssel 1999, S. 99–115.

³⁵ Siehe hierzu die Pionierarbeit von Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* [wie Fn. 28].

- ▶ Die verschiedenen Fraktionen der *Jamiat-ul-Ulema-i Islam* (Vereinigung der Rechtsgelehrten des Islam, JUI) gehören der sunnitischen Deoband-Schule an. Diese religiöse Erneuerungsbewegung, die 1867 im nordindischen Deoband ihre erste Medresse errichtete, gilt inzwischen als orthodox, ja puristisch. In den fünfziger Jahren zählten die Deobandis zu den treibenden Kräften einer Kampagne, welche die Sekte der Ahmadiya aus der Gemeinschaft des Islam herausdrängen wollte. Zugleich vertritt diese Vereinigung – entsprechend der anti-kolonialen Tradition des religiösen Feldes – einen gegen westliche Einflüsse gerichteten »Anti-Imperialismus«. Ihre politische Gesamtausrichtung kann als konservativer, religiöser Nationalismus bezeichnet werden. Ihrem in mancher Hinsicht archaischen Erscheinungsbild zum Trotz ist die JUI ein eher urbanes Phänomen. Ihre Anhängerschaft rekrutiert sie aus der städtischen Bildungsschicht und dem Basar in der Nordwestgrenzprovinz, in Belutschistan und auch im Punjab – mithin aus jenen gesellschaftlichen Sektoren, die in den vergangenen Jahrzehnten eine merkliche Modernisierung erfahren haben.
- ▶ Die *Jamiat-ul-Ulema-i Pakistan* (Vereinigung der Rechtsgelehrten Pakistans, JUP), welche die Ulema der sunnitischen Barelvi-Schule vertritt, ist dagegen stärker im ländlichen Volksislam verankert. Ihre im Vergleich zur Deoband-Schule weniger rigide Form der Religiosität, mit Schreinkult und Heiligenverehrung, ist allerdings nicht so sehr Ausdruck von aufgeklärter Toleranz als von rückständigen, feudalen Verhältnissen, wie sie vor allem in jenen ländlichen Regionen des südlichen Punjab und des inneren Sindh vorherrschen, in denen politisches und religiöses Charisma in der Person der *Pirs* (»Schreinheiligen«) zusammenfallen.
- ▶ Ein eindeutig urbanes Phänomen hingegen ist die *Jamiat Ahl-i-Hadith* (Vereinigung der Leute des Hadith, JAH), die den fundamentalistischen Islam einer puritanischen Sekte (Wahabiten) repräsentiert. Sie propagiert nach dem Vorbild von Muhammad bin Abdul Wahab (1703–1792) ein Zurück zu den Überlieferungen des Propheten, wie sie in Koran und Sunna (*hadith*) niedergelegt sind. Entsprechend ihrer fundamentalistischen Ausrichtung, die jede Vermittlung zwischen Gott und Mensch ablehnt, richtet sich ihre Agitation nicht nur gegen den Schreinkult der Barelvis, sondern

auch gegen die Autorität der Ulema sowie gegen das Schiitentum.³⁶

- ▶ Auch die *Tehrik-i Islami Pakistan* (Bewegung für den Islam in Pakistan, TIP), die die Interessen der schiitischen Rechtsgelehrten vertritt, hat ihre Hochburgen in den Städten – dort, wo die meisten der Schiiten leben, die etwa 20 Prozent der pakistanischen Bevölkerung ausmachen. Insbesondere nach der Iranischen Revolution haben die schiitischen Parteien eine offensive, teilweise militante Agenda verfolgt, die auf die stärkere Berücksichtigung ihrer Rechtsnormen abzielte.

Die religiöse Partei

Die *Jamaat-i Islami* (Islamische Partei, JI) hingegen ist keine politische Dachorganisation von Ulema und Mullahs, sondern eine Kaderorganisation von Laien und selbsternannten Propheten, die Religion zugleich als Mittel und Zweck der politischen Revolution sehen. Der politische Islam oder Islamismus, wie er von der JI oder auch von den ägyptischen Muslimbrüdern vertreten wird, zielt auf die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch den Staat, und zwar im Namen und im Sinne des Islam.³⁷ Er verfißt eine Verfassungsordnung, in der alle relevanten Regeln und Gesetze für die Gesamtgesellschaft aus dem Islam abgeleitet werden. Dabei fungiert der Islam weniger als religiöse Rechtsquelle denn als integrale politische Ideologie, die auch zu sozial- und wirtschaftspolitischen Fragen Auskunft gibt.³⁸ Sein politisches Projekt einer islamischen Revolution verfolgt der Islamismus notfalls auch gegen die Autorität der Ulema und die Praktiken des Volksislams. Die »richtige« Islamauslegung wird in die Hände der zugleich auserwählten und demokratisch gewählten politischen Parteiführer gelegt. Die Reden der islamistischen Propheten-Politiker haben deshalb eher den Charakter von politischen Appellen als von religiösen Predigten.³⁹ Der Islamismus spricht den Menschen einerseits die (Volks-)Souveränität ab und Gott alleinige Souveränität zu, andererseits öffnet er aber der politischen Willkür seiner Führer Tür und Tor. Dadurch besitzt

³⁶ Vgl. Natana J. DeLong-Bas, *Wahabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford/New York 2004.

³⁷ Vgl. Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris 1995, S. 31ff.

³⁸ Vgl. dazu Jamal Malik, *Islamisierung in Pakistan. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen*, Stuttgart 1989, S. 19ff.

³⁹ Roy, *Généalogie* [wie Fn. 37], S. 51.

er eine Nähe zu revolutionären Ideologien mit totalitärem Charakter. Wenn besonders radikale Islamisten religiöse Abweichler als Ungläubige bezeichnen oder den Heiligen Krieg (*jihad*) als individuelle religiöse Pflicht propagieren, so ist dies das Ergebnis der (revolutionären, totalitären) Politisierung des Islams, nicht der Islamisierung der Politik.

Betrachtet man die Entstehungsgeschichte und Entwicklung der *Jamaat-i Islami* genauer, wird ihr primär politischer Charakter sehr deutlich.⁴⁰ Maulana Maududi, der die Partei im Jahre 1941 in Lahore gründete, war kein Religionsgelehrter, sondern Journalist und Intellektueller, der seine Gefolgschaft nicht in Moscheen oder Religionsschulen sammelte, sondern am Islamiyah College Lahore. Maududi formte die *Jamaat-i Islami* zu einer modernen Partei, die gerade den nichtreligiösen Wettbewerberinnen an Professionalität weit voraus ist: Ihre Aktivisten, zu einem großen Teil Angehörige der technischen Berufe, müssen sich bis zur Vollmitgliedschaft einem mehrstufigen Eignungstest unterziehen. Im Gegenzug werden Maududis Nachfolger, die den Titel *Amir* tragen, demokratisch gewählt – ein Unikum in Pakistan. Durch Vorfeldorganisationen wie das renommierte Institute for Policy Studies oder die rabiatische Studentenorganisation *Islami Jamaat-i Tulaba* hat die *Jamaat-i Islami* ihre gesellschaftlichen Einflusskanäle erweitern können. Die indisch-pakistanischen Kriege gaben ihr zudem eine Gelegenheit, sich durch die Bereitstellung von Freiwilligen als patriotische Kraft zu profilieren und eine enge Beziehung zum militärischen Establishment zu entwickeln. Doch ihre städtische Prägung, ihre anti-feudale Haltung und ihre auf die den Volksmassen fremde National- und Hochsprache Urdu festgelegte politische Kommunikationsstrategie machen sie gleichzeitig zum Außenseiter der pakistanischen Politik, die von Patron-Klient-Beziehungen geprägt ist. Erst dem derzeitigen Amir Qazi Hussain Ahmed gelang es, die Basis der Partei zu verbreitern, indem er sie zum einen stärker in der von egalitären Stammesstrukturen geprägten Nordwestgrenzprovinz – seiner Heimat – verankerte und sie zum andern mit anti-kapitalistischer Rhetorik als populistische, das Demokratiedefizit anprangernde Partei der Massen positionierte.⁴¹

⁴⁰ Vgl. Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-i Islami of Pakistan*, Berkeley/Los Angeles 1994; ders., *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York/Oxford 1996.

⁴¹ Vgl. Nasr, *Mawdudi* [wie Fn. 40], S. 121f. Aus einer Deobandi-Familie kommend, zeichnet Qazi Hussain auch für die

Annäherung an die Ulema verantwortlich, die im Herbst 2002 schließlich zu einem Zusammenschluss im Wahlbündnis *Muttahida Majlis Amal* (Vereinigte Aktionsfront, MMA) führte. Siehe dazu S. 25f und S. 30ff.

Islamisierung, Internationalisierung und Militarisierung: Die Verschränkung von Politik, Religion und Gewalt in Pakistan

In den achtziger Jahren erlebte Pakistan einen gesellschaftlichen Transformationsprozess, der sich besonders deutlich in einer zunehmenden Verschränkung politischer und religiöser Institutionen manifestierte, die von Gewaltkonflikten zwischen politischen und religiösen Akteuren überlagert wurden. Dieser Prozess hat jene religiösen Kräfte hervorgebracht, die den Umgang mit Pakistan heute so schwierig gestalten: konfessionell-sektiererische Gruppen mit einem Hang zur Militanz, religiöse »Söldner« (*jihadis*) mit Verbindungen zum internationalen Terrorismus sowie radikalisierte Islamisten, die fest in einer islamistischen »Parallelgesellschaft« verwurzelt sind und den radikalen Umbau von Politik und Gesellschaft anstreben.⁴² Den daraus entstehenden (Sicherheits-)Problemen kann nur dann adäquat begegnet werden, wenn ein wichtiger Aspekt nicht aus den Augen verloren wird: Das Problem politisierter und militarisierter Religion ist zugleich das vorläufige Resultat eines gewaltigen gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, in dessen Zuge sich viele traditionale politische, soziale und religiöse Institutionen aufgelöst oder bis zur Unkenntlichkeit transformiert haben. Es wäre daher eine Illusion zu glauben, diese Strukturprobleme ließen sich durch eine (»richtige«) Politik der Modernisierung gleichsam aus der Welt schaffen.

Islamisierung

Pakistans Entwicklung seit den siebziger Jahren wird zumeist als Islamisierung von Staat und Gesellschaft beschrieben, wobei die religiösen Akteure als treibende Kraft des Prozesses dargestellt werden.⁴³ An dieser Darstellung ist richtig, dass die religiösen Institutionen eine erhebliche Eigendynamik entfaltet haben. Doch die Initiative zur Reformierung des islamischen Sektors, des Bildungswesens und der Rechtsordnung ging von staatlichen und nicht von religiösen Akteuren aus. Pakistan erlebte eine Islamisierung von oben, das heißt die religiösen Institutionen

⁴² Dazu grundlegend: Mariam Abou Zahab/Olivier Roy, *Islamist Networks. The Afghan-Pakistan Connection*, London 2004.
⁴³ Vgl. etwa Haqqani, *Pakistan* [wie Fn. 3], S. 131ff.

wurden für Zwecke staatlicher Politik instrumentalisiert. Diese Politik brachte vor allem zwei Ergebnisse: Der Islam ist nun in der politischen Öffentlichkeit stärker präsent und die gegenseitige Verschränkung von Staat, Gesellschaft und Religion hat sich verstärkt. Für die religiösen Kräfte birgt diese Entwicklung auch Nachteile: Denn was aus der Sicht säkularer Bürger lediglich als Bedeutungsgewinn von Religion erscheint, stellt sich religiösen Akteuren als Autonomieverlust dar.

Schon in den sechziger Jahren hatte Präsident Ayub Khan damit begonnen, die religiöse Autonomie einzuschränken, indem das Stiftungsvermögen religiöser Einrichtungen (*auqaf*) unter die Kontrolle des *Auqaf Department* gestellt wurde. Ziel war, die religiösen Einrichtungen von staatlichen (Zu-)Weisungen abhängig zu machen und die Stellung der Verwalter religiöser Schreine und Gebetsstätten, deren Charisma als Ausdruck feudaler Gesellschaftsstrukturen galt, zu unterminieren.⁴⁴ Im Zuge dessen gründeten die vier wichtigsten religiösen Schulen ihre eigenen Interessenverbände, denen förmlich erlaubt wurde, ihre Vermögensverwaltung selbst zu regeln. Darüber hinaus berief die Regierung einen mehrheitlich mit religiösen Laien besetzten ständigen Rat für Islamische Ideologie⁴⁵ ein, der für die Harmonisierung von religiösem und staatlichem Recht sorgen sollte. Ohne im engeren Sinne mit exekutiven Befugnissen ausgestattet zu sein, konnte dieser Rat immerhin die innenpolitische Debatte mitbestimmen, zum Beispiel mit Gutachten zum Zinsverbot, zur Geschlechtersegregation oder zur öffentlichen Bedeutung der Gebetszeiten.⁴⁶

»Islamischer Sozialismus«

In den siebziger Jahren versuchte Premierminister Zulfikar Ali Bhutto (1972–77), die Ressourcen des reli-

⁴⁴ Malik, *Islamisierung in Pakistan* [wie Fn. 38], S. 67ff.

⁴⁵ Vgl. die Website des Council of Islamic Ideology unter <<http://www.cii.gov.pk>>.

⁴⁶ Vgl. dazu kritisch: International Crisis Group (ICG), *Pakistan: The Mullahs and the Military*, Islamabad/Brüssel 2003 (ICG Asia Report 49), S. 23f.

giösen Feldes für Zwecke der staatlichen Reformpolitik zu mobilisieren. Ähnlich wie die indische Premierministerin Indira Gandhi gab er der Bekämpfung der Armut oberste Priorität und wandte sich – unter Umgehung der Honoratioren, Feudalherren und Stammesführer – mit einem direkten Appell an die Volksmassen. Volkstümlich-religiöse Versatzstücke in Bhuttos politischem Diskurs zielten unmittelbar auf den religiös gefärbten Habitus der aufstrebenden Unter- und Mittelschichten: »Islam is our Faith, Democracy is our Policy, Socialism is our Economy« hieß die Leitformel seines »islamischen Sozialismus«, einer den örtlichen Gegebenheiten angepassten Form des zeitypischen Populismus.

Ökonomisch unterfüttert wurde die religiöse Wendung der politischen Kultur durch den petrodollarinduzierten Aufschwung in den Golfstaaten. In der Folge wurde Pakistan zu einem wichtigen Empfänger von Direktinvestitionen aus dem arabischen Raum, die auch in die vom Staat vernachlässigten Sektoren wie Bildung und Gesundheit flossen. Zudem migrierten in den siebziger und achtziger Jahren insgesamt zwei Millionen Pakistaner in den Nahen Osten, um sich dort vorübergehend als Arbeitskräfte zu verdienen; das entspricht nach Schätzungen etwa zehn Prozent der Haushalte.⁴⁷ Fast drei Viertel der Lohneinnahmen sollen als Rücküberweisungen nach Pakistan zurückgelangt sein, wo sie der lokalen Wirtschaft zugute kamen. Sie trugen nicht nur zur Verbreiterung der pakistanischen Mittelschicht bei, sondern führten auch zu einem kulturellen Wandel. Den religiösen Mittelschichten Pakistans erschien der verkehrswirtschaftliche Austausch qua Migration als ökonomische Ergänzung und als Erneuerung der islamischen Tradition (und Pflicht) des *hadjj*, der Pilgerreise nach Mekka. Pakistan war schon zuvor eine vergleichsweise mobile Gesellschaft gewesen; doch nun wurden die ökonomischen Chancen, die sich im »goldenen« arabischen Westen boten, als Anregung zur politischen und moralischen Transformation des eigenen Landes genutzt. So forderten einige der heimkehrenden Männer die »Rückkehr« zu einem puritanischen Islam, wie sie ihn in der Diaspora kennengelernt hatten.

In den siebziger Jahren wurden auch bereits die Grundlagen für die afghanisch-pakistanische Kriegsökonomie gelegt. Pakistan gewährte genau jenen afghanischen Dissidenten Unterschlupf, die später zu Protagonisten des zunächst anti-sowjetischen und

dann anti-amerikanischen Jihad werden sollten. Die verheißungsvolle außen- und innenpolitische Rhetorik des Populisten Bhutto weckte in der Bevölkerung Erwartungen, die viele Enttäuschte nach dessen Absetzung und Hinrichtung durch die außerparlamentarischen islamistischen Kräfte erfüllt sehen wollten. Die blutige Besetzung der amerikanischen Botschaft Islamabad im November 1979 durch islamistische Studenten war ein deutliches Warnsignal für den bevorstehenden weltpolitischen Konflikt.⁴⁸

Religiöse Mobilmachung

Es blieb dann Präsident General Zia-ul-Haq (1977–88) vorbehalten, die Verschränkung von Politik und Religion (und Gewalt) in seiner Amtszeit weiter zu forcieren. Er mobilisierte in präzedenzloser Weise religiöse Ressourcen, um die Effektivität und Legitimität staatlicher Herrschaft zu erhöhen, und hinterließ damit ein äußerst schwieriges Erbe. So sehen die am 16. Februar 1979 erlassenen *Hudood Ordinances* für bestimmte, im religiösen Recht besonders scharf sanktionierte Vergehen oder Verbrechen wie Diebstahl, Ehebruch oder Blasphemie äußerst rigide Strafen vor, zum Teil körperliche Züchtigung bis hin zur Todesstrafe. In diesen Fällen soll auch das religiöse »Prozessrecht« gelten, das auf einer Ungleichbehandlung von männlichen und weiblichen Zeugen basiert. Auch wenn viele Hudood-Vorschriften praktisch nicht oder nur selten angewendet werden, stellt die Inkorporation religiösen Binnenrechtes in das staatliche Recht – mit dem darin verbrieften Gleichheitsgrundsatz und den elementaren bürgerlichen Freiheitsrechten – wichtige Eckpfeiler der politischen Verfassung Pakistans in Frage.⁴⁹ Dasselbe gilt mit Blick auf den sektiererischen Extremismus auch für die Einschränkung der Religionsfreiheit zugunsten bestimmter Religionsgemeinschaften oder Konfessionen. Die dieser Gesetzgebung zugrundeliegende doppelte Ratio ist jedenfalls nicht aufgegangen: nämlich sich mit drakonischen religiösen Strafvorschriften ein Instrument zur Disziplinierung der pauperisierten Unterklassen anzueignen und zugleich den Rechtspluralismus

⁴⁸ Vgl. Steve Coll, *Ghost Wars. The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, New York 2004, S. 21ff.

⁴⁹ Vgl. ICG, *The Mullahs and the Military* [wie Fn. 46], S. 25ff. Dass dies für den Justizapparat als Herrschaftsinstrument keineswegs ein Schwächung bedeutete, betont Lau, *The Role of Islam* [wie Fn. 32], S. 211.

⁴⁷ Jonathan S. Addleton, *Undermining the Centre. The Gulf Migration and Pakistan*, Karachi 1992, S. 3.

durch seine partielle staatliche Sanktionierung wirksam einzudämmen.⁵⁰

Betrachtet man das Erbe der religiösen Mobilisierung insgesamt, so gehen für die politische Verfasstheit Pakistans ungleich größere Gefahren von der Entwicklung im Bildungssektor aus: Dieser Sektor wurde unter islamischen Vorzeichen privatisiert, mit hin an nichtstaatliche Akteure delegiert, unter Beibehaltung der staatlichen Aufsichts- und Kontrollrechte.⁵¹ So werden religiöse Steuern und Abgaben (*zakat*, *ushr*), die der religiösen Armenfürsorge und Bildung zufließen, quasi-treuhänderisch durch den Staat erhoben.⁵² Im Verein mit privaten und staatlichen Spenden aus dem Ausland hat diese Politik zu einer beispiellosen Expansion des religiösen Bildungswesens geführt. Begleitet wurden diese fiskalpolitischen Maßnahmen durch die Umstellung des bildungspolitischen Steuerungsmodus von Repression und Integration auf Anreize und Mobilisierung: Hatten Ayub Khan und Bhutto noch versucht, die Medressen durch Zentralisierung und Anbindung an den Staat besser unter Kontrolle zu bringen, wurden unter Zia-ul-Haq die Schulabschlüsse privater Medressen staatlicherseits anerkannt.

Die Folge war eine explosionsartige Ausbreitung der Medressen in den achtziger Jahren – mit etwa 150 Neugründungen pro Jahr.⁵³ Seitdem drängen jedes Jahr Tausende junger Theologen auf den Arbeitsmarkt, die nur geringe Aussicht auf Beschäftigung im religiösen Sektor haben und praktisch ohne Chance auf dem nichtreligiösen formellen Arbeitsmarkt sind. Zudem begünstigten die staatlichen Zuweisungen für das religiöse Bildungssystem einen Prozess der Differenzierung und Fragmentierung: So fördert die private Organisationsform der Medressen und die damit

einhergehende Konkurrenzsituation unter den Anbietern Lehrinhalte, die Glaubenssysteme der Konkurrenten zurückweisen und sogar zum Hass gegen diese aufstacheln. Die staatliche Intention, auf diese Weise religiös motivierte Staatsbürger heranzuziehen, die der Obrigkeit gehorchen, wurde also verfehlt – und dies gilt sowohl für Medressen, in denen »der Jihad« gelehrt wird, als auch für Religionsschulen, die lediglich ein sehr konservatives, rückwärtsgewandtes Curriculum vermitteln.⁵⁴

Internationalisierung und Militarisierung

Islamisierung war über ein Vierteljahrhundert lang die primäre politische Strategie, um die Reichweite staatlicher Herrschaft auf ländliche Bevölkerungsschichten auszudehnen und zugleich die Verankerung staatlicher Normen in der Gesellschaft zu stärken, und zwar mittels des Strafrechts, der Erhebung religiöser Steuern, neuer Kleidungsvorschriften und öffentlicher Gebete.⁵⁵ Parallel dazu wurden die religiösen Parteien durch ihre Einbeziehung in die staatlichen Verteilungsnetzwerke entpolitisiert, ihrer Oppositionshaltung wurde so die Spitze genommen. Dem Islamismus als Massenbewegung wurde damit die Basis entzogen. Zugleich hat aber die von der afghanischen Kriegsökonomie überlagerte Eigendynamik des religiösen Feldes zu einer so starken Radikalisierung der religiösen Kräfte geführt, dass die Regierung nicht mehr in der Lage zu sein scheint, sie wirksam zu kontrollieren.

Die Internationalisierung und Militarisierung von Religion und Politik sind zum Teil ein unbeabsichtigtes Ergebnis der staatlichen Islamisierungspolitik, aber auch ein Resultat der besonderen geopolitischen Situation der achtziger Jahre. Das südliche Westasien avancierte seinerzeit mit der Iranischen Revolution, der sowjetischen Intervention in Afghanistan und dem Ersten Golfkrieg zu einer Krisenregion ersten Ranges und wurde als solche mit einem stetigen Zufluss von ökonomischen und militärischen Ressourcen bedacht. Externe Akteure wie die USA und regionale Akteure, allen voran Saudi-Arabien und der Iran, investierten gleichermaßen in die Entwicklung einer

⁵⁰ Die fadenscheinige religiöse Begründung für die Anwendung archaischen Stammesrechts – Stichwort »Ehrenmorde« – kann ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Relevanz in diesem Zusammenhang außer acht bleiben. Sie ist nicht Resultat der Inkorporation religiösen Rechts in staatliches Recht, sondern Ausweis eines Rechtspluralismus, der tribales Recht wie das »Paschtuniwali« der Paschtunen einschließt.

⁵¹ *Privatisierung* darf nicht mit der Abdankung des Staates gleichgesetzt werden. Vielmehr handelt es sich um eine neue Form des Regierens, bei der staatliche und private Akteure unter Beibehaltung der staatlichen Suprematie kooperieren. Vgl. hierzu Béatrice Hibou (Hg.), *La privatisation des Etats*, Paris 1999.

⁵² Malik, *Islamisierung in Pakistan* [wie Fn. 38], S. 204.

⁵³ ICG, *Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military*, Islamabad/Brüssel 2002/2005 (ICG Asia Report 36), S. 9ff.

⁵⁴ Vgl. Mumtaz Ahmad, »Madrassa Education in Pakistan and Bangladesh«, in: Satu Limaye/Mohan Malik/Robert G. Wirsing (Hg.), *Religious Radicalism and Security in South Asia*, Honolulu 2004, S. 101–115.

⁵⁵ Vgl. Seyyed Vali Reza Nasr, *Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power*, Oxford 2001.

grenzübergreifenden Ökonomie und Kultur des Krieges und der Gewalt, die nichtstaatlichen Gewaltakteuren – nach heutigem Verständnis transnationale Terroristen – zugute kamen: So soll allein die United States Agency for International Development (USAID) von 1984 bis 1994 fünfzig Millionen US-Dollar für Schulungsmaterial aufgewendet haben, das prospektive Mudschaheddin zu Hass und Gewalttaten aufstacheln half.⁵⁶ Über die ideologische Formierung hinaus exportierten Militärexperten militärisches Know-how – angeblich bis zu sechzig Sabotage-, Folter- und Tötungstechniken. Mit diesem Rüstzeugals die wurden die gewaltbereiten männlichen Jugendlichen aus Afghanistan, Pakistan und der arabischen Welt zu international konkurrenzfähigen Gewaltexperten.⁵⁷

Die Ausbildung dieser Gewaltspezialisten erfolgte in militärischen Schulungs- und Ausbildungslagern, die nicht nur der im engeren Sinne militärischen und ideologischen Unterweisung dienten, sondern über bloße Kamerad- und Waffenbrüderschaft hinausgehende neue Wir-Gruppen formierten. Diese neu entstandene kollektive Identität der transnationalen Gewaltspezialisten wurde in einem angelagerten Netzwerk von Medressen, Moscheen und Wohlfahrts-einrichtungen gefestigt. In den militärischen Schulungs- und Ausbildungszentren diente die Vermittlung islamischer Geschichte und Rechtslehre nicht allein der religiösen Indoktrination einzelner Kämpfer, sondern auch der Einübung eines Rollen-äquivalents zum mündigen Staatsbürger. Schließlich war die Moschee als wichtiger Ort für die Anwerbung von Kadern ein zentrales Verbindungsglied zwischen dem lokalen islamistischen Milieu und der islamischen Wohlfahrtsszene, die von internationalen Organisationen wie der International Islamic Relief Agency, der International Islamic Relief Organisation, aber auch von begüterten Diasporagruppen, vor allem in Großbritannien, unterstützt wurde. Aus ansatzweise modernisierten Milieus in islamisch geprägten Ländern, muslimischen Diasporen in Westeuropa und den erweiterten Familiennetzwerken in von kriegereischer Gewalt unmittelbar betroffenen Ländern entwickelte sich eine Internationale nomadisierender Kämpfer, die in einem übergreifenden islamischen

⁵⁶ Vgl. ICG, *Madrasas, Extremism and the Military* [wie Fn. 53], S. 13.

⁵⁷ Saeed Shafqat, »From Official Islam to Islamism: The Rise of Dawat-ul-Irshad and Lashkar-e-Toiba«, in: Christophe Jaffrelot (Hg.), *Pakistan: Nationalism without a Nation?*, Neu-Delhi/London/New York 2002, S. 131–147 (138); Coll, *Ghost Wars* [wie Fn. 48].

Internationalismus, auch »Neo-Fundamentalismus« genannt, aufgeht: Lokale Netzwerke und grenzüberschreitende islamische Solidarität ergänzen sich zu einer fiktiven Ummah (einer islamischen Weltgemeinschaft), zu einem eigenen Kosmos, der konkrete Gesellschaften, Glaubens- oder Abstammungsgemeinschaften ersetzt.⁵⁸

Fazit: Wenn religiöse Heißsporne und extremistische Sektierer noch heute pakistanische Großstädte in Bürgerkriegszonen verwandeln, so ist dies ein Ausdruck der Einbindung Pakistans in eine grenzüberschreitende Gewaltökonomie, die von Afghanistan bis in den indischen Teil Kaschmirs reicht. Diese Einbindung ist keinem Schicksal geschuldet, sondern konkretes Ergebnis einer politischen Strategie, die islamistische Gewaltakteure mit sicherheitspolitischen Aufgaben betraute. In organisatorischer Hinsicht manifestiert sich diese Kriegsmobilisierung der pakistanischen Gesellschaft in zwei einander gegenüberstehende Akteursgruppen: den Jihad-Gruppen oder Jihadis, die bis heute im Kaschmirkrieg (seit 1990), teilweise auch im Afghanistankrieg (seit 1978) aktiv sind, und den konfessionell-sektiererischen Extremisten (*sectarians*), deren Gewaltakte sich primär gegen die eigene Bevölkerung richten.

Jihadismus

Als ein internationales Phänomen ist der Jihadismus gewissermaßen die dunkle Seite des globalisierten »Petro-Islam« von Diasporen, die sich in einer Zone zwischen realem Gewaltmarkt und imaginierter islamischer Gemeinschaft bewegen. Er überführt das religiöse Konzept des Jihad aus dem Bedeutungsfeld des (inneren und äußeren) Kampfes in das des regellosen, entgrenzten, totalen Krieges, der auch Zivilisten und Glaubensbrüder nicht verschont.⁵⁹ Auf diese Weise wird Jihad aus seiner ursprünglichen Doppelbedeutung der individuellen moralischen Vervollkommnung und des kämpferischen Strebens nach gesellschaftlicher Vervollkommnung herausgelöst und zur reinen Kriegerideologie verfremdet – eine Methode, die auch Nationalismen und Klassenkampfideologien kennzeichnet. Schon aus diesem Grunde wäre es falsch, die Ideologie des Jihadismus als ein

⁵⁸ Vgl. dazu Roy, *Généalogie* [wie Fn. 37], S. 97f, sowie ders., *Globalised Islam* [wie Fn. 10].

⁵⁹ Vgl. Quintan Wiktorowicz, »A Genealogy of Radical Islam«, in: *Studies in Conflict and Terrorism*, 28 (2005), S. 75–97.

Privileg religiöser Gruppen zu betrachten. So ist der Jihad seit dem Ersten Kaschmirkrieg (1947/49) ein zentrales Legitimationsinstrument des pakistanischen Staates. Dessen Militär wird damit aber nicht automatisch zu einer Gottesarmee, ganz im Gegenteil: Die Instrumentalisierung des Islam trägt alle Züge einer politischen Ideologie. Sie zeigt eine ideologische Wehrbereitschaft der pakistanischen Gesellschaft an, die an die Kriegspropaganda in Ost und West während des Kalten Krieges erinnert.

Die Jihadgruppen bestanden ursprünglich aus Freiwilligen des Afghanistan- und Kaschmirkrieges, die von der pakistanischen Armee und dem Nachrichtendienst ISI finanziert, ausgebildet und eingesetzt wurden.⁶⁰ Im Auf- und Abstieg der einzelnen Gruppen spiegeln sich die jeweiligen politischen Präferenzen des politischen und militärischen Establishments wider. Zunächst wurden mit der pakistanischen *Jamaat-i Islami* verbundene kaschmirische Gruppen unterstützt, wie die säkulare Jammu and Kaschmir Liberation Front (JKLF) und die religiös-fundamentalistische *Hizb-ul-Mujaheddin* (Partei der Mudschaheddin, HM). Im Verlauf der neunziger Jahre gewannen dann die Gruppen »arbeitsloser« Afghanistanfreiwilliger an Bedeutung, deren Ausbildungslager, Transportlogistik und Finanzdienstleistungsindustrie totes Kapital zu werden drohten – die Gunst der Stunde für die strategischen Planer. Das gemeinsame kulturelle Kapital der *Harakat-ul-Mujaheddin* (Bewegung der Mudschaheddin, HuM) und der *Lashkar-i-Toiba* (Armee der Reinen, LT) ist die bereits beschriebene neo-fundamentalistische Lesart des Islam, wie sie sich in Aufstandsorganisationen und islamistischen Wohlfahrtseinrichtungen in den achtziger Jahren entwickelt hat. Inzwischen sind auch einzelne Gewaltunternehmer auf den Plan getreten, wie das ehemalige HuM-Mitglied Maulana Masood Azhar mit seiner Privatarmee *Jaish-i-Mohammed* (Armee des Propheten Mohammed, JM), die inzwischen neben der LT zur schlagkräftigsten Jihadgruppe geworden ist. Das Charisma des Gewaltunternehmers und seine radikal-sunnitische Orientierung sorgen dafür, dass sich der Jihad zunehmend selbst finanziert, bei fortwährender Unterstützung durch die üblichen staatlichen und nichtstaatlichen Stellen.⁶¹

⁶⁰ Zum ISI vgl. Hein G. Kiessling, »Der pakistanische Geheimdienst ISI«, in: *KAS-Auslandsinformationen*, 21 (2005) 5, S. 71–92.

⁶¹ Vgl. B. Raman, *A Terrorist State as a Frontline Ally*, Neu-Delhi 2002, S. 50.

Das Auftreten religiöser Gewaltunternehmer und die Zersplitterung der Jihadszene⁶² verdeutlichen den ambivalenten Charakter einer Privatisierung von Religion als einer außen- und sicherheitspolitischen Strategie. So besteht nicht nur das Problem, dass die außenpolitischen Privatiers ein Mitspracherecht einfordern, wie nach Musharraf's Kurswechsel in der Taliban- und Kaschmirpolitik sichtbar wurde. Hinzu kommt, dass Kontrolle und Aufsicht allenfalls im Hinblick auf die militärischen Zwecke möglich ist – die gesellschaftlichen Nebenwirkungen sind nicht zu kontrollieren. Für den Staat erweist es sich als äußerst schwierig, die mit dem Recht zur Unterhaltung von Schulungseinrichtungen und Trainingslagern an die Jihadis abgetretene innere Teilsouveränität bei Bedarf wieder zurückzuerobieren. So hat der taktische Rückzug des Staates aus der Kernkompetenz des legitimen Gewaltmonopols eine weitere gesellschaftliche Transformation zur Folge: Es entsteht eine neue Kriegerkultur von (Privat-)Armeen aus solchen Regionen Pakistans, die ursprünglich keine Soldaten stellten.⁶³ Für die urbane wie ländliche männliche Jugend des Landes, deren Berufs- und Lebensperspektiven düster sind, handelt es sich um eine Art Abenteuer, das außerdem mit einer Vorbildfunktion für die Jüngeren verbunden ist.⁶⁴ Das Engagement junger Pakistaner in Privatarmeen, deren Einsätze von den Streitkräften kontrolliert werden, lässt sich also nicht auf ein »Outsourcing« reduzieren. Vielmehr ist diese Tendenz ernst zu nehmen als Teil eines gesellschaftlichen Wandels, der das Selbstbild und die politische Kultur der gesamten Gesellschaft transformiert. Die dramatischen Folgen dieser Entwicklung für das Verhältnis von Politik und Religion werden aber erst mit einem Blick auf die Binnenseite des Phänomens sichtbar: den konfessionell-sektiererischen Extremismus.

⁶² Vgl. dazu besonders Muhammad Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, Lahore 2004, sowie Zahab/Roy, *Islamist Networks* [wie Fn. 42], S. 26ff.

⁶³ Der nachkoloniale Charakter der pakistanischen Armee zeigt sich insbesondere an dem kolonialherrschaftlichen Relikt, dass sie ihre Angehörigen vorwiegend aus den Regionen rekrutiert, in denen nach britischer Vorstellung die »Kriegerrassen« (*martial races*) des Subkontinents beheimatet sind. Vgl. dazu Stephen P. Cohen, *The Pakistan Army*, Berkeley/Los Angeles/London 1984.

⁶⁴ Vgl. Hassan Abbas, *Pakistan's Drift into Extremism. Allah, the Army, and America's War on Terror*, Armonk/London 2005, S. 202.

Konfessionell-sektiererischer Extremismus

Der Konfessionskonflikt zwischen militanten sunnitischen und schiitischen Organisationen schwelt bereits seit den achtziger Jahren. Seit Mitte der neunziger Jahre hat er die Form eines bewaffneten Konflikts angenommen. Mittelfristig stellt er die größte Gefahr für den sozialen, kulturellen und politischen Zusammenhalt Pakistans dar.⁶⁵ Eine Politisierung und Polarisierung der konfessionellen Gruppen, deren interne Differenzierung weiter geht als die vereinfachende Dichotomie Sunniten versus Schiiten glauben machen will, würde in letzter Konsequenz den korporativen Charakter und damit die Handlungsfähigkeit der wichtigsten politischen Gebilde des Landes zerstören: die Einheit der Armee und den Zusammenhalt der Provinz Punjab. Es ist also weniger die potentielle ethnische Polarisierung zwischen Punjabis, Paschtunen, Sindhis, Belutschis und Muhajirs, welche das Scheitern Pakistans als Nation und Staat besiegeln könnte, sondern vor allem die offene Infragestellung der vorgestellten religiösen Einheit. Wenn die Muslime des indischen Subkontinentes aufhören, sich als Muslime zu begreifen, ist auch keine pakistanische Nation als vorgestellte Gemeinschaft mehr denkbar.

Die politische Sprengkraft des Konfessionskonfliktes ist ein offenes Geheimnis. Aus diesem Grunde werden Daten über den Anteil der Konfessionen an der Bevölkerung oder an den Armeeingehörigen unter Verschluss gehalten und das Thema insgesamt tabuisiert. Schon in den fünfziger Jahren war die Frage, wer denn ein (richtiger) Muslim sei, im Rahmen der Agitation gegen die Ahmadis öffentlich thematisiert worden; damals führte diese Diskussion zu gewaltsamen Antworten, die das Land an den Rand eines Bürgerkriegs brachten. Dem militärischen und politischen Establishment dürfte bewusst sein, dass fast alle Führer der militanten Sunniten der achtziger und neunziger Jahre in der Anti-Ahmadi-Bewegung aktiv gewesen waren.⁶⁶ Neben diesen und anderen gewaltsamen Entladungen des Konfessionskonfliktes, die stets lokal begrenzt sind, bereitet vor allem die schlechende Enttabuisierung des Themas in der Öffentlichkeit Sorge. Wenn zum Beispiel in den letzten Jahren die schiitischen Ärzte in Karatschi aufgrund ihrer Kon-

fession zur Zielscheibe von Gewalt wurden und sich jüngst sogar Premierminister Shaukat Aziz vor seiner Amtseinführung zur Offenlegung seiner Konfessionszugehörigkeit genötigt sah, so berührt dies das Grundverständnis Pakistans als Nation.⁶⁷

Seine Initialzündung verdankt der Konfessionskonflikt der Iranischen Revolution (1979) und dem auf sie folgenden Ersten Golfkrieg. Wie in anderen Ländern formierte sich damals in Pakistan eine von der schiitischen Minderheit getragene Solidaritätsbewegung, die zahlreiche persönliche und institutionelle Kontakte in den Iran einschloss. Es wäre jedoch eine Verkürzung, den schiitischen Aktivismus ausschließlich auf die Iranische Revolution zurückzuführen. Organisationen wie die *Tehrik-i Islami Pakistan* (Bewegung für den Islam in Pakistan, TIP) agierten in einem politischen, sozialen und religiösen Umfeld, das sich unter Präsident Zia-ul-Haq gleichfalls islamisierte – nur unter sunnitischen Vorzeichen. Zu einem zentralen Agitationspunkt wurde der Widerstand gegen die Politik Zia-ul-Haqs, der die Schiiten diskriminierte und diese Konfession entgegen ihrer religiösen Überlieferung (*zakat*-steuerpflichtig machen wollte.⁶⁸ Auch wenn die schiitische Seite mit der *Sipah-i-Muhammed* (Soldaten des Propheten Mohammed, SM) schon früh über eine bewaffnete Frontorganisation verfügte, die sich ebenso wie ihre sunnitischen Widerparts aus aktiven und ehemaligen Afghanistankämpfern rekrutierte, ging die Militanz doch stärker vom sektiererischen Sunnismus aus. Das nicht zuletzt deshalb, weil dieser von Saudi-Arabien und den USA als Antwort auf die iranische Herausforderung in ideologischer und militärischer Hinsicht gefördert wurde.⁶⁹

Diese internationalen Verbindungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass der militante Sunnismus, wie ihn etwa die *Sipah-i-Sahaba-i-Pakistan* (Soldaten der Gefährten des Propheten in Pakistan, SSP) vertritt, bis heute zuvörderst ein pakistanisches, ja ein lokales Phänomen ist. Die SSP hat als lokale politische Partei und als sektiererische Organisation in Mittelstädten des südlichen Punjab ihre Hochburgen. Zu ihren ersten Unterstützern zählten sunnitische Geschäfts-

⁶⁵ Vgl. dazu umfassend Muhammad Qasim Zaman, »Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities«, in: *Modern Asian Studies*, 32 (1998) 3, S. 689–716.

⁶⁶ Ebd., S. 692.

⁶⁷ ICG, *The State of Sectarianism in Pakistan*, Islamabad/Brüssel 2005 (ICG Asia Report 95), S. 6.

⁶⁸ Mariam Abou Zahab, »The Regional Dimension of Sectarian Conflicts in Pakistan«, in: Jaffrelot (Hg.), *Pakistan* [wie Fn. 57], S. 115–128 (116f).

⁶⁹ So soll fast die gesamte Führungsschicht der *Lashkar-i-Jhangvi* (LJ), der militantesten sunnitischen Extremistenorganisation, in Afghanistan gekämpft haben; vgl. ebd., S. 118.

leute, die zumeist innerhalb einer Generation aufgestiegen sind und sich nicht nur sozial, sondern auch räumlich durch ausgeprägte Mobilität auszeichnen, sei es als Muhajirs (aus Indien), sei es als Arbeitsmigranten aus den Golfstaaten.⁷⁰ Sie sahen sich in Konkurrenz zu alteingesessenen Schiiten der Mittelschicht und versuchten, mittels eines politischen Konfessionalismus die traditionell verarmte sunnitische Bevölkerung für sich zu gewinnen.

Während für die Unterstützung der SSP vermutlich politische Gründe ausschlaggebend waren, ist der harte Kern der Aktivisten bis heute religiös motiviert.⁷¹ So richtet sich das Predigen (*da'wa*) und Missionieren der vom Laienprediger Haqq Nawaz Jhangwi gegründeten SSP gegen die »Ignoranz« des Volksislam, dessen religiöse Feste und Praktiken als unislamisch gebrandmarkt und unter dem Einfluss des Schiismus und Hinduismus stehend denunziert werden. Der militante Sunnismus der SSP ist also gegen den »unreinen« Islam sowohl der Schiiten als auch der volksislamischen Barelvis gerichtet. Mit seiner Verehrung aller Gefährten des Propheten und der ersten vier Kalifen weist seine Ideologie gleichwohl selbst charismatische Züge auf, wie sie für den ländlichen Volksislam und den Schiismus typisch sind. Er ist mithin eine typische religiöse Erneuerungsbewegung, die sich religiöser Prophetie bedient und die Religion (zumindest vorübergehend) von einer einigenden Kraft zu einer Form sozialer Abgrenzung mutieren lässt.⁷² Als moderne »Sekte« schafft sich die SSP in Medressen und Organisationen ihre eigene Infrastruktur, die als Nervenzentren im Kampf des neuen, urbanen und zum Teil militanten Islam gegen den ländlichen Volksislam fungieren. Wie viele andere religiöse Erneuerungsbewegungen schießt der konfessionell-sektiererische Sunnismus der SSP in letzter Konsequenz über das gesetzte Ziel hinaus: So wollen seine Führer ihre Version des Deobandismus sogar zur Staatsreligion erklärt wissen.

Von diesem Ziel ist die seit Januar 2002 verbotene SSP aber weiter denn je entfernt. Ihre Verbindungen zu den Taliban, aber auch ihre Beteiligung an der Ermordung von elf iranischen Diplomaten bei der Erstürmung Mazar-i-Sharifs durch die Taliban verdeut-

lichen ihren Charakter als militante Organisation.

Die 1995 von ihr abgespaltene Frontorganisation *Lashkar-i-Jhangvi* (Armee Jhangvis, LJ) wurde sogar zum Prototyp einer sunnitischen terroristischen Organisation: Sie operiert in kleinen Zellen, unterhält enge Verbindungen zu Jihadis und verübt Attentate nicht nur auf Schiiten und im engeren Sinne Andersgläubige, sondern auch auf abweichlerische Sunniten und nationale politische Führer, wie ein Anschlag auf den damaligen Premierminister Nawaz Sharif am 3. Januar 1999 illustriert.⁷³ Ihr Führer Riaz Basra avancierte zum meistgesuchten Terroristen und Kriminellen des Landes. Schon aufgrund ihrer aggressiv-feindlichen Haltung gegenüber der schiitischen Minderheit stellen SSP und LJ eine Gefahr für das pakistanische Establishment dar, dem die Spaltung der Bürokratie und der Armee entlang konfessioneller Linien Anathema ist. Der Bruch zwischen militärischem Establishment und Jihadis zeichnete sich also schon vor dem 11. September 2001 und dem anschließenden Politikwechsel Präsident Musharraf ab. Mit dem Anschlag auf französische Techniker in Karatschi, die für die pakistanische Marine tätig waren, wurde diese Entzweiung für alle sichtbar besiegelt. Damit wird sehr deutlich, dass diese religiösen Extremisten inzwischen auf einen Umsturz der politischen Ordnung in Pakistan hinarbeiten, der nicht im Interesse des militärischen Establishments ist.

Radikalierter Islamismus: Von der religiösen Bewegung zum gesellschaftlichen Umsturz?

Während sich zumindest der militanteste Teil des sektiererischen Sunnismus inzwischen ins politische Aus manövriert hat, haben sich jenseits konfessioneller Kleinkriege zwei islamistische Großorganisationen zugleich radikalisiert und konsolidiert: die *Jamaat-i-Islami* (JI), die sich am klassischen politischen Islam der Muslimbrüder orientiert, und *Jamaat-ud-Da'wa* (Partei des Predigers, JD), die wie die bereits erwähnte *Jamiat Ahl-i-Hadith* der puristischen wahabitischen Strömung zuzuordnen ist, sich aber inzwischen an einem Neo-Fundamentalismus im oben beschriebenen Sinne orientiert. Während sich die Agitation und die Gewalt der deobandischen Konfessionalisten auch gegen

⁷⁰ Zaman, »Sectarianism in Pakistan« [wie Fn. 65], S. 709.

⁷¹ Siehe hierzu Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* [wie Fn. 28], S. 121ff.

⁷² Mariam Abou Zahab, »Sectarianism as a Substitute Identity: Sunnis and Shias and Central and South Punjab«, in: Mumtaz/Racine/Ali (Hg.), *Pakistan. The Contours of State and Society* [wie Fn. 26], S. 77–95 (85).

⁷³ Seyyed Vali Reza Nasr, »Islam, the State and the Rise of Sectarian Militancy«, in: Jaffrelot (Hg.), *Pakistan* [wie Fn. 57], S. 85–114 (98ff).

andere Muslime und den Staat richtet, wie die Attentate gegen den Präsidenten, General Pervez Musharraf (2003), sowie gegen die Premierminister Shaukat Aziz (2004) und Nawaz Sharif (1999) zeigen, agiert der Islamismus der JI und JD gegenüber der eigenen Religionsgemeinschaft inklusiv und gegenüber den Staatsorganen relativ zurückhaltend.⁷⁴

Zu den Gründern der *Jamaat-ud-Da'wa* gehörte neben Professoren wie den jetzigen Leitern Hafiz Saeed und Zafar Iqbal auch Abdullah Azzam, der als einer der Urväter von al-Qaida gilt.⁷⁵ Doch nicht nur diese Verbundenheit mit dem »Weltpolitiker« Osama bin Laden verweist darauf, welche Gefahr die radikalen Islamisten langfristig für das politische und militärische Establishment darstellen könnten. Hinzu kommt, dass der radikale Islamismus wahabitischer Prägung eine Transformation zur basisnahen Massenorganisation vollzogen hat. So rekrutiert die *Jamaat-ud-Da'wa* – als Mutterorganisation der *Lashkar-i-Toiba* – ihre Anhänger bis in das gehobene Bürgertum hinein. Im Unterschied zu den Deobandis, die im Kern eine religiöse Bewegung geblieben sind, funktioniert die *Jamaat-ud-Da'wa* wie eine soziale Bewegung. Religiöse Unterweisung bildet nur einen Mosaikstein in der umfassenden Ausbildung eines eigenen Typs von »mündigem Staatsbürger«. Die Modellstadt der *Jamaat-ud-Da'wa* in Muridke umfasst nicht nur Schulen und Moscheen, sondern auch andere soziale und politische Einrichtungen, sogar Gewerbebetriebe. Höhepunkt der ideologischen Formierung ist die jährliche Kongregation der *Jamaat-ud-Da'wa*, die ebensoviele Besucher anzieht wie der Weltjugendtag der katholischen Kirche. Spiritualität und Transzendenz sind elementare Bestandteile dieser neuen sozialen Bewegung. Der Zweck der Veranstaltung ist nicht rein religiös, sondern im umfassenden Sinne gesellschaftlich: Es wird religiöses, symbolisches, kulturelles und soziales Kapital angehäuft, das heißt, es werden Kontakte geknüpft, Wissen und Ansehen erworben und nicht zuletzt religiöse Kontemplation gesucht. Darüber hinaus verfügt die *Jamaat-ud-Da'wa* über ein eigenes Netzwerk von Büros, Wohlfahrtseinrichtungen, Medressen und Trainingscamps, in denen offenbar eine islamistische Form von »Good Governance« gelehrt wird.⁷⁶ Hier wachsen möglicherweise Loyalitätsbeziehungen neben

und in Konkurrenz zum Staat, die zu einer breiten gesellschaftlichen Gegenbewegung werden könnten.

Auch der politische Islam der *Jamaat-i Islami*⁷⁷ hat sich radikalisiert. Mit dem Führungswechsel zu Qazi Hussain Ahmed ging eine Ausweitung des regionalen Einflusses auf die Nordwestgrenzprovinz und eine Verbreiterung der Massenbasis einher. Das machte einen populistischen Diskurs erforderlich, der gegen das »korrupte Establishment« der politischen Parteien und teilweise auch des Militärs gerichtet war. Vor allem aber konnte sich die *Jamaat-i Islami* mit ihrer Studentenorganisation, ihren Freiwilligenverbänden und Jihadgruppen einen Schutzschild von militanten Frontorganisationen schaffen, mit denen sie gegen ihre politischen Opponenten vorgeht.⁷⁸ Die größere intellektuelle Kapazität und Disziplin, die auch auf ihrem bürokratischen Charakter gründet, hat bisher nicht nur Abspaltungen verhindert. Sie hat zudem ermöglicht, den sozialen Charakter der Partei, wie er sich in Medressen und Wohlfahrtseinrichtungen manifestiert, in seltenen Einklang mit der Effizienz als Organisation zu bringen. Dieser Doppelcharakter als Netzwerk und Organisation unterscheidet sie von den Parteien der Religiösen. Er erinnert an hindunationalistische und regionalistische indische Parteien wie die *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) und die *Shiv Sena*, die mit Basisarbeit und Indoktrination zur Reformation des indischen Nationen- und Staatsverständnisses beigetragen haben.⁷⁹

Perspektiven der Entwicklung von Politik und Religion in Pakistan

Die Verschränkung und Internationalisierung von Politik und Religion macht deutlich, dass Pakistans Problem keineswegs in der Rückständigkeit oder Starrheit seiner religiösen Institutionen besteht. Vielmehr ist das Ineinandergreifen von politischen, religiösen und gewalttätigen Entwicklungsmomenten, welches das Land immer wieder zu einem Ort der religiösen Intoleranz und Gewalt macht, das vorläufige Ergebnis eines gewaltigen Modernisierungsprozesses, der auch von Dritten forciert wird und sowohl Staat und Gesellschaft wie auch Religion erfasst hat. Der Ausgang

⁷⁴ Zahab/Roy, *Islamist Networks* [wie Fn. 42], S. 42.

⁷⁵ Vgl. zum Folgenden: Abbas, *Pakistan's Drift* [wie Fn. 64], S. 210ff; Zahab/Roy, *Islamist Networks* [wie Fn. 42], S. 32ff; Rana, *A to Z of Jehadi Organizations* [wie Fn. 62], S. 317ff.

⁷⁶ Vgl. Shafqat, »From Official Islam to Islamism« [wie Fn. 57].

⁷⁷ Vgl. zur Vorgeschichte S. 15f.

⁷⁸ ICG, *The Mullahs and the Military* [wie Fn. 46], S. 8.

⁷⁹ Vgl. dazu Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton 1999; Julia Eckert, *The Charisma of Direct Action. Power, Politics and the Shiv Sena*, Neu-Delhi/Oxford 2003.

dieses Prozesses ist dabei noch völlig offen. Somit lässt sich das Problem politisierter und militarisierter Religion nicht durch Forderungen nach Modernisierung oder durch Appelle an aufgeklärte Toleranz aus der Welt schaffen. Doch welche Optionen bleiben, um mit dem Problem der Religion in und mit Pakistan sinnvoll umzugehen? Und welchen Weg wird Pakistan in Zukunft beschreiten?

Die Vereinigte Aktionsfront MMA: Das Bündnis der religiös ausgerichteten Parteien

Im Jahre 2002 haben sich die bis dato miteinander konkurrierenden religiösen Parteien zum Wahlbündnis *Muttahida Majlis Amal* (Vereinigte Aktionsfront, MMA) zusammengeschlossen. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Militarisierung des religiösen Feldes hat dieses Ereignis Anlass zu der Befürchtung gegeben, Pakistan könne einer »Talibanisierung« anheimfallen. Nüchtern betrachtet gewann die MMA mit einem Anteil von landesweit 11,3 Prozent der Stimmen zwar mehr als doppelt so viel Unterstützung wie in allen Wahlen der vorangegangenen vierzig Jahre, doch kann von nationaler Mehrheitsfähigkeit wahrlich nicht die Rede sein. Der große Wahlerfolg der MMA in der Nordwestgrenzprovinz, wo sie die Mehrheit der Mandate erzielen konnte, war vermutlich in erster Linie dem Erfolg ihrer Wahlkampagne geschuldet, die sich unter dem Slogan »Amerika oder Koran?« gegen die militärische Intervention der USA (und ihrer Alliierten) in Afghanistan gerichtet hatte. Allerdings verfiel diese Kampagne nur in der Nordwestgrenzprovinz und in Belutschistan, wo familiäre, tribale und ethnische Beziehungen zu den Nachbarn jenseits der Grenze bestehen. Dass so viele Wähler zur MMA wechselten und mit den etablierten Parteien auch den herkömmlichen Patronagekanälen eine Absage erteilten, kann überdies auch als ein Zeichen ihrer Mündigkeit gewertet werden. In diesem Zusammenhang kommt auch zum Tragen, dass die tribalen Gesellschaftsstrukturen in der Nordwestgrenzprovinz weniger feudal und insofern egalitärer sind als in anderen (ländlichen) Regionen. Auch ihre Entstehungsgeschichte weist die MMA als ein regionales Phänomen aus, als eine Form des Sub-Nationalismus,⁸⁰ wie er für Südasien typisch ist: Die MMA ging aus dem »PakAfghan Defence Council« hervor, einem

von 26 religiösen Parteien und anderen Gruppierungen im Oktober 2001 eingerichteten Gremium, das politische Aktionen gegen die US-geführte Intervention in Afghanistan koordinieren sollte.

Zudem ist mit der Beteiligung der im Wahlbündnis zusammengeschlossenen religiösen Parteien an den Provinzregierungen – konkret in der Nordwestgrenzprovinz (Alleinregierung) und in Belutschistan (Koalitionsregierung mit der Musharraf-treuen Pakistan Muslim League [*Qaid-i-Azam*]) – auch die Möglichkeit gegeben, dass die Praxistauglichkeit der religiösen Konzepte und die Regierungsfähigkeit der religiösen Parteien in den Augen ihrer Wähler Schaden nehmen. Bisher existierte die MMA nur auf der Führungsebene; im erweiterten politischen Feld und erst recht im religiösen Feld bestehen unter Funktionären und Anhängern die inhaltlichen und organisatorischen Unterschiede fort.⁸¹ Wie lange die MMA unter diesen Umständen überhaupt als Einheit bestehen kann, wird wohl auch von externen Faktoren abhängen. Gestiftet wurde die seltene Einigkeit der unterschiedlichen religiösen Parteien durch drei Stimuli, die von der Regierung ausgingen: dem von den USA erzwungenen Kurswechsel in der Afghanistanpolitik, der Manipulation des Nachrichtendienstes ISI und den Eingriffen in die religiöse Autonomie. Die Manipulation des ISI liegt zwar durchaus in der Tradition des militärischen Establishments, kleine, ihm aus taktischen Gründen gewogene Parteien gegen die großen zu unterstützen und in Stellung zu bringen.⁸² Doch wird sie aufgrund des zu befürchtenden außenpolitischen Schadens und der zutage getretenen Interessenkonflikte zwischen Militärs und Religiösen womöglich keine Wiederholung finden.

Bleibt von den Stimuli nur noch Musharraf's Eingriff in die religiöse Autonomie, also sein Versuch, die Medressen stärker staatlich zu kontrollieren und in den bildungspolitischen Mainstream zu bringen. Diese Politik ist aus westlicher Perspektive zu zaghaft erfolgt und steht nach den Anschlägen vom 7. Juli 2005 in London im Zentrum der Kritik an Musharraf. Aus der Sicht der Religiösen stellt sie jedoch einen prinzipiell ungerechtfertigten Eingriff in die Autonomie des religiösen Feldes dar. Da Musharraf diese Politik inzwischen verschärft hat, ist zu erwarten, dass sich die MMA auf dieser Basis auch in Zukunft zusammenfinden wird.

⁸⁰ Stephen P. Cohen, »The Jihadist Threat to Pakistan«, in: *The Washington Quarterly*, 26 (2003) 3, S. 7–25 (18).

⁸¹ ICG, *The Mullahs and the Military* [wie Fn. 46], S. 6.

⁸² Vgl. Kiessling, »Der pakistanische Geheimdienst ISI« [wie Fn. 60].

Die Gunst der Wahlmanipulation sowie der Patronage, welche die religiösen Parteien seit den Zeiten Zia-ul-Haqs von seiten des Militärs genossen, haben Anlass zu der gelungenen polemischen Formulierung gegeben, bei der MMA handele es sich in Wirklichkeit um eine »military mullah alliance«, um eine Allianz von Militärs und Religiösen. Dieser Einschätzung kann unter der Voraussetzung zugestimmt werden, dass es sich um eine zeitlich und sachlich begrenzte Übereinkunft zwischen zwei Interessengruppen handelt, die unterschiedlichen Milieus und Berufsgruppen angehören und deren weltliche Interessen keineswegs konvergieren müssen. Es ist eine Zweckehe auf Zeit und keine Wahlverwandtschaft. Für diesen temporären Charakter der Allianz sprechen zahlreiche Indizien. Die Religiösen betrachten es offenbar als Kampfansage, dass Musharraf versucht, den religiösen Bildungssektor mit der Errichtung eines Pakistan Madrasa Education Board unter Führung des Vorsitzenden des Rates für Islamische Ideologie stärker zu kontrollieren – in der westlichen Welt wird dieser Versuch dagegen als halbherzig kritisiert.⁸³ Auch wenn sich das zuständige Religionsministerium traditionell als Wahrer der Interessen des religiösen Feldes sieht, gibt es viele Anzeichen dafür, dass die Patronage des Islamismus durch das militärische Establishment vor dem Aus steht. Einzig Zeitpunkt, Form und Geschwindigkeit der Abwicklung sind noch offen.⁸⁴

Im Unterschied dazu verhält sich Musharraf gegenüber dem militanten Kern des Islamismus alles andere als konsequent. Lange Zeit tolerierte die Regierung die Neugründung der im Januar 2002 verbotenen Parteien unter geänderten Namen, bevor sie am 15. November 2003 ein neues Verbot aussprach.⁸⁵ Zudem steht der rechtliche und faktische Charakter der Verbote in Frage: Offensichtlich handelt es sich weder um geregelte Justizverfahren, bei denen die Mitglieder verbotener Organisationen wegen begangener Delikte zur Verantwortung gezogen werden, noch um bloße Deklarationen. Vielmehr hat es den Anschein, als sehe die Regierung in den Verboten und den nur vorüber-

gehenden (und deshalb folgenlosen) Festnahmen Anreize für zukünftiges Wohlverhalten. Es erscheint somit sehr fraglich, ob diese Maßnahme dem Problem langfristig angemessen ist.⁸⁶

Aufgrund der inkonsequenten Politik Musharrafs gegenüber den Religiösen im allgemeinen und den Militanten im besonderen ist zu erwarten, dass einzelne Teile der MMA versuchen werden, ihren regionalen und lokalen Einfluss zu stärken. Der von Fazl-ur-Rehman kontrollierte Flügel der *Jamiat-ul-Ulema-i Islam* (JUI [F]) scheint die Koalition mit der Musharraf-treuen Regierungspartei Pakistan Muslim League (*Qaid-i-Azam*) zu nutzen, um sich als soziale Kraft in Belutschistan festzusetzen – und damit ihre paschtunische Stammwählerschaft, die inzwischen die numerische Mehrheit in der Provinz darstellt, an sich zu binden. Gleichzeitig ist die von der *Jamaat-i Islami* dominierte Regierung in der Nordwestgrenzprovinz im Begriff, eine im engeren Sinne religiöse Agenda zu verfolgen, die bisher allerdings auf wenig Gegenliebe der Bevölkerung trifft.⁸⁷ Auch der von der Regierung der Nordwestgrenzprovinz geplante *Hisba Act*, der die Bekämpfung von Korruption und Sittenverstößen durch eine staatlich bestellte Aufsicht vorsieht, wird wohl kaum ungeteilte Zustimmung finden.⁸⁸ Diese Maßnahme kann als eine rechtliche Bündelung von vigilantistischen Vorstößen gegen vermeintliche Unsitten (Satellitenantennen, Musik in Bussen) angesehen werden, die in der Bevölkerung äußerst umstritten waren. Und selbst wenn es anders kommen sollte, wäre die weitere Entwicklung der MMA dennoch kaum erfolgversprechend. Ihre Politik der Sittenstrenge wird im Rest des Landes als paschtunisch geprägt wahrgenommen, als eine Form der »Talibanisierung der Paschtunen«. Sie kann deshalb auch kein Modell für den Rest des Landes sein, das nach anderen sozialen Gesetzen funktioniert.

Medressen: Bildungsinstitution oder Sicherheitsproblem?

Ungeachtet einer möglichen neuen Kollaboration des militärischen Establishments mit der MMA besitzen die religiösen Akteure in allen drei staatlichen Kern-

⁸³ Vgl. ICG, *Unfulfilled Promises. Pakistan's Failure to Tackle Extremism*, Islamabad/Brüssel 2004, S. 5.

⁸⁴ Vgl. Seyyed Vali Reza Nasr, »Military Rule, Islamism and Democracy in Pakistan«, in: *Middle East Journal*, 58 (2004), S. 195–209 (202).

⁸⁵ Dieses betraf die *Millat-i-Islamia* (ehem. Sipah-i-Sahaba), die *Khuddam-ul-Islam* (ehem. Jaish-i-Muhammed) und die *Islami Tehreek-i-Pakistan* (ehem. Tehreek Jaferia Pakistan); vgl. ICG, *Unfulfilled Promises* [wie Fn. 83].

⁸⁶ Diese Fragen werden in der pakistanischen Öffentlichkeit offen und kritisch debattiert. Vgl. die sich fast nur auf offene pakistanische Pressequellen stützende Dokumentation bei Sareen, *The Jihad Factory* [wie Fn. 5].

⁸⁷ Vgl. ICG, *The Mullahs and the Military* [wie Fn. 46], S. 29.

⁸⁸ Vgl. ICG, *Unfulfilled Promises* [wie Fn. 83], S. 19.

kompetenzen⁸⁹ – Gewaltverwaltung, Steuererhebung und Rechtsdurchsetzung – inzwischen das notwendige Potential, um der Regierung zumindest lokal und zeitlich begrenzt Konkurrenz zu machen. Die in politischen Parteien organisierten Ulema und Islamisten unterhalten nicht nur vielfältige Verbindungen zu islamistischen Gewaltspezialisten, die fast im ganzen Land für (Un-)Sicherheit sorgen können, sie verfügen auch über Vorfeldorganisationen, Stiftungen und Religionsschulen, die durch wohlthätige Unternehmungen ihren Einfluss stärken.⁹⁰ Sie können dies weitgehend unabhängig von den Konjunkturen tun, die ihre Beziehungen zu den staatlichen Organen erfahren. Denn im Zuge der Internationalisierung des religiösen Feldes haben sie nicht nur eine eigene Gewaltkompetenz, sondern auch weitgehende fiskalische Autonomie gewonnen, die es ihnen erlaubt, ihre Wohlfahrts- und Bildungseinrichtungen trotz Expansion in weitgehender Unabhängigkeit vom Staat zu führen.

Insbesondere die Medressen sind angesichts der kriegsmotivierenden Funktion, die ihnen während des Afghanistanfeldzuges der Freien Welt übertragen worden war, ins Kreuzfeuer der internationalen Kritik geraten. Zum einen wird befürchtet, dass diese Einrichtungen in Zeiten des Anti-Terror-Krieges mehr denn je zum Hass aufstacheln und für Gewalttaten ausbilden könnten. Zum andern entfachte die durch einen Rechenfehler in die Welt gesetzte Behauptung, ein Drittel aller pakistanischen Schüler besuche Medressen, im Kontext der Diskussion über den internationalen Terrorismus einige Aufregung.⁹¹ Inzwi-

schen hat sich die Aufregung wieder etwas gelegt, die Verwirrung um Anzahl und Bedeutung der Medressen für Pakistans Bildungswesen und seine innere und äußere Sicherheit (sowie die seiner Nachbarn) hält jedoch an. Wo genau also liegt das Problem?

Kurz gesagt: Weniger in der Quantität als in der Qualität. Bangladesch etwa verfügt über mehr Religionsschüler als Pakistan, nur sind sie dort zum großen Teil im staatlichen Sektor organisiert.⁹² Das Spezifikum der pakistanischen Medressen ist erstens ihre private Organisations- und Rechtsform: Sie sind private Unternehmen, die freilich als soziale Einrichtungen steuerlich bevorzugt werden, was ihren Betrieb zu einem einträglichen Geschäft macht. Sie bieten Aufstiegskanäle oder zumindest Auffangbecken für die soziale Unterschicht, die mehr als drei Viertel der Schüler und über die Hälfte der Lehrer stellen soll. Die prestigeträchtigeren Medressen sind sogar attraktiv für ausländische Studenten, die in ihren muslimischen oder nichtmuslimischen Heimatstaaten keine Einrichtungen des »globalisierten Islam« besitzen.⁹³ Zweitens waren bzw. sind Pakistans Medressen im Unterschied zu jenen in Bangladesch Teil einer grenzübergreifenden Gewaltökonomie.

Es ginge aber deutlich zu weit, daraus im Umkehrschluss zu folgern, dass in Pakistans Medressen dem Curriculum einer globalen Bürgerkriegsprogramatik gefolgt werde. Bei aller Kritik am dort vermittelten kruden Bild von der westlichen Welt, das in anti-postkolonialer Tradition steht, oder auch an der verkürzten Kritik am Kapitalismus, wie ihn die *Jamaati Islami* verbreitet: Der Griff zur Gewalt ist nie allein Folge der Indoktrination, sondern wird von der sozialen Umwelt und den durch sie generierten Habitus ermöglicht. Es wäre zu kurz gegriffen, Gewaltbereitschaft allein auf den religiösen Charakter der Bil-

⁸⁹ Zu dieser Begrifflichkeit sowie zum Streit um die vermeintliche »Schwäche« (oder »Stärke«) des pakistanischen Staates als Problem des Regierens vgl. Wilke, »Pakistan« [wie Fn. 2].

⁹⁰ Hervorzuheben ist dabei zur Zeit das Netzwerk von Medressen, das die von Fazl-ur Rehman geführte Fraktion der *Jamiat Ulema-i-Islam* (JUI [F]) in der Nordwestgrenzprovinz und in Belutschistan ausbaut. Vgl. ICG, *The Mullahs and the Military* [wie Fn. 46], S. 12.

⁹¹ Inzwischen hat die International Crisis Group eingestanden, dass die Prozentziffer 3,3 statt 33 hätte heißen müssen – was immer noch einer stattlichen Summe von 1,5 Millionen Schülern entspricht. Andere Quellen sprechen von nur 500 000 Schülern. Die Zahl der Medressen wird in der Diskussion zwischen 10 000 und 45 000 angesiedelt. Vgl. zum Zahlen- und Methodentritt: ICG, *Madrasas, Extremism and the Military* [wie Fn. 53], S. 2; Tahir Andrabi/Jishnu Das/Asim Ijaz Khwaja/Tristan Zajonc, *Religious School Enrolment in Pakistan: A Look at the Data*, Washington, D.C. 2005 (The World Bank Policy Research Working Paper, WPS 3521); P. W. Singer, *Pakistan's Madrassahs: Ensuring a System of Education Not Jihad*,

Washington, D.C. 2001 (Brookings Analysis Paper 14).

⁹² Bei etwas geringerer Bevölkerungszahl sollen im ehemaligen Ostpakistan etwa drei Millionen Kinder und Jugendliche Medressen besuchen; vgl. Ahmad, »Madrassa Education« [wie Fn. 54], S. 106f.

⁹³ Es stehen sich also in Pakistan gegenüber: private, international konkurrenzfähige Bildung für die postkoloniale Elite, verfallende öffentliche Bildung für die breite Masse sowie die private religiöse Bildung, die von beiden Gruppen geschätzt wird. Dies entspricht der internationalen Tendenz einer Polarisierung in der Bereitstellung von sozialen Sicherungsleistungen: *Kommunalisierung und Kommerzialisierung*. Vgl. zu dieser Tendenz Klaus Schlichte/Boris Wilke, »Der Staat und einige seiner Zeitgenossen. Die Zukunft des Regierens in der ›Dritten Welt«, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen*, 7 (2000) 3, S. 359–384.

dungseinrichtungen zurückzuführen – zumal vergleichende Studien zeigen, dass die Intoleranz gegenüber anderen Kulturen und Nationen bei Absolventen nichtreligiöser Regierungsschulen zum Teil sogar noch größer ist.⁹⁴ So verwundert es nicht, dass die Mehrheit der Jihadis nicht Absolventen von Medressen, sondern von öffentlichen Schulen sein sollen.⁹⁵ In beiden Fällen sind es aber nicht nur Bildungsinhalte, die Gewaltbereitschaft erzeugen, sondern das Angebot von Arbeitskräften, für das es keine Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt gibt. Zur sozialen Desintegration gesellt sich auf diese Weise eine neuerworbene Weltsicht, die das individuelle Ausgeschlossenheit auf die eigene religiöse Überlebensgemeinschaft projiziert und so den Griff zur Gewalt ermöglicht.

Für die praktische Politik heißt dies: Das Bild vom »verrückten Mullah«⁹⁶ in die Welt zu setzen ist sachlich falsch und ebenso kontraproduktiv wie der Versuch, den religiösen Sektor gänzlich auszutrocknen, etwa durch Ausweisung aller ausländischen Studenten. Wenn die zahlreichen jungen pakistanischen Theologen nicht einmal mehr die Kinder wohlhabender Muslime aus Südostasien oder der arabischen Welt unterrichten können: Was sollen sie mit ihrem erworbenen Wissen anfangen? Der Staat liefe mit einer solchen Politik Gefahr, die bürgerkriegsreife Situation erst zu produzieren, die er eigentlich bekämpfen will. Mehr Erfolg verspricht ein anderer Weg: Die Ulema sollten mit ihrer Tendenz, die Frage der Medressenreform zu einer Schicksalsfrage des Islam zu erheben – also implizit die Medresse mit dem Islam gleichzusetzen – beim Wort genommen und die Selbstbeschränkung der Religiösen auf ihre ureigenen Institutionen gefördert und auch gefordert werden.⁹⁷ Reformen sollten es grundsätzlich vermeiden, diese Autonomie in Frage zu stellen, und statt dessen versuchen, durch qualitative und quantitative Verbesserung des Bildungsangebots im staatlichen, säkularen Sektor eine Alternative zu den Medressen zu schaffen. Pakistan sollte sich das Ziel setzen, ein öffentliches Bildungswesen zu finanzieren und zu organisieren, das seinem Staatszweck angemessen ist, nicht vorrangig die bestehenden Einrichtungen bekämpfen.

94 Tariq Rahman, »The Madrassa and the State of Pakistan. Religion, Poverty and the Potential for Violence in Pakistan«, in: *Himal South Asian*, 17 (Februar 2004), <<http://www.himalmag.com/2004/february/essay.htm>>.

95 Vgl. Sareen, *The Jihad Factory* [wie Fn. 5], S. 181ff.

96 Jamal Malik, »Traditional Islamic Learning and Reform in Pakistan«, in: *ISIM Newsletter*, 10 (2002), S. 20–21.

97 Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* [wie Fn. 28], S. 84.

Rechtspluralismus oder Parallelgesellschaft?

Wie viele andere Staaten in den Regionen der Dritten Welt ist Pakistan durch Rechtspluralismus geprägt. Nicht nur staatlich ausgebildete Juristen, sondern auch Stammesführer, Clanchefs, Mullahs und Milizionäre sprechen Recht, selbst wenn dies nicht der Verfassung entspricht und von der internationalen Staatengemeinschaft nicht als Recht anerkannt wird. Eine Besonderheit Pakistans ist dabei, dass die Koexistenz von offiziell-staatlichen und inoffiziell-kommunitären Moral- und Rechtsvorstellungen auch im verfassungspolitischen Diskurs eine Widerspiegelung findet, der als permanenter Aushandlungsprozess zwischen Akteuren des politischen und religiösen Feldes begriffen werden muss. Dass die religiösen Parteien nicht müde werden, auf der Islamisierung des Rechts zu insistieren, entspricht der Logik des Machtkampfes zwischen Parteien und gesellschaftlichen Interessengruppen.

Darüber hinaus befinden sich die Forderungen der Religiösen nach der Einführung des islamischen Rechts und der Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit gemäß islamischer Tradition in Übereinstimmung mit der weltgesellschaftlichen Tendenz zur Verrechtlichung und Moralisierung politischer Diskurse. Dazu gehören nicht nur »westliche« Diskurse (Menschenrechte, Zivilgesellschaft, *accountability*), sondern auch der islamische Moral- und Rechtsdiskurs. Beiden geht es um die *normative Bindung* der arbiträr agierenden Staatsgewalt. Die Regierung, die nur mit geringer Legitimität ausgestattet ist, wird gesellschaftlichem Gegendruck ausgesetzt, der auf die Emanzipation der Gesellschaft dringt.⁹⁸ Der islamische Diskurs erscheint vielen gesellschaftlichen Kräften als besonders attraktiv, weil er sich nicht nur gegen die lokale Herrschaft, sondern auch gegen ihre (postkolonialen) internationalen Unterstützer richtet. Gleichzeitig ist die nicht nachlassende Rigidität der von den Religiösen vortragenen Positionen, die inzwischen stark puritanische Züge angenommen haben, noch für etwas anderes verantwortlich: Ihretwegen konnte bisher noch kein Konsens über das ethische und moralische Fundament der politischen Ordnung des Landes erzielt werden. Diese Tatsache sollte allerdings nicht dazu verleiten, den Aktivismus der Ulema und der Islamisten und die Entstehung einer religiösen Öffentlichkeit rigoros zu unterbinden, zumindest so

98 Jung, »Religion und Politik in der islamischen Welt« [wie Fn. 14], S. 37.

lange nicht, wie die nichtreligiöse Öffentlichkeit keine Möglichkeiten einer effektiveren Kritik der öffentlichen Gewalt bietet. Denn religiöse Öffentlichkeit kann in einer islamisch geprägten Gesellschaft wie Pakistan auch eine Ressource zur gesellschaftlichen Erneuerung sein.

Gegen eine »falsche« Toleranz gegenüber islamischen Rechtsdiskursen könnte die Befürchtung sprechen, dass eine islamistische »Parallelgesellschaft« zu einer späteren Zeit an die Stelle des Staates treten könnte. Mit dem polemischen Begriff »Parallelgesellschaft« wird zunächst zutreffend zum Ausdruck gebracht, dass zahlreiche religiöse Institutionen inzwischen staatliche Aufgaben wahrnehmen (können). Doch handelt es sich dabei weniger um parallele, getrennte Welten als um Welten, die ineinander verschränkt sind. Dadurch wird die Handlungsautonomie religiöser Akteure empfindlich eingeschränkt. Hinzu kommt, dass der Islam ohnehin fester Bestandteil des staatlichen Legitimationsdiskurses ist. Die Rituale, mit denen in Pakistan den Bürgern beigebracht wird, zu »funktionieren«, sind im religiösen Feld angesiedelt, und nicht wie in entwickelten westlichen Staaten in sozialen Subsystemen wie der Ökonomie, der Kultur oder den nach Marktgesetzen operierenden Massenmedien. Sind im islamischen Diskurs Anpassungen erforderlich, so werden sie nach der Logik des religiösen Feldes vorgenommen. Das ist der Kern dessen, was in Pakistan eine permanente Islamisierung ausmacht: der ständige Versuch des Staates, der desintegrierenden Tendenzen mittels einer immer engeren Verschränkung religiöser und politischer Institutionen Herr zu werden. Wenn die Demokratisierung von Pakistans politischer Kultur und Öffentlichkeit erfolgreich sein soll, muss sie aus diesem Grund auch im religiösen Feld, also im islamischen Diskurs erfolgen. Sollten die düstersten Prognosen über die Stärke der islamischen Parallelgesellschaft auch nur annähernd zutreffend sein,⁹⁹ dann müsste der Kampf gegen autoritäre und totalitäre Tendenzen erst recht auf dem religiösen Feld erfolgen, weil ein anderer, massenwirksamer Weg der »Umerziehungen« nicht mehr offenstünde.

⁹⁹ Vgl. etwa Sareen, *The Jihad Factory* [wie Fn. 5].

Ausblick: Umgang mit (Pakistans) Islam in der internationalen Politik

Politischer Islam, militanter Islamismus und religiös motivierter Terrorismus sind keine isolierten Einzelphänomene in einer säkularisierten Welt, wie es ihre Gegner, Kritiker und auch Protagonisten glauben machen wollen. Religiöser Fundamentalismus ist keine Marotte des Islam und auch kein Zeichen für Rückständigkeit. Er indiziert vielmehr politische Dynamik und gesellschaftlichen Wandel.

Die Neigung, im Islam selbst das Problem zu erblicken, speist sich aus einem literarischen Verständnis von Religion als einem lediglich »richtig« zu decodierenden Schrifttum. Doch *der* Islam ist kein gleichsam genetisches Programm von Gesellschaften, das von der Geschichte abgearbeitet wird.¹⁰⁰ Schaut man konkret auf die islamisch inspirierten sozialen Bewegungen, so zeigt sich ein anderes Bild: Was als Besonderheit des Islam dargestellt wird – Fundamentalismus, Islamismus, politischer Islam, militanter Islam(ismus) und Jihadismus – entpuppt sich als ganz banale »prophetische« oder »sektiererische« Form des Umgangs der Religion mit der säkularen gesellschaftlichen Krise, welche die betroffenen Gesellschaften erfasst hat.¹⁰¹ Es ist kein Spezifikum der Dritten Welt, auf Charisma und andere Affekte angewiesen zu sein, die eine Nähe zu religiösen Gefühlen besitzen. Vielmehr ist beinahe jede politische Gemeinschaft charismatischen Ursprungs.¹⁰² Gerade politische Krisen, Revolutionen und Staatsneugründungen werden häufig von religiös aufgeladener Rhetorik begleitet. Chronische Irrationalität des Politischen ist der Humus, aus dem populistischer Führerkult, personenzentrierter Klientelismus, politischer Separatismus und religiöser Fundamentalismus erwachsen.

Dass ausgerechnet letzterer sich zusehends ausbreitet, ist eine Folge des Niedergangs des entwicklungsstaatlichen Politikmodells in der Dritten Welt: Nachdem die siebziger Jahre noch durch staatsfixierte charismatische Populisten wie Indira Gandhi, Juan

Domingo Peron oder Zulfikar Ali Bhutto geprägt waren, stehen nach deren Scheitern und der offenkundigen Aussichtslosigkeit wohlfahrtsstaatlicher Inklusion religiöse Heilserwartungen höher im Kurs als politische. Das relativ hohe Maß an Offenheit religiöser Organisationen steigert ihre Attraktivität insbesondere für jenen Teil der Weltbevölkerung, der systematisch von Arbeit und Konsum ausgeschlossen ist. Religion wird zum Auffangbecken der Verlierer, Ausgeschlossenen und Entwurzelten.¹⁰³ Welche Form der Religion, welches Religionssystem es ist, das die Ausgeschlossenen versammelt, ist prinzipiell offen. Zur Zeit sind es vor allem die transnationalen Netzwerke des Islam, die dem geographisch immer weniger abgrenzbaren Teil der unterprivilegierten Welt als transnationale »Diakonie« zur Hilfe kommen, gewissermaßen als indigene Antwort auf das Scheitern des staatlichen Entwicklungsmodells.¹⁰⁴ Dieser neue globalisierte Islam spendet nicht nur religiösen Glauben, sondern in inhomogenen und kommerzialisierten Gesellschaften auch neue kulturelle Identität. Wo Juristen und andere (angelernte) »Staats-theologen«¹⁰⁵ nicht mehr in der Lage sind, den Staatsbürgern ein akzeptables Weltbild zu vermitteln, springen die »echten« Priester und Propheten ein.

Dass diese neuen Formen des Islam – entgegen ihrer rückwärtsgewandten Rhetorik – die Religion der Muslime modernisieren, zeigen die für fundamentalistische Bestrebungen typischen Tendenzen, den Islam reinigend neu zu definieren. Gerade die puristische Kritik an einer nur vorgeblich gottgefälligen Politik in muslimischen Ländern könnte letztlich zur Entislamisierung der Politik führen, indem der Islam als eigene Sphäre abgegrenzt und von der übrigen Gesellschaft differenziert wird. Die historische Parallele zur Wiederbelebung des Christentums durch den Protestantismus, der sich dabei bekanntlich auch auf die heiligen Schriften berief, liegt auf der Hand: Auch

100 Vgl. dazu kritisch Asef Bayat, »Islamism and Social Movement Theory«, in: *Third World Quarterly*, 26 (2005) 6, S. 891–908.

101 Vgl. Dietrich Reetz, »Aktuelle Analysen islamistischer Bewegungen und ihre Kritik«, in: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen*, 17 (2004) 4, S. 61–68.

102 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [wie Fn. 6], S. 670.

103 Vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [wie Fn. 6], S. 304f.

104 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [wie Fn. 6], S. 243.

105 So die treffende Bezeichnung für die im Staatsdienst stehenden Juristen bei: Karl Marx, »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin (Ost) 1956, S. 203–333 (248).

hier lieferte die Kritik an den Herrschaftspraktiken der katholischen Kirche die Grundlage für die Säkularisierung der politischen Herrschaft einerseits und die Neuerfindung der Religion andererseits. Ganz richtig heißt es deshalb, der Islam erlebe seine Säkularisierung »im Namen des Fundamentalismus«. ¹⁰⁶ Tatsächlich geht es um eine Art der religiösen Erneuerung, bei der nicht nur die Inhalte der Religion, sondern auch ihre Form erneuert wird, etwa durch die Bildung kleiner, abgeschlossener Sekten, die untereinander konkurrieren und ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft neu definieren. Wenn religiöse Fundamentalisten ihre nichtreligiöse Umwelt oder konkurrierende Sekten hingegen als Ungläubige bezeichnen und bekämpfen, so bedeutet dies einen Rückschritt. Die Konkurrenz um die Laien, in der Priester, Propheten und andere Anbieter von Orientierung stehen, könnte dann zu einem nackten Machtkampf werden, der auch mit physischer Gewalt ausgetragen wird. ¹⁰⁷ Hier kommt der religiöse Fundamentalismus an die Grenze, wo die Heilsspezialisten unglaubwürdig werden, weil sie sich von (illegitimen) Herrschafts- und Gewaltspezialisten tendenziell ununterscheidbar machen.

Die Kennzeichnung des Islamismus als eines neuen Totalitarismus verkennt den Charakter des globalisierten Islam gleich doppelt, da sie ihn als gewalttätig und monolithisch organisiert darstellt. Die teils wahrhaftige, teils nur zur Schau getragene gewaltsame Devianz eines Teils der globalisierten islamisierten Jugend sollte aber nicht vorschnell zum Wesen der Sache erklärt werden. Für den Umgang mit den Formen der Religiosität in Pakistan heißt dies vor allem: Jeder Versuch von dritter Seite, im Rahmen des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus jene Netzwerkstrukturen islamischer Solidarität zu durchtrennen, die der grenzübergreifenden Militanz zuarbeiten, sollte unterfüttert sein von der Anerkennung der wichtigen Rolle der Religion. Ein interessanter Testfall wäre der Umgang mit »Zivilgesellschaft«: Hierunter sollten nicht nur solche Gruppierungen verstanden und als Partner akzeptiert werden, die den westlichen Diskurs der *Global* und *Good Governance* beherrschen, sondern auch ihre tribalen oder religiösen Counterparts. Denn solange die Staaten der Dritten Welt nicht in die Lage versetzt werden, ihren Gesellschaften und Bürgern eine lebenswerte Perspektive zu bieten, verursacht jede Politik, die nichtstaat-

liche Äquivalente leichtfertig schwächt, über kurz oder lang Instabilität.

¹⁰⁶ Roy, *Globalised Islam* [wie Fn. 10], S. 41.

¹⁰⁷ Bourdieu, *Das religiöse Feld* [wie Fn. 6], S. 32.

Anhang

Karte:
Pakistan im regionalen Umfeld (Stand: 2002)



Quelle: University of Texas Libraries, Austin, Texas, <http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/pakistan_pol_2002.pdf>.

SWP-Berlin
 Die religiösen Kräfte in Pakistan
 April 2006

Übersicht Religiöse Kräfte in Pakistan^a

Name	Abkürzung	Erläuterung
Parteien		
Muttahida Majlis Amal	MMA	Vereinigte Aktionsfront (JI, JUI (F), JUI (S), JUP, JAH)
Jamaat-i Islami	JI	Islamische Partei (islamistisch)
Jamiat-ul-Ulema-i Islam	JUI	Vereinigung der Rechtsgelehrten des Islam (sunnitisch, Deobandis)
Jamiat-ul-Ulema-i Islam (F)	JUI (F)	JUI-Fraktion unter Führung von Fazl-ur-Rehman
Jamiat-ul-Ulema-i Islam (S)	JUI (S)	JUI-Fraktion unter Führung von Sami-ul-Haq
Jamiat-ul-Ulema-i Pakistan	JUP	Vereinigung der Rechtsgelehrten Pakistans (sunnitisch, Barelvis)
Jamiat Ahl-i-Hadith	JAH	Vereinigung der Leute des Hadith (fundamentalistisch)
Tehrik-i Islami Pakistan	TIP	Bewegung für den Islam in Pakistan (schiitisch)
Militante sektiererische Organisationen		
Sipah-i Sahaba-i Pakistan	SSP	Soldaten der Gefährten des Propheten in Pakistan (sunnitisch)
Lashkar-i-Jhangvi	LJ	Armee Jhangvis (Abspaltung der SSP)
Sipah-i-Muhammed	SM	Soldaten des Propheten Mohammed (schiitisch)
Jihad-Organisationen		
Hizb-ul-Mujaheddin	HM	Partei der Mudschaheddin (JI-nah)
Harakat-ul-Mujaheddin	HuM	Bewegung der Mudschaheddin (JUI-nah)
Jaish-i-Mohammed	JM	Armee des Propheten Mohammad (Abspaltung der HuM)
Lashkar-i-Toiba	LT	Armee der Reinen (neo-fundamentalistisch)
Jamaat-ud-Da'wa	JD	Partei des Predigens (Mutterorganisation der LT)

a Die Liste umfasst nur die für den Argumentationsgang der Studie wichtigsten Gruppen. Für ein umfassendes Compendium vgl. Muhammad Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, Lahore 2004.

Abkürzungen

ICG	International Crisis Group
ISI	Inter-Services Intelligence
ISIM	International Institute for the Study of Islam in the Modern World (Leiden, NL)
JKLF	Jammu and Kaschmir Liberation Front
KAS	Konrad-Adenauer-Stiftung
PML	Pakistan Muslim League
PPP	Pakistan People's Party
RSS	Rashrtiya Swayamsevak Sangh (Nationales Freiwilligenkorps)
USAID	The United States Agency for International Development