

Der politische Islam in Zentralasien – Gegner oder demokratischer Partner?

Arne C. Seifert

Hamburg, November 2012

CORE Working Paper 25

Inhaltsverzeichnis

0.	Einführung	4
0.1.	Der Schatten Afghanistans	4
0.2.	Das innenpolitische Konfliktpotenzial	4
0.3.	Herausforderung für Europa	5
1.	Zur Entwicklung des (politischen) Islams in Zentralasien	6
1.1.	Islam, politischer Islam, Islamismus, islamischer Faktor – Definitionen	6
1.2.	Wachsender Einfluss des Islams in der Bevölkerung	7
1.3.	Transformation und Islamisierung	9
1.4.	Die Politisierung des Islams	12
1.5.	Die Reaktion der säkularen Machthaber	15
2.	Folgen für das Regieren in den zentralasiatischen Staaten	16
2.1.	Veränderte politische Parameter	16
2.2.	Auswirkungen auf die politischen Machthaber in Zentralasien	16
2.3.	Auswirkungen auf die islamische Seite	18
2.4.	Bedeutung für Europa	18
2.5.	Zur möglichen Rolle der OSZE	19
3.	Erfahrungen aus Tadschikistan	21
3.1.	Gleichberechtigte Perspektive im gemeinsamen Staat	21
4.	Schlussfolgerungen und Handlungsschwerpunkte	24
4.1.	Keine Alternative zu einem inkludierenden Ansatz	24
4.2.	Das Dilemma des Misstrauens	25
4.3.	Mechanismen und Mittel	26
4.4.	Ein Signal aus Europa	27

Der politische Islam in Zentralasien – Gegner oder demokratischer Partner?

0. Einführung

0.1. Der Schatten Afghanistans

Außenpolitische Kreise in den zentralasiatischen Nachbarstaaten Afghanistans beunruhigt die Frage, welche sicherheitspolitischen Auswirkungen die schrittweise Übergabe der politischen und militärischen Verantwortung an die afghanischen Behörden ab 2011 zeitigen wird. Sorge bereitet ihnen vor allem, welche Folgen sich daraus für das Kräfteverhältnis zwischen den Taliban und den tadschikischen, usbekischen und anderen nationalen Gruppen im Norden Afghanistans ergeben könnten, und wer von ihnen im Norden die Oberhand gewinnt. Es ist unvergessen, dass die Taliban 1996/97 bis 2001 dort schon einmal an der Macht waren. Die Konsequenzen wirkten bis in die Nachbarstaaten hinein. So beeinflussten sie die Regelung des tadschikischen Bürgerkriegs (1992–1997) und verschafften extremistischen islamistischen Kräften wie der Islamischen Bewegung Usbekistans (IBU) ein militärisches Hinterland. Diese fielen von dort aus 1999 und 2000 in Usbekistan ein und provozierten blutige Gefechte. Die Taliban gewähren diesen Kräften bis heute Unterschlupf und tolerieren deren Vorstöße in benachbarte zentralasiatische Staaten.

0.2. Das innenpolitische Konfliktpotenzial

Die überragende Sorge in den zentralasiatischen Staaten ist jedoch innenpolitischer Natur: Zumindest in Kirgisistan, Tadschikistan und Usbekistan haben wir es mit einem beträchtlichen Konfliktpotenzial zu tun, einschließlich eines extremistisch-islamistischen Untergrunds. Wie stark dieser ist, weiß niemand genau. In Rechnung zu stellen jedoch ist, dass er angesichts des hohen sozioökonomischen und politischen Problemstaus in diesen Ländern auf ein beträchtliches Mobilisierungspotenzial in der muslimischen Bevölkerungsmehrheit zurückgreifen kann. Dass dieser Untergrund auf eine gewaltsame Veränderung der Machtverhältnisse zielt, ist hinlänglich bekannt. Eine erneute Herrschaft der Taliban in Afghanistan – und sei es nur im Norden des Landes – könnte zu seiner Mobilisierung beitragen.

Brisanz gewinnt die Situation durch das Fehlen eines moderaten islamischen Gegengewichts zu den extremistischen Orientierungen. Ein solches Gegengewicht müsste von reformerischen, auf die Konsolidierung ihrer jungen Staaten gerichteten Kräften gebildet werden. Solche Kräfte gibt es, wir sind ihnen auf unseren Symposien in Kasachstan, Kirgisistan und Tadschikistan begegnet. Sie gehören zumeist der jüngeren Generation an, sind gut gebildet und zeichnen sich durch eine Symbiose des Bekenntnisses zu islamischen Werten und nationalen Interessen aus. Dass sie politisch nicht ins Gewicht fallen, liegt in erster Linie daran, dass ihnen die säkularen Herrschaftsträger den Weg zur Profilierung als legale politische Akteure versperren. Lediglich in Tadschikistan vermochte es die „Partei der islamischen Wiedergeburt“

(PIWT), sich durch die Vereinbarungen zur Beendigung des Bürgerkriegs einen legalen Status zu erkämpfen; sie ist im Parlament als Oppositionspartei vertreten. Aber auch sie sieht sich weiterhin mit erheblichem Widerstand seitens der Staatsmacht konfrontiert. Da der extremistische Untergrund ohne das Entstehen genuiner alternativer islamischer Bewegungen jedoch nicht aus der Welt zu schaffen ist, gibt es zu deren Legalisierung als politische Akteure und ihrer Einbeziehung in den nationalen Dialog keine Alternative.

In einer weiter reichenden Perspektive gilt, dass die erstmals auf dem OSZE-Gipfeltreffen von Astana im Dezember 2010 deklarierte „euro-atlantische und eurasische Sicherheitsgemeinschaft“ nicht zu verwirklichen sein wird, solange es nicht gelingt, das Verhältnis zum „islamischen Faktor“ politisch auf einen Modus Vivendi im Sinne einer gewaltfreien Koexistenz anzuheben. Das gilt vor allem für den kritischen Raum Kaukasus, Kaspisches Becken und Zentralasien.

0.3. Herausforderung für Europa

Diese Herausforderung könnte all jene Kräfte zusammenführen, die an der Bewahrung der Stabilität im eurasischen Raum interessiert sind: säkulare und reformerische islamische Kräfte in der Region, die europäische Politik im Allgemeinen und vor allem die OSZE als einzige übergreifende eurasische Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit. Sie sollten sich darauf konzentrieren, Lösungen zunächst für jene Probleme zu finden, deren Ursachen in mehr oder weniger subjektiven und damit veränderbaren Positionen liegen. Dies betrifft im Wesentlichen die Harmonisierung des Verhältnisses zwischen der säkularen Staatsmacht und den islamischen Institutionen wie Moscheen, Medressen, Universitäten, politischen Parteien und Bewegungen. In einem ersten Schritt geht es um Vertrauensbildung, den Abbau des enormen gegenseitigen Misstrauens und die vollständige Gewährung der Religionsfreiheit.

Darüber hinaus ist die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis zum politischen Islam im eurasischen Raum zu klären. Ein produktiver Handlungsansatz muss der Vielfalt der Interessen, zivilisatorischen Prägungen und Religionen sowie nationalen und ethnischen Belangen Rechnung tragen. Der Islam ist nicht nur eine religiöse, sondern auch eine gesellschaftspolitische Größe, die aus dem politischen Leben nicht ausgegrenzt werden kann. Die OSZE könnte für die Herausbildung eines solchen Verständnisses eine wichtige Rolle spielen. Dafür müsste sie aber über ihren derzeitigen Ansatz hinausgehen, der sich verkürzt auf die Gewährleistung der Religionsfreiheit im Rahmen der allgemeinen Menschenrechte konzentriert. Ohne den Stellenwert der Religionsfreiheit im Mindesten zu schmälern, wäre zu fragen, wie der islamische Faktor zu einem Element der kooperativen Sicherheits- und Stabilitätsstrategie der OSZE werden kann.

Das vorliegende *Working Paper* will für einen solchen Ansatz Verständnis gewinnen. Wir beabsichtigen nicht, eine detaillierte empirische Analyse islamischer politischer Organisationen oder des Islamismus in Zentralasien vorzulegen. Vielmehr wollen wir die Tendenz einer rasch zunehmenden Anziehungskraft des politischen Islams in Zentralasien sowie deren Ursachen untersuchen. Daran anschließend analysieren wir die Auswirkungen dessen auf das säkular-islamische Verhältnis und widmen uns der Frage, wie dieses in einem konstruktiven, stabilitätsorientierten Sinne reformiert

werden könnte. Dabei greifen wir auf Erfahrungen zurück, die das Zentrum für OSZE-Forschung (CORE) am Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg sowie der Autor persönlich in zehnjähriger säkular-islamischer Dialogarbeit in der Region gesammelt haben.

1. Zur Entwicklung des (politischen) Islams in Zentralasien

1.1. Islam, politischer Islam, Islamismus, islamischer Faktor – Definitionen

In dieser Untersuchung wird der Begriff „*islamischer Faktor*“ als ein verallgemeinernder Terminus technicus verwendet. Er fasst pragmatisch Islam, politischen Islam, muslimische Bevölkerung, islamische Organisationen, Parteien und Bewegungen zusammen. Damit weichen wir zugleich einer gewissen definitorischen Unbestimmtheit des Begriffs „*politischer Islam*“¹ aus, die sowohl im westlichen als auch im islamischen Diskurs zu beobachten ist. Im islamischen Kontext, darunter auch in unseren zentralasiatischen Aktivitäten, sind wir sowohl der Ablehnung dieses Begriffs („Es gibt nur einen, unteilbaren Islam“) als auch seiner bewussten Artikulation („Islamisten“) begegnet. Aus pragmatischen Gründen wollten wir diesen Zwist überbrücken, in dem wir uns mit den islamischen Partnern auf eine gemeinsame Begrifflichkeit verständigten – auf „politische Vertreter des Islams“. Unsere islamischen, den Terminus „politischer Islam“ zunächst ablehnenden Kollegen konnten mit diesem Kompromiss leben. Sie stimmten ihm in dem Bewusstsein zu, dass sie als politische Vertreter des Islams ihre Religion in der Einheit von religiösen *und* politischen Zielen und Mitteln verfechten müssen. Damit sahen sie sich im Einklang mit der holistischen Religions- und Gesellschaftsperzeption „ihres Islams“, der zufolge

1 Der Begriff „politischer Islam“ (al-islam as-siyāsī) wird unterschiedlich interpretiert. Er wird für solche politischen Gruppen verwendet, „die das islamische Recht, wie sie es im Koran und in der Überlieferung vom Handeln und Reden des Propheten Mohammed aufgezeichnet finden, von Staats wegen einführen und auf alle Gebiete öffentlichen und politischen Handelns ausdehnen wollen“. Stefan Wild, Islam und Moderne, in: *Wirtschaft und Wissenschaft*, 4/1997, S. 16. Steinberg/Hartung stellen fest: „Islamismus bezeichnet [...] dasselbe wie die ebenfalls verbreiteten Begriffe ‚politischer Islam‘, ‚Fundamentalismus‘ oder – meist im französischen Sprachraum verwandt – ‚Integrismus‘. [...] Islamisten unterscheiden sich von nichtislamistischen Muslimen in der Regel dadurch, dass sie ihre eigene Interpretation des Islams als politisches Programm verkünden und die Positionen Andersdenkender zumindest implizit mit Unglauben gleichsetzen.“ Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung, Islamistische Gruppen und Bewegungen, in: Werner Ende/Udo Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Auflage, München 2005, S. 681–695, hier: S. 681. Der russische Orientalist Vitali Naumkin, Direktor des Orient-Instituts der Akademie der Wissenschaften der Russischen Föderation, definiert „politischen Islam“ in dem Sinne, dass „Religion und Politik voneinander untrennbar sind, was seinen Ausdruck in der Konzeption vom islamischen Staat findet“. Vitali Naumkin, *Islamski radikalizm v zerkale novykh koncepci i podchodov* [Islam im Spiegel neuer Konzeptionen und Ansätze], Moskau 2005, S. 8 (dieses und alle weiteren Zitate aus dem Russischen sind eigene Übersetzungen). Alexei Malaschenko vom Carnegie-Zentrum Moskau bestimmt Islamismus so: „Islamismus – das ist keine Krankheit des Islams, sondern seine andauernde Reaktion auf verspielte Geschichte. [...] Islamismus – das ist gleichzeitig politische Aktion sowie Massenbewusstsein und natürlich eine Ideologie.“ Alexei Malašenko, *Islamskaja alternativa i islamističeski proekt* [Die islamische Alternative und das islamistische Projekt], Moskau 2006, S. 201.

das Göttliche nicht vom Weltlichen und Religion nicht vom Politischen zu trennen sind.

Streng genommen gibt es folglich keinen unpolitischen Islam. Deshalb heben wir mit der Verwendung des Begriffs „politischer Islam“ auch terminologisch das zentrale Element hervor, ohne dabei die Ganzheitlichkeit des Islams zu vernachlässigen. Denn: Wer dem Islam, wie auch anderen Religionen, eine friedensstiftende, humanistische Potenz zuerkennt, der darf ihm die Möglichkeit nicht absprechen, sich auch politisch zu artikulieren.

1.2. Wachsender Einfluss des Islams in der Bevölkerung

Im Jahre 2000 bekannten sich 63 Prozent der kasachstanischen, 82 Prozent der usbekischen und 79 Prozent der tadschikischen Bevölkerung zu dem Prinzip „es gibt keinen Gott außer Allah“.² Die Mehrheit der Muslime bekennt sich zur hanafitischen Ausrichtung des Islams mit Ausnahme der schiitischen Ismailiten des Pamirs in Tadschikistan.³ Es kann davon ausgegangen werden, dass die oben genannten Angaben inzwischen veraltet sind und die Anhängerschaft des Islams seitdem noch beträchtlich gewachsen ist. In Tadschikistan verstehen sich, so das Ergebnis neuerer soziologischer Untersuchungen von Saodat Olimowa und Musaffar Olimow, inzwischen 94,8 Prozent der Bevölkerung als Muslime.⁴ Beide kommen zu dem Ergebnis, dass die „wertemäßige Bedeutung der Religion außerordentlich gestiegen ist. Der Islam kommt in der tadschikischen Gesellschaft vor allem als moralisches Wertesystem zur Geltung, als Überzeugungen und Anschauungen, die den Sinn des Individuums bestimmen.“ Nach Olimowa/Olimow lassen sich 96 Prozent der von ihnen Befragten bei ihren Entscheidungen mehr oder weniger von religiösen Erwägungen leiten. Sie schätzen die religiöse Aktivität der Bevölkerung als vergleichsweise hoch ein.

2 Vgl. Central Asians Differ on Islam's Political Role, but Agree on a Secular State, Department of State, Office of Research, Opinion Analysis, 6. Juli 2000, M-95-00.

3 Die hanafitische Rechtsschule im Islam geht zurück auf Abū Hanifa (gest. 767). Sie ist hauptsächlich in der Türkei, Mittelasien und auf dem indischen Subkontinent verbreitet. „Außer den vier Rechtsgrundlagen Koran, sunna (zweite Quelle religiöser Handlung nach dem Koran), ijma' (Konsensus) und qiyas (Analogieschluß) erkennen die Hanafiten zwei weitere Rechtsfindungsmittel an: den in ihrer Schule von alters her gepflogenen ra'y, die persönliche Mitteilung, sowie den istihsan, das für angemessen Halten einer Lösung in bezug auf Gesellschaft.“ Steinberg/Hartung, a.a.O. (Anm. 1), S. 65. Ismailiten, auch Siebener-Schia: Im Zentrum dieser Lehre „steht die deutliche Unterscheidung zwischen dem allen Gläubigen zugänglichen, [...] allgemein akzeptierten, geoffenbarten Schriften und den darin dargelegten religiösen Geboten [...] und den in den in Schriften und Gesetzen verborgenen unveränderlichen Wahrheiten. Diese wird durch eine Interpretation kabbalist. Natur zugänglich gemacht.“ Die historisch bedeutendste ismailitische Dynastie waren die Fatimiden (909–1171). Heute werden die Ismailiten von Karim Aga Khan geführt. Ismailiten leben in zahlreichen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens, Indien, Afghanistan und im islamischen Afrika. Ihre Zugehörigkeit zum Islam wird vor allem von sunnitischen Muslimen bestritten. Vgl. Ralf Elger (Hrsg.), Kleines Islam-Lexikon, München 2008, S. 148/149.

4 Interview mit Saodat Olimowa und Musaffar Olimow vom Forschungszentrum „Scharq“ in Duschanbe, Dezember 2010. Der Vorsitzende des tadschikischen „Komitees für Religionsangelegenheiten“, Abdurrahim Cholikow, bezifferte in einem Interview mit der Nachrichtenagentur *Asia Plus* am 11. Juli 2011 die Anzahl der Muslime in Tadschikistan auf 7,5 Mio., was der Gesamtbevölkerung des Landes entspräche. Das Interview findet sich unter: <http://news.tj/ru/news/ne-stoit-sozdavastereotipy-cto-v-tadzhikistane-vse-zapreshcheno>.

73,7 Prozent ihrer Respondenten besuchen eine Moschee relativ regelmäßig, 50 Prozent beten täglich fünf Mal, 76,2 Prozent fasten während des Ramadans.⁵

Die Islamisierung der Bevölkerung drückt sich nicht nur in Zahlen aus, sondern auch in einer zunehmenden Bereitschaft, islamische Verhaltensvorschriften zu befolgen.⁶ So nehmen Geschäftsinhaber in Tadschikistan und Kirgisistan Umsatzverluste in Kauf, indem sie den Verkauf alkoholischer Getränke einstellen. In einigen Gebieten der kirgisischen Hauptstadt Bischkek achten jugendliche Gläubige auf die Einhaltung der Regeln islamischer Schlachtung. Man findet erste Restaurants, die keine alkoholischen Getränke mehr ausschenken mit der Begründung, dass sich das „nach den Regeln des Korans nicht gehöre“. Hochzeiten nach islamischem Brauch, das Tragen des islamischen Kopftuches und die Einhaltung islamischer Feiertage nehmen überall zu. Nationale Unternehmerkreise spenden an islamische Einrichtungen, die Praxis islamischen Bankings verbreitet sich zunehmend. Auch beschränkt sich der wachsende Einfluss des Islams nicht mehr nur auf sozial schlechter gestellte Bevölkerungsschichten, sondern breitet sich auch in studentischen Kreisen, der Intelligenz sowie in der kleinen und mittleren Unternehmerschaft aus. Vor allem aber erfasst er die ländliche Bevölkerungsmehrheit.

In Kirgisistan, das bisher als traditionell weniger religiös galt, „neigt heute die Masse der Bevölkerung [...] zwischen 30 und 64 Jahren zur Identifikation mit einem national orientierten Islam“.⁷ Und selbst in Kasachstan, das für weniger aufnahmebereit für den Islam gehalten wurde, verweisen soziologische Untersuchungen inzwischen auf „erhöhte Werte des Umfangs und der Tiefe der Religiosität in der Bevölkerung“.⁸ Weiter heißt es dort: „Eine wachsende Anzahl weltanschaulich noch ungefestigter Jugendlicher und Schüler gerät in den Wirkungsbereich von Predigern eines fundamentalistischen Islams. [...] Das kann bereits in absehbarer Zeit dazu führen, dass sich Teile des ökonomisch und politisch wichtigen Bevölkerungspotenzials Kasachstans entfremden und es zur Formierung einer neuen Generation religiöser Fanatiker kommt.“⁹

Insgesamt nimmt die Anziehungskraft des Islams auf die Bevölkerung deutlich zu und prägt deren weltanschauliche und teils auch schon sozialpolitische Vorstellungswelt.¹⁰ Nicht weniger wichtig ist jedoch die Kehrseite dieses Prozesses: Je breiter sich der Islam sozial verwurzelt, desto dünner wird die säkulare Bodenschicht, die in der sowjetischen Periode künstlich von außen aufgetragen wurde und in der

5 Interview mit Olimowa/Olimow, a.a.O. (Anm. 4).

6 Ebd.

7 Aman Saliev, *Sovremennaja rol' islama v obščestvennom političeskom prostranstve Kyrgyskoi Respubliki* [Die Rolle des Islams im gesellschaftspolitischen Raum der kirgisischen Republik], Moskau 2009, S. 122–153.

8 A.G. Kosičenko/W.D. Kurganskaja/A.N. Nasynbaeva, *Vzaimootnošenie religi v Respublike Kasachstan, Naučno-issledovatel'ski otčot, Zentr gumanitarnych issledovani* [Die Religionsbeziehungen in der Republik Kasachstan, Forschungsbericht des Zentrums für humanitäre Forschungen], Almaty 2006, S. 35.

9 Ebd.

10 Das bestätigt auch die oben zitierte kasachstanische Untersuchung: „Die Rolle der Religion [...] tritt am deutlichsten in der Sphäre der Werte und der Moral zu Tage. Die Gläubigen wünschen, dass ihr Einfluss gerade in dieser Hinsicht weiter zunimmt. Zugleich begrüßen sie, dass die Religion noch stärker auf kulturellem und sozialen Gebiet zur Geltung kommt, nicht aber die Politik erfasst.“ Kosičenko/Kurganskaja/Nasynbaeva, a.a.O., (Anm. 8), S. 153.

sich das säkulare Staatsverständnis der herrschenden Eliten sowie beträchtlicher Teile der säkularen Intelligenz begründet. Anders gesagt: Die sozialen Grundlagen des Säkularismus werden ausgedünnt. Das Hineinwachsen des Islams in die Gesellschaft als weltanschaulicher und sozialpolitischer Faktor macht ihn zu einem konstitutiven Element der bei Weitem noch nicht vollendeten Staatsbildungsprozesse der jungen Staaten. Diese neue Qualität, die den islamischen Faktor inzwischen auszeichnet, ist nicht mehr zu ignorieren.

1.3. Transformation und Islamisierung

Der Aufstieg des Islams in Zentralasien ist nicht in erster Linie das Ergebnis der Agitation von Missionaren. Vielmehr ist er das Resultat einer Reihe ineinandergreifender ökonomischer, politischer und historischer Faktoren. In diesem Zusammenhang gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass Zentralasien historisch zu den bedeutendsten Zentren islamischer Religion und Lehre zählte. Auch während der sowjetischen Periode lebte der Islam weiter als „System religiöser moralischer Grundsätze und täglicher ritueller Übungen“, das „durchaus auch als Alternative zum bestehenden System“¹¹ gesehen wurde. Das bedeutet, dass die soziale Basis des Islams nie vollends ausgetrocknet war. Dass seine „Reanimation“ jedoch in dem historisch beispiellosen Tempo von nur etwa zwanzig Jahren erfolgen konnte, ist in hohem Maße auf die Transformationsprozesse in Zentralasien zurückzuführen, die der Westen entscheidend mit beeinflusst hat.

Der komplizierte Charakter von Transformation und Staatsbildung in Zentralasien ergibt sich aus der Überlappung dreier Prozesse: erstens der Transformation vom Sowjetsystem zur kapitalistischen Marktwirtschaft, zweitens der erstmaligen Bildung moderner Staaten in Zentralasien und drittens der Suche nach nationalen Identitäten. Die Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dieser Prozesse erzeugen innere Widersprüche und gesellschaftliche Spannungen. Hierbei spielte der spezifische Transformationsansatz des Westens und seiner internationalen Finanzinstitutionen eine gravierende Rolle. Diese zielten darauf ab, alle politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systeme quasi im „Frontalangriff“ mit einer gleichzeitigen Transformation umzugestalten und sie so dem westlichen Modell anzupassen. Die frühere US-Außenministerin Madeleine Albright charakterisierte diese Frontalstrategie in einem Vortrag 2000 in Taschkent mit den Worten: „Die beste Methode eine bittere Pille einzunehmen besteht darin, sie einfach im Ganzen herunterzuschlucken.“¹²

Diese Schocktherapie vermochten die meisten zentralasiatischen Gesellschaften bis auf den heutigen Tag nicht zu verkraften. Die „revolutionäre Installierung einer Unternehmerklasse“¹³ durch die umfassende Privatisierung der Staatsunternehmen und des genossenschaftlichen Eigentums, das Durchsetzen neoliberaler Marktinstrumen-

11 Rainer Freitag-Wirminghaus, Rußland, islamische Republiken des Kaukasus und Zentralasiens, in: Ende/Steinbach, a.a.O. (Anm. 1), S. 277–304, hier: S. 282.

12 Speech by Secretary of State Madeleine K. Albright at the University of World Economy and Diplomacy, Taschkent, 7. April 2000 (eigene Übersetzung).

13 Claus Offe, Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten, Frankfurt/M. 1994, S. 60.

te sowie die fast vollständige Liquidierung sozialer Sicherungssysteme wirkten derart zerstörerisch, dass Armut inzwischen zum sozialen Hauptproblem in Zentralasien geworden ist. Die gesamte Region ist heute mit einer fundamentalen Verschlechterung der sozialen Lebensumstände konfrontiert. Dabei fallen nicht mehr allein die einzelnen negativen Parameter wie niedriges Prokopfeinkommen, große Armut, hohe Arbeitslosigkeit oder schlechte soziale Vorsorgesysteme ins Gewicht. Vielmehr geht es bereits um deren qualitativen Sprung in massenhafte soziale Ausgrenzung und Spaltung in den Gesellschaften. Diese Tiefenwirkungen beschreibt das UNDP 2011 in einer Bewertung der sozialen Entwicklungsindikatoren im Zeitraum seit dem Beginn der Transformation wie folgt:

„The Social Exclusion Index shows that people in Central Asia face a particularly high risk of social exclusion. Economic growth has not led to the creation of decent jobs for the large rural populations of Central Asia, leading to widespread underemployment, large concentrations of rural poverty, and the emergence of labour migration – internal and external – as a dominant coping mechanism. Economic exclusion in turn contributes to exclusion from social services, due to the inability of the people with low-incomes to make informal payments, which augment the extremely low shares of GDP spent on health. Economic exclusion is in many cases being passed on to future generations, as urban/rural differences mean, for example, that children are denied access to decent secondary schooling, and may face pressures to stay at home to help with the household. Younger children lack access to pre-school education, which would help give them a good start and make up for disadvantages they may face at subsequent levels of education. Lack of investment in social infrastructure has left rural populations without guaranteed reliable sources of energy, heating, or running water, compounding income and employment insecurities.“¹⁴

Nach diesem Bericht gelten gegenwärtig in Kasachstan 32 Prozent der Bevölkerung und in Tadschikistan 72 Prozent als „sozial ausgegrenzt“.¹⁵

Es hat sich ein umfangreicher „informeller Arbeitssektor“ entwickelt, der bereits mehr als 50 Prozent des Arbeitsmarkts in Zentralasien umfasst.¹⁶ Die dort Tätigen arbeiten ohne formelle Arbeitsverträge, Versicherungs- oder Pensionsansprüche. Letzteres bedeutet, dass sich die Verarmung künftig noch weiter ausbreiten wird. Aus dieser Schicht rekrutieren sich die Bewohner Slum-ähnlicher Siedlungen an den Stadträndern, die die urbanen Zentren mit potenziellen sozialen Krisengürteln umgeben und deren oft gemischte ethnische Zusammensetzung ein hohes Konfliktpotenzial aufweist.

Vor dem Hintergrund dieser sozialen Problemlage gewinnt die Hinwendung der jungen Generation zum Islam und zu islamischen Oppositionsformen an Bedeutung. Die zentralasiatischen Staaten weisen eine immer jüngere Bevölkerung auf, die jährlich um durchschnittlich 1,7 Prozent wächst und in der inzwischen 30 Prozent jünger sind als 15 Jahre. Dieses Strukturproblem zeigt sich vor allem in der Jugendarbeitslosigkeit, die in den zentralasiatischen Staaten mit Ausnahme Kasachstans auf über 20

14 United Nations Development Programme, Regional Bureau for Europe and CIS, Beyond Transition. Towards Inclusive Societies, UNDP Regional Human Development Report, Bratislava 2011, S. 50, unter: <http://europeandcis.undp.org/home/show/BCD10F8F-F203-1EE9-BB28DEE6D70B52E1>. Der Bericht fasst unter „social exclusion“ zusammen: „poverty, lack of basic competencies, limited employment and educational opportunities, as well as inadequate access to social and community networks and activities.“ (Ebd., S. 8).

15 Vgl. ebd., S. 38.

16 Vgl. ebd., S. 25.

Prozent geschätzt wird.¹⁷ Ein Viertel der kasachstanischen Bevölkerung wurde nach 1991 geboren. In Kasachstan sind 33 Prozent der Kinder (0–14 Jahre) und 28 Prozent der Jugendlichen (15–29 Jahre) sozial ausgegrenzt, in Tadschikistan 73 bzw. 72 Prozent.¹⁸ Der Anteil von Kindern in Haushalten mit einem Einkommen von unter 2,5 USD pro Tag und Kopf betrug 2005 in Kirgisistan 90 Prozent, in Usbekistan 80 und in Tadschikistan 75 Prozent.¹⁹ Der Anteil der 15–29-Jährigen an den 1,5 Mio. tadschikischen Arbeitsmigranten beträgt 53 Prozent.²⁰ Von den Arbeitslosen in der tadschikischen Landwirtschaft sind 83,6 Prozent unter 40 Jahre alt.²¹

Diese für die Bevölkerung inakzeptable Lebensqualität fordert dazu heraus, bei einer realistischen Einschätzung islamischer Politisierung immer auch deren soziale Basis im Blick zu behalten, die sich aus den gesellschaftspolitischen Folgewirkungen der Transformationsentwicklung ergibt. Das ist auch deshalb ein wichtiger Aspekt, weil er vor der Illusion schützt, dass es in absehbarer Zeit gelingen könnte, die soziale Basis der Islamisierung aus der Welt zu schaffen. Dies ist schon deshalb illusorisch, weil die Folgen jener Radikaltransformation beträchtliche Teile der Bevölkerung dazu brachten, Zuflucht in traditionellen, partikularen Strukturen zu suchen, die der einfachen Bevölkerung als einzige noch ein gewisses Maß an sozialer Sicherheit, persönlicher Ehre und Würde bieten. Daher rührt auch die starke Wiederbelebung des gesamten Systems der Clans und Großfamilien in den letzten anderthalb Jahrzehnten.²² Immanente Bestandteile dieser Strukturen sind Medressen, private Koranschulen und andere fragwürdige Formen islamischer Bildungsvermittlung, die sich zu meist durch ihr niedriges intellektuelles Niveau, ja sogar ihren Untergrundcharakter auszeichnen. Dort erwarten die Menschen zugleich *Hizb ut-Tahrir al-Islami*²³ und

17 Vgl. Andrea Schmitz/Alexander Wolters, Revolutionen in Zentralasien? Der „Arabische Frühling“ als Herausforderung für die Region, in: Zentral-Asien Analysen 43-44/2011, S. 2–5, hier: S. 2.

18 Vgl. UNDP Regional Human Development Report, a.a.O. (Anm. 14), S. 43.

19 Vgl. ebd., S. 18.

20 Vgl. Chojamachmad Umarov, Krisis v Tadžikistane [Die Krise in Tadschikistan], Duschanbe 2010, S. 217.

21 Vgl. ebd., S. 218.

22 „The strong tradition of family or ‘clan’ ties and community structures [...] became more important [...] during transition. [...] they also contributed to the non-transparent capture of political and economic power by various clans. Appointments to positions of political and economic responsibility tend to be allocated on the basis of trust and patronage, rather than through competitive selection. [...] Power structures are based on a delicate balancing of the allocation of privileges and power between clan structures to maintain political and social stability and the lack of dissent by rival clans. Apart from contributing to political exclusion, this balancing arguably contributes to the inability of economies to benefit from the efficiencies of market systems. It also encourages a preference for economic growth models that guarantee rents (unearned income) and control over rent allocation to people in privileged positions.“ UNDP Regional Human Development Report, a.a.O. (Anm. 14), S. 50.

23 Die *Hizb ut-Tahrir al-Islami* („Islamische Befreiungspartei“) ist eine radikal-islamische Bewegung, die sich an der Idee der Errichtung eines islamischen Kalifats in Zentralasien orientiert und bisher auf Gewaltlosigkeit setzt. „Der Protest von HuT [Hizb ut-Tahrir] gegen die Regierungen ist jedoch nicht nur religiöser Natur. Viele junge Menschen sehen in der islamischen Opposition die einzige Möglichkeit, politisch ihren Willen zu bekunden und ihre Unzufriedenheit mit der sozialen Lage zu äußern. Die Regierung wiederum benutzt HuT [...] als ‚Schreckgespenst‘ und Sinnbild für islamistischen Terror.“ Marie-Carin von Gumpfenberg/Udo Steinbach (Hrsg.), Zentralasien: Ein Lexikon, München 2004, S. 303.

*Salafiyya*²⁴ mit ihrer von den kritischen sozio-ökonomischen Umständen unterstützten Agitation für soziale Gerechtigkeit, gegen Gewalt und Korruption. Von ihnen erfahren die Gläubigen auch über islamische Alternativen, islamische Askese und Lebensweise.

Die Mehrheit der Bevölkerung wurde nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in politischer Hinsicht einer durch sie nicht beeinflussbaren Entwicklung ausgeliefert. Sie bekam keine Möglichkeit, bei den Entscheidungen über die gesellschaftspolitische Orientierung ihres jungen Staates, über den Charakter seiner politischen Ordnung oder über sonstige Reformen demokratisch mitzubestimmen. Die politische Lenkung der Transformationsprozesse lag bei Kräften, die sich weder von ihrer sozialen noch von ihrer politischen Perspektive her eine gerechtere Gesellschaft zum Ziel setzten. Die neue politische Macht blieb wie ihre sowjetische Vorgängerin undemokratisch. Sie erwies sich als zentralistisch, autoritär und nur eingeschränkt pluralistisch und konnte keine nationale Identität stiftende Ideologie zur Verfügung stellen. Auf dem Gebiet der Religion setzt sie das alte sowjetische Verständnis von Säkularismus fort. Jenes trennt den Staat von der Religion seiner Bevölkerung, während das originäre europäische Säkularismusverständnis Staat und *Kirche* als Institution voneinander trennt.²⁵ Der neue säkulare Staat unterwarf sich das religiöse Leben, reglementiert die Religionsfreiheit und nimmt islamische politische Vertreter als Gegner wahr.

1.4. Die Politisierung des Islams

Unter diesen Bedingungen ist eine Politisierung beträchtlicher Bevölkerungsschichten nahezu unausweichlich. Von daher kann sie als ein „normales“ Phänomen verstanden werden. Dabei erweist sich nicht die Politisierung der religiösen Sphäre als das zentrale Problem, sondern deren *Radikalisierung*, die zu einem gewaltsamen gesellschaftlichen Konflikt führen kann. Experteneinschätzungen ist zuzustimmen, die davon ausgehen, dass die Politisierung der religiösen Sphäre „in erster Linie von sozialen Faktoren und der Nichtbewältigung elementarer Entwicklungsprobleme verursacht wird [...], vom Unwillen und der Unfähigkeit [...] der Staatsmacht, die aus Rückständigkeit, Armut, Arbeitslosigkeit und Korruption erwachsenden Probleme zu lösen. Davon sind insbesondere die Grenzregionen zu Usbekistan betroffen, die kirgisischen und tadschikischen Teile des Ferganatals, der Norden und Westen

24 Die *Salafiyya* ist eine Bewegung des Reformislams, die die „ersten Muslime [...] zum Modell für eine neue muslim. Gemeinschaft erklärt. Damit ist nicht gemeint, dass das Leben der islam. Urgemeinschaft wiederhergestellt werden soll, vielmehr sei an den ‚Geist‘ dieser Muslime anzuknüpfen, um eine der Gegenwart angemessene Ordnung zu errichten. Die S. wurde zur Inspiration zahlreicher Reformisten und Fundamentalisten in der islam. Welt.“ Kleines Islam-Lexikon 2008, a.a.O. (Anm. 3) S. 284.

25 „Säkularisierung, im ursprünglichen Sinne ein rechtlich-politischer Begriff, der die vom 16. bis 19. Jh. erfolgte staatliche Einbeziehung von Vermögen, Gegenständen, Territorien oder Institutionen aus kirchlichem Besitz bezeichnet. [...] Im alltagspolitischen Sinne bedeutet S. heutzutage die strikte Trennung von Staat und Kirche, aber keineswegs eine anti-religiöse Gesellschaft. [...] Grundsätzlich gilt aber, daß säkularisierte Gesellschaften Sinnfindung und Selbstbehauptung individualisiert haben.“ Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard (Hrsg.), Metzlers Philosophie-Lexikon, 2. Erweiterte Aufl., Stuttgart/Weimar 1999, S. 520.

Tadschikistans, der Süden Kasachstans und die westlichen Teile Kirgisistans.“²⁶ Von den kirgisischen Teilnehmern am CORE-Symposium im November 2008 in Bischkek wurde eingeschätzt, dass „ein Kampf um ‚die Ressource Islam‘ entbrannt und der Prozess seiner Politisierung nicht mehr aufzuhalten sei. Vielmehr stehe man vor der Frage, welche Seite es versteht, diese Ressource besser für sich zu nutzen: innere oder äußere Kräfte. Befürchtungen einer Konfrontation zwischen Staatsmacht und Religion wurden als real bewertet. Mittelfristig (5-7 Jahre) sei damit zu rechnen, dass staatsfeindliche Tendenzen die Oberhand gewinnen könnten. Angesichts der Unaufhaltbarkeit einer solchen Entwicklung bestünde die wichtigste Aufgabe darin, die Politisierung religiöser Kreise in friedliche Bahnen zu lenken.“²⁷

Neben der Religionsfreiheit ist die soziale Frage für relevante Teile der Bevölkerung die zentrale Triebkraft ihrer Suche nach einer Alternative zu ihren kritischen Lebensbedingungen. „Das wachsende Protestpotenzial im einfachen Volk ist weniger politisch gefärbt als sozial“, stellt der Direktor des kirgisischen Unabhängigen Analytischen Forschungszentrums Religion, Recht und Politik, Kadyr Malikow, fest. Das Volk „trägt nicht in erster Linie politische Losungen, wie für Demokratie oder Menschenrechte. In erster Linie geht es um alltägliche, jedem Bürger verständliche Anliegen – das Überleben und Wohlbefinden seiner Familie. [...] Es gilt zu berücksichtigen, dass in ihnen die Erinnerung an die ‚sowjetische Vergangenheit‘ mit ihrer Ideologie ‚allgemeiner Gleichheit aller Werktätigen‘, ‚gleicher und gerechter Verteilung des gesellschaftlichen Produktes‘, ‚des Staatseigentums‘ weiterlebt. [...] Es ist nur selbstverständlich, dass die sozialen Forderungen früher oder später in politische umschlagen. Deshalb beinhalten die jetzigen Proteste einen überaus wichtigen Aspekt: Die politischen Losungen, die jetzt in den Vordergrund rücken,²⁸ stützen sich auf eine tragfähige Grundlage – auf soziale und wirtschaftliche Forderungen. Was es zu verstehen gilt, ist, dass sich gerade der soziale Protest mit der Zeit in eine ideologische Bewegung verdichten kann.“²⁹

Die Politisierung der religiösen Sphäre ist damit eine gesellschaftspolitische Antwort in religiöser Form vor allem auf die ungelösten sozialen Fragen. Diese stellen die hauptsächliche Triebkraft dar, welche die Bevölkerung motiviert und mobilisiert. Malikow macht mit seiner Einschätzung auf eine wichtige Entwicklung aufmerksam: Die Suche der Bevölkerung nach einem Ausweg aus ihrer kritischen sozialen Situation nimmt in einem ersten Protestschritt religiöse Ausdrucksformen an, die sich in einem zweiten Schritt zum Eintreten für politische Ziele verdichten können. Außer Frage steht, dass auch die Regierungspolitik diesen Prozess nachhaltig beeinflusst, worauf weiter unten eingegangen wird. An dieser Stelle interessiert jedoch zunächst die Frage nach den Parametern, die den Qualitätswandel von der Vertiefung der Religiosität zur Politisierung beeinflussen.

26 Moskovski gosudarstvennyj universitet imeni Lomonosova, učonnye zapiski, Vypusk 1 [Moskauer staatliche Lomonossov-Universität, Wissenschaftliche Mitteilungen, Band 1], Moskau 2008, S. 19.

27 CORE, Gute Regierungsführung in säkular verfassten Staaten mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten in Zentralasien, Bischkek, 15.–16. November 2008 (Projektbericht).

28 Den Bezug bilden die Massenproteste in Bischkek im April 2010, die zum Sturz von Präsident Kurmanbek Bakiew führten, und die Zusammenstöße im Süden Kirgisistans im Juni 2010.

29 Kadyr Malikov, Vozmožnye očertanija idejno-političeskogo i religioznogo processa v Kyrgyztane [Mögliche Umriss des ideologisch-politischen Prozesses in Kirgisistan], 23. März 2010, unter: <http://www.analitika.org/article.php?story=20100323070158800>.

Die Hinwendung zu Religion als Reaktion auf Armut, Verelendung und soziale Perspektivlosigkeit ist ein seit Jahrhunderten bekanntes Phänomen. Dabei kommt es immer darauf an, in welchem Verhältnis das religiöse Element zu den sozialen Triebkräften und möglichen politischen Ausdrucksformen steht. Für Zentralasien ist festzuhalten, dass der politische Islam die vorhandene soziale Energie bisher weniger politisch instrumentalisiert hat, etwa indem er die Gläubigen zur Lösung der sozialen Fragen mobilisiert hätte. Insofern ist (noch) zutreffend, was Freitag-Wirminghaus 2006 schrieb: „Generell sind die Möglichkeiten, dass die Islamisten in der Region an die Macht kommen, nicht gegeben.“³⁰ Die Hauptrichtung des Islamisierungsprozesses besteht derzeit vielmehr in einer Vertiefung der Religiosität. Das bedeutet, dass die sozialen Fragen (neben dem Ringen um Religionsfreiheit) bei der Hinwendung zum Islam zwar eine große Rolle spielen, aber noch nicht zur Triebkraft für die politische Mobilisierung der Gläubigen geworden sind. Auch haben die Träger des politischen Islams bisher keine Offensive zur Umwandlung des säkularen Staates in einen islamischen gestartet.

In der Praxis verkörpern den Begriff „politischer Islam“ konkrete Parteien, Politiker und Aktivisten. Zu fragen ist nun, worin sich diese in ihren Zielen und Absichten unterscheiden. Die Antwort darauf findet sich in der Orientierung auf eine Vertiefung bzw. „Reinhaltung“ von Religiosität einerseits oder auf deren politische Instrumentalisierung andererseits. Beides kann miteinander verbunden werden, kluge Politik kann es aber auch getrennt halten, wie am Beispiel des früheren Vorsitzenden der PIWT, Said Abdullo Nuri, noch zu zeigen sein wird. Ein anschauliches Beispiel für diese Ambivalenz zwischen Religiosität und potenzieller politischer Mobilisierung geben die zornigen jungen Tadschiken, Kirgisen und Usbeken, die als Arbeitsmigranten ihre Arbeitskraft für ein miserables Entgelt in Russland verkaufen müssen, um ihre Familien daheim ernähren zu können.³¹ Gemeinsam beten sie in Moskauer Moscheen. Der Zorn auf ihre Situation könnte wie ein Katalysator wirken, der die soziale Frage und den Islam zu einem explosiven Gemisch verbindet, dessen Träger diese jungen Männer unter Umständen einmal werden könnten.

Der russische Islamwissenschaftler Malaschenko formuliert die Zwiespältigkeit der Instrumentalisierung des Islams so: „Im Islam treten zwei Richtungen hervor: eine gemäßigte islamistische Pragmatiker, die sich in das Schema nationaler oder lokaler politischer Gruppierungen einordnen und in diesem Rahmen praktisch politisch arbeiten. Andererseits eine radikale, extremistische Richtung, deren Anhänger bewusst für unrealistische Ziele kämpfen, wie die Schaffung eines Kalifats, und bereit sind, sich deswegen mit den grausamsten Mitteln unermüdlich zu schlagen, bis zu Terro-

30 Freitag-Wirminghaus, a.a.O. (Anm. 11), S. 306.

31 In den Boom-Jahren 2004–2008 verließen ca. 500.000–800.000 Kirgisen, 600.000 Tadschiken (hier schwanken die Angaben bis zu 1,5 Mio., vgl. Anm. 20) und mehr als zwei Mio. Usbeken auf der Suche nach Arbeit ihre Heimat, davon arbeiteten etwa 60 Prozent der Usbeken, 80 Prozent der Kirgisen und 90 Prozent der Tadschiken in Russland. Im Jahre 2008 entsprach der geschätzte Umfang der Rücküberweisungen nach Tadschikistan 49 Prozent des Bruttoinlandsprodukts, in Kirgistan 27 und in Usbekistan 13 Prozent. Deren enorme Bedeutung wird daran deutlich, dass sie ein sehr viel größeres Volumen als offizielle Entwicklungshilfeszahlungen und ausländische Direktinvestitionen haben. Laut einer Umfrage (2007) unter Arbeitsmigranten in verschiedenen russischen Städten hingen 17–29 Prozent ihrer Familien zu Hause völlig von den Geldtransfers ab, 35–50 Prozent zur Hälfte und 11–26 Prozent noch zu einem Viertel. Vgl. Brigitte Heuer, Harte Zeiten für Arbeitsmigranten. Auswirkungen der globalen Rezession auf die Arbeitsmigration, in: Zentral-Asien Analysen 29/2010, S. 2–6, hier: S. 2, 4.

rismus.“³² In dieser Gespaltenheit liegt auch der Grund dafür, dass die Vertiefung der Religiosität noch für eine unbestimmte Zeit das Hauptkonkurrenzfeld islamischer Kräfte sein wird, auf dem diese um die Hegemonie über die Ausrichtung des Glaubens und seine Instrumentalisierung ringen. Ein weiterer Faktor im Kampf um Hegemonie ist das Unverständnis der säkularen Eliten. Für sie ist das Feld der Vertiefung von Religiosität eine intellektuelle und emotionale *Terra incognita*.

1.5. Die Reaktion der säkularen Machthaber

Die säkularen Regierungen wirken auf die oben beschriebenen Prozesse in entscheidendem Maße ein. Dabei erschließen sich ihnen die Zusammenhänge zwischen sozialen Triebkräften, religiöser Vertiefung und potenzieller politischer Mobilisierung nur mit Mühe. Einflussreiche Teile der säkularen Intelligenz haben sich von antireligiösen und antiislamischen Auffassungen nicht getrennt, sie verstehen Religion unverändert als „Opium für das Volk“.³³ Zwar schicken die Regierungen ihre Geheimdienste in die religiöse Sphäre, zumeist mit repressiven Missionen. Die Regierungen aber konzentrieren ihre Aufmerksamkeit kurzsichtigerweise auf das Segment der Politisierung der religiösen Sphäre und versuchen, unter dem Vorwand des Kampfes gegen den Terrorismus sich den religiösen Bereich unterzuordnen, ihn zu kontrollieren und islamische Aktivisten zu verfolgen.³⁴ Das Ergebnis ist voraussehbar: Es wird in weiterer islamischer Radikalisierung bestehen.

Kurzichtig ist dieses Vorgehen auch deshalb, weil die Machtapparate mit ihrer Repression auch jene islamischen Pragmatiker in die Sackgasse drängen, die mit dem säkularen Staatscharakter ihren Frieden gemacht und sowohl von ihrem politischen Verhalten als auch von ihren Erfahrungen her demokratisch orientiert sind. Das zutreffendste Beispiel dafür bietet die oben erwähnte PIWT. Sie erkennt den säkularen Staatscharakter Tadschikistans an, bekennt sich zu Demokratie und Parlamentarismus. Trotzdem versagte ihr die säkulare Staatsmacht mit einer „Zuweisung“ von lediglich zwei Parlamentssitzen eine Repräsentanz, die ihrem inoffiziell geschätzten Stimmenanteil von 30 bis 35 Prozent (mit dem sie nach der Präsidentenpartei zweitstärkste parlamentarische Kraft wäre) bei den Parlamentswahlen 2010 angemessen wäre.

32 Malašenko, a.a.O. (Anm. 1), S. 201.

33 Das entspricht der in der sowjetischen Funktionärsausbildung sinnentstellten Marxschen Formulierung des Begriffs „Religion“. Im Original sagt Marx von der Religion, sie sei „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Werke, Berlin 1972, Bd. I, S. 10.

34 Eine eingehende Darstellung der Umgangsmethoden der Regimes mit der „islamischen Herausforderung“ findet sich bei: Witaly Naumkin, *The Years that Changed Central Asia*, Moskau 2009 (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science), S. 241–295.

2. Folgen für das Regieren in den zentralasiatischen Staaten

2.1. Veränderte politische Parameter

In Tadschikistan ist die PIWT die anerkannt einflussreichste Oppositionspartei. In Kirgisistan kann zu den wichtigen Ergebnissen der Aprilrevolte 2010 gerechnet werden, dass muslimische Kreise erstmals das Erfordernis artikulierten, eine Partei oder Bewegung zu gründen. Auch in Kasachstan kündigten muslimische Aktivisten an, in absehbarer Zeit eine proislamische politische Partei nach Art der türkischen islamistischen Gerechtigkeitspartei schaffen zu wollen. Zur Relevanz Usbekistans für den Islamisierungsprozess in Zentralasien ist Naumkin zuzustimmen, der schreibt: „Usbekistan ist für die Perspektive des Islams in Zentralasien von zentraler Bedeutung.“³⁵ Hier ist der politische Islam der härtesten Verfolgung unterworfen. Seine Anhänger warten im Untergrund auf einen „Moment der Schwäche“ des ihnen verhassten Regimes. Ein solcher kann bereits eintreten, wenn sich die Frage nach einem Nachfolger des Präsidenten stellt. Welche Impulse von einem solchen Moment für die Mobilisierung des politischen Islams in Zentralasien ausgehen würden, vermag niemand vorherzusagen. Eine Prognose würde noch schwieriger, wenn jener „Moment der Schwäche“ des usbekischen Regimes mit der Unfähigkeit der westlichen Allianz zusammenfallen sollte, in Afghanistan einen politischen Stabilisierungsprozess einzuleiten, der auch relevante Kreise der Taliban einschließt. Insgesamt leitet sich ein hohes Maß an politischer Ungewissheit allein schon aus der Tatsache her, dass die NATO die erste große militärische Bewährungsprobe ihrer Geschichte nicht gewinnen kann – und das ausgerechnet gegen eine antiwestliche Widerstandsbewegung aus der islamischen Welt, die diese Tatsache sehr aufmerksam zur Kenntnis nimmt.

Die russische Zentralasien-Expertin Irina Swjagelskaja schlussfolgert: „Die Staaten Zentralasiens stehen vor einer Perspektive, in der sich der Einfluss des politischen Islams ausweitet und neue Formen seiner Interaktion mit der säkularen Macht auftreten werden. [...] Weil der Islam der wichtigste Faktor des nationalen und politischen Lebens bleiben wird, ist mit seiner Schwächung nicht zu rechnen.“³⁶ Diese neue Qualität des islamischen Faktors wird die Parameter des politischen Raums Zentralasiens mitbestimmen und ist sowohl von den regionalen Herrschaftsträgern als auch in der europäischen Politik in Rechnung zu stellen.

2.2. Auswirkungen auf die politischen Machthaber in Zentralasien

Als Ergebnis der bisherigen Transformations- und Staatsbildungsprozesse kann festgehalten werden, dass die Ausübung politischer Macht in Zentralasien künftig untrennbar mit dem Faktor Islam verbunden sein wird. Das Verhältnis zum Islam entwickelt sich zur Achillesferse der säkularen Staatsmacht, weil der Islam eine viel

35 Vitaly V. Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*, Lanham 2005, S. 264.

36 Irina Zviagelskaja, *Stanovlenie gosudarstv Centralnoj Azii, političeskie processy* [Die Entstehung der Staaten Zentralasiens, politische Prozesse], Moskau 2009, S. 90.

breitere Basis nationaler Identitätsbildung anbieten kann als ein Staat und Religion trennendes Verständnis von Säkularismus. Auf dem CORE-Symposium in Almaty im Dezember 2007 wurde von den islamischen und säkularen Teilnehmern übereinstimmend eingeschätzt, dass „die von den herrschenden Eliten praktizierten Säkularismuskonzepte weder dem muslimischen Charakter der Bevölkerungsmehrheiten noch dem Tempo entsprechen, in dem die Revitalisierung des Islams unter dem Druck innerer Widersprüche und äußerer Einflussfaktoren voranschreitet. Keine der an der Macht befindlichen Eliten hätte bisher vermocht, eine die nationale Identität konsolidierende Konzeption zu entwickeln, welche dem hohen Fragmentierungsgrad der zentralasiatischen Gesellschaften und Staaten entspreche.“³⁷ Das alte, aber weiterlebende sowjetische Verständnis von Säkularismus befindet sich somit in einer Legitimitätskrise. Folglich wird die Anpassung an den Faktor Islam und dessen Vertreter für die säkulare Staatsmacht zu einer Bedingung ihres politischen Überlebens.

In dieser neuen Lage erschöpfen sich auch die gewohnten Kontrollinstrumente und die Herrschaftsressource Repression erweist sich als ineffektiv. Andererseits stehen der Staatsmacht, insbesondere in Kirgisistan und Tadschikistan, Mittel für eine spürbare Verbesserung der sozioökonomischen Situation nicht einmal ansatzweise zur Verfügung. Auch zeichnet sich ab, dass die säkularen Herrschaftsträger den „Wettlauf um die Köpfe“ der Jugend an radikal-fundamentalistische Kräfte mit externen Schirmherren verlieren könnten. Aber gerade hier wird über die Schlüsselfrage für das weitere Kräfteverhältnis entschieden, nämlich welcher Seite es gelingt, die national orientierten Muslime für sich zu gewinnen.

Zu den schwierigen Fragen zählen diejenigen nach einem gesellschaftlich akzeptablen Säkularismusverständnis sowie nach der Nutzung des positiven Potenzials von Religion und seiner Träger für gesellschaftlichen Ausgleich, nationalen Zusammenhalt und eine normative Konsolidierung im Interesse der weiteren Staatsbildung. Von zentraler Bedeutung ist das Finden einer gemeinsamen Sprache mit den islamischen Eliten, in erster Linie mit deren national und demokratisch orientierten Segmenten. Mit ihnen muss sich die Staatsmacht im Rahmen eines säkular-islamischen Aushandlungsprozesses um einen politischen Modus Vivendi bemühen. Das ist die Schlüsselfrage für die Konsolidierung des Staates. Dafür bedarf es der gemeinsamen Erarbeitung demokratischer Mechanismen, die die gewaltfreie Zusammenarbeit beider Seiten ermöglichen. Es geht um einen Abgleich von Interessen, Gemeinsamkeiten und Widersprüchen, vor allem in Fragen, von denen die Stabilität der Entwicklung des gemeinsamen Staates abhängt. Einen produktiven Denkansatz entwickelten tadschikische Experten mit der Überlegung, ein modernes Modell des säkularen Staats zu entwerfen, das Säkularismus und Islam miteinander synchronisiert. Ein solcher Prozess ist ohne eine effektive Demokratisierung der Regime Zentralasiens undenkbar. Im Gegensatz zu den Vorstellungen der herrschenden Eliten wird gerade die Demokratie zur zentralen Ressource einer auch den politischen Islam inkludierenden Staatsbildungsstrategie. Umgekehrt zeigt die aktuelle „Arabellion“, wie schnell autoritäre Regime, an deren Stabilität man auch im Westen allzu lange glaubte, fallen können, wenn die Dämme einmal gebrochen sind.

37 CORE, Bericht zur Durchführung des „Diskurs- und Publikationsprojektes zur Entspannung des säkular-islamischen Verhältnisses in Zentralasien“, Almaty, Dezember 2007 (Projektbericht).

2.3. Auswirkungen auf die islamische Seite

Der politische Islam ist noch weit davon entfernt, seinen wachsenden gesellschaftlichen Einfluss auch politisch-konzeptionell in die Waagschale zu werfen. Vielmehr findet ein Ringen zwischen nationalen islamischen Kräften und ihrer panislamisch orientierten Konkurrenz statt. Dabei geht es im Kern um die theologische Ausrichtung islamischer Lehre und Praxis in den jungen zentralasiatischen Staaten – in eine fremdbestimmte radikal-fundamentalistische oder in die eigene traditionell hanafitische Richtung. Um diese Frage finden in den islamischen Gemeinden Auseinandersetzungen statt, die die Gefahr der Spaltung in sich tragen. Politisch relevante Differenzierungsprozesse werden von zwei zentralen Faktoren vorangetrieben: zum einen von der sich erweiternden sozialen Spaltung in Arm und Reich, die auch die islamischen Gemeinden fragmentiert. Dabei spielt die sich ausweitende Armut den extremistischen islamistischen Bewegungen in die Hände³⁸ und verringert das Einflusspotenzial gemäßiger islamischer Kräfte. Zum anderen ist die bisherige Unfähigkeit der islamischen Eliten zu nennen, ein eigenes, islamisch verankertes Konzept für die Mitgestaltung nationaler Staatlichkeit zu entwerfen. Dieser Aufgabe hat sich die islamische Elite bisher in keinem zentralasiatischen Staat gestellt. Aber auch der säkularen Elite ist noch nicht in den Sinn gekommen, die islamische Seite zu gemeinsamen Überlegungen heranzuziehen. In dieses konzeptionelle Vakuum auf der islamischen Seite stößt der radikale panislamische Flügel mit seinem Aufruf zum Kampf der zentralasiatischen Muslime für ein Kalifat. Es läge daher also im nationalen Interesse, wenn die säkulare Elite sich zur Zusammenarbeit auch in konzeptionellen Aspekten der Staatsbildung entschlösse, etwa bei der Modernisierung der religiösen Bildung. Mit einem gemeinsamen staatlich-islamischen Programm für deren Reform könnte neben vertrauensbildenden Effekten einer Rückkehr zu den hanafitischen Wurzeln islamischer Lehre in Zentralasien der Weg geöffnet werden. Erst wenn die islamische Seite auch von einem religiösen Ansatz her zu nationaler Selbstfindung beitragen kann, wird sie ein gleichgewichtiger Dialogpartner des säkularen Staates werden.

2.4. Bedeutung für Europa

Der für Europa wohl naheliegendste Grund, sich für Vertrauensbildung mit dem politischen Islam in Zentralasien einzusetzen, ist das absehbare Ende der militärischen Präsenz des Westens in Afghanistan. Zwar stellt man sich in den zentralasiatischen

38 Hizb ut-Tahrir findet nach Einschätzung des damaligen Vorsitzenden der Staatsagentur für Religionsangelegenheiten Kirgisistans, Kanybek Osmanaliew, und seines Stellvertreters Kanatbek Mursachalilow, die meisten Anhänger „in den sozial schwächsten Bevölkerungskreisen, vor allem in den Bezirken Karassuujski, Korgonski, Susakski, Arawanski, Usgenski, Nookatski und Städten wie Osch, Jalalabad, des Kysyl-Ky, Tschujsk, im Gebiet von Issykkul sowie in Bischkek.“ Kanybek Osmanaliev/Kanatbek Murzachalilov, *Vzaimootnošenija mešdu gosudarstvennymi ispolnitelnymi organami i religioznymi organizacijami* [Die Beziehungen zwischen den exekutiven Staatsorganen und religiösen Organisationen], in: Zentrum für OSZE-Forschung (CORE), Hamburg/Institute of Strategic Studies and Prognosis, Bischkek, *Nadležaščee upravlenie v svetskich gosudarstvach s musul'manskim bol'sinstvom naselenija* [Gute Regierungsführung in säkularen Staaten mit muslimischer Mehrheit], Materialien eines internationalen Runden Tisches, Bischkek, 15.-16. November 2008, S. 86.

Staaten, aber auch in Russland und China die bange Frage, ob die Taliban den islamistischen Untergrund in Zentralasien mobilisieren können; die mindestens ebenso wichtige Anschlussfrage, ob man nicht wenigstens die zentralasiatische Sektion des politischen Islams gegen externe Manipulation „immunisieren“ könnte, wird hingegen (noch) nicht gestellt. Initiativen aus Europa zur Einleitung eines Prozesses der Vertrauensbildung könnten hier eine wichtige Rolle spielen.

Solche Initiativen müssten auf die Erarbeitung eines gemeinsamen Herangehens an die Realisierung der Formel „Zusammenarbeit und gewaltfreie Koexistenz der Zivilisationen, Religionen und Kulturen“ in Zentralasien zielen. In diesem Zusammenhang wäre ab einem bestimmten Zeitpunkt auch über rechtliche Modalitäten und deren Umsetzung zu sprechen. Man sollte sich allerdings darüber im Klaren sein, dass die Forderung nach sogenannten „Garantien“, auf denen die eine oder andere Seite bestehen könnte, keine Vorbedingung für den Einstieg in einen Prozess der Vertrauensbildung sein sollte. „Endgültige Garantien“ können erst das Produkt einer bestimmten Etappe von Vertrauensbildung durch praktische Zusammenarbeit und gewaltfreie Koexistenz sein.

2.5. Zur möglichen Rolle der OSZE

Bei der Gestaltung eines solchen Prozesses der Vertrauensbildung könnte die OSZE eine wesentliche Rolle spielen. Allerdings ist auch nicht zu verkennen, dass dem gravierende und nur schwer zu überwindende Hindernisse entgegenstehen. Für eine aktive Rolle der OSZE in der säkular-islamischen Vertrauensbildung in Zentralasien sind drei Argumente vorzubringen: *Erstens* ist die OSZE im eurasischen Raum die in jeder Hinsicht umfassendste Sicherheitsorganisation, die mit einem kooperativen, inkludierenden Ansatz arbeitet. *Zweitens* ist sie dem Ziel der Konfliktprävention mit friedlichen Mitteln verpflichtet, wozu auch das Projekt einer säkular-islamischen Vertrauensbildung in Zentralasien Wesentliches beitragen könnte. Und *drittens* verfügt die Organisation über entscheidende normative Ressourcen (Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte), ohne deren Nutzung ein weiterer friedlicher Staatsbildungsprozess in Zentralasien sehr schwierig werden dürfte. Das gilt insbesondere für die Gewährleistung von Religionsfreiheit sowie für die Harmonisierung des säkular-islamischen Verhältnisses als grundlegende Voraussetzungen für eine konfliktpräventive Begleitung der weiteren Staatsbildungsprozesse. All das spricht dafür, dass die OSZE in Zentralasien auch in dieser Hinsicht eine wichtigere Rolle übernehmen sollte.

Dem steht jedoch eine Reihe gewichtiger Hemmfaktoren entgegen. *Erstens* müsste die Organisation die Begrenztheit ihrer derzeitigen, überwiegend sicherheitstechnisch orientierten Anti-Terror-Strategie überwinden und erkennen, dass solche Ansätze (Border Management, Container-Sicherheit etc.) weitgehend wirkungslos bleiben, wenn ihnen eine politische Rahmenstrategie fehlt. *Zweitens* müsste die OSZE über ihre bisherige Orientierung auf die Umsetzung von Religionsfreiheit – so wichtig das ist und bleibt – hinausgehen, indem sie sich der Frage öffnet, wie die Beziehungen zu Staaten, ja ganzen Regionen aussehen können, deren Bevölkerungen mehrheitlich muslimisch sind. Und *drittens* müsste sie dies im Konsens aller Teilnehmerstaaten tun, das heißt unter Einschluss der in den zentralasiatischen Staaten herrschenden Eliten, und obendrein unter Einbeziehung von Vertretern des politischen Islams. Jedoch sind die herrschenden Eliten ebenso wie die Vertreter des Islam

mehrheitlich auf einen ernst gemeinten säkular-islamischen Dialog (noch) nicht vorbereitet, weil sie zum einen die Notwendigkeit dafür verkennen, und ihnen zum anderen die längerfristigen Konsequenzen – Demokratisierung und damit notwendig Teilung oder gar Abgabe von Macht – als zu schmerzhaft erscheinen.

Auch in Europa (und den USA) wird die zentrale Bedeutung eines demokratischen Umgangs mit dem Faktor Islam in Zentralasien noch zu wenig erkannt, und auch hier hängt diese Denkblockade mit der Scheu vor schmerzhaften Einsichten zusammen. Dass der militärische Einsatz in Afghanistan zu einer – wie auch immer zu qualifizierenden – Niederlage führt und nicht zu einem Sieg, will man sich überwiegend noch nicht eingestehen. Das wäre aber die Voraussetzung dafür, denselben Fehler, den man gegenüber Afghanistan gemacht hat, nicht in Zentralasien zu wiederholen. Vielmehr sollte die Erfahrung nicht ausgeblendet werden, die westliche Staaten auch im arabischen Raum machten, so im Irak und kürzlich in Libyen: Ohne die Kooperation mit islamistischen Organisationen, Bewegungen und Parteien gelingt keine Stabilisierung. Daher sollten Europa und der Westen nicht in die Falle gehen, sich an der Repression gegen den an Bedeutung zunehmenden islamischen Faktor in Zentralasien zu beteiligen. Stattdessen sollten die westlichen Staaten auf die Relevanz von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hinweisen, auch ganz konkret gegenüber der islamistischen Seite, und dabei herausstellen, dass es sich dabei nicht nur um ein abstraktes normatives Bekenntnis, sondern um ein strategisches Werkzeug einer langfristigen Stabilisierung handelt.

Obgleich Zentralasien allmählich wieder in den islamischen Gesamttraum hineinwächst, wäre es falsch, den zentralasiatischen politischen Islam mit dem gleichzusetzen, was wir gemeinhin unter „politischem Islam“ verstehen. Noch ist ein Zeitfenster offen, um mit seinen Anhängern einen kooperativen Weg zu einem ausstrahlungsfähigen Modell neuer Beziehungen zu finden. Denn noch erfreuen sich in Zentralasien die säkulare Lebensweise und die säkularen Regierungen der Sympathie beträchtlicher Bevölkerungsteile. Auch fühlt sich die islamische Elite mit ihren nationalen Staaten verbunden und ist an guten Beziehungen zu Europa interessiert. Die islamische Politisierung befindet sich noch in einem frühen Stadium, was die Möglichkeiten ihres Missbrauchs zu extremistischen Zielen vorläufig noch in Grenzen hält. Auch unterscheidet sich die Mehrzahl der Verfechter des politischen Islams noch von denjenigen in anderen Regionen der islamischen Welt. In der sowjetischen Periode genossen sie eine weltliche Bildung, wurden mit europäischer Philosophie und Kultur, Rationalismus und Dialektik vertraut gemacht. Diese günstigen Voraussetzungen für ein konstruktives Verhältnis werden in einer Generation nicht mehr gegeben sein. Es sollte Europa gelingen, diese Besonderheiten zu nutzen.

3. Erfahrungen aus Tadschikistan

Erste Erfahrungen in Sachen säkular-islamischer Vertrauensbildung liegen aus Tadschikistan vor. In dem abschließenden Dokument³⁹ eines dreijährigen Dialogs zwischen prominenten islamischen und säkularen Politikern, den CORE gemeinsam mit Schweizer Experten moderierte, ist das Ziel vertrauensbildender Maßnahmen wie folgt definiert: „Die Aufgabe vertrauensbildender Maßnahmen besteht im Schaffen optimaler Varianten der Zusammenarbeit und gegenseitig vorteilhafter Beziehungen zwischen der Staatsmacht und den Vertretern der Religion.“⁴⁰ Zur europäischen Dimension der Vertrauensbildung wurde festgehalten: „Die Schaffung eines europäischen Stabilitätsraums setzt Stabilität auch in der asiatischen Region der OSZE voraus. Dieses Ziel erfordert den Entwurf eines neuen Beziehungsmodells, das sich auf der politischen, gewaltfreien Regelung von Gegensätzen begründet. Dieses Ziel beinhaltet auch die Überwindung des ‚Dilemmas des Misstrauens‘ zwischen den säkularen und islamischen Vertretern oder, als notwendiges Minimum, die Schaffung solcher Rahmenbedingungen, welche die Dimensionen des Misstrauens verkleinern und den Seiten die Möglichkeit eröffnen, friedlich zu koexistieren.“⁴¹

Dieses erste Dokument seiner Art stieß in wissenschaftlichen und politischen Expertenkreisen Zentralasiens und Russlands auf große Aufmerksamkeit und rief zugleich die äußerst strittige Frage hervor, ob der politische Islam, auch in seiner radikalen, nicht aber dschihadistischen Form, einen Platz im Rahmen von Vertrauensbildung haben könne. Eine erste Antwort liefert die Gegenfrage nach den Risiken, die ein *Ausschluss* solcher Kräfte aus der Vertrauensbildung nach sich ziehen würde. Wenn der prominente Orientalist Witali Naumkin zutreffend einschätzt, dass der „islamische Radikalismus noch für unbestimmte Zeit Inspiration großer Bevölkerungsschichten bleibt“,⁴² dann kann es nicht zielführend sein, radikale islamistische Politiker aus konfliktpräventiven Verständigungsprozessen auszuschließen.

3.1. Gleichberechtigte Perspektive im gemeinsamen Staat

Allen Teilnehmern am vertrauensbildenden Dialog in Tadschikistan wurde im Verlauf des Prozesses deutlich, wie wichtig es ist, radikale Positionen zu mäßigen. Als nicht weniger grundlegend erwies sich das Erfordernis, die politische und intellektuelle Kultur positiv zu verändern. Im Dialog zeigte sich das am Beispiel des Verständnisses der Beziehungen von Staat und Religion. Hier prallten anfangs völlig gegensätzliche Ansichten aufeinander. Einige islamische Kollegen bezeichneten das Wesen des in Tadschikistan gegründeten säkularen Staats als antiislamisch. Sie forderten von der Staatsmacht, das Prinzip der Trennung von Staat und Religion wieder abzu-

39 Centre for OSCE Research (CORE)/Program for the Study of International Organization(s) (PSIO), Vertrauensbildende Maßnahmen, verabschiedet von den Teilnehmern eines informellen säkular-islamischen Dialogs in Tadschikistan, Hamburg 2004 (CORE Working Paper 12).

40 Ebd., S. 42.

41 Ebd., S. 41.

42 Naumkin, a.a.O. (Anm. 35), S. 268.

schaffen. Darauf reagierten säkulare Teilnehmer mit dem Vorwurf, diese Forderung sei verfassungswidrig und sie seien nicht bereit, die Gespräche auf einer solchen Grundlage fortzusetzen.

Um die gemeinsame Arbeit überhaupt fortführen zu können, erwies es sich als notwendig, die Seiten in der zentralen Frage des Staatscharakters zusammenzuführen. Die Schlüsselfrage lautete: „Seid ihr bereit, euch gegenseitig eine gleichberechtigte Perspektive in einem gemeinsamen Staat zu garantieren?“ Eine praktisch anwendbare Antwort verlangte, sich in einem ersten Schritt auf einen politischen Modus Vivendi zu verständigen, um auf dieser Grundlage die Bedingungen einer längerfristigen gewaltfreien Koexistenz zu beraten. Darauf eingehend, forderten unsere islamistischen Kollegen, die von der säkularen Elite praktizierte Formel der „Trennung von Staat und Religion“ in „Trennung von Kirche und Staat“ umzuformulieren, wobei sie sich ausdrücklich auf das europäische Säkularismus-Verständnis beriefen. Dieses eröffne den Weg auch für eine Reformierung des Verhältnisses des Staates zu religiösen Institutionen nach demokratischen Prinzipien und im Einklang mit den Grund- und Menschenrechten, vor allem demjenigen der Religionsfreiheit. Folgerichtig müsste sich von diesen Prinzipien auch das Verhältnis zwischen den exekutiven Staatsorganen und den religiösen Organisationen leiten lassen.

Einen Ausweg aus den Meinungsverschiedenheiten darüber, wie man zu einer „Harmonisierung des Verhältnisses zwischen der Staatsmacht und der Religion“ gelangen könne, bot Artikel 8 der tadschikischen Verfassung, demzufolge religiöse Organisationen vom Staat getrennt sind, nicht aber die Religion als solche. Das Dokument über vertrauensbildende Maßnahmen konnte daher feststellen, dass Artikel 8 der Verfassung „Raum für die Gewährleistung harmonischer Beziehungen öffnet, weil in ihm die Rede ausschließlich von religiösen Organisationen ist.“⁴³

An diesem Beispiel lässt sich belegen, dass sich unter bestimmten Bedingungen radikale Islamisten und Säkularisten selbst in zunächst strittigen Grundsatzfragen zu verständigen vermögen. Das weitaus wichtigere Beispiel hierfür ist der gesamte tadschikische Friedensprozess einschließlich des erfolgreichen Wirkens einer Kommission für nationale Aussöhnung und einer Koalitionsregierung. Ihr gehörten, neben säkularen Politikern auch 39 Angehörige der Vereinigten Tadschikischen Opposition⁴⁴ (VTO, darunter sogenannte „Radikale“) an, die zwei stellvertretende Ministerpräsidenten, fünf Minister, neun stellvertretende Minister sowie zehn Vorsitzende staatlicher Komitees stellten. Hervorzuheben ist, dass der damalige Vorsitzende der PIWT, Said Abdullo Nuri, in der Phase der Regierungsbeteiligung die Strategie der Schaffung eines islamischen Staates aufgab. Er sah das Problematische an einer solchen Orientierung darin, dass sie ihren Schwerpunkt auf die Machtfrage legt und die Gesellschaft dazu motiviert, ihre Verbindung mit dem Islam über eine Veränderung der politischen Ordnung zu erreichen. Weil dieses Konzept den Kampf um die Macht voraussetzt, führt es zwangsläufig in den Konflikt.

Nuri verwarf diesen Ansatz, indem er von der Strategie des „islamischen Staates“ zu der der „islamischen Gesellschaft“ überging. Er sah in Letzterer die einzige Möglichkeit, den islamischen Charakter seiner Partei und deren Legitimität unter den Bedin-

43 CORE, a.a.O. (Anm. 39), S. 19.

44 Die VTO war der Zusammenschluss der tadschikischen Oppositionsparteien im afghanischen Exil 1993.

gungen eines säkularen Staates zu erhalten. Er näherte sich damit einem veränderten islamischen Gesellschaftskonzept an, dem zufolge ein starker säkularer Rechtsstaat durch die Gewährleistung der religiösen Menschenrechte seinen Bürgern die Hinwendung zur Religion ermöglicht. Die „muslimische Gemeinschaft“ verstand Nuri als einen Verhaltensrahmen der Menschen sowohl in ihrer persönlichen Sphäre als auch gegenüber anderen Elementen der Gesellschaft in Übereinstimmung mit den Regeln des Islams. Dies zu gewährleisten, so Nuri, erfordere weder eine Veränderung der verfassungsmäßigen Ordnung, noch die Aufnahme illegaler politischer Betätigung. Von dieser Grundposition aus unterstützte Nuri auch den säkularen Staatscharakter.

Die Bedeutung dieses konzeptionellen Wandels besteht darin, dass er die Machtfrage von Punkt eins der islamischen politischen „Tagesordnung“ nimmt, wodurch sich die Spannungen im säkular-islamischen Verhältnis reduzieren lassen. Was bleibt, ist ein Aufeinandertreffen unterschiedlicher Werte in der gesellschaftlich-kulturellen Sphäre sowie im politischen Raum, was innerhalb der normalen Parameter einer demokratisch verfassten Gesellschaft liegt.⁴⁵

Das Regierungslager griff die positiven Veränderungen innerhalb des politischen Islams in Tadschikistan nicht auf. Im Gegenteil, das Modell eines Regierens auf breiter nationaler Grundlage wurde wieder aufgegeben, nachdem man seine Positionen nach einer Übergangsperiode im Anschluss an den Bürgerkrieg hinreichend konsolidiert sah. Dabei erwies es sich als nützlich, dass die VTO im Interesse einer Friedensvereinbarung ihrer Entwaffnung zugestimmt hatte. In den Folgejahren wurde die Beteiligung der VTO an der Regierung Schritt für Schritt reduziert; heute besteht die Regierung ausschließlich aus Parteigängern des Präsidenten und der überwiegende Teil der VTO-Anhänger bzw. ihrer Parteien wurden erneut in die Opposition gedrängt. Damit hat das tadschikische Präsidialregime den Kompromiss mit der ehemaligen Opposition fundamental untergraben, auch wenn die PIWT weiter an der von Nuri eingeführten Akzeptanz eines säkularen Staates festhält.

45 Vgl. Abdullo Rachnamo, Transformacija političeskoj kulture „političeskogo islama“ v Tadžikistana [Die Transformation der politischen Kultur des „politischen Islams“ in Tadschikistan], Moskau 2009, S. 191–193.

4. Schlussfolgerungen und Handlungsschwerpunkte

Das Beispiel Tadschikistan enthält spezifische Elemente, insbesondere den Bürgerkrieg und seine politische Verarbeitung, die für ganz Zentralasien sicher nicht verallgemeinerbar sind. Andererseits war der islamisch-säkulare Dialogprozess in Tadschikistan gerade wegen des Bürgerkriegs besonders weit fortgeschritten, und er ist es, trotz aller Rückschritte, in gewisser Weise immer noch. Davon zeugt schon die Tatsache, dass nur in Tadschikistan mit der PIWT eine legale islamistische Oppositionspartei existiert. Dafür spricht weiter, dass die grundsätzlichen Erwägungen der „Vertrauensbildenden Maßnahmen“ von 2003 ihre Fortsetzung in der tadschikischen Nichtregierungsorganisation „Akademie Dialog“ fanden, welche 2010 mit einem neuen Dokument mit dem Titel „Vertrauensbildende Maßnahmen – 2“ an die Öffentlichkeit trat. Im Folgenden werden einige erste Verallgemeinerungen angeboten.

4.1. Keine Alternative zu einem inkludierenden Ansatz

Das tadschikische Beispiel zeigt, dass es zu einem inkludierenden Ansatz, der alle Partner als prinzipiell gleichberechtigt behandelt, keine Alternative gibt. Nur mit einem inkludierenden Ansatz konnte der Bürgerkrieg beendet werden, die Abkehr davon setzt dieses Ergebnis längerfristig wieder aufs Spiel. Damit wird auch deutlich, dass ein taktischer Umgang mit dem Prinzip der Inklusion kontraproduktiv ist. Wer meint, man könne den politischen Konkurrenten an die Wand drücken, weil er in einer bestimmten Situation auf den Griff zur Waffe verzichtet hat, führt das Gewaltprinzip wieder ein und provoziert einen militärischen Wettlauf. Ein solches Vorgehen zerstört jede Aussicht auf Vertrauensbildung.

Dabei ist das Prinzip der Inklusion keines, das sich spezifisch auf das Verhältnis zwischen Säkularismus und Islam beziehen würde, sondern ein allgemeines demokratisches Prinzip, das auf die Integration gesellschaftlicher Gruppen einschließlich ihrer Partialinteressen zielt. Wie bei jedem Prinzip dieses Abstraktionsgrades stellt sich auch hier die Frage, wo seine Grenzen sind bzw. wo seine Anwendung kontraproduktiv zu werden beginnt. Dazu schreibt Naumkin:

„Among the urgent questions demanding a solution, one may mention the definition of the Islamic forces with whom it is possible and necessary to carry on a dialogue. Should the course toward dialogue and tolerance be inclusive, and if not, what restrictions on the scope of this dialogue should be made? One has to delimit the borders of that segment of the Islamists with whom it is inappropriate for Central Asian regimes to negotiate (just as it would be futile to speak of a dialogue between Washington and Usama bin Ladin). What should be done to incorporate non-violent although committed elements of the HTI [Hizb ut-Tahrir al-Islami] into the negotiating process? The exclusion of this (so far peaceful segment) will not help do away with radicalism. The same applies to Salafis as a current in Islam, which unites not only jihadists.“⁴⁶

⁴⁶ Naumkin, a.a.O. (Anm. 35), S. 267–268.

Das bedeutet, dass das wichtigste Kriterium für eine Antwort auf die Frage nach integrativen oder ausgrenzenden Strategien gegenüber islamischen politischen Organisationen deren Verhältnis zur Gewaltanwendung ist. Bei all denjenigen, die nicht zur Gewalt greifen, sollte der Versuch unternommen werden, sie in inkludierende Strategien einzubeziehen, auch wenn uns ihre Programmatik nicht gefällt. In diesem Sinne hat sich der Präsident des Eurasia Fonds, Charles William Maynes, bereits vor acht Jahren geäußert:

„The core issue in Central Asia today is how the political order can accommodate the rise of Islam. At this point, neither the authorities nor outside powers have an answer or know what this new order will look like. [...] Work must be done to reconcile Islam and democracy, and Western countries must make this goal a priority if they hope to co-exist with the political forces likely to dominate the region. [...] The West should urge the region’s leaders to open local governments to electoral challenge and to allow all parties seeking peaceful change to take part. Perhaps it will turn out that more radical Islamists enjoy little support. Even if they do garner electoral support, however, Islamic forces may gradually develop a stake in the system, so that when they do finally enter national government, it will constitute an act of inclusion, not revolution. In all these efforts, Washington must show patience.“⁴⁷

4.2. Das Dilemma des Misstrauens

Das enorme gegenseitige Misstrauen, das zwischen der säkularen Staatsmacht und islamischen politischen Kräften besteht, ist darauf zurückzuführen, dass beide Seiten keine Garantien dafür sehen, dass nicht die eine, sobald sie an die Macht kommt, versuchen wird, den jeweils unerwünschten Partner aus dem politischen Prozess auszuschalten. Die säkularen Führer fürchten, dass islamische Parteien, wenn sie erst einmal mit demokratischen Mitteln an die Macht gekommen sind, einen theokratischen Staat errichten, in dem kein Platz mehr für säkulare Kräfte wäre. Die islamischen Führer haben nicht nur die Sorge, dass ihre Organisationen unter säkularer Herrschaft auf die Liste der terroristischen Vereinigungen gesetzt und verboten werden, sondern auch, dass nicht einmal eine demokratische Legitimierung durch Wahlen ihr Überleben in einer politischen Ordnung garantiert, in der die Frage des Verhältnisses zum politischen Islam nicht gelöst ist.⁴⁸

47 Charles William Maynes, *America Discovers Central Asia*, in: *Foreign Affairs* 2/2003, S. 120–132, hier: S. 124, 131, 132. Die Notwendigkeit eines konstruktiven Strategiewechsels in der US-Außenpolitik thematisiert die US-amerikanische Zeitschrift „*Foreign Affairs*“ als eine der Lehren aus den gegenwärtigen Umbrüchen in der arabischen Region: „For decades, U.S. policy toward the Middle East has been paralyzed by ‘the Islamist dilemma’ – how can the United States promote democracy in the region without risking bringing Islamists to power? Now, it seems, the United States no longer has a choice. Popular revolutions have swept U.S.-backed authoritarian regimes from power in Tunisia and Egypt and put Libya’s on notice. If truly democratic governments form in their wake, they are likely to include significant representation of mainstream Islamist groups. Like it or not, the United States will have to learn to live with political Islam.“ Shadi Hamid, *The Rise of the Islamists*, in: *Foreign Affairs*, 3/2011, S. 40.

48 Für eine vertiefte Analyse dazu siehe: Arne Seifert, *Die Aussöhnung zwischen Europa und dem Islam in Eurasien*, in: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg/IFSH (Hrsg.), *OSZE-Jahrbuch 2004*, Baden-Baden 2004, S. 317–333.

Dieses „Misstrauensdilemma“ hat auch eine europäische Dimension. Es ist fraglich, ob europäische OSZE-Staaten islamische Parteien, die mit demokratischen Mitteln an die Macht gekommen sind, anerkennen würden, da sie fürchten könnten, dass diese radikale Verfassungsänderungen einführen. Umgekehrt ist die Frage ungeklärt, ob moderate islamische Parteien, wenn sie an die Macht kommen, die Stabilität der verfassungsmäßigen Ordnung garantieren können oder ob sie durch radikalere islamische Kräfte dazu verleitet werden, undemokratisch zu handeln.

Bislang hat keine der beiden Seiten Garantien für ihr „Verhalten gegenüber dem Gegner“ angeboten, die für die andere Seite annehmbar wären. Die islamische Elite will darauf vertrauen können, dass sie wirklich eine politische und religiöse Perspektive auf der Grundlage gleicher Rechte sowohl in ihrem eigenen Land als auch im größeren eurasischen Rahmen hat. Die säkulare Seite, auch Europas, wiederum will sich sicher sein, dass die Anerkennung der OSZE-Prinzipien und -Verpflichtungen durch moderate islamistische Führer mehr als ein taktisches Manöver ist.

Da die Überwindung dieses Misstrauens nur ein langfristiger Prozess sein kann, werden kurzfristig positive Signale mit Ausstrahlungswirkung in die islamische Welt und den eurasischen politischen Raum gebraucht. Solche Signale könnten von europäischer Seite durch die Einleitung von konsultativen Dialogen mit zentralasiatischen islamischen Organisationen und säkularen Kräften ausgesendet werden. Beide Gruppen und die Art und Weise ihrer Interaktion beeinflussen wesentlich die Stabilität im gesamten OSZE-Raum.

4.3. Mechanismen und Mittel

Solche Dialoge sollten mit demokratisch und national orientierten Vertretern des politischen Islams beginnen, die bereits über Erfahrungen in der Kooperation mit der staatlichen Seite verfügen, wie das in Tadschikistan und auch in Kirgisistan der Fall ist. Dabei sollte vor allem herausgefunden werden, welche Themen als vorrangig empfunden werden, und mit Hilfe welcher Mechanismen eine gewaltfreie Zusammenarbeit gewährleistet werden kann. Diese allgemeine Aufgabe kann in eine Reihe konkreter Schritte heruntergebrochen werden:

Ziel vertrauensbildender Maßnahmen ist es, einen Verständigungsprozess einzuleiten, um die Gefahr der Eskalation zu bannen, eine gemeinsame Basis zu finden sowie Trennendes und Missverständnisse so weit wie möglich zu überwinden. Kurzfristig sollten eine mögliche Radikalisierung der Vertreter des politischen Islams verhindert und das integrative, friedensförderliche Potenzial des Islams entwickelt werden. Langfristig sollte der Versuch unternommen werden, Spannungen dauerhaft abzubauen und eine sich selbst tragende Stabilität zu schaffen.

Der säkulare Staat sollte dazu ermutigt werden, seine Haltung gegenüber islamischen Institutionen wie z.B. Moscheen, Medressen, Universitäten, politischen Parteien und Bewegungen konstruktiv zu überdenken und entsprechend Gesetzgebung und exekutive Strukturen zu reformieren.

Das herrschende Konzept der „Trennung von Religion und Staat“ muss an die besonderen gesellschaftspolitischen und religiösen Bedingungen einer muslimischen Mehrheit angepasst werden. Es hat sich herausgestellt, dass die tadschikischen Islamisten der PIWT das europäische Säkularismuskonzept der „Trennung von Kirche

und Staat“, verstanden als Trennung von religiösen Institutionen und Staat, eher akzeptieren können als das aus der Sowjetzeit stammende Konzept der „Trennung von Religion und Staat.“ Es sollte eruiert werden, ob eine solche Akzeptanz auch bei islamischen Kräften in anderen zentralasiatischen Staaten besteht.

Ein weiteres prioritäres Arbeitsfeld besteht in der religiösen Bildung. Insgesamt ist von zentraler Bedeutung, dass die Dialoge bereits kurz- und mittelfristig tragfähige Ergebnisse erbringen, auf deren gemeinsamer Umsetzung dann weiter aufgebaut werden kann.

4.4. Ein Signal aus Europa

Europa sollte nach besten Kräften zur Überwindung des „Dilemmas des Misstrauens“ zwischen dem zentralasiatischen politischen Islam und den säkularen Herrschaftsträgern in der Region beitragen. Dazu wäre es wichtig, die Bereitschaft Europas zu signalisieren, den zentralasiatischen politischen Islam als integralen Bestandteil des politischen Prozesses in Zentralasien anzuerkennen. Europa – das können in diesem Zusammenhang einzelne europäische Staaten, internationale Organisationen wie die EU oder die OSZE, aber auch europäische Nichtregierungsorganisationen sein.

Selbstverständlich muss man sich der großen Diskrepanzen, die zwischen säkularen und islamischen Konzepten von Staats- und Nationsbildung, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten, der Gleichstellung der Frau, von Erziehung und auf vielen anderen Gebieten herrschen, bewusst sein. Dennoch gibt es im Interesse von Stabilität und Frieden in der eurasischen Region zu einem solchen Dialog keine Alternative.

Über CORE

Das im Jahr 2000 gegründete Zentrum für OSZE-Forschung (CORE) ist das einzige Institut, das sich spezifisch mit der Erforschung der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) befasst. In Hamburg am Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik (IFSH) angesiedelt, handelt CORE als eine politisch unabhängige Forschungseinrichtung, die Grundlagenforschung über die Entwicklung der OSZE mit nachfrageorientierter Kapazitätsentwicklung und Lehre verbindet. Die Zielgruppen sind politische Akteure sowie die akademische und breitere Öffentlichkeit in Deutschland und im OSZE-Raum. Dabei will das Zentrum durch die Entwicklung eines besseren Verständnisses der Probleme und Perspektiven der OSZE zu deren Entwicklung beitragen. Für weitere Informationen über CORE oder dieses Heft kontaktieren Sie uns bitte unter:

Zentrum für OSZE-Forschung (CORE)

Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik

an der Universität Hamburg

Beim Schlump 83, 20144 Hamburg

Tel.: +49 40 866077 – 0

Fax: +49 40 8663615

E-Mail: core-workingpaper@ifsh.de

www.core-hamburg.de