universität wien

Magisterarbeit

Titel der Magisterarbeit:

Religiöser Fundamentalismus im Prozess der Staatswerdung Pakistans

Verfasser:

Malte Gaier, B.A.

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, im Februar 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 66 805
Studienrichtung laut Studienblatt:	Globalgeschichte
Betreuer:	A.o. Univ. Prof. Dr. Peter Feldbauer

Inhaltsverzeichnis

Anmerkung zur Schriftweise....III
Abkürzungsverzeichnis....III
Einleitung....1
1 Religiöser Fundamentalismus....4
1.1 Positionierung des Fundamentalismus im wissenschaftlichen Diskurs....5
1.2 Fundamentalismus und Moderne....6
1.2.1 Antiamerikanismus....12
1.2.1.1 Fundamentalismus und Gewalt als „kulturelles Merkmal“....14
1.3 Islamischer Fundamentalismus....16
1.3.1 Träger des islamischen Aktivismus aus theoretischer Sicht....19
1.3.2 Erscheinungsformen des Islamismus....21
1.3.2.1 Religiöse Akteure als Akteure des Wandels....24
Zusammenfassung....30
2 Muslimisches Selbstverständnis vom kolonialen Indien bis zur Staatsgründung Pakistans....32
2.1 Der Sepoy-Aufstand und die Erneuerungsbewegung....33
2.2 Das Projekt einer muslimisch-politischen Emanzipation....37
2.2.1 Die Politik der All India Muslim League....41
2.3 Panislamismus: Die Khilafat-Bewegung....45
2.4 Muslimischer Nationalismus als Grundlage für Jinnahs Zwei-Nationen-Theorie....51
2.4.1 Die Pakistan-Idee: Zwischen religiöser Mission und politischem Pragmatismus....52
Zusammenfassung....59
3 Die Akteure des islamischen Fundamentalismus: Jama`at-i-Islami....61
3.1 Sayyid Abul `Ala Maududi....63
3.2 Die Jama`at-i-Islami....65
3.2.1 Maududis Kritik an der Pakistan-Bewegung....69
3.2.2 Der Einfluss des Iran und Saudi-Arabiens....73
3.2.3 Ideologische Positionierung der JI als islamistische Bewegung....75
3.2.3.1 Die Reinterpretation der islamischen Tradition....76
3.2.3.2 Interpretation des Ijtihad....78
3.2.3.3 Die ideale islamische Gemeinschaft....80
Zusammenfassung....86

4 Die JI und der pakistanische Staat....88
4.1 Campus-Politik: Islami Jamiat-e-Talaba....88
4.2 Modifikation der JI zur politischen Kraft....92
4.2.1 „Tajaddud band karo!“ - Protest gegen das Khan-Regime....93
4.2.2 Der Ausschluss der Ahmadiya....94
4.2.3 Islamisierung unter Zia ul-Haq....98
4.2.3.1 Das staatliche Islamisierungs-Projekt....104
4.2.3.2 Die JI und die Dini Madaris....105
4.2.3.3 Die außenpolitische Bedeutung der Dini Madaris....108
4.3 Mullah-Military-Alliance. Exkurs: Hamid Gul....111
4.4 Die JI in der Regierung und als Teil des zivilgesellschaftlichen Protests....114
4.4.1 Zivilgesellschaftlicher Protest gegen das Regime Musharraf....115
4.4.2 Muttahida Majlis-e-Amal (MMA)....117
Zusammenfassung....124
5 Schlussbetrachtung....126
Literaturverzeichnis....129
Abbildungsverzeichnis....139
Summary....140
Lebenslauf....141
Dankeswort....142
Erklärung....142

Anmerkung zur Schriftweise

Die herangezogenen Quellen bedienen sich keiner einheitlichen Schreibweise bei der korrekten Transkription von Namen, Personen, Orten sowie feststehenden Begriffen, die zumeist dem Arabischen, Urdu, Pashtu oder Farsi entstammen. Besonders im Vergleich zwischen englischsprachigen und deutschsprachigen Publikationen bestehen große Abweichungen in Orthographie und Transkription. In der vorliegenden Arbeit habe ich daher im Interesse der inhaltlichen Bedeutung der Begriffe und auf Kosten einer korrekten Transkription überwiegend die vereinfachte englische Schriftweise übernommen, die sich inzwischen in der Presse eingebürgert hat.

Abkürzungsverzeichnis

AIML	All India Muslim League
ARD	Alliance for the Restoration of Democracy
COAS	Chief of the Army Staff
FATA	Federally Administrated Tribal Areas
HM	Hizb-ul Mujahideen
HUA	Harakat ul-Ansar
HUM	Harakat-ul Mujahideen
IMF	International Monetary Fund
ISI	Inter-Services Intelligence
IJI	Islami Jamhoori Ittihad
IJT	Islami Jamiat-e-Talaba
INC	Indian National Congress
JI	Jama`at-i-Islami
JIB	Joint Intelligence Bureau
JIH	Jamaat-e-Islami Hind
JM	Jaish-e Mohammad
JUH	Jamiat Ulama-i-Hind
JUI-F	Jamiat-ul-Ulama-i-Islam
LT	Lashkar-i-Taiba
MFLO	Muslim Family Law Ordinance

MI	Military Intelligence
MMA	Muttahida Majlis-e-Amal
MQM	Muhajir Qaumi Movement
NWFP	North-Western Fronier Province
PPP	Pakistan People`s Party
PML	Pakistan Muslim League
PSF	People`s Student Federation
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh
UJC	United Jihad Council

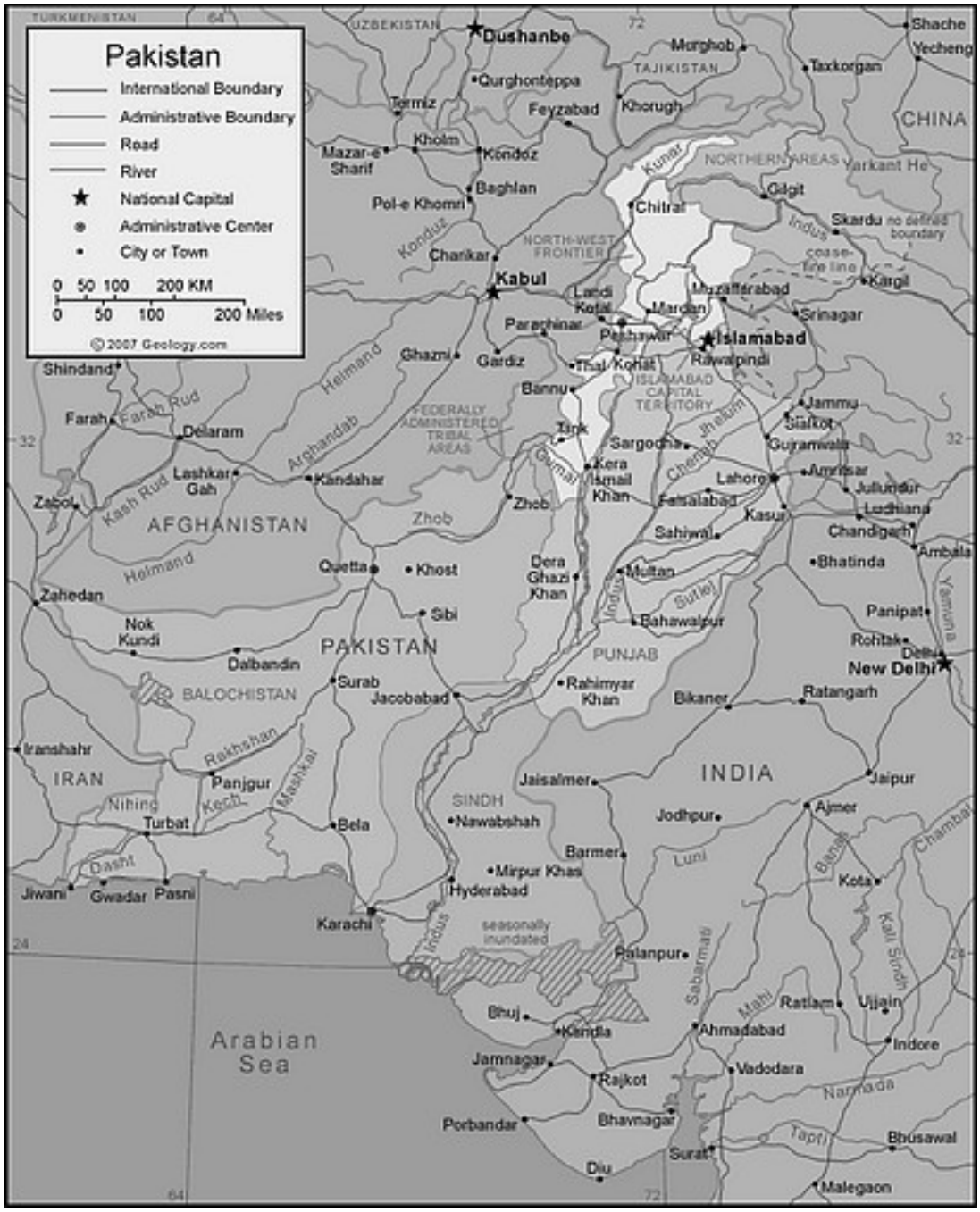


Abbildung 1: Karte Pakistan.
Quelle: Geology.com: Abrufbar unter URL:http://geology.com/world/pakistan-satellite-image.shtml. Eingesehen am 24.01.2008, 23:12.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit soll den religiösen Fundamentalismus, wie er seit den letzten drei Jahrzehnten in islamisch geprägten Ländern auftritt, hinsichtlich seiner verschiedenen religiösen, politischen und kulturellen Bedeutungshorizonte und seiner Wirkung auf historische Prozesse untersuchen. Dabei sollen verschiedene Wesensmerkmale des Fundamentalismus als Strategie, etwa der Ablehnung, als Ausdruck eines „Unbehagens gegenüber der Moderne", als Folgeerscheinung ethnischen Konfliktpotentials oder konfessioneller Spannungen, als Protest gegen die eigene politische Führung oder verschiedene Formen von Fremdherrschaft Dritter, erörtert werden (Kap. 1.).

Besonders anhand des Beispiels der Islamischen Republik Pakistan soll die Doppelbedeutung dieses Phänomens das zentrale Erkenntnisinteresse meiner Arbeit darstellen: Zum einen nimmt der Fundamentalismus die Rolle einer gestaltenden und lenkenden Kraft auf historische Entwicklungen ein, zum anderen agiert er dabei selbst als Produkt konkreter sozialer und politischer Wandlungsprozesse. Doch vollzog sich dieser Wandel nicht allein durch den Paradigmenwechsel von der Tradition zur Moderne und ist damit nicht auf die Ablösung einer antiquierten Werte-Ordnung durch eine neue reduzierbar, die westliche Konzepte wie Nationalismus, Kapitalismus oder politische Ideologien auf Kosten traditioneller Strukturen einführte. Vielmehr ermöglichten die westlichen Entwürfe eine Reinterpretation der Tradition und verhalfen so den Vertretern eines Reformislam zu einer Erneuerung ihrer islamischen Gedankengebäudes. Den islamischen Bewegungen, die während der Kolonialzeit durch ihre Vielzahl und unterschiedlichen Auffassungen von Tradition und Moderne bestachen, kam dabei die Funktion einer vermittelnden Instanz zu. Damit repräsentierten sie zwar die Schnittstelle zwischen beiden Weltanschauungen, stellten aber in ihren, auf eine Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung und damit verbunden, ihren entweder theoretisch-theologischen oder revolutionär-praxisorientierten Ansätzen, eine heterogene Strömung unterschiedlicher „Islamismen" dar.

Deshalb soll der Fundamentalismus-Begriff ein analytisches Instrument bei der Untersuchung seiner konkreten Ausformungen in der Vergangenheit und Gegenwart Pakistans bieten, das es ermöglicht, die *Jama`at-i-Islami* (Islamische Gemeinschaft/Partei; JI), die den wohl radikalsten Typus der revolutionären, religiös-politischen Bewegung in Südasien repräsentiert, auf ihre Genesis hin zu untersuchen.

Das per se sehr modellhafte Fundamentalismus-Konzept wird im allgemeinen in Verbindung mit den monotheistischen Religionen mit einem Alleingültigkeitsanspruch der in

den heiligen Schriften kodifizierten Überlieferungen assoziiert. Betrachtet man jedoch das religiöse System, den islamischen Sektor in Pakistan, wird man einer schier unüberschaubaren Vielfalt an verschiedenen Ausformungen des islamischen Aktivismus gewahr. So agieren auf einer parlamentarischen Ebene religiöse Parteien, deren politisches Lager wiederum von verschiedenen Strömungen beeinflusst wird, deren Positionierungen, etwa in der Anwendbarkeit von Gewalt oder Loyalität und Unterordnung gegenüber dem Souverän des Staates, zu Abspaltungen geführt haben. Daneben existiert eine dynamische islamistische Szene, die nicht zuletzt von extremistischen Organisationen maßgeblich gelenkt und organisiert wird aber gleichzeitig enge Verbindungen zum religiösen Parteienspektrum pflegt. Ein extremes Subsystem innerhalb dieser Heterogenität stellt mit Sicherheit eine, sich offen zu Gewalt und Militanz bekennende *Jihad*-Strömung dar, die sich nicht zuletzt aus Gründen der Legitimität auf die Tradition der afghanischen *Mujahidin* und der Taliban beruft und deren Aktivisten mitunter selbst in Afghanistan gekämpft haben. Der „Heilige Krieg" wird als ein globaler muslimischer Verteidigungskampf propagiert, der erst mit der Befreiung aller von Fremdmächten okkupierten muslimischen Gebiete endet.

Diese Rahmenbedingungen berücksichtigend, orientiert sich die vorliegende Arbeit an einer engen Synthese aus politischer Kultur, die ja maßgeblich von religiösen Parteien mitgestaltet wird, und einer, schon vor der Gründung Pakistans präsenten muslimischen Identität. Diese hat sich trotz der wirtschaftlichen Öffnung des Landes, der Formierung einer Zivilgesellschaft, Liberalisierungstendenzen und einer Orientierung an westlichen Kulturelementen in der Öffentlichkeit, einer sichtlichen Entspannung des Dialoges mit Indien sowie eines florierenden Mediensektors als essentielle Voraussetzung für einen Transformationsprozess, einen konservativen Geltungsanspruch erhalten, auf den sich die islamistische Argumentationsmuster stützen.

In einem eigenen Kapitel soll deshalb dieses muslimische Selbstverständnis des pakistanischen Staates untersucht werden. Das Erkenntnisinteresse geht dahin, aufzuzeigen, inwieweit und in welchem Ausmaß die soziale Kategorie Religion Einfluss auf die politische Kultur Pakistans hat. Im radikalisierten Klima der Kolonialzeit aus dem Bedürfnis der indischen Muslime nach einer politischen Interessenvertretung heraus geboren, stellte die Zwei-Nationen-Theorie, die der wichtigste Ideologe der Pakistan-Bewegung, Mohammad Iqbal, aufstellte, die Grundlage für den modernen Staat Pakistan, der politisch von Mohammad Ali Jinnah und der Muslimliga durchgesetzt wurde, dar. Sie bietet als Staatsideologie auch heute noch den konzeptionellen Bezugsrahmen, innerhalb dessen Politik und Ge-

sellschaft interagieren und formte ein offizielles Islamverständnis, von dem sich die fundamentalistische Lehrmeinung der *Jama`at-i-Islami* deutlich abhebt (Kap. 2.).

Das diese ganz entscheidend durch die ideologischen Vorgaben ihres Gründer Sayyid Abul `Ala Maududi geprägt wurde, macht die Übereinstimmung der organisatorischen Struktur der Partei und ihr Selbstverständnis mit seinem theoretischen Werk deutlich. Um ein omnipräsentes islamisches Staatswesen, die „Theodemokratie" oder das „demokratische Kalifat" zu errichten, sah Maududi die Unterwerfung unter den Willen Gottes als Grundvoraussetzung. An diesem Prinzip der Gottessouveränität sollten Gesellschaft und Staat ausgerichtet werden und bis in die kleinsten Organisationseinheiten transformiert werden, um schließlich das Individuum selbst, den „wahren" Muslim, zu formen (Kap. 3.).

Das Ziel dieser Ausführungen soll es sein, die *Jama`at-i-Islami* als einen fundamentalistischen Akteur zu untersuchen, um dann auf der Basis der gewonnenen Erkenntnisse anhand einiger ereignisgeschichtlicher Berührungspunkte dieser Organisation mit dem Staat die Wechselwirkungen hervorzuheben, die sich von einer konfliktorientierten Haltung zu einem kooperativen, engen Verhältnis entwickelten. Darin entwickelte sich die *Jama`at-i-Islami* Ende der 1970er Jahre zum wichtigsten Träger des staatlichen Islamisierungsprojektes unter dem Machthabers Zia ul-Haq.

In dieser Zeit wurde die *Shari`a* als Grundlage für eine neue islamische Rechtssprechung eingeführt, daneben erfuhr der Bildungssektor massive finanzielle Unterstützung und eine inhaltliche Neuausrichtung. So konnte sich, parallel zum staatlichen Bildungswesen, das System der *Madaris* festigen, welches vor allem den ärmeren Bevölkerungsschichten die Möglichkeit einer kostenlosen religiösen Bildung bot, sich aber inzwischen, nachdem das Regime Zia ul-Haqs 1988 abgelöst wurde, als ein autonomes, in sich geschlossenes System präsentiert, das sich als äußerst resistent gegen staatliche Kontrollmaßnahmen erweist.

Vor allem die neuere Literatur gibt Einblick, in welchem Ausmaß gewaltbereite Gruppen, die eine *Madrasa*-Bildung durchlaufen hatten und von Militär und Geheimdiensten mit dem militärischen Kampf vertraut gemacht worden waren, immer wieder von staatlicher Seite als Mittel der Außenpolitik instrumentalisiert wurden (Kap. 4.).

1 Religiöser Fundamentalismus

> Ein Gespenst geht um in der modernen Welt – das Gespenst des Fundamentalismus. Es ist alles andere als nur ein Spuk in den Hirnen derer, die Unverstandenes flink benennen, publizistische Widersacher und politische Gegner ins Abseits drängen oder die Abtrünnigen der offiziellen Gesellschaft mit dem modernen Bannstrahl treffen wollen. Obwohl – auch alles das kann es sein.[1]

Meyers Vergleich mit der Furcht vor der bis dato in Europa unbekannten gesellschaftlichen Wirkungsgewalt des Kommunismus weist auf die grundlegende Problematik bei der Anwendung des Begriffes des religiösen Fundamentalismus hin, der besonders von den Medien in einer zwar breiten, aber dennoch oft zu undifferenzierten Berichterstattung als mittelalterliches Relikt fortschrittsfeindlicher Extreme innerhalb der Religionen vermittelt wird.[2] Um sich deshalb dem Phänomen des religiösen Fundamentalismus mit der gebotenen wissenschaftlichen Schärfe anzunähern, dies insbesondere hinsichtlich seiner Positionierung im politischen System und in postkolonialen Gesellschaften, bedarf es zunächst der Klärung dieses umstrittenen Begriffes und einer Eingrenzung durch die Auseinandersetzung mit seinen Wesensmerkmalen. Wie im Folgenden diskutiert werden soll, beinhalten diese konstante Charakteristika und prädestinieren den Begriff zu einer Anwendbarkeit bei der Untersuchung verschiedener fundamentalistischer Gruppen innerhalb unterschiedlicher religiöser Kontexte.

Übertragen auf einen politischen Kontext soll der religiöse Fundamentalismus in seiner Bedeutung als historisch bedingte Größe untersucht werden, die, wie im vierten Kapitel veranschaulicht werden soll, in Pakistan ihren Anspruch, auf Politik und Gesellschaft gestaltend einzuwirken, bis in die Gegenwart geltend macht und sich so als eine Kraft identifizieren lässt, die eine Vereinnahmung der Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Strategien verfolgt. Nur so erscheint es möglich, die JI als eine der bedeutendsten fundamentalistisch-islamistischen Organisationen in Südasien, insbesondere in ihrer Fähigkeit zur Anpassung an den enormen Wandlungsprozess, der sich im 20. Jahrhundert in der Region sozial und politisch vollzog und so eine bis in die Gegenwart anhaltende Dynamik aufweist, zu verstehen und dahingehend zentrale Fragen zur formulieren: Wie konstitutiert sich der Funda-

1 Zit. Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek b. Hamburg: Rohwolt, 1989, S. 7.

2 Riesebrodt weist auf die Möglichkeit einer Ausdehnung des Fundamentalismus-Begriffes über die abrahamitischen Schriftreligionen hinaus, etwa auf den Hinduismus, hin. Vgl. Riesebrodt, Martin: Was ist „Religiöser Fundamentalismus"? In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004, S. 14/15.

mentalismus? Was zeichnet das fundamentalistische, insbesondere das islamistische Denken, besonders in Südasien aus und worauf begründet sich sein politischer Anspruch?

1.1 Positionierung des Fundamentalismus im wissenschaftlichen Diskurs

Der Fundamentalismus als Phänomen der Moderne kann auf eine lange Tradition innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion zurückweisen. Besonders tat sich das fünfbändige *Fundamentalism Project* der *American Academy of Arts and Sciences* um die Forscher Martin Marty E. und R. Scott Appleby hervor, das auch noch nach seiner Fertigstellung 1995 als Standardwerk interreligiöser Fundamentalismus-Forschung und als wissenschaftliches Mammutprojekt einen wegweisenden Beitrag zur präziseren Abgrenzung des Fundamentalismus-Begriffes gerade im Hinblick auf die durchaus ähnlichen Konzepte des Terrorismus oder der politischen Gewalt leistete.

Bassam Tibi weist wohl zurecht darauf hin, dass in der gegenwärtigen, seit den Ereignissen vom 11. September 2001 wieder auflebenden Debatte meist das Ziel einer objektiven Annäherung an Formen des Fundamentalismus sowie die Vergegenwärtigung des christlichen Ursprungs fundamentalistischen Denkens oft in Form von Debatten über das Gewaltpotential des Islam ins Leere laufen. Unter dem Primat von Politik und Sicherheit tritt die Entstehungsgeschichte des Fundamentalismus oft gegenüber seinen sichtbaren Ausformungen in der Gegenwart in den Hintergrund.[3] Dem liegt häufig die Skepsis zugrunde, Fundamentalismus als universelles sozialwissenschaftliches Konzept sei als Folge einer „politischen und ideologischen Testphase“[4] nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung ab den 1990er Jahren zum *Label* degeneriert, weshalb seine Merkmale als Analyseeinheiten wissenschaftlich nicht mehr nutzbar seien.[5]

Auch Martin Riesebrodt verweist auf den dringenden Bedarf einer Begriffsklärung des Fundamentalismus, dessen vielfältige Assoziationen mitunter eine klare genetische Bestimmung und Einordnung in aktuelle politische Entwicklungen verhindern, genannt seien sein immanenter Charakter einer Fremdbezeichnung, politischer Missbrauch und Instrumentali-

3 Vgl. Tibi, Bassam: Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001, Vorwort.

4 Zit. Reetz, Dietrich (Ed.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung. In: Studien, Vol. 15, Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V. Berlin: Verl. Das Arab. Buch, 2001, S. 8.

5 Vgl. Ebd.

sierung sowie die Legitimierung von Gegenmaßnahmen aber auch die Gefahr einer Pauschalisierung oder in Bezug auf den islamischen Fundamentalismus, die Formulierung eines Generalverdachts gegen Muslime besonders in den west-europäischen Industriestaaten und in den USA.[6]

1.2 Fundamentalismus und Moderne

Ausgehend von der Selbstbezeichnung einer orthodox-protestantischen Bewegung in den USA Anfang des 20. Jahrhunderts[7], fand der Fundamentalismus-Begriff meist als eine Fremdbezeichnung extremer, Modernismus und Liberalismus ablehnender Gruppen eine universale Anwendung in Bezug auf die Religion, der er zu entspringen schien, dem geographischen Raum, in dem er auftrat sowie in seinem, den fundamentalistischen Interessen und Meinungen Ausdruck verleihenden Instrumentarien. Entgegen des nicht zuletzt in der medialen Öffentlichkeit nach wie vor dominanten Bildes vom Fundamentalisten als einem „ewig Gestrigen" oder „Rückwärtsgewandten" ist gerade die Offenheit und das Entwicklungspotential fundamentalistischer Gruppen eines ihrer markantesten Merkmale. Scheinen die Bemühungen um eine Rückkehr zur einer imaginären Blütezeit, aus der die Überlieferungen einer idealtypischen Urgemeinschaft zeugen, ganz im Sinne eines erstarrten Konservatismus zu stehen, wird dennoch zu gleicher Zeit eine Synthese zwischen Tradition und Moderne angestrebt.

Über ihre semantische „zeitliche" Dimension hinaus stellen Tradition und Moderne zwei normative Werterahmen dar. Dabei impliziert der Werterahmen der Moderne eine im wesentlichen westlich geprägte Weltanschauung, die sich gerade im Kontext „traditionalistischer" Reaktionen wie Isolation oder Reformierung zur subjektiven Willensfreiheit und zum Rationalismus bekennt. Dennoch stellt die Moderne kein „Produkt des Westens" dar, wie im Folgenden reformislamische Bemühungen um eine Erneuerung illustrieren sollen. Vielmehr resultierten aus der Moderne, fasst man den Begriff als einen globalen Wandlungsprozess auf, in den jeweilig unterschiedlichen kulturellen und politischen Traditionen

6 Riesebrodt, 2004, S. 14.

7 1910 und 1915 veröffentlichten die Brüder Lyman und Milton Stewart 12 Pamphlete, The Fundamentals: A Testimony to the Truth, in denen sie den durch Liberalismus, Säkularismus und Darwinismus vorangetriebenen Werteverfall der Gesellschaft kritisierten. Vgl. Van Dyk, Jere: Islamic Fundamentalism in South Asia. Part 1: The History, Rise, and Future of Islamic Fundamentalism in South Asia. Carlisle, Pa.: Strategic Studies Institute, 2007, S.6. Abrufbar unter URL:
http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/of-interest-2.pdf.
Eingesehen am 10.12.2007, 22:26.

unterschiedliche Erscheinungsformen. Dennoch forcierte die koloniale Herrschaft gewiss auch Wertevorstellungen und Formen der Moderne in den kolonialisierten Gesellschaften, die ihrerseits auf den westlichen Import unterschiedlich reagierten. Radikale Erscheinungen, müssen demnach genauso als Produkte der Moderne gelten, Reetz etwa verweist auf die europäische Moderne, der ebenfalls Elemente einer „Anti-Moderne" innewohnten, wie die zwei Weltkriege, Völkermord und Massenvertreibung aber auch Formen des Fundamentalismus im Christentum zeigten.[8]

Die insbesondere technischen Errungenschaften der Moderne erfahren einerseits einen Zuspruch, soziale Verhältnisse werden dagegen eingefroren. Dies wird durch den „Missbrauch" der Manifestationen der Moderne von Seiten der Säkularisten und ihren unrechtmäßigen Einsatz gegen die wahren Gläubigen legitimiert. Diese „destruktive" Asymmetrie, herbeigeführt durch die Unterwerfung und Nutzbarmachung von Religion, Natur und Wissen durch den säkularen Westen, sieht die fundamentalistische Argumentation in der Zeit der Aufklärung begründet, die auch zu einem Wissensvorsprung der westlich-europäischen Welt geführt habe.[9] Dabei bedienen sich fundamentalistische Gruppen selbst der vor allem technischen Innovationen. Dies äußert sich beispielsweise in den Kommunikationsstrategien fundamentalistischer Akteure[10], die sich für die Verbreitung ihrer Botschaften Gehör durch die Ausstrahlung von Videobotschaften verschaffen oder auf das Internet zurückgreifen und damit einen Partizipationsanspruch im digitalen Raum für sich behaupten.

Gleichzeitig trägt der Fundamentalismus damit dem kulturellen Wandel Rechnung, da er trotz isolationistischer Tendenzen auf die Dynamik kultureller Werte reagieren muss und

8 Vgl. Reetz, 2001, S. 22; Hartung, Jan-Peter: Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne. Abū' l-A'lā Maudūdī und die Jamā'at-i Islāmī, S. 109. In: Reetz, 2001, S. 107-126.

9 Vgl. dazu Mendelsohn, Everett: Religious Fundamentalism and the Sciences. In: Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott (Ed.): Fundamentalisms and society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 2. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1993, S. 23ff.

10 Zu Kommunikationsstrategien moderater islamistischer Gruppen in autoritären politischen Systemen des Nahen Ostens vgl. etwa Richter, Carola: The Inter-Relations between Moderate Islamists, their Media and Democratization in the Arab World. Abrufbar unter URL:
http://www.csidonline.org/images/stories/pdfiles/carola_richter%5B1%5D.pdf.
Eingesehen am 25.11.2007, 12:13.
Ergänzend wird in der Literatur in den letzten Jahren zunehmend der Begriff des „Cyber War" oder der „Cyber Intifada" im israelisch-palästinensischen Kontext verwendet: Am 6. Oktober 2000 wurden als Reaktion auf die Entführung dreier Soldaten von israelischer Seite Webseiten der libanesischen *Hizbullah*-Miliz, der palästinensischen Autonomiebehörde und der *Hamas* durch millionenfachen Zugriff zum Absturz gebracht. Pro-palästinensische Aktivisten antworteten mit einem Gegenangriff auf die Seiten der *Knesset*, der israelischen Armee, der Börse in Tel Aviv und der *Bank of Israel* durch Viren- und Wurm-Attacken. Vgl. Kirchner, Henner: Cyberintifada. In: Inamo, Vol. 28. Nürnberg, 2001, S. 34-37.

sich der zunehmenden Säkularisierung und dem Pluralismus moderner Gesellschaften – allesamt gesellschaftliche *Push Factors* - nicht entziehen kann und sich so in einem Ringen zwischen Traditionalisten und Modernisten ständig selbst neu zu konstruieren und zu positionieren gezwungen ist. Dieses Dilemma resultiert primär aus Polarisierungen, die auch in die fundamentalistische Gemeinschaft selbst Einzug halten. In der Folge und als Ausweichstrategie gegenüber den „Herausforderungen der Moderne" bieten sich ein religiöser Eklektizismus und als dessen Antithese die fundamentalistische Isolation an. Ingeborg Gabriel subsummiert diese beiden, jeweils für sich verpflichtenden, allgemeingültigen Handlungsmaximen unter den Termini des „häretischen" und demgegenüber einem „fundamentalistischen Imperativ".[11]

Doch ist der Fundamentalismus per se nicht nur als eine Reaktion und Antwort gesellschaftlicher Subsysteme auf die Fragen der Moderne zu verstehen, vielmehr stellt er selbst ein Nebenprodukt der Moderne dar und kann sich dementsprechend nicht ohne deren Einflüsse entwickeln, geschweige denn sich von ihr isolieren:

> Fundamentalistische Bewegungen sind häufig als „antimodernistisch" oder gar als „Aufstand gegen die Moderne" bezeichnet worden. Dies ist zwar nicht ganz unberechtigt, aber zu ihrem Verständnis auch nicht gerade hilfreich. Denn zum einen handelt es sich beim Fundamentalismus um einen recht selektiven Antimodernismus, der keineswegs die gesamte westliche Moderne ablehnt, sondern lediglich spezifische Aspekte. Fundamentalismus ist nicht „Rückkehr ins Mittelalter", sondern eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne, die zugleich unsere Gegenwartsrealität mitbestimmt, wie ja auch die Romantik als Gegenspieler zum Rationalismus der Aufklärung die westliche Moderne entscheidend mitgeprägt hat.[12]

Die Vielfalt der Produkte der Moderne, als deren Gegenpart sich die Annäherung an das Religiöse versteht, kann vielerlei Ausprägungen haben: Zu dem Gefühl des „Unbehagens", der *Malaise,* tragen mehrere Faktoren bei, die von den Krisen des Kapitalismus[13], über eine empfundene oder reale machtpolitische Hegemonie des Westens, westlichen „Kulturimperialismus" bis hin zum einschneidenden Kulturwandel der 1960er Jahre reichen und so die Gegenwart als eine „dramatische Krise" empfinden, die es durch eine „exakte" Rückkehr zu einer sakralisierten Vergangenheit zu überwinden gilt. Bezugspunkte bei dieser Rückbe-

11 Vgl. Gabriel, Ingeborg: Der fundamentalistische Imperativ. Säkularisierung und Fundamentalismus in der Moderne. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Religiöser Fundamentalismus" an der Universität Wien am 24.10.2006. Abrufbar unter URL: http://wirtges.univie.ac.at/Fuchs/materialien/RV_Fundamentalismus/Gabriel_Ingeborg.pdf. Eingesehen am 25.11.2007, 13:42, S. 3/4.

12 Zit. Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen". München: C. H. Beck, 2000, S. 50.

13 Zum globalen Kapitalismus und den Auswirkungen seiner Krisen auf die Gesellschaft vgl. etwa Fulcher, James: Kapitalismus. Stuttgart: Reclam, 2007, S. 147ff.

sinnung sind eine als „exemplarisch“ geltende Gemeinschaft[14], die sich durch ihre vorbildliche Lebensführung und Nähe zu Gott hervortat und deren soziale Ordnung im Sinne eines dogmatischen Verständnisses als „Goldenes Zeitalter“ auf die Gegenwart projiziert wird.[15]

Zum dogmatischen Charakter des Fundamentalismus gehört jedoch eine weitere Komponente, die, als analytisch-vergleichende Einheit genommen, eine sinnige Unterscheidung zum religiösen Traditionalismus, als eine Erscheinungsform des Islamismus, ermöglicht Die fundamentalistische Ideologie immunisiert sich gegen Reformismus und kritische Hinterfragung seiner Inhalte durch ein konsequentes „Reflexionsverbot“[16]. Dass heißt, Erneuerungsimpulse und Bemühungen um einen Wandel werden als eine Abweichung von der Norm und als Angriff auf die Basis des fundamentalistischen Glaubens verstanden. Dieser impliziert, berücksichtigt man sein meist konkretes politisches Programm, seine genauen, aus der heiligen Schrift auf die moderne Gesellschaft transformierte Vorstellungen einer „societas perfecta“[17], sowie seine in der Öffentlichkeit wirkende Formulierungsgewalt, nicht zuletzt auch Elemente einer Doktrin. Unter dem Primat der Unfehlbarkeit der Schrift[18] dient die Beschreibung und Nachfolge einer Urgemeinschaft gleichfalls als Orientierung für eine bestmögliche Lebensführung und Nähe zur absoluten Glaubenslehre.

Dem Gemeinschaftsbegriff, mit dem der Fundamentalismus handelt, liegt ein immanentes Inklusions- und Exklusionsprinzip, basierend auf der Bildung einer Identität der Gemeinschaftsmitglieder zugrunde, die zugleich „der Entwurf einer idealen Sozialordnung“[19] ist.

> Im vermeintlichen Besitz eines absolut gewissen, indiskutabel gültigen und verbal definierten Fundaments, das auf eine unzweifelhafte Autorität zurückgeführt werden kann, wird in aggressiver Abgrenzung zur Moderne die Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einfaches

14 Vgl. Riesebrodt, 2004, S. 18.

15 Vgl. ebd., 2004, S. 19.

16 Gabriel, Vortrag, 2006, S. 7.

17 Betz, Hans Dieter (Ed.) (u.a.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vol. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr, 4. Aufl., 2000, S. 415.

18 Das Geheimwissen der Religionen als „göttliche Offenbarungen“ oder „Erleuchtungen“ bildet in seiner verschriftlichten Form „die Basis von kulturellen Deutungssystemen“, auf die sich der fundamentalistische Glaube selektiv beruft. Zit. Grabner-Haider, Anton: Fundamentalismus in der Religion, S.61. In: Grabner-Haider, Anton / Weinke, Kurt (Ed.): Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion. Graz: Leykam-Verl., 1989, S. 59-85.

19 Zit. Riesebrodt, 2004, S. 19. Riesebrodt weist auf die verschiedenen Dimensionen des fundamentalistischen Projektes hin: „Die Ideologie enthält in der Regel zumindest drei Dimensionen: eine Gesellschaftskritik, den Entwurf einer idealen Sozialordnung sowie eine heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart.“ Zit. ebd.

> Deutungsmuster reduziert und Identitätssicherung durch die Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gemeinschaft als einzig rettendem Heilsweg ermöglicht.[20]

Damit sei auf die Selektivität[21] als fundamentalistische Strategie hingewiesen, die sich in mehreren, die soziale und religiöse Wirklichkeit der Gemeinschaft konstituierenden Faktoren widerspiegelt: Erstens verschafft sich die Ideologie eine historische Legitimität durch eine „selektive Inanspruchnahme partikularer Traditionselemente“[22] beispielsweise im Bezug auf historische Schlüsselereignisse. Diese werden partikular mit dem Ziel eines neuen Sinn- und Bedeutungsgewinnes dekonstruiert und innerhalb eines neuen religiösen *Frame* enkodiert. Das konstruierte Geschichtsverständnis, das oft einen verzerrten Gründungsmythos der eigenen Gemeinschaft beinhaltet, wird einer sich daran orientierenden Diagnose der Gegenwart gegenübergestellt. Aktuelle Missstände werden dabei als für eine säkulare Moderne immanente Krisensymptome gedeutet und können im Vergleich zur konstruier-

Gruppen	„ideologische“ Charakteristika					„organisatorische“ Charakteristika				Fundamentalismus ?
	Reaktion	Selektion	manichäisch. Dualismus	Literalismus, unfehlbar	Messian., Millenar.	besondere Erwählg.	scharfe Grenzen	charismat. Autorität	normiertes Verhalten	
Christliche										
US Protestanten	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●	●●	√
Kath. Traditionalisten	●●	●●	●●	●●	●	●	●	●	●	–
Communione e Liberazione	●●	●●	●●	●●	●	●●	●●	●●	●	√
Neo-Pfingstler Guatemalas	–	●	●●	●●	●	●	●●	●●	●	≈
Ulster Protestanten	●●	●●	●●	●	●	●	●	●●	●	≈
Südindische Christen	●●	●●	●●	●●	●	●	●	●●	●	≈
Islamische										
Sunni jama'at	●●	●●	●●	●●	●	●●	●●	●●	●●	√
Schi'iten	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	√
Jamaat-i-Islami	●●	●●	●●	●●	●	●	●●	●	●●	√
Tablighi Jamaat	●	●	●	●	●	●	●	–	●	–
Hamas	●●	●●	●●	●	●	●●	●●	●●	●●	√
Jüdische										
Haredi	●●	●●	●●	●●	●	●●	●●	●●	●●	√
Habad	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	●●	√
Gush Emunim	●	●●	●●	●●	●●	●●	●	●●	●●	√
Kach	●	●●	●●	●	–	●	●	●	●	≈
Süd-Asien										
Hindu RSS	●	●	●●	–	●	●	●	●●	●●	≈
Radikale Sikhs	●●	●●	●●	●●	●	●	●	●●	●●	√
Sinhala Buddhisten	●	●	●●	–	●	–	●	–	●	≈

– fehlt ● gering ●● stark √ fundamentalistisch ≈ fundamentalismusartig

Abbildung 2: Fundamentalistische Charakteristika.
Quelle: The Fundamentalism Project Vol. 5: Fundamentalisms Comprehended, 1995, S. 414ff. Nach: Grünschloß, Andreas: Was heißt "Fundamentalismus"? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht, 1999. Abrufbar unter URL: http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html. Eingesehen am 27.01.2008, 18:05.

20 Im Sinne einer systematisch-theologischen Definition des Fundamentalismus-Begriffes vgl. Zit. Betz, 2000, S. 421.

21 Vgl. Abb. 2, S. .

22 Zit. Damir-Geilsdorf, Sabine: Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten, S.212. In: Six; Riesebrodt; Haas, 2004, S. 201-225.

ten Vergangenheit, die fast immer eine „Blütezeit“ beschreibt, zumeist nicht bestehen. In der Folge, verbietet doch das Reflexionsverbot eine Anpassung oder Öffnung zur Überwindung der Krise, muss die fundamentalistische Glaubenslehre mit noch strikterer Abschottung reagieren und angesichts einer Bedrohung, die immer eine existentielle ist, verteidigt werden.

Zweitens legitimiert sich der Fundamentalismus selbst gerade aus diesem Verteidigungskampf: Sein Charakter als ein reaktives Konzept im Kampf gegen den Relativismus der Moderne, findet in der Konstruktion von Feindbildern[23] seine Vervollkommnung. Stereotype Feinde können dabei der säkulare, eigene Staat sein – im Falle islamistischer Gruppen versuchen vor allem die meist autoritären Regime des Nahen Ostens, die Islamisten durch eine repressive Innenpolitik zu marginalisieren oder physisch zu vernichten. Genannt sei als Beispiel die durch das Assad-Regime angeordnete Bombardierung der syrischen Stadt Hama 1982, die, gegen Zellen der Muslimbrüder gerichtet, rund 30.000 Menschenleben forderte. Seit einigen Jahren dienen dabei neue Gesetze zur Terrorbekämpfung als willkommene rechtliche Grundlage für die Einsätze des Sicherheitsapparates gegen islamische und islamistische Strukturen. Dass sich deren Kampf gegen den Staat dadurch nur mehr einfacher legitimieren ließ – das harte, gewaltsame Durchgreifen der Staatsmacht ließ sich nun, aus der islamistischen Sichtweise nur noch mit berechtigter Gegengewalt beantworten - , macht sich in einem Strategiewechsel seit den 1990er Jahren bemerkbar: Die Partizipation am politische System brachte islamistische Gruppen, die bislang die eher dankbare Rolle einer außerparlamentarischen Opposition innehatten, in Zugzwang. Konnten sie, bevor sie sich als Partei gründeten, die Korruption und die als „unislamisch“ diskreditierte Lebensführung der Regierungspolitiker offen anprangern und durch ihr karitatives Wirken einen gewissen Rückhalt in Teilen der Bevölkerung aufbauen, mussten sie nun politisches Können unter Beweis stellen und tragfähige, soziale Programme aufstellen. Es ist in diesem Zusammenhang wohl nicht von der Hand zu weisen, dass man sich in den Ländern selbst oder in westlichen Regierungskreisen durch den politischen Machtgewinn der Islamisten eine „Entzauberung“ des politischen Islam erhoffte: Die fehlende politische Erfahrung, das Versagen angesichts einer akuten wirtschaftlichen und sozialen Schieflage werde, so das

23 Wießner, Gernot: Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte, S. 48. In: Lange, Dietz (Ed.): Religionen – Fundamentalismus – Politik. Vorträge im Rahmen des Studium generale der Georg-August-Universität Göttingen im Wintersemester 1994/95. Frankfurt a. M. (u.a.): Europäischer Verl. d. Wissenschaften, 1996, S. 47-64.

Kalkül vieler Beobachter, die Islamisten bloßstellen und ihr die Wählerschaft entziehen – eine Hoffnung, die sich, wie die Beispiele der *Hamas* (Eifer)[24] oder des politischen Zweiges der schiitischen *Hizbullah* (Partei Gottes) im libanesischen Parlament zeigten[25], als fatale Fehleinschätzung erwies.

Die Feindbilder fundamentalistischer Gruppen variieren stark voneinander und sind häufig nur in ihrem regionalen Enstehungskontext verständlich, der wie im Falle der pakistanischen islamistischen Parteien[26] auch ethnische Rivalitäten oder regionale, separatistische Tendenzen in den verschiedenen Landesteilen berücksichtigt. Daneben richtet sich das Programm vieler Bewegungen gegen die bürgerliche Klasse als Repräsentant der Moderne sowie gegen das traditionelle religiöse Establishment.[27] Im Falle neuerer islamistischer Gruppen, die sich durch Netzwerke globalisiert und organisiert haben, werden oft konfessionell-ethnische Feindbilder gezeichnet: Besonders ein in vielen islamistischen Programmen vorherrschender Antisemitismus nimmt, über die Kernregion des israelisch-palästinensischen Konflikts hinausgehend, das Bild der israelischen Staatsmacht als unrechtmäßiger Besatzer der heiligen Städten und Jerusalem (*Al-Quds*) auf und bettet den per se politischen Konflikt um in einen sowohl religiös als auch rassisch konnotierten Kampf. Der Kampf gegen den Staat Israel und gegen Juden wird damit zur Handlungsmaxime eines jeden Muslim weltweit erhoben.

1.2.1 Antiamerikanismus

Daneben sind vermehrt Freund-Feind-Konstellationen auszumachen, die sich, orientiert an politischen Ereignissen, explizit gegen die USA und ihre Staatsangehörigen im Ausland richten. Ausführliche Untersuchen zu diesem in islamischen Ländern präsenten Phänomen

24 Akronym von *Harakat al-Muqawama al-islamiyya* (Islamische Widerstandsbewegung).

25 Die *Hizbullah* beteiligte sich als erste Partei im Libanon am Wiederaufbau der durch die israelischen Bombardements entstandenen Zerstörungen vor allem in Beirut und dem Südlibanon und versprach 10.000 US-Dollar Soforthilfe für betroffene Familien. Vgl. dazu etwa Szigetvari, Andràs: Wettrennen um den Aufbau. Der Standard, 28.09.2007.

26 Die Parteien im MMA-Bündnis weisen eine deutliche pashtunische ethnische Zusammensetzung auf, ebenso wie die Taliban. Vgl. Zit. Abou Zahab, Mariam; Roy, Olivier: Islamist Networks. The Afghan-Pakistan Connection. London: Hurst, 2004, S. 14: „On the other hand, it [Taliban; M.G.] was also a movement sustained by a Pushtun nationalism which sought to re-establish the Afghan state, the traditional fief of the Pushtuns which was „appropriated“ in 1992 by the Northern Alliance under the command of Massoud.“

27 Vgl. Abb. 3, S. .

sind bislang eher rar, als nützliche Publikation im deutschsprachigen Raum seien die Länderstudien[28] des ehemaligen *Deutschen Orient-Instituts* von 2003 genannt.

Aggressive Absichten gegenüber Muslimen werden insbesondere den Aktivitäten christlicher Missionare oder des allgegenwärtigen amerikanischen Geheimdienstes CIA (*Central Intelligence Agency*) zugeordnet. Der US-Auslandsgeheimdienst als Repräsentant amerikanischer Hegemonialansprüche im Nahen und Mittleren Osten ist nicht zuletzt wegen seiner oft unlauteren Methoden in der Vergangenheit, man denke etwa an den Sturz des iranischen Premierministers Mossadegh 1953 oder ähnliche ehrgeizige Umsturzpläne der Brüder Dulles[29], in der Vergangenheit immer wieder als Stereotyp eines aggressiven westlichen Imperialismus, Ziel von Gewaltakten in der Region geworden. Der vermutlich von der *Hizbullah* verübte Anschlag auf die US-Botschaft in Beirut am 18. April 1983, bei dem die gesamte Führung der CIA-Nahostaufklärung ums Leben kam, wird demgemäß als einer der größten militärischen Erfolge des „islamischen Widerstands" im Libanon gewertet und vermarktet.[30]

Als anderes Beispiel mag ein im Oktober 2001 erschienenes Kommuniqué des *Al-Qa`ida*-Mitglieds und ehemaligen Muslimbruders Aiman al-Zawahiri dienen: Es forderte als Reaktion auf den „Kreuzzug gegen Afghanistan", also den Beginn der Militärschläge gegen Stellungen der Taliban in Afghanistan (*Operation Enduring Freedom*) am 7. Oktober 2001, den „totalen Jihad" gegen „Kreuzfahrer und Juden".[31]

In der pakistanischen Gesellschaft ist eine „tiefe antiamerikanische Grundstimmung" anzutreffen, die jedoch, unabhängig von der Agitation islamistischer Akteure vordergründig politisch motiviert ist und aus der Wahrnehmung der USA als unkritischer Förderer des antidemokratischen Regimes Musharrafs und enger Bündnis- und Wirtschaftspartner der Indischen Union resultiert. Waren die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen beider

28 Faath, Sigrid (Ed.): Antiamerikanismus in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Formen, Dimensionen und Folgen für Europa und Deutschland. In: Mitteilungen, Vol. 68. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2003.

29 In den Jahren von 1953 bis 1959 hatte John Foster Dulles das Amt des Außenministers inne, zur gleichen Zeit, von 1953 bis 1961, war sein Bruder Allen Welsh Dulles Direktor der CIA. Operationen, etwa in Guatemala oder auf Kuba, zeugen in dieser Zeit von einem neuen Selbstverständnis der US-Außenpolitik, die oft mit den Aktionen des *Directorate of Operations* als neuer Form des *Interventionism* machtpolitische Interessen durchsetzen konnte.

30 Vgl. etwa Reuter, Christoph: Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter – Psychogramm eines Phänomens. 1. Aufl. München: Bertelsmann Verl., 2002, S. 88-134.

31 Vgl. Kommuniqué des Politbüros der Organisation *Qa'idat al-Jihad*, in: Kepel, Gilles: Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens. München: Piper-Verl., 2004, S. 165.

Länder während des Afghanistankrieges intensiver denn je gewesen, so erlosch das Interesse der US-Regierung am Frontstaat Pakistan nach dem Sturz der Regierung Najibullah in Kabul 1992. Außenpolitisch, besonders zu den ehemaligen westlichen Bündnispartnern, isoliert, erstarkte in Pakistan eine nationalistische Öffentlichkeit, deren antiamerikanische Argumentation durch den Beginn einer Reihe von US-Sanktionen als Maßnahme gegen das pakistanische Nuklearprogramm, die als Reaktion auf die nuklearen Tests 1998 Pakistan abstraften, Indien jedoch keinerlei Sanktionen auferlegten. Erst ab Oktober 2001 änderte die Bush-Administration ihre außenpolitische Haltung gegenüber der Regierung Musharraf und erklärte Pakistan zum Bündnispartner im *War on Terror*.[32]

Gruppen	Wahrgenommene „Feinde" des religiösen Fundamentalismus					
	religiöses Establishment	säkularer Staat	bürgerliche Gesellschaft	religiöse Konkurrenz	ethn./nation. Konkurrenz	Imperialismus & Neokolonialismus
Christliche						
US Protestanten I	●●	●	●●	●	–	–
US Protestanten II	●	●	●●	–	–	–
Communione e Liberazione	●	●	●●	–	–	–
Neo-Pfingstler Guatemalas	–	–	●	●●	–	–
Kath. Traditionalisten	●●	–	–	–	–	–
Südindische Christen	–	●	●	–	●	–
Islamische						
Sunni jama'at	●	●●	●	●	–	●
Schi'iten (Iran / Iraq)	●	●●	●	●	–	● / –
Jamaat-i-Islami	●	●	●●	●	●	●
Tablighi Jamaat	●	–	●	●	–	–
Hamas	●	–	●	–	●	●●
Jüdische						
Haredi (1. / 2. Welle)	●● / ●	●	● / ●●	●	–	–
Habad	●	●	●	●	●●	–
Gush Emunim	–	●	●	–	●	–
Kach	–	●●	●	–	●●	–
Süd-Asien						
Hindu RSS	–	●	●	●●	●●	●
Radikale Sikhs	●	●●	●	●●	●	–
Sinhala Buddhisten	●	–	–	●	●●	–

– fehlt ● gering ●● stark

Abbildung 3: Fundamentalistische Feindbilder.
Quelle: The Fundamentalism Project Vol. 5, 1995, S. 410. Nach: Grünschloß, 1999.

1.2.1.1 Fundamentalismus und Gewalt als „kulturelles Merkmal"

In der Diskussion um die Anwendung von Gewalt und Fundamentalismus als „interkulturelle Störmanöver" oder als Abstrafung eines dekadenten Westens durch die Benachteilig-

32 Vgl. Reetz, Dietrich: Antiamerikanismus in Pakistan, S. 262. In: Faath, Antiamerikanismus in Nordafrika, Nah- und Mittelost, 2003. S. 261-278.

ten von Moderne und Globalisierung, muss zwischen verschiedenen Thesen unterschieden werden, die Eingang selbst auf die internationalen Beziehungsebene Eingang fanden und dort für Irritationen sorgten. Hier sollen sie einen Überblick über Konzepte vervollständnigen, die etwa gerade in den letzten Jahren, vor allem nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in den USA, Gewaltbereitschaft als latentes kulturelles Merkmal des Islam beschrieben.

Nach Samuel P. Huntington, tritt in Bezug auf die Religion des Islam Gewalt als ein quasi dem Islam immanentes Erscheinungsbild zu Tage, das sich in einem dualistischen Weltbild des Westens und dem Islam und dazwischen in kulturell-religiösen Bruchlinienkonflikten als Form konfliktorientierten „Gegeneinanders" manifestiert. Huntington leitet aus der Situation in der Gegenwart, so aus der Lebensweise der Muslime in der europäischen Diaspora[33], eine Unvereinbarkeit zwischen westlicher, durch Menschenrechte und Ideen der Moderne geprägte Lebensweise und einer intoleranten[34], ihrem Charakter nach zu Gewalt neigenden islamischen Zivilisation als zwei antagonistische Systeme ab. Die zutiefst umstrittenen und auf einem verhängnisvollen organischen Kulturverständnis beruhenden Thesen Huntingtons gehen nicht dezidiert auf fundamentalistische islamische Gewalt ein, formen aber dennoch ein von Kulturpessimismus und Resentiments getragenes Unbehagen gegenüber dem Gesamtkomplex des Islam als Religion und Kultur.[35]

Daneben wird der gewaltsame Fundamentalismus jedoch auch als eine antiwestliche Bewegung zu einer, ihrem Selbstverständnis nach homogenen westlichen Identität gesehen, die sich gegenüber dem „Rest" durch ihre ideellen Errungenschaften der Moderne, steigenden Wohlstand und machtpolitische Hegemonie heraushebe. Aus diesem Grunde reagierten die benachteiligten Regionen mit Reformmaßnahmen, die sowohl die eigene Identität durch eine Betonung ihrer Traditionen, gewissermaßen als Gegengewicht zur Moderne,

33 Zit. Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München u. Wien: Europaverl., 5. Aufl., 1997, S. 319: „Muslimische Gemeinden, seien es türkische in Deutschland oder algerische in Frankreich, sind in die Gastkulturen bisher nicht integriert und lassen zur Betroffenheit der Europäer auch weiterhin wenig Interesse hierzu erkennen."

34 Vgl. ebd., 1997, S. 309.

35 Neben Huntington weisen auch Daniel Pipes, Bernard Lewis und Jessica Stern auf die Inkompatibilität eines zur Gewalt neigenden Islam und der säkularen Gesellschaft hin. Hashmi fasst sie deshalb, aufgrund eines ähnlich pessimistischen Islamverständnisses, zu einer „geistigen Schule" zusammen. Vgl. Hashmi, Arshi Saleem: Use of Religion in Violent Conflicts by Authoritarian Regimes: Pakistan and Malaysia in Comparative Perspective, S. 25/26. In: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol. 30, Nr. 4, 2007, S. 22-49.

neu zu definieren suchten und dabei durch eine Neuausrichtung ihres internationalen Auftretens in nationalstaatliche Paradigmata als Antwort auf einen, vom Westen geschaffenen „darwinistischen Dschungel", zurückfielen.[36]

Ein anderer theoretischer Zugang sieht den Fundamentalismus als Reaktion auf die uneingelösten Versprechungen des Westens von einem „Global Village" als einer transkulturellen Globalkultur. Der Begriff, der von dem Medientheoretiker Marshall McLuhan geprägt wurde, befürwortet einen Globalisierungsprozess, der durch ein Näherrücken der Kulturen eine durch Toleranz geprägte Weltgesellschaft, die sich etwa durch den gleichberechtigten Zugang zu Ressourcen wie Informationen und eine enge kulturelle Vernetzung auszeichnet, in greifbarer Nähe sieht, jedoch dabei vor möglichen Folgeerscheinungen der neuen kollektiven „globalen Identität", wie Terrorismus und Fundamentalismus warnt.[37]

1.3 Islamischer Fundamentalismus

Das islamistische Programm zielt in seinen Grundideen auf eine Reislamisierung von Politik und Religion (*Din wa-Daula*) ab, weshalb der Islamismus auch als politischer Islam bezeichnet wird: Dabei handle es sich, so Khoury, nicht um die Einführung gänzlich neuer Weisen im Leben der Muslime sowie um die Etablierung eines neuen Konzeptes von staatlicher Führung und Politik, sondern vielmehr um die Einführung altbewährter Vorstellungen des idealen, islamischen Staates:

> Nur so – das betonen die Träger der islamischen Renaissance - kann der reine Islam wieder eine alles bestimmende Rolle in Gesellschaft und Staat spielen. Und nur so werden die Menschen allesamt den rechten Weg finden.[38]

Dabei scheint die individuelle Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung, die den Kern des Denkens der Aufklärung ausmacht, durch die Grundannahme über die Unmündigkeit des Individuums außer Kraft gesetzt zu werden, da über ihr die qur`anisch begründete Rechtleitung durch Gott steht:

> Die Geschichte der Menschen in der Vergangenheit, so der Koran, zeigt deutlich, daß sie den wiederholten Aufrufen ihrer jeweiligen Propheten nicht gefolgt sind, sie haben darin nicht die Norm des richtigen Handelns anzuerkennen vermocht. Sie sind eher den Neigungen ihrer Seele gefolgt, die ja „mit Nachdruck das Böse gebietet" (Koran 12, 53). Die

36 Sachsenmaier, Dominic: Multiple Modernities – The Concept and its Potential, S. 42-56. In: Sachsenmaier, Dominic / Riedel, Jens / Eisenstadt, Shmuel N. (Ed.): Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations. Leiden (u.a.): Brill, 2002, S. 42-67.

37 McLuhan, Marshall: The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century. New York (u.a.): Oxford Univ. Press, 1992.

38 Zit. Khoury, Adel Theodor: Fundamentalistische und totalitäre Tendenzen im heutigen Islam, S. 86. In: Grabner-Haider, Weinke, 1989, S. 86-96.

> Menschen haben so vor allem Unglauben, Undankbarkeit und Widerstand gegen den Willen Gottes und seine Anweisungen an den Tag gelegt (vgl. 100, 6; 43, 15; 17, 67 usw.). Der Koran ruft daher die Menschen zur Änderung ihres Verhaltens, zur Aufgabe ihres Widerstandes auf. Der rechte Weg der Menschen ist, Gottes Willen zu suchen und sich in diesen Willen zu ergeben (diese Hingabe heißt eben Islam). Er wiederholt diese Aufforderung eindringlich: „Gehorchet Gott und dem Gesandten" (3,32. 132; vgl. 8,1. 46; 33,33.66.71 usw.).[39]

Dadurch formuliert der Islamismus zwei konkrete Vorstellungen einer idealtypischen, muslimischen Gemeinschaft, die darüber hinausgehend auch als Grundlage der Vorstellung von einem islamischen Staat und, auf einer globalen Ebene als *Umma*, als eine „Gemeinde der Bekenner" aller Muslime[40], nationale Grenzen aufhebt. Das diese Gemeinschaft gerade gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften Führungsgewalt ausüben kann und zu der sie durch göttliche Fügung geradezu verpflichtet ist, gehört zum Standardrepertoire islamistischer Rhetorik und wird durch eine Umdeutung der qur`anischen Sure 3:110 als „partikulare Deutung"[41] begründet: „Ihr seid die beste Gemeinde, die für die Menschen erstand. Ihr gebietet nur das Rechte und verbietet das Unrecht und glaubt an Gott. [...]"[42]

Auf der Grundlage dieser Sure, insbesondere des zweiten Satzes, steht damit die Gemeinschaft im Zentrum bei der Konstruktion muslimischer Identitäten. Die Deutung der Sure ist jedoch hinsichtlich ihres Interpretation erheblichen Umdeutungen unterworfen: Je nach Absicht des Interpreten lässt sich in ihr auch ein von Gott gebilligtes Herrschaftsmonopol und daraus abgeleitet, der Anspruch auf die politische Macht unter dem Vorbehalt der Anerkennung der Gottessouveränität, legitimieren. Dabei sieht der Islam in seiner tradierten Form jedoch keine politischen Parteien vor, durch die sich aber islamistische Gruppen Eingang in die säkularisierte politische Sphäre erhoffen. Schließlich zeichnet sich der Fundamentalismus durch einen streng hierarchischen Referenzrahmen aus, der in Gott oder einer vergleichbaren religiösen Transzendenz den höchsten, unhinterfragbaren Souverän vorsieht.[43]

---

39 Zit. Ebd., S. 86-96.

40 Vgl. Steinbach, Udo: Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten. Einleitung: Vom islamisch-westlichen Kompromiß zur „Re-Islamisierung", S. 200. In: Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989, S. 198-211.

41 Vgl. Damir-Geilsdorf, 2004, S. 212.

42 Zit. Der Koran. Das Heilige Buch des Islam, [3:110]. München: Goldmann, 7. Aufl., 1959.
Michael Cook verweist auf die Abweichungen der Sure vom Standardtext, etwa nach der schiitischen Lesart: „Ihr seid die besten Imame (*a`imma*) [...]". Vgl. Cook, Michael: Der Koran. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam, 2005, S. 132-135.

Oft wird, wie bei Qutb in Anlehnung an Maududi die Toleranz hervorgehoben, unter der sich die Umma konstituiert: Als Akt der Überwindung europäischen Nationendenkens, Parteizugehörigkeit und rassischer Ideologien, als niedere Sphären und „primitive und rückständige Überbleibsel“[44], erhebt die Zugehörigkeit zur *Umma* den Menschen in eine egalitäre Gemeinschaft:

> Folglich endete diese Parteilichkeit - die Parteilichkeit der Abstammung; und dieses Schlagwort - das Schlagwort der Rasse - starb; und dieser Stolz - der Stolz der Nationalität - löste sich auf; und der Geist des Menschen stieg zu höheren Sphären auf, befreit von der Bande des Fleisches und des Blutes und von dem Stolz auf Erde und Land. Von diesem Tag an war der islamische Staat nicht nur ein Stück Land, sondern das Heimatland des Islam [...][45]

Udo Steinbach sieht in der Angehörigkeit zur *Umma*, der der Muslim loyal verpflichtet ist, in einen Bezug gesetzt zur realpolitischen Situation der heutigen islamischen Länder, gar eine „Fiktion“[46]: Diese erlaubt es den Gläubigen, „weitgehend unabhängig von den Machtverhältnissen in ihren jeweiligen Ländern“ auch nach der Abschaffung des osmanischen Kalifats „wenn auch nicht politisch, so doch spirituell Mitglied des „Gebiets des Islams““[47] (*Dar al-Islam*).

Damit stellt die islamistische Ideologie einen Gültigkeitsanspruch, der sich über den Bereich des Religiösen hinausgehend auf politischer und gesellschaftlicher Ebene manifestiert und damit eine Gegendynamik zum Säkularismus erzeugt, indem sie die Trennung zwischen Religion und Politik aufhebt und alle Bereiche des Lebens unter seiner fundamentalistischen Logik als Einheit subsummiert.[48] Fundamentalistisch ist diese Logik insofern, als dass ein strenger Skripturalismus jede Kritik und Hinterfragung verbietet: Dieser sieht einzig in *Qur`an* (Gottes Wort)[49] und *Sunna* (Brauch des Propheten), von der in den Hadithen

43 Vgl. auch Saha, Santosh C. / Carr, Thomas K. (Ed.): Religious Fundamentalism in Developing Countries. Contributions to the Study of Religion, Vol. 65. Westport, Conn. (u.a.): Greenwood Press, 2001, S. 2.

44 Zit. Qutb, Sayyid: Zeichen auf dem Weg (Milestones/Ma'alim ti-t-Tariq). Istanbul, 2005 (Online-Pdf), S. 228. Siehe auch Verweis im Literaturverzeichnis und Pressemitteilung des Landesamts für Verfassungsschutz Baden-Württemberg zur benutzten dt. Online-Version: Abrufbar unter URL: http://www.verfassungsschutz-bw.de/kgi/files/kgi_ideo_sp_2006-07_1.htm. Eingesehen am 03.02.2008, 13:19.

45 Zit. Ebd., 2005, S. 224.

46 Zit. Steinbach, 1989, S. 201.

47 Zit. Ebd.

48 Spätestens durch die Repräsentation eines politischen oder sozialen Programmes von Seiten des Fundamentalismus zeigt sich, dass die Erweiterung und ein offener Gebrauch des Begriffes vonnöten sind um ein nun nicht mehr genuin religiöses Phänomen sinnvoll untersuchen zu können. Vgl. dazu etwa: Saha / Carr, 2001, S.2.ff.

49 Eigtl. „Gottes Rede“ (*Kalam Allah*), vgl. Radtke, Bernd: Der sunnitische Islam, S. 59. In: Ende; Steinbach, 1989, S. 54-69.

(Überlieferung der Taten und Aussprüche Mohammads; *Hadith/Ahadith*)[50] berichtet wird, bindende Richtlinien für die Handlungen und Lebensweise der Muslime.

1.3.1 Träger des islamischen Aktivismus aus theoretischer Sicht

In der Absicht, sich dem vielschichtigen Phänomen des Fundamentalismus in seiner organisierten Form aus der theoretischen Sicht anzunähern, bieten sich vielerlei theoretische Zugänge an wobei vor allem Ansätze der sogenannten *New Social Movement Theory* kurz vorgestellt werden sollen, die Rückschlüsse auf den islamischen Aktivismus als „the mobilization of contention to support Muslim causes"[51] zulassen und damit die „Aktion" als praxisorientierte und realitätsbezogene Ausdrucksform islamistischer Bewegungen näher beschreiben können:

> Fast immer erscheint der islamische Aktivismus als Ausdruck des Bemühens bestimmter Schichten oder Gruppen, ihre Position in der Gesellschaft bzw. in der Politik des Landes zu verändern. Der Aktivismus dient als Instrument der eigenen Aufwertung gegenüber den Konkurrenten oder Herrschenden im Lande. Er hat für viele Aktivisten emanzipatorischen Anstrich. Deutlich wird auch das Bemühen, bisherigen sozialen Wandel zu verarbeiten und die eigene Position in diesem Veränderungsprozeß näher zu bestimmen.[52]

Erschien in der Vergangenheit das Entstehen sozialer Bewegungen als Ausdruck von Unzufriedenheit oder als Reaktion auf strukturelle Veränderungen in der Lebenswelt eines Aktivisten in einem kausalen Zusammenhang, sah man die Gründe die dazu führten, zum Aktivisten und Träger des fundamentalistischen Programmes zu werden, meist in einem Wandel autochthoner Sozial- und Wirtschaftsstrukturen. So sei im Zuge der Industrialisierung die Auflösung primärer Gruppen- wie die Großfamilie als soziales System- eine unmittelbare Folge des Zerfalls von traditionellen Gesellschaftskonzepten und Wissensstrukturen. Auch die Schaffung gänzlich neuer Wirtschaftssektoren wie die Schwerindustrie oder eine sich verdichtende globale Vernetzung, internationale Preisreglements und Börsensysteme sowie modernste Hochtechnologie, hätten, so die ältere *Social Movement Theory*, damit traditionelle Variablen entweder verschoben oder gänzlich beseitigt und so umfassende gesellschaftliche Entwicklungen angestoßen. Dieser Wandel, so die Theorie, sei von den herr-

50 „Ein Hadith muß aus zwei Teilen bestehen: dem *isnad*, der bis zum Propheten zurückreichenden Gewährsmännerkette, und dem *matn*, der berichteten *sunna* des Propheten. Echtheitskriterium ist nicht der Inhalt, der *matn* des Hadith, sondern der *isnad*, der nur unbescholtene Gewährsmänner enthalten durfte und ohne chronologische Widersprüche sein mußte." Zit. Ebd., S. 64:

51 Zit. Wiktorowicz, Quintan (Ed.): Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington, Ind. (u.a.): Indiana Univ. Press, 2004, S. 2.

52 Zit. Reetz, 2001, S. 13.

schenden Eliten in einem *Top-Down*-Modell durchgesetzt worden und sei in den Augen vieler sozialer Schichten das Werk eines vom „Westen" gesteuerten Kulturimperialismus.

Einen anderen Ansatz bietet die *Ressource Modernization Theory*, die jedoch dem aus der Ökonomie stammenden *Rational-Choice*-Ansatz folgt und damit das Handeln der Bewegung unter der Prämisse eines pragmatischen Rationalitätsprinzips in Abhängigkeit von den verfügbaren Ressourcen, vor allem wirtschaftlicher und politischer Art, zu erklären sucht. Dass dieser theoretische Ansatz am Beispiel westlicher sozialer Bewegungen entwickelt wurde, ließ Kritik an der Übertragbarkeit auf Bewegungen in anderen kulturellen Kontexten laut werden da der Ansatz feste Strukturen, etwa in der gesellschaftlichen Organisation von Parteien oder Verbänden (*Social Movement Organizations*) als Grundbedingung für die Mobilisierung zu einem kollektiven Aktivismus voraussetzt.

Dieser solle die Bildung einer Gemeinschaft aufgrund kollektiver Emotionen, denen rationale Überlegungen zugrunde liegen, nach sich ziehen und damit die individuelle Haltung in eine kollektive Haltung transformieren.[53] Auch Walter Lippmann sieht im Prozess der Vereinnahmung eines öffentlichen Diskurses durch eine Gruppe, deren gemeinsamen Willen als wichtigstes Instrument, das „Massen von Menschen"[54] zu einem Zusammenschluss und darüber hinaus zu einem öffentlichkeitswirksamen Aktivismus mobilisieren kann, welchem von islamistischer Seite und von ihren Gegnern ein Druckpotential gegenüber der säkularen Öffentlichkeit und westlichen Regierungen zugeschrieben wird.[55]

Neben der Aktion stellt nach der *New Social Movement Theory* Identität das zentrale Wesensmerkmal von Bewegungen dar, die sich zumeist auf eine gemeinsame, eine kollektive Identität berufen. Etymologisch gesehen, scheinen sich die beiden Begriffe aufgrund ihres konträren Charakters, kollektiv als Zusammschluss mehrerer Individuen und Identität als Ausdruck verschiedener individueller Merkmale des Einzelnen, zunächst auszuschließen. Dennoch stellt die kollektive Identität einen ständigen Neubildungsprozess dar, der sich konzeptionell an Ritualen, Praktiken, kulturellen Artfakten und dem jeweiligen *Framing*, also der Einbettung eines Themas in ein bestimmtes Bedeutungsumfeld und der daraus erzielten kognitiven Wirkung, orientiert.[56]

53 Vgl. Wiktorowicz, 2004, S. 9ff.

54 Zit. Lippmann, Walter: Die öffentliche Meinung. München: Rütten u. Loening, 1964, S. 137.

55 Vgl. Retz, 2001, S. 13.

56 Vgl. Wiktorowicz, 2004, S. 143-163.

Religiöse *Frames* dienen so der Mobilisierung von Anhängern, besonders seit den 1970er Jahren kam es zu einer Wiederbelebung vermeintlich islamischer Traditionen sowohl im privaten Raum als auch in der Öffentlichkeit, etwa durch konservative Kleidungsformen oder Initiativen zur Geschlechtertrennung in öffentlichen Verkehrsmitteln. Damit konstituierte sich eine parallele gesellschaftliche Sphäre, die, abhängig von den jeweiligen landesspezifischen Rahmenbedingungen, die der Staat durch seine entweder repressive oder tolerante Haltung vorgab, mehr oder weniger Einfluss auf die Öffentlichkeit ausübte. Pakistan nimmt dabei mit seinem staatlich verordneten Islamisierungsprogramm, das durch Zia ul-Haq ab 1977 großen Einfluss auf die Gesellschaft ausübte, eine Sonderstellung ein. Obwohl die Reislamierung, gemessen an ihren Zielen, letztlich scheiterte, prägt sie die heutige pakistanische Gesellschaft nach wie vor sehr stark.[57]

1.3.2 Erscheinungsformen des Islamismus

Dennoch muss dabei den unterschiedlichen Strömungen des Islamismus Rechnung getragen werden, von einer „islamistischen Bewegung" als homogener Ideologie oder einem gebündelten islamischen Aktivismus kann entgegen der weitverbreiteten publizistischen Meinung keine Rede sein. Dietrich Reetz schlägt angesichts dieser, in der Öffentlichkeit oft pauschalisierten und reduzierten Vielfalt, sich aus unterschiedlichen Interpretationen des Islam als Religion ableitender Konzepte gerade im Falle südasiatischer Erscheinungsformen, die Trennung in die Begriffe „radikaler Islam", „Reformislam" und „religiöse Erweckungsbewegungen" vor.[58]

Der radikale Islamismus, der die wohl jüngste Manifestation eines strikten, wertekonservativen Islamverständnisses darstellt, wurde maßgeblich im 18. Jahrhundert begründet und vorgelebt von Muhammad ibn ´Abd al-Wahhab und Shah Wali Ullah sowie im 20. Jahrhundert von Sayyed Qutb und Hassan al-Banna in Ägypten und Sayyid Abul ´Ala Maududi (Kap. 3.1) in Indien theoretisch weiterentwickelt. Deren doktrinärem Islamverständnis, das, wie im Falle al-Wahhabs auf die radikale Reinigung des Glaubens von paganen Elementen des Volksislam und sufisch-mystischer Strömungen abzielte[59], steht die Idee der Reform des Islam (*Islah*) in einer älteren Tradition und findet ihre geistigen Vorbilder in Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad ´Abduh, Muhammad Rashid Rida und Sayyid Ahmad Khan

57 Vgl. etwa Tariq, Khwaja Khusro: Genesis of religious extremism. Dawn, 25.08.2007.

58 Reetz, 2001, S. 10.

(Kap. 2.3). Diese werden deshalb als Reformer, Modernisten oder, vor allem im französischen Sprachgebrauch als Integrationisten[60] gegenüber den Traditionalisten bezeichnet. Die *Salafiyya*, also die alleinige Anerkennung der Lebenweise der Altvorderen als Vorbild für religiöse Rechtschaffenheit, stellt als „islamische Variante des Klassizismus“[61] ein Extrem innerhalb des Reformislam dar.

Islah als Versuch einer Umgestaltung des islamisch-integrationistischen Systems aus Religion, Politik und Gesellschaft argumentiert zwar mit dem Anspruch der Wiederherstellung der islamischen Grundsätze in einer ähnlichen Sprache wie die des Fundamentalismus, sieht dabei aber die *Re-formierung* als einen auf „der Korrektur des Verhaltens des einzelnen und der Gesellschaft in bezug [sic!; M.G.] auf den islamischen Glauben, auf die Verstärkung der Frömmigkeit und die Einhaltung der Glaubensvorschriften“[62] beruhenden, praxisorientierten Eingriff in die Gesellschaft.

Auf beide Formen des Islamismus wirkt daneben der religiöse Erweckungsgedanke mit ein, der sich in den letzten Jahren, besonders in Pakistan verstärkt im öffentlichen Leben platzieren konnte: Die Frömmigkeit des einzelnen Muslim soll durch gezielte Mission, Verbreitung von religiöser Bildung und einer Revitalisierung antiquierter Lokaltraditionen als Teil des islamischen sozio-kulturellen Gedächtnisses in die Öffentlickeit getragen und in-

59 Reetz verweist auch auf gegenteilige Auffassungen des Sufi-Islam, so dass auch „Neo-Sufis“, etwa im Ägypten der Präkolonialzeit, als Träger der islamischen Erneuerung die Neuformulierung von genuin sufischen Traditionen vollzogen. Vgl. ebd., 2001, S. 20.
Subsummiert werden vor allem alle äußeren Einflüsse, die auf eine Erneuerung abzielen und damit vom „Urislam“ abweichen, als „unerlaubte Neuerung“ (*Bid´a*). Dieser auch gewaltsam ausgetragene Kampf gegen *Bid´a* war vor allem durch die bündnisähnliche Allianz zwischen Mohammad ibn ´Abd al-Wahhab und der Familie der Sa´uds ermöglicht worden und hatte einen entscheidenden Einfluss auf die politische Durchsetzung dieses radikalen Islamverständnisses zur Folge. Im Gegensatz dazu verstanden sich die modernistischen Denker eher als intellektuelle Strömung, denn als machtpolitische Kraft. Vgl. etwa Steinbach, 1989, S. 205/206.

60 Gudrun Harrer weist auf die Präzision des Begriffes „Integrismus“ hin, der „sehr klar das integrative Konzept des politischen Islam – die Untrennbarkeit von Staat, Gesellschaft, Religion – ausdrückt.“ Zit. Harrer, Gudrun: Islamismus, S. 21. In: Historische Sozialkunde. Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung, Vol. 3. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde, 2002, S. 21-31.
Deshalb soll auch im Folgenden der Begriff zur klaren Abgrenzung von den Traditionalisten, besonders bei der Schilderung der Wechselwirkungen im kolonialen Britisch-Indien in seiner Anwendung Vorzug gegenüber dem Begriff des Modernismus erhalten, wenn dies zum besseren Verständnis angebracht erscheint. Malik weist jedoch darauf hin, dass das integrationistische Islamverständnis zwar auf eine Harmonisierung aller Gesellschaftsbereiche ausgerichtet ist, das dabei aber die „Integration“ antagonistischer Tendenzen durchaus auch gewaltsam erfolgte. Vgl. Malik, S. Jamal: Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung Autochthoner Strukturen. In: Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Univ. Heidelberg, Vol.128. Stuttgart: Steiner, 1989, S. 22, Anmerkung 9.

61 Zit. Harrer, 2002, S. 21/22.

62 Zit. Reetz, 2001, S. 10.

szeniert werden. Damit wird die individuelle Gotteserfahrung des einzelnen in die Aktion als Ausdruck kollektiver Mobilisierung besonders in den urbanen Raum verlagert.

Die wohl bekannteste Bewegung, die sich der religiösen „Erziehung" und der Bekehrung von *Nau*-Muslimen (Nichtmuslimen) verschrieben hat, ist dabei die Missionsgesellschaft der *Tablighi Jama`at* (Gemeinschaft der Predigt), die ihren Sitz in Neu-Delhi hat und 1926 von Maulana Muhammad Ilyas als Widerstandsinitiative gegen die Reinheits-Kampagnen der Hindus gegründet. Die Mission des Islam wurde dabei als Abwehrmittel gegen die Apostasie (*Irtidad*) der Hindu-Rechten und damit zur Pflicht der Muslime erhoben. *Tablighi Jama`at* stellt inzwischen mit geschätzten 12 bis 15 Millionen Anhängern und der Ausweitung ihrer Tätigkeit über den indischen Subkontinent hinaus, eine der größten transnationalen islamischen Bewegungen dar.[63] Als Gründung des Deobandi Ilyas konkurriert sie mit der Barelwi-Gegenbewegung der *Daw`at-e Islami* (Islamische Mission), die ihre Weltzentrale in Karachi hat und ebenfalls international missioniert. Sie hat die Institution des *Ijtetma´*, die Versammlung der Gläubigen, inzwischen erfolgreich kultivieren und ihr Mobilisierungspotential eindrucksvoll unter Beweis stellen können. So werden auf der Versammlung im pakistanischen Multan jährlich rund 1,5 Millionen Teilnehmer verzeichnet unter denen auch politische Repräsentanten lagerübergreifend die eigene, öffentlichkeitswirksame Inszenierung suchen.[64] Dass dabei die Erweckungsbewegung (*Islam Revival*) in ihrem aktionsorientierten Ansatz auf die mystische Strömungen des Islam (*Tasauwuf*) zurückgeht, räumt ausgerechnet Abul ´Ala Maududi ein, der den sufischen Praktiken äußerst different gegenüberstand aber dennoch den starken Rückhalt vieler Sufi-*Sheikhs* und Schrein-Verwalter in der Bevölkerung würdigt, die sich aufgrund ihrer Autorität mitunter auf mehrere Millionen Anhänger stützen konnten.[65]

Mit diesen drei unterschiedlichen Erscheinungsformen wurden in der theologischen Auseinandersetzung mit dem „Westen", dessen Geistesgeschichte und Ideengut, wie anhand der Theorie Maududis noch zu erörtern sein wird (Kap. 3.2.3), durchaus reflektiert und zum Teil auch akkumuliert.

63 Zur Enstehungsgeschichte der Tablighi Jama`at im kolonialen Indien und ihre Konzepte zur Mobilisierung vgl. etwa Sikand, Yoginder: The Origins and Development of the Tablighi Jama´at (1920-2000). A Cross-country Comparative Study. Hyderabad (u.a.): Orient Longman, 2002, S. 16- 63.

64 Vgl. Gugler, Thomas K.: Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. Die Barelwi Antwort auf die missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama'at? In: Südasien.info, Analysen, 22.11.2007. Abrufbar unter URL: http://www.suedasien.info/analysen/2169. Eingesehen am 11.12.2007, 13:38.

65 Vgl. Sikand, 2002, S. 58/59.

1.3.2.1 Religiöse Akteure als Akteure des Wandels

Bei der Verortung der religiösen Agenten innerhalb einer öffentlichen Sphäre ist vorweg auf den umstrittenen Charakter dieses theoretischen Konzepts einzugehen: Besonders im islamischen Kontext ist fraglich, inwieweit die Rahmenbedingungen eines explizit religiösen Sektors berechtigt sind, weist doch das Verständnis der Traditionalisten von „Öffentlichkeit" zunächst auf eine enge, untrennbare Verflechtung von Staat und Religion hin, die sich in der islamischen Gesellschaft als Einheit manifestiert. Der Politikwissenschaftler Muqtedar Khan hebt in seinen Überlegungen zur Vereinbarkeit von Demokratie und Islam die These vom europäischen „Mythos des Säkularismus"[66] hervor und beruft sich damit auf die Untrennbarkeit von Politik und Religion in der islamischen Kulturtradition. Daran anschließend, ist die Politisierung von Religion durch eine westliche beeinflusste, muslimische Avantgarde als ein Gegenentwurf zum kolonialen Programm zu sehen, wobei die Entwicklung eines Nationalismus deutlich die Analogie zu westlichen Entwicklungen begreifen lässt. Die traditionelle Geistlichkeit, deren Deutungsmonopol infolge der sich verändernden, kolonialen Gesellschaft zu schwanken begann, sah sich nunmehr gezwungen, das der islamischen Gesellschaft zugrunde liegende Verständnis der Religion selbst, den Islam umzudeuten: Malik sieht im Wandel des Islam von der Theologie zur Ideologie als Träger eines politischen Programms, insbesondere das traditionelle Verständnis von Herrschaft bedurfte einer Neuanpassung an eine sich wandelnde und kulturell reproduzierende, koloniale Gesellschaft:

> [...] der Islam sollte nun Herrschaft schlechthin legitimieren und nicht, wie früher, nur die Herrschaft einer Dynastie oder eines Regimes. [...] Entsprechend dazu mussten säkulare westliche Begriffe in die koloniale Gesellschaft aufgenommen werden. Die islamische Intelligenz versuchte also, den Islam durch die Integration westlicher Begriffs- und Wertvorstellungen zu einem umfassenden System auszubauen und damit das bestehende (koloniale) System zu legitimieren. [...] Dies implizierte ein „integrationistisches" Islamverständnis [...].[67]

Hinter dem Begriff des Integrationismus, als dessen bedeutendste Vertreter Al-Afghani und Sayyid Ahmad Khan gelten, verbirgt sich, darauf weist Malik ausdrücklich hin, nicht nur der Versuch einer Harmonisierung und eines Zusammenschlusses unterschiedlicher Gesellschaftsbereiche, der nicht nur die Politik sondern gleichfalls Schlüsselbereiche wie Bildung und Erziehung inkludiert – darüber hinaus exkludiert das integrationistische Pro-

66 Khan, Muqtedir: Demokratie und islamische Staatlichkeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Vol. 26-27. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007, S. 17-24.

67 Zit. Malik, 1989, S. 21/22.

gramm Positionen, die sich der Vereinnahmung widersetzen und setzt seinen Gültigkeitsanspruch auch mit gewaltsamen Mitteln durch.[68] Als ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte Pakistans sei die Agitation der *Jama`at-i-Islami* gegen die *Ahmadiya*-Bewegung genannt, die nach massiven gewalttätigen Ausschreitungen, die die JI geschürt und organisiert hatte, 1953 die Verhängung des Notstands erforderlich machte. 1974 kulminierten die Kampagnen der JI, die die „Exkommunikation" der sunnitischen Ahmadis verfolgten, in der Verabschiedung eines Parlamentsbeschlusses, der die Anhänger der Bewegung aus der Gemeinschaft der Muslime ausschloss.[69]

Den islamischen Bewegungen kam bei der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Lebensweisen innerhalb der Gesellschaft eine entscheidende Rolle zu: Als „Akteure des Wandels" fanden sie einen starken Zulauf unter der ländlichen Bevölkerungsschicht, die sich weitgehend autark von der Parteipolitik des urbanen Milieus, auf autochthone Strukturen als Form der Partizipation am politischen Leben und deren Autoritäten wie *Pirs, `Ulama* etc. stützte. Diese als Gegenpart zur integrationistischen Avantgarde[70] wirkende Schicht, versuchte, sich außerhalb der kolonialen Wirklichkeit durch eine Ablehnung und durch eine Isolation gegenüber den Werten einer kolonialen Elite anzusiedeln, wie im Fall der Deobandi-Schule. In theologischen Diskursen legitimierten sich die *`Ulama* gegenüber den Integrationisten als „berufene[n] Interpreten und Bewahrer des ewigen göttlichen Gesetzes, das im *Qur`an* offenbart ist"[71].

Die Integrationisten rekrutierten sich aus einer aufstrebenden Schicht städtischer Muslime, die sich in ihrem Selbstverständnis neuer wohlhabender Mittelstand durch eine konservative Lebensweise auszeichnete. Sie bestimmte maßgeblich das gesellschaftliche Bild in den Großstädten und gab ihrer Frömmigkeit beispielsweise durch ihr äußeres Erscheinungsbild Ausdruck. Dabei wurde etwa die Verschleierung muslimischer Frauen zuweilen aber auch als Ausdruck des Protests gegen eine als sittenlos und verwestlicht empfundene Werteordnung verstanden.[72] Dennoch zeichnete sie sich durch eine bewusste Nähe zum kolonialen Staat aus und fand demnach in den Repräsentanten des Kolonialsystems aus Po-

68 Vgl. ebd., 1989, S. 22.

69 Vgl. dazu etwa Khalid, Duran: Pakistan und Bangladesh, S. 293ff. In: Ende; Steinbach, 1989, S. 274-307.

70 Vgl. Malik, 1989, S. 39-41.

71 Zit. Radtke, 1989, S. 59.

72 Reetz, 1997, S. 147.

litik, Verwaltung, Wirtschaft und dem Militär ihre Trägerschaft.[73] Ihr Islamverständnis zielt auf Fragestellungen des Diesseits, auf konkrete ideologische Sinnzusammenhänge und Lösungsansätze zur Organisation des städtischen Kolonialwesens ab wohingegen die *`Ulama* der Traditionalisten etwa in den von ihnen dominierten Bildungsbereichen auf theologischen Lehrinhalten beharrten und oft die Kooperation mit den kolonialen Repräsentanten suchten und ihre Kritik am Staat weniger radikal formulierten:

> What clearly sets the fundamentalists apart from their „orthodox" coreligionists is the notion of institutional change. While fundamentalists are very specific and categorical – like the Marxists – about the changes they would like to make in the structure of the polity, the ulama and the pirs either do not have a definite program in this regard or have generally failed to offer a concrete plan of change and Islamization. Furthermore, while the fundamentalists are fortright in their denunciations of the existing institutions and the „modernizing" influences of the West, the conservatives have not proven so unequivocal in their condemnations and have traditionally allied themselves with the state.[74]

Besonders die in ihren Ansichten weitgehend säkularisierten Vertreter des islamischen Traditionalismus repräsentierten eine eher koloniale Haltung. Besonders in der Provinz Sindh stellte die Einwanderergruppe der *Muhajirs* aus Indien oder Einwanderer „arabischer, turkischer, afganischer [sic!; M.G.] iranischer oder gar europäischer Herkunft"[75] vor allem wirtschaftlich eine wichtige Größe im kolonialen Sektor dar.

Den islamistischen Akteuren kam dabei die Rolle einer Vermittlungsinstanz zwischen islamischer Tradition und deren Neuausrichtung auf die Anforderungen der Moderne zu, die im kolonialen Britisch-Indien von der muslimischen Stadtelite ganz maßgeblich mit gestaltet wurde und so trotz der Resentiments der islamistischen Position per se Produkte dieser Moderne waren. Daneben konnte sich durch das islamische Projekt der Kolonialzeit, das in den verschiedensten Diskursen und Weltanschauungen präsent war und sich in den Gründungen islamischer Bewegungen und Missionsgesellschaften in dieser Zeit manifestierte, auch längerfristig bis in die Gegenwart einen Zugang zum politischen Diskurs sichern und damit das Bild der modernen Gesellschaften Südasiens nachhaltig prägen. So agieren in Pakistan auf der parlamentarischen Ebene religiöse Parteien, deren politisches Lager wiederum von verschiedenen Strömungen beeinflusst wird, deren Positionierungen, etwa in der Frage der Anwendung von Gewalt oder Loyalität und Unterordnung gegenüber dem Sou-

73 Vgl. Malik, 1989, S. 31/32.

74 Zit. Ahmed, Rafiuddin: Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama`at-i-Islami, S. 671. In: Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott (Ed.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 4. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1994, S. 669-705.

75 Zit. Malik, 1989, S 32.

verän des Staates, zu Abspaltungen geführt haben. Daneben existiert eine dynamische islamistische Szene, die nicht zuletzt von extremistischen Organisationen maßgeblich gelenkt und organisiert wird.

Ein extremes Subsystem innerhalb dieser Heterogenität stellt mit Sicherheit eine, sich offen zu Gewalt und Militanz bekennende *Jihadi*-Strömung dar, die sich nicht zuletzt aus Gründen der Legitimität auf die Tradition des *Jihad* als Form des religiös konnotierten, antikolonialen Widerstands und ab Ende der 1970er Jahre auf die Bewegung der afghanischen *Mujahidin* beruft. Der „Heilige Krieg" als „Anstrengung" wird als ein globaler muslimischer Verteidigungskampf propagiert, der erst mit der Befreiung aller von Fremdmächten okkupierten muslimischen Gebiete endet. Auch hierbei wird das Bild eines *Dar al-Islam* (Haus des Islam) zugrunde gelegt, ein über nationale Grenzen hinausgehendes, sakrales, muslimisches Territorium mit islamischer Rechtssprechung (*Shari`a*) auf dem Glaubensbrüder in Kashmir, Tschetschenien, Sri Lanka, Indonesien, Irak und in Pakistan selbst ihr Leben lassen. Diesem steht die Welt des Unglaubens, das *Dar al-Harb* (Haus des Krieges) gegenüber.[76] In Bezug auf den indischen Islam fand der fundamentalistische Dualismus bereits gegenüber den Briten, die mit der Hilfe „unislamischer" Akteure, wie den Sikhs, systematisch das islamische Indien unterwarfen, im *Jihad* Sayyid Ahmed Bareilis Anwendung: Bareili, der sich an der Lehre Muhammad ibn `Abd al-Wahhabs, des Begründers des Wahabismus, orientierte, rief die indischen Muslime Anfang des 19. Jahrhunderts dazu auf, den Einflussbereich der Briten, als *Dar al-Harb* zu verlassen und sich in den muslimischen Regionen entlang der afghanischen Grenze anzusiedeln. Nur dort glaubte er, im, von einer traditionellen und streng konservativen Lebensweise geprägten Islam der dortigen Stämme, eine Zuflucht für seine Glaubensgemeinschaft finden zu können.[77]

Insgesamt nimmt der islamische Fundamentalismus in seiner Interpretation von einem islamischen Staat eine Gegenposition zum „offiziellen" Islamverständnis (2.) ein, das durch die Zwei-Nationen-Theorie Iqbals und Jinnahs nationalistisch umgedeutet wurde:

> We can outline four major currents of Islamic thinking and activity in British India that together formed the Islamic tradition as part of the political culture of Pakistan in its early phase: mass agitation such as the Khilafat movement and Hijrat movement (1920–24); institutions of Islamic learning such as at Deoband, Breilly and Lucknow, which provided a framework for the Muslim self-statement about classical values and norms of Islam and

76 Vgl. etwa Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München: C. H. Beck, 1996, S. 92-94.

77 Haqqani, Husain: India`s Islamist Groups, S. 13. In: Hudson Institute, Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World: Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 3, 2006, S. 10-23.

> the contemporary response of Muslim societies to Western domination; Islamic revivalist movements led by Wahabis at one end and Ahmadis at the other, with organizations such as Tableeq and Tanzim operating in the middle for restoring the glory of Islam; and mulla activism in the Pakhtun tribal area adjoining Afghanistan, which characterized the local rebellion against a remote, impersonal and alien state in a narodnik spirit. Islam in Pakistan has represented all four trends represented by street agitation, anti-Western intellectual discourse, religious scholarship of madrassas and the potential for a xenophobic tribal rebellion in the North West Frontier Province (NWFP), respectively. While the general public displayed these strands of Islamic thought and action, the official Islam focused on the "two-nation theory" and later Pakistan ideology as sources of state legitimacy and profile of national destiny.[78]

In Südasien setzte schon sehr früh, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss des kolonialen Systems und eines tiefgreifenden, gesellschaftlichen Wandels durch den Industriekapitalismus ein Transformationsprozess ein, innerhalb dessen die indischen Intellektuellen Konzepte für einen indischen Weg in die Moderne zu finden suchten. Vielen war bewusst, dass sich eine Adaption westlicher Werte nach dem Vorbild der großen europäischen Mächte nur um den Preis des Verlustes der eigenen Identität erreichen ließe. Dem lag die Annahme zugrunde, die koloniale Wirklichkeit in Britisch-Indien fuße auf zwei unterschiedlichen Ebenen des herrschaftlichen Monopols: Einerseits zweifelte niemand die dominante Rolle des Westens im Materiellen an, die sich durch ein modernes Verwaltungssystem, technischer und militärischer Überlegenheit sowie durch komplexe Finanz- und Wirtschaftssysteme äußerte, andererseits verschaffte gerade das westliche, materialistisch geprägte Selbstverständnis den Indern einen erheblichen Vorsprung in einer spirituellen Sphäre, die man in der Religion und Kultur des Subkontinents verortete. Gandhi sah in diesem kulturellen Erbe der Inder, den zentralen Bezugspunkt der indischen Nation, die in sich das Potential zu einer Autonomisierung gegenüber der britischen Fremdherrschaft barg. Zwar habe sich Indien durch die Kooperation mit den Briten[79] selbst der Fremdherrschaft ausgeliefert dennoch sah man in der Hervorhebung der eigenen kulturellen Werte und Traditionen einen Raum, der sich gegenüber dem dominanten Einfluss des Westens eine Autarkie erhalten konnte und vom Status Quo des kolonialen Systems unberührt blieb.

Gerade die Muslime Indiens suchten nach Wegen, dem „fremden" Politikverständnis der Kolonialherren, das 1947 ganz entscheidend die Gründung der Staaten Pakistan und

78 Zit. Waseem, Mohammad: Origins and Growth Patterns of Islamic Organizations in Pakistan, S. 20. In: Limaye, Satu P. / Malik, Mohan / Wirsing, Robert G. (Ed): Religious Radicalism and Security in South Asia. Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004, S. 17-34.

79 Die Kampagnen Gandhis ab den 1920er Jahren zielten deshalb auf das Zentrum des Kolonialsystems ab, auf die Kooperation mit den Kolonialisierten, die sich an den Gerichtshöfen, im *Indian Civil Service* und der Rohstoff-Förderung äußerte.

Indien prägte auf ihre Weise zu begegnen und sich zu mobilisieren. Die Konzepte einer muslimischen Gemeinschaft oder eines islamischen Staates, die viele islamische Bewegungen vertraten, stellten den Versuch dar, sich als etwas „Anarchisches, Autonomes, Indigenes“[80] bewusst von den europäischen Vorstellungen von Staat und Nation abzuheben.

Dabei wird in der historischen Entwicklung Britisch-Indiens bis zur Staatsgründung Pakistans eine Konstante im Wirken der islamischen Bewegungen deutlich: In ihrer Formulierung politischer Aspekte und in ihrer Rolle als Vermittler zwischen „Indigenem“ und „Moderne“[81] mussten sie sich stets innerhalb eines vorgegeben konzeptionellen Rahmens bewegen, der sich durch ihr jeweiliges Islamverständnis, die westlich-angelsächsische und damit säkulare Verfassung *British-India*s, die Repräsentanten des kolonialen Systems sowie durch die Unabhängigkeitsbestrebungen der indischen Nationalbewegung definierte.

80 Vgl. Reetz, 1997, S. 143.

81 Vgl. Reetz, 1997, S. 163/164.

Zusammenfassung

Dem Begriff des religiösen Fundamentalismus fehlt es oft an der nötigen Schärfe sowie der Abtrennung von anderen Ausdrucksformen religiöser Gewalt, wie etwa dem Terrorismus. Die fundamentalistische Ideologie weist religionsübergreifend signifikante Parallelen auf, die einer näheren Bestimmung dieses Teils der Moderne begünstigen können: Zum einen versteht sich der Fundamentalismus als „Kampf für" die, der eigenen Überzeugung zugrunde liegende Weltsicht, die sich jeglicher kritischen Reflexion verweigert und damit das Dogma einer jeden Bewegung gleich welcher *Couleur* darstellt. Daneben dienen häufig gruppenimmanente und der Religion entnommene und umgedeutete Mythen, Doktrinen und Reliquien als „erfundene Traditionen" zur Legitimitäts- und Identitätsstiftung. Nur mit einem soliden, in sich logischem Selbstverständnis kann eine Bewegung Aktivisten mobilisieren und in Aktion treten. In seiner selektiven Wahrnehmung, etwa in der Aufstellung von Feindbildern, entpuppt der religiöse Fundamentalismus seinen totalitären Wirkungsmechanismus: Innerhalb der Gruppe vereinheitlicht das fundamentalistische Programm seine immanenten Konstitutionselemente durch Gleichschaltung seiner Akteure und durch den Schwur, die auf sein Dogma, dessen alleinige Anerkennung die Sprache, die Handlungen sowie die Weltsicht des Fundamentalisten leitet und die sein Tun in einen für ihn stimmigen Deutungshorizont einbettet.

Nach außen hin hat dabei die „staatsgewordene Gottessouveränität" keinen Platz für andere religiöse Haltungen als die der absoluten Unterwerfung unter Gott. Politische Ideologien, Kapitalismus und Nationalismus werden als ein Angriff auf das Prinzip der Gottessouveränität und, aus der islamistischen Sicht, als Versuch des Westens verstanden, den Irrglauben als antagonistisches und der Religion des Islam gegenüber feindliches Wertesystem in muslimischen Gesellschaften zu etablieren.

In Bezug auf die mannigfaltigen Ausprägungen, die der islamische Fundamentalismus haben kann, wurde die, für den Indischen Subkontinent als kolonialer Berührungspunkt mit dem Westen und seiner Moderne bedeutsame Vielfalt religiöser Strömungen, angesprochen. Im islamischen Kontext wirkten auch hier verschiedene Denkrichtungen traditionalistischer und integrationistischer Art, die jeweils auf ihre eigene Weise in Koexistenz mit dem kolonialen System und seines Werterahmens, Wertevorstellungen neu interpretierten.

Im Hinblick auf den Staat Pakistan ist leicht vorstellbar, dass die Begründung religiöser Traditionen in der Kolonialzeit zu deren Etablierung oder doch zu ihrer Präsenz und Einflussnahme auf die religiöse und politische Gegenwart Pakistans wesentlich beitrug.

2 Muslimisches Selbstverständnis vom kolonialen Indien bis zur Staatsgründung Pakistans

Im folgenden Kapitel sollen jene historischen Entwicklungen untersucht werden, welche das Selbstverständnis der muslimischen Minderheit auf dem indischen Subkontinent in der Weise beeinflussten und prägten, dass sich, gewissermaßen als Gegenkonstrukt zu einem hinduistischen Nationalismus, unter den indischen Muslimen ein konfessionell orientiertes, muslimisches Bewusstsein ausprägte, das gleichzeitig die Rahmenbedingungen für den modernen Staat Pakistan festlegte.

Dementsprechend soll hierbei der Fokus der Untersuchung vor allem auf die politischen Impulse der Muslime gerichtet werden, die sich von der Erhebung im Jahre 1857 bis zur politischen Emanzipation in Form einer eigenen Organisation, der *All India Muslim League*, entwickelten. Dabei soll analysiert werden, inwiefern die Gründung der Muslim-Liga von 1906 bis zur formalen Gründung des Staates Pakistan 1947 von den Akteuren um Ali Jinnah durch politische Maßnahmen vorangetrieben wurde und wie die Argumentationslinien, die anfangs noch auf die verfassungsrechtliche Durchsetzung der Rechte der muslimischen Minderheit ausgerichtet waren, in konkrete Forderungen nach einem eigenen Staat mündeten.

Ferner soll herausgearbeitet werden, wie diese Forderungen gegenüber der britischen Kolonialmacht und in Abgrenzung zu alternativen Staats- und Gemeinschaftskonzepten religiös legitimiert wurden und welcher bestehenden Traditionen man sich dabei bediente. Eine zentrale Bedeutung nahm dabei die Einbettung einer neu konstruierten muslimischen Identität ein, deren theoretisches Fundament in der Zwei-Nationen-Theorie begründet liegt und die als „Achillesferse“[82] der pakistanischen Gesellschaft im modernen Pakistan seit jeher unterschiedlichen Interpretationen unterworfen ist.

Die Geschichte des jungen Staates Pakistan von seinen Wurzeln bis in die Gegenwart soll den historisch-genetischen Rahmen schaffen, in dem einerseits die Entwicklung der Stellung des Islam in der pakistanischen Gesellschaft und sein reziprokes Verhältnis zum politischen System, andererseits die enge Verflechtung der religiösen mit der politischen Sphäre aufgezeigt werden soll. Da jedoch der Fokus der Arbeit auf die extremste Erscheinungsform von Religion - den Fundamentalismus - sowie deren Akteure und Organisationsformen ausgerichtet ist, möchte ich mich auf die wesentlichen historischen Entwick-

82 Vgl. Ispahani, Mahnaz: Religious Sword over Pakistan. Los Angeles Times, 21.05.2004.

lungslinien, die die Reaktion des fundamentalistischen Lagers hervorriefen oder an denen er gar partizipierte und die zur Erfassung nicht zuletzt auch aktueller Spannungsfelder nötig sind, konzentrieren.

Dabei soll der Bezug zwischen einer eng mit der Idee Pakistans verwobenen muslimischen Identität und einem religiösen Fundamentalismus als „ideologisches Phänomen, das die politischen und staatlichen Strukturen reflektierte und sie beeinflusste“[83], geschaffen werden. Damit soll einer in den 1940er Jahren aktiv werdenden Form eines konservativ-muslimischen Milieus Rechnung getragen werden, das in der *Jama`at-i-Islami* (JI) und deren Gründer Maududi seine wichtigsten Vertreter fand. Die JI siedelte sich bewusst außerhalb des muslimisch-nationalistischen Diskurses an und agierte damit neben dem Interaktionsfeld der Muslimliga, die eine „weltlich-juristisch geschulte Staatsgründerelite“[84] repräsentierte und den *`Ulama*, die jedoch unter der kolonialen Ägide den Forderungen der Liga bisweilen oppositionell gegenüberstanden und erst nach der Staatsgründung ihren Einfluss als traditioneller islamischer Rechtsgelehrten-Corpus durch Eingriffe in die staatliche Religionspolitik wahrnehmen konnten.

Dieses Spannungsfeld, dessen zentrale Aspekte wie Nationalismus, pan-islamistische Ideen, muslimische Identität und anti-kolonialer Widerstand überhaupt erst in der Kolonialzeit entstanden, soll nun im Folgenden historisch-genetisch als Voraussetzung zum Verständnis des von der *Jama`at-i-Islami* vertretenen Fundamentalismus als islamische Alternativstrategie und ihres politisch-islamischen Programms erarbeitet werden.

2.1 Der Sepoy-Aufstand und die Erneuerungsbewegung

Einen bedeutenden Wendepunkt in der Geschichte der indischen Muslime und ihrer Beziehung zur britischen Repräsentation stellt der *Sepoy*-Aufstand[85] von 1857 dar. Besonders jedoch dessen blutige Niederschlagung - unter anderem mit Hilfe von Sikh- und Gukha-Truppen - des anfangs von muslimisch-hinduistischen Soldaten getragenen Aufstandes soll-

83 Vgl. Schied, Michael: Der religiöse Fundamentalismus in politischen Systemen. Pakistan im politischen Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Ideologie, S. 227. In: Six; Riesebrodt; Haas, 2004, S. 227-245.

84 Vgl. Wilke, Boris: Die religiösen Kräfte in Pakistan. Dynamik von Politik und Religion in der Weltgesellschaft, S. 13. In: SWP-Studie, Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Berlin, 2006.

85 *Sepoy* von alt-pers. *sipāhī* (Soldat). Im Zusammenhang mit dem Aufstand (*Mutiny*) findet sich in der indischen Literatur auch die Bezeichnung „*Sepoy Mutiny*“, vgl. von Hinüber, Oskar: Indiens Weg in die Moderne. Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. In: Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, Vol. 6. Aachen: Shaker Verl., 2005, S. 71.

te Eingang in das Gedächtnis der indischen Muslime halten und wird auch in der Gegenwart als historische Vorstufe in der Entwicklung der islamischen Gemeinschaft zu einem islamischen Staat in die Revolutionstheorie der JI integriert.

Auslöser für den Aufstand, der bald zu einer in den Kerngebieten um Meerut, Delhi, Lucknow und Kanpur getragenen Bewegung avancierte, war die Umrüstung der indischen Kontingente auf neue Vorderlader-Gewehre, deren Patronen mit einer melkfetthaltigen Imprägnierschicht, die unter anderem aus Schweine- und Rinderfett bestand, geladen werden mussten. Da deren Gebrauch für die Soldaten der *East India Company Army* aufgrund der Militärvorschriften zwingend war, stellte die neue Ausrüstung sowohl hinduistische als auch muslimische Inder vor die Wahl, der Order Folge zu leisten, also in Berührung mit „Heiligem" oder „Unreinem" zu kommen - oder den Dienst zu verweigern. Sehr schnell wurde dieser religiöse Gewissenskonflikt auf die emotional höchst sensible Ebene eines religiös-kulturellen Konfliktes übertragen und als Angriff der Europäer auf die tradierte, religiöse Lebensweise vieler Inder verstanden.

Beispielhaft dafür ist die Haltung der muslimischen Geistlichkeit, die offen Partei für die Aufständischen ergriff und dieser damit eine religiöse Legitimität bot. Auch der letzte Moghulherrscher, Bahadur Zafar Shah, nahm Position für den Aufstand ein, nachdem indische Truppen aus Meerut in Delhi aufmarschiert waren und den „Schattenherrscher" zur Führung des Aufstands aufforderten. Zwar breitete sich nach dessen zögerlichem Einverständnis der Aufstand nach Norden aus, der Süden des Landes blieb jedoch von dieser Dynamik weitestgehend unberührt; dennoch sprechen insbesondere indische Quellen von einem landesweiten Aufstand.[86] Ahmed sieht in der Aufstandsbewegung ein heterogenes Interessengemenge vertreten, wobei er die Hoffnung vieler Muslime, mit einem Wiedererstarken der Moghuln sei gleichzeitig eine Rückkehr zur islamischen Herrschaft über Indien zu erreichen, als dominierende Antriebskraft sieht:

> [...] the Moghal emperor may have dreamt of restoring the authority of his ancestors but many of the Muslim warriors who arrived from outside Delhi to support him were hoping for an Islamic order. [...] Others were showing their dissatisfaction with the emerging order in which the Hindu money-lender and the British officals appeared as tyrants. The aristocracy, both Hindu and Muslim, which had recently been deposed in Jhansi and Avadh, were resentful.[87]

86 Vgl. von Hinüber, 2005, S. 71.

87 Vgl. Ahmed, Akbar S.: Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London, New York: Routlege, 1997, S. 40.

Doch auch die Expansionspolitik der *East India Company* stieß vor allem mit der Annexion der Fürstentümer Jhansi (1853) und Nagpur (1854) sowie Avadh[88] (1856) auf das Unverständnis vieler Inder, griffen die Briten durch die Einsetzung ihrer Residenten an den Höfen doch unrechtmäßig in die traditionelle Erbfolge und damit in ein aus muslimischer Sicht rechtmäßiges Herrschaftssystem ein. Außerdem deutete man das rücksichtslose Vorgehen der Briten und der Verwaltung der *East India Company* als gewaltsames Mittel zur Erweiterung ihres territorialen Einflusses.

Die Herrschaft der Europäer, der man anfangs zum Teil mit Wohlwollen und Kooperationsbereitschaft begegnete, insbesondere die Phase der *Pax Britannica*, die ab 1818 nach Jahrzehnten der Unruhe und Instabilität durch innere Reformen, Handel und Wirtschaft zum Florieren gebracht hatte[89], begann sich im indischen Bewusstsein zu einer aggressiven und traditionsfeindlichen Fremdherrschaft zu wandeln. Diese Einschätzung offenbart sich in der muslimischen Prophezeiung eines baldigen Endes des „hundertjährigen" britischen Kolonialreiches, das durch den Sieg der Briten in der Schlacht bei Plassey (1757), der zur Herrschaft über Bengalen führte, etabliert werden konnte.[90]

Noch heute formt der Sepoy-Aufstand das kollektive Gedächtnis in Indien und Pakistan und gilt in nationalistischen Kreisen mitunter auch als erster Unabhängigkeitskrieg gegen die britischen Besatzer und als Auftakt für den indischen Freiheitskampf. Kam es im Zuge des gescheiterten Aufstandes zwar nicht zu der erwarteten, großen militärischen Konfrontation, wurden dennoch persönliche Schicksale und führende Figuren in den folgenden Jahrzehnten hervorgehoben und fanden sich als Märtyrer in den nationalistischen Diskursen der Muslime im Mohammad Ali Jinnah und Mohammad Iqbal wieder.[91]

In der Frage jedoch, ob die *Mutiny* als Rebellion einzelner Truppenteile eher zufällig zu den Ereignissen des Sommers 1857 führte oder ob in einem übergeordneten Kontext von einer nationalen Erhebung zu sprechen ist, präsentiert sich der wissenschaftliche Diskurs noch immer sehr zwiegespalten und illustriert, in welchem Ausmaß vor allem die muslimische Lesart der Ereignisse Eingang in nationale Mythen findet.[92]

In der Folge der Aufstände machten sich zwei Entwicklungen bemerkbar: Zum einen formierte sich erstmals eine dezidiert antikoloniale Szene, die noch bestärkt wurde durch

88 Die offizielle Bezeichnung im Herrschaftsgebiet Britisch- Indiens lautete Oudh.

89 Vgl. von Hinüber, 2005, S. 49-52.

90 Vgl. ebd., S. 70.

91 Vgl. ebd., S. 72/73.

die Übertragung der Rechte der *British East India Company* auf die britische Krone im selben Jahr sowie durch erste Makel am Nimbus der britischen Unbesiegbarkeit, zu dem die militärischen Debakel im Ersten (1838-1842) und Zweiten Britisch-Afghanischen Krieg (1878-1881) maßgeblich beitrugen. Der britischen Kolonialherrschaft wurde neben der Einrichtung des neuen Amts des General-Gouverneurs und Vizekönigs über Indien durch den Titel einer Kaiserin von Indien[93], den die britische Königin Victoria 1876 offiziell annahm, neben einer politischen Implikation - das bis dato noch formell existierende Moghulreich wurde damit aufgelöst - auf symbolischer Ebene Autorität verliehen.

Daneben wurde das Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen seit dem gescheiterten Aufstand zusätzlich belastet durch die Agitation neuer, hinduistischer Reformbewegungen wie dem nationalistischen *Arya Samaj* (Gemeinschaft der Arier), der seit 1888 Kampagnen fundamentalistischer Prägung ins Leben rief, die, wie im Falle der *Cow Protection Movement*, auf der Idee der rituellen Reinigung des Hindutums basierten: Der muslimischen Bevölkerung Indiens, deren „kulturell fremder" und „unreiner" Lebensweise die Kampagne galt, wurde die Schlachtung von Kühen vorgeworfen, gelten sie doch in der hinduistischen Interpretation als geheiligte Tiere, wohingegen die muslimische Tradition dieses rituelle Opfer vorschreibt. Dieser auf religiöser Ebene ausgetragene Konflikt artikulierte sich später auch in beispiellosen Gewaltakten gegen muslimische Gemeinden und erreichte in den 1920er Jahren seinen Höhepunkt.[94]

Aufgrund der Bemühungen sowohl auf hinduistischer wie auf muslimischer Seite, die eigene Position gegenüber der britischen Kolonialverwaltung zu behaupten und diese weiter auszubauen, lässt sich jedoch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch die grundsätzliche Bereitschaft zur Zusammenarbeit beider Seiten erkennen, die im antikolonialen Widerstand gegen die Briten ihren Konsens fand.

92 Eine gegenläufige Interpretation des Aufstandes findet sich bei Rothermund, der in den Ereignissen lediglich eine „Meuterei britisch-indischer Truppen" sieht, die sich vor allem gegen wirtschaftliche Missstände unter der Kolonialherrschaft richtete und hauptsächlich von den „Bauern und Grundbesitzern Nordindiens" getragen wurde. Vgl. Rothermund, 1998, S. 21/22.

93 Hind. *Kaisar-i-Hind.* Vgl. von Hinüber, 2005, S. 86.

94 Eine umfangreiche Darstellung des Hindu-Nationalismus und den religiösen Kampagnen des *Arya Samaj* findet sich etwa bei Six, Clemens: „Hinduise All Politics & Militarize Hindudom!!". Fundamentalismus im Hinduismus. In: Six; Riesebrodt; Haas, 2004, S. 247-265; „Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. In: Geschichte, Entwicklung, Globalisierung, Vol. 1, 1. Aufl.. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel/ Wien: Südwind, 2001.

2.2 Das Projekt einer muslimisch-politischen Emanzipation

Um die Dynamik erfassen zu können, die 1947 zur Gründung Pakistans führte, ist ein Blick auf die historischen Entwicklungen nötig, die von einer Kooperation von Hindus und Muslimen hin zu einem offenen Zerwürfnis und bürgerkriegsähnlichen Ausschreitungen zwischen beiden Gruppierungen und zu einer Instabilität Britisch-Indiens führte, so dass sich die britische Kolonialmacht zu einem Einlenken veranlasst sah und die Teilung ihrer größten Kolonie billigte. Konstituierend wirkten diese beiden unterschiedlichen Wege nicht zuletzt auf die Herausbildung zweier unterschiedlicher Ansätze für das zukünftige Britisch-Indien:

Dass in den 1920er Jahren der Stern der britischen Herrschaft zu sinken begann und die Rechtmäßigkeit des Kolonialismus immer stärker angezweifelt wurde, resultierte maßgeblich aus der ambivalenten Haltung der Briten, die mit einer Mischung aus politischen Zugeständnissen einerseits und restriktiven innenpolitischen Maßnahmen andererseits zu einem Umschwenken der kolonialen Öffentlichkeit und der Formierung einer Protestbewegung beitrugen. So stand die Entfremdung der beiden Religionsgemeinschaften und die jeweiligen Bemühungen die kulturelle Fremdheit des anderen hervorzuheben einem einheitlichen indischen Nationalismus, der von allen Glaubensgemeinschaften und Ethnien getragen wurde, im Wege. In der Adaption des Nationalismus als Produkt westlicher politischer Theorie, die die Begriffe von Volk und Nation einer Neuinterpretation unterwarfen, war auf dem indischen Subkontinent das Element der Religion als zentraler Aspekt von Nationalismus einem kontinuierlichen Wandlungsprozess unterworfen. Die Hervorhebung der religiösen Identität fungierte dabei im Rahmen der Aufstände von 1857 als wesentliches Leitmotiv, das letztlich die Mobilisierung der Aufständischen erst ermöglichte und durch den Rückhalt der *`Ulama* als gerechte Erhebung legitimiert wurde.

Ausschlaggebend für die Formierung einer muslimischen Interessenvertretung waren Spannungen und Uneinigkeit innerhalb des indischen National-Kongresses, der sich im Jahre 1905 mit einer neuen Radikalisierung sowohl in den politischen Zielen als auch in der Frage der gegenüber den Briten eingesetzten Mittel konfrontiert sah. Die unterschiedlichen Ansätze des gemäßigten Brahmanen Gopal Krishna Gokhale als Führer einer liberalen Strömung im Kongress auf der einen sowie Balwantrao Gangadhar Tilaks und Aurobindo Goshs als Wortführer eines neuen radikalen Flügels auf der anderen Seite prägten das neue

Bild des Kongresses von einer ursprünglich „den Engländern gegenüber loyalen zu einer national-revolutionären Organisation".[95] Dies wirkte sich insbesondere auf das hinduistisch-muslimische Verhältnis aus: Tilak, der die Gewaltanwendung als legitimen Weg bei der Verfolgung politischer Ziele befürwortete, forderte die Wiederbelebung und Rückbesinnung auf die Werte und Praktiken des traditionellen Hinduismus. Im Widerspruch zur an und für sich charakteristischen Heterogenität des Hinduimus als „sozio-kulturelle Landschaft unterschiedlichster Glaubenslehren und Glaubenpraktiken"[96] sah Tilak die Vorgabe für einen unverfälschten und reinen Hinduismus in den Veden, den heiligen Schriften, die sich in ihrer schriftlichen Überlieferung bis auf das 12. Jahrhundert v. Chr. zurückdatieren lassen.[97]

Ähnliche Bestrebungen, eine Identität im nationalen Sinne zu schaffen, lassen sich in derselben Zeit auch auf muslimischer Seite konstatieren:

> In beiden Lagern bemühte man sich um ein Konstrukt nationaler Solidarität, man suchte nach einer brauchbaren Vergangenheit, auf die man sich berufen konnte, um die Selbstbestimmung zu fordern. Dieser „Solidaritätstraditionalismus" war ein modernes Phänomen. Er ist nicht zu verwechseln mit einem Traditionalismus, der nur darin besteht, am Althergebrachten festzuhalten. Traditionalisten im letzteren Sinne gab es natürlich auch in Indien, doch sie spielten in der nationalen Bewegung kaum eine Rolle oder stellten sich ihr sogar entgegen. So waren Hindutraditionalisten, die das Kastenwesen und die patriarchalischen Sitten der alten Gesellschaft verteidigten, den modernen Solidaritätstraditionalisten ein Dorn im Auge, die nur jene Aspekte der Tradition gelten lassen wollten, die die Nation solidarisch erscheinen ließen und nicht als ein Konglomerat vielfältiger, in sich abgeschlossener Gemeinschaften.
>
> Die Suche nach einer brauchbaren Vergangenheit war nicht einfach. Man erinnerte sich an die großen Epen, an nationale Helden, an große Reiche der Vergangenheit. Doch dabei erwies es sich als nahezu unmöglich, einen gemeinsamen Nenner für Hindus und Muslime zu finden.[98]

Neben einem religiös-fundamentalistisch begründeten Nationalismus kann Tilak als Anstifter für den gewaltsamen Widerstand gegen die britische Herrschaft gesehen werden, der sich am 22. Juni 1897 erstmals in einem Attentat auf einen britischen Kolonialbeamten entlud und somit Gewalt als Mittel nicht nur befürwortete, sondern damit den Grundstein für eine terroristische Strategie in der Widerstandsbewegung legte. Legitimiert wurde dieser Akt als Maßnahme zur Verteidigung hinduistischer Werte, hatte das Opfer doch als Vorsit-

95 Zit. von Hinüber, 2005, S. 113.

96 Vgl. Six, „Hinduise All Politics & Militarize Hindudom!!", 2005, S. 247.

97 Tilak sieht dabei in seinem Werk „The Arctic Home in the Vedas" von 1903 die Entstehung der *Rig-Veda* (Sanskr. *rig* „Verse", *veda* „Wissen") in einer wesentlich älteren Tradition, die bis auf das achte Jahrtausend v. Chr. zurückreicht. Vgl. von Hinüber, 2005, S. 114/115.

98 Zit. Rothermund, 1998, S. 23.

zender eines Kommittees zur Bekämpfung der Pest im Rahmen neuer Hygiene-Maßnahmen in den indischen Großstädten die Tötung von Ratten angeordnet und damit ein heiliges Symboltier der Hindus[99] angegriffen. Von Seiten der Nationalistenbewegung wurde diese administrative Initiative der Briten geschickt als Angriff auf hinduistische Sitten und damit auf religiöse Werte der Hindus propagandistisch ausgeschlachtet.

Besonders jedoch die Teilung Bengalens 1905 sorgte für Spannungen in der gemeinsamen Position gegenüber den Briten, in denen sich die Muslime gegenüber den Hindus auf eine deutliche Bevölkerungsmehrheit stützen konnten, da der auf die Initiative von Vizekönig und Generalgouverneur George Nathaniel Curzon zurückgehende Teilungsplan eine Neubildung Ostbengalens und Assams vorsah,. Die aus Gründen einer effektiveren Verwaltung durchgeführte Teilung wurde von den Muslimen befürwortet, dennoch löste die Initiative in hindu-nationalistischen Kreisen schwere Unruhen aus, die das ohnehin angespannte Verhältnis zwischen den liberalen und den radikalen hinduistischen Kräften, die nunmehr *New Party*[100] genannt wurden, sowie den Muslimen im Nationalkongress zusätzlich belasteten, gleichzeitig jedoch damit Tilak die Führung im Kongress sicherten.

Eine deutliche Unterstützung erfuhr seine Partei durch das seit dem 16. Oktober 1905 aktiv umgesetzte Konzept der *Swadeshi*, das einen Boykott britischer Waren, insbesondere der britischen Textileinfuhren vorsah um gleichzeitig die heimischen Produkte zu fördern und die britische Herrschaft durch tiefe wirtschaftliche Einbußen in ihrem wichtigsten Wirtschaftssektor, dem Außenhandel, zu treffen und damit den Druck in der Frage um eine Rücknahme der bengalischen Teilung zu erhöhen.

Ermutigt durch die vorläufige Aufrechterhaltung des Teilungsplanes, reagierten die Muslime auf ihre Marginalisierung im Nationalkongress und gründeten in der Hauptstadt der neuen muslimischen Provinz, Dacca, 1906 die *All India Muslim League* (AIML) um sich gegenüber einer als dominant empfundenen Repräsentanz der Hindus zu behaupten. In der Überzeugung, muslimische Interessen seien gegenüber den Briten nur auf dem politischen, vom *Indian National Congress* (INC) unabhängigen Wege mit einer eigenen Vertretungsorganisation durchzusetzen, handelten sie auch unter dem Einfluss der Versprechungen, im Rahmen derer der neue Vizekönig, Lord Minto, den Muslimen unter Agha Khan Sir Sultan

99 In der indischen Mythologie stellt die Ratte das Reittier der Gottheit Ganesa dar, zu deren Ehren Tilak die *Ganapati*-Feiern als traditionelle Riten des Hindutums öffentlichkeitswirksam inszenierem ließ. Vgl. von Hinüber, 2005, S. 114/115.

100 Vgl. ebd., 2005, S. 117.

Muhammad Shah eine Verfassungsreform und damit verbunden eine stärkere muslimische Stellung in der Verfassung in Aussicht gestellt hatte.

Der Auszug der Muslime aus dem Nationalkongress und die Gründung der Muslim-Liga stellten eine bedeutende Zäsur in der Herausbildung des politischen Prozesses in der Region dar, da 1906 die wesentlichen Voraussetzungen für die späteren konfessionellen Mehrheitsverhältnisse in *British-India* geschaffen wurden, die, zusammen mit einer Stärkung eines muslimischen Gegengewichts gegenüber dem auf einer Aufhebung der Teilung beharrenden Nationalkongress, die Idee staatlicher Selbstständigkeit ganz entscheidend förderte. War bisher die Opposition gegen die Briten Konsens in den Sitzungen des Nationalkongresses gewesen, so standen sich nunmehr zwei Organisationen mit unterschiedlichen politischen Zielen gegenüber: Muslime und Hindus, die für sich ein jeweils eigenes kulturell und religiös abgeleitetes Erbe beanspruchten und damit gleichzeitig die gleichberechtigte Koexistenz ausschlossen, vergrößerten im politischen Diskurs, der mit der AIML eine neue Arena gefunden zu haben schien, die Kluft zwischen den gegensätzlichen politischen Positionen.[101] Eine identitär legitimierte, kulturelle Differenz erhebt jedoch gleichzeitig Anspruch auf eine autonome Staatlichkeit sowie ein nationales Territorium; dies wurde in den politischen Forderungen der AIML ab den 1930er Jahren und durch die Lahore-Resolution, die den Begriff einer muslimischen pakistanischen Nation aufbrachte, deutlich Nicht zuletzt in diesem Denken liegt die spätere Teilung Indiens und die Gründung des neuen Staates Pakistan begründet:

> Zugleich liegen in dieser politischen Entwicklung des Jahres 1906 die Wurzeln für die beiden Teilungen Indiens, die Spaltung in die Indische Union und Pakistan im Jahre 1947 unmittelbar mit der Unabhängigkeit und Abtrennung von Ostpakistan bis Bangla Desh im Jahre 1971.[102]

Gleichzeitig bedeutete der Bruch mit dem Nationalkongress jedoch auch eine Absage an den extremistischen und antikolonialen Kurs der *New Party* um Tikal, die, ihm Gegensatz zu den reformistischen Kräften um Naoroji und Gokhale, keine Unterstützung durch führende muslimische Abgeordnete erfuhr und mit ihrem hindunationalistischen Programm neue Wege unter Zuhilfenahme nicht zuletzt terroristischer Mittel beschritt.[103]

101 Vgl. dazu auch Schied, 2004, S. 227-230.

102 Zit. von Hinüber, 2005, S. 119.

2.2.1 Die Politik der All India Muslim League

Während der Nationalkongress nach der Gründung der Muslimliga durch den immer stärker zutage tretenden Gegensatz zwischen der gemäßigten Partei Gokhales und Tilaks aggressivem Nationalismus politisch stagnierte - eine Entwicklung, die sich in der Phase von 1908 bis 1914 änderte, als Tilak inhaftiert wurde und die *New Party* de facto ohne Führer war[104] - erfuhr die Muslimliga eine stärkere Förderung vonseiten des neuen Vizekönigs Lord Minto und dessen Indienminister John Lord Morley. Diese erkannten damit den Status der Muslime als neue politische Kraft und willkommene Alternative zum Nationalkongress an.[105]

Um den *Swaraj*-Forderungen entgegen zu kommen, primär jedoch um die innenpolitische Stabilität in Britisch-Indien wiederherzustellen, wurde 1909 eine Verfassungsreform erlassen: Der neue *Government of India Act*, der die Anzahl der Mitglieder des gesetzgebenden Rates beinahe verdreifachte, ermöglichte den Muslimen in mehreren Gremien, durch Quote festgelegte *Reserved Seats* für sich in Anspruch zu nehmen: Die auch als Morley-Minto-Reform bekannte Neuregelung ging damit bevorzugt auf die Forderungen der Muslim-Liga nach einer getrennten Repräsentation ein und bestätigte deren Position als neue politische Kraft neben dem INC.

Neben verfassungsrechtlichen Reformen enthielt das neue Gesetzeswerk jedoch auch eine für die langfristige Entwicklung auf dem Subkontinent folgenreiche Neuerung. Durch eine Änderung des Wahlsystems, das eine Differenzierung der verschiedenen Interessengruppen nach Ethnien- und Religionszugehörigkeit vorsah, wurde das Prinzip der *Communal Representations* in der Verfassung etabliert. Dies hatte vor allem zwei essenzielle Auswirkungen zur Folge: Zum einen wurde damit die formale Einheit des Nationalkongresses durch ein partikularistisches System aufgelöst, da die unterschiedlichen Positionierungen

103 Ahmed, Manzooruddin: Iqbal und Jinnah und die „Zwei-Nationen-Theorie" (Kurzfassung), S. 117. In: Newman, Karl J. (Ed.): Pakistan 35 Jahre nach der Staatsgründung. Staatskonzept und islamisches Selbstverständnis. Sicherheitsprobleme. Wirtschafts- und Entwicklungspolitik. Hamburg: Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e. V., Vol. 6, 1983, S. 115-124; Six, Clemens: Hindi-Hindu-Hindustan. Politik im modernen Indien. In: Globalgeschichte und Entwicklungspolitik, Vol. 2. Wien: Mandelbaum-Verl., 2006, S. 28/29.

104 von Hinüber, 2005, S. 120.

105 *Swaraj* (Selbstherrschaft) wurde unter anderem von Gandhi als eine zentrale Forderung gegenüber der Kolonialmacht erhoben und umfasste neben einer politischen Forderung nach Autarkie auch die Selbstherrschaft des Individuums. Das hohe Mobilisierungspotential der *Swadeshi*-Kampagne hatte den Briten die möglichen Folgen eines erstarkten Nationalkongresses vor Augen geführt und wurde als Gefahr für die Aufrechterhaltung ihres hegemonialen Status identifiziert. Vgl. ebd., 2005, S. 120.

und Gruppierungen innerhalb der beiden Hauptblöcke im Kongress nun nicht mehr als eine nationale Vertretung verstanden werden konnten - zum anderen implizierte die Gesetzesnovelle eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Identitätsgruppen.[106] Damit erhielt der Diskurs um das jeweilige Selbstverständnis von Hindus und Muslimen ein neues, nun rechtskräftiges Deutungsmuster, das nicht zuletzt auch für den politischen Alltag eine Wende einleitete, da die muslimische Seite nicht mehr gezwungen war, gegenüber den Hindus vice versa auf Zugeständnisse einzugehen.

Die Annäherung zwischen Muslimen und den britischen Repräsentanten erfuhr jedoch durch die Aufhebung der Curzonschen Teilung Bengalens einen Einbruch. Die ununterbrochenen Proteste gegen das Teilungsreferendum hatten in Britisch-Indien landesweite Unruhen ausgelöst, die die Briten auch nach sechs Jahren nicht kontrollieren konnten. Schließlich wurde 1911 im Rahmen der Feierlichkeiten zur Krönung König Georges V. in Delhi die Teilung Bengalens rückgängig gemacht und Delhi, das einen rechtlichen Sonderstatus erhielt, zur neuen Hauptstadt Britisch-Indiens ernannt.[107] Die innerindische Umstrukturierung, die aus scheinbar administrativen Gründen die Hauptstadt von Kalkutta ins muslimische Delhi verlegte, kann als ein Zugeständnis gegenüber den Muslimen gewertet werden, die sich um die seit der Teilung durch Curzon und der Gesetzesnovelle von 1909 erfahrenen britischen Versprechungen betrogen sahen. Dennoch darf im Zusammenhang mit der Rückbesinnung auf eine muslimische Identität der Symbolgehalt, der durch die Aufwertung der alten Hauptstadt des Moghulreiches hervorgehoben wurde, nicht unterschätzt werden.

Die Ereignisse von 1911, infolge derer sich die Muslim-Liga den Briten entfremdete, schufen ihrerseits eine rückläufige Dynamik: In dem Bewusstsein, auf kolonialer Seite jeglichen Rückhalt verloren zu haben, kam es zu einer erneuten Annäherung mit dem Nationalkongress, die sich im Lucknow-Pakt 1916 äußerte und wohl am ehesten einer aus der Not geborenen Interessengemeinschaft mit dem Minimalkonsens der Opposition zu den europäischen Fremdherrschern glich. Dieses Zweckbündnis, das „Gemäßigte, Radikale und die Muslim-Liga“[108] zusammenhielt, währte bis 1919 und schuf eine neue Qualität des lagerübergreifenden Nationalismus, der aus der Abkehr von rein muslimischen Partialinteressen

106 Vgl. Ludden, David: Geschichte Indiens. Essen: Magnus-Verl., 2006, S. 226/227.

107 Vgl. von Hinüber, 2005, S. 124/125.

108 Vgl. Ludden, 2006, S. 218.

hin zu einer Forderung nach größerer Souveränität in Form eines Dominions, etwa nach dem Vorbild Kanadas, ging. Auch die Vereinbarung einer für beide Glaubensgemeinschaften akzeptablen Repräsentation in der Verwaltung der Provinzen wurde im Zuge des Lucknow-Paktes erzielt.[109] Besonders im urbanen Raum erhoben *Home Rule Leagues* während der Zeit des Ersten Weltkrieges Forderungen wie die Aufhebung der Pressebeschränkungen und Einschränkungen des Versammlungsrechts.[110] Daneben wurden gemeinsam mit der kolonialen Presse die wirtschaftlichen Restriktionen der Briten, die auf eine Eindämmung der indischen Wirtschaft wie z. B. die für den Aufbau eigener Wirtschaftsstrukturen und -expansion unerlässliche Kapitalakkumulation abzielten, öffentlich angegriffen.

Das Ende des Ersten Weltkrieges enttäuschte die Erwartungen vieler Inder, die sich aus der militärischen Unterstützung der indischen Truppen für die Briten und den enormen Kriegslasten, die der Kolonie auferlegt worden waren, ein Entgegenkommen Londons in den eigenen Unabhängigkeitsbestrebungen erhofft hatten.[111] Dieses kollektive Gefühl der Enttäuschung äußerte sich in der Steigerung politischer und antikolonialer Aktionen in der indischen Gesellschaft:

Neben der von Tilak ins Leben gerufenen *Home Rule League* etablierte sich eine zweite, ähnliche Bewegung, die von Annie Besant, der Präsidentin der *Theosophischen Gesellschaft* angeführt wurde. Zusammen drängte man nun auf eine Wiederaufnahme der Verfassungsreformen. Diese Rufe wurden von der britischen Seite mit der Montagu-Chelmsford-Reform beantwortet, die tatsächlich vor allem auf der provinziellen Verwaltungsebene demokratische Ansätze beinhaltete und eine Selbstverwaltung der Inder zumindest auf kommunaler

109 Zit. Rothermund, Dietmar: Muhatma Gandhi. Der Revolutionär der Gewaltlosigkeit. Eine politische Biographie. München (u.a.): Piper, 1989, S.83: „Dieser Pakt sah einen Hindu-Muslim Proporz bei der Gestaltung der zu erwartenden Verfassung vor, der zu einer Überrepräsentation der Muslims in den Muslim-Minderheitenprovinzen geführt hätte; dies sollten durch ihre geringe Repräsentation in den Muslim-Mehrheitsprovinzen Bengalen und Panjab kompensiert werden."

110 Die Forderungen in Irland nach Selbstverwaltung und politischer Unabhängigkeit von London waren unter der Intelligentia Britisch-Indiens mit großer Aufmerksamkeit verfolgt worden. Insbesondere nach der Verfassungsänderung von 1911 und dem scheinbaren Sieg des politischen Programmes der *Home Rule*, der jedoch letztlich in der Frage eines geeinten unabhängigen Irlands scheiterte und 1916 nur noch um den Preis einer Sezession mit dem protestantischen Ulster durchzusetzen war, offenbarte sich die harte Haltung der Briten gegenüber Autonomiebestrebungen, sodass durch das Konzept der *Home Rule Leagues* in Indien der Handlungsspielraum begrenzt blieb. Auch wiesen Befürworter der Kolonialpolitik auf das mögliche machtpolitische Vakuum nach der britischen *Raj* (Herrschaft) und die Gefahr einer Eskalation bereits bestehender ethnischer und religiöser Bruchlinien und das damit verbundene Konfliktpotential in der indischen Gesellschaft hin. Vgl. Maurer, Michael: Kleine Geschichte Englands. Stuttgart: Reclam, 1997, S. 427-429.

111 Vgl. Khuhro, Hamida (Ed.): Karachi. Megacity of Our Times. Karachi (u.a.): Oxford Univ. Press, 1997, S. 63-70; von Hinüber, 2005, S. 139.

Ebene verwirklichte, wohingegen das Wahlrecht nach wie vor beschränkt blieb.[112] Die direkten Veränderungen in den Institutionen sahen nach dem Prinzip der Dyarchie eine Teilung der Machtbefugnisse zwischen den Provinzparlamenten und dem dem Generalgouverneur und Vizekönig untergeordneten Ministerkabinett vor. So erfuhr die Forderung der *Home Rule Leagues* zumindest in bestimmten Bereichen wie dem Gesundheitswesen oder im Bildungssektor ihre Erfüllung (*Provincial Subjects*).

Die Außenpolitik sowie zentrale Positionen des Innern, wie Presse und Polizei, oblagen dem Gouverneur als Repräsentant der britischen Krone (*Central Subjects*).[113] Auch in London selbst wurde das neue Amt eines Hohen Kommissars für Indien eingerichtet und die britische Finanzierung des *India Office*, das bislang finanziell von der Kolonie getragen worden war, festgeschrieben: Mit der Reform von 1919 wurde das Muster des noch heute in der Indischen Union vorzufindenden politischen Systems gelegt.

Die Reformen, die dem lange gehegten Wunsch nach einer größeren Repräsentation und Selbstbestimmung zumindest im Kern nachkamen, erlauben auch Rückschlüsse auf ein neues, von Liberalisierungstendenzen bestimmtes Denken in London, das in der Literatur oft als ein Generationenwechsel im Beamtensystem des ansonsten starren Kolonialsystems beschrieben wird.[114] Daneben rückten die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und das vom US-Präsidenten Woodrow Wilson geprägte Programm des Selbstbestimmungsrechts der Völker den Kolonialismus international in einen moralisch-ethischen Diskurs, der Zugeständnisse gegenüber den Kolonialisierten erforderlich machte und die Option einer Dekolonisierung immer wahrscheinlicher werden ließ.

In Britisch-Indien erfuhr dieser neue Weg, der durch die Montagu-Chelmsford-Reform vielversprechend eingeleitet worden war, einen herben Rückschlag, als die für die Untersuchung der instabilen innenpolitischen Lage zuständige Rowlatt-Kommission eine Verlängerung des seit dem Weltkrieg herrschenden Ausnahmezustandes und damit verbunden eine Beibehaltung der restriktiven Pressepolitik sowie Einschränkung in Fragen des Versammlungsrechtes empfahl. Diese Auffassung manifestierte sich im *Rowlatt Act* von 1919 und löste eine landesweite Empörung aus, die mit der bis dato blutigsten Niederschlagung einer

112 Vgl. von Hinüber, 2005, S. 140.

113 Vgl. Ebd., S. 141.

114 Vgl. etwa Maurer, 1997, S. 415-417, 421-426, 430-432.

Demonstration am 13. April 1919 in der Stadt Amritsar im Punjab ihren Höhepunkt erreichte.[115]

In einer Fortführung des Lucknow-Paktes kündigten Hindus und Muslime die Zusammenarbeit mit der britischen Regierung auf und riefen die *Non-Cooperation*-Kampagne ins Leben, um auf dem Wege einer rigorosen Verweigerung gegenüber der britischen Herrschaft die Aufhebung des Kriegsrechts und eine Wiederherstellung der bürgerlichen Freiheiten zurückzufordern.

2.3 Panislamismus: Die *Khilafat*-Bewegung

Für den muslimischen Kontext besonders relevant ist die Zusammenarbeit des Kongresses mit der *Khilafat*-Bewegung, die sich nach dem Ende des Ersten Weltkrieges für den Fortbestand des Kalifats, das hierarchisch das oberste geistliche Führungsorgan aller Muslime in der Person des türkischen Sultans sah, aber auch gleichzeitig auch symbolisch das *Dar al-Islam* als Mittelpunkt der islamischen Welt gefährdet sah. Die *Khilafat*-Bewegung entstand innerhalb des Nationalkongresses und präsentierte sich durch ihr inhaltliches Anliegen, die Rettung des Kalifats, als eine panislamische Bewegung. Um den Anspruch der Muslime auf eine eigene, religiös begründete Staatlichkeit zu verdeutlichen, stützte man sich auf das Werk des muslimischen Denkers Djamal ad-Din al-Afghani, der als Reformer und wichtigster Repräsentant der muslimischen Erneuerungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirkte und aufgrund seiner biographischen Eindrücke der verschiedenen Formen muslimischer Gemeinschaften, die er im Laufe seiner Reisen[116] sammelte, die Schwäche gegenüber dem Westen anprangerte und diese auf eine selbstverschuldete Krise der Muslime zurückführte:

n Ermangelung einer Einheit könnten sich die Muslime, geprägt durch die Erfahrungen des Kolonialismus, nicht von der Vormundschaft des Westens befreien, der wiederum

115 Vgl. Ludden, 2006, S. 219/220. Detallierter über die näheren Umstände des Amritsar-Massakers vor allem aus britischer Sicht vgl. von Hinüber, 2005, S. 147ff.

116 Der erste Aufenthalt in Indien (1856) sollte al-Afghani mit den „westlichen Wissenschaften" in Kontakt bringen. Der *Sepoy*-Aufstand und dessen Niederschlagung durch die Briten prägte vermutlich seine Wahrnehmung der Kolonialmacht als existentielle Bedrohung für die Muslime. Auch die willkürliche Expansionspolitik der britischen Krone sowie die Strategie der Maximierung von Exportpotential- insbesondere von Rohstoffen- der *British East India Company* dürften al-Afghani die von einer politischen und wirtschaftlichen Bevormundung ausgehende koloniale Bedrohung vor Augen geführt haben. Vgl. Aslan, Reza: Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck, 2006, S. 251/252; Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte-Formen-Folgen. München: C. H. Beck, 1995, S. 78-88.

durch eine Verknüpfung von Religion und Fortschritt eine freie und unabhängige Entwicklung von Europa aus in die Welt tragen könne. Dabei seien die Eroberungen und kolonialen Erfolge der Europäer auf muslimischem Territorium die Folge einer sich unter dem Zeichen der Aufklärung ungehemmt entwickelten Wissenschaft, die sich im Reichtum der Europäer, in ihrer technologischen Überlegenheit und ihrer Macht über in der Tradition erstarrte kolonialisierte Gesellschaften, manifestiere. Sein Gebot der „Wiedergeburt" oder „Renaissance" des Islam (*Nahda*) wird auch heute noch von liberalen Kräften als Modernisierung der Institutionen des Islam innerhalb des gegebenen parlamentarischen Handlungsspielraumes oder von islamistischer Seite als Legitimation für Gewaltanwendung verstanden: „Die den Europäern willfährigen muslimischen Monarchen zu konspirieren"[117] und die traditionelle Geistlichkeit, die *`Ulama*, ihrer Rückständigkeit wegen zu überwinden, sah al-Afghani als Pflicht aller Muslime im gemeinsamen Interesse eines Wandels und einer, aufgrund äußerer Einflüsse notwendig gewordenen Anpassung und Entwicklung gegenüber dem Westen.[118] Der so konstatierte „Rückstand" gegenüber dem expansionistischen Europa sei nur durch eine Synthese aus Tradition und Moderne zu überwinden. Das richtige Verständnis des Islam, als moralisch vertretbare Basis für eine fortschrittliche Gesellschaft, legitimiere eine zeitgemäße Neuinterpretation der *Shari`a*, so al-Afghani, dessen Lehre später von seinem Schüler Muhammad Abduh übernommen wurde.[119]

Doch Al-Afghani sah nicht nur in der Reform des Wesens des Islam die Voraussetzung für eine Befreiung der Muslime von der kolonialen Fremdherrschaft, sondern erkannte gleichzeitig das Mobilisierungspotential islamischer Symbolik in der Öffentlichkeit:

Gewissermaßen als Konsens, der die Gesellschaften des Vorderen Orients mit denen des indischen Subkontinents verband, barg die gemeinsame Religion, der identitätsstiftende Bezug auf eine gemeinsame islamische Vergangenheit von ihrer Blütezeit unter den rechtgeleiteten Kalifen und Nachfolgern des Propheten Mohammad bis hin zu kollektiven Traumata, herbeigeführt durch die Expansion des christlichen Europas, ein sozio-politisches Potential in sich. Dieses zu aktivieren, also die Religion zur politischen Ideologie zu erhe-

117 Vgl. Halm, Heinz: Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck, 2004, S. 100.

118 Vgl. Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, S. 110-112. In: Ende; Steinbach, 1989, S. 91-131.

119 Vgl. Schölch, Alexander: Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914, S. 389/390. In: Haarmann, Ulrich (Ed.): Geschichte der arabischen Welt. München: C. H. Beck, 2. Aufl., 1991, S. 365-431.

ben, sah al-Afghani als notwendiges Mittel der Muslime an um gegenüber einem westlichen, rationalen und in seinem Wesen säkularen Imperialismus ein gleichwertiges Gegenkonzept behaupten zu können.[120]

Der Argumentationslinie al-Afghanis liegt die Wahrnehmung einer Krise des Islam zugrunde -, eine Sichtweise, die die indischen Muslime angesichts der Auflösung der Moghul-Herrschaft, der scheinbar übermächtigen kolonialen Fremdherrschaft der Briten sowie einer gesellschaftlichen Marginalisierung gegenüber einer hinduistischen Bevölkerungsmehrheit zu teilen bereit waren. Auch hier stand man der Kolonialmacht und mehr noch den von ihr in die traditionellen Strukturen des Subkontinents gebrachten europäischen Elementen technischer wie geistiger Art zwiegespalten gegenüber:

Da der Aufstieg innerhalb des kolonialen Verwaltungsapparates nur durch eine Aneignung westlicher Erziehung und Ausbildung möglich war, versuchte man diesen Herausforderungen durch eine Neuausrichtung insbesondere des Bildungssystems Rechnung zu tragen. Die Gründung eines auf eine Verbindung von traditioneller religiöser Ausbildung und britischer Jurisprudenz abzielenden *Mohammadan Anglo-Oriental College* 1877 in Aligarh durch Sayyid Ahmad Khan verdient hierbei besondere Erwähnung. Aligarh steht in seinem Anspruch, die traditionelle Lehre des Islam mit der westlichen, von der kolonialen Macht repräsentierten Erziehung zu vereinen, einer gegenläufigen, isolationistischen Reaktion auf die „Verwestlichung" im Bereich von Verwaltung, Rechtsprechung und Erziehung entgegen, die das strikt orthodoxe Zentrum eines neuen, traditionell orientierten Islam im islamischen Seminar von Deoband im nordindischen Uttar Pradesh sah.[121] Doch auch integrationistische Strömungen unter den islamischen Bewegungen der postkolonialen Ära sahen die Auffassung Aligahrs kritisch oder verurteilten sie, wie Maulana Maududi, angesichts des Erfolges, den Jinnah ab den 1930er Jahren mit dem von ihm und Iqbal vertretenen „säkularen" Staatskonzept eines Staates „für Muslime" vorweisen konnte.

Al-Afghani, Mohammad Abdu, Aga Khan und andere Reformer stehen dabei für einen Modernismus des Islam, der sich als „kollektives Moment" in beinahe allen muslimisch geprägten und durch europäische Mächte kolonialisierten Ländern von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts wiederfindet. Bezogen auf den

120 Vgl. Aslan, 2006, S. 251/252.

121 Vgl. Schimmel, Annemarie: Probleme des Selbstverständnisses der Muslime im Subkontinent (Kurzfassung), S. 82. In: Newman, 1983, S. 79-82; Reza, 2006, S. 252/253.

regionalen Kontext Indiens findet sich die Idee der Modernisierung des Glaubens, der „innere(n) Erneuerung“[122], bzw. einer Kombination des orthodoxen Islam mit Elementen des Volksglaubens oder des Sufismus in der Lehre des im 18. Jahrhundert wirkenden Sufis Sha Walliullah wieder.[123] Zu einer Realisierung des zunächst überwiegend von muslimischen Intellektuellen getragenen Projektes des politischen Islam kam es jedoch unter dem Vorzeichen der Reislamisierung erst im 20. Jahrhundert durch Rashid Rida, einen Schüler Mohammad Abdus: Dieser vertrat ein konservativ-fundamentalistisches Islamverständnis, das mit der Rückbesinnung auf den Idealtypus der medinensischen Gemeinde und der Reinigung des Glaubens von allen Abweichungen, der wahhabitischen Lehre folgte und dem Islamismus als einem Projekt der Massen und ihrer politischen Mobilisierung, wie im Falle der 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbruderschaft (*Al-Ikhwan al-Muslimun*) Hassan al-Bannas den Weg ebnete.

In der historisch-genetischen Entwicklung der Pakistan-Idee muss dem Projekt des Panislamismus unbedingt Rechnung getragen werden. Dieser hatte nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und des Kalifats weniger in seinen unmittelbaren Auswirkungen auf den Prozess der Staatsbildung und den politischen Diskurs, der auf eine Emanzipation der muslimischen Minderheit abzielte, Einfluss sondern vielmehr offenbarte sich seine längerfristige Wirkung in einem symbolischen Diskurs, einer latenten Präsenz der von al-Afghani geforderten Idee einer *Neo-Umma* im kollektiven Gedächtnis der Muslime.

War das Projekt einer transnationalen muslimischen Gemeinschaft zwar auf dem indischen Subkontinent realpolitisch gescheitert - in Ägypten nahmen al-Afghanis und Abdus Lehren der *Salafiyya* eine andere Entwicklung,so stand dennoch in der nationalistischen Debatte die Frage eines muslimischen Staates nach wie vor im Raum:

> Mit der Abschaffung des Kalifats und der britischen Besetzung Ägyptens wurde der Panislamismus als gangbare Ideologie muslimischer Einheitsbestrebungen endgültig verworfen. [...] Die Muslime waren gezwungen, sich als Bürger einzelner Nationen und nicht als Angehörige einer großen Gemeinschaft zu sehen.[124]

Mussten sich die indischen Muslime der *Khilafat*-Bewegung, deren Vision eines Kalifats ursprünglich auf den Ideen des „osmanischen politischen Panislamismus“[125] aufbaute, schließlich mit der an den Verhandlungstischen von Mudros und Ankara geschaffenen

122 Vgl. Steinbach, Udo: Der Islam im Nahen Osten, S. 12. In: Informationen zur politischen Bildung, Vol. 238. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1993.

123 Vgl. Krammer, Ruth: Die Entwicklung des politischen Islam im 20. Jahrhundert am indischen Subkontinent unter besonderer Berücksichtigung Pakistans (unveröffentl. Dipl. Arbeit). Wien, 1993, S. 46-48.

124 Zit. Reza, 2006, S. 257.

weltpolitischen Realität abfinden - das Osmanische Reich unterlag militärisch den Entente-Mächten und unterzeichnete 1918 einen Waffenstillstand, der das Ende des Osmanischen Reiches und am 3. März 1924 de facto die Abschaffung des Kalifats herbeiführte - so entwickelten die Forderungen nach politischer Emanzipation dennoch eine in den 1920er Jahren kulminierende Dynamik. Angesichts dieser Entwicklungen und einer zunehmenden Verschärfung politischer Strategien der in Britisch-Indien wirkenden Kräfte stellte die gescheiterte *Khilafat*-Bewegung eine letzte Phase der Annäherung zwischen Hindus und Muslimen, zwischen Nationalkongress und Muslimliga dar. Dabei war die Initiative für eine Kooperation mit der Kalifatsbewegung maßgeblich auf Gandhi zurückzuführen. Dieser hatte sich durch eine Unterstützung der Muslime deren Mithilfe in der Kampagne des bürgerlichen Ungehorsams versichert: Das Ziel einer offenen Solidaritätsbekundung mit den Muslimen, die sich positiv auf das angespannte Verhältnis der beiden Glaubensgemeinschaften auswirken und ein Zusammenrücken im gemeinsamen Kampf um die indische Unabhängigkeit demonstrieren sollte, blieb jedoch unerreicht - vielmehr war das Gegenteil der Fall und es erstarkte ein eigener muslimischer Freiheitskampf unter der Führung des Rechtsanwalts Muhammad Ali Jinnah.[126]

Die Ereignisse um das Massaker von Amritsar nahmen unter zwei Gesichtspunkten bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung des indischen Nationalismus in den 1920er Jahren, wobei der Begriff des Nationalismus zunächst als eine grobe analytische Einheit gebraucht wird, die, wie im Folgenden dargestellt werden soll, jedoch einer Präzisierung und Differenzierung verschiedener Konzepte bedarf. Gleiches gilt hierbei für die Entwicklung einer religiösen Konzeption des Staates, die, und damit nimmt Pakistan eine Sonderrolle ein, ihrem Charakter nach eng mit dem Nationalismus-Begriff verwoben ist:

Die britisch-koloniale Gewaltanwendung, die aus indischer Sicht - dies bestätigte indirekt das Ergebnis der Untersuchungskommission, die sich auf Geheiß Londons der Ereignisse von Amritsar durchaus kritisch annahm - S.O.Satz neu BAUENeinen unverhältnismäßigen repressiven Eingriff der Kolonialmacht darstellte, zog eine tiefgreifende Veränderung des Verhältnisses zwischen Muslimliga und Nationalkongress und der Kolonialmacht nach sich, die sich in einer öffentlichen Distanzierung zu den Briten und das sie repräsentierende

125 Vgl. Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen- Kampf der Kulturen? München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1998, S. 158ff.

126 Vgl. Rothermund, Dietmar: Delhi, 15. August 1947. Das Ende kolonialer Herrschaft. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1998, S. 24.

koloniale System sowie durch eine letzte, enge Kooperation zwischen Muslimliga und Kongress ausdrückte:

> Und Gandhi erklärte auf der Kongress-Sitzung im Dezember 1919 in Amritsar unter dem Präsidenten Motilal Nehru, dass eine britische Regierung, die ein derartiges Massaker zulasse, satanisch sei, so dass sich jede Zusammenarbeit mit ihr verbiete.[127]

Im Anschluss an Amritsar rief Gandhi seine Kampagne der Nichtzusammenarbeit ins Leben und trug damit den in den beiden politischen Organen formulierten politischen Willen in einen öffentlichen Diskurs: Durch die *Non-Cooperation*-Kampagne und später die *Khilafat*-Bewegung zeigt sich deutlich ein Wandel in der bis dahin nur auf den politischen Plattformen und im Kreise indischer Intellektueller vertretenen Unabhängigkeitsbewegung. Obwohl beide Kampagnen bei weitem nicht den Charakter von Volksbewegungen trugen, dabei aber auf eine breite Anhängerschaft im ländlichen Raum verweisen konnten[128], verstanden sie es dennoch, weite Teile der Bevölkerung zu mobilisieren und damit die öffentliche Meinung in Indien wie auch im Ausland zu beeinflussen.

Die Muslimliga setzte in den 1920er Jahren ihre auf eine Sicherung der muslimischen Minderheitsrechte abzielende Politik fort, dies seit 1916 unter dem Vorsitz Ali Jinnahs. In der Frage eines Dominion-Status für ganz Indien stellten die Rechte der Minderheiten auch nach wie vor den zentralen Streitpunkt zwischen Nationalkongress und Muslimliga dar. In der Folge scheiterten Entwürfe für eine gemeinsame Verfassung, wie z. B. eine Initiative Jawaharlal Nehrus im Jahre 1928 (*Nehru-Report*). Eine Einigung zwischen Hindus und Muslimen sollte aus der Sicht der Briten, die eine Unabhängigkeit Indiens nur unter der Voraussetzung einer gleichberechtigten Beteiligung aller konfessioneller Gruppen sowie der indischen Fürstentümer realisierbar sahen, an den seit den 1930er Jahren tagenden *Round Table*-Konferenzen erzielt werden.[129]

127 Vgl. von Hinüber, 2005, S. 149.

128 Die Bevölkerung in den Provinzen stellte eine der wichtigsten Zielgruppen für die Kampagne des Kongresses dar, bestand doch trotz des Gegensatzes zwischen den Provinzverwaltungen und der zentralen Nationalverwaltung unter britischer Kontrolle, zumindest ein Konsens in dem Ziel der Abschaffung des Dyarchie-Systems. „Die Aktivisten gingen aufs Land und benutzten die jeweiligen regionalen Sprachen, um neue Mitglieder zu werben und die Plattform des Kongresses bekannt zu machen [...]“, Zit. Ludden, 2006, S. 220.

Die im Sommer 1920 initiierte Kampagne scheiterte jedoch schon im Februar 1922, als 22 Polizisten durch Aufständische ums Leben kamen und damit das von Gandhi geforderte Gebot der absoluten Gewaltlosigkeit, als Basis des Widerstandes missachteten. Vgl. Jinnah, Mahomed Ali: Speeches and Statements 1947-1948. Karachi (u.a.): Oxford Univ. Press, 2000, Einl., S. 39.

129 Vgl. Krammer, 1993, S. 64.

2.4 Muslimischer Nationalismus als Grundlage für Jinnahs Zwei-Nationen-Theorie

Noch heute ist die genaue kategorische Einordnung der Staatswerdung Pakistans in bekannte historische Muster in der Geschichte der Dekolonisation umstritten. Der Rechtsanwalt und Führer der AIML, Muhammad Ali Jinnah, vertrat in seiner Zwei-Nationen-Theorie die Forderung, die Koexistenz zweier so unterschiedlicher Gemeinschaften wie die der Hindus und der Muslime in einem Nationalstaat aufgrund der religiös-kulturellen und unüberwindbaren Inkompatibilität zu überwinden. Die Gemeinschaft der Muslime, so Jinnah, habe in der Vergangenheit erfolgreich der Assimilation in kultureller, religiöser und sozialer Hinsicht widerstanden, die Gründung eines neuen, eines eigenen muslimischen Staates sei jedoch erforderlich.

Der Forderung nach muslimischer Souveränität waren zunächst Bemühungen um eine Lösung im Rahmen einer indischen Einheit vorausgegangen, in der die Muslime ihren Einfluss durch verbriefte Rechte gesichert sahen. Noch 1928 sprach sich Jinnah vor der *All Parties National Conference* in Kalkutta für eine gemeinsame Verfassung im Rahmen einer gesamtindischen Unabhängigkeit aus, um das Auseinanderbrechen des Landes und eine endgültige Entfremdung zwischen Hindus und Muslimen zu vermeiden. Unter Historikern gilt dieser letzte Versuch Jinnahs, die Einheit zu bewahren, als entscheidende Zäsur und als Ausgangspunkt für einen muslimischen Separatismus, der sich schließlich in der Pakistan-Idee äußerte. Kommentierte Jinnah die gescheiterte Konferenz mit den Worten „Hier trennen sich unsere Wege“[130], so bezog sich diese Trennung auf die Kooperation mit dem Kongress wie auch auf einen nun offen zutage tretenden Interessenkonflikt innerhalb der Muslimliga: Die Vertreter der Provinzen, die auf eine muslimische Majorität verweisen konnten, positionierten sich weiterhin hinter den Forderungen nach getrennten Wählerschaften und einem dezentralisierten administrativen System, das in Bengalen und im Punjab den Status quo, also eine muslimisch dominierte Provinzregierung, zu bewahren versprach. Eine andere Strategie verfolgte dagegen Jinnah, der sich auf der Konferenz von Kalkutta bereit erklärte, zugunsten einer 33 Prozent-Quotenregelung in der Zentralregierung das Konzept eines getrennten Wahlsystems fallen zu lassen. Damit präsentierte sich Jinnah als Vertreter der muslimischen Minoritäten in den übrigen Provinzen, die aufgrund ihrer unerfüllten

130 Vgl. Ludden, 2006, S. 221.

Forderungen diese nur noch durch den totalen Anspruch, die Teilung Indiens und die Schaffung eines muslimischen Staates, umsetzbar sahen.[131]

Als unter dem Eindruck der seit 1933 zunehmenden Unruhen - vor allem in den durch die Weltwirtschaftskrise besonders betroffenen Industriestädten - immer mehr das Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen belastet wurde und der hindu-dominierte Kongress im Zuge der Wahlen von 1937[132] seinen Einfluss auf die Provinzregierungen bedeutend ausweiten konnte, sah man auf muslimischer Seite die Befürchtung bestätigt, trotz eines Bevölkerungsanteils von etwa 25 Prozent im neuen Hindustaat die Rolle einer marginalisierten Minderheit ohne Rechtsanspruch einnehmen zu müssen. Verstärkt wurde diese Furcht zudem noch durch den zunehmenden Radikalismus hindu-nationalistischer Programmatik wie etwa im *Shuddhi*-Konzept (Reinigung), das offen die Unvereinbarkeit eines Zusammenlebens von Hindus und Moslems in einem Land propagierte und im Rahmen seiner rassisch-kulturellen Reinheitsvorstellungen die Konversion oder Unterordnung aller Minderheiten unter die neue Hindu-Nation, die *Hindu Rashtra*[133] forderte - die ideologische Grundlage dafür bot V. D. Savarkars Werk *Hindutva: Who is a Hindu?* von 1923, zwei Jahre später folgte die Gründung des *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (Nationale Freiwilligenorganisation; RSS), der sich in den Folgejahren zur stärksten Basisorganisation der nationalen Rechten entwickelte.

2.4.1 Die Pakistan-Idee: Zwischen religiöser Mission und politischem Pragmatismus

Zeichnete sich durch die politischen Entwicklungen in Indien schon seit Ende der 1920er Jahre ab, dass eine Einigung im Sinne einer gemeinsamen Unabhängigkeit an der Frage der Minderheitenrechte scheitern musste, so trug auch die wachsende Distanz zum Nationalkongress, der in den Augen vieler Muslime längst zu einem Sprachrohr der Hindu-Nationalisten avanciert war, wie auch die unnachgiebige Haltung der Briten in Bezug auf eine indische Beteiligung am Zweiten Weltkrieg und die folgenden Repressionen gegen die vom Kongress eingeleitete *Quit India*-Kampagne maßgeblich zu einem kollektiven Gefühl der

131 Jaffrelot, Christophe (Ed.): Pakistan: Nationalism without a Nation? New Delhi: Manohar (u.a.), 2002, S. 10/11.

132 Die Verfassungsreform von 1935 (*Government of India Act*) und die darin vereinbarten Wahlen für 1937 waren auf Seiten der Muslimliga unter Jinnah auf Ablehnung gestoßen, da die geforderten Minderheitenrechte keine Berücksichtigung fanden. Der Kongress konnte aufgrund des Wahlergebnisses in sieben von elf Provinzparlamenten die Mehrheit der Sitze erringen. Vgl. Ludden, 2006, S. 223.

133 Zur Idee der Reinigung als politisches Konzept des Hindu-Nationalismus vgl. Six, 2006, S. 93-97.

Bedrohung auf muslimischer Seite bei. Dementsprechend gewannen Stimmen, die sich für eine eigenstaatliche Lösung für Pakistan aussprachen, zunehmend an Einfluss.

Doch erst im Zuge der 1940 während einer Tagung der Muslimliga in Lahore entstandenen Resolution Nr.1 (*Lahore Resolution*) wurde, stellvertretend für das muslimische Indien, die Forderung nach staatlicher Souveränität sowie die Novellierung des *Government of India Act* von 1935 erhoben. Dennoch sah die Resolution lediglich administrative Änderungen beim Status der Gebiete (unabhängige Staaten) mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit sowie eine Stärkung der Rechte von Minderheiten in den Gebieten mit muslimischer Minorität vor:

> [...] This session of the All-India Muslim League emphatically reiterates that the scheme of Federation embodied in the Government of India Act, 1935, is totally unsuited to and unworkable in the peculiar conditions of this country, and is altogether unacceptable to Muslim India [...]
>
> [...] Muslim India will not be satisfied unless the whole constitutional plan is reconsidered de novo, and that no revised plan would be acceptable to the Muslims unless it is framed with their approval and consent.

Neben der Ablehnung des *Government of India Act* erhob die Liga ihrerseits entsprechende verfassungsrechtliche Forderungen:

> [...] that geographically contiguous units are demarcated into regions which should be so constituted with such territorial readjustments as may be necessary that the areas in which the Muslims are numerically in a majority, as in the north-western and eastern zones of India, should be grouped to constitute `independent States´ in which the constituent units shall be autonomous and sovereign [...][134]

Im genauen Wortlaut der Resolution werden zwar die territorialen Rahmenbedingungen für die zukünftigen souveränen Staaten genannt, ein auf einen einzigen islamischen Nationalstaat abzielendes Indiz ist dagegen im Entwurf nicht enthalten, sondern wurde in den am nächsten Tag erschienen Zeitungen auf die Formel „Pakistan" erhoben. So titelte die nationalistische *Hindu Press*: „Pakistan Resolution passed".[135] Unter diesem Gesichtspunkt nahm die Idee vom Staat Pakistan erst mit Hilfe hindu-nationalistischer Propaganda realpolitische Gestalt an - eine Dynamik, die von den Sitzungsteilnehmern der Lahore-Resolution, oder „Pakistan-Resolution", wie sie nunmehr in der indischen Presse genannt wurde, nicht vorgesehen war.

134 Zit. Philips, Cyril Henry (Ed.): The evolution of India and Pakistan: 1858 to 1947. Select documents, S. 354/355. In: Select Documents on the History of India and Pakistan, Vol. 4. London (u.a.): Oxford Univ. Press, 1962.

135 Zit. Khaliquzzaman, Choudhry: Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans Pakistan Branch, 1961, S. 237.

Die Meinungen über die eigentliche Idee, die als Antriebskraft des Pakistan-Diskurses gilt, der schließlich in der Forderung nach konfessioneller sowie staatlicher Souveränität mündete, sind indes weit gestreut und verfolgen unterschiedliche Ansätze. So sieht Annemarie Schimmel die Ursachen für die in den 1920er Jahren zunehmenden Spannungen und die Ausformung des separatistischen Gedankens in einer Divergenz, die zwischen zwei Arten des muslimischen Selbstverständnisses muslimischer Gruppen und Denkströmungen in Indien unterscheidet, wobei das eine „prophetisch-arabisch", dagegen das andere „mystisch-indisch"[136] orientiert sei. Die Argumentation der prophetischen Tradition sah den Islam als eine genuin arabische Religion und legitimierte deren Anspruch in Indien mit einer Symbolik der Reinheit:

Um die religiösen Vorschriften und Praktiken, die die Pflicht eines jeden Muslims seien, entsprechend ausführen zu können, sei - so die orthodoxe Position - eine entsprechende religiöse Sphäre oder ein sakraler Raum im territorialen Sinne für die Ausübung und Zuwendung zur Tradition des Propheten Mohammad unerlässlich. Das Streben nach einem „Land der Reinen" (Pakistan) muss damit neben seinen politischen Implikationen, die in diesem Kapitel dargelegt wurden, auch in seiner etymologischen Bedeutung in Bezug auf seine religiöse Dimension berücksichtigt werden.

Stellt Pakistan im politischen Kontext das Ringen um eine muslimisch-autonome Staatlichkeit im völkerrechtlichen Sinne dar, beinhaltet dieser Prozess gleichzeitig auch den Versuch der Konzeption eines sakralen Raumes zum Zwecke der Erhaltung religiöser Riten und Praktiken, auf deren Basis sich die Werte- und Solidargemeinschaft der indischen Muslime gründete und deren Fortbestand man einerseits durch Prozesse der Säkularisierung im Alltag von Seiten der britischen Kolonialmacht wie auch durch den aggressiven hinduistischen Hegemonialanspruch als essentiell gefährdet wahrnahm. Dietmar Rothermund sieht hierbei eine Parallele zur Staatsgründung Israels[137]:

In beiden Fällen handle es sich um die „Gründung eines Staates für eine Religionsgemeinschaft", im Falle Pakistans vollzog sich die Staatsgründung auf dem Territorium Britisch-Indiens, der Staat Israel entstand innerhalb der britischen Mandatsgebiete Palästinas und ist als die Erfüllung der zentralsten Forderung des zionistischen Judentums unter dem Eindruck kollektiver Erfahrungen wie der *Scho´ah* und der Diaspora als ein zutiefst land-

136 Vgl. Schimmel, 1983, S. 79-82.

137 Vgl. Rothermund, 1998, S. 38.

zentrierter Nationalismus zu sehen, der seine Legitimität sowohl aus dem historischen, territorialen Erbe aus biblischer Zeit wie auch aus einer heilsgeschichtlichen Konstruktion des Staates Israel als Fluchtort des Volkes Israel ableitet.[138] Gründet sich Theodor Herzls *Judenstaat* auf einem säkularen Staatskonzept, so erscheinen die Vorstellungen über den muslimischen Staat der Pakistan-Bewegungn und einen „islamischen Staat" im Sinne Maududis als sehr ambivalent.[139] Die noch heute in der pakistanischen Gesellschaft kursierenden Diskurse wirken stark auf den Staatsbildungsprozess (*Nation Building*), der sich durch einen evolutionären Charakter auszeichnet, ein. So stellt Pakistan, auch sechs Jahrzehnte nach seiner formalen Gründung, einen staatsgewordenen Nationalismus dar, der sein Fundament einer Nation noch nicht gefunden zu haben scheint.

War die lange Phase der Dekolonisation weltweit zwar durch völkerrechtlich gesehen neue Staatsbezeichnungen geprägt, muss beachtet werden, dass die neuen, unabhängigen Staaten in diesem Prozess nur unwesentliche territoriale Veränderungen erfuhren. Die Abstraktheit der Idee von Pakistan und die kampflose, praktische Umsetzung dieses religiös legitimierten Staatskonzepts stellt für Rothermund ein Kuriosum in der Geschichte dar:

> Die Entstehung Pakistans ist in vieler Hinsicht beispiellos in der Geschichte der Dekolonisierung, denn hier wurde ein neuer Staat ins Leben gerufen, dessen Grenzen man zuvor auf der Landkarte vergeblich gesucht hätte; alle anderen Kolonien behielten bei der Entlassung in die Unabhängigkeit ihre durch die Kolonialherren vorgezeichneten Grenzen.[140]

Über die territoriale Dimension hinaus stellt der Terminus Pakistan auch eine linguistisch neue Konstruktion dar und muss - entgegen dem muslimischen Anspruch, Pakistan reihe sich in die alte Tradition der Moghul-Herrschaft auf dem Subkontinent ein - auf das Jahr 1933 datiert werden: Ausgehend von einer Ansprache Iqbals 1930 in Allahabad, der in dieser Zeit der Muslimliga als Präsident vorstand und im Laufe der Rede die Unabhängigkeit der Provinzen Punjab, Sindh, North-West Frontier Province (NWFP) und Baluchistan im Rahmen der Zwei-Nationen-Theorie forderte, entstand das Anagramm „Pakistan"[141]

138 Zur Perzeption des Staates Israel im Kontext eines göttlichen Erlösungsplans vgl. etwa Inbger, Michael: Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel. In: Six; Riesebrodt; Haas, 2004, S. 91-115.

139 Vgl. Kepel, Gilles: Jihad. The trail of political Islam. London (u.a.): Tauris, 2002, S. 32-34.

140 Zit. Rothermund, 1998, S. 38.

141 1933 formte der Student Chaudhri Rehmat Ali in einem Aufsatz den Begriff Pakistan, zusammengesetzt aus den Anfangsbuchstaben der von Iqbal genannten Provinzen: P (Punjab), A (Afghan/ NWFP), K (Kashmir), I (Islam oder Indus), S (Sindh) sowie TAN (Baluchistan). Gleichzeitig kommt dem Begriff in Urdu die Übersetzung „Land der Reinen" zu. Vgl. dazu Jaffrelot, 2002, S. 12.

Muhammad Iqbal, dessen dichterisches Werk und politische Manifeste auch im Westen auf eine große Resonanz stießen, lieferte Jinnah die ideologische Grundlage dessen, was später unter dem Begriff der Zwei-Nationen-Theorie zum politischen Leitkonzept der Muslime werden sollte, und trug damit entscheidend dazu bei, eine neue muslimische Identität religiös-nationalistischer Prägung zu formen - eine Identität, die sich vor allem im Laufe der 1930er Jahre, besonders aber nach der Staatsgründung im Zuge einer historischen Verklärung des kolonialen Kapitels muslimischer Unabhängigkeitsbestrebungen, ihrem Anspruch nach zu einer pakistanischen Identität manifestieren sollte. Jinnah, der selbst aus dem muslimischen Lager zeitlebens mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, selbst kein gläubiger Muslim zu sein - er repräsentierte in vielerlei Hinsicht den Typus des „verwestlichten" Aligarh-Anhängers, der durch sein vierjähriges Studium in London schon früh mit der Tradition der europäischen Aufklärung und den Gepflogenheiten und Sitten des *British Empire* in Berührung gekommen war - versuchte noch 1940 den Islam im Kontext eines muslimischen Nationalismus von seinen religiösen Konnotationen zu lösen und ihn stattdessen politisch und kulturell zum Leitmerkmal einer Nation umzudeuten:

> The problem of India is not of an inter-communal character but manifestly of an international one, and it must be treated as such [...] the only course open to us all is to allow the major nations separate homelands by dividing India into `autonomous national states´. It is extremely difficult to appreciate why our Hindu friends fail to understand the real nature of Islam and Hinduism. They are not religious in the strict sense of the word.[142]

Der aus Karachi stammende Jinnah trat erst 1913 der Muslimliga bei, während er gleichzeitig seine Ämter im Kongress und im *Imperial Legislative Council* wahrnahm. Auch äußerlich verkörperte der junge Anwalt in seinem Kleidungsstil die Tradition des Westens und sprach Englisch statt Urdu. Galt er zu Beginn seiner politischen Karriere noch als leidenschaftlicher Verfechter einer gemeinsamen indischen Unabhängigkeit, auf dessen maßgebliches Wirken der Hindus und Muslime einende Lucknow-Pakt zurückzuführen war, wurde er insbesondere nach seinem Tod als „Vater Pakistans" glorifiziert und fand als *Quaid-e-Azam* (Größter Führer) Eingang in den pakistanischen Mythos und ist damit eng mit der politischen Staatsbildung Pakistans verbunden.[143]

142 Zit. Metcalf, Barbara D.: Islamic Contestations. Essays on Muslims in India and Pakistan. New Delhi: Oxford Univ. Press, 2004, S. 183. Zit. nach Jinnah, Mohammad Ali: Speeches and Writings of Mr Jinnah, Vol. 1. Ahmad, Jamil-ud-din (Ed.), Lahore: Mohammad Ashraf, 1968, S. 168/169.

143 Auch im modernen politischen System suchen Parteien wie die Königspartei des amtierenden Präsidenten Pervez Musharraf, *Pakistan Muslim League-Quaid-e-Azam* (PML-Q), die ideologische Nähe zu Jinnah.

Doch schon gewissermaßen als reaktionäres Gegenkonzept zum,als bedrohlich und rassistisch interpretierten Reinheitskonzept der *Hindutva* und dem von Gandhi und Nehru im Nationalkongress verfochtenen „pan-indischen Nationalismus“[144] suchte man, das Streben nach dem eigenen Staat durch eine Stereotypisierung der eigenen Gemeinschaft - genannt sei das „Bild vom Pakistaner als einem Araber in der Diaspora“ - und die Konstruktion einer existenziellen Bedrohung der eigenen Lebensweise zu legitimieren. Dass man sich dabei ähnlicher, am hinduistischen Reinheitsbegriff angelehnter Argumentationslinien bediente, Khalid verweist auf die Adaption der territorialen Beschaffenheit des „Landes der Reinen“[145], indiziert die Orientierungs- und Identitätskrise, in der man sich sowohl auf hinduistischer wie auf muslimischer Seite bei der Konstruktion der eigenen Identität und Nation befand.

Nicht zuletzt Jinnah griff trotz seines Appells einer Reduktion des Religiösen in einem politischen Programm von 1940 angesichts der Wahlniederlage von 1937 wieder auf religiöse Stereotype zurück und beschwor das Bild eines von Briten und „Hindu-Kongress“ bedrohten Islam herauf, ein Szenario, das ihm und der Muslimliga die Unterstützung der *Unionist Party* (UP) sicherte, die 1922 unter Fazl-i-Husain und Chhotu Ram gegründet worden war und die seitdem, bezeichnenderweise unter hindu-muslimischer Führung, ihre politische Vormachtstellung in der Schlüsselprovinz Punjab und ab 1937 innerhalb der Muslimliga ausbauen konnte. Auch in Bengalen erfuhr die Zwei-Nationen-Theorie einen immer stärkeren Zuspruch. In den Provinzen Sindh und NWFP gestaltete sich die Zusammenarbeit mit den lokalen Vertretern der Muslimliga ungleich schwieriger, verfolgten diese doch einen eigenen kommunalen Nationalismus, der sich, als Antithese zu einem primordialistischen Konzeptionsansatz von Nationalismus an konkreten sozio-ökonomischen Bedürfnissen orientierte[146]: So war man in der Provinz Sindh primär an der Stärkung des eigenen Status im kolonialen Machtgefüge interessiert:

Die Entwicklung Karachis von einer peripheren Hafenstadt mit rein militärisch-strategischer Bedeutung für die Briten zu einem der wirtschaftlich bedeutendsten Zentren in Britisch-Indien mit einer rapide wachsenden Muslim-Mehrheit und schließlich die Dominanz

144 Vgl. Khalid, 1989, S. 276.

145 „Das Eigene ist *Pākistān* (reiner Boden) außerhalb ist alles *nā-pāk* (unrein).“ Zit. Khalid, 1989, S. 278.

146 Zu Ernest Gellners Nationalismus-Begriff vgl. etwa Jaffrelot, 2002, S. 9-11, 14/15.

des Sindhi gegenüber Urdu und Punjabi zeugen von einem neuen Selbstverständnis und der Herausbildung neuer, kommunaler Identitäten in den Provinzen.[147]

Während der Wahlen von 1946 erfuhr Jinnah zudem die Unterstützung der sufischen Geistlichkeit, die wie die anderen muslimischen Vertreter jeweils für eigene Auffassungen einer pakistanischen Nation standen, sich jedoch zu den Wahlen trotz der Vielfalt ihrer Forderungen politisch als Einheitsfront hinter der Muslimliga positionierten und für ihr eine breite Wählerschaft mobilisieren konnten.

Parallel dazu drängte die seit dem Regierungswechsel 1945 in Großbritannien an die Macht gekommene *Labour Party* auf eine baldige Unabhängigkeit Britisch-Indiens: Als die Dreier-Gespräche zwischen Gandhi, Jinnah und der Kolonialmacht scheiterten, versuchte man 1946, mit einem Verfassungsplan die endgültige Spaltung der Kolonie zu vermeiden und damit auf die Instabilität zu reagieren, die aus einer Machtverschiebung zugunsten der immer autonomer auftretenden Provinzen resultierte. Nachdem auch dieser letzte Verfassungsentwurf auf Ablehnung stieß und die Entlassung Indiens in die Unabhängigkeit durch den britischen Außenminister Atlee bis 1948 festgelegt worden war, traf schließlich der neue und gleichzeitig letzte Vizekönig Britisch-Indiens, Lord Mountbatten, die Entscheidung für die Teilung, die von Muslimliga und Nationalkongress im Juni 1947 anerkannt wurde.

Waren alle beteiligten Akteure überrascht von der überstürzten Entlassung in die Unabhängigkeit, die schon zwei Monate später vollzogen werden sollte, und der Entscheidung für eine Teilung des Landes, die den Abschluss eines langen, politischen Ringens zwischen den Konzepten einer einheitlichen Unabhängigkeit Indiens und der Zwei-Nationen-Theorie darstellte, endete die koloniale Herrschaft der Briten in den Morgenstunden des 15. August 1947 mit der Entlassung der beiden Länder Indien und Pakistan in den Dominion-Status.

147 Zur Stadtentwicklung Karachis vom Ersten Weltkrieg bis 1946 vgl. etwa Khuhro, 1997, S. 69-93. Annemarie Schimmel beschreibt in ihren Reiseberichten anschaulich die nunmehr offizielle politische Machtausübung der lokalen *Pirs* und *Waderos*, „deren angestammtes Recht es war, Minister zu sein und zu regieren [...]". Vgl. Schimmel, Annemarie: Berge, Wüsten, Heiligtümer. Meine Reisen in Pakistan und Indien. München: C. H. Beck, 1994, S. 44/45.

Zusammenfassung

Der historische Prozess, der die britische Kolonie Indien politisch zur Unabhängigkeit führen und so die Grundlage für ein neues Staatswesen schaffen sollte, besticht durch mehrere Besonderheiten, die ihn von anderen, zeitlich parallelen Staatsbildungsprozessen unterscheiden: Ab 1918 erfasste Indien eine „Massenpolitik", die mit den Mitteln der Mobilisierung und dem Aufbau einer Basis als Form der politischen Aktion dem Anliegen der Muslime eine Öffentlichkeit verschaffen konnten. Dadurch wurde eine Entkopplung der Religion in Gang gesetzt, die islamische *Frames* mit genuin politischen verband. Die neue religiöse Identität, die sich von der traditionellen, islamisch-arabischen Identität, unterscheiden und abgrenzen sollte, wurde dabei mit einer politischen-nationalistischen, mit einer pakistanischen Identität verknüpft und stellte damit eine Synthese traditioneller islamisch-südasiatischer Werte und westlicher Staatskonzepte dar.

Auf der Ebene des politischen Weges in die Unabhängigkeit fiel das Projekt einer gemeinsamen, von Hindus und Muslimen getragenen neuen Staatswerdung den Spannungen zum Opfer, die schon lange das Verhältnis zwischen beiden Glaubensgemeinschaften geprägt hatten. Auf beiden Seiten forcierten Kräfte diese konfessionellen Konfliktlinien und förderten damit bestehende Resentiments und die Betonung der Gegensätze: Hindunationalisten und die Mitglieder der Muslimliga wie auch Repräsentanten des Nationalkongresses schufen politische Agenden, die die gemeinsame Kooperation mit dem Ziel der Unabhängigkeit, unmöglich, zum ideologischen Widerspruch machten.

Der im Kolonialsystem der Briten durchaus bestehenden einseitigen Förderung bestimmter Konfliktparteien lagen dabei hegemoniale Interessen der Kolonialverwaltung zugrunde, die auf eine Sicherung der britischen Herrschaft durch ein System des *divide et impera* abzielte. Politisch stellte die Forderung der Muslime nach einer Sicherung ihrer Minderheitenrechte in diesem Rahmen das tragende Moment dar, das, genährt von den historischen Ereignissen und ab den 1930er Jahren durch die Imagination einer religiösen Mission durch Mohammad Iqbal in der Pakistan-Idee kulminierte. Dabei erwies sich dieses, anfangs kulturell und religiös begündete Konzept, das der Gemeinschaft der Indo-Muslime zu einem sakralen Raum zur freien Ausübung ihrer religiösen Pflichten und zur Wahrung ihrer muslimischen Tradition verhelfen sollte, als tragfähiger Unterbau für die politische Ideologie des Staates Pakistan. Die Zwei-Nationen-Theorie stellte dabei das zentrale und wich-

tigste Element bei der Formulierung eines Anspruchs auf eine eigene Staatlichkeit dar. Wie diese auszusehen hatte, war fortan den unterschiedlichsten Interpretationen unterworfen: Mohammad Ali Jinnah, dessen Mythos eines Staatsgründers heute mehr denn je von der gegenwärtigen Staatsführung am Leben gehalten wird, beschrieb den zukünftigen Staat Pakistan als einen muslimischen Staat für die indischen Muslime, der jedoch säkular-modern in seiner Ausprägung, und damit nach dem Vorbild westlicher Staaten sein sollte und damit in den Augen seiner zahlreichen Kritiker das eher politische denn religiöse Projekt einer „verwestlichten" Staatsgründerelite darstellte. Gleichzeitig wurden mit der Verabschiedung der Lahore-Resolution 1940 mit den Streitigkeiten um das konkrete Selbstverständnis des geforderten Staates die Weichen für eine Hauptkonfliktlinie gestellt, entlang derer in der 60-jährigen Geschichte des Landes immer wieder die offizielle ideologische Grundlinie als demokratischer Staat auf dem Grundkonsens des islamischer Prinzipien und demgegenüber Alternativkonzepte aus dem islamisch-fundamentalistischem Lager prallen, die den Einfluss des Islam auf den Staat im Sinne eines omnipräsenten islamischen Staats- und Gemeinschaftswesen stärken wollen.

3 Die Akteure des islamischen Fundamentalismus: Jama`at-i-Islami

Bin ich eingangs auf das Phänomen des religiösen Fundamentalismus und die Ursprünge des muslimischen Nationalismus als Grundlage des neuen Staates Pakistan näher eingegangen, so will ich nun anhand der erarbeiteten spezifischen Merkmale und Handlungsparadigmata, die das fundamentalistische Programm charakterisieren, die islamische Bewegung als Akteur und Träger des Fundamentalismus vorstellen. Im vorliegenden Kapitel soll dabei die *Jama`at-i-Islami* (JI) als Fallbeispiel zur Untersuchung herangezogen werden. Die JI gilt im südasiatischen Kontext als eine der älteren islamistischen Bewegungen, die heute als politische Partei fest in der pakistanischen Politik verwurzelt ist, gleichzeitig aber neben politischen Forderungen nach einer Absetzung der Militärherrschaft und demokratischen Zugeständnissen ihre Bemühungen aufrecht erhält, Staat und Gesellschaft zu unterlaufen um das System in einen islamischen Staat zu transformieren.

Der ideologische Schulterschluss mit Saudi-Arabien, die Bündnisse mit anderen religiösen Parteien, die Kooperation mit Kreisen des Militärs aber auch die Unterstützung der *Mujahidin*, der Taliban sowie militanter *Jihadi*-Gruppen zeugen von einer Anpassungsfähigkeit der Organisation, welche sich auch in ihrem Verhältnis zum pakistanischen Staat widerspiegelt, wie das letzte Kapitel anhand einiger Beispiele illustrieren soll.

Das Werk ihres Gründers, Maulana Maududi, nimmt dabei auch in einem gesamtislamischen Kontext und vor dem Hintergrund eines ideologischen Transferprozesses transnationaler „Islamismen“ für neuere islamistische Gruppen eine zentrale Stellung ein. Die Theorien Sayyid Abul `Ala Maulana Maududis[148], aufgrund derer er heute über seinen tatsächlichen regionalen Einfluss hinaus zu den zentralen Denkern des Islamismus gezählt wird, lassen Duran Khalids Bild einer „Islamisten-Trinität“[149] (Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Sayyid Abul `Ala Maududi) durchaus berechtigt erscheinen. Maududis Werk bot gemeinsam mit der radikaleren Ideologie Qutbs, etwa in der Frage des *Jihad*, die Legitimation für die Anwendung von Gewalt, nach der ab Ende der 1960er Jahre neue islamistische Bewegungen suchten. Während allerdings al-Bannas Muslimbruderschaft (*Al-Ikhwan al-Muslimun*) in

148 *Maulana* – oder *Mawlana* – bezeichnet als obere Rangstufe sunnitischer Gelehrter zumeist die Absolventen eines *Dar ul-Ulum*, wird jedoch auch, wie im Falle Maududis, als Ehrentitel für große religiöse Gelehrsamkeit oder wohltätiges gesellschaftliches Wirken im Sinne des Islam verliehen.

149 Vgl. Khalid, Duran: Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation. In: Aktueller Informationsdienst Moderner Orient, Sondernr. 11. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1985, S. 102.

Ägypten aufgrund ihrer radikalen Haltung gegenüber dem „gottlosen“ Staat ab 1954 unter der Regierung von Nasser scharfen Repressionen ausgesetzt war und Qutb 1966 hingerichtet wurde, konnte Maududi die meiste Zeit seines Lebens frei in Pakistan wirken. Damit unterscheidet sich die Entstehungsgeschichte der islamistischen Bewegung in Südasien gravierend von den Bewegungen des Nahen Ostens, da sie ihren Einfluss auf Politik und Gesellschaft bis in die Gegenwart auf eine andere Weise gestalten konnte.[150]

In der westlichen Öffentlichkeit erhält der islamische Fundamentalismus auf dem indischen Subkontinent trotz seines starken Einflusses auf radikale Strömungen in der gesamten islamischen Welt eine eher periphere Aufmerksamkeit. Erst seit Beginn des Krieges der NATO-geführten Koalitionstruppen in Afghanistan 2001 rückten die islamischen Bewegungen Südasiens in das Blickfeld von Medien, Geheimdiensten und nichtstaatlichen Institutionen. Partielle Aufmerksamkeit erregten daneben vereinzelt Ereignisse,wie 2002 die Entführung und Hinrichtung des *Wallstreet*-Journalisten Daniel Pearl in Karachi oder, als eine der ersten Reaktionen der islamischen Welt auf die 2006 veröffentlichten Mohammad-Karikaturen der Zeitung *Jyllands-Postens*, die Aussetzung eines Kopfgeldes von umgerechnet 7.000 Euro auf die dänischen Karikaturisten - vor laufenden Kameras und in holprigem Englisch vorgetragen von Aktivisten des Studentenflügels der *Jama`at-i-Islami*.[151]

Im vorherigen Kapitel habe ich die Entwicklung der politischen Forderungen der Indomuslime nach Minderheitenrechten für ihre Gemeinschaft bis hin zu einem muslimischen Staat dargestellt: In dem Prozess der Staatswerdung Pakistans stellten die Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik nicht nur die Grundlage des modernen Staatswesens dar, vielmehr wurden dessen Strukturen durch fundamentalistische Bewegungen wie die JI reflektiert und fanden Eingang in ihre Ideologie. Maududis Theorie zielt demnach in seinen ersten Schriften auf die radikale Umwälzung der islamfeindlichen, als säkular verurteilten Staatsgründerelite um Jinnah und Iqbal ab.

Der Gesellschaftsentwurf Maududis findet in der JI praktische Anwendung und wird deshalb im Folgenden durch einen kurzen biografischen Zugang als Hintergrund für das Verständnis seiner Islaminterpretation ergänzt, welche darauf folgend anhand einiger zentraler Konzepte erläutert werden soll.

150 Einige Bemerkungen zur Rezeption von Maududis Werken bei al-Banna und Qutb finden sich in Kepel, 2002, S. 32-36.

151 Vgl. etwa Lau, Jörg: Allah und der Humor. Die Zeit, 01.02.2006.

3.1 Sayyid Abul `Ala Maududi

Sayyid Abul `Ala Maududis Kindheit und Jugendzeit war in zweierlei Hinsicht prägend für sein Verständnis der Religion des Islam, auf deren Grundlage sein späteres Wirken als Gründer und langjähriger Präsident der JI fußt: Geboren am 25. September 1903 in Aurangabad im muslimischen Fürstentum Hyderabad (Deccan)[152], entstammte Maududi einer Anwaltsfamilie, die in einer direkten Nachfolge des Sufi-Ordens der *Chishtiyya* stand, einer gemäßigten Bruderschaft (*Tariqa*), die ihr Zentrum in Delhi fand und von dort die Islamisierung auf dem indischen Subkontinent maßgeblich beeinflusste.[153] Obwohl Maududi keine traditionell-theologische Ausbildung absolvierte, genoss er an der *Madrasa Fawqaniyah* seiner Heimatstadt eine reformislamische Primärerziehung, die neben der islamischen Grundbildung der *`Ulama* auch naturwissenschaftliche Fächer umfasste.[154] Daneben unterrichtete ihn sein Vater, Ahmad Hassan, in den Sprachen Urdu, Englisch, Arabisch und Persisch und den kanonischen Schriften des Islam. Maududis Vater, der zwar durch seine Tätigkeit als Anwalt dem kolonialen Sektor stark verbunden war, dennoch aber eine ablehnende Haltung gegenüber dem europäisch-westlichen Bildungssystem wie auch der starr traditionellen *Madrasa*-Erziehung der geistlichen Orthodoxie entwickelt hatte, begann seine Ausbildung zwar am *Mohammadan Anglo-Oriental College,* beendete diese jedoch nicht. Seine ablehnende Haltung gegenüber den als zu „verwestlicht" empfundenen Lehren des Colleges, die das Denken vieler Mitglieder der Muslimliga um Jinnah beeinflusst und den aufgeklärten „Geist von Aligarh"[155] als Programm in den muslimisch-nationalistischen Diskursen der 1930er Jahre etablierten, fand Eingang in die Erziehung Maududis[156] und schuf in seiner Weltsicht eine enge Assoziation zwischen dem Staat Pakistan und Aligarh, das diesen repräsentierte.

152 Heute der indische Bundesstaat Andrha Pradesh.

153 Vgl. etwa Ahmad, Aziz: An intellectual History of Islam in India. In: Islamic Surveys, Vol. 7. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1969, S. S. 37-39.

154 Vgl. Hartung, 2001, S. 107-126.

155 Khalid sieht in der Nostalgie vieler Muslime für die islamischen Zentren Aligarh, Lucknow und Hyderabad, die als Vorbilder in den Islam der Gegenwart in Pakistan einflossen, trotz der Orientierung am Islam der arabisch-islamischen Gesellschaften die Glorifizierung einer vielfältigen und gegenüber den Traditionen des Nahen und Mittleren Ostens autarken religiösen Landschaft, die die Besonderheit des Islam auf dem indischen Subkontinent prägt. Da sich die genannten religiösen Zentren im heutigen Indien befinden, schufen sie damit sowohl ein Element der muslimisch-pakistanischen Identität als auch den Nährboden für einen Revanchismus gegenüber den indischen Hindus. Vgl. Khalid, 1989, S. 278/279.

156 McDonough, Sheila: Muslim Ethics and Modernity. A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier Univ. Press, 1984, S. 55.

Auch die Distanz zu den *`Ulama*, die Maududi in den folgenden Jahrzehnten einnahm, räumt ihm eine Sonderstellung unter den muslimischen Intellektuellen seiner Zeit ein, die oft schon sehr früh den traditionellen Bildungsweg der muslimischen Gelehrten einschlugen. Die strenge, schriftfixierte Auslegung des Islam, den Maududi neben dem Unterricht seines Vaters durch das Studium bei verschiedenen Deobandi-Gelehrten in Delhi vermittelt bekam, prägte sein späteres Werk deshalb nachhaltig mit seiner Orientierung an der puristischen Interpretation des *Dar al-Ulum* in Deoband.

Schon im Alter von 17 Jahren begann Maududi parallel zum autodidaktischen Studium des Islam eine journalistische Laufbahn: Nachdem er in Jabalpur an der kleineren Wochenzeitung *Taj* mitgewirkt hatte, schrieb er in Delhi für den *Muslim* und schließlich für die *Al-Jamiat*,dem Organ der Partei der indischen Geistlichkeit, *Jamiat Ulama-i-Hind* (Organisation der indischen Gelehrten; JUH).[157] Die 1919 von Deobandi-Absolventen gegründete JUH trat für eine geschlossene Unabhängigkeitsbewegung von Hindus und Muslimen ein, 1945 kam es jedoch aufgrund innerer Auseinandersetzungen zur Abspaltung der *Jamiat-ul-Ulama-i-Islam* (Organisation der Gelehrten des Islam; JUI), die noch heute in Pakistan im Bündnis religiöser Parteien agiert und im Gegensatz zur JUH den Deobandi personell wie ideologisch nahesteht.

Al-Jamiat, als deren Herausgeber Maududi in der Zeit von 1925 bis 1928 wirkte, gab den Befürchtungen vieler Muslime, als marginalisierte Minderheit im eigenen Land, schutzlos den Übergriffen der hinduistischen Nationalisten ausgeliefert zu sein Ausdruck und wurde in ihren Inhalten analog zur *Khilafat*-Bewegung in ihren Inhalten und Ansichten zunehmend politischer. In der Zeitschrift, die bald zu den meistgelesenen Blättern der Indo-Muslime gehörte, erschien 1927 Maududis *Al-Jihad fi al-Islam* (Der Jihad im Islam) – „eine Untersuchung zum islamischen Kriegsrecht“[158], die sich auf die kanonischen Schriften stützte und bei der muslimischen Intelligentia auf großes Interesse stieß.[159] Drei Jahre später folgte die Veröffentlichung seines Buches *Towards Understanding Islam*, welches bald in den Curricu-

157 Vgl. etwa: Ahmad, Kurshid: Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1992, S. 9-18.

158 Otto, Torsten: Maulana Maududi und die Ideologie der Jamaat-i-Islami. Abrufbar unter URL: http://www.suedasien.info/analysen/654. Eingesehen am 09.01.2008, 15:37.

159 Auch Mohammad Iqbal wurde auf den Artikel Maududis aufmerksam – die geplante Zusammenarbeit bei der Neuübersetzung mehrerer Werke und bei der Leitung des gemeinsamen Zentrums *Dar al-Islam* in Pathankot, im Osten des Punjab scheiterte jedoch an Iqbals frühem Tod 1938. Vgl. ebd;
Ahmad, Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought, 1992, S. 13.

la einiger Schulen als Standardwerk festgeschrieben wurde.[160] 1932 folgte eine Anstellung Maududis als Herausgeber der Publikation *Tarjuman al-Qur`an* (Interpret des *Qur`an*): Einer wachsenden Leserschaft gab Maududi in den monatlich erscheinenden Artikeln persönliche Einblicke in seine Suche nach einem „wahren Islam", der ihm aufgrund seiner Selbststudien des *Qur`an* und der *Sunna* des Propheten die „Wahrheit" über das vorherrschende koloniale System, das religiöse Auslegungsmonopol der *`Ulama* sowie den bedrohlichen Einfluss westlicher Ideen und Werteparadigmata auf die hiesigen Bildungssysteme vor Augen geführt hatte.[161]

Dabei nahm das Schlagwort vom „wahren Islam" gegenüber einer durch das herrschende Establishment und die Geistlichkeit verfälschten Islaminterpretation sein Programm, das sich in seinem schriftstellerischen Werk als Legitimationsgrundlage und im dogmatischen Selbstverständnis der JI manifestieren sollte, bereits vorweg: Nur durch die aufmerksame Analyse der Missstände und Probleme, die aus westlichem Gedankengut als Form von Unwissenheit (*Jahiliyya*) und Unglaube (*Kufr*) und dem expansionistischen Kolonialismus als Ausdruck europäischen Hegemonialdenkens resultierten, ließen sich zu diesen, so Maududi, auch analoge „islamische Lösungsansätze"[162] entwickeln. Den reformorientierten muslimischen Intellektuellen als Trägern und Akteuren des sozialen Wandels hatte die „Urkatastrophe" des Ersten Weltkrieges das Scheitern der westlichen Gesellschaftsentwürfe vor Augen geführt und die Notwendigkeit neuer krisenresistenter Identitätskonzepte deutlich gemacht.

3.2 Die Jama`at-i-Islami

1941 schließlich gründete Maududi die Organisation *Jama`at-i-Islami* in Lahore: Auf der Gründungskonferenz am 26. August in Pathankot, der 75 Mitglieder beiwohnten, machte Maududi das exklusive Islamverständnis der neuen Organisation deutlich, dass die Frage nach dem „wahren Islam" nicht nur als Entwurf einer idealen islamischen Gesellschaft zu verstehen sei, sondern vielmehr ein praxisorientiertes Handlungsparadigma impliziere. Als solches sei die Rekrutierung neuer Mitglieder der erste Schritt beim Aufbau einer revolutionären Bewegung, deren zukünftiger Charakter damit schon bei der Konstituierung ihrer Basis der eines elitären Zusammenschlusses sei.

160 Vgl. McDonough, 1984, S. 56.

161 Vgl. ebd.

162 Ahmad, Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought, 1992, S. 12.

Zu Beginn sahen die Mitglieder der JI den Schwerpunkt ihres Wirkens in der Verbreitung von Büchern und Zeitschriften[163], so dass sich die JI auch heute noch auf ein effektives System der Öffentlichkeitsarbeit und Repräsentation ihrer Positionen stützen kann. Maududi hatte im Zuge seiner journalistischen Tätigkeit und seiner Teilnahme an den Kundgebungen der *Khilafat*-Anhänger die Wirkung erkannt, die eine gezielte Anteilnahme am Prozess der öffentlichen Meinungsbildung, besonders in Fragen der Mobilisierung von Anhängern und Sympathisanten zum Zwecke von Protesten und Kampagnen als Form der Aktion hervorrufen konnte. Daher war die JI von Beginn an eine straff hierarchisierte Kaderpartei[164], die zwar auf ein strenges Aufnahme- und Ausschlussprinzip in den eigenen Reihen achtete, sich dabei aber nicht vor Konfrontationen mit politischen und religiösen Gegnern scheute und so keine isolierte oder weltabgewandte Gemeinschaft darstellte, sondern vielmehr den öffentlichen Auftritt geradezu suchte: Neben ihrer Präsenz auf den Straßen der Großstädte sah die JI in der Organisation karitativer Veranstaltungen, öffentlicher Diskussionsforen und individueller Gespräche mit Sympathisanten und Interessierten die Plattform zur Verbreitung ihres Programmes. Besonders in den Dörfern des ländlichen Raumes konnte sie sich in den traditionellen Strukturen und kolonialen Verwaltungskonzepten (*Panchayat*)[165] etablieren und damit ihre ursprünglich urbane Basis verbreitern. In Lahore befindet sich die Welt-Zentrale der JI Pakistan: Im Stadteil Mansurah hat sich die JI auf einem eigenen Grundstück neben ihrem Hauptquartier auch eine Reihe von Bildungseinrichtungen, Forschungszentren, Schulen sowie Einrichtungen für die Erwachsenenbildung und damit ein autarkes Bildungs- und Erziehungssystem aufgebaut, das neben der Ausbildung der eigenen Parteikader auch von der Öffentlichkeit stark frequentiert wird.[166] Das Krankenhaus der Partei, das mit staatlichen Förderungen errichtet wurde, sowie eine

163 Vgl. Khan, 2000, S. 337.

164 Maududi stützte sich bei der Organisation der JI auf das Konzept der Kaderpartei, nach der Lenin die Partei der kommunistischen *Bolschewiki* organisierte. Auch der Typus des Berufsrevolutionärs findet Eingang in die Ränge der JI, die viele ihrer Mitglieder auf der Basis von Arbeitsverträgen in einem Lohnverhältnis beschäftigt. Obwohl die Verdammung des religionsfeindlichen Atheismus des Sowjetsystems und des Kommunismus als *Jahiliyya* den kategorischen Imperativ der JI darstellt, befasste er sich eingehend mit den Schriften Lenins und Stalins. Vgl. dazu etwa Kepel, 2002, S. 34; Riexinger, Martin: Allahs Kader. In: Die Tageszeitung (taz), 24.01.2004, S. 4.

165 Der Rückgriff auf die koloniale Verwaltungsform der *Panchayati Raj* (hind. Regierung durch eine Fünferversammlung), bestehend aus den fünf Weisen und Ältesten der Dorfgemeinschaft. Die JI wählte bewusst dieses *Raj*-Konzept, das Dorf stellt dabei die unterste Organisations- und Verwaltungsform dar. Vgl. Khan, 2000, S. 337.

166 Vgl. http://jamaat.org/directory/. Auf der Homepage der JI finden sich die wichtigsten Einrichtungen der Partei aufgelistet.

ambulante Betreuung auf dem Lande richten sich gezielt mit einer kostenlosen medizinischen Versorgung an ärmere Bevölkerungsschichten.[167]

Während mehrerer Krisenfälle in der pakistanischen Geschichte hat die JI-Führung mit ihren Sofortmaßnahmen und Direkthilfen ein sensibles Gespür dafür bewiesen, sich als kompetenter Träger eines alternativen Wohlfahrts- und Erziehungswesens[168] zu präsentieren. Bei den Massakern und Vertreibungen im Ost-Punjab unmittelbar nach der Teilung 1947, der Versorgung der überfüllten Flüchtlingslager sowie während der großen Überschwemmung im Punjab 1950 übernahm die JI die Koordination der Hilfsmaßnahmen oft früher und effektiver als die staatlichen Programme, die erst sehr spät eingreifen konnten.

Trotz ihres Krisenbeistands, der im kollektiven Trauma der Teilung von vielen Pakistanern anerkannt wurde, konnte die JI nie die Massen erreichen, geschweige denn als politische Partei bis in die 1970er Jahre Wahlmehrheiten erringen: Die strenge Kaderführung der Partei, ihr radikaler Staatsentwurf, der Teile der Bevölkerung als nichtmuslismische Bürger (*Dhimmis*) per definitionem abwertete, wie auch die intolerante Haltung gegenüber dem in Pakistan in kultureller und religiöser Hinsicht omnipräsenten Volksislam sorgten für Befremden in der Gesellschaft: Vor allem der Volksislam, der mit *Tariqas* (Sufische Orden) oder Schrein- und Heiligenkulten als indigene mystische Strömung des Islam fester Bestandteil und Bezugspunkt in der Lebenswelt der muslimischen Gesellschaften Südasiens ist, wurde von Machthabern wie Zia ul-Haq beim Versuch, den Einfluss von Politik auf die Religion zu erhöhen, meist eine gewisse Autonomie zugestanden.[169]

Die Hierarchie der JI, die bis heute unverändert ist, sieht die Führung durch einen *Amir* (Urspr. arab. Milit. Heerführer) vor, wobei Maududi bis zu seinem Tod 1979 das Amt auf Lebenszeit innehatte. Maududi genoss dabei eine unanfechtbare Position an der Hierarchiespitze: Der Erlös aus seinen Publikationen, mit dem er die Organisation beinahe allein finanzierte – besonders Mitglieder in den Führungspositionen wurden für ihre Tätigkeiten aus dem Haushalt[170] der JI bezahlt – machte seine Person unverzichtbar und dürfte für die Einheit der Organisation, in der es im Gegensatz zu anderen Bewegungen keine Abspal-

167 Khan, 2000, S. 337.

168 Das Bildungssystem, dem bei der Vermittlung der islamischen Werte als „zivilisatorisch höchste Werte" eine zentrale Rolle zukam, sollte sich nach der Vorstellung Maududis auf einer zentralen, gleichgeschalteten Institution nach dem Vorbild einer religiösen Stiftung (*Waqf*) und dem Zentrum *Dar al-Islam* in Pathankot gründen.

169 Khalid, 1989, S. 293/294.

tungen gab, förderlich gewesen sein.[171] An seiner Seite wirkte, gemäß der auf dem Gründungstreffen 1941 verabschiedeten Verfassung, das gewählte Komitee der *Majlis-e-Shura* als beratendes Organ. Auf diese Verfassung hatte jeder Anhänger einen Eid abzuleisten, der indirekt als Treueeid auf den *Amir-e-Jama`at*, die Loyalität zu Maududi sicherstellen sollte und sich so auf dem Führerprinzip aufgebaute und sich nach unten bis zur Organistationseinheit der einzelnen Distrikten fortsetzte.[172]

Die Basis der JI unterteilt sich wiederum in Sympathisanten (*Hamdard*), Anhänger (*Mutaffiqan*) und formelle Mitglieder (*Arkan*), wobei die ersten beiden Kategorien als Rekrutierungsplattform für die Anwerbung neuer Mitglieder oder Aktivisten für kurzfristige Aktionen wie öffentliche Kundgebungen dienen. Alle drei Kategorien stellen die sogenannten *Karkuns*, die als festangestellte Arbeiter im Dienste der Partei politische und administrative Ämter und Tätigkeiten ausüben. Verschiedene Zirkel und Suborganisationen der JI unterstehen jeweils ihren regionalen Parteiadministrationen; gelenkt werden diese zentralistisch durch die Parteizentrale in Lahore unter dem amtierenden *Amir*. [173] Auch heute rekrutiert sich die JI traditionell aus Beamten und Kaufleuten der unteren Mittel- und städtischen Bürgerschicht – ihre Schlagkraft und hohe Zahl an Anhängern, die die Zahl ihrer formellen Mitglieder bei weitem übersteigt, resultiert jedoch aus dem Rückhalt unter den Studenten. Neben einer Organisation für Frauen[174], die der strengen Geschlechtertrennung der Verfassungsbestimmungen Rechnung schuldet, gilt die Organisation *Islami Jami`at-i Tulaba* (Vereinigung islamischer Studenten; IJT) als Studentenflügel der Partei (Kap. 4.1).

170 Über die Höhe der durch Erlöse aus den Publikationen, Spenden, *Zakat-* und *Usher* stammenden Einnahmen der JI kann, da die existierenden Angaben schwanken, nur spekuliert werden. Die wichtigste Ertragsquelle ist jedoch die Öffentlichkeitsarbeit. Spenden spielen daneben offenbar nur eine geringe Rolle: Orientiert man sich etwa an dem bei Khan angeführten Ertrag des jährlichen Spendenaufrufs der JI, der als Erlös vom Verkauf von Tierhäuten in den Fond der Partei fließt, so ergab die Kollekte in Karachi, der mit geschätzten 14 Millionen Einwohnern größten Stadt Pakistans, im Jahr 2000 lediglich einen Betrag von ca. 45,000 Rupies (ca. 720 US-Dollar). Vgl. Khan, 2000, S. 340.

171 Zit. Bahadur, Kalim: The Jama`at-i-Islami of Pakistan. New Delhi: Chetana Publ., 1977, S. 13/14: „Organisationally, Mawdudi`s hold over the Jama`at rested on the system of whole time workers who were paid their wages from the treasury. In 1965, every fifteenth member was a paid worker. The leadership and its management was entirely under the control of these paid workers. It required great courage to differ from the Amir, when one`s livelihood depended on one`s agreement with the Jama`at. This fact assumes added significance when it is also considered that Mawdudi himself was the major source of the Jama`at`s finances through his writings and publications while he himself was not dependent upon the treasury [...]". In: McDonough, 1984, S. 58/59.

172 Vgl. ebd, S. 56/57.

173 Vgl. dazu Globalsecurity.org: Military, Jamaat-e-Islami. Abrufbar unter URL: http://www.globalsecurity-.org/military/world/pakistan/ji.htm. Eingesehen am 12.01.2008, 17:47.

174 *Jamaat-e-Islami Women Wing*, vgl. URL: http://www.jamaatwomen.org/new/Default.asp. Eingesehen am 12.01.2008, 20:49.

Die Aufnahme in die JI ist mit einem streng kodifizierten Aufnahmeritus verbunden, der die feierliche Verzichtserklärung des neuen Mitglieds auf Alkohol, Tanz, Musik, Glücksspiel und Bestechung sowie den Dienst in einer Regierung, die die Rechtsquellen des *Qur`an* und der *Sunna* nicht anerkennt, verlangt.[175] Die Kaderbildung und strenge Kategorisierung in Maududis Programm wird auch an neuen Rekruten, also auf der Ebene des Individuums, konsequent angewandt und fließt, quasi analog zum gesellschaftlichen Umbruch auf kollektiver Ebene, als Transformation des Einzelnen in spezielle *Character-Building*-Programme ein, die die neuen Mitglieder nach dem Vorbild des Propheten Muhammads zu Anerkennung des Supremats des Islam und eigener Opferbereitschaft erziehen sollen.[176]

3.2.1 Maududis Kritik an der Pakistan-Bewegung

Angesichts der zunehmenden Spannungen zwischen der Muslimliga und dem Nationalkongress in der Frage um den zukünftigen Dominionstatus Britisch-Indiens übte Maududi als Gegner einer Teilung des Subkontinents sowohl Kritik an Jinnahs Pakistan-Idee als auch am politischen Programm des Nationalkongresses. Hintergrund seiner ablehnenden Haltung gegenüber beiden Konzepten war deren Anlehnung an westliche Staatsmodelle, die als Grundlage der Staats- und Nationsbildung für die Entwicklung beider Staaten von deren Gründerelite um Jinnah und Iqbal auf der einen und Gandhi und Nehru auf der anderen Seite favorisiert worden waren. Ab 1937 verfasste er Artikel, in denen er den unislamischen Charakter beider Lager hervorzuheben versuchte und statt nationalistischer Konzepte forderte, durch eine weltweite muslimische Revolutionsbewegung einen islamischen Staat zu errichten und damit die Teilung des Subkontinents zu verhindern.[177] Unter dem Postulat des „Landes der Reinen", verkörpert durch die Pakistan-Idee, verstand er gemäß seiner später ausgearbeiteten Theorie den Staat als Institutionalisierung der Gottessouveränität:

> As a Muslim I do not believe in 'the government of the people' [...] For me the most important question is whether in your Pakistan the system of government will be based on the sovereignty of God or on popular sovereignty based on Western democratic theories. In the case of the former, it will certainly be Pakistan [i.e., holy land], otherwise it will be as `na-Pakistan` [unholy land] as the other areas where, according to your scheme, non-Muslims will rule. But in the eyes of God it will be much more reprehensible and unholy

175 Der Verzicht, der auch Selbstmord und Geburtenkontrolle beinhaltet und damit massiv in die Individualität des Rekruten eingreift, leitet sich durch eine absolute Unterwerfung unter den Willen Gottes ab und sieht bei Zuwiderhandlung ein drakonisches Strafregister wie Auspeitschung und Steinigung vor. Vgl. Schied, 2004, S. 239.

176 Vgl. Khan, 2000, S. 340.

177 Vgl. Ahmed, 1994, S. 675.

> than even that. Muslim nationalism is as reprehensible in the Shari`a of God as Indian nationalism.[178]

Die Forderungen der Muslimliga nach einem muslimischen Staat wurden auch hinsichtlich ihrer politischen Repräsentanten um Jinnah und die verhassten Aligarh-Absolventen von Maududi abgelehnt. Noch heute schwingt in der Rhetorik der JI die Geringschätzung westlicher Staats- und Gesellschaftskonzepte mit. Dabei bedient sie sich der gängigen Stereotype von den westlich orientierten Kräften, die sich wie Präsident Pervez Musharraf, bezogen auf den aktuellen politischen Kontext, in ihrer Kooperation im *War on Terror* oder der Anerkennung Israels den USA anbiedern und dafür mit finanziellen Zuwendungen belohnt werden.[179] Dieser Wahrnehmung der „westlichen Zivilisation", die aus der Sicht Maududis in den Auseinandersetzungen zwischen Anhängern und Gegnern der Pakistan-Idee von den in vielen Fällen westlich erzogenen ML-Mitgliedern repräsentiert wurde, verleihen Ali Ahmad Khans Ausführungen Ausdruck, in denen er die Position der JI zum Westen darzulegen versucht:

> The JAMAAT welcomes the scientific advancement in modern industrial and agricultural development and wants to exploit the latest scientific technique and inventions in the development of Pakistan`s industry, agriculture etc. But that does not mean that we should play the blind and follow that civilisation in such cultural matters also which are antagonistic to ours and harmful to humanity in general. The JAMAAT considers that the West has made two sorts of contributions. The one is scientific development – the most useful service to humanity. The second is equally opposite to it, i.e., the worst service to humanity – uprooting the moral values altogether [sic!; M.G.]. It has administered a rude shock to the foundations of family life, the bedrock of every civilisation worth the name, by laxing the sexual discipline. It has robbed man of the man in his and has reduced the individual to a mere economic animal.[180]

Maududi fürchtete, der Nationalismus als Produkt westlicher Identitätskonzepte werde die Gemeinschaft der Indomuslime zersetzen, wodurch die Religion als Leitmerkmal der muslimischen Gesellschaft und gleichzeitig als Fundament des islamischen Staates an Bedeutung verlieren werde. Das Konzept einer religiös konnotierten muslimischen Nation (*Millat-i Islamiyya*), das Iqbal auf dem Kongress der Muslimliga in Allahabad am 29. Dezember 1930

178 Vgl. Sayyid Abul A`la Maududi: Musalman aawr maujuda siyassi kasmakash (Muslims and the present political struggle), Vol. 3. Pathankote: Maktab-i-Jama`at-i-Islami, 1937-1939, S. 86/87. Zit. In: Ahmed, 1994, S. 675.

179 Vgl. Jama`at-e-Islami Pakistan: Qazi Hussain Ahmed doubts fair elections with Musharraf in power. Abrufbar unter URL: http://jamaat.org/news/2005/sep/16/1001.html. Eingesehen am 20.01.2008, 02:57. Seit 2001 gehen Schätzungen von rund 10 Milliarden US-Dollar aus, die unter der Bush-Administration in das *Counter Terrorism*-Programm der pakistanischen Regierung flossen, vermutlich aber dem Ausbau der Militärökonomie dienen und nur sekundär für die Aufstockung und Versorgung der kämpfenden Truppe in den Operationsgebieten der NWFP und FATA verwendet werden. Vgl. Army the second largest employer. Dawn, 25.01.2004; Pakistan bolstering forces in Northwest. Washington Post, 19.11.2007.

180 Zit. Khan, 2000, S. 346.

als Ziel der muslimischen Gemeinschaft proklamierte, machte deshalb die Hoffnungen Maududis zunichte, in der Verwirklichung eines islamischen Staates (*Islami Hukumat*) mit der Liga kooperieren zu können: Der semantisch und ideologisch enge Bezug der Pakistan-Idee zu einer landzentrierten und gleichsam religiösen Blut-und-Boden-Ideologie stand mit einem islamischen Staat, der sich durch die Aufhebung territorialer Eingrenzung auszeichnete und sich als transnationales, islamisches Projekt verstand, in einem unvereinbaren Gegensatz:

> Jene religiösen und sozialen Systeme und politischen und kulturellen Ideologien, die Unterschiede zwischen den Menschen aufgrund von Rasse, Herkunft oder Hautfarbe machen, können niemals zu allgemeingültigen Glaubensbekenntnissen oder Ideologien werden aus dem einfachen Grunde, weil sich weder jemand, der einer bestimmten Rasse angehört, in eine andere Rasse verwandeln oder jemand, der in ein bestimmtes Land hineingeboren wurde, seine Zugehörigkeit zu diesem Lande ungeschehen machen kann, noch die ganze Welt ihren Ursprung in einem einzigen Land haben kann und weil die Hautfarbe eines Negers, eines Chinesen und eines Weißen nicht verändert werden kann.[181]

Auf diese Erkenntnis, die eine einschneidende Zäsur in der Haltung Maulana Maududis zur Pakistan-Bewegung darstellte, gründete sich sein Anspruch, eine eigene theoretische Grundlage des islamischen Staates und eine Strategie zu dessen praktischer Umsetzung zu schaffen. Dabei stützte sich seine Vision des Staates auf den Islam als weltumfassendes, tolerantes Wertesystem. Seine biografischen Erfahrungen während seiner Ausbildung im muslimischen Fürstentum Hyderabad, das für ihn den idealen islamischen Staat darstellte, trugen dazu ebenso bei.[182]

Diese Position der totalen Verweigerung politischer und nationaler Ideologien, die dem Versuch einer Subversion des religiösen Wertesystems gleichkam, aber auch die Ablehnung des neuen Staates Pakistan, der sich in seiner Erscheinung zu wenig an der islamischen Frühzeit, am Vorbild der *Sunna* des 7. Jahrhunderts orientierte, behielt die JI gegenüber allen Regierungen, der man bei der Transformation Pakistans in einen islamischen Staat im Sinne Maududis Versagen und den Ausverkauf muslimischer Interessen vorwarf, bei.[183]

Durch die faktische Teilung des Subkontinents und die Gründung der beiden neuen Staaten sah sich die JI jedoch gezwungen, ihre aggressive Rhetorik gegenüber Jinnah zu entschärfen. Dahinter stand das Kalkül, die enorme religiöse Antriebskraft, die den musli-

181 Vgl. Maududi, Sayyid Abul `Ala: Weltanschauung und Leben im Islam. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1971, S. 172/173.

182 Im Sultanat Hyderabad stellten die Muslime zwar nur eine Minderheit in der Bevölkerung dar, besetzten aber dennoch vor allem im öffentlichen Dienst und am Hofe die führenden Positionen. Vgl. dazu Hartung, 2001, S. 115/116.

183 Vgl. Khalid, 1989, S. 274-307.

mischen Separatismus von seinen bescheidenen Anfängen ab 1906 zu einer Staatsideologie getragen hatte, für die ihm vorschwebende totale Transformation des Systems zu instrumentalisieren und von der Popularität des *Quaid-al-Azam,* als Vater der Nation, profitieren zu können.

Erst 1977, unter der Herrschaft General Zia ul-Haqs und dessen Programm der Reislamisierung Pakistans, verließ die JI, inzwischen politische Partei, ihren Konfrontationskurs und ließ die Bereitschaft zur Kooperation mit dem neuen Regime erkennen.[184]

Heute versucht die JI, das Bild Maududis, der vom Amt des *Amirs* 1972 aus gesundheitlichen Gründen zurücktrat und am 22. September 1979, nach mehreren Operationen in Buffalo, New York, starb, im Geschichtsbewusstsein der Pakistanis grundlegend zu korrigieren: Keinesfalls sei Maududi ein strikter Gegner des Staates Pakistan gewesen, vielmehr weist sie auf seine unpolitische Haltung angesichts der mit Nachdruck geführten Dispute und Auseinandersetzungen zwischen der Muslimliga, dem Nationalkongress und der britischen Kolonialmacht hin und sieht seinen Verdienst in der religiösen Erneuerung des Islamverständnisses der *`Ulama* und damit als berechtigte Opposition zu den Apologeten eines traditionell-islamischen Konzeptes:

> Certain quarters try to make an impression that Sayyid Abul A'la Maududi and Jama'at-e-Islami had opposed the creation of Pakistan. Though it is a lie and, therefore, not worh-[sic!] talking, it is necessary to present facts for setting the record straight.
>
> Sayyid Maududi was primarily a thinker, a scholar and a social reformer. He was not a `politician` in the currently understood sense. Even Jama'at-e-Islami began to take part in politics only after the adoption of the Objectives Resolution in March, 1949. Maulana Maududi was not involved in active politics in the pre-independence era. During that period his contribution was in the field of reconstruction of Islamic thought, analysis of the malaise that plagued the Muslim Ummah and spelling out a strategy for their revival through an Islamic revolutionary movement.
>
> Second, it may also be stated as a matter of fact that Maulana Maududi neither opposed Pakistan Movement nor did he practically participate in it. He had his differences with the way the Muslim League had organized the movement. He developed his own distinct approach to the challenge faced by the Muslim Ummah. One has every right to differ from his approach, but it is unfair to distort or misrepresent his position.[185]

Unerwähnt bleibt dabei, dass Maududi selbst durch seine Anfeindungen gegenüber den *`Ulama* als Vertreter einer isolationistischen Islamauslegung von den Integrationisten der Deobandi mit dem Bannstrahl belegt und mit dem Vorwurf, *Kafir* (*Kuffar*; Ungläubiger) und Apostat (*Murtadd*) zu sein, attackiert wurde.[186]

184 Vgl. McDonough, 1984, S. 57.

185 Zit. Stellungnahme zur Position Maududis auf der Homepage der Jama`at-e-Islami Pakistan. Abrufbar unter URL: http://jamaat.org/fifty/movement.html. Eingesehen am 31.12.2007, 20:07.

186 Ahmed, Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama`at-i-Islami, S. 669.

Die politische Teilung Britisch-Indiens barg für die JI, die bis dahin ihr organisatorisches Zentrum im nunmehr indischen Pathankot hatte, weitreichende Folgen, so konnte die Zersplitterung der Organisation nicht verhindert werden. Heute nimmt die JI aufgrund ihrer Parallelorganisationen in Indien, dem indischen Teil Kashmirs sowie in Bangladesh, Sri Lanka[187] und Pakistan zwar ideologisch eine regionale Schlüsselstellung unter den religiösen Parteien ein, organisatorisch bestehen jedoch kaum Verbindungen der JI-Parteien untereinander oder Ansätze einer länderübergreifenden Kooperation. Dagegen pflegt die JI Pakistan als Mutterpartei personelle Kontakte zu islamistischen Bewegungen im Nahen Osten, Afrika und in Zentral- und Südostasien. Daneben steht sie neueren jihadistischen Netzwerken nahe, so den Taliban und afghanischen Warlords wie Gulbuddin Hekmatyar und vermutlich der *Al-Qa`ida* (Die Basis). Dabei bewähren sich nun die personellen Verbindungen einiger JI-Kreise, die während des Afghanistan-Krieges in den pakistanischen *Madaris* (Kap. 4.2.3.2) für die meist ideologische Ausbildung der Rekruten im Kampf gegen die sowjetischen Truppen zuständig waren.[188] Trotz ihrer öffentlichen Distanzierung hält die JI scheinbar in Kashmir und in Pakistan selbst Verbindungen zu militanten Jihadi-Gruppen wie der radikal-sunnitischen *Hizb-ul Mujahideen* (HM), die als ihr militanter Arm gilt, aufrecht.[189]

3.2.2 Der Einfluss des Iran und Saudi-Arabiens

Ab den 1970er Jahren ist in der JI Pakistan ein rasanter Zuwachs von Mitgliedern und Anhängern zu verzeichnen, der wesentlich durch die indirekte Intervention anderer Staaten er-

187 In Indien strukturiert sich die *Jamaat-e-Islami Hind* (JIH) unter der derzeitigen Führung von Maulana Jalaluddin Umri auf provinzieller Ebene in 17 organisatorische Einheiten, jedoch ähnlich dem administrativen System der Vizepräsidentschaften der JI Pakistan.
Vgl. http://www.jamaateislamihind.org/newwebsite/. Eingesehen am 04.01.2008, 17:15.

188 Vgl. Norell, Magnus: The Taliban and the Muttahida Majlis-e-Amal (MMA), S. 70-73ff. In: Central Asia-Caucasus Institute, Silk Road Studies Program: China and Eurasia Forum Quarterly, Vol. 5, Nr. 3, 2007, S. 61-82.

189 Informationen über die Entstehung und Führung der HM als terroristische Vereinigung finden sich etwa auf der Homepage des *South Asia Terrorism Portal*. Abrufbar unter URL: http://satp.org/satporgtp/countries/india/states/jandk/terrorist_outfits/hizbul_mujahideen.htm.
Eingesehen am 23.01.2008, 18:46.
Die HM kämpft im Bündnis *United Jihad Council* (UJC) mit den *Jihadis* der ebenfalls sunnitischen Gruppen *Harakat-ul Mujahideen* (HUM), *Jaish-e Mohammad* (JM), *Lashkar-e Tayyiba* (LT), *Hizb-ul Mujahideen* (HM), *Al Badr* sowie der ehemaligen Dachorganisation *Harakat ul-Ansar* (HUA) in Jammu und Kashmir sowie in Indien für die Unabhängigkeit der durch indische Truppen besetzt gehaltenen Gebiete. Innerhalb der UJC wird daneben aber auch die Angliederung der Territorien an Pakistan favorisiert. Vgl. Jane`s Information Group: United Jihad Council Groups, 20.09.2001. Abrufbar unter URL: http://www.janes.com/security/international_security/news/jwit/jwit010920_1_n.shtml.
Eingesehen am 12.01.2008, 01:15.

klärbar ist. Eine führende Rolle bei der finanziellen Unterstützung der JI spielte dabei Saudi-Arabien, mit dem Maulana Maududi Zeit seines Lebens eine enge personelle Beziehung aufrecht erhielt. Seine Anerkennung als Erneuerer des Islam (*Mujaddid*) fand Ausdruck in der Verleihung des „König-Faisal-Preises für hervorragende Dienste um den Islam".[190] Auch in den internationalen islamischen Organisationen, die ihr administratives Zentrum in Saudi-Arabien haben und wie die *Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC) oder die *Muslimische Weltliga* überwiegend durch saudische Gelder finanziert werden, besetzten ab Anfang der 1970er Jahre Muslime aus Indien, Bangladesh und Pakistan wichtige Führungspositionen.[191]

Im Ausland oft als „Petro-Islam" bezeichnet, fürchtete das saudische Königshaus, durch die Islamische Revolution 1978/1979 im Iran drohe besonders unter den schiitischen Majoritäten im Irak, Bahrain und der Minderheit im eigenen Land die Gefahr von weiteren Revolutionen mit dem Ziel einer Theokratie. Um dem entgegenzuwirken wurden sunnitische religiöse Bewegungen weltweit gefördert, die wie die *Mujahidin* in Afghanistan für den militärischen Kampf mit Geldern und Waffen versorgt wurden. Daneben versuchte man systematisch, Elemente der wahhabitischen Lehre als Teil der religiösen Erziehung in Saudi-Arabien in den nunmehr 16 König Fahd-Akademien in aller Welt fest in den Lehrplan nichtstaatlicher Schulen zu integrieren. So wurde in Zentralasien und Pakistan der Aufbau von *Madaris* gefördert und damit ein bis heute bestehender Einfluss auf das nichtstaatliche Erziehungswesen etabliert.[192] Die weltweite Verbreitung und Übersetzung von Publikationen der JI wurde durch saudische Gelder und Institutionen wie die *Islamic Foundation*, die auch die Herausgeberschaft für einige von Maududis Werken übernahm, maßgeblich vorangetrieben.[193]

Die guten Beziehungen zu Saudi-Arabien erhielten jedoch durch den Tod Maududis erste Risse: Obwohl auch sein Nachfolger, Amir Mian Tufail Muhammad, genauso wie General Zia ul-Haq[194] die Nähe zum saudischen Königshaus suchte, kam es zu einer Abspaltung

190 Khalid, 1989, S. 294.

191 Ebd., 1985, S. 102.

192 Vgl. etwa Prokop, Michaela: Education in Saudi Arabia – The Challenge of Reforming the System and Adapting the Message, S. 572-576. In: Orient, Vol. 43, No. 4, 2002, S. 559-582.

193 Ahmed, 1994, S. 679.

194 Auch wenn den Führer der JI und Nachfolger Maududis und den Militärmachthaber ul-Haq kein verwandtschaftliches Verhältnis verband, wie irrtümlich, etwa bei Reissner (Reissner, Johannes: Die militantislamischen Gruppen. In: Ende; Steinbach, 1989, S. 470-486.) u.a. angenommen, stammten sie zumindest beide aus dem Stamm der *Ara`in-Baradari* im indischen Punjab. Vgl. Khalid, 1985, S. 102.

innerhalb der JI. In einer Phase der politischen Neuorientierung suchte ein Flügel in Karachi um Ghafur Ahmad und die IJT die Annäherung zum Khomeini-Regime im Iran, während der Kern der Partei mit Sitz in Lahore weiterhin zum pakistanischen Militärmachthaber und Saudi-Arabien hielt. Iran, der bald ein ähnlich globales Stiftungswesen aufgebaut hatte wie vormals Saudi-Arabien, konnte vielen Mitgliedern des Karachi-Flügels in diesen schiitischen Organisationen Ämter verschaffen. Ideologisch gewann Khomeinis geglückte Islamische Revolution an Ansehen, da sie für viele Aktivisten der IJT als Projektion einer möglichen Revolution in Pakistan galt. Damit konnten sowohl Saudi-Arabien als auch Iran ab den 1970er Jahren die „islamische Bewegung Pakistans", die jede Seite als Eigenprodukt für sich beanspruchte, nicht nur in Konzepte einer religiösen Missionsbewegung zur Verbreitung des jeweils wahren Islambildes umwandeln, auch die religiösen Parteien und ihre Unterorganisationen machten sich die finanzielle Schubkraft beider Staaten bei der Verfolgung ihrer eigenen Ziele zu Nutze.[195] So sah die IJT die iranischen und libanesischen Vorbilder als Legitimation, die Revolution in Pakistan in der Tradition der *Hizbullahis* mit gewaltsamen Mitteln voranzutragen.[196] Der offensichtliche Kontrollverlust der JI-Führung in Lahore über die jungen, Iran-orientierten Kader in Karachi und ein verschärftes Konfliktgemenge zwischen Schiiten und Sunniten kulminierten im Sommer 1985 in Quetta, Peshawar und Rawalpindi, wo lokale Schiitenführer offen gegen das Militärregime aufbegehrten.[197]

3.2.3 Ideologische Positionierung der JI als islamistische Bewegung

Hinsichtlich ihres Programmes wie ihres Charakters als revolutionäre islamistische Bewegung und später als religiöse politische Partei ist die JI einem stetigen Wandel unterworfen gewesen. Dies kann sowohl als Folge einer sich wandelnden politischen Kultur im jungen Staat Pakistan als auch als Reaktion auf signifikante Umbrüche in der ideologischen Legitimation der JI und letztlich als die Anpassung einer sich ständig neu konstituierenden Bewegung auf neue gesellschaftliche wie politische Rahmenbedingungen gedeutet werden. Ausgehend vom religiösen Konservatismus, der die JI von ihrer ersten Stunde an auch organi-

195 Khalid, 1985, S. 103-105.

196 Offiziell verbot die Verfassung der JI den Einsatz von Gewalt (Artikel 10), der *Jihad* als gewaltsame Bemühung im Sinne von Maududis Islamverständnis bot jedoch in entsprechenden Situationen einen weiten Interpretationsrahmen, den sich besonders die IJT, die Gewalt als Mittel der politischen Aktion in die Kampagnen der Mutterpartei zu eigen machte. Vgl. Ahmed, 1994, S. 678.

197 Vgl. Khalid, 1985, S. 105.

satorisch geprägt hat, bietet sich ein Blick auf das Fundament der Bewegung, ihren dogmatischen Bezugspunkt, an, der reformorienierte Ansätze in sich birgt:

Das puristische Islamverständnis, das dem der Deobandi oder anderer islamistischer Bewegungen in vielerlei Hinsicht ähnlich erscheinen mag, zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Überlebensfähigkeit und Dauer aus, die trotz der Transformation der JI zur politischen Partei in die heutige JI Pakistan unter ihrem populistischen Führer Qazi Hussain Ahmad, der selbst einer *`Ulama*-Familie der Deobandi entstammt und 1970 in die JI eintrat[198], in ihrem Programm sowie in den Aktionen ihrer Anhänger anzutreffen ist und durch die intensive wie systematische Verbreitung von Maududis Schriften weltweit den Islamismus geprägt hat. Gleichzeitig wurden in religiösen Kreisen intensive Debatten über die Reinterpretation der bei Maududi zentralen Schlüsselbegriffe entfacht, weshalb ich im Folgenden auf einige Elemente, denen eine besondere Bedeutung in ihrer Übertragbarkeit von Maududis Theorie zur praktischen Umsetzung zukommt, näher eingehen werde.

3.2.3.1 Die Reinterpretation der islamischen Tradition

Jan-Peter Hartung weist auf den spekulativen Charakter des Gemeinschaftswesens als Postulat Maududis hin, das sich, obwohl an Gedanken der europäischen Aufklärung orientiert, als Idealkonzept grundlegend vom modernistischen Pragmatismus der Aligarh-Denker unterschied.[199] Dennoch ist gerade hier der Widerspruch in Maududis Werk enthalten: Zeugt sein theoretisches Werk eigentlich vor seinem Entstehungshintergrund zwar von einer Offenheit, die eine kreative Synthese westlichen Gedankenguts europäisch-abendländischer Tradition mit der von Maududi als zivilisatorisch dominierend bezeichneten islamischen Tradition zu einem universalistischen Wertekonsens nicht ausschließt, scheint es gerade deshalb mit seinem totalitaristischen Anspruch der Alleingültigkeit von *Sunna* und *Qur`an* zu kollidieren. Doch sind, wie Hartung betont, die systematisch angeeigneten westlichen Inhalte weniger als bloße Adaption von Wissens- und Wertezusammenhängen in Maududis Programm zu sehen, vielmehr werden sie funktionalisiert in dem Sinne, dass sie nicht nur durch traditionell islamische Inhalte ersetzt, sondern anhand des Werterahmens der Moderne reinterpretiert und umgedeutet werden:

198 Ali, Kamran Asdar: Pakistani Islamists Gamble on the General. In: Middle East Report, Vol. 231, 2004, S. 4.

199 Vgl. Hartung, 2001, S. 113.

Die Paradigmen von Tradition und Moderne definieren ihren Antagonismus im Kern durch den Begriff der subjektiven Werte- und Willensfreiheit im Sinne Kants, abgeleitet aus der kopernikanischen Wende, der in jeweils beiden Werterahmen zu finden ist, jedoch gegensätzlich gedeutet wird:[200] Geht die modernistische Argumentation auf normativer Ebene von einem freien und vernunftbegabten Subjekt aus, so ersetzt die traditionelle Auffassung die zentrale Stellung des Subjekts durch Gott als absoluten und wie ein Naturgesetz ewig gültigen Begriff.[201]

Den *Wertinhalten* der Moderne, die Maududi per se ablehnt[202], steht das *Wertsystem* der Moderne gegenüber, das funktional einen neuen Zugang der Interpretation originär islamischer Wertinhalte erlaubt. Peter W. Brown gebraucht für diese Sich-Nutzbarmachung eines antagonistischen Paradigmas die Metapher des „Prismas der Moderne"[203], das einen neuen Blick auf die Tradition und neue Ausformungen des Traditionellen erst ermöglicht:

> Rather than viewing modernity as a source of light, dispelling the darkness of tradition, we should instead imagine tradition as a beam of light, refracted by the prism of modernity. A tradition emerges from the prism of modernity as a multi-colored spectrum of responses. Some responses will show the effects of modernity much more dramatically than others, but none will be entirely untouched. At the same time, each color of the spectrum, each different response, is clearly rooted in the tradition. All responses to modernity from a religious tradition, and even those that seem to have left the tradition altogether behind, maintain a certain continuity with the tradition, just as each band of the spectrum is present in the light entering a prism.[204]

Auf der Basis dieses sehr bildhaften Modellansatzes wird auch Maududis Vorstellung der menschlichen Erkenntnis und ihrer Grenzen verständlich: Einerseits wird die Fähigkeit zur Entwicklung eines transzendentalen Selbstbewusstseins als Voraussetzung für Erkenntnis berücksichtigt und anerkannt, es findet jedoch seine Grenzen in *Sunna* und *Qur`an* als den unumstößliche Wahrheiten und kulminiert nicht in den Erfahrungen des Individuums, son-

200 Nach Maududi hat der Mensch sein erworbenes Wissen allein in den Dienst Gottes zu stellen genauso wie individuelle Entscheidungen und Handlungen: „According to the Qur`an, the commandments of God and the Prohet of Islam constitute the Supreme Law and the Muslims as such cannot adopt any attitude other than that of cemplete submission to it. A Muslim is not allowed to follow his own independent decisions in matters which have been finally and unequivocally decided by God and His Apostle. To do that is a negation of faith." Zit. Abul Ala Maududi: Economic and Political Teachings of the Qur`an. In: Sharif, Miyan Mohammad (Ed.): A History of Muslim Philosophy, Vol. 1. Wiesbaden: Harrasowitz, 1963, S. 193.

201 Vgl. Hartung, 2001, S. 109; Khan, Ali Ahmad: Jamaat-e-Islami, Pakistan, S. 333. In: Verinder, Groves (Ed.): Pakistan. Government and Politics. In: Government and Politics of Asian Countries Series, Vol. 12. New Delhi: Deep & Deep Publ., 2000, S. 333-351.

202 Schied, 2004, S. 227-245.

203 Vgl. Daniel W. Brown: Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. In: Cambridge Middle East Studies, Vol. 5. Cambridge (u.a.): Cambridge Univ. Press, 1996, S. 1-5.

204 Ebd., S. 3.

dern in der auf kollektive „Gestaltung gesellschaftlicher Praxis“ ausgerichteten Gotteserfahrung (*Ma`rifa*).[205] Jedoch sei die Wahrnehmung des Menschen noch in einem Entwicklungsprozess begriffen, dass heißt, das göttliche Recht als bestmögliches Recht für die Menschheit sei in seinem Wert von einigen Völkern noch nicht erkannt worden:

> Wir alle sind uns darüber klar, daß dem Wissen des Menschen Grenzen gesetzt sind. Nicht jeder Mensch weiß aus sich selbst heraus, was gut und was schlecht, was vorteilhaft und was schädlich für ihn ist. Die Quellen, aus denen er sein Wissen schöpfen kann, sind zu unergiebig, um ihm die unverfälschte Wahrheit zu vermitteln. Deshalb hat Gott dem Menschen das Risiko des Experimentierens und Irrens erspart und ihm das Gesetz offenbart, das die besten und vollkommensten Gebote für das Verhalten auf Erden enthält.[206]

Maududi prädestinierte sich aufgrund seines dualen Bildungsweges und seiner parallelen journalistische Tätigkeit als „Akteur des Wandels“, dass heißt er nahm zwischen säkularem und religiösem Sektor sowie westlich-kolonialer und indisch-spiritueller Sphäre eine Schnittstelle und Vermittlerrolle ein. Durch die Reinterpretation dessen, was er als „wahre“ islamische Tradition verstand, nämlich die ausschließliche Anerkennung von *Sunna* und *Qur`an* als Maßstab für die islamische Gemeinschaft und, auf dieser aufbauend, für ein Rechtswesen und einen islamischen Staat, leitete er einen Paradigmenwechsel im Islam des 20. Jahrhunderts ein.[207]

3.2.3.2 Interpretation des *Ijtihad*

Die Reform der Gesellschaft, auf die Maududi in seinem Werk eingeht, erforderte eine Anpassung der Tradition des Islam der frühen Rechtsgelehrten durch die eigene, auf Vernunft beruhende Geistesanstrengung und Wahrheitsfindung in *Sunna* und *Qur`an* (*Ijtihad*) auf die neuen Probleme und Fragen der Moderne. Maududi sah dabei die Schlüsselstellung des *Ijtihad* auf zwei Ebenen begründet: Einerseits sollte *Ijtihad* nicht nur als Mittel zur Authentifizierung des Islam dienen, sondern „zu einer Methode zweckbestimmter Auslegung, zu einem Mittel, den Islam den neuen Verhältnissen anzupassen“[208] gebraucht werden: *„Ijtihad* galt Maududi demnach als Methode, das gesellschaftliche `Sollen´ mit dem gesellschaftlichen `Sein´, die Tradition mit dem `Hier und Jetzt´ zu versöhnen.“[209]

Andererseits kam dem *Ijtihad* in seiner ideologischen Dimension die Rolle eines Mittels zur Reform des Islam mit dem Ziel einer Wehr- und Konkurrenzfähigkeit gegenüber den

205 Vgl. Hartung, 2001, S. 114.

206 Zit. Maududi, 1971, S. 150/151.

207 Vgl. Hartung, 2001, S. 108.

208 Zit. Peters, 1989, S. 110.

209 Zit. Hartung, 2001, S. 114.

ideologischen Manifestationen des Westens, „Fortschritt, Entwicklung und Wandel“[210], zu. Diese waren im kolonialen Britisch-Indien Teil einer erfahrbaren Realität und flossen bei Maududi und anderen fundamentalistischen Denkern als historische Erfahrung in ihre Theoreme ein.

Beim Aufbau des idealen islamischen Staates spielen somit Elemente aus der islamischen Rechtsethik eine tragende Rolle: In ihrem Bestreben, diese Umdeutung herbeizuführen, sahen sich viele modernistische islamische Denker einem Legitimationszwang ausgesetzt, dem nur durch ein Aufbrechen der Pforte des *Ijtihad*[211], auf einer möglichst breiten Basis nachzukommen war:

> Voraussetzung für die Deutung der handlungsbegrenzenden Bestimmungen der *shari`a*, wie sie sich aus Qur`an und prophetischer Tradition ergeben, unter Ansehung der faktisch bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Ermächtigung einer größtmöglichen Anzahl von Teilnehmern an einer gemeinsamen Praxis zum *ijtihad*; dies wiederum führte zu Maududis Interpretation der Stellvertreterschaft Gottes (*khilafat allah*) in dem qur`anischen Vers (*ayat*) `an-Nur´: 55 als eine, wie er es bezeichnete, `theo-democracy´ (*ilahi jumhuri hukumat*).[212]

Nur durch die Praxis des *Ijtihad* war also eine Neuinterpretation und Anpassung des zeitlich indifferenten Offenbarungsgesetzes (*Shari`a*), das sich auf die Auslegung von *Qur`an* und *Sunna* stützt, an die zeitlich konkreten menschlichen Handlungen anzupassen und damit in Einklang mit Moderne, Rationalität und Liberalismus, die als Produkte des Westens Eingang in die islamisch-koloniale Wirklichkeit gefunden hatten, zu bringen.[213] *Ijtihad* stellt darüber hinaus für Maududi die Bedingung für den islamischen Staat dar. Dieser wiederum muss in seiner normativen Form Realität sein, um den *Ijtihad* zu ermöglichen. Damit entsteht ein zirkuläres Abhängigkeitsverhältnis.

Gerade jedoch diese Voraussetzung, die erfüllt werden muss, um *Ijtihad* auszuüben, stellt das Dilemma in der Theorie Maududis dar, das dieser durch einen theoretischen Zwischenschritt zu umgehen wusste: Hatte nach dem Verständnis vieler Isolationisten nur derjenige die Berichtigung zum *Ijtihad*, der sich aufgrund seines religiösen Studiums die Kompetenz und das Wissen zur Interpretation von *Hadith* und *Qur`an* angeeignet hatte, so sahen sie

210 Vgl. Peters, 1989, S. 111.

211 Damit handelten sie wider den Mythos des verbotenen *Ijtihad*: Mit der Formel „Das Tor des *Ijtihad* ist geschlossen!“ wird der Versuch bezeichnet, Neuerungen und potentiellen, religiös legitimierten Widerstand gegen Herrschaftssystem des 10. Jahrhunderts auszuschalten, in islamischen Rechtsfragen die Autorität (*Taqlid*) der *`Ulama* und auf sozialer Ebene die bestehenden Herrschaftsverhältnisse aufrechtzuerhalten. Vgl. McDonough, 1984, S. 10/11.

212 Zit. Hartung, 2001, S. 114.

213 Vgl. Brown, 1996, S. 2.

den „begrenzten *Ijtihad*" als einzig gültige Praxis der Wahrheitsfindung. Die strenge Auslegung der Kriterien zur Ausübung des *Ijtihad*, war jedoch Wandlungen unterworfen, sodass ein „unbegrenzter *Ijtihad*" auch abseits der Gültigkeit der Rechtsschulen und ihrer Vertreter vom Gläubigen progagiert wurde. Maududi, der letzteres Konzept favorisierte und damit zugleich unabhängig von der Auslegung der *`Ulama* war[214], sah sich angesichts des völkerrechtlichen Status Indiens als britische Kronkolonie vor dem Problem, dass *Ijtihad* unter diesen Rahmenbedinungen ohne eine islamische Staatsform nicht legitimierbar war. Vielmehr war „eine Theorie über die Möglichkeit und die Methodik des Wandels von der konkreten gesellschaftlichen Situation zum islamischen Staat" erforderlich, die einer kleinen Elite als Teil der muslimischen Gesellschaft den *Ijtihad* dennoch ermöglichte. Diesen „revolutionären Stoßtrupp" glaubte Maududi 1941 mit der *Jama`at-i-Islami* geschaffen zu haben: Durch Bildung und Mission, *Ta`lim* und *Da`wat*, sollten die „Aufklärer" der JI das Bewusstsein der muslimischen Gesellschaft auf den islamischen Staat vorbereiten.[215]

3.2.3.3 Die ideale islamische Gemeinschaft

Während die dem idealen islamischen Gemeinschaftswesen zugrunde liegende Rechtsphiliosophie auf den oben genannten Bedingungen und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander fußt, erweist sich der Begriff der Herrschaft als unflexibel. Die Souveränität Gottes (*Hakimiyya-yi Ilahi*), der jeder Mensch konfessionenübergreifend unterworfen ist und von der er sich ableitet, ist unantastbar und wird durch die Religion des Islam und seine Anhänger bezeugt.[216] Einzig in der *Khilafat*, der menschlichen Stellvertreterschaft göttlichen Willens, zeigt sich ein gewisser Interpretationsspielraum in Maududis Herrschaftsentwurf: So ist das Amt des Kalifen nicht ein durch Rang, Kaste oder Klasse bestimmtes Exklusivrecht des Einzelnen, vielmehr kann die Regentschaft nur durch das Kollektiv ausgeübt werden, welches sich der göttlichen Souveränität unterwirft und diese anerkennt. Deren unpräzise Beschreibung lässt jedoch sowohl die Deutung einer Herrschaft der islamischen Gemeinschaft als auch einer Partei im politischen Sinne zu und trägt damit der semantischen Doppelbedeutung der *Jama`at-i-Islami* als „Gemeinschaft" und als Partei Rechnung.[217]

214 Vgl. Ahmed, 1994, S. 671.

215 Vgl. Hartung, S. 114/115.

216 Vgl. Schied, 2004, S. 236.

217 Vgl. Ahmed, 1994, S. 672.

Um ein islamisches Gemeinwesen in einen gesetzlichen Kontext einzubetten, forderte Maududi die Verankerung islamischer Gesetze in der Verfassung des Staates, der selbst nur eine Manifestation des Islam als „komplettes, in sich geschlossenes System in Politik, Wirtschaft und Kultur“[218] darstellt. Daneben sei eine Reformierung des Bildungssystems und eine Islamisierung des Mediensystems im Sinne einer islam-konformen Anpassung seiner Inhalte notwendig.

Dem Stufenmodell Maududis haftet jedoch in all seinen meist sehr konkreten Forderungen eine mangelhafte Präzision in seiner zeitlichen Dimension und seiner konkreten Beschaffenheit an: Genau die allmähliche Etablierung der verschiedenen Programmpunkte gab Maududi jedoch historisch Recht, so legte er erst 1952 fest, dass das Oberhaupt des Staates ein männlicher, muslimischer Präsident zu sein habe. Dahinter steht die Überlegung, es gebe sowohl ewig gültige Gesetzmäßigkeiten als auch solche, die angesichts historischer Entwickelungen modifizierbar sein müssten.[219] Die Erkenntnis einer menschlichen Entwicklungsfähigkeit als Paradigma der Aufklärung im Sinne einer Hegelschen Evolution macht auch den Anpruch Maududis deutlich, mit seinem Programm der Errichtung eines omnipräsenten islamischen Gemeinwesens keine rückwärtsgewandte Utopie als identische Projektion der islamischen Frühzeit auf die Gegenwart zu vertreten, sondern vielmehr einen zur Moderne kompatiblen Neuentwurf zu zeichnen, der freilich seinen historischen Bezugspunkt im medinensischen Staat[220] zur Zeit des Propheten und dessen Lebensweise als *Immitatio Mohammadi* aufnahm.[221]

In seinen Ausführungen über Lebensweise, äußere Merkmale und Pflichten des einzelnen Muslim konterkarierte Maududi die Lehrmeinung der Orthodoxie, er sah sich aber aufgrund der von ihnen erlassenen *Fatwas* (Rechtsgutachten) als Abstrafung für die Infragestellung ihres Interpretationsmonopols bisweilen zu Zugeständnissen gegenüber ihrem Status als religiöse Autorität gezwungen.[222]

Besonders sein manichäischer Dualismus bei der Klassifizierung der Muslime in „partielle“ und „wahre“ Anhänger, der auf der Grundsatzebene des Glaubens in der Unterteilung in einen rechtlichen und einen wahren Islam seine Fortsetzung fand, erregte den An-

218 Zit. Schied, 2004, S. 236.

219 Ebd., S. 238.

220 Kepel, 2002, S. 34.

221 Vgl. Brown, 1996, S. 1.

222 Vgl. Schied, 2004, S. 240.

stoß der Rechtsgelehrten. Da das Kaderprinzip der JI gleichfalls auf einer Betonung verschiedener Ränge innerhalb der Hierachie gegründet ist, projizierte Maududi diese in seinem Programm auf entsprechende Rangstufen in der neuen Gesellschaftsordnung:

> Gesamtgesellschaftlich unterscheiden sie [JI; M.G.] die Muslime in verschiedene Grade der Verläßlichkeit, danach kommen nicht-muslimische Minderheiten wie Christen und *Parsis*, eine Stufe unter diesen die Hindus. Am Ende rangieren die aus dem Islam Ausgeschlossenen wie *Ahmadis* und *Baha`is*. Gemäß der islamistischen Ideologie handelt es sich bei diesen um Apostaten, die mit der Todestrafe zu belegen sind.[223]

Damit vertrat Maududi in seinem Gemeinschaftsentwurf faktisch eine konfessionell begründete, gesellschaftliche Selektion und griff somit Reinheitskonzepte aus der hindu-nationalistischen Rhetorik auf. Daneben bediente er sich genauso wie diese westlicher Diskurse, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts den naturwissenschaftlichen Werken Lamarcks, Spencers, Darwins und Galtons entnommen worden waren, dann aber in politisch-rassische Kontexte integriert und umgedeutet wurden.

Maududis *Jihad*-Verständnis

Über die Umwandlung der Religion von der Theologie zur politischen Ideologie finden sich in Maududis Schriften zahlreiche Ausführungen über den Begriff des *Jihad* als „systematische Anstrengung" gegen den Einfluss des Bösen und die Verbreitung des falschen Islam, der sich in der „Herrschaft der *Jahiliyya*" manifestiert.[224] Dieser wird dabei als Kampf gegen die Gegner und Usurpatoren der Souveränität Gottes und als Pflicht eines jeden wahren Muslims verstanden. Durch die Gründung der JI schuf Maududi für diese theoretische Gundlage einen Träger seiner Jihad-Vorstellung, die sich aus der Mitte der Gesellschaft konstituierte, deren Reform Maududi anstrebte.[225] Dass er sich hier an einem evolutionären Stufenmodell orientierte, wird gerade in seiner *Jihad*-Konzeption deutlich: Darin stellen die fünf traditionellen Säulen des Islam – Glaubensbekenntnis (*Shahada*), Gebet (*Salat*), Fasten (*Saum*), Sozialabgabe (*Zakat*) und die Wallfahrt nach Mekka (*Hadjj*)[226]- ein Vorstadium dar, das der Schulung und Übung des eigentlichen *Jihad* dient und als praxisorien-

223 Zit. Khalid, 1989, S. 293.

224 Abu `l-A`la Maududi: Al-Jihad fi `l-Islam (Jihad in Islam). Lahore, 2. Aufl., 1948, S. 89. Zit. u. Übersetzt in: Ahmad, Aziz (Ed.); von Grunebaum, G. E.: Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857 – 1968. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, S. 156; Ahmed, 1994, S. 678/679.

225 Vgl. Kepel, 2002, S. 34.

226 Vgl. Khoury, Adel Theodor / Hagemann, Ludwig / Heine, Peter (Ed.): Lexikon des Islam. Geschichte – Ideen – Gestalten. In: Digitale Bibliothek, Vol. 47. Berlin: Directmedia, 2001, S. 395/396.

tierte, formale Dienste an Gott *`Ibada*, die Unterwerfung unter Gottes Willen, implizieren.[227]

Maududi sieht *Jihad* als Instrument, das im Rahmen der heiligen Aufgabe der Verteidigung des Islam zu den Pflichten eines Muslim gehört. Dieser kann sich, das wird vor allem in den frühen Werken Maududis deutlich, notfalls auch in Gewalt, in „Krieg und Blutvergießen"[228] niederschlagen. Die Anwendung von Gewalt gegen Unterdrückung (*Fitna*) und Ungerechtigkeit (*Fasad*) kann dabei berechtigt sein und sogar zur moralischen Pflicht (*Akhlaqi farz*) eines „wahren" Muslim erhoben werden. In seinen späteren Schriften relativiert Maududi die militante Option jedoch wieder und verweist ausdrücklich auf eine gewaltlose Transformation gesellschaftlicher Missstände.[229] Daneben ist der Einsatz von Gewalt nur im Verteidigungsfall zulässig und erhebt im Umkehrschluss, wenn der islamische Staat selbst zum Ziel eines Angriffes wird, den Beistand der benachbarten Länder und, im Falle der militärischen Unterlegenheit, den Beistand der ganzen muslimischen Welt zur religiösen Pflicht aller Muslime.[230]

Der *Jihad*-Begriff der heutigen JI wird auch in den politischen Forderungen der Partei weitestgehend den realpolitischen und sozialen Rahmenbedingungen angepasst und dahingehend ausgelegt. So deutet der Ökonom Kurshid Ahmad[231], der innerhalb der JI Pakistan das Amt eines Vizepräsidenten bekleidet, *Jihad* in einen wirtschaftlichen Zusammenhang um: Um die wirtschaftliche Hegemonie des Westens, die Pakistans nationale und damit muslimische Interessen durch eine systematische Ausbeutung der pakistanischen Ressourcenvorkommen beschneiden, zu bekämpfen, forderte er 2004 auf einer Konferenz als Gegenmaßnahme den *Jihad*. Dieser solle sich, so Ahmad, in erster Linie gegen die Repräsentanten des westlichen Wirtschaftssystems, gegen Weltbank und *International Monetary Fund*

227 Maududi, Sayyid Abul `Ala: Weltanschauung und Leben im Islam. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1971, S. 130/131.

228 Vgl. Maududi: Al-Jihad fi `l-Islam, S. 89/90.

229 Vgl. etwa Hartung, 2001, S. 115.

230 Vgl. Maududi, 1971, S. 139/140.

231 Prof. Kurshid Ahmad spielt innerhalb der JI-Führung seit geraumer Zeit eine zentrale Rolle bei der Übersetzung einiger von Maududis Werken und war 1978 in seiner Funktion als Vorsitzender der staatlichen Planungskommission unter der Regierung von Zia ul-Haq. Auch international vertrat er in der Vergangenheit die Interessen der JI Pakistan, etwa als Leiter der *Islamic Foundation* in Leicester.
Vgl. dazu etwa Khalid, 1985, S. 105; Malik, 1989, S. 302.

(IMF) richten und einer ökonomischen Position der Verweigerung und Nicht-Kooperation Ausdruck verleihen.[232]Rezeption westlicher Ideen und ihre Kritik

In der Erziehung Maududis, die einerseits primär durch das autodidaktische Curriculum und den Unterricht durch seinen Vater geprägt war, sekundär aber die Nähe zu den traditionellen Rechtsgelehrten der Deobandi und ihrer *Sunna*- und *Qur`an*-Interpretation suchte, ist vermutlich der Schlüssel zum Verständnis seiner oft ambivalenten Argumentation zu finden. Im Rahmen seines Selbststudiums entwickelte Maududi ein großes Interesse an der Geistesgeschichte Europas sowie der westlichen Philosophie, das während seines Studiums der europäischen Sprachen bereits in seiner Jugendzeit geweckt worden war. Maududi verfolgte daneben aufmerksam die Diskurse der europäischen Intellektuellen, insbesondere der avantgardistischen politischen Parteien, die in den 1930er Jahren erstarkten und mit ihrem straff hierarchischen Parteiapparat die Schaffung einer eigenen, durch Mythen und Riten inszenierten Wirklichkeit, zu der auch ihr häufig polemisierendes Programm gehörte, eine bis dato unbekannte Politisierung der Massen erreicht hatten.[233] Obschon sich diese Entwicklungen im fernen Europa abspielten, orientierte sich die Öffentlichkeit in den Kolonien an den Vorgängen in den Mutterländern und reflektierte sie auf die eigene Wirklichkeit:

> Zudem mag als ein begünstigendes Moment dieser kreativen Aufnahme westlichen Denkens der Umstand gesehen werden, daß sich die historische Erfahrung indischer Bildungseliten von sich verhärtenden kommunalen Grenzen und der schärfer werdenden Konfrontation indischer Unabhängigkeitsbewegungen mit britischen Kolonialinteressen zeitgleich mit der Erfahrung des Ersten Weltkrieges durch intellektuelle Kreise in Europa traf.[234]

Trotz seiner Forderungen, sich bei der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Fragen wie der Rolle der Frau auf die Wissenschaft zu stützen, verliert dieser modernistische Anspruch schnell an Attraktivität für die Idee einer Interessens- und Werteannäherung oder die Bildung neuer Hybridkulturen.[235] Die von Maududi geforderte und von seinen Schülern und Anhängern radikalisierte „Islamisierung des Wissens" im Sinne eines Offenbarungsprozesses der Überlegenheit der *Shar`ia* für die durch den Materialismus westlicher Wissenschaften eingeschränkte menschliche Wahrnehmung, steht dem als betont anti-modernistisch antagonistisch gegenüber.[236]

232 Vg. Jamaat-e-Islami's fatal isolationism. Daily Times, Lahore, 04.10.2004.

233 Vgl. Kepel, 2002, S. 35.

234 Zit. Hartung, 2001, S. 112.

235 Vgl. ebd., S. 111.

236 Vgl. Maududi, 1971, S. 151.

Die Größe des Islam, so Maududi, liege in den Wurzeln seiner Entstehung und der Beschaffenheit der Umwelt, als deren Produkt er von Mohammad als dem „größten Revolutionär" verkündet wurde: In einem Klima der Feindseligkeit und Opposition, das über acht Jahre andauerte, sei es Mohammad gelungen, mit dem Islam ein allumfassendes Werte-, Rechts- und Verwaltungssystem zu schaffen. Mehr noch, die Taten des Propheten widersetzten sich in ihrer entstehungsgeschichtlichen Einordnung westlichen Erklärungsansätzen und begründeten damit die Einzigartigkeit des „Führer[s] der Menschheit" und „Schöpfers der Geschichte"[237]:

> Was man als Äußerstes im Hinblick auf Hegels Philosophie der Geschichte oder Marx' historischen Materialismus sagen kann, ist, daß die Zeit und die Umstände das Auftauchen eines Führers forderten, der eine Nation schaffen und ein Königreich errichten konnte. Doch die Hegelsche oder Marxistische Philosophie ist nicht in der Lage zu erklären, wie eine derartige Umgebung einen Mann [....] hervorbringen konnte, dessen Sendung es war, die besten Sitten zu lehren, die Menschheit von allen Schlacken zu reinigen und die Vorurteile und den Aberglauben jener Tage der Unwissenheit und geistigen Finsternis auszumerzen; einen Mann, der über die unantastbaren Schranken, die die verschiedenen Rassen, Völker und Länder `wasserdicht´ voneinander abschlossen, hinaussah, der den Grundstein für einen moralischen, geistigen, kulturellen und politischen Überbau zum Besten der ganzen Welt und nicht allein für sein eigenes Land legte [...][238]

Neben ähnlichen Ausführungen, die den Islam als weltumfassendes System und Maßstab aller Zivilisationen gegenüber dem wissenschaftlichen Erkenntnisdrang resistent erscheinen lassen, räumt Maududi jedoch partiell die Vorzüge modernen, meist naturwissenschaftlichen Wissens ein: So resultiere die Unfähigkeit der Frau zu rationalem Handeln nicht etwa aus den Überlieferungen der Lebensweise und Aussprüche des Propheten oder seiner Offenbarung. Vielmehr hätten die modernen Wissenschaften belegt, dass die Frau durch die sie beeinträchtigenden „zyklischen Schwankungen"[239] nur eingeschränkt in der Öffentlichkeit agieren könne und damit eine strikte Geschlechtertrennung zum Ausschluss der Frau von verantwortungsvollen Ämtern und zur Aufrechterhaltung der Moral in der Gesellschaft erforderlich und gottgewollt sei.

237 Vgl. Maududi, 1971, S. 56-88.

238 Zit Ebd., S. 79.

239 Vgl. Die Tageszeitung (taz), 24.01.2004.

Zusammenfassung

Oft wird Maulana Maududi als eine der Schlüsselfiguren innerhalb des Islamismus und als einer der wichtigsten Theoretiker eines radikalen Islam, dessen Werk auch über seinen Tod hinaus, islamistische Bewegungen in der Gegenwart in ihrer Ideologie stark beeinflussen. In einem Transfer von ideologischem Gut orientierten sich seit den späten 1960er Jahren auch Bewegungen im Nahen Osten an seiner Theorie des islamischen Staates. „Die Errichtung der Religion" in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens wurde so zum Schlagwort einer ganzen islamistischen Generation, die sich nach der Revolution im Iran 1979 in zwei Lagern, und stark gefördert von Saudi-Arabien und dem iranischen Regime als „islamische Bewegung" gewaltsam gegen die Regierungen ihrer Heimatländer richtete.

In Pakistan selbst nahm die Jama`at-i-Islami die wohl wichtigste Position unter den verschiedenen religiösen Kräften ein, da sie beispiellos die Religion in die politische Repräsentation mit einbrachte: Als Kaderpartei schuf sie eine starke Hierarchisierung ihrer inneren Zuständigkeitsbereiche und Ämter, die sie gegenüber anderen islamistischen Bewegungen geschlossener in ihrer elitären Gemeinschaft und effektiver in ihren Aktionen machte und etwa Abspaltungen verhindern konnte.

Die JI konnte sich seit ihrer Gründung 1941 organisatorisch von einer Graswurzelbewegung, die sich anfangs bewusst von den Aktionen der Unabhängigkeitsbewegung des National Congress und der Muslimliga distanziert hielt, zu einem, in Infrastruktur und Finanzierung unabhängigen Gemeinwesen entwickeln. Als Partei konnte sie zwar nie eine Massenbasis aufweisen, verfügte aber trotz einer sehr geringen Mitgliederzahl über eine große mobilisierungsfähige Anhängerschaft. Diese Reserve erlaubte es ihr, nach ersten experimentellen Erfahrungen in den 1950er Jahren den Aktivismus ihrer Mitglieder zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer politischen Strategie zu machen.

Die JI, die als Partei und Gemeinschaft seit nunmehr fast 70 Jahren besteht, steht auch für das Werk Maududis, der mit ihrer Gründung jene Strukturen schuf, die dem Konzept des islamischen Staates, der sowohl einen Entwurf für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft als auch ein theoretisches Staatsmodell in sich widerspruchslos vereinigte, zugrunde liegen sollten. Nicht zuletzt durch diese konsequente Umsetzung der Theorie in die Praxis hob sich Maududi von anderen Lehrmeinungen ab, die zwar oft mit seiner Zielsetzung, der Durchsetzung von Gottes Herrschaft, übereinstimmten, aber für die Transforma-

tion und Wiederbelebung islamischer Werte in Politik, Gesellschaft und Staat über keine adäquate Theorie verfügten.

Maududi prägte damit maßgeblich den Islamismus in seinen heutigen Formen, durch seine Interpretation der traditionellen Wertedoktrinen und ihre Anpassung an die veränderte sozio-kulturelle Realität, die in den postkolonialen islamisch geprägten Gesellschaften nicht zuletzt eine tiefe Verunsicherung bei vielen Muslimen hervorgerufen hatte.

4 Die JI und der pakistanische Staat

Der pakistanische Staat, der seine Anfänge im politischen Zusammenschluss der Indo-Muslime zur *All India Muslim League* nahm und sich über die in der Pakistan-Idee implizierten Forderung nach souveränen muslimischen Gebieten zur staatstragenden Ideologie formte, schuf nicht, wie von Iqbal prophezeit einen festen Status quo. Vielmehr weist die in Pakistan omnipräsente Glorifizierung des „Landes der Reinen" ein Auseinanderklaffen in Anspruch und Wirklichkeit auf: Die Herausbildung und Entwicklung eines Gemeinwesens als Grundlage für Staat- und Gesellschaftlichkeit wurde in der Geschichte der Islamischen Republik Pakistan immer wieder durch Krisen politischer, sozialer und ethnischer Natur gestört, die aus dem Fehlen einer staatlich-nationalen Integrität herrührt.

Die Entwicklung und das Wirken der *Jama`at-i-Islami* seit der Staatsgründung sind, wie auch der Staat selbst, durch den Wechsel zwischen verschiedenen zivilen Regierungen und den autoritären Regimes des Militärs geprägt. Das Verhältnis zwischen der JI und dem Staat Pakistan bzw. dem Prozess seiner Staatswerdung gestaltete sich dabei als äußerst spannungsreich und trug damit unterschiedlichen Strategien beider Akteure Rechnung.

Chronologisch sollen nun einige Phasen und Ereignisse dieses beidseitigen Wandlungsprozesses, in dem staatliche und islamistische Gegensätze aufeinander prallten, die aber ab den 1970er Jahren in ein zunehmend symbiotisches Verhältnis umschlugen, herangezogen werden, um die dadurch kultivierten Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik zu veranschaulichen.

4.1 Campus-Politik: *Islami Jamiat-e-Talaba*

Zum Wandel innerhalb des Selbstverständnisses der *Jama`at-i-Islami*, der ihr religiöses Programm schließlich in eine politische Agenda transformieren und so in den öffentlichen Raum tragen sollte, trug die Studentenorganisation der *Islami Jamiat-e-Talaba* (IJT) maßgeblich mit bei:

> [...] as one of the more active elements in revivalism`s drive for power, student organizations reflect the dialectic of the complex process of the transformation of religious idealism from a quest for cultural authenticity into a definable political movement. The factors controlling the patterns of continuity and change in Islamic revivalism can be seen in these student movements and, as such, provide valuable insights into the dynamics of the development of Islamic movements.[240]

240 Vgl. Nasr, Seyyed Vali Reza: Students, Islam and Politics: Islami Jami`at-i Tulaba in Pakistan, S. 59. In: The Middle East Journal, Vol. 46, No. 1, 1992, S. 59-76.

Als Träger und Repräsentant des revolutionären Programms der JI auf einer Ebene, die bislang durch das politische Monopol der beiden Hauptakteure, dem Nationalkongress und der Muslimliga, in einer sich formenden politischen Arena beherrscht wurde, sah sich Maududi zu einer Verbreiterung der Basis seiner Bewegung gezwungen: Als Studentenorganisation wurde die IJT kurz nach der Teilung im August 1947 am islamischen College in Lahore ins Leben gerufen. Durch den gezielten Aufbau junger Kader an den Universitäten beabsichtigte man innerhalb der JI-Führung, ein Gegengewicht zu den Linken und zu ethnisch motivierten Organisationen zu schaffen, um so auf die Auseinandersetzungen zwischen nationalen politischen Kräften „von innen" einwirken zu können, zudem versprach sich Maududi durch die IJT eine Rekrutierungsplattform für neue Mitglieder etablieren zu können. Dies entsprach seinem Anspruch, mit der JI eine exklusive elitäre Bewegung aufzubauen, die sich wegen ihrer geschlossenen Hierarchie nur auf eine kleine Basis fester Mitglieder stützen konnte, für ihre Aktionen jedoch auf Anhänger und Sympathisanten in großer Zahl angewiesen war.[241]

Ziel ihrer Mitglieder sollte die gezielte Missionierung (*Da`wah*) und Verbreitung islamischer Inhalte und deren Eingliederung in die Curricula an den Universitäten sein. Der Einfluss auf Erziehung und Lebensführung der Studenten nahm im Programm der Mutterpartei JI bald eine zentrale Stellung ihrer Programmarbeit ein: Die zukünftige Führungsschicht in Wirtschaft, Politik und Bildung sollte schon so früh wie möglich für die Idee eines islamischen Staates begeistert, mit dessen Grundideen vertraut gemacht und in das Ausbildungsprogramm der JI integriert werden. Die Revolution der Gesellschaft und Transformation in Maududis Theo-Demokratie sollte als „Revolution von oben" von den Aktivisten der ITJ getragen werden.[242]

Um sich der Loyalität der Studentenschaft zu vergewissern, formte man eine Hierarchie, die jener der JI organisatorisch in nichts nachstand. Mit Studien-Zirkeln, Zellen, den *Character-Building*-Kursen der JI und eigenem Betreuungspersonal brachte man so die Studenten mit den Ideen Maududis auch abseits universitärer Lehrpläne in Berührung. In diesem parallelen Bildungsweg (*Ta`lim*) fand ein von Mitgliedern der JI koordinierter Kontrollmechanismus Anwendung, der darauf abzielte, den kompletten Tagesablauf der studentischen

241 Demnach konnte sich die IJT 1988 auf die Unterstützung von rund 240.000 Anhängern stützen, wohingegen die Zahl der festen Mitglieder nur ca. 2.400 betrug. Ebd., 1992, S. 65.

242 Vgl. Nasr, 1992, S. 61.

Aktivisten durch deren Einbeziehung in ein religiöses Programm zu vereinnahmen. So hatte das hierarchische Oberhaupt der jeweiligen Einheiten (*Nazim*), die nach dem Vorbild der Kaderpartei vom einzelnen Studentenwohnheim als kleinste organisatorische Einheit über den Jahrgang, das Institut, den Campus bis zur größten, der nationalen Einheit reichten, die Mitglieder seiner Einheit zu betreuen und zu kontrollieren. Dies schloss u.a. die regelmäßige Kontrolle des *Ruz`u Shab (*Tag und Nacht) mit ein, ein Tagebuch, in dem der Aktivist seinen genauen Tagesablauf, die Dauer und Anzahl seiner Gebete, seine Studieninhalte und ähnliches akribisch festzuhalten hatte.[243] Die jungen Rekruten der IJT als zukünftige Mitgliede der JI, die zum Teil enge verwandtschaftliche Beziehungen mit den älteren Familienmitgliedern in den Reihen der JI verband, sollten ganz von den Inhalten eingenommen werden: Die Grenze zwischen privater und öffentlicher Lebensführung fiel dabei einem totalitären System der sozialen Kontrolle zum Opfer.

Ab 1950 gründete die IJT zwei Campus-Zeitschriften, *Azm* (Der Beschluss) und *Student`s Voice*, deren Inhalte ganz im Sinne des Missionsgedankens meist religiöse Themen behandelten, jedoch auch engen Bezug auf die Campus-Politik[244] der jeweiligen Universität nahmen und linke Studentenorganisationen scharf angriffen. Dies führte Anfang der 1950er Jahre zu einer zunehmenden Politisierung in den Aktivitäten der IJT. Die Hauptangriffsfläche boten dabei die marxistischen Gruppen als säkulare und religionsfeindliche Linke, sodass sich an den Universitäten zwei, gemessen an der Radikalität ihrer Ansichten und ihrer Gewaltbereitschaft, totalitäre dichotomische Lager zu bilden begannen: Besonders zwischen Oktober 1952 und Januar 1953 eskalierten die Anfeindungen zwischen beiden Bewegungen, so dass in Karachi, der Hochburg der IJT, bewaffnete Polizeieinheiten in die Kämpfe eingreifen mussten und die Aktivitäten der IJT in die Provinz Punjab verlagert wurden, wo sie wie die JI in den 1970er Jahren ihr Hauptquartier errichtete.

In Bezug auf die Gewaltbereitschaft der IJT-Aktivisten stellte das politische Vorspiel, das 1971 zur Abspaltung Ost-Pakistans, der Gründung von Bangladesh und zu einer zweifelhaften Kooperation der Studentenorganisation mit dem pakistanischen Militär führte, eine wichtige Zäsur für Maududis JI dar: Nachdem die Regierung Zulfikar Ali Bhuttos den Wahlsieg der ost-pakistanischen *Awami League* unter dem säkularen Mujibur Rahman bei

243 Vgl. Nasr, 1992, S. 61.

244 Zu den Studentenbewegungen in Pakistan vgl. etwa Kundi, Mansoor Akbar: Politics on Campus. Dawn, 09.09.2007.

den Nationalwahlen 1970 nicht anerkannte, kam es vor allem in Ost-Pakistan zu massiven Ausschreitungen, in denen die Rufe nach einer Autonomie von West-Pakistan lauter wurden.[245] Die IJT, unterstützt von der Armee, griff in die darauf folgenden Kämpfe ein: Eigens zum Zweck der Aufstandsbekämpfung mobilisierte sie Milizen (*Razaqar*) und Freiwilligenkontingente (*Al-Badr*), die, mit Hilfe des Militärs und Ausbildern der JI militärisch geschult, systematisch Massaker an den Trägern der Bewegung für ein unabhängiges Bangladesh verübten.[246]

Durch das Trauma der erneuten Teilung verlor die Legitimation des pakistanischen Staates, der Einheitsstaat der meisten indischen Muslime zu sein, entscheidend an Glaubwürdigkeit. Die JI beanspruchte nach der Teilung die Würdigung ihrer „Verteidigung der pakistanischen Ideologie", die sie als gerechten *Jihad* gegen Säkularismus und Sozialismus gegenüber der Öffentlichkeit und der Regierung Bhutto einforderte, jedoch erst unter Zia ul-Haq erhielt.[247]

Die Ausweitung ihres Wirkens auf die Schulen des Landes sollte – gemäß des Ansatzes Maududis, die Werte der idealen islamischen Gemeinschaft bis in die kleinste soziale Einheit, die Familie, zu tragen – die pakistanische Jugend erreichen und sie damit schon vor dem Eintritt in die Universitäten für das Programm der JI vereinnahmen. 1978 wurde deshalb die Kampagne „Zur Feier der Botschaft" (*Bazm-i Paygham*) ins Leben gerufen, die auf die jeweiligen sozio-politischen Stimmungen in den einzelnen Provinzen einging und bald landesweit durch die Publikation von Zeitschriften ein größeres Publikum erreichte als die Campus-Aktivitäten der IJT in den Jahren davor und so einen neuen Pool engagierter Rekruten auch im ruralen Raum eröffnete.[248]

245 Zingel, Wolfgang-Peter: Stabilitätsanalyse Pakistan, S. 284ff. In: Faath, Sigrid (Ed.): Stabilitätsprobleme zentraler Staaten: Ägypten, Algerien, Saudi-Arabien, Iran, Pakistan und die regionalen Auswirkungen. In: Mitteilungen, Vol. 67. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2003, S. 281-320.

246 Darunter vor allem Vertreter der Intelligentsia und Mitglieder des sozialistischen Spektrums, die maßgeblich die Bangladesh-Bewegung förderten. Literatur, die man nach den Maßstäben der JI als „unislamisch" oder „anti-pakistanisch" einstufte, wurde öffentlich verbrannt. Daneben richteten sich die Säuberungsaktionen von *Al-Badr* und *Razaqar* besonders gegen Frauen: Massenvergewaltigungen, Folter und Verstümmlungen wurden systematisch zur Einschüchterung der *Awami*-Sympathisanten eingesetzt. Hinlänglich bekannt aus ähnlichen ethnisch-religiösen Konflikten zielte dabei der Missbrauch von Frauen und Kindern in seiner symbolischen Bedeutung auf die Erniedrigung bzw. die Vernichtung des als fremd und minderwertig angesehenen „Volkskörpers" ab und war in seinem nationalistischen Kontext gegen Autonomie-Bestrebungen und die Forderungen nach einem Nationalstaat Bangladesh gerichtet.

247 Ahmed, 1994, S. 682.

248 Vgl. Nasr, 1992, S. 72.

4.2 Modifikation der JI zur politischen Kraft

In den Kampagnen von 1952/1953 und 1958 bis 1962 hatte sich der Einsatz von Gewalt zur Provokation von staatlichen Repressionen bewährt: Obwohl Maududi nach den Maximen seiner „Islamischen Revolution" die politische Partizipation als Ausdruck der Ablehnung des neuen Staates umgehen wollte, ist die Entscheidung, die JI als politische Partei zu präsentieren und dafür demokratische Institutionen und Foren zu nutzen, dennoch kein Widerspruch zu seinem in den 1930er Jahren entwickelten Werk, sondern fügt sich in sein evolutionistisches Revolutions-Konzept ein: Demnach stelle der Staat Pakistan nur ein Vorstadium auf dem revolutionären Weg zur Errichtung eines Islamischen Staates dar. Die Idee der Pakistan-Bewegung und der Muslimliga mit all den sie konstituierenden identitätsstiftenden Mythen wie die *Sepoy Mutiny* oder die *Khilafats*-Bewegung integrierte Maududi dabei als historische Vorstufen, die wie der Staat Pakistan letztlich nur ein endlicher, aber unabdingbarer Teil eines Entwicklungsprozesses seien.

Einen ersten großen Sieg in diesem Prozess stellte die am 12. März 1949 verabschiedete *Objectives Resolution* dar, die den islamischen Charakter des Staates Pakistan festlegte und in der Verfassungsgeschichte die Grundlage für alle folgenden Verfassungszusätze darstellt: 1956 wurde der Dominion-Status fallengelassen und damit die Islamische Republik Pakistan begründet. Nachdem 1962 die Gleichheit West- und Ostpakistans beschlossen und Islamabad Karachi als neue Hauptstadt abgelöst hatte, nahm die Verfassung von 1973, die den Islam als Staatsreligion festschrieb, ebenfalls Bezug auf die *Objectives Resolution*. In dieser fand in Übereinstimmung mit Maududis theoretischem Werk die Souveränität Gottes sowie *Sunna* und *Qur`an* als Maßstab für die individuelle und kollektive Lebensweise der in Pakistan lebenden Muslime Eingang.[249]

Neben dem Weg durch die Institutionen, den die JI nunmehr befürwortete, hielt sie sich dennoch die militante Option offen, die durch verstärkte Rekrutierungsmaßnahmen an den Universitäten und den Einsatz dieser avantgardistischen „Soldaten des Islam" in Massenkampagnen als Mittel zur Mobilisierung der öffentlichen Meinung und zur Verankerung der Idee eines islamischen Systems im öffentlichen Diskurs Ausdruck fand.[250] Der neue Kurs stellt jedoch lediglich eine Modifikation der Strategie, nicht aber eine Veränderung des ideologischen, durch Maudaudis Werk vorgezeichneten Rahmens dar. Erst durch sie konnte die

249 Schied, 2004, S. 240.

250 Vgl. Ahmed, 1994, S. 678.

JI, die bis dahin keine Rolle im öffentlichen Leben gespielt hatte, Präsenz in der Öffentlichkeit zeigen.[251]

4.2.1 *„Tajaddud band karo!"* - Protest gegen das Khan-Regime

Die Unruhen, die durch die Kampagnen gegen die *Ahmadiya* von JI und IJT gleichermaßen geschürt worden waren, führten 1954 zur Verhaftung Maududis. Angesichts eines drohenden Todesurteils gegen ihren Gründer und Amir gingen die Mitglieder der IJT nun endgültig zur Gewaltanwendung als Ausdruck ihrer Campus-Politik über, die aufgrund ihrer effektiven hierarchischen Vernetzung bald den Ausbruch von Unruhen an den Universitäten des ganzen Landes zur Folge hatte und damit über den Campus als ihr originäres Wirkungsfeld hinausging. Damit positionierten sich IJT und JI als politische Kraft und erklärter Gegner der Regierung.

Die Regierung Ayyub Khans (1958-1969), die in einem Militärputsch die Regierung des zivilen Präsidenten Iskander Ali Mirza abgelöst hatte, repräsentierte einen autoritären Führungsstil und stützte sich in ihrer Herrschaftslegitimation auf das Militär: Der offensichtliche Widerspruch in den Reformansätzen Ayyub Khans, der davor als Kriegsrechtsadministrator den obersten Rang innerhalb der Streitkräfte bekleidet und im Dienste der Briten die Militärakademie Sandhurst absolviert hatte, lag in seinem Anspruch, die Überschneidung militärischer und zivil-administrativer Zuständigkeiten strikt zu trennen.

Auch außenpolitisch zeichnete sich Khans Herrschaft durch eine Orientierung am Westen aus, die über Jahre die Annäherung an die Blockmächte suchte, einen starken Partner aber schließlich in China fand. Das Werben um die Gunst der USA, die sich jedoch für Indien als Bündnispartner in Südasien entschieden, zeichnete in der öffentlichen Meinung das Bild einer zu westlich orientierten Regierung Khan. Im Gegensatz dazu bekam sie bei ihrem Versuch, einen Fünfjahresplan sowjetischer Prägung und eine Große Landreform gegen den Widerstand der traditionell einflussreichen Grundbesitzer durchzusetzen, die Anfeindungen dieser Repräsentanten eines feudalen Herrschaftssystems zu spüren.[252] Zudem versuchte Khan, in der Religionspolitik einen modernistischen Kurswechsel durch die Etablierung westlicher wissenschaftlicher Forschungseinrichtungen durchzusetzen, der gleichsam Islamisten und Orthodoxie entfremdete und schließlich in der militanten Kampagne

251 Vgl. Ahmed, 1994, S. 680.

252 Vgl. Jaffrelot, Christophe (Ed.): Le Pakistan. Paris: Fayard, 2000, S. 124-126.

Tajaddud band karo! (Stoppt Innovation!)[253] im Frühjahr 1969 kulminierte. Die JI-Führung reagierte neben ihren Protestaktionen auf die staatlichen Interventionsversuche in die traditionell der Orthodoxie vorbehaltene religiöse Ausbildung durch das 1961 gegründete *Institute of Islamic Research* durch die Gegengründung der *Islamic Research Academy* in Karachi und konnte damit langfristig ihre eigene Forschungseinrichtung etablieren.[254]

Khan orientierte sich in seinen Forderungen nach einem Konsens zwischen dem traditionellen Islam der *`Ulama* und der Öffnung für westliches Wissen an der Lehre von Aligarh[255]. Diese offensichtliche Anlehnung an jenes säkulare Islamverständnis, auf das sich auch Jinnah gestützt hatte, trug Khan die Feindschaft der JI zu.

Die Spannungen zwischen Militär- und Sicherheitsapparat und den politischen Aktivisten der religiösen Lager sorgten Ende der 1960er Jahre für bürgerkriegsähnliche Straßenkämpfe, die jedoch ganz dem Kalkül Maududis sowie einer sich zunehmend autonomisierenden Führungsriege innerhalb der IJT entsprachen und die Regierung, die außerstande war, die innere Ordnung wiederherzustellen, bloßstellen sollten. [256] Ayub Khan trat am 25. März 1969 aufgrund der Proteste und einer schweren Krankheit zurück, nur wenig später, am 1. April, rief sein Nachfolger, General Yahia Khan, den Ausnahmezustand aus.

4.2.2 Der Ausschluss der *Ahmadiya*

Zweimal in der Geschichte Pakistans richtete sich in einem anfangs scheinbar innerkonfessionellen Diskurs die Aggression religiöser Parteien gegen eine Glaubensminderheit, die jedoch nach den Unruhen von 1953 erst 1974 das religiös-politische Klima im Land dominierte und damit in der politischen Agenda des Landes und, in Anbetracht der Rolle Saudi-Arabiens, zudem auf der Ebene der internationalen Beziehungen als gesamt-muslimische Angelegenheit ausgetragen wurde.

Die Sekte der *Ahmadiya*, die sich im kolonialen Britisch-Indien ab 1880 als Gegenbewegung zum hindunationalistischen *Arya Samaj* und zur christlichen Missionierung zu formieren begann, geht auf das theoretische Werk ihres Gründers Mirzam Ghulam Ahmad

253 Gegenstand der Kampagne war zudem eine neue Initiative Khans, die angesichts einer sich abzeichnenden Bevölkerungsexplosion durch die *Muslim Family Law Ordinance* (MFLO) vom 15. Juli 1961 als gesetzliche Grundlage für eine nachhaltige Familienplanung vor allem in die traditionelle Lebensweise der Stämme in den Nordprovinzen eingriff. Vgl. Jaffrelot, 2000, S. 127.

254 Vgl. Khan, 2006, S. 12/13.

255 Vgl. Jaffrelot, 2000, S. 126/127.

256 Vgl. Hartung, 2001, S. 122.

(1836-1908) zurück. In Qadian[257], im heutigen indischen Punjab, schwor Ahmad ab 1889 seine Anhänger auf eine messianische Lehre ein, die in seiner Person die Manifestation des christlichen Messiahs[258], des Mahdi und gleichzeitig die Inkarnation des hinduistischen Krishna vereinte. Als „Erneuerer des Islam" suchte er seine Lehre gegenüber anderen religiösen Bewegungen und den *`Ulama*, die 1891 mit einer Fatwa die *Ahmadiya* der Häresie bezichtigten, zu legitimieren:

> The main point objected to was the claim to be a prophet, since according to standard Sunnite doctrine Muhammad is the last of the prophets; but more worldly considerations were probably also involved. Ghulam Ahmad certainly claimed to be a prophet, but not in the sense of establishing a new religion with a new scripture, only as reinterpreting the Qur`an.[259]

Die Erhebung eines islamischen Geistlichen zum Propheten wurde als Angriff auf die sunnitische Glaubenslehre gewertet, wonach Mohammad das „Siegel des Propheten" (*Khatam al-Anbiya*), der letzte Prophet des Islam war.[260] Neben seiner Forderung, die qur`anischen Quellen neu zu interpretieren, wurde besonders der Führungsanspruch seines Enkels, Mirza Nasir Ahmads, über alle Muslime als Anmaßung empfunden, die mit dem elitären Selbstverständnis, das die Ahmadis nach außen trugen, als Subversion gegenüber der hegemonialen Stellung der *`Ulama* in religiösen Fragen gewertet wurde. Besonders durch ihre ehrgeizigen Auslandsmissionen konnte die *Ahmadiya* weltweit, besonders jedochin Ghana und Nigeria entgegen den zeitgleichen christlichen Missionsbemühungen neue Glaubensgemeinschaften schaffen, die noch heute Bestand haben.

In Pakistan, wo die Ahmadis vor allem in den höheren Laufbahnen des Staatsdienstes, in der Wirtschaft sowie im Militär fest etabliert waren[261], wurden ab den 1950er Jahren Forde-

257 Im innerislamischen Diskurs werden die Ahmadis nach ihrem Gründungsort in ihrer Fremdbezeichnung von anderen islamischen Bewegungen auch *Qadiyani* genannt. Eine Abspaltung der Sekte, Lahoris, versteht sich eher als intellektueller Zirkel denn als religiöse Erneuerungsbewegung. Vgl. etwa: Khalid, 1989, S. 294.

258 Gemäß der Lehre der Ahmadis starb Jesus eines menschlichen Todes in Srinagar, im heutigen Jammu und Kashmir, wo sich auch sein Grab befinden soll. Vgl. Jaffrelot, 2000, S. 386.

259 Zit. Watt, William Montgomery: Islamic Fundamentalism and Modernity. London, New York: Routledge, 1988, S. 59.

260 Vgl. ebd., S. 58-61.

261 Die Ahmadis konnten ihr elitäres Selbstbild, das sie religiös als „Auserwählte" und exklusive Gemeinschaft innerhalb der *Umma* beschrieb, auch auf die Gesellschaft übertragen: So war der Anwalt Sir Muhammad Zafrulla Khan von 1947 bis 1954 Pakistans erster Außenminister und setzte ab 1961 seine diplomatische Laufbahn bei der UN, am Internationalen Gerichtshof in Den Haag, dessen Präsident er von 1970 bis 1973 war, fort. Weitere prominente Mitglieder der Ahmadis sind der Atomphysiker `Abd as-Salam, der 1979 den Nobelpreis verliehen bekam, und der Ökonom Mirza Muzaffar Ahmad, der als pakistanischer Finanzminister und später als Präsident der Weltbank sowie als Geschäftsführer des *International Monetary Fund* wirkte. Vgl. ebd., 1988, S. 59/60; Khalid, 1989, S. 294/295.

rungen anderer Sekten laut, die *Ahmadiya* zu einer nicht-muslimischen Minderheit zu erklären. Als Hauptinitiator fungierte dabei die 1930 gegründete *Majlis-i-Ahrar*, die wie die JI gegen die Pakistan-Bewegung agiert hatte.[262] 1953 musste aufgrund der Unruhen, zu denen die JI aufgerufen hatte und die in Lahore gipfelten, der Notstand verhängt werden: Bis sich die Staatsgewalt durchsetzen konnte, hatten pogromartige Hetzjagden vor allem im ländlichen Punjab mehrere hundert Tote, zumeist Ahmadis, gefordert. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass JI und *Ahmadiya* zu dieser Zeit beide das Ziel einer Infiltration des pakistanischen Staates in dessen zentralen Organen wie dem Offizierskorps, in der Administration sowie an den Universitäten verfolgten, sich jedoch in der Wahl ihrer Mittel deutlich unterschieden: Die Ahmadis verstanden im Gegensatz zu allen deobandischen Ansätzen den *Jihad* als eine rein spirituelle Bemühung des Muslims auf individueller Ebene und lehnten seine Anwendung als politische oder gar gewaltsame Aktion kategorisch ab.[263] Auch im Selbstverständnis ihrer Gründer als „Erneuerer des Islam" sind Parallelen offensichtlich.

Schon vor der Gründung Pakistans hatte die *Majlis-i-Ahrar* mit der Forderung, die Ahmadis aus der *All India Muslim League* auszuschließen, die religiös-theoretische Debatte auf die politische Agenda der Muslime gesetzt: Verbunden mit einem Ausschluss aus der *Umma* war gleichzeitig das verfassungsrechtliche Dilemma, die Ahmadis durch den Ausschluss in ihren bürgerlichen Rechten im neuen Staat Pakistan zu beschneiden zu wollen. Die JI verstand es vortrefflich, durch eine Intensivierung ihrer Kampagnen den Fall der *Ahamdiya* bis Ende der 1970er Jahre immer wieder ins öffentliche Bewusstsein zurückzurufen und dabei ihre Vision der islamischen Gemeinschaft als Gegenentwurf „wahrer Muslime" zu propagieren.[264] Ganz in ihrem Sinne begannen nach den Unruhen die Bemühungen nach einer verfassungsrechtlichen Definition des Muslim und gaben damit der JI die Vorlage, ihren Gesellschaftsentwurf des islamischen Staates und ihre Lesart einer muslimischen Identität

262 Vgl. Jaffrelot, 2000, S. 390/391.

263 Vgl. Khalid, 1989, S. 295/296; Watt, 1988, S. 59.

264 Mit der Veröffentlichung von Maududis Schmähschrift *Qadiani Masala* (Das Qadiani-Problem) von 1953, in der er vor dem politischen Ziel der *Ahmadiya*, einen „Qadiani-Staat" zu etablieren, warnte, begann eine Phase der Radikalisierung in den Anti-Ahmadi-Kampagnen. Nach den Aufständen erhob die vom Obersten Gerichtshof des Landes eingesetzte Munir-Kommission Anklage gegen Maududi und verurteilte ihn zum Tode. Aufgrund massiven Drucks seiner Organisation und eines Gnadengesuchs wurde das Urteil auf eine lebenslange Haftstrafe abgemildert, von der Maududi jedoch nur zwei Jahre im Gefängnis absaß. Vgl. dazu Ahmed, 1994, S. 673, 680/681; Ahmad, Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought, 1992, S. 14/15.

öffentlich zu verbreiten und in den politischen Raum zu tragen[265]: Damit trafen die Verfolger der Ahmadis mit ihrer Frage, wodurch sich der „wahre Muslim" auszeichne, genau die Schwachstelle des pakistanischen Selbstverständnisses: Die Idee eines „Landes der Reinen", das als Zufluchtsort der Gemeinschaft aller indischen Muslime im nationalen Bewusstsein seiner Bürger, in der Verfassung und in den außenpolitischen und ideologischen Abgrenzungsversuchen gegenüber Indien das zentrale Element seiner Identität darstellte, wurde so offen in Frage gestellt.

Die JI, die sich ihrer Formulierungsgewalt gegenüber der gesellschaftlichen und politischen Themenagenda, in der die Differenzierung zwischen dem rechtmäßigen Muslim und Häretikern wie den Ahmadis gezielt immer wieder neu entfacht wurde, bewusst geworden war, nutzte ihre starke Präsenz in der Öffentlichkeit zur Ausweitung ihrer Aktionen. So verwundert es nicht, dass ab 1953 vermehrt die Anwendung von Gewalt und der Aufruf zu Säuberungen konfessioneller wie ethnischer Art in den Kamagnen der JI zu beobachten ist: Mit der IJT verfügte Maududi über eine schlagkräftige Organisation, die in kürzester Zeit, gestützt auf ein Heer von Aktivisten, in der Lage war, den urbanen Raum zu mobilisieren und damit das Establishment zu drastischen Gegenreaktionen wie dem Kriegsrecht zu provozieren. Die Mobilisierung als Form der politischen Aktion stützte sich hauptsächlich auf die Symbolik eines zu verteidigenden, authentischen Islam und stellt eine enge Verknüpfung zum theoretischen Weltbild Maududis dar, das in der Dialektik seines Werkes explizit auf die Notwendigkeit der Bekämpfung westlicher Einflüsse und die Unvereinbarkeit des Islam etwa mit sufischen Riten und Heiligenkulten hinwies. Dabei wird auf der semiotischen Ebene durch eine Symbolik der Reinheit *Kufr* als unrein, bedrohlich und fremd, Reinheit hingegen als dem wahren Islam immanente Eigenschaft gedeutet.

Dennoch wurden die Ereignisse von 1953 in den folgenden Jahrzehnten durch weitere Kampagnen der religiösen Kräfte noch in den Schatten gestellt: Die IJT begann 1974, die Vorwürfe und Konfliktinhalte der Kolonialzeit wiederzubeleben, die zwar vordergründig die Lehre der *Ahmadiya* angriffen, jedoch darüber hinaus auch den „Islamischen Sozialismus" Zulfikar Ali Bhuttos, der als dritter Weg zwischen kapitalistischer und kommunistischer Ideologie die realen wirtschaftlichen Missstände im Land durch planwirtschaftliche Maßnahmen im Sinne des Islam beseitigen sollte, anprangerten. Durch die landesweiten Unruhen gelang es den Studenten der JI, die innenpolitische Lage soweit zu destabilisieren,

265 Vgl. Khalid, 1989, S. 296/297.

dass die Regierung Bhutto sich außerstande sah, die innere Ordnung mit staatlicher Gewalt wiederherzustellen. Kampagnen wie die *Anti-Bhutto National Campaign* führten schließlich 1977 zum Sturz der Regierung Bhutto. Jedoch auch unter den Studentenorganisationen der JI und Bhuttos PPP wurde der Konflikt mit blutigen Mitteln ausgetragen. Auch hier prägte zunehmend Gewalt die Auseinandersetzungen an den Universitäten des Landes, die sich zu Beginn der Amtszeit Bhuttos im Dezember 1971 in verschiedenen Campus-Wahlen äußerte, wobei die IJT meist als Sieger gegenüber Bhuttos Studentenflügel, *People`s Student Federation* (PSF), aus den Abstimmungen hervorging.[266]

Als schließlich am 19. September 1974 die Nationalversammlung einen Beschluss zum Ausschluss der Ahmadis verabschiedete und damit Bhutto dem Druck der JI und anderer religiöser Kräfte nachgab, offenbarte sich der enorme Einfluss, den die JI noch während der Regierungszeit ihres Intimgegners Bhutto auszuüben imstande war. Durch den Erfolg, einen religiösen Kontrahenten mittels einer säkularen Institution ausgeschaltet zu haben, sah sich die JI in ihrer Anwendung politischer Gewalt indirekt bestätigt und führte diesen Kurs konsequent fort. Dass Bhutto dieser Forderung, die in der Religionspolitik einen Präzedenzfall darstellte, nachkam, lag jedoch auch in der Vorreiterrolle begründet, die das einflussreiche Saudi-Arabien spielte: Organisationen wie die *Muslimische Weltliga* hatten schon früher betont, die Lehre der Ahmadis sei unvereinbar mit ihrem Islamverständnis, und verkündeten im selben Jahr den Ausschluss, der den Ahmadis verbot, sich als Muslime oder ihre Glaubenseinrichtungen als Moscheen zu bezeichnen, und selbst den Besitz eines *Qur`an* unter Strafe stellte.[267]

Die Anfeindungen gegenüber den Ahmadis sind auch nach dem Ausschluss noch heute in der islamistischen Rhetorik präsent: Nach eigenen Angaben der *Ahmadiya*-Gemeinde in Deutschland starben seit 1982 88 Mitglieder der Gemeinschaft in Pakistan bei Attentaten und gewaltsamen Übergriffen.[268]

4.2.3 Islamisierung unter Zia ul-Haq

Die politischen Veränderungen, die Pakistan ab 1977 innenpolitisch erfassten, stellten auch für die *Jama`at-i-Islami* eine entscheidende Wende dar, aus der sie Profit schlagen konnte:

266 Nasr, 1992, S. 66.

267 Ahmed, 1994, S. 684.

268 Vgl. Ahmadiyya Muslim Jamaat e. V. Deutschland: Abrufbar unter URL: http://www.ahmadiyya.de/presse/verfolgung-von-ahmadis/30.12.07-pressemitteilung-wieder-mord-an-einem-ahmadi-in-sheikhupura/pakistan.html. Eingesehen am 26.01, 21:54.

Die Islamisierungspolitik des neuen Militärmachthabers Zia ul-Haq entsprach in vielen Punkten der praktischen Umsetzung der theoretischen Standpunkte der JI und ließ die Wirkungsbereiche von Religion und Politik näher denn je ineinander übergehen. Gewissermaßen selbst Protagonist des Islamismus, identifizierte sich der Staat mit den religiösen Diskursen des islamistischen Milieus und ließ diese in seine Funktion als Gestalter von Politik und Öffentlichkeit einfließen:

> Although each of Pakistan`s indigenous constitutions has defined Pakistan as an Islamic state, determining what this means in practice has usually been left open to individual preference. General Zia-ul-Haq elevated the tempo of the debate over the role of Islam in Pakistani society by directly involving the authoritarian state with religion. The Zia period witnessed the Islamization of laws, public policy, and popular culture, producing a unique case of systematic propagation of Islamism from above.[269]

Pakistan wurde in der Folge nicht nur nominell zum islamischen Staat erklärt: Auf der Grundlage islamischer Werte erfuhr der gesamte Staatsapparat eine grundlegende Reform, die sich unter anderem auch personell durch zahlreiche Suspendierungen von Bhutto-Anhängern im öffentlichen Dienst und im Militär äußerte.

Der Islam, so ul-Haq, stelle in Pakistan die Grundlage der nationalen Identität, der staatlichen Wirtschaft und der Rechtssprechung dar und übe daneben seine berechtigte Formulierungsgewalt auch in allen gesellschaftlichen Formen des bürgerlichen Zusammenlebens aus. Erst auf dieser Grundannahme sei das Interventionsrecht des Staates durch seine Gesetzgebung und durch sein Gewaltmonopol, das das Militär als „islamische Armee" sicherstellt, im Interesse neuer handlungspolitischer Paradigmata, die die wirtschaftliche Schieflage, ethnische und soziale Konfliktkonstellationen und die aggressive Haltung Indiens erforderlich machten, möglich.

Für den Staatsstreich General Zia ul-Haqs am 5. Juli 1977 hatten sich die Wahlen zur Nationalversammlung, die im selben Jahr stattfanden, als äußerst dienlich erwiesen, hatten sie doch der pakistanischen Öffentlichkeit und dem Ausland die Wahlfälschungen des Konkurrenten Zulfikar Ali Bhuttos deutlich vor Augen geführt, womit der Machtwechsel begründet wurde. Die Opposition zu Bhutto hatte sich zum einen politisch in der *Pakistan National Alliance*, einem lagerübergreifenden Zusammenschluss von neun Parteien, wie auch innerhalb der Geistlichkeit im *Nizam-i Mustafa* (Orden des Propheten) organisiert. Dessen politisches Ende war maßgeblich durch die monatelangen Agitationen der Regime-

269 Zit. Hashmi, 2007, S. 31.

Gegner, allen voran die Aktivisten der JI und ITJ, herbeigeführt worden und hatte damit den Weg zur Herrschaft des Militärs geebnet.

Innenpolitisch konsolidierte ul-Haq sein Regime, etwa durch partielle Parteienverbote und die Verfolgung politischer Gegner. Die ersten Kommunalwahlen sollten Zia ul-Haq nachträglich zu seiner Legitimationt verhelfen, den Schein eines parlamentarischen Staatswesens versuchte man durch die Gründung einer Ratsversammlung (*Majlis-e-Shura*) 1985 aufrecht zu erhalten.[270]

Zingel weist auf die Fehleinschätzung westlicher Beobachter zu dieser Zeit hin, die in der engen Kooperation zwischen dem neuen Militärregime und den religiösen Parteien eine Kontrolle der Religiösen über die Streitkräfte und selbst Zia ul-Haq zu erkennen glaubten. Sieht man sich das Verhältnis des Regimes zu religiösen Institutionen jedoch genauer an, so war das Gegenteil der Fall: Im Ministerium für religiöse Angelegenheiten besaß ul-Haq die Kontrolle über eine zentrale Instanz bei der Verteilung von Geldern und Löhnen an die Geistlichen sowie den Spendenapparat, der bis dato als parteiinterne Angelegenheit weitestgehend autark gehandhabt worden war.[271] Die These, über den Staatsapparat und das Militär, das wohl über enge Verbindungen mit den religiösen Parteien, so mit der JI, verfügte und in dieser Hinsicht durchlässig für islamistisches Gedankengut war, sei eine Islamisierung des Staates vorangetrieben worden, ist nicht frei von Widersprüchen: Vielmehr versprach sich Zia ul-Haq, selbst strenggläubiger Muslim, dessen Vater als Militärgeistlicher unter den Briten gedient hatte, durch die Islamisierung als Projekt seiner Regierung, die pakistanische Gesellschaft durch eine gesteuerte Religiosität vereinnahmen zu können. Dass sich dabei islamistische Bewegungen, die in Pakistan radikaler auftraten als etwa in Indien, als willfähriges Instrument beteiligten, dabei aber im Grunde ihre eigene Vision eines islamischen Staates verfolgten, deutet das symbiotische Verhältnis zwischen politischer und religiöser Sphäre an, das von 1977 bis zum mysteriösen Tod ul-Haqs am 17. August 1988 bei einem Flugzeugabsturz seinen Höhepunkt erreichte.[272]

Gewissermaßen als Opfer des plötzlichen, durch das Militärregime durchgeführten Staatsstreiches, wurde das gute Abschneiden der JI bei den Wahlen 1977 durch mehrere Parteiverbote und den autoritären Herrschaftsstil ul-Haqs wertlos. Wider Erwarten war die

270 Vgl. Zingel, 2003, S. 281-320.

271 Vgl. ebd., S. 291.

272 Nasr, Seyyed Vali Reza: Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power. New York: Oxford Univ. Press, 2001, S. 130-150.

JI als eine der stärksten Parteien auf nationaler Ebene aus den Wahlen hervorgegangen und versuchte deshalb möglichst schnell, mit der neuen Regierung eine Verständigung über einen neuen Wahltermin zu erzielen.[273] Die Wahlversprechungen ul-Haqs wie auch seine Ankündigung, den Forderungen der *Nizam-i Mustafa*-Bewegung nachzukommen, ließen die JI-Führung glauben, den Machthaber kontrollieren zu können, dieser verfolgte jedoch das Ziel, die PPP politisch zu besiegen und ihre Anhängerschaft zu brechen. So wurde Bhutto 1979 trotz internationaler Proteste nach einem Schauprozess hingerichtet[274] und damit die PPP ihrer Führungsfigur beraubt.

Der JI ermöglichte Zia ul-Haq die politische Partizipation durch die Bildung einer Interimsregierung im August 1978, die in der Kabinettsverteilung JI-Mitglieder bevorzugte und damit zu einer Zäsur in der Geschichte der JI führte, die sich seit ihrer Gründung ideologisch als revolutionäre Bewegung in der Opposition zum Staat verstanden hatte.

Obwohl Zia ul-Haq auf einen Ausgleich zwischen den Kräften des religiösen Spektrums bedacht war, der unter anderem auch gegen den Protest der JI an Riten des Volksislam festhielt, stand er persönlich der JI am nächsten:

> The general had been an admirer of Mawdudi and the Jama`at for a long time. He had looked to the Jama`at as an intellectual force which could serve the same function in his regime as the left had done in the People`s Party in the 1969-73 period. [...] Hence, not only were Jama`at leaders placed in charge of sensitive cabinet portfolios and invited to serve on such prominent state-sponsored organs as the Council of Islamic Ideology, but a number of pro-Jama`at thinkers, writers, and journalists were inducted into the inner circle of Zia`s advisers with a view to laying the foundations for a viable machinery for an Islamic state.[275]

Obwohl die Regierungsbeteiligung nur von kurzer Dauer war, konnte die JI bei den Wahlen in Karchi im Vorfeld der für November 1979 anberaumten nationalen Wahlen dennoch ein triumphales Ergebnis erzielen, das ihr eine dominante Stellung in der bevölkerungsreichsten Stadt Pakistans bis 1986 sicherte.[276] Dabei hatte sich gezeigt, dass die Programmbe-

273 Nasr, Seyyed Vali Reza: Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88, S. 263. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 25, No. 2, 1993, S. 261-283.

274 Den studentischen Aktivisten der IJT kam dabei die unrühmliche Rolle zu, die Hinrichtung des charismatischen Bhutto mit entsprechenden Kundgebungen und Feiern öffentlich inszeniert zu haben. So wurde am Tag der Exekution, dem 4. April 1979, in den Straßen Lahores eine Prozession organisiert, angeführt von jubelnden Studenten, die Süßigkeiten an die Menge verteilten etc. Vgl. ebd., S. 269.

275 Zit. Ebd., 1993, S. 267.

276 Bei den Stadtwahlen im September 1979 konnte die JI die erforderliche Mehrheit von 35 Prozent erreichen und gewann 57 von 160 Sitzen im Parlament. Damit wurde der Sindh als Schlüsselprovinz und eigentliche Hochburg der PPP nach dem Punjab die bevorzugte Region ihrer Aktivität. Unter den religiösen Parteien wurde die JI in den meisten Provinzen die stärkste Kraft, noch vor der Muslimliga. Vgl. ebd., S. 265.

schlüsse der *Shura*-Versammlungen durchaus das Potential für eine breite Wählerbasis boten. Über ihre traditionelle Anhängerschaft in der städtischen Bürgerschicht hinaus fanden die religiösen Wahlversprechen Zustimmung: Besonders unter den aus Indien im Zuge der Teilung zugewanderten Muslimen (*Muhajir)*, die eine zentrale Stellung in den höheren Ämtern der Provinz Sindh innehatten, sich jedoch ab 1984 als *Muhajir Qaumi Movement* (MQM) unter ihrem Führer Atlaf Hussain als eigene Partei organisierten und auch heute noch, trotz ihres Charakters als ethnische Regionalpartei, zu den stärksten Parteien des Landes zählt.Zu einem tiefen Bruch im engen Verhältnis zum Militärregime, dessen Herrschaft einzig in der Notwendigkeit des *Martial Law* begründet zu liegen schien, kam es, als sich die Aussicht auf demokratische Wahlen, in denen die JI ihre Chance auf einen Sieg über die nun geschwächte PPP und eine dominante Stellung im Parteiensystem sah, durch mehrere Wahlverschiebungen als Farce entpuppten, die es Zia ul-Haq erlaubt hatte, die JI in seinem Sinne zu lenken. Angesichts dieser Täuschung und aufgrund zunehmender Meinungsverschiedenheiten, die sich aus unterschiedlichen Auffassungen über die Islamisierungs-Konzepte ergaben, in deren Notwendigkeit ein Konsens bestand, bekannte sich die JI nunmehr zum Lager jener Kräfte, die seit 1977 Demokratisierungsmaßnahmen einforderten. Damit nahm sie Abstand vom autokratischen Militärapparat und schloss sich so der Haltung vieler Wähler an, eine Strategie des plötzlichen Lagerwechsels, die die JI auch nach den nationalen Wahlen 2002 vollzog und auch gegenwärtig mit vielen Forderungen der PPP und der PNL-N, die diese gegenüber dem Musharraf-Regime erheben, übereinstimmt.

Dennoch wurde die Kooperation mit dem Regime nicht offiziell aufgekündigt: Zurückzuführen war dies auf die Haltung einzelner JI-Führungsmitglieder um den einflussreichen Mian Tufayl, der sich mit seiner Befürchtung, im Falle demokratischer Wahlen sei ein Sieg der PPP nicht auszuschließen, und aufgrund seiner engen persönlichen Beziehung zu Zia ul-Haq innerhalb der Parteispitze durchsetzen konnte. Daneben hatte die JI seit 1977 große Teile des Militärs, der Verwaltungsbürokratie sowie mehrere Forschungs- und Bildungseinrichtungen erfolgreich unterlaufen und viele Ämter mit ihren Mitgliedern besetzt. Da ohne die Rückendeckung des Regimes eine Auswechslung der JI-Mitglieder durch Anhänger ul-Haqs zu erwarten war, konnte diese auf Dauer erfolgversprechende Strategie nicht kurzfristig aufgegeben werden. Auch die Regierung sah in Maududi eine wichtige religiöse Legitimationsinstanz für ihr innen- und außenpolitisches Handeln: So lobte etwa der Führer der JI in öffentlichen Radioansprachen die Bemühungen der Regierung, den Islam in politische

Konzepte zu integrieren, als willkommenen erste Schritt in Richtung einer Islamisierung Pakistans.[277]

Aber auch die veränderte außenpolitische Lage hatte mit dem Beginn des Afghanistan-Krieges dazu beigetragen, Pakistan als Frontstaat wieder in das strategische Blickfeld der USA, Saudi-Arabiens und des Iran zu rücken. Der Kampf der *Mujahidin* im Nachbarland wurde auch in Pakistan zum Gegenstand der Tagespolitik – in der Öffentlichkeit stand die JI im Zentrum der Mobilisierungsmaßnahmen und wurde schnell zum Fürsprecher und Werber des *Jihad*, den man als berechtigten Widerstand der afghanischen Bevölkerung gegen die sowjetischen Invasoren proklamierte.[278] Die Regierung ul-Haq ermutigte die JI, ihr Engagement in jener afghanischen Flüchtlingsgesellschaft zu erhöhen, die sich bald in den Auffanglagern der Provinz NWFP als Parallelgesellschaft angesiedelt und etabliert hatte.

Um schließlich den von der JI nicht mehr kontrollierbaren, meist von ausufernder Gewalt begleiteten Aktionen der IJT zu Beginn der 1980er Jahre Herr zu werden, verabschiedete das Regime am 9. Februar 1984 ein Dekret, das alle Studentenorganisationen landesweit verbot. Damit sollte gezielt den zunehmenden Morden an den Universitäten begegnet werden, die, von religiösen Studentenverbänden und Linken gleichermaßen verübt, schnell zum Politikum wurden.

Nach ihrem Verbot ging die IJT dazu über, offen die Absetzung des Militärregimes zu fordern, und erhielt dabei ab 1985 Unterstützung durch ihre Mutterpartei. Diese Wende in der Haltung der JI zum pakistanischen Staat resultierte primär aus den politischen Störmanövern Mohammad Zia ul-Haqs, der die erfolgversprechenden demokratischen Wahlen zur Nationalversammlung immer wieder blockiert und damit schließlich die Mehrheit der JI-Führung entfremdet hatte, so dass sich auch Mian Tufayl dem neuen oppositionellen Kurs beugen musste. Nach dem schlechten Abschneiden der JI in den eingeschränkten Wahlen von 1985 begann ul-Haq seinerseits, nach einem verlässlicheren Bündnispartner im religiösen Spektrum zu suchen, den er schließlich in der Muslimliga fand.

277 Seit 1947 konnte Maududi das staatliche Radioprogramm, *Radio Pakistan*, für Kampagnen und Ansprachen nutzen, in denen er zur Disziplin gegenüber Gott mahnte, massive Kritik am westlichen Demokratieverständnis übte oder schließlich 1965, vor dem Hintergrund des zweiten Kashmirkriegs, die militärische Auseinandersetzung mit Indien als gerechten *Jihad* legitimierte. Vgl. Schied, 2004, S. 240.

278 Vgl. Nasr, 1993, S. 268/269.

4.2.3.1 Das staatliche Islamisierungs-Projekt

Die Initiativen dieses staatlichen Projekts, das am 10. Februar 1979, am Geburtstag des Propheten, der Öffentlichkeit präsentiert wurde, schmückte der PR-Apparat der JI als Verdienst ihres langen politischen Kampfes um ein islamisches Pakistan aus und machte so den Anspruch ihrer Partei deutlich, sich bei der Planung und Durchführung der Islamisierung zu beteiligen.

Dabei waren die Einführung des *Zakat*, des *Usher*[279], eines zinsfreien Bankenwesens sowie eine stärkere Gewichtung der *Shari`a* auf der Verfassungsebene Eckpfeiler des neuen „Islamischen Systems". Die *Shari`a*, die 1980 durch den *Federal Shariat Court* institutionalisiert wurde, stellte damit neben dem nach wie vor bestehenden Militärrecht im Rahmen des Notstandes und dem regulären Gesetzeswerk die dritte Form der Rechtsprechung in Pakistan dar. Obwohl die Entscheidungen des *Shari`ats*-Gericht, das die Übereinstimmung des säkular-staatlichen Rechts auf der Grundlage der unter Bhutto 1973 verabschiedeten Verfassung[280] mit den Grundsätzen des Islam zu prüfen hatte, bindend für die regulären *High Courts* sind, hat es in der Praxis eine nur limitierte Reichweite.[281] Theoretisch ist sie aber zur Verhängung der in der *Shari`a* vorgesehenen Bestrafungsmethoden für kriminelle Delikte ermächtigt. Unter der Herrschaft Zia ul-Haqs kamen Vergehen wie „Alkoholgenuß, Diebstahl, Ehebruch und Verleumdung wegen Ehebruchs"[282] vor dem *Shari`ats*-Gericht zur Klage, die entsprechenden Strafen wurden in einigen Fällen verhängt. Jedoch wurde schnell offenkundig, dass dabei die *Shari`a* mit ihrem Strafregister der Abschreckung oppositioneller

279 Steuererhebung auf landwirtschaftliche Erzeugnisse. Die JI stellte sich gegen wirtschaftliche Reformen, so wurde sogar diese eigentlich als Element des Islamisierungs-Projektes gedachte islamische Steuer 1982 verworfen. Vgl. Khalid, 1989, S. 301.

280 Diese war unter der Herrschaft ul-Haqs und seit dem Militärputsch Pervez Musharrafs am 12. Oktober 1999 und unter Einfluss des zwei Tage später in Kraft getretenen Notstandes und eines Referendums mehreren Änderungen unterworfen gewesen, die 2002 durch den *Supreme Court* bestätigt worden waren. Die Wiederherstellung dieser Verfassung ist gleichzeitig eine der Hauptforderungen der gegenwärtigen zivilgesellschaftlichen Protestbewegung. Die Entwicklung von Staatlichkeit ist damit gleichzeitig ein seit Jahrzehnten andauernder Verfassungsstreit und wurde zum Austragungsort des Ringens islamistischer und liberal-säkularer Kräfte um die Gestaltung des pakistanischen Staatswesens. Vgl. International Crisis Group Asia: Building judicial independence in Pakistan, Nr. 86, 2004, S. 5/6.
Übernommen aus der Objectives Resolution ist dabei jedoch die fast unveränderte Präambel, die zwar einen säkularen und demokratischen Staat vorsieht, diesen aber kompromisslos dem Prinzip der Gottessouveränität unterordnet und damit besonders der islamistischen Lesart einen weitläufigen Interpretationsspielraum zugesteht. Vgl. Verfassung der Islamischen Republik Pakistan vom 12. April 1973, Präambel: Abrufbar unter URL: http://www.na.gov.pk/constitution.pdf. Eingesehen am 12.01.2008, 04:25.

281 Zur historischen Entwicklung des pakistanischen Justizwesens vgl. etwa International Crisis Group, 2004, S. 2-5.

282 Zit. Khalid, 1989, S. 300.

Kräfte dienen sollte, wenn etwa politische Dissidenten oder kritische Journalisten öffentlich ausgepeitscht wurden. Angesichts dieser Eskapaden sprachen sich Kreise der *`Ulama* für ein Verbot der als „unislamisch" wahrgenommenen Bestrafungen aus. Auch in der Öffentlichkeit stießen sie zunehmend auf Empörung und verwehrten dem Islamisierungs-Projekt die breite Zustimmung.[283]

Die Bemühungen um eine Einigung über die Einführung einer gesellschaftlich tragbaren *Zakat*-Steuer als nach der verfassungsrechtlichen *Shari`a*-Regelung wichtigste Reform gingen auf eine längere Tradition zurück: Schon 1950 war ein *Zakat-Komitee* gegründet worden, das organisatorisch dem Finanzministerium untergeordnet war und sich aus einer heterogenen Gruppe Geistlicher verschiedener Glaubensrichtungen und säkularen Beratern konstituierte. Diese sahen die *Zakat*-Steuer zwar in der Tradition des Frühislam als eine Besteuerung bestimmter Vermögensgrößen und als jährliche Abgabe an Arme und Bedürftige im Sinne der *Shari`a*, daneben stand jedoch die Idee eines islamisch-staatlichen Wohlfahrtssystems, das sich am Vorbild westlicher Sozialsysteme orientierte.[284] Dennoch zeigte sich bald, dass allein die Kosten des für das Zakat-System benötigten Behördenapparats mit den zu geringen Einnahmen aus den Abgaben nicht gedeckt werden konnten, da sich viele Bürger der Abgabeverordnung durch die Eröffnung ausländischer Konten entzogen.[285]

Auch die Etablierung des islamischen Bankenwesens konnte nicht durchgesetzt werden, da neben diesem System, das die zinslose Teilhabe des Kunden an Profit und Verlust der Bank vorsah, das reguläre Bankenwesen nach wie vor Bestand hatte und gegenüber dem finanziell riskanten „Verlust-Teilhabe"-System der islamischen Kreditinstitute aufgrund seines Zins-Systems eine profitablere Alternative darstellte.

Neben ihren Reformimpulsen im Finanzbereich, die jedoch schon nach wenigen Jahren erstarrten, erwies sich die Umstrukturierung im staatlichen Bildungswesen und der Versuch der Einflussnahme auf den traditionellen religiösen Bildungssektor als erfolgreicher.

4.2.3.2 Die JI und die *Dini Madaris*

Die Entwicklung des religiösen Bildungswesens in Pakistan illustriert beispiellos das wechselhafte, zwischen Repression und Förderung schwankende Verhältnis zwischen Staat und

283 Vgl. Khalid, 1989, S. 301.

284 Zur Entwicklung des *Zakat*-Systems in Pakistan vgl. Malik, 1989, S. 105-109.

285 Vgl. Khalid, 1989, S. 301.

Geistlichkeit. Ihrem System nach genossen die religiösen Schulen (*Dini Madaris*)[286] bei der Zusammenstellung der Lehrinhalte und Finanzierung ihres Programmes, das über Eigeneinnahmen und Stiftungsgelder getragen wurde, lange Zeit einen autonomen Status, der außerhalb des Einflusses des staatlichen Erziehungswesens lag. Bis 1961, als durch den *West Pakistan Waqf Ordinance* die privaten Stiftungsmittel an den Staat übertragen wurden, unterhielten die verschiedenen islamischen Denkrichtungen für ihre Bildungseinrichtungen jeweils eigene Stiftungen. Um die staatliche Übernahme, die auf eine Kontrolle der religiösen Schulen und vor allem die Einziehung ihrer Finanzmittel abzielte, abzuwenden, organisierten die *`Ulama* Dachverbände für ihre jeweilige Denkschule.[287] Hintergrund der staatlichen Eingriffe waren Überlegungen, die *Madaris* aufgrund ihrer Rückständigkeit zu modernisieren: Dem lag die Praxis staatlicher Stellen zugrunde, die Absolventen des traditionell-islamischen Bildungssystems in den Statistiken der Ministerien als Analphabeten zu klassifizieren, um so den qualitativen Unterschied zwischen formaler im Sinne von staatlicher Erziehung und den Curricula der religiösen Einrichtungen hervorzuheben. Gestützt auf das diffuse Bild einer entwicklungs- und modernisierungshemmenden Geistlichkeit, versuchten bislang alle Regierungen in Pakistan die Integration der verschiedenen Denkrichtungen auf der Grundlage eines gesamtgesellschaftlichen Bekenntnisses zum Islam voranzutreiben. Dabei war es immer erklärte Absicht der Staatsführung, die traditionelle Stellung der *`Ulama* in einen modernen Kontext zu transferieren. Dass dabei deren Einfluss gering gehalten werden und ihre Lehrtätigkeit der staatlichen Kontrolle unterliegen sollten, weist auf die politischen Implikationen des Modernisierungsansatzes hin.[288]

Bei der Gründung der oben genannten Einrichtungen zur administrativen und inhaltlichen Reorganisation der *Dini Madaris* spielte die JI eine Sonderrolle: Die *Rabitah al-Madaris al-islamiyyah* wurde erst 1982 und damit deutlich später als die vier anderen Verbände der Orthodoxie gegründet und ist dadurch eher als Teil des Islamisierungsprojektes denn als Maßnahme zu dessen Abwehr zu sehen: Obwohl sie gegenwärtig nur rund fünf Prozent

286 In der Literatur hat sich inzwischen die Bezeichnung *Madrasa*, Pl. *Madaris* durchgesetzt, dennoch findet häufig der Plural *Madrasas*, oder in der deutschsprachigen Literatur *Madrassen,* fälschlicherweise Anwendung.

287 Dies sind bis heute, entsprechend den Denkrichtungen der Deobandi, der Barelwi, der *Ahl-i Hadith* sowie der *Schia*, die Einrichtungen der *Wafaq al-Madaris al-`arabiyyah* (Multan), der *Tanzim al-Madaris al-`arabiyyah* (Dera Ghazi Khan), der *Markaz-e Jam`iyyat Ahl-e Hadith* (Faisalabad) und der *Majlis-e nazarat-e shi`ah Madaris-e `arabiyyah* (Lahore). Die JI hat ihre Dachorganisation, die *Rabitah al-Madaris al-islamiyyah*, ebenfalls in Lahore angesiedelt. Vgl. Malik, 1989, S. 168/169.

288 Vgl. ebd., 1989, S. 165-169.

der offiziell registrierten *Madaris* vorsteht, waren Anfang der 1980er Jahre diese Schulen für den afghanischen *Jihad* von größter Bedeutung.[289]

Eine der wohl entscheidendsten Änderungen im Rahmen der Modernisierung des religiösen Bildungssystems stellte jedoch die Gleichstellung der Abschlüsse der *Madaris* mit denen des formalen Bildungssektors dar: Nach zähen Verhandlungen mit den *`Ulama*, die sich über mehrere Jahre erstreckten, legten im Oktober 1982 entsprechende Gesetzesgrundlagen die Äquivalenz der beiden Bildungswege fest. Damit war für die Absolventen der *Dini Madaris* die Möglichkeit einer uneingeschränkten Laufbahn in Unternehmen, dem öffentlichen Dienst oder im Militär eröffnet worden. Die Auswirkungen auf die Anstellungsverhältnisse in Pakistan erwiesen sich als beträchtlich, da nun der „Weg durch die Institutionen" offen stand und der von Maududi propagierten Infiltration der Gesellschaft, als Voraussetzung für die Realisierung des islamischen Staates Tür und Tor öffnete.[290]

Ein besonders deutliches Beispiel für Zia ul-Haqs Vereinnahmung des Bildungs- und Erziehungswesens liefert die *International Islamic University* in Islamabad, die 1980 durch Gelder der Familie Sa`ud gegründet wurde und heute rund 11.000 Studenten, etwa am *Da`wah*-Institut unterrichtet, wobei eine enge Kooperation mit vier Universitäten in Saudi-Arabien und der *Al-Azhar* in Kairo neben dem Austausch von Akademikern auch eine Abstimmung der Lehrpläne fördern soll.[291] Dabei stellte ul-Haq[292] bei der Gründung der Universität die Besetzung der Schlüsselpositionen der Fakultäten durch Vertraute sicher, was ihm den Vorwurf mancher *`Ulama* einhandelte, er versuche auf diesem Wege, die staatliche Aufsicht über die theologischen Wissenschaftsbereiche an den Universitäten durchzusetzen. Noch heute hat der pakistanische Präsident das Amt des Kanzlers an der Universität inne.[293]

289 International Crisis Group Asia Group: Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military, Nr. 36, 2002, S. 6.

290 Zur Entwicklung der Anerkennung der religiösen Schulen und ihrer Lehrinhalte vgl. Malik, 1989, S. 181-204.

291 Dies schlägt sich partiell in den Lehrmeinungen der Dozenten der Islamischen Universität nieder. So erklärte der Rektor, A. K. Brohi: „Ich bin der festen Überzeugung, dass Einsteins Blick auf das Bewegungsverhalten der Partikel bzw. der kleinsten Bestandteile der Materien von der islamischen Warte aus gesehen, falsch ist." Vgl. Zit. Harrer, 2002, S. 25.

292 Im Gegensatz zum Iran, der den Militärherrscher als Träger der Islamisierung für ungeeignet hielt, konnte Zia ul-Haq auf die Unterstützung Saudi-Arabiens zurückgreifen. Vgl. Khalid, 1989, S. 302.

293 Vgl. International Islamic University Islamabad: Abrufbar unter URL: http://iiu.edu.pk/. Eingesehen am 23.01.2008, 20:17.

4.2.3.3 Die außenpolitische Bedeutung der *Dini Madaris*

Die JI als Sondergröße unter den religiösen Parteien profitierte besonders stark von den Initiativen der Islamisierung, nicht zuletzt dank ihrer Nähe zum Machthaber. Dieser wiederum machte sich den Rückhalt der JI in den afghanisch-pakistanischen Grenzgebieten und ihre Kontakte zu den dortigen radikalen religiösen Kräften, die als *Mujahidin* ihren *Jihad* in das Kriegsgeschehen im Nachbarland trugen, zu eigen: Hinsichtlich der pakistanisch-afghanischen Beziehungen erhoffte er sich die Anerkennung der Durand-Linie durch die Taliban. Die Demarkationslinie war 1893 von der britischen Kolonialmacht als Grenze zwischen Afghanistan und Britisch-Indien für einen Zeitraum von 100 Jahren ratifiziert worden. Afghanistan machte immer wieder seine Ansprüche auf die Pashtunen-Gebiete FATA, NWFP und Teile Baluchistans geltend und erhob, besonders seit 1993, die nach wie vor ungelöste Problematik zur diplomatischen Grundsatzfrage in den Beziehungen zwischen Kabul und Islamabad.[294]

Doch auch abseits dieser letztlich fehlgeschlagenen außenpolitischen Strategie, die nicht zuletzt die Sowjetunion schwächen und ihren Abzug aus Afghanistan erzwingen sollte, kam den *Dini Madaris* vor dem Hintergrund des Kalten Krieges die Funktion eines anti-kommunistischen Verteidigungsgürtels entlang der fragilen Grenzregion zu:

> Der Aufbau von D.M. [*Dini Madaris*; M.G.] soll als Bastion des Islam gegen die `kommunistischen Heiden` dienen, der mit allen Mitteln als wesentliche Kraft gegen die `kommunistische` Chimäre eingesetzt wird.

In der Literatur besonders der letzten Jahre findet diese zum Verständnis der intensiven Förderung der JI, die Zia ul-Haq auf verschiedene Art und Weise aufrechterhielt, wesentliche außenpolitische Dimension des *Madaris*-Systems erstaunlicherweise nur wenig Beachtung:

> Die Säuberung der pakistanischen Bildungsinstitutionen von solch heidnischem Gedankengut war dementsprechend eine wesentliche Forderung des *CII* [*Council für Islamische Ideologie*; M.G.]: Denjenigen Lehrkräfte [sic!; M.G.], die wegen sozialistischer Anschauungen bekannt waren, sollte gekündigt werden. Nicht zuletzt wegen der geradezu traumatischen Angst vor dem Sowjetsystem ist in Pakistan das Buch von Bennigsen/Broxup, welches die Agonien und die Potenz des Islam in der UDSSR darstellt, zum Bestseller geworden. Charakteristischerweise lautet der Titel `The Islamic Threat to the Soviet State` [...]

294 Vgl. etwa Zit. Rashid, Ahmed: Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad. München: Droemer, 2001, S. 304: „Tatsächlich geschah genau das Gegenteil. Die Taliban weigerten sich, die Durand-Linie anzuerkennen oder Afghanistans Ansprüche auf die Nordwestprovinz Pakistans fallen zu lassen. Sie förderten den Nationalismus der Paschtunen – wenngleich islamisch geprägt - , der dann auf die Paschtunen Pakistans übergriff. Schlimmer noch, die Taliban gewährten den gewalttätigsten Sunniten Pakistans Zuflucht, bewaffneten sie und verlangten, dass Pakistan sich zum Sunnitenstaat erklärte und die herrschende Klasse durch eine islamische Revolution zu Fall brachte."

> Eine Reihe von Büchern und Pamphleten [der JI; M.G.] `klären` über die sowjetische Intervention in Afghanistan `auf`, und zeichnen dabei ein böses Feindbild. In diesem Sinne veröffentlicht das *Institute for Strategic Studies* aus Islamabad einen monatlichen *Afghanistan Report*. Dieses Monatsheft ist als ein wesentliches Sprachrohr der Jama`at-e Islami und der Regierung zu betrachten.[295]

Der Krieg in Afghanistan ermöglichte der JI, ihr Netz von Bildungs- und Erziehungseinrichtungen, auf die der Staat nur bedingt Einfluss ausüben konnte, erheblich auszuweiten. Angesichts einer zunehmenden Kritik der `*Ulama*, die insbesondere auf die Verzerrung islamischer Lehrinhalte an den nunmehr IJT-dominierten Universitäten abzielte, begann ein gesonderter Flügel der IJT, die *Jamiat Talaba-i-Arabiya,* in den 1970er Jahren mit einer Verlagerung ihrer Missionstätigkeit auf nichtstaatliche religiöse Schulen. Diese konnten vor allem in den Grenzgebieten zu Afghanistan, in der NWFP und Baluchistan durch die sich dort nach Kriegsausbruch 1979 herausbildende Flüchtlingsgesellschaft hohe Zuläufe verzeichnen und erweiterten damit das soziale Mobilisierungspotential der JI in dieser Region erheblich.[296] Gleichzeitig propagierten die Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit in Lahore und die *Madaris*, die JI-Gründungen waren, den *Jihad* und versuchten damit indirekt die Verwicklung der Regierung in Afghanistan, die völkerrechtlich eine innerafghanische Angelegenheit darstellte, ideologisch zu untermauern. Im Gegensatz zu den *Madaris* der JUI, die sich unter Samiul Haq und Fazlur Rahman[297] zwar dem *Jihad* anschlossen, gleichzeitig aber eine oppositionelle Haltung gegenüber der Regierung einnahmen, prädestinierten sich die Schulen der JI als idealer Kooperationspartner für den ISI. Dieser leitete als Mittelsinstanz die Gelder der CIA und Saudi-Arabiens, die der Unterstützung des anti-sowjetischen *Jihad* dienen sollten, an die religiösen Schulen weiter. Jene Schulen, die der *Rabitah* unterstanden, zeichneten sich dabei durch die Veröffentlichung von *Jihad*-Literatur und eine eigene Rekrutierungs- und Ausbildungsprozedur aus, die mit der Hilfestellung des pakistanischen Militärs der Vorbereitung auf den bewaffneten Kampf dienen sollte.[298] Diese Schüler, die sich

295 Zit. Malik, 1989, S. 302/303.

296 Im Zuge des staatlichen Projektes, das 1980 unter Zial ul-Haq ins Leben gerufen worden war, konnte die JI ca. 820 *Madaris* in den Nordwest-Provinzen gründen. Vgl. Khan, Tabinda M.: Islamic Revivalism and Democratization in Pakistan: The relationship of the Jama'at-i Islami to two military regimes. Abrufbar unter URL: http://www.columbiauniversity.org/cu/polisci/pdf-files/apsa_khan.pdf. Eingesehen am 13.01.2008, 18:11, S. 11

297 Rahman war der wichtigste Verbündete der Taliban in Pakistan, in denen er die Verkörperung des „idealen islamischen Systems" sah. Vgl. Norell, 2007, S. 70/71.

298 Dabei stand insbesondere der Kampf in dicht besiedelten urbanen Regionen und Großstädten (*Urban Warfare*) mit entsprechenden Waffengattungen im Vordergrund. Seit Mitte der 1980er Jahre wurden die *Mujahidin* zusätzlich mit Boden-Luft-Raketen (*Stinger*) etc. ausgestattet. Vgl. International Crisis Group, Nr. 36, 2002, S. 11; Abou Zahab, Roy, 2004, S. 19/20ff.

der Taliban-Bewegung anschlossen, bilden auch heute noch als *„hardcore" fighters*[299] den inneren Zirkel in der Taliban-Hierarchie, der sich durch eine besondere Radikalität auszeichnet und sich heute gegen seine einstigen Förderer auf pakistanischer Seite gewandt hat: Gerade in der NWFP und den FATA werden pakistanische Armeeangehörige seit Jahren durch die verlustreichen Kämpfe mit dem „Aufstand" in dieser Region gebunden. Dabei wird dieser jedoch längst von heterogenen Kontingenten getragen, in denen Taliban, *Al-Qa`ida*-Aktivisten und ausländische Söldner[300] kämpfen, die sich oft auf Bündnisse mit den lokalen Stammesautoritäten stützen können.

Etliche Gründungen von *Dini Madaris*[301] sind auf das Engagement der heutigen MMA-Parteien zurückzuführen, die sich, wie die JI, durch eine meist unentgeltliche religiöse Grundbildung nach dem Vorbild Deobands einen größeren Einfluss auf jüngere Bevölkerungsschichten versprachen. Einige Schulen, wie die *Shedara Madrassa* in Quetta und die *Al-Jamia Islamia* in Chaman, dienen gleichzeitig als Rekrutierungsplattform für die Taliban, die *Jihadi*-Bewegung und die eigenen Parteikader. In ihren Curricula dominieren islamistische und explizit anti-westliche Lehrinhalte. Offenbar werden vereinzelt Schulen auch von *Al-Qa`ida*-Mitgliedern zum Anheuern neuer Kämpfer und als logistische Basen für Operationen in Pakistan genutzt.

Gerade in den letzten Jahren ist jedoch die Rolle der *Dini Madaris* sowie der kausale Zusammenhang zwischen ihrem religiösen Programm und der Ideologie der *Jihadi*- und Taliban-Bewegung lebhaft diskutiert worden: Die Behauptung im Bericht der *International Crisis Group* von 2002, circa ein Drittel der pakistanischen Studenten habe das Programm der *Madaris* durchlaufen, wurde 2005 widerlegt – tatsächlich handelt es sich um lediglich 4,7 Prozent.[302]

299 Vgl. Norell, 2007, S. 65-68.

300 Bereits von 1980 bis 1989 kämpften unter den afghanischen *Mujahidin* viele Freiwillige aus dem Nahen Osten und Nordafrika und stellten nach ihrer Rückkehr in die Heimatländer, als *Arabische Afghanen*, ein akutes Gefährdungspotenzial dar. Die gewaltbereiten Gruppen in der islamistischen Szene beider Regionen haben sich seitdem in ihrem Kampf gegen den eigenen Staat deutlich radikalisiert. Aufgrund ihrer in Afghanistan und Pakistan gewonnenen Kampferfahrung und ihrer personellen Vernetzung mit anderen militant-islamistischen Gruppen nehmen die *Arabischen Afghanen* im globalen Kontext eine Sonderstellung innerhalb des Islamischen Extremismus ein, der sich etwa auch in der Adaption der Lehren der südasiatischen Denkströmungen manifestiert und damit den internationalen Austausch von „Islamismen" fördert. Vgl. etwa Faath, Sigrid / Mattes, Hanspeter: Die „Arabischen Afghanen". Faktor interner Konflikte in Nordafrika/Nahost und des internationalen Terrorismus. In: Wuqûf-Kurzanalysen, Vol. 4, 1996.

301 Die Anzahl der in Pakistan existierenden *Madaris* wird auf bis zu 20.000 geschätzt, offiziell geht das pakistanische Innenministerium von 13.500 Schulen aus. Vgl. International Crisis Group, Nr. 36, 2002, S. 5.

4.3 *Mullah-Military-Alliance*. Exkurs: Hamid Gul

Inwieweit sich in Pakistan die personellen Verbindungen und Kooperationen zwischen religiösen Akteuren und staatlichen Einrichtungen bereits institutionalisiert haben, mag das Beispiel Hamid Guls veranschaulichen: Lieutenant General Hamid Gul, der seine Karriere in den pakistanischen Streitkräften begann und dort bis zum Rang eines Generals aufstieg[303], stand von 1987 bis 1989 dem ISI als *Director General* vor, schied 1991 aus dem Dienst aus und war damit maßgeblich in eine der wohl turbulentesten Phasen pakistanischer Außenpolitik involviert.

Vor allem jüngere Publikationen machen deutlich, in welchem hohen Maße der ISI in außen- und sicherheitspolitische Belange aktiv eingriff und damit zum festen Bestandteil pakistanischer Politik wurde: Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges fungierte der ISI als verlängerter logistischer Arm der Zuwendungen der amerikanischen CIA an die verschiedenen sunnitischen *Mujahidin*-Gruppen, die den militärischen Widerstand der Afghanen gegen die Sowjettruppen trugen. Die Förderung dieser „Freiheitskämpfer“[304] wurde unter dem Vorsitz Guls nach dem Vorbild der afghanischen Insurgenten auch auf Jammu und Kashmir ausgeweitet. Die dort seit der Teilung stationierten indischen Truppen[305] sind seit einigen Jahren das Ziel des „islamistischen Widerstandes“, der sich im UJC oder dem mit bis zu 35 Mitgliedsorganisationen größten Zusammenschluss, *Pakistan Afghanistan Jihad Council*[306], organisierte. An den Sitzungen der *Councils* nahmen in der Vergangenheit regelmäßig Mitarbeiter des ISI teil, bis Anfang 2002 auf Weisung Musharrafs die Unterstützung der Gruppen offiziell für beendet erklärt wurde.[307]

Auch in der Innenpolitik versuchte der ISI ein oppositionelles Gegengewicht zu Benazir Bhuttos PPP zu formen, um deren Einfluss in der Nationalversammlung zu neutralisieren. Zwar weist Gul die Vorwürfe, die Wahlen seien von der politischen Abteilung des ISI, *Joint*

302 Bezüglich des falschen Ergebnisses des Reports der *International Crisis Group*, das sich auf die offiziellen Zahlen des *Ministry of Finance* von 2002, der Gesamtzahl der *Primary School*-Schüler sowie der Gesamtzahl der *Madaris*-Studenten stützt. Vgl. Fair, Christine C.: Militant Recruitment in Pakistan: A New Look at the Militancy-Madrasah Connection, S. 111ff. In: Asia Policy, Vol. 4, Juli 2007, S. 107-134.

303 Zeitweise war Gul dabei direkter Vorgesetzter des heutigen Präsidenten Pervez Musharraf.

304 Vgl. Koelbl, Susanne: „Sie mieten uns für den Job“, Interview mit Hamid Gul. Der Spiegel, 15.12.2007.

305 Nach der Teilung Kashmirs 1949 wurde Jammu und Kashmir 1957 zur Provinz der Indischen Union erklärt, der westliche Teil, Asad Kashmir gehört dagegen Pakistan als teilautonomes Gebiet an.

306 Reetz, Dietrich: Pakistan: Internationaler Partner oder Problemfall? Analyse der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: FES Library, 2003. Abrufbar unter URL: http://library.fes.de/fulltext/stabsabteilung/01691.htm#P171_13419. Eingesehen am 24.01.2008, 16:36.

307 Vgl. Musharraf tells ISI to stop backing militants: Report. Dawn, 03.01.2002.

Intelligence Bureau, manipuliert worden, zurück, dennoch räumt er ein, die Überwachung des Wahlvorganges angeordnet zu haben:

> [The ISI; M.G.] was also involved in forming the alliance of opposition parties, the Islami Jamhoori Ittihad (IJI), and the Muhajir Qaumi Movement (MQM) to counter Bhutto`s PPP. The regime`s adroit use of religious ideology and ethnic identities was also meant to perpetuate political factionalism, which had always strengthened the army`s control over politics. Sociopolitical fragmentation would naturally result in strengthening the myth of the military as a national saviour. The MQM and the IJI were meant to counter Bhutto`s persistent popularity in his home province, Sindh, and other parts of the country.[308]

Der ISI wird international zu den bestorganisierten und größten[309] Geheimdiensten in der Dritten Welt gezählt. Obwohl der ISI laut Weisung als höchste Instanz dem Premierminister reportpflichtig ist, ist davon auszugehen, dass in der Praxis der Stabschef der Armee (*Chief of the Army Staff*; COAS) als oberstes Organ fungiert. 1948 von Beratern der britischen Armee aufgebaut, erfuhr der Dienst unter dem Militärregime Ayub Khans bis 1969 eine Ausweitung seiner Zuständigkeiten, die neben dem Primat der Auslandsaufklärung, die primär Indien galt, zunehmend Operationen im Innern vorsah. Als Garant für die Stabilität der Militärherrschaft Khan sollten Gegenbewegungen unter der Intelligentia, der politischen Opposition und unter den religiösen Kräften beobachtet werden. Durch die enge Kooperation mit den amerikanischen Diensten während des Afghanistan-Krieges konnte der Haushalt des ISI bedeutend erhöht werden: Neue Abteilungen, wie die eigens für die *Mujahidin* zuständige *Afghan Cell*, die ihre Tätigkeit unter der Ära Zia ul-Haqs aufnahm und vermutlich Anfang der 1990er Jahre aufgelöst wurde, wurden nicht nur personell aufgestockt, sondern auch mit modernsten technischen Systemen ausgestattet. Die Mitarbeiter dieser Abteilung, die separiert von den sieben anderen Abteilungen und Sonderbereichen innerhalb der ISI-Hierarchie angesiedelt war, sowie die Abteilung *Joint Intelligence North* koordinierten den *Jihad* in Afghanistan mit politischen Trainingseinheiten und der Distribution von Waffen an Freiwillige in den Flüchtlingslagern der NWFP.[310]

Hatte Hamid Gul in seiner Amtszeit eng mit den amerikanischen Partnern zusammengearbeitet, präsentiert er sich heute, vor allem seit das Musharraf-Regime mit den USA eine

308 Zit. Siddiqa, Ayesha: Military Inc.: Inside Pakistan`s Military Economy. London (u.a.): Pluto Press, 2007, S. 87.

309 Beinahe die komplette mittlere und höhere Führung des ISI wird von Angehörigen der Streitkräfte besetzt. Das ISI-Personal wird auf rund 10.000 Offiziere geschätzt. Zusätzlich zu diesen Festangestellten arbeiten dem Dienst bis zu 150.000 inoffizielle Mitarbeiter und Informanten zu. Der jährliche Haushalt, auf den der ISI zurückgreifen kann, wird dabei auf über eine Milliarde US-Dollar geschätzt (Stand 2003). Vgl. Hussain, Rizwan: Pakistan and the Emergence of Islamic Militancy in Afghanistan. Aldershot (u.a.): Ashgate, 2005, S. 250.

310 Vgl. ebd., S. 249-252.

bündnisähnliche Partnerschaft im Rahmen des *War on Terror* kurz nach den Anschlägen vom 11. September 2001[311] einging, als radikaler Islamist.[312] Nach eigenen Angaben sieht Gul die Präsenz der US-Truppen und Berater im eigenen Land, in Afghanistan und im Irak als Provokation und Verletzung islamischer Werte und billigt in der Konsequenz den gewaltsamen *Jihad*: „The Muslim world must stand united to confront the US in its so-called war against terror which is in reality a war against Muslims. Let's destroy America wherever its troops are trapped."[313]

Die enge Beziehung einiger ISI-Kreise um die Generäle Hamid Gul und Osman Khalid zu den radikal-religiösen Parteien beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Übereinstimmung in einem geteilten religiösen Radikalismus und Antiamerikanismus[314]. Vielmehr profitierte der ISI nach dem Militärputsch Zia ul-Haqs 1977 von seinen neuen Machtbefugnissen, die es ihm erlaubten, die *Mujahadin* als außenpolitisches Mittel im Kampf gegen die Sowjets gezielt einzusetzen um in Afghanistan eine meist aus Pashtunen bestehende Machtgruppe zu installieren, die auch über den Afghanistankrieg hinaus im Sinne pakistanischer Machtinteressen agieren sollte. Bis heute werden Kontakte zu den Taliban[315] in den Provinzen FATA und NWFP aufrechterhalten und stehen damit im Widerspruch zu den Versuchen der Armee dort im Rahmen des *War on Terror* militärisch gegen Aufständische vorzugehen: „Auch die jetzige Militär- und Geheimdienstführung des Landes lässt es offenbar

311 Für die Organisation der Anschläge machte Gul Kreise innerhalb des US-Sicherheitsapparats und aus dem Umfeld des israelischen Auslandsgeheimdienstes Mossad verantwortlich. Vgl. De Borchgrave, Arnaud (The Washington Times): Interview mit Hamid Gul, 14.09.2001. Abrufbar unter URL: http://www.robert-fisk.com/hamid_gul_interview_sept26_2001.htm. Eingesehen am 10.01.2008, 11:52.
Die anti-amerikanische Haltung Guls bedient sich auch stark anti-semitischer Positionen. So lehnt Gul, der auch über personelle Kontakte zur Führungsebene von Taliban und *Al-Qa`ida* verfügt, Interviews mit Journalisten jüdischen Glaubens ab.

312 Vgl. Abou Zahab, Roy, 2004, S. 2.

313 Zit. Gul, Hamid, in: Hasan, Khalid: God will destroy America, says Hamid Gul. Daily Times, 30.08.2003.

314 Antiamerikanismus ist in Pakistan gesellschaftlich als politische Artikulationsform fest verwurzelt und ist vor allem auf die wechselnde Bündnispolitik beider Länder zurückzuführen, in der sich Formen enger Zusammenarbeit mit wirtschaftlichen Sanktionen, einer Bevormundung Indiens in Fragen der Nuklearpolitik und dezidiert islamistischen, anti-westlichen Diskursen vermischten. Vgl. Reetz, Antiamerikanismus in Pakistan, 2003. S. 261-278.

315 Die Unterstützung durch den ISI und die im Militärapparat korporierten Unternehmen, die anfangs noch am Potential der Taliban zweifelten, nahm bisweilen in ihrer logistischen Dimension groteske Ausmaße an. So wurde in den 1990er Jahren das Telefonnetz Kandahars, das als Hauptstützpunkt der Taliban in Afghanistan diente, an das pakistanische Überlandleitungsnetz angeschlossen, das länderübergreifende Telefonate zum Inlandstarif ermöglichte. Auch andere, der pakistanischen Militärökonomie zugehörige Unternehmen wie *Pakistan International Airlines* und *Radio Pakistan* entsandten Techniker zum Aufbau der Taliban-Infrastruktur nach Afghanistan. Vgl. Rashid, 2001, S. 299-315.

zu, dass Aktionen gegen Taliban- und al-Qa`ida-Anhänger auf mittlerer Ebene immer wieder verraten werden, wodurch amerikanisches Militärpersonal direkt gefährdet wird.“[316]

Daneben steht der ISI seit einigen Jahren in der Kritik, den Schutz oppositioneller Politiker oder geistlicher Führer im Land nicht ausreichend gewährleisten zu können. Gerade der Mord an der PPP-Vorsitzenden Benazir Bhutto am 27. Dezember 2007 in der Garnisonstadt Rawalpindi[317],dem Zentrum des Militärapparates, oder auch ein Attentat am 11. April 2006, bei dem beinahe die gesamte Führung der Barelwi-Missionsgesellschaft *Sunni Tahrik* in Karachi ums Leben kam[318], haben gezeigt, dass die Sicherheitsvorkehrungen zum Schutz von Personen des öffentlichen Lebens, größeren Veranstaltungen und Kundgebungen nicht ausreichend sind und Anschläge zum Teil bewusst in Kauf genommen werden.

Nach ihrer Suspendierung durch die Regierung Bhutto, die die Anhänger Zia ul-Haqs in der Führungsriege von ISI und Militär durch Vertraute ersetzen ließ, wechselten diese in die Ämterpositionen der religiösen Parteien über, die ihrerseits verstärkt den Kontakt mit Vertretern von Militär und Geheimdienst suchten.[319] So steht Gul, der in Folge des am 3. November 2007 verhängten Ausnahmezustandes inhaftiert worden war, nunmehr als Berater in den Diensten der *Jama`at-i-Islami* innerhalb des Parteienbündnisses der MMA[320], seine kurzzeitige Inhaftierung deutet hingegen auf einen Bruch mit der Regierung Musharraf hin.

4.4 Die JI in der Regierung und als Teil des zivilgesellschaftlichen Protests

Die politische Position der religiösen Parteien erweist sich in hohem Maße als reaktiv und flexibel in ihrer Anpassung an Trendänderungen und Stimmungsschwankungen in der öffentlichen Meinung. Seit 1999 konnten sie durch ihr politisches Auftreten und Kampagnen gegen das Musharraf-Regime große Teile der öffentlichen Diskussion für sich vereinnahmen und gliedern sich mit ihren konsequenten Appellen, die eine Ablösung der militäri-

316 Zit. Reetz, Antiamerikanismus in Pakistan, 2003, S. 267.

317 Auch Pervez Musharraf entkam am 14. Dezember 2003 nur knapp einem Anschlag in Rawalpindi, seitdem kam es zu einer Reihe von Attentatsversuchen gegen den Präsidenten.

318 Vgl. Sheikh, Zamir: Karachi blast raises questions. The Nation, 17.04.2006.

319 Abou Zahab; Roy, 2004, S. 53-57.

320 In Anlehnung an die Nähe zwischen der Musharraf-Administration, dem Militär und den religiösen Parteien wird die Abkürzung des Bündnisnamens auch in das Akronym *Musharraf-Mullahs-Army* umgedeutet.

schen Herrschaft zugunsten einer zivilen Regierung beinhalten[321], nahtlos in die Forderungen einer inzwischen breiten Front zivilgesellschaftlicher Kräfte ein, die ihre Träger in den politischen Oppositionsparteien, den Juristen und Richtern des Landes, Gewerkschaften und Nichtregierungsorganisationen sowie Menschenrechts- und Frauenbewegungen findet.

Das Regime des amtierenden Präsidenten und liberal-westlich orientierten Pervez Musharraf war im Sommer 1999 überraschend in einem unblutigen Staatsstreich an die Macht gekommen und hatte damit die zweite Legislaturperiode des PML-Führers Nawaz Sharif, dem man unter anderem Machtmissbrauch vorwarf, vorzeitig beendet.[322]

4.4.1 Zivilgesellschaftlicher Protest gegen das Regime Musharraf

Die pakistanische Jurisdiktion, die vor allem seit 2007 eine Schlüsselstellung innerhalb der Protestbewegung einnimmt, hatte sich mit der Ablehnung, eine zweite Präsidentschaft Musharrafs anzuerkennen, erstmals geweigert, den Staatsstreich eines Regimes durch Verfassungsänderungen zu legitimieren – eine Praxis, derer sich schon Mohammad Ayub Khan und Zial ul-Haq bedient hatten, die mit der Bennennung bzw. Suspendierung von Richtern am Obersten Gerichtshof und den vier Provinzgerichten des Landes einen verlängerten Arm der Exekutive zu schaffen wussten.[323]

Nachdem der Vorsitzende Richter des Obersten Gerichtshofes, Iftikhar Chaudhry, am 9. März 2007 unter der Anklage des Amtsmissbrauchs abgesetzt worden war, diese Entscheidung Musharrafs jedoch am 20. Juli für unrechtmäßig erklärt wurde, formierte sich, ausgehend von den Juristen des Landes, deren Netzwerk sich durch ein hohes Mobilisierungspotential und eine große Reichweite auch in den ländlichen Gebieten auszeichnet, eine Protestbewegung, innerhalb derer sich Journalisten, NGOs und Intellektuelle mit dem abgesetzten *Chief Justice* solidarisierten.[324] Signifikant für die *Movement for Democracy and Justice*[325] sind die heftigen Auseinandersetzungen mit den Sicherheitskräften, die nach der Verhängung des 13. Ausnahmezustands in der Geschichte Pakistans am 3. November 2007 in Kauf genommen wurden: Als einzige Instanz ist der Oberste Gerichtshof in der Lage, die von Musharraf angestrebte und verfassungrechtlich höchst umstrittene zweite Legislatur-

321 Vgl. al Shafey, Mohamed: Q&A with Jamaat-e-Islami Spokesman Abdul Ghaffar Aziz. Asharq al-Awsat, 01.12.2007.

322 Vgl. Ali, 2004, S. 2.

323 Vgl. ICG Asia Report, Nr. 86.

324 Bajoria, Jayshree: Pakistan`s Institutions and Civil Society. In: Council on Foreign Relations, 13.11.2007.

325 Rais, Rasul Bakhsh: Civil society and democratic transition. Daily Times, 25.09.2007.

periode über fünf weitere Jahre zu verhindern. Mit dem angeordneten Notstand und den Verhaftungen mehrerer tausend ganz offenkundig regimekritischer Gegner sorgte Musharraf jedoch für einen enormen Zulauf der Bewegung.

Als einen ersten Erfolg wertet die Bewegung die Niederlegung des Amtes des Armeechefs am 28. November 2007, nach der sich Musharraf widerwillig als „Präsident in Zivil" präsentierte. Seit 2002 hatte die MMA ähnliche Ansprüche auf eine Verfassungsänderung gegenüber der Regierung und der Nationalversammlung geltend gemacht. Vor allem der JI-Führer Qazi Hussain Ahmad hat den Boykott von Parlamentsitzungen, Demonstrationen sowie *Sit-ins* vor staatlichen Gebäuden und den sensiblen Verkehrsknotenpunkten der Großstädte vor den Augen der Medien als bewährtes Druckmittel auf die Regierung inzwischen zur Perfektion gebracht.[326]

In der pakistanischen Gesellschaft formierten sich allgemein in den letzten zwei Jahrzehnten neue soziale Bewegungen und traten so an die Seite der von den religiösen Parteien und deren Studentenorganisationen mobilisierten Massenkampagnen mit ihren Formen des zivilen Ungehorsams oder dem Einsatz von Gewalt als radikalstem Ausdruck der politischen Aktion. Die Bewegungen reagieren mit ihren überwiegend friedlichen Demonstrationen auf eine Schwäche der Parteien, die sich im Gegensatz zu den indischen Oppositionsparteien in ihrem politischen Programm als sehr unflexibel erweisen. Die nur kurzen Phasen ziviler Herrschaft und ein Übergewicht militärisch-autoritärer Herrschaftsformen haben dazu geführt, dass sich die Praxis des Militärs, in eine genuin zivile Sphäre einzugreifen und Beschlüsse der Parteipolitik außer Kraft zu setzen, festigen konnte.

Alternativ zum institutionellen politischen System kam es so zu einer Verlagerung der Forderungen nach mehr Gleichberechtigung von Frauen, sozialer Gerechtigkeit, Transparenz der Institutionen und Stärkung der bürgerlichen Grundrechte in den öffentlichen Diskurs. Als Träger eines neuen sozialen Wandels versuchten Initiativen und Bewegungen sich auch im Ausland Gehör zu verschaffen. Vor allem in den Großstädten, wobei die Provinz Punjab mit 69 % als wichtigstes Wirkungsfeld der 10-12.000 registrierten und auf 60.000 geschätzten inoffiziellen NGOs gilt, gründeten sich zahlreiche der 8.000 Dachverbände und Gewerkschaften für einzelne Berufsgruppen sowie *Communities* und informelle Bürgerinitiativen. Diese konnten sich jedoch in ländlichen Gebieten aufgrund der Dominanz tra-

326 Vgl. Rieck, Andreas: Politischer Monatsbericht. Pakistan November 2003, Hans-Seidel-Stiftung, Islamabad, 11.12.2003.

ditioneller Feudal-Eliten nur vereinzelt Gehör verschaffen. Der Zahl ihrer Mitglieder nach, die sich bei einem Drittel der registrierten NGOs auf weniger als 50 belaufen, handelt es sich um eher kleine Zusammenschlüsse, die selten eine aktive Mitgliederbasis aufweisen.[327]

Die Demonstranten der MMA-Parteien fungieren innerhalb dieser Elemente als eine der wirkungsvollsten Kräfte und stellen, ähnlich anderen islamischen Parteien weltweit, bedeutende *Pressure Groups*[328] für die Anliegen bestimmter Bevölkerungsschichten dar:

> In den meisten islamischen Ländern fallen sie [Die Islamisten und andere religiöse Kräfte; M.G.] vor allem deshalb unter den Begriff der Zivilgesellschaft, weil sie ihr selbstgestelltes Ziel, die Errichtung einer islamischen Gemeinschaft bzw. eines islamischen Staates, nicht erreicht haben und die quasi-autoritären Regimes dieser Staaten nicht von der politischen Macht verdrängen konnten, sondern in einem `Niemandsland´ zwischen Individuum und Staat existieren [...] In einer Zeit der abnehmenden Anziehungskraft ideologischer Konzepte müssen die Islamisten ihre Existenzberechtigung für die Bevölkerung offenbar neu legitimieren, indem sie sich stärker den Problemen zuwenden, deren Lösung die Bevölkerung als dringlich empfindet, seien sie von ganz lokalem oder regionalem Zuschnitt oder auch über die Grenzen eines einzelnen Muslimstaates hinaus bedeutsam.[329]

Zivilgesellschaftliches Engagement in Pakistan weist seiner Struktur und den von seiner Protestbewegung thematisierten Missständen nach zwar ein vielversprechendes Entwicklungs- und Transformationspotential auf, es schwächelt aber zumeist an seinem tatsächlichen Wirkungsradius und Einfluss auf das politische Geschehen.[330]

4.4.2 *Muttahida Majlis-e-Amal* (MMA)

Mit der *Muttahida Majlis-e-Amal* (Vereinigte Aktionsfront) hatte sich in den Wahlen zur Nationalversammlung im Oktober 2002 ein religiöses Bündnis verschiedener Parteien fest in der pakistanischen Politik etabliert und konnte ihre Position in der NWFP und in Baluchistan ausbauen: In der Nationalversammlung kam die MMA auf 53 von 342 Sitzen, in der NWFP stellte sie mit 62 von 123 Sitzen die Mehrheit dar und konnte sich in Baluchistan in 17 von 64 Wahlkreisen als zweitstärkste Partei im Bündnis mit Musharrafs PML-Q an der Regierung beteiligen. Der Wahlsieg stellte das Ergebnis jahrelanger Graswurzelarbeit der Mitglieder dieser Allianz dar, die ihren Wahlkampf ganz bewusst auf Symbolen der Religiösität und der traditionellen Lebensweise in den Nordwest-Provinzen aufgebaut hatte:

> The formation of the alliance long before the polls gave the MMA a head start in the campaign. The coalition adopted the powerful symbol of a book, identified as the Qur`an

327 CIVICUS Index on Civil Society. Occasional Paper Series, Nr. August 2001, S. 9.

328 Vgl. Reetz, 2001, S. 11/12.

329 Zit. Ebd., S. 11.

330 Vgl. Ebd., S. 5-24; Gaier, Malte / Mattes, Hanspeter: Pakistans innenpolitische Krise: Militärherrschaft und ihre Gegenkräfte. In: GIGA Focus Nahost, Vol. 1, 2008, S. 3/4.

> among sections of the pious, largely illiterate populace. Bypassing state restrictions on campaigning by using mosques for political meetings, during Friday sermons the MMA`s cadres argued for socially just alternative to the corruption of previous governments.[331]

Die JI hatte in den Wahlen 1993 und 1997 in kleineren Bündnissen mit anderen religiösen Parteien mit lediglich zwei bis vier Prozent nie die Beteiligung an Regierungskoalitionen erreicht. Der Erfolg bei der Wahl von 2002, die ihr einen Stimmenanteil von rund 12 Prozent[332] brachte, stellte somit eine entscheidende Wende in der kurzen Geschichte des pakistanischen Parlamentarismus und im Selbstverständnis der JI, die mit der Regierungsbeteiligung nun Rechenschaft über ihre Politik in den unterentwickelten Pashtunen-Provinzen NWFP und Baluchistan abliefern musste und sich damit auch der Kritik der dortigen Opposition ausgesetzt sah, dar.

Die MMA setzte sich ursprünglich aus sechs religiösen Parteien zusammen, wobei die *Jamiat Ulema-e-Pakistan* (JUP) und die *Ahl-i Hadith* (Leute der Prophetentradition), die sich durch eine ideologische Nähe zum Wahhabismus auszeichnet, das Bündnis inzwischen verlassen haben. Stärkste Kraft in der MMA ist die JI. Beim Versuch einer Zuordnung in die verschiedenen islamischen Denkströmungen Südasiens wird sie meist gemeinsam mit der *Jamiat Ulema-e-Islam* (JUI)[333] den Deobandi zugeordnet. Die Nähe zwischen JI und JUI resultiert aus einer Jahrzehnte alten Zusammenarbeit in mehreren religiösen Kampagnen, wie im Falle der Anti-*Ahmadiya*-Aufstände 1953 oder der Kampagne zur Durchsetzung der *Objectives Resolution*, die aber in den 1960er Jahren in offene Feindschaft umschlug, da die JUI in Maududi einen „Agenten des westlichen Imperialismus" sah und auch in den 1970er Jahren nicht bei den Angriffen auf das Bhutto-Regime mitwirkte.[334] Die JUP repräsentierte dagegen während der Kampagnen für die Wahlen 2002 die Schule der Barelwi als Gegenströmung zu den Deobandi.

331 Zit. Ali, 2004, S. 5.

332 Trotz der Proteste nach den Wahlen, die der Regierung Wahlmanipulationen vorwarfen, wurde das Wahlergebnis, in dem die MMA 12,3 % und damit rund drei Millionen Stimmen erhielt, anerkannt. Auf die regierungsnahe PML-Q entfielen 26,6 % der Stimmen, die PPP unter Benazir Bhutto erhielt 28,4 %, gefolgt von Sharifs Muslimliga mit 12,7 %. Da der Schlüssel des Wahlergebnisses je nach Quelle zum Teil stark von anderen Angaben abweicht, sind die angeführten Werte der Statistik der offiziellen Wahlkommission entnommen. Vgl. *Election Commission of Pakistan*: Abrufbar unter URL: http://www.ecp.gov.pk/content/GE-2002.htm. Eingesehen am 29.01.2008, 15:09.

333 Diese unterteilt sich in die beiden Fraktionen, JUI-F und JUI-S, die jeweils nach ihren Führern, Fazlur Rehman und Sami ul-Haq, benannt sind. Dabei stellt die JUI-S den radikaleren Flügel der Partei dar, der eigene Madrassen unterhält und eng mit der Führung der Sekten-Miliz *Sipah-i Sahaba-i Pakistan* verlinkt ist, die trotz des wiederholten Verbots der Gruppe nach wie vor gewaltsam gegen die Schiiten des Landes und deren Miliz, die *Sipah-i Mohammadi*, vorgeht.

334 Vgl. Ali, 2004, S. 4.

Die *Tehrik-i Millat Islami* stellt daneben den einzigen schiitischen Bündnispartner dar: Der genaue Bevölkerungsanteil der Schiiten in Pakistan ist schwer durch Zahlen zu fixieren, da Vertreter der *Schia* dazu neigen, die Anhängerstärke ihrer Gemeinschaft im Zensus zu hoch anzusetzen. Den 20 Prozent, die nach Eigenangaben den Status der schiitischen Minderheit im ansonsten hanafitischen Sunnitenstaat Pakistan stärken sollen, ist der wahrscheinlichere Anteil von zehn bis 15 Prozent gegenüberzustellen. Die Resentiments vieler Sunniten gegenüber der schiitischen Gemeinschaft, deren Mitglieder in Politik und Wirtschaft wichtige Schlüsselpositionen einnehmen, hat sich in Form sektiererischer Kämpfe[335] zwischen den sunnitisch-militanten Gruppen *Sipah-i Sahaba-i Pakistan* und ihrer Abspaltung *Lashkar-i Jhangwi* sowie der Schiiten-Miliz *Sipah-i Mohammadi* nunmehr zu einem festen Spannungsfeld manifestiert. Religiöse Feiern der Schiiten legen wegen sunnitischer Gewaltakte und den damit verbundenen Sicherheitsvorkehrungen des Staates inzwischen ganze Großstädte lahm, wie etwa im Falle der *Muharram*-Prozessionen im Januar.[336]

Die MMA macht keinen Hehl aus ihrer Sympathie für die Taliban-Bewegung und kritisiert immer wieder das militärische Vorgehen Musharrafs gegen die Aufständischen. Die Sympathie für die wiedererstarkten Taliban ist vor allem auf eine ethnische Gemeinsamkeit zurückzuführen: Da die Parteien der MMA überwiegend pashtunischer Ethnie sind, vertritt das Bündnis auch nach außen, ähnlich den Taliban, das konservativ-traditionelle Islamverständnis vieler Stämme im pashtunischen Gürtel an der afghanisch-pakistanischen Grenze. Die Führer der MMA betonten jedoch immer wieder, ihre dominante Präsenz in den pashtunischenRegionen erhalte im föderalen Interesse des pakistanischen Staates eine islamische Systemintegrität aufrecht, die durch den pashtunischen Separatismus ultra-nationalistischer Kräfte in Baluchistan und der NWFP gefährdet sei.[337]

Dieser Versuch, ihre Regierungsweise in einem nationalen Kontext zu legitimieren, deutet jedoch im Umkehrschluss die Grenzen ihres Wirkungsfeldes in der Grenzregion an, das sich auf die pashtusprachigen Gebiete beschränkt. Dort versucht die MMA, die lokale Machtkonstellation, die von einer feudalen Grundbesitzer-Elite (*Khans*) und politisch von der säkularen *Awami National Party* (ANP) dominiert wird, auszuhebeln. Sie erhielt dabei

335 Ein Darstellung über die Rolle der innerkonfessionellen Militanz und ihrer Entwicklung in Pakistan findet sich etwa Nasr, Seyyed Vali Reza: Islam, the State and the Rise of Sectarian Militancy in Pakistan. In: Jaffrelot, 2002, S. 85-114.

336 Vgl. Khalid, 1989, S. 284-287.

337 Vgl. Norell, 2007, S. 69/70; Ali, 2004, S. 3.

und bei der Inszenierung ihrer antiwestlichen Position, die sich vor allem gegen die USA richten, wiederholt Rückendeckung durch die Regierung:

> The latest example came in Balochistan where the governor, Gen Qadir Baluch, a former corps commander in Balochistan, attempted to curtail anti-US demonstrations called by the MMA. The president asked Gen Baloch to back off while Inter Services Intelligence (ISI) negotiated with the MMA. Gen Baloch flew to Islamabad to confer with Gen Musharraf. The president urged him to follow the new rules or resign, which he did.[338]

In der Rhetorik der MMA-Parteien sind immer wieder Attacken auf die USA auszumachen, die in den urdusprachigen Zeitungen oft unkommentiert wiedergegeben werden. Bemerkenswerterweise gelingt es der MMA dabei, ihr radikales Feindbild, das sie von den USA zeichnet, an die offizielle Haltung der Musharraf-Administration anzunähern und damit dem Wähler ihre Kompetenz in außenpolitischen Belangen zu kommunizieren: So fand die Aufnahme pakistanischer Flugreisender in die *Watch-List* des *US-State Departments* und damit verbunden die Aufnahme von Fotos und Fingerabdrücken im Rahmen der nach 2001 verschärften Heimatschutz-Verordnungen Eingang in die Propaganda der MMA. Sie verschaffte in der Öffentlichkeit ihrer Forderung Gehör, in Pakistan ähnliche Maßnahmen



Abbildung 4: Aktivisten der JI zerstören ein Werbeplakat des US-Unternehmens Pepsi in der Nähe von Peshawar.
Quelle: Mahmood, Tariq, AFP. Aus: Ali, 2004, S. 6.

338 Vgl. Daily Times, 30.08.2003.

an US-Bürgern zu exerzieren und zusätzlich einen HIV-Test für die im Lande befindlichen amerikanischen Staatsbürger einzuführen. Innerhalb der pakistanischen Administration hatte man, empört über die strikten US-Sicherheitsbestimmungen gegenüber den Bürgern eines Bündnispartners, bereits ähnliche Schritte erwogen.

Zu ähnlichen Verstimmungen in den bilateralen Beziehungen zwischen beiden Ländern war es Ende 2002 gekommen, als FBI-Mitarbeiter im Rahmen einer Operation in Islamabad auch Gebäude auf dem Gelände von Moscheen und *Madaris* durchsuchten und damit, so die Geistlichkeit, einen *Direct Clash* in Kauf nahmen.[339] Auch im März 2003 hatte der Beginn der US-Offensive im Irak der MMA einen willkommenen Anlass gegeben, landesweite Massenproteste zu organisieren, in deren Verlauf amerikanische, britische und israelische Flaggen verbrannt wurden und offen zum *Jihad*[340] gegen den „Großen Satan" aufgerufen wurde: Dessen „anti-muslimische Kampagnen" stellten einen direkten „Angriff auf die *Ummah* und die Menschlichkeit" dar, so der JI-Vizepräsident Ghafoor Ahmad bei einer der größten Demonstrationen in Karachi.[341]

Besonders in westlichen Medien haben die Maßnahmen, die die MMA in städtischen Kernzentren wie Peshawar als Ausdruck islamisch-zivilisatorischer Wertevorstellungen durchgesetzt hat, für Irritationen gesorgt: Die Anwendung von Shari`ats-Recht, etwa bei der Bestrafung von Diebstahlsdelikten durch die Verstümmlung der Hand, die Behinderung von NGO-Projekten zur Ausbildung junger Frauen oder die visuelle Verbannung von Frauen, die nach westlicher Mode gekleidet, im Dienst des Kommerz auf Reklameanzeigen und Kinoplakaten zu sehen sind, stellten in der jüngsten Zeit das Agitationsfeld der meist noch jungen MMA-Aktivisten dar.[342]

Wenngleich die Säuberung des öffentlichen Lebens von Symbolen der „Unzucht" und westlich-kapitalistischen und materialistischen Werten in ihrer Qualität bei weitem nicht die

339 Vgl. Kronstadt, K. Alan: Pakistan-U.S. Anti-Terrorism Cooperation. Report for Congress, Order Code RL31624, 28.03.2003 Abrufbar unter URL: http://fpc.state.gov/documents/organization/19703.pdf. Eingesehen am 01.02.2008, 20:12, S. 19.
Ähnliche Argumentationen finden sich gegenwärtig (Januar 2008) in der ablehnenden Haltung der Musharraf-Administration, die in der Freigabe der Nordwest-Provinzen für CIA-Bodenoperationen eine Einmischung in innerpakistanische Angelegenheiten sieht.

340 Auch der damalige Generalsekretär Maulana Rahman verfasste eine Erklärung über einen „jihad against America that has stationed its forces in Pakistan to do away with our sovereignty". Die Stationierung von US-Personal in Pakistan degradiere das Land zu einer amerikanischen Kolonie, Operationen des FBI seien eine „Verletzung der Verfassung". Vgl. ebd., S. 18.

341 Zit. Karachi: Widespread rallies held against US aggression. Dawn, 22.03.2003.

342 Vgl. etwa Abb. 4, S. 120.

Ausmaße der radikalen Exzesse der Taliban in Afghanistan erreichten, stellen sie dennoch ein zentrales Element auch im politischen Programm der MMA in der Nordwestprovinz dar: Die Verabschiedung der *Hasba Bill* im November 2006 ist daher nicht zuletzt als der Versuch zu sehen, analog zu den konservativen Gesellschaftsentwürfen der Taliban durch eine forcierte Geschlechtertrennung im Alltag und in den Institutionen der Provinz die Rolle von Frauen zu marginalisieren.[343] Widersprüchlich dazu erscheinen Ambitionen in der NWFP, einen Ausgleich zwischen dem Lager der radikalen Aktivisten, die den Taliban nahe stehen, und den parlamentarischen Kräften zu schaffen, der nicht zuletzt ausländische Gelder und staatliche Subventionen zum Aufbau der Provinz sichern soll. Beobachter sehen in dieser Doppelstrategie der MMA einen Erfahrungs- und Lernprozess, der mit der Regierungsbeteiligung des Bündnisses in Baluchistan und NWFP 2002 einsetzte – seitdem sind einige MMA-Mitglieder bemüht, ihre politischen Maßnahmen als Ringen um *Good Governance* und eine tragfähige soziale Agenda gegen den Widerstand ihrer konservativen Lager darzustellen.

Die Kritik, die die MMA in ihrer Rolle als oppositionelle Kraft gegenüber der Regierung Musharraf formuliert, ist in sich häufig widersprüchlich. So fordert die JI zwar den Wechsel der militärischen Herrschaft zugunsten einer zivilen Administration, erkennt aber gleichzeitig die beiden wichtigsten Einflussdomänen des Militärapparats – wirtschaftliche Hegemonie und dadurch Festigung ihres Einflusses auf die Politik – kritiklos an:

> Even the religious parties, which seem to be questioning Musharraf`s control of the state, hardly have any reservations about the military`s economic interests. The leader of Jamaat-i-Islami, Qazi Hussain Ahmed, when asked about the corporate ventures of the armed forces, saw these activities as a contribution to national socioeconomic development. [...]The views of Qazi Hussain Ahmed quoted earlier show his inability, and that of many other political leaders, to understand the link between the religious and the military`s political stakes and its economic interests. This negligence can be attributed to the ideological partnership between the religious right and the armed forces.[344]

Durch den Rückhalt in Teilen des Militärs und des Staatsapparates und gestützt auf eine sichere Wählerbasis in Baluchistan und der NWFP genießt die MMA dennoch einen großzügigen Handlungsspielraum, der es ihr erlaubt, auch kurzfristig an neuen Koalitionen zu partizipieren. Ihre Anpassungsfähigkeit gegenüber einer sich formenden Protesthaltung in der Gesellschaft gegenüber dem militärischen Herrschaftssystem ermöglicht es ihr, durchaus im Einklang mit ihrer totalitären Theorie, sowohl mit den Repräsentanten des Staates als

343 Norell, 2007, S. 73/74.

344 Zit. Siddiqa, 2007, S. 109.

auch mit dessen Gegenkräften zu interagieren, wie etwa mit der PML-N in der Allianz *All Pakistan Democratic Movement*.[345]

Inzwischen gehen viele Beobachter davon aus, dass die JI durch ihre politische Teilhabe am Regierungssystem die Übernahme des Staates mit demokratischen Mitteln anstrebt. Die Wahlen 2002 hatten gezeigt, dass sich die JI politisch durchaus auf einen regionalen Rückhalt unter der pashtunischen Bevölkerung stützen kann und sich damit augenscheinlich für den parlamentarischen Weg zur Machtübernahme entschieden hat. Gleichzeitig aber zeigt sie sich resistent gegenüber Forderungen moderater Kräfte, die vor allem personellen Verbindungen zum *Jihad*, zu den Taliban und zu Netzwerken der *Al-Qa`ida* aufzukündigen. Dabei konnte sie sich bislang auch den restriktiven Anti-Terror-Maßnahmen der Regierung entziehen bzw. wurde von diesen ausgenommen.

345 Rieck, Andreas: Pakistan zwischen Demokratisierung und „Talibanisierung", S. 24/25. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Vol. 39. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007, S. 24-32.

Zusammenfassung

Der Wandel in der Argumentation der *Jama`at-i-Islami* in ihrer Haltung gegenüber dem Staat und ihr verändertes Auftreten in der Öffentlichkeit schlagen sich in den unterschiedlichen Rollen nieder, die die JI als Proto-Typus der islamisch-fundamentalistischen Bewegung in der Vergangenheit gespielt hat, bis sie 2002 mit ihrem Wahlerfolg endgültig den politischen Weg zur Errichtung eines islamischen Staatswesens einschlug.

Widersprüchlich zu ihrem politischen Programm ist dabei der, in ihrem Selbstbild nach wie vor bestehende Anspruch, eine revolutionäre Bewegung zu repräsentieren. Gemäß ihrer Aktivitäten, die im neuen Staat wiederholt zur Verhängung des Kriegsrechts und in der Auseinandersetzung mit anderen Mitgliedern der politischen Opposition zur Gewalteskalation geführt hatten, verfolgte die JI einen Konfrontationskurs, der aber in den 1970er Jahren in Versuchen mündete, sich als politische Partei zu etablieren. Diese modifizierte Strategie konnte sich durch den Putsch Zia ul-Haqs und seine „Islamisierung Pakistans", in der die JI eng mit dem autoritären Regime kooperierte und über Jahre als Zias Königspartei ihren Einfluss auf den Staatsapparat und das Militär ausbauen konnte, jedoch nicht frei entfalten. Das die JI als Partei den demokratischen Weg zur Durchsetzung ihrer Revolutions-Theorie wählte, ist dennoch kein Widerspruch zu ihrer Ideologie und konnte so auch immer von der Partei-Führung legitimiert werden. Vielmehr hatte sich gezeigt, dass die JI auf die Unterstützung der *`Ulama*, der Armee sowie der Bürokratie, die sie früher verteufelt hatte, bei ihrer Neuordnung der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse dringend angewiesen war.

Die jahrelangen Anti-*Ahmadiya*-Kampagnen und der Ausschluss der Bewegung aus der muslimischen Gemeinschaft verleihen einem, dem Fundamentalismus immanenten Exklusionsprinzip deutlich Ausdruck. Die Agitation gegen eine Gruppe, die an und für sich keine Bedrohung für die Durchsetzung des islamischen Staates Maududis darstellte, wohl aber seinem radikalen Gesellschaftsbild entsprachen, das nur „wahre Muslime" als vollprivilegierte Staatsbürger zuließ, zeigen, dass trotz aller Bemühungen um die Transformation der religiösen Partei in eine politische Organisation am fundamentalistischen Dogma festgehalten wurde.

Die außenpolitischen Ereignisse um den Afghanistan-Krieg hatten die JI und ihr Wohlfahrtssystem, mit dem sie sich vor allem durch die Institution der Madaris eine stabile Basis

in den Nordwestgebieten geschaffen hatte, regional zu einer festen gesellschaftlichen Größe gemacht. Dies zeigte sich politisch in seiner nationalen Dimension bei den Wahlen 2002. In der Folge konnte die JI mit der von ihr dominierten MMA auf provinzieller Ebene zu einer wichtigen Kraft werden und so partiell islamische Strukturen schaffen und so letztlich ein sich autonomisierendes Parallelsystem aufbauen.

5 Schlussbetrachtung

Der religiöse Fundamentalismus trug in Pakistan besonders stark dazu bei, das Staatswesen und die politische Kultur bis in die Gegenwart zu prägen. Fundamentalistischen Bewegungen gelang es, ihr Islamverständnis in die Öffentlichkeit zu tragen und dort ihre Präsenz durch verschiedene Strategien des Aktivismus wie Kampagnen, Öffentlichkeitsarbeit oder karitative Tätigkeiten zu verstärken.

Fundamentalistische Akteure wie die *Jama`at-i-Islami* konnten dabei auf denkbar günstige Grundbedingungen zurückgreifen. Die sich abwechselnden Phasen bürokratischer und militärischer Regierungen ließen im pakistanischen Machtgefüge, in der inneren Sicherheitspolitik aber auch in der Alltagswelt vor allem der ländlichen Provinzen ein Vakuum entstehen, das die JI durch landesweit angelegte Aufklärungs- und Wohlfahrtskampagnen im Rahmen ihrer Basisarbeit zu füllen wusste. Obwohl sie sich in ihrer Ideologie und in ihrem Selbstverständnis als elitäre revolutionäre Stoßtruppe verstand, hatte Maududi schnell den strategischen Wert erkannt, den die Nähe zu den unteren und mittleren sozialen Klassen, bot. Demgemäß konnte sie vor allem in den nordwestlichen Randregionen Pakistans, in Baluchistan, Waziristan, FATA und in der NWFP über Jahre hinweg eigene Strukturen aufbauen und die Zahl ihrer Anhänger und Sympathisanten in diesen Gebieten erhöhen. Durch die ab Anfang der 1980er Jahre einsetzende, staatlich vorangetriebene „Madarisierung“ und die Kontrolle der religiösen Schulen durch die JI und die Parteien der heutigen MMA wurden viele Pakistaner von den Lehrinhalten und Anschauungen der JI geprägt und stellten ab 1982 aufgrund der Gleichsetzung der religiösen Abschlüsse mit denen staatlicher Universitäten einen großen Anteil der in den Bereichen von Wirtschaft, Politik und Militär Beschäftigten.

In den Ereignissen die der Staatsgründung Pakistans vorausgingen, war die Forderung nach einem völkerrechtlich autonomen Status gleichzeitig mit der Hervorhebung eines unüberwindbaren Gegensatzes zwischen indischen Hindus und Moslems verbunden. Um diesen Gegensatz jedoch präzisieren zu können um ihn, auch gegenüber der eigenen, der keineswegs homogenen muslimischen Glaubensgemeinschaft präsentieren zu können, sah man sich in der *All India Muslim League* gezwungen, die Identität der Muslime in Indien neu zu definieren um sich anhand dieser eigenen Geschichte und Tradition von den Hindus abgrenzen zu können.

Aufgrund der jahrhundertealten gemeinsamen pluralistischen Identität, die noch durch die britische Kolonisierung gestärkt worden war, wandte man sich dem vermeintlich gemeinsamen muslimischen Erbe zu, in dessen Rahmen man sich geographisch mehr mit den arabischen Kernländern und historisch mit einem „Goldenen Zeitalter" unter den Kalifenherrschern identifizieren zu können glaubte.

Doch auch entscheidende politischen und soziale Parameter des zukünftigen Staat Pakistan wurden bereits in der Kolonialzeit gefestigt, wie etwa ein ethnisches Ungleichgewicht in der Ämterbesetzung in Militär und Bürokratie oder die Rolle des Militärs als staatstragendes Element.

Der Konflikt mit den Hindus, der durch ähnliche Identitätskonstruktionen der Hindunationalisten und deren Proklamation eines „hinduistischen" Erbes verschärft wurde, fand insofern Bestätigung durch die politische Teilung des Subkontinents, als dass er der Propaganda beider Seiten, die immer wieder das Zusammenleben beider Gemeinschaften in einem Staat in Frage stellte, durch die faktische Teilung völkerrechtlich legitimierte.

Kann im Falle Pakistans trotz des hohen sunnitischen Bevölkerungsanteils weder von einer religiösen noch von einer ethnischen Einheit gesprochen werden, ist dies nicht zuletzt auf eine unmittelbare Einflussnahme internationaler Akteure wie der USA, Saudi-Arabiens oder des Iran zurückzuführen. Diese hatten vor dem Hintergrund geostrategischer und machtpolitischer Eigeninteressen während des Krieges in Afghanistan militante islamistische Bewegungen unterstützt oder, wie im Falle Saudi-Arabiens, durch ihre finanzielle Unterstützung und einen engen ideologischen Austausch den islamischen Sektor zu vereinnahmen versucht.

Als Grundkonstante in der pakistanischen Geschichte erweist sich zudem der starke Einfluss von Religion auf die Politik, welche im Gegensatz zum Rechtssystem, in dem das islamische Recht zwar verankert ist aber faktisch einen geringen Einfluss hat, immer ihre Legitimität in der islamischen Staatsideologie suchte. Besonders deutlich wird dieser „Spagat" zwischen konservativen Zugeständnissen gegenüber den starken religiösen Kräfte im eigenen Land und dem Erfordernis, ökonomische und politische Antworten auf eine sich zunehmend globalisierenden Welt zu bieten, in der Regierungszeit Zulfikar Ali Bhuttos. Dieser und andere Führer in der arabischen Welt hatten die sozialistische Planwirtschaft zwar befürwortet, konnten diese aber nur durch Modifikationen wie den „Islamischen Sozialismus" durchsetzen.

Auch der gegenwärtige Präsident Pervez Musharraf sieht sich in seiner politischen Agenda immer wieder zu Zugeständnissen gegenüber der Bündnisfront der MMA und zur Wahrnehmung seiner Pflichten als quasi-Bündnispartner der amerikanischen Bush-Administration im Kampf gegen den Terrorismus gezwungen. Bei diesem schwierigen „Seiltanz" kam es im Sommer 2007 zu einem ersten offenen Schlagabtausch mit den islamistischen Kräften als Regierungstruppen die von Koranschülern und ausländischen islamischen Aktivisten besetzte Rote Moschee (*Lal Masjid*) in Islamabad unter hohen Verlusten stürmten und damit auch symbolisch dem Bruch zwischen Regierung und Islamisten Ausdruck verliehen. Daneben beteuerte das Musharraf-Regime seit dem Beginn der Kooperation mit den USA vor sechs Jahren immer wieder, Strukturen von Taliban und *Al-Qa`ida* zu bekämpfen, konnte aber dabei bislang nur wenige militärische Erfolge vorweisen.

Dem pakistanischen Militär muss in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle in Gesellschaft und Politik auf nationaler und internationaler Ebene eingeräumt werden: Das Bedrohungsszenario eines Krieges mit Indien sowie seit 2001 der Kampf gegen den Terrorismus verleiht der Armee eine Legitimität, die mitunter kaum hinterfragt wird und die ihr beinahe uneingeschränkte und durch den Nationalen Sicherheitsrat institutionalisierte Machtbefugnisse erteilt. Erst der politische Kurswechsel nach dem 11. September 2001 und der Schulterschluss mit den USA zeigte, inwieweit sich die enge Zusammenarbeit und die stillschweigende Duldung gegenüber dem Islamismus in seiner organisierten und gewaltbereiten Form nunmehr zu einem destabilisierenden Faktor in der Politik Pakistans wie auch zu einem sicherheitspolitischen Problem in der Region erweisen.

Die *Jama`at-i-Islami* hat die Ausweitung ihres Wahlerfolges von 2002 zum Ziel ihrer Aktivitäten gemacht, lässt daneben aber immer wieder ihren totalitären radikalen Standpunkt in die öffentliche Diskussion einfließen. So wird beispielsweise gefordert, die Schiiten in Pakistan wie die Ahmadis aus der Gemeinschaft der Muslime auszuschließen. Ob ihre Strategie der staatlichen Machtübernahme auf parlamentarisch-demokratischem Wege bei zukünftigen Wahlen erfolgreich sein wird, bleibt angesichts der Autorität des Militärs, das seit Jahrzehnten einen starren Machtblock darstellt, abzuwarten.

Literaturverzeichnis

Abou Zahab, Mariam; Roy, Olivier: Islamist Networks. The Afghan-Pakistan Connection. London: Hurst, 2004.

Ahmed, Akbar S.: Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London, New York: Routlege, 1997.

Ahmad, Aziz (Ed.); von Grunebaum, G. E.: Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857 – 1968. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.

Ahmad, Aziz: An intellectual History of Islam in India. In: Islamic Surveys, Vol. 7. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1969.

Ahmad, Kurshid: Mawlana Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1992.

Ahmed, Rafiuddin: Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama`at-i-Islami. In: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Ed.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 4. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1994, S. 669-705.

Aslan, Reza: Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck, 2006.

Betz, Hans Dieter (Ed.) (u.a.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vol. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr, 4. Aufl., 2000.

Cook, Michael: Der Koran. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam, 2005.

Damir-Geilsdorf, Sabine: Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten. In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004, S. 201-225.

Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. München: Goldmann, 7. Aufl., 1959.

Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989.

Faath, Sigrid (Ed.): Stabilitätsprobleme zentraler Staaten: Ägypten, Algerien, Saudi-Arabien, Iran, Pakistan und die regionalen Auswirkungen. In: Mitteilungen, Vol. 67. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2003.

Fulcher, James: Kapitalismus. Stuttgart: Reclam, 2007.

Grabner-Haider, Anton: Fundamentalismus in der Religion. In: Grabner-Haider, Anton/ Weinke, Kurt (Ed.): Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion. Graz: Leykam-Verl., 1989, S. 59-85.

Haarmann, Ulrich (Ed.): Geschichte der arabischen Welt. München: C. H. Beck, 2. Aufl., 1991.

Halm, Heinz: Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck, 2004.

Hartung, Jan-Peter: Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne. Abū' l-A' lā Maudūdī und die Jamā'at-i Islāmī. In: Reetz, Dietrich (Ed.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung. In: Studien, Vol.15, Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V. Berlin: Verl. Das Arab. Buch, 2001, S. 107-126.

von Hinüber, Oskar: Indiens Weg in die Moderne. Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. In: Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, Vol. 6. Aachen: Shaker Verl., 2005.

Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München u. Wien: Europaverl., 5. Aufl., 1997.

Hussain, Rizwan: Pakistan and the Emergence of Islamic Militancy in Afghanistan. Aldershot (u.a.): Ashgate, 2005.

Inbger, Michael: Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel. In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004, S. 91-115.

Jaffrelot, Christophe (Ed.): Pakistan: Nationalism without a Nation? New Delhi: Manohar (u.a.), 2002.

Jaffrelot, Christophe (Ed.): Le Pakistan. Paris: Fayard, 2000.

Jinnah, Mahomed Ali: Speeches and Statements 1947-1948. Karachi (u.a.): Oxford Univ. Press, 2000.

Kepel, Gilles: Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens. München: Piper-Verl., 2004.

Kepel, Gilles: Jihad. The trail of political Islam. London (u.a.): Tauris, 2002.

Khalid, Duran: Pakistan und Bangladesh. In: Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989, S. 274-307.

Khalid, Duran: Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation. In: Aktueller Informationsdienst Moderner Orient, Sondernr. 11. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1985.

Khaliquzzaman, Choudhry: Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans Pakistan Branch, 1961.

Khan, Ali Ahmad: Jamaat-e-Islami, Pakistan. In: Verinder, Groves (Ed.): Pakistan. Government and Politics. In: Government and Politics of Asian Countries Series, Vol. 12. New Delhi: Deep & Deep Publ., 2000, S. 333-351.

Khoury, Adel Theodor/Hagemann, Ludwig/Heine, Peter (Ed.): Lexikon des Islam. Geschichte – Ideen – Gestalten. In: Digitale Bibliothek, Vol. 47. Berlin: Directmedia, 2001.

Khoury, Adel Theodor: Fundamentalistische und totalitäre Tendenzen im heutigen Islam. In: Grabner-Haider, Anton/Weinke, Kurt (Ed.): Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion. Graz: Leykam-Verl., 1989, S. 86-96.

Khuhro, Hamida (Ed.): Karachi. Megacity of Our Times. Karachi (u.a.): Oxford Univ. Press, 1997.

Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München: C. H. Beck, 1996.

Krammer, Ruth: Die Entwicklung des politischen Islam im 20. Jahrhundert am indischen Subkontinent unter besonderer Berücksichtigung Pakistans (unveröffentl. Dipl. Arbeit). Wien, 1993.

Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen - Kampf der Kulturen? München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1998.

Lippmann, Walter: Die öffentliche Meinung. München: Rütten u. Loening, 1964.

Ludden, David: Geschichte Indiens. Essen: Magnus-Verl., 2006.

Malik, S. Jamal: Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen. In: Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Univ. Heidelberg, Vol. 128. Stuttgart: Steiner, 1989.

Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Ed.): Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 4. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1994.

Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Ed.): Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 2. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1993.

Maududi, Sayyid Abul `Ala: Weltanschauung und Leben im Islam (Towards Understanding Islam, 1940). Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1971.

Maududi, Sayyid Abul `Ala: Towards Understanding Islam. Lahore: Islamic Publications, 1960.

Maurer, Michael: Kleine Geschichte Englands. Stuttgart: Reclam, 1997.

McDonough, Sheila: Muslim Ethics and Modernity. A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier Univ. Press, 1984.

McLuhan, Marshall: The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century. New York (u.a.): Oxford Univ. Press, 1992.

Mendelsohn, Everett: Religious Fundamentalism and the Sciences. In: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (Ed.): Fundamentalisms and society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. The American Academy of Arts and Sciences: The Fundamentalism Project, Vol. 2. Chicago, Ill. (u.a.): Univ. of Chicago Press, 1993, S. 23-41.

Metcalf, Barbara D.: Islamic Contestations. Essays on Muslims in India and Pakistan. New Delhi: Oxford Univ. Press, 2004.

Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek b. Hamburg: Rohwolt, 1989.

Nasr, Seyyed Vali Reza: Islam, the State and the Rise of Sectarian Militancy in Pakistan. In: Jaffrelot, Christophe (Ed.): Pakistan: Nationalism without a Nation? New Delhi: Manohar (u.a.), 2002, S. 85-114.

Nasr, Seyyed Vali Reza: Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power. New York: Oxford Univ. Press, 2001.

Newman, Karl J. (Ed.): Pakistan 35 Jahre nach der Staatsgründung. Staatskonzept und islamisches Selbstverständnis. Sicherheitsprobleme. Wirtschafts- und Entwicklungspolitik. Hamburg: Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e. V., Vol. 6, 1983.

Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte-Formen-Folgen. München: C. H. Beck, 1995.

Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, S. 110-112. In: Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989, S. 91-131.

Philips, Cyril Henry (Ed.): The evolution of India and Pakistan: 1858 to 1947. Select documents. In: Select Documents on the History of India and Pakistan, Vol.4. London (u.a.): Oxford Univ. Press, 1962.

Qutb, Sayyid: Zeichen auf dem Weg (Ma'alim ti-t-Tariq). Istanbul, 2005 (Online-Pdf, Link nicht mehr abrufbar). Dt. Übers. Qutb: Milestones. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1989.

Rashid, Ahmed: Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad. München: Droemer, 2001.

Radtke, Bernd: Der sunnitische Islam. In: Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989, S. 54-69.

Reetz, Dietrich: Antiamerikanismus in Pakistan. In: Faath, Sigrid (Ed.): Antiamerikanismus in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Formen, Dimensionen und Folgen für Europa und Deutschland. In: Mitteilungen, Vol. 68. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2003. S. 261-278.

Reetz, Dietrich (Ed.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung. In: Studien, Vol. 15, Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e. V. Berlin: Verl. Das Arab. Buch, 2001.

Reetz, Dietrich (Ed.); Liebau, Heike: Globale Prozesse und „Akteure des Wandels". Quellen und Methoden ihrer Untersuchung. Ein Werkstattgespräch. In: Arbeitshefte, Vol. 14, Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e. V. Berlin: Verl. Das Arab. Buch, 1997.

Reissner, Johannes: Die militant-islamischen Gruppen. In: Ende, Werner; Steinbach, Uwe (Ed.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, 2. überarb. Aufl., 1989, S. 470-486.

Reuter, Christoph: Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter – Psychogramm eines Phänomens. 1. Aufl. München: Bertelsmann Verl., 2002.

Riesebrodt, Martin: Was ist „Religiöser Fundamentalismus“? In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.).: Studien-Verl., 2004, S. 13-32.

Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: C. H. Beck, 2000.

Rothermund, Dietmar: Muhatma Gandhi. Der Revolutionär der Gewaltlosigkeit. Eine politische Biographie. München (u.a.): Piper, 1989.

Rothermund, Dietmar: Delhi, 15. August 1947. Das Ende kolonialer Herrschaft. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1998.

Roy, Olivier: Islam and Resistance in Afghanistan. In: Cambridge Middle East Library, Vol. 8, 2. Aufl. Cambridge: Cambridge Univ.-Press, 1990.

Roy, Olivier: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. München: Pantheon-Verl., 2006.

Sachsenmaier, Dominic: Multiple Modernities – The Concept and its Potential. In: Sachsenmaier, Dominic/Riedel, Jens/Eisenstadt, Shmuel N. (Ed.): Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations. Leiden (u.a.): Brill, 2002, S. 42-67.

Saha, Santosh C./Carr, Thomas K. (Ed.): Religious Fundamentalism in Developing Countries. Contributions to the Study of Religion, Vol. 65. Westport, Conn. (u.a.): Greenwood Press, 2001.

Sardar, Ziauddin (Inayatullah, Sohail/Boxwell, Gail) (Ed.): Islam, Postmodernism and Other Futures. A Ziauddin Sardar Reader. London (u.a.): Pluto Press, 2003.

Schied, Michael: Der Religiöse Fundamentalismus in politischen Systemen. Pakistan im Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Ideologie. In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004, S. 227-245.

Schimmel, Annemarie: Berge, Wüsten, Heiligtümer. Meine Reisen in Pakistan und Indien. München: C. H. Beck, 1994.

Schimmel, Annemarie: Probleme des Selbstverständnisses der Muslime im Subkontinent (Kurzfassung). In: Newman, Karl J. (Ed.): Pakistan 35 Jahre nach der Staatsgründung. Staatskonzept und islamisches Selbstverständnis. Sicherheitsprobleme. Wirtschafts- und Entwicklungspolitik. Hamburg: Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e. V., Vol. 6, 1983, S. 79-82.

Schölch, Alexander: Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914. In: Haarmann, Ulrich (Ed.): Geschichte der arabischen Welt. München: C. H. Beck, 2. Aufl., 1991, S. 365-431.

Sharif, Miyan Mohammad (Ed.): A History of Muslim Philosophy, Vol. 1. Wiesbaden: Harrasowitz, 1963.

Siddiqa, Ayesha: Military Inc.: Inside Pakistan`s Military Economy. London (u.a.): Pluto Press, 2007.

Sikand, Yoginder: The Origins and Development of the Tablighi Jama´at (1920-2000). A Cross-country Comparative Study. Hyderabad (u.a.): Orient Longman, 2002.

Six, Clemens: Hindi-Hindu-Hindustan. Politik im modernen Indien. In: Globalgeschichte und Entwicklungspolitik, Vol. 2. Wien: Mandelbaum-Verl., 2006.

Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004.

Six, Clemens: „Hinduise All Politics & Militarize Hindudom!!". Fundamentalismus im Hinduismus. In: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Ed.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. In: Querschnitte, Vol. 16. Innsbruck, Wien (u.a.): Studien-Verl., 2004, S. 247-265.

Six, Clemens: „Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. In: Geschichte, Entwicklung, Globalisierung, Vol. 1, 1. Aufl.. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel/Wien: Südwind, 2001.

Tibi, Bassam: Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.

Waseem, Mohammad: Origins and Growth Patterns of Islamic Organizations in Pakistan. In: Limaye, Satu P./Malik, Mohan/Wirsing, Robert G. (Ed): Religious Radicalism and Security in South Asia. Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004, S. 17-34.

Watt, William Montgomery: Islamic Fundamentalism and Modernity. London, New York: Routledge, 1988.

Wiessner, Gernot: Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte. In: Lange, Dietz (Ed.): Religionen – Fundamentalismus – Politik. Vorträge im Rahmen des Studium generale der Georg-August-Universität Göttingen im Wintersemester 1994/95. Frankfurt a. M. (u.a.): Europäischer Verl. d. Wissenschaften, 1996, S. 47-64.

Wiktorowicz, Quintan (Ed.): Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington, Ind. (u.a.): Indiana Univ. Press, 2004.

Zingel, Wolfgang-Peter: Stabilitätsanalyse Pakistan. In: Faath, Sigrid (Ed.): Stabilitätsprobleme zentraler Staaten: Ägypten, Algerien, Saudi-Arabien, Iran, Pakistan und die regionalen Auswirkungen. In: Mitteilungen, Vol. 67. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2003, S. 281-320.

Zeitschriften:

Ali, Kamran Asdar: Pakistani Islamists Gamble on the General. In: Middle East Report, Vol. 231, 2004, S. 2-7.

Bajoria, Jayshree: Pakistan`s Institutions and Civil Society. In: Council on Foreign Relations, 13.11.2007.

Faath, Sigrid/Mattes, Hanspeter: Die „Arabischen Afghanen". Faktor interner Konflikte in Nordafrika/Nahost und des internationalen Terrorismus. In: Wuqûf-Kurzanalysen, Vol. 4, 1996.

Fair, Christine C.: Militant Recruitment in Pakistan: A New Look at the Militancy-Madrasah Connection. In: Asia Policy, Vol. 4, Juli 2007, S. 107-134.

Gaier, Malte/Mattes, Hanspeter: Pakistans innenpolitische Krise: Militärherrschaft und ihre Gegenkräfte. In: GIGA Focus Nahost, Vol. 1, 2008.

Hashmi, Arshi Saleem: Use of Religion in Violent Conflicts by Authoritarian Regimes: Pakistan and Malaysia in Comparative Perspective. In: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol. 30, Nr. 4, 2007, S. 22-49.

Haqqani, Husain: India`s Islamist Groups. In: Hudson Institute, Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World: Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 3, 2006, S. 10-23.

Harrer, Gudrun: Islamismus. In: Historische Sozialkunde. Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung, Vol. 3. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde, 2002, S. 21-31.

Khan, Muqtedir: Demokratie und islamische Staatlichkeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Vol. 26-27. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007, S. 17-24.

Kirchner, Henner: Cyberintifada. In: Inamo, Vol. 28. Nürnberg, 2001, S. 34-37.

Nasr, Seyyed Vali Reza: Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 25, No. 2, 1993, S. 261-283.

Nasr, Seyyed Vali Reza: Students, Islam and Politics: Islami Jami`at-i Tulaba in Pakistan. In: The Middle East Journal, Vol. 46, No. 1, 1992, S. 59-76.

Norell, Magnus: The Taliban and the Muttahida Majlis-e-Amal (MMA). In: Central Asia-Caucasus Institute, Silk Road Studies Program: China and Eurasia Forum Quarterly, Vol. 5, Nr. 3, 2007, S. 61-82.

Prokop, Michaela: Education in Saudi Arabia – The Challenge of Reforming the System and Adapting the Message. In: Orient, Vol. 43, No. 4, 2002, S. 559-582.

Rieck, Andreas: Pakistan zwischen Demokratisierung und „Talibanisierung". In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Vol. 39. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007, S. 24-32.

Rieck, Andreas: Politischer Monatsbericht. Pakistan November 2003, Hans-Seidel-Stiftung, Islamabad, 11.12.2003.

Steinbach, Udo: Der Islam im Nahen Osten. In: Informationen zur politischen Bildung, Vol. 238. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1993.

Wilke, Boris: Die religiösen Kräfte in Pakistan. Dynamik von Politik und Religion in der Weltgesellschaft. In: SWP-Studie, Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Berlin, 2006.

Ohne Autorenangabe:

CIVICUS Index on Civil Society. Occasional Paper Series, August 2001.

International Crisis Group Asia Group: Building judicial independence in Pakistan, Nr. 86, 2004.

International Crisis Group Asia Group: Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military, Nr. 36, 2002.

Zeitungen:

al Shafey, Mohamed: Q&A with Jamaat-e-Islami Spokesman Abdul Ghaffar Aziz. Asharq al-Awsat, 01.12.2007.

Hasan, Khalid: God will destroy America, says Hamid Gul. Daily Times, 30.08.2003.

Ispahani, Mahnaz: Religious Sword over Pakistan. Los Angeles Times, 21.05.2004.

Koelbl, Susanne: „Sie mieten uns für den Job“, Interview mit Hamid Gul. Der Spiegel, 15.12.2007.

Kundi, Mansoor Akbar: Politics on Campus. Dawn, 09.09.2007.

Lau, Jörg: Allah und der Humor. Die Zeit, 01.02.2006.

Rais, Rasul Bakhsh: Civil society and democratic transition. Daily Times, 25.09.2007.

Riexinger, Martin: Allahs Kader. Die Tageszeitung (taz), 24.01.2004.

Sheikh, Zamir: Karachi blast raises questions. The Nation, 17.04.2006.

Szigetvari, Andràs: Wettrennen um den Aufbau. Der Standard, 28.09.2007.

Ohne Autorenangabe:

Army the second largest employer. Dawn, 25.01.2004.

Jamaat-e-Islami's fatal isolationism. Daily Times, 04.10.2004.

Karachi: Widespread rallies held against US aggression. Dawn, 22.03.2003.

Musharraf tells ISI to stop backing militants: Report. Dawn, 03.01.2002.

Pakistan bolstering forces in Northwest. Washington Post, 19.11.2007.

Internetressourcen:

De Borchgrave, Arnaud (The Washington Times): Interview mit Hamid Gul, 14.09.2001. Abrufbar unter URL:
http://www.robert-fisk.com/hamid_gul_interview_sept26_2001.htm.
Eingesehen am 10.01.2008, 11:52.

Gabriel, Ingeborg: Der fundamentalistische Imperativ. Säkularisierung und Fundamentalismus in der Moderne. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Religiöser Fundamentalismus" an der Universität Wien am 24.10.2006. Abrufbar unter URL: http://wirtges.univie.ac.at/Fuchs/materialien/RV_Fundamentalismus/Gabriel_Ingeborg.pdf. Eingesehen am 25.11.2007, 13:42.

Grünschloss, Andreas: Was heißt „Fundamentalismus"? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht. Abrufbar unter URL:
http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html. Eingesehen am 01.11.2007, 18:34.

Khan, Tabinda M.: Islamic Revivalism and Democratization in Pakistan: The relationship of the Jama'at-i Islami to two military regimes. Columbia University, Mini-APSA Graduate Student Conference, 14.04.2006. Abrufbar unter URL: http://www.columbiauniversity.org/cu/polisci/pdf-files/apsa_khan.pdf. Eingesehen am 13.01.2008, 18:11.

Kronstadt, K. Alan: Pakistan-U.S. Anti-Terrorism Cooperation. Report for Congress, Order Code RL31624, 28.03.2003. Abrufbar unter URL: http://fpc.state.gov/documents/organization/19703.pdf. Eingesehen am 01.02.2008, 20:12.

Gugler, Thomas K.: Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. Die Barelwi Antwort auf die missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama'at? In: Südasien.info, Analysen, 22.11.2007. Abrufbar unter URL: http://www.suedasien.info/analysen/2169. Eingesehen am 11.12.2007, 13:38.

Otto, Torsten: Maulana Maududi und die Ideologie der Jamaat-i-Islami. Abrufbar unter URL: http://www.suedasien.info/analysen/654. Eingesehen am 09.01.2008, 15:37.

Reetz, Dietrich: Pakistan: Internationaler Partner oder Problemfall? Analyse der Friedrich-Ebert-Stifung. Bonn: FES Library, 2003. Abrufbar unter URL: http://library.fes.de/fulltext/stabsabteilung/01691.htm#P171_13419. Eingesehen am 24.01.2008, 16:36.

Richter, Carola: The Inter-Relations between Moderate Islamists, their Media and Democratization in the Arab World. Abrufbar unter URL:
http://www.csidonline.org/images/stories/pdfiles/carola_richter%5B1%5D.pdf. Eingesehen am 25.11.2007, 12:13.

Van Dyk, Jere: Islamic Fundamentalism in South Asia. Part 1: The History, Rise, and Future of Islamic Fundamentalism in South Asia. Carlisle, Pa.: Strategic Studies Institute, 2007.
Abrufbar unter URL: www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/of-interest-2.pdf. Eingesehen am 10.12.2007, 22:26.

Ohne Autorenangabe:

Ahmadiyya Muslim Jamaat e. V. Deutschland: Abrufbar unter URL: http://www.ahmadiyya.de/presse/verfolgung-von-ahmadis/30.12.07-pressemitteilung-wieder-mord-an-einem-ahmadi-in-sheikhupura/pakistan.html. Eingesehen am 26.01, 21:54.

Election Commission of Pakistan: Abrufbar unter URL: http://www.ecp.gov.pk/content/GE-2002.htm. Eingesehen am 29.01.2008, 15:09.

Geology.com: Karte Pakistan. Abrufbar unter URL: http://geology.com/world/pakistan-satellite-image.shtml. Eingesehen am 24.01.2008, 23:12.

Globalsecurity.org: Military, Jamaat-e-Islami. Abrufbar unter URL: http://www.globalsecurity.org/military/world/pakistan/ji.htm. Eingesehen am 12.01.2008, 17:47.

International Islamic University Islamabad: Abrufbar unter URL: http://iiu.edu.pk/. Eingesehen am 23.01.2008, 20:17.

Jamaat-e-Islami Hind: Abrufbar unter URL: http://www.jamaateislamihind.org/newwebsite/. Eingesehen am 04.01.2008, 17:15.

Jama`at-e-Islami Pakistan: Abrufbar unter URL: http://www.jamaat.org. Eingesehen am 31.12.2007, 20:07.

Jamaat-e-Islami Women Wing: Abrufbar unter URL: http://www.jamaatwomen.org/new/Default.asp. Eingesehen am 12.01.2008, 20:49.

Jane`s Information Group: United Jihad Council Groups, 20.09.2001. Abrufbar unter URL: http://www.janes.com/security/international_security/news/jwit/jwit010920_1_n.shtml. Eingesehen am 12.01.2008, 01:15.

South Asia Terrorism Portal: Hizb-ul Mujahideen. Abrufbar unter URL: http://satp.org/satporgtp/countries/india/states/jandk/terrorist_outfits/hizbul_mujahideen.htm. Eingesehen am 23.01.2008, 18:46.

Verfassung der Islamischen Republik Pakistan vom 12. April 1973, Präambel (Engl.): Abrufbar unter URL: http://www.na.gov.pk/constitution.pdf. Eingesehen am 12.01.2008, 04:25.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Karte Pakistan. V

Abbildung 2: Fundamentalistische Charakteristika. 10

Abbildung 3: Fundamentalistische Feindbilder. 14

Abbildung 4: Aktivisten der JI zerstören ein Werbeplakat des US-Unternehmens Pepsi in der Nähe von Peshawar. 120

Summary

Der Fokus der vorliegenden Arbeit richtet sich auf das Phänomen des religiösen Fundamentalismus, der sich, obwohl „Produkt der Moderne", aus seinen jeweiligen historischen Rahmenbedingungen ableitet, dabei aber einen Partizipations- und Geltungsanspruch auf Diskurse der Gegenwart aufrechterhält. Zentrale Wesensmerkmale des Fundamentalismus sind dabei in seinem Selbstverständnis, in Organisation und Weltsicht seiner Gruppen Selektivität, Exklusivität, Dogmatik und ein immanentes Reflexionsverbot, welches die absolute Lehre von der Gottessouveränität zum Staatsmodell und gleichzeitig zu einem Gesellschaftsentwurf erhebt.

Eine theoretische Diskussion um den Fundamentalismus-Begriff sowie seine Anwendbarkeit auf den islamischen Kontext soll u. a. zwischen verschiedenen Islaminterpretationen differenzieren und anhand des kolonialen Beispiels Britisch-Indiens Anwendung finden.

Darüber hinaus stellt die Phase von 1906 bis 1947 einen entscheidenden historischen Entwicklungsprozess für das Selbstverständnis von Religion und Politik im modernen Staat Pakistan dar. Deshalb ist es das Anliegen der Arbeit, neben der fundamentalistischen Position der *Jama`at-i-Islami* (JI) und ihres Gründers Sayyid Abul `Ala Maududi auch die „islamische Identität" der Kolonialzeit zu berücksichtigen, der politisch durch die Forderungen der Muslimliga und die Zwei-Nationen-Theorie Mohammad Iqbals und Mohammad Ali Jinnahs Ausdruck verliehen wurde und die heute maßgeblich das Selbstverständnis der pakistanischen Nation prägt.

Die Wandlung der *Jama`at-i-Islami* zu einer politischen Partei soll Rückschlüsse auf die von Maududi vertretene Reinterpretation islamischer Werte und den Charakter der Organisation als islamisch-fundamentalistische Partei Pakistans erlauben und so zum Verständnis des ambivalenten Verhältnisses beitragen, dass die Partei gegenüber dem Staat, und von diesem repräsentiert, einem „offiziellen" Islam, pflegt. Schlüsselereignisse, die durch Formen der Interaktion zwischen diesen beiden unterschiedlichen Anschauungen durch Konfrontation oder Kooperation geprägt waren, sollen den Strategiewechsel der JI nachzeichnen, den diese in ihrem Bestreben, einen islamischen Staat zu etablieren, vollzogen hat und nunmehr auf demokratisch-parlamentarischem Wege die politische Öffentlichkeit für ihre Anschauungen zu vereinnahmen sucht.

Lebenslauf

Geburtsdatum	05.01.1984	in Ludwigsburg, Deutschland
Schulabschluss	06/2003	Abitur, Goethe-Gymnasium Ludwigsburg
Studium	10/2006	Immatrikulation an der Universität Wien
	10/2003- 07/2006	Studium der Kommunikationswissenschaft und Geschichtswissenschaft an der Universität Erfurt
Studienrichtung		Mag. Globalgeschichte Bakk. Publizistik und Kommunikationswissenschaft Dipl. Arabistik
Abschlüsse	03/2007	Bachelor of Arts (B.A.) Kommunikationswissenschaft/ Geschichtswissenschaft Universität Erfurt
Sonstiges	07-08/2007	Urdu-Intensivsprachkurs am Südasien-Institut der Universität Heidelberg
	10/2005- 07/2006	Projekt „Digitales Kino“ am Seminar für Medien und Kommunikation der Universität Erfurt in Zusammenarbeit mit T- Systems
	02/2006	Exkursion und Datenerhebung im Rahmen des Seminars „Medien, Terrorismus, Islam“ der Universität Erfurt in Kairo
	09/2005	Arabisch- Sprachkurs am Goethe- und Al-Moe`n- Institut Damaskus
	2004/05	PR-Kampagne für New Partnership for Africa´s Development (NEPAD) im Rahmen des internationalen Global Communication Project
Praktika	12/2007	Institut für Nahost-Studien (IMES) des German Institute of Global and Area Studies (GIGA), Hamburg
	06-07/2006	Referat Presse, Öffentlichkeitsarbeit und Pressedokumentation des Thüringer Landtags, Erfurt

Dankeswort

Gedankt sei an dieser Stelle Prof. Peter Feldbauer für die Betreuung der Arbeit sowie Dr. Clemens Six, dessen wertvolle Anmerkungen die Konzeption der Arbeit, vor allem in der Anfangsphase, maßgeblich mit geprägt haben.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Nahost-Studien (*German Institute of Global and Area Studies*), besonders Frau Angelika Persson und Frau Dr. Annegret Höllrigl, danke ich für ihre Hilfsbereitschaft bei der Literaturzusammenstellung, die wichtige Quellen eröffnet hat, sowie Dr. Hanspeter Mattes, der zur Ausweitung des Themas ermutigt hat.

Frau Jutta Burghardt (*Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*) hat mit der ein oder anderen Bemerkung den Blick für das Wesentliche geschärft, daneben standen Milena, Daniela, Karlo und Sana mit Korrektur, Anmerkungen, Übersetzung und Literatur hilfreich zur Seite. Meinem Vater danke ich für die Korrektur und den technischen Support, der für den Abschluss der Arbeit unerlässlich war.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst und keine anderen als die im Literaturverzeichnis angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Insbesondere versichere ich, dass ich alle wörtlichen und sinngemäßen Übernahmen aus anderen Werken und Quellen als solche kenntlich gemacht habe.

Malte Gaier

Wien, den 13.02.2008