



Peter Schäfer/Tanja Tabbara (Hrsg.)

DIALOG MIT DEM POLITISCHEN ISLAM III

INHALT

Einleitung	3
Hana Amoury und Tsafrir Cohen Am Beispiel der Gemeinsamen Liste in Israel: Linke und IslamistInnen – wie geht das denn?	5
Ibrahima Thiam Islamische Bruderschaften im Senegal – eine Quelle sozialer Stabilität?	15
«Ohne die religiösen Führer würde das Land vor die Hunde gehen» Interview mit dem Afrika-Experten Mamadou Diouf über Islam und Politik im Senegal	22
Politische Teilhabe statt Ausgrenzung von Muslimen Interview mit der tunesischen Staatssekretärin Saida Ounissi über ihre Erfahrungen mit Islamophobie und Rassismus in Frankreich ¹	28
Autorinnen und Autoren	32

EINLEITUNG

Die Reihe «Dialog mit dem politischen Islam» befasst sich mit der Frage, welche Rolle der Islam für die politische Verfasstheit und demokratische Entwicklung ausgewählter Regionen spielt. Sie begann im Dezember 2014 mit der Darstellung von zwei unterschiedlichen linken Positionen, die sich jeweils für und gegen einen Dialog mit moderaten islamistischen Kräften aussprachen. In der zweiten Veröffentlichung vom Juni 2016 beschrieben AutorInnen, die sich seit Jahren mit dem Thema Islamismus beschäftigen, warum Linke mit denjenigen islamistischen Kräften, die heute zum Teil linke Kernthemen wie soziale Gerechtigkeit besetzen und verhandeln, in einen kritischen Dialog treten sollten.

Diese dritte Ausgabe nun befasst sich mit drei Ländern – Israel, Senegal und Tunesien –, in denen Religion eine große gesellschaftliche und politische Bedeutung hat. Eine Positionierung innerhalb des religiösen Kontexts ist hier Teil des politischen Geschäfts. Für die Linke und andere Kräfte, die für Säkularismus bzw. Laizismus eintreten, war die Vernachlässigung der gesellschaftlichen Funktion und Rolle von Religion einer der Gründe für schwindende Popularität in Ländern der arabischen Welt und darüber hinaus. Religiöse Kräfte sind in vielen sozialen Bereichen aktiv und vertreten zum Teil Positionen, die auch Linke befürworten.

Der erste Beitrag befasst sich mit der Gemeinsamen Liste in Israel, einer Wahlallianz aus Linken und IslamistInnen. Hana Amoury und Tsafir Cohen beschreiben in ihrem Artikel, dass politische Zugehörigkeit nicht nur auf Überzeugung beruht, sondern oft innerhalb der Familie «vererbt» wird. So kommen politische Zusammenhänge und Koalitionen zustande, deren Mitglieder in Bezug auf Ideologie, Werte oder spezifische Positionen hochgradig heterogen sind. Menschen nach Partei-

zugehörigkeit einzuteilen erweist sich hierbei als eine eingeschränkte Sicht der Dinge. Dazu kommt, dass Parteien und zivilgesellschaftliche Organisationen, die in religiös-konservativ dominierten Gegenden arbeiten wollen, dies nur mit der Zustimmung örtlicher anerkannter Autoritäten tun können. Der Text über die Gemeinsame Liste in Israel zeigt am Beispiel einer Solidaritätsdemonstration für Frauenrechte, dass Koalitionen mit islamischen Würdenträgern die Bündnis- und Mobilisierungsfähigkeit erhöhen.

Der Senegal ist mit zwei Beiträgen vertreten. Der Artikel von Ibrahima Thiam diskutiert die Funktion islamischer Bruderschaften bei der Lösung gesellschaftlicher Konflikte sowie ihre historische Genese im antikononialen Widerstand. Der Text konzentriert sich auf die wichtige Rolle sufischer Organisationen und Bewegungen. Sie «formen den Islam im Senegal,» schreibt Ibrahima Thiam, was bereits im Vergleich mit den meisten arabischen Ländern, in denen sufische Gemeinden eher eine marginale Rolle einnehmen und teils von salafistischen Gruppen bekämpft werden, auf die Heterogenität des politischen Islam hinweist. Das Interview mit Mamadou Diouf vertieft diese Analyse und beschreibt die stabilisierende Interaktion zwischen den Sufi-Bruderschaften und der staatlichen Ebene. Diouf bezeichnet die Bruderschaften als Grund für das Überleben des sich in einer wirtschaftlichen Dauerkrise befindlichen Staats, sieht sie jedoch auch als Bremsklötze für demokratische Entwicklungen.

Saida Ounissi von der tunesischen al-Nahda Partei ist seit August Staatssekretärin für Berufsbildung im Ministerium für Arbeit in Tunis. Das Gespräch mit ihr konzentriert sich auf ihre Erfahrungen als Muslimin in Frankreich, wo sie aufwuchs und sich mit Fragen der Integration beschäftigte. Sie plädiert für die Einbezie-

hung und stärkere politische, auch vermittelnde Rolle muslimischer (und anderer religiöser) Gemeinschaften in europäischen Gesellschaften. Ounissi sieht gläubige MuslimInnen innerhalb eines christlich-geprägten Europas mit als treibende Kräfte für die Wiederbelebung humanistischer moralischer Werte in einer Zeit, in der Sinn- und Wertekrisen dominieren, religiöse Werte als politische Leitlinien nicht mehr salonfähig sind, das Vertrauen in demokratische Institutionen abnimmt und die Suche nach moralischen Maßstäben derzeit in

vielen Ländern zu einer Renaissance nationalistischer Strömungen führt.

Berlin, im Dezember 2016

Peter Schäfer

Leiter des Nordafrika-Büros
der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Tunis

Tanja Tabbara

Leiterin des Afrika-Referats
der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Hana Amoury und Tsafrir Cohen

AM BEISPIEL DER GEMEINSAMEN LISTE IN ISRAEL: LINKE UND ISLAMISTINNEN – WIE GEHT DAS DENN?

Gibt es in den zerrütteten Gesellschaften im Nahen Osten, in denen die politische Bühne von islamischen FundamentalistInnen und von reaktionären alten Eliten beherrscht wird, die meist als «Staat im Staate» agieren, überhaupt noch Hoffnung auf einen Aufschwung der Linken? Welche Chancen haben progressive Ideen, von der Bevölkerung aufgenommen zu werden und dort Verbreitung zu finden? Angesichts eines zusehends kleiner werdenden Aktionsrahmens für demokratische Politik ist es an der arabischen Linken, sich einige grundsätzliche Fragen zu stellen und ihr Vorgehen sowie ihre Fähigkeit, mit möglichst breiten Bevölkerungsschichten in Dialog zu treten, zu überdenken. Auch die europäische Linke muss sich diesen Fragen stellen, wenn sie die Interessen eines großen Teils der Menschen an den Rändern der europäischen Gesellschaft repräsentieren will: die MigrantInnen sowie die arabischen und muslimischen Gemeinschaften, die ein integraler Bestandteil Europas geworden sind.

Hier lohnt ein genauerer Blick auf den Erfolg der Gemeinsamen Liste in Israel, die bei den Wahlen 2015 insgesamt 13 der 120 Sitze im israelischen Parlament, der Knesset, errang und damit die drittgrößte Fraktion stellt. Gegründet wurde diese ethnisch gemischte parlamentarische Plattform gemeinsam mit anderen Akteuren, die alle die Interessen der palästinensischen BürgerInnen Israels vertreten, also etwa 20 Prozent der israelischen Bevölkerung (ohne die palästinensische Bevölkerung in Westjordanland und Gazastreifen, die keine StaatsbürgerInnen Israels sind und unter Besatzung leben). Dazu gehören sowohl die linke Partei Chadasch/al-Dschabha

als auch die konservative Vereinigte Arabische Liste, deren Argumente auf dem eigenen Verständnis islamischer Ideale basieren. Dieser Text beleuchtet die Entstehung dieses Projekts und benennt die wichtigsten Erfolgsfaktoren. Abschließend werden die Auswirkungen der Gemeinsamen Liste aus linker Perspektive analysiert.

Die Entstehung der Gemeinsamen Liste

Im März 2014 erhöhte die rechtsgerichtete Regierung unter Benjamin Netanjahu die Sperrklausel des Parlaments von 2 Prozent auf 3,25 Prozent der gültigen Stimmen – ganz offensichtlich im Bestreben, die Repräsentanz der palästinensischen BürgerInnen Israels in der Knesset zu begrenzen. Die arabische Minderheit wurde zu diesem Zeitpunkt von drei bis vier verschiedenen Parteien im Parlament vertreten, keine hatte jedoch mehr als 3,25 Prozent der Stimmen erreicht. Dieser Schachzug war Teil einer größeren Kampagne zur Delegitimierung der Linken und insbesondere der palästinensischen Minderheit in Israel und ihrer VertreterInnen. Seit dem Jahr 2009 schränkte die Netanjahu-Regierung die politische Redefreiheit schrittweise ein. Sie erließ zu diesem Zweck verschiedene Gesetze, die den politischen Boykott oder das Gedenken an die *Nakba* (dt.: Katastrophe) verbieten. *Nakba* bezeichnet den Massenexodus von PalästinenserInnen, als während des Palästina-Krieges 1948 mehr als 700.000 palästinensische AraberInnen aus ihrer Heimat (die dann Israel werden sollte) flüchteten beziehungsweise vertrieben wurden. Alle direkten Versuche, den Einzug arabischer Parteien in die

Knesset zu verbieten, scheiterten bislang lediglich am Obersten Gericht Israels. Angesichts der neuen Sperrklausel und der unerwarteten Neuwahlen im März 2015 infolge einer Regierungskrise blieben den vier unterschiedlichen Parteien, die hauptsächlich die israelischen PalästinenserInnen vertreten, nur wenige Wochen, um über ihre Zukunft zu entscheiden. Am Ende beschlossen sie die Bildung einer gemeinsamen Plattform mit dem Namen Gemeinsame Liste, an der sich die folgenden Parteien beteiligten:

- die arabisch-jüdische Plattform Chadasch/al-Dschabha (Demokratische Front für Frieden und Gleichheit), deren wichtigster Bestandteil die Kommunistische Partei Israels ist;
- die linksliberale, aber nationalistische Balad/al-Tadschamu' (Nationales demokratisches Bündnis), deren Hauptforderung die Idee einer kulturellen Autonomie für die palästinensischen BürgerInnen Israels ist;
- die konservative Vereinigte Arabische Liste, deren wichtigster Bestandteil der sogenannte südliche Flügel der Islamischen Bewegung ist;
- sowie die liberale Ta'al (Arabische Erneuerungsbewegung), die hauptsächlich durch ihren charismatischen Anführer Ahmad Tibi bekannt wurde, der in der Vergangenheit mit jeder der drei anderen Parteien bereits Bündnisse eingegangen war.

Die Argumente gegen eine Gemeinsame Liste

Die Idee, gemeinsam zu kandidieren, wurde nicht von allen begrüßt. Dies lag hauptsächlich an drei Gründen. Die drei ideologisch motivierten Parteien Chadasch/al-Dschabha, Balad/al-Tadschamu' und die Islamische Bewegung sind seit Jahrzehnten politische Gegner. Ihre Rivalität ist für gewöhnlich vor Kommunalwahlen am größten, wenn in den palästinensischen Orten weit höhere Wahlbeteiligungen erzielt werden als bei den Par-

lamentwahlen. Die Idee einer gemeinsamen Liste brachte alle in eine merkwürdige Lage und zwang sie nicht nur dazu, ihre Differenzen beizulegen, sondern auch ihren Stolz und die Befürchtungen um ihren Ruf hintanzustellen.

Die Idee einer gemeinsamen Liste zwang alle Beteiligten nicht nur dazu, ihre Differenzen beizulegen, sondern auch ihren Stolz und die Befürchtungen um ihren Ruf hintanzustellen.

len. Ein Aktivist drückte es in einem Interview folgendermaßen aus: «Wie in allen Bevölkerungsgruppen gibt es auch unter den Palästinensern in Israel interne Differenzen. Wir sind keine Herde. Leute, die versucht haben, ihre Positionen in der internen Debatte zu vertreten, empfanden eine gemeinsame Liste als Verrat.»¹

Die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen der Islamischen Bewegung und den säkularen AktivistInnen von Chadasch/al-Dschabha und Balad/al-Tadschamu' stellten eine besondere Hürde dar. Kontroversen zwischen den progressiven Einstellungen von Chadasch/al-Dschabha und Balad/al-Tadschamu' einerseits und denen der Islamischen Bewegung andererseits machten sich in sehr vielen Bereichen bemerkbar: die Beteiligung von Frauen, die Sichtbarkeit säkularer oder «promiskuitiver» Kultur, das gemeinsame Auftreten von Frauen und Männern in der Öffentlichkeit, christliche Bräuche im öffentlichen Raum oder das Thema der LGBTI-Rechte. Eine junge Aktivistin von Balad/al-Tadschamu' fragte einmal: «Was haben wir mit diesen Leuten gemeinsam? Wie können wir auf derselben Liste stehen, wenn sie nicht einmal zulassen, dass Frauen an ihren Treffen teilnehmen? Die Kluft zwischen uns ist unüberbrückbar.» Aida Touma-Suleiman, feministische Aktivistin von

Chadasch/al-Dschabha, die dann Parlamentarierin der Gemeinsamen Liste in der Knesset wurde, sprach von einer ideologischen Rivalität zwischen beiden: «Würden die Dinge anders liegen, hätte ich, als Kommunistin, sie schon zum Frühstück verspeist.»²

Und schließlich gab es besonders in der Chadasch/al-Dschabha die Sorge, dass die jüdisch-arabische Zusammenarbeit, ein grundlegender Baustein ihrer Parteiidentität, im Rahmen einer arabisch dominierten Liste an Bedeutung verlieren könnte.

Die Argumente für eine Gemeinsame Liste

Auf der anderen Seite – und entgegen den Vorstellungen vieler PolitikerInnen – war der Wunsch nach einer gemeinsamen Kandidatur bereits in der Bevölkerung verankert, lange bevor Netanjahu sie den vier Parteien quasi aufzwang. Umfragen zeigten, dass sich bis zu 85 Prozent der palästinensischen BürgerInnen Israels eine gemeinsame Plattform ihrer Parteien wünschten.

Unterstützung erhielt die Idee auch von führenden PolitikerInnen in den besetzten palästinensischen Gebieten sowie von führenden arabischen Intellektuellen, wie etwa dem berühmten libanesischen Intellektuellen und

ganz offensichtlich bei Themen, die die Rechte der palästinensischen Minderheit betrafen, übereinstimmend abgestimmt, oft auch zusammen mit der linksliberalen Meretz-Partei. Interessanterweise gilt dieses konstante gemeinsame Abstimmungsverhalten auch bei sozialen, wirtschaftlichen und Bürgerrechtsfragen. Als Repräsentantin einer marginalisierten Bevölkerungsgruppe stimmte die Islamische Bewegung immer im Sinne einer Stärkung der Rechte von Arbeitenden, Armen und anderen marginalisierten Gruppen sowie einer stärkeren Übernahme von Verantwortung durch den Staat zur Gewährleistung dieser Rechte. Dies alles erfolgte im Kontext einer Knesset, deren Agenda fast vollständig von immer stärker nationalistisch geprägten Rechtsparteien dominiert wurde, die Demokratie in einem ganz engen Sinne verstanden. Eine Tendenz, die KritikerInnen zufolge weniger der Demokratie nach westlichem Verständnis, sondern mehr einer Diktatur der Mehrheit entspricht, die bestrebt ist, den Raum zu begrenzen, der politischen und ethnischen Minderheiten bleibt, um Widerspruch zu äußern. Generell lässt sich also sagen, dass die Situation geprägt war von der Auseinandersetzung mit der Regierung und den größten Oppositionsparteien, die im Sinne einer

Die Islamische Bewegung stimmte immer im Sinne einer Stärkung der Rechte von Arbeitenden und Armen sowie einer stärkeren Übernahme von Verantwortung durch den Staat zur Gewährleistung dieser Rechte.

Schriftsteller Elias Houry. Er sah in der Gründung der Gemeinsamen Liste «einen Kontrapunkt zum Klima der Auflösung, das über die arabische Welt aufgrund von Zerstörung und sektiererischen Kämpfen hinwegfegt».³

Auch das bisherige Abstimmungsverhalten und die übrigen parlamentarischen Aktivitäten der zuvor genannten Parteien untermauerten dieses Bestreben, schließlich hatten sie

stärkeren neoliberalen Ausrichtung für mehr Privatisierung und einen Rückzug des Staates aus immer mehr gesellschaftlichen Aufgaben eintraten.

Nicht zuletzt lässt sich anführen, dass die Parteien in den Augen der jüdisch-israelischen Presse ohnehin durchgängig als «arabischer Parteienblock» titulierte werden, was insbesondere die Chadasch/al-Dschabha irritier-

te, ist sie doch das einzig echte jüdisch-arabische Bündnis in der politischen Landschaft Israels. Der Begriff spiegelt zudem den historischen Umstand wider, wonach keine der unabhängigen Parteien, die insbesondere die palästinensische Minderheit in Israel vertreten, und zwar einschließlich der Chadasch/al-Dschabha, seit Gründung des Staates an einer Regierungskoalition beteiligt wurden, nicht einmal zu Zeiten der linksliberalen Regierung von Jitzhak Rabin in den 1990er Jahren.

Um zu verstehen, warum die Gemeinsame Liste zu einer echten Option wurde, ist es von zentraler Bedeutung, bestimmte Charakteristika beider Lager näher zu betrachten, sowohl des linken Lagers als auch der Islamischen Bewegung in Israel.

Die Islamische Bewegung in Israel

Die Wurzeln der Islamischen Bewegung in Israel/Palästina reichen bis zu den Anfängen des britischen Völkerbundmandats für Palästina zurück, als die in Ägypten neu gegründete Muslimbrüderschaft begann, erste Untergruppen in Palästina aufzubauen. In Israel wuchs die Bewegung signifikant allerdings erst in den 1970er Jahren nach der Niederlage von 1967 und dem Zusammenbruch des Panarabismus und der daraufhin in der arabischen Welt anbrechenden Zeit des «Islamischen Erwachens». Anfangs diente sie als religiös-sozialpolitisches Ventil einer nationalen und religiösen Minderheit, die den jüdischen Charakter des Staates – und seine westliche Orientierung – als problematisch betrachtete. Eine der bedeutsamsten Eigenschaften der Islamischen Bewegung in Israel jedoch ist das Vorhandensein einer ethnischen und nationalen palästinensischen Identität als integraler Bestandteil der Identität der eigenen Mitglie-

der und AnhängerInnen. Die Verbindung von nationaler Identität mit religiösem Bezugsrahmen hebt sich ab von manch anderer verwandter Bewegung in der islamischen und arabischen Welt, die den nationalen Kampf

Die Verbindung von nationaler Identität mit religiösem Bezugsrahmen hebt sich von manch anderer verwandter Bewegung in der islamischen und arabischen Welt ab, die den nationalen Kampf der Schaffung einer islamischen Gesellschaft unterordnet.

der Schaffung einer islamischen Gesellschaft unterordnet.

In einer 2015 durchgeführten Umfrage unter Mitgliedern der Islamischen Bewegung wurden die TeilnehmerInnen gebeten anzugeben, welche Identität bei ihnen dominiere. 50 Prozent wählten eine nationale palästinensische Identität als dominant, die anderen 50 Prozent eine religiös-islamische Identität. Dieses Ergebnis verdeutlicht den Charakter der Islamischen Bewegung in Israel und ihre enge Verbindung mit dem Kampf für nationale Unabhängigkeit.

Während der 1980er Jahre erzielte die Islamische Bewegung wichtige Erfolge bei den israelischen Kommunalwahlen mit einer wachsenden Anzahl politischer Ämter in Dörfern und Städten. Die Ergebnisse der Gemeinderatswahlen in den Jahren 1981 bis 1989 zeigen, dass es kaum eine Gemeinde gab, in der die Bewegung keine Zugewinne zu verzeichnen hatte. 1989 gewann die Bewegung schließlich ihre erste Bürgermeisterwahl in Umm al-Fahm, der zweitgrößten palästinensischen Stadt Israels.

Der Sieg in Umm al-Fahm, der Beginn des Friedensprozesses Anfang der 1990er Jahre und die Unterzeichnung der Oslo-Abkommen⁴ führten schließlich dazu, dass einige der Anführer der Islamischen Bewegung auch

landesweit zu agieren begannen. Zu Beginn der 1990er Jahre entspann sich in der Bewegung dann eine Debatte, die schließlich zur Spaltung der Islamischen Bewegung führte. Scheich Darwish, Anführer und Gründer der Bewegung, war mit seinen AnhängerInnen der Meinung, dass sich die Bewegung nicht allein auf lokale Wahlen beschränken sollte, sondern auch an landesweiten Wahlen teilnehmen müsste. Darüber hinaus sollte sie auch eine Friedensvereinbarung zwischen Israel und den PalästinenserInnen unterstützen. Die Scheichs Raed Salah und Kamal Khatib lehnten Darwishes Vision strikt ab und begründeten dies damit, dass eine Beteiligung an der Knesset die Bewegung nicht voranbringen, sondern paralisieren würde. Zudem waren sie der Meinung, dass palästinensische Abgeordnete in der Knesset zum Misserfolg verdammt seien, sobald es um die Interessen der arabischen Öffentlichkeit ginge, und dass Muslime nicht als Abgeordnete in einem israelischen Parlament sitzen könnten, weil dies erfordere, einem Staat die Treue zu schwören, der sich als jüdisch definiere. Salah und Khatib waren auch gegenüber einer möglichen Friedensvereinbarung deutlich weniger kompromissbereit und kritisierten den Oslo-Prozess.

Im Vorfeld der Wahlen von 1996 gründeten Darwish und seine AnhängerInnen des südlichen Flügels der Islamischen Bewegung die Partei Ra'am, die in der 14. Knesset vier Sitze errang. Sie waren der Überzeugung, dass die Beteiligung an den Parlamentswahlen lediglich ein Mittel zum Zweck war, das ihnen ermöglichen sollte, sowohl politische Entscheidungsprozesse zu beeinflussen als auch den Status der arabischen Bevölkerung zu verbessern. Sie brachten vor, dass es kein religiöses Gebot gebe, das eine Beteiligung an landesweiten Wahlen untersage, und stellten klar, dass, sollte es jemals einen Widerspruch zwischen der Wahlbeteiligung und den Prinzipien des Glaubens geben, sie auf die Beteiligung an den Wahlen verzichten würden.

Es kam zur Spaltung. Da beide Seiten darauf bestanden, weiterhin Islamische Bewegung zu heißen, werden sie gemeinhin nördlicher und südlicher Flügel genannt, um sie auseinanderzuhalten. Während der südliche Flügel der Islamischen Bewegung seit 1996 durchgehend in der Knesset vertreten ist, lehnte es der nördliche Flügel bis zuletzt ab, an den Wahlen zur Knesset teilzunehmen. Ende 2015 wurde der nördliche Flügel durch die israelische Regierung verboten, vor allem aufgrund seiner mutmaßlichen Beziehungen zur Hamas.

Es ist diese Besonderheit des südlichen Flügels der Islamischen Bewegung, die ihn zu einem integralen Bestandteil des nationalen und bürgerrechtlichen Bestrebens macht und nicht als Außenseiter bei diesen Themen dastehen lässt.

Die arabische Linke in Israel

Die arabische Linke in Israel ist ebenfalls ungewöhnlich aufgestellt und mitnichten homogen. Sie bleibt zudem – im Gegensatz zu vielen anderen linken Bewegungen in der arabischen Welt – trotz Einbußen stärkste politische Vertretung der palästinensischen BürgerInnen Israels und behält damit den Charakter einer Volkspartei. Wie in anderen Ländern der arabischen Welt auch ist ein Teil der Führungsriege der israelischen Linken zwar Teil eines urbanen, intellektuellen Milieus geworden, das kaum noch Berührungspunkte mit breiten Teilen der Bevölkerung hat und einen westlichen Lebensstil pflegt. Bei vielen lokal und kommunal agierenden AktivistInnen und Kadern der linken Parteien ist das jedoch nicht der Fall. In manchen Dörfern und Kleinstädten wird die Kommunistische Partei von hart arbeitenden Bauern und Bäuerinnen geführt, von ArbeiterInnen und HandwerkerInnen, die oft einen konservativen und häufig sogar religiösen Lebensstil haben. Dabei gilt es zu bedenken, dass die palästinensische Gesellschaft keine säkulare Gesellschaft ist und

Tradition sowie Religion eine entsprechend zentrale Rolle im sozialen Miteinander spielen und auch das politische Leben beeinflussen. In einer solchen Gemeinschaft sind Politik und Parteimitgliedschaft Teil der Tradition. Links zu sein liegt in der Familie, dasselbe gilt auch für die Islamische Bewegung: Kinder von KommunistInnen würden sich an der Unversität selbstverständlich der Ortsgruppe der Kommunistischen Partei anschließen, ebenso wie die Kinder von AnhängerInnen der Islamischen Bewegung islamistische Gruppen gründen oder sich welchen anschließen. An

organisierten einige Frauen nach der Ermordung von zwei Frauen durch Familienangehörige eine Demonstration in Jaffa, um gegen die Gewalt gegen Frauen zu protestieren. Die Aktivistinnen führten langwierige interne Debatten darüber, was ihre Botschaft sein sollte: Einerseits ging es ihnen darum, der Gewalt eine klare Absage zu erteilen und das Recht der Frauen auf ein selbstbestimmtes Leben zu verteidigen. Andererseits wollten sie, dass sich möglichst viele Frauen und Männer der Gemeinde hinter diese Botschaft stellen, die zwar Gewalt ablehnen, aber nicht unbedingt bereit sind, Parolen für die Freiheit und Gleichheit von Frauen zu rufen. Diese Menschen werden stark von religiösen Figuren beeinflusst, weshalb großer Wert darauf gelegt wurde, Akteure der lokalen Zivilgesellschaft einzubinden, und

Die palästinensische Gesellschaft ist keine säkulare Gesellschaft. Tradition und Religion spielen eine zentrale Rolle im sozialen Miteinander und beeinflussen das politische Leben.

manchen Orten genügt es, den Familiennamen einer Person zu kennen, um zu wissen, welcher Partei diese wahrscheinlich angehört und seit wie vielen Generationen.

Für die Funktionsweise der Linken innerhalb der palästinensischen Gesellschaft in Israel sind Nichtregierungsorganisationen von essenzieller Bedeutung. Diese arbeiten zu Themen wie Feminismus und Frauenrechte, Arbeitsrechte oder zur allgemeinen politischen Bildung. Die Nichtregierungsorganisationen sind darum bemüht, innerhalb lokaler Gemeinschaften zu arbeiten und ihr Zielpublikum konstant zu erweitern. Dafür müssen sie Programme aufsetzen, die ihnen auch Zugang zu konservativen Gruppierungen ermöglichen. In manchen Fällen mussten Frauenorganisationen lokale Scheichs konsultieren, um die Zustimmung zur Durchführung eines Programms in einer bestimmten Ortschaft zu erhalten. Andernfalls hätten die Scheichs die Menschen dazu aufgefordert, nicht an dieser Aktivität teilzunehmen, was das gesamte Programm gefährdet hätte. Im Herbst 2016

zwar mit einem speziellen Fokus auf die islamisch argumentierenden Bewegungen und Institutionen, da diese die Akzeptanz für das Projekt erhöhen und größere Unterstützung der Basis garantieren. Zwischendurch bahnte sich allerdings eine Krise an, als eine der Aktivistinnen am Tag vor der Demonstration im Fernsehen interviewt wurde und dabei über fundamentalistische Kräfte sprach, die Religion zur Rechtfertigung von Gewalt gegen Frauen heranziehen würden. Einige führende Persönlichkeiten der Islamischen Bewegung in Jaffa sahen das Interview, fühlten sich davon beleidigt und begannen, Menschen dazu aufzurufen, nicht an der Demonstration teilzunehmen. Es musste viel getan werden, um den Schaden zu begrenzen und die Menschen davon zu überzeugen, dass sich die Demonstration weder gegen Religion noch gegen religiöse Bewegungen richtete. Was am Ende wohl den Ausschlag für den großen Erfolg der Demonstration gab, war die Tatsache, dass im Planungskomitee auch einige religiöse Frauen mit Hidschab beteiligt waren, die – so das Bild

Der Zusammenschluss in der Gemeinsamen Liste hat zu einer höheren Wahlbeteiligung geführt und hierdurch zu einer stärkeren Vertretung der palästinensischen Minderheit in der Knesset sowie einer größeren Wahrnehmung ihrer Anliegen.

der Gesellschaft – der Religion nicht feindlich, sondern positiv gegenüberstanden. Darüber hinaus wurden Slogans und Plakate vorbereitet, die auf Koranzitaten beruhten, um die Gewalt gegen Frauen zu verurteilen und Männer dazu aufzurufen, Frauen respektvoll zu behandeln.

Diese nicht gänzlich säkulare Natur der Linken bzw. die Tatsache, dass die Linke nicht dezidiert antireligiös eingestellt ist, erklärt zum Teil auch, warum Demonstrationen zu unterschiedlichsten sozialen und politischen Themen üblicherweise bei einer Moschee beginnen oder dort enden. Und es ist selbst für SprecherInnen der Kommunistischen Partei nicht unüblich, ihre Rede mit dem Satz «B'ism Allah al-rahman al-rahim» (dt.: «Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes») zu beginnen.

Die Gemeinsame Liste – eine Erfolgsstory? Ein Triumph der Linken?

Nach der Betrachtung der Vor- und Nachteile sowie der deutlichen Opposition einiger tonangebender Mitglieder von Chadasch/al-Dschabha, sich der Gemeinsamen Liste anzuschließen (die dann aber von einer breiten Mehrheit der Basis überstimmt wurden), wollen wir nun, fast zwei Jahre nach ihrer Gründung, einen genaueren Blick aus linker Perspektive auf die Gemeinsame Liste werfen.

Von Anfang an ist es den fortschrittlichen Kräften in der Gemeinsamen Liste ohne größere Anstrengung gelungen, die politische Vormachtstellung einzunehmen: Basis der gemeinsamen Plattform ist das Parteiprogramm.⁵ Es umfasst die intern unumstrittenen

Forderungen nach gleichen Rechten für die palästinensische Minderheit in Israel und für ein Ende der Besatzung. Es enthält außerdem einige traditionelle Forderungen der Linken, wie die Erhöhung des Mindestlohns und das Ende rassistisch motivierter Diskriminierung in all ihren Formen. Ebenfalls umfasst es einige Forderungen, bei denen sich die Islamische Bewegung schwerer tat, sie zu akzeptieren, wie die Forderung nach voller Gleichberechtigung der Frauen in allen Lebensbereichen, nach Ablehnung aller religiös begründeten Auseinandersetzungen und nach Förderung freier kultureller und künstlerischer Meinungsäußerung. Das Wahlbündnis war gerade für die Chadasch/al-Dschabha ein großer Erfolg, denn sie erhielt fünf Sitze in der Knesset, wodurch sie die stärkste Partei der Gemeinsamen Liste wurde und nun mit ihrem Spitzenkandidaten Ayman Odeh den Vorsitzenden stellt. Alles in allem ist es den progressiven Kräften und insbesondere Chadasch/al-Dschabha gelungen, sich zu behaupten und mit zwei Frauen, zwei Christen, zwei Beduinen, einem Drusen und einem Juden einen ethnisch heterogenen und feministischen Charakter der Liste durchzusetzen.

Der Zusammenschluss in der Gemeinsamen Liste hat zu einer höheren Wahlbeteiligung geführt und hierdurch zu einer stärkeren Vertretung der palästinensischen Minderheit in der Knesset sowie einer größeren Wahrnehmung ihrer Anliegen. Eine weitere positive Entwicklung ist die sich wandelnde Einstellung der jüdischen KnessetvertreterInnen gegenüber ihren KollegInnen. Die Gemeinsame Liste arbeitet zu bestimmten Themen mit einigen anderen Parteien zusammen, und ihr

kombiniertes Stimmengewicht macht sie in verschiedenen Kontexten zu einem entscheidenden Faktor: «Zum ersten Mal», sagt Haneen Soabi, Abgeordnete der Balad/al-Tadshamu' in der Knesset, «werden wir überhaupt gefragt, was wir von ihren Vorschlägen und Ideen halten.» Eine stärkere Parlamentsfraktion bedeutet auch mehr Medienaufmerksamkeit sowie internationale Beachtung und Wirkung, die sich durch vermehrte Einladungen ins Ausland und durch Treffen mit Diplomatinen und eingereisten PolitikerInnen zeigt.

Der wahrscheinlich größte Erfolg, den man der Gemeinsamen Liste zuschreibt, ist das Fünf-Jahres-Programm der Regierung über 3,5 Milliarden Euro für die palästinensischen Kommunen, um die soziale Kluft zwischen jüdischen und palästinensischen BürgerInnen Israels zu schließen. Das Programm wurde vom Finanzministerium als Reaktion auf die negativen OECD-Berichte hinsichtlich der systematischen Diskriminierung der nicht jüdischen Bevölkerung entwickelt und von der Regierung nach massivem internen Widerstand schließlich durchgesetzt. Die parlamentarische Stärke der Gemeinsamen Liste ermöglicht ihr nun, die Umsetzung dieses Programms zu kontrollieren, die von extrem rechten MinisterInnen möglicherweise noch untergraben werden könnte.

Als zweitgrößte Oppositionspartei nach der Zionistischen Union spielt die Gemeinsame Liste gegenüber der Regierungskoalition eine zentrale Rolle und hat enorm an politischem Einfluss gewonnen. Aufgrund ihrer Größe erhielt die Partei den Vorsitz eines Knesset-Ausschusses, und als erste palästinensische Bürgerin in dieser Funktion übernahm Aida Touma-Suleiman den Vorsitz des Ausschusses für Frauen und Gleichberechtigung mit echten gesetzgeberischen Kompetenzen. Angesichts der Schwierigkeit für palästinensische Frauen, an politische Posten in Israel zu kommen, ist dies von großer Bedeutung. Als

Vorsitzende des Ausschusses konnte Touma-Suleiman den Kampf für die Rechte der Frauen aus einer intersektionalen Position (die Überschneidung von verschiedenen Diskriminierungsformen in einer Person) heraus vertreten und Themen ansprechen, die ihre VorgängerInnen im Amt für irrelevant befanden. Hierzu gehörten beispielweise die Auswirkungen des Abrisses von Häusern⁶ auf Frauen und Kinder, die rassistische Praxis der Trennung von jüdischen und palästinensischen Frauen in Entbindungsstationen oder die sexuelle Gewalt seitens der Polizei. Die Tatsache, dass es ihr gelungen ist, die Aufmerksamkeit der Gesetzgebung auf die allgemeinen Rechte von Frauen zu lenken und die besonderen Interessen der Palästinenserinnen, der Frauen der Arbeiterklasse und der LGBTI-Community einzubinden, bestätigt das große Potenzial der Gemeinsamen Liste, die Politik der Segregation, die von der israelischen Regierung betrieben wird, effektiv zu bekämpfen.

Die Gemeinsame Liste entfaltete auch außerhalb des Parlaments eine positive Wirkung. Die Abnahme der Spannungen unter den Fraktionen hat eine fokussiertere Arbeit gegen den Waffenmissbrauch zu kriminellen Zwecken innerhalb der palästinensischen Kommunen in Israel und insbesondere gegen das akute Problem der Gewalt gegen Frauen möglich gemacht – zwei Problemfelder, die sich nicht zuletzt durch Vernachlässigung und Nichttätigkeit seitens der staatlichen Behörden stetig verschärfen. Nachdem die Organisatorin des ersten Frauen-Marathons in der Stadt Tira Morddrohungen von gewaltbereiten Islamisten erhalten hatte und auf ihr Auto geschossen wurde, haben ihr alle Parteien der Liste einen Solidaritätsbesuch abgestattet, auch die Islamische Bewegung. Die Gemeinsame Liste ermöglicht ihren fortschrittlich denkenden Mitgliedern Zugang zu konservativeren Kreisen: Aida Touma-Suleiman erwähnte in diesem Zusammenhang, dass es ihr als feministischer Kommunistin durch die Gemeinsame

Liste erstmals möglich wurde, mit Beduinenfrauen zusammenzutreffen, was bis dahin in den religiösen Gemeinden der Negev-Wüste undenkbar gewesen wäre. Die scharfe Reaktion einiger Parteimitglieder von Chadasch/al-Dschabha und Balad/al-Tadschamu' auf einen homophoben Artikel⁷ eines Mitglieds des sogenannten nördlichen Flügels der Islamischen Bewegung (der wie oben erwähnt nicht Teil der Gemeinsamen Liste ist) einige Wochen nach der Wahl, zeigt außerdem, dass eine gemeinsame Liste mit konservativen AkteurlInnen die progressiveren Kräfte nicht davon abhält, öffentlich Kritik zu üben.

Und schließlich zur Frage, ob sich der nördliche Flügel der Islamischen Bewegung gewandelt hat: Die Struktur der Gemeinsamen Liste lässt es nicht zu, den anderen die eigene Meinung aufzuzwingen, zumal die Parteien bei kontroversen Themen unabhängig und sogar gegensätzlich abstimmen können. Allerdings war der Beitritt zur Gemeinsamen Liste, wie es die Führungskräfte der Islamischen Bewegung formuliert haben, ein Moment der politischen Reife, in dem sie gelernt haben, sich auf die Gemeinsamkeiten der Parteien zu verständigen und bei Differenzen verschiedener Ansicht zu sein. Gleichzeitig haben sie aber auch verstanden, dass sie, da sie sich keine Meinung vorschreiben lassen, auch ihren PartnerInnen keine Meinung aufzwingen können.

Dennoch bleibt die Frage offen, inwieweit sie sich gegenseitig durch Dialog und gemeinsame Arbeit beeinflussen. Wie schon erwähnt vertritt die Islamische Bewegung eine marginalisierte Minderheit und zeigt folglich mehr Bereitschaft als andere, linke Gesellschafts- und Wirtschaftstheorien aufzugreifen. Während eines von der Rosa-Luxemburg-Stiftung organisierten Besuchs in Berlin sprach der Vorsitzende der Islamischen Bewegung in der Gemeinsamen Liste, Masud Ghnaim, offen davon, dass sich ihre sozialökonomischen Positionen mit denen von Chadasch/al-Dscha-

bha deckten und dass er einer weiteren Annäherung an eine linke, rechthebasierte Politik mehr als offen gegenüberstünde. Bezüglich der kontroverseren Themen wie Frauen- und LGBTI-Rechte hat sie die gemeinsame Arbeit genötigt, Kompromisse einzugehen und sich auch zu Fragen, bei denen sie von der Linken abweicht, flexibler zu zeigen. Bei den Wahlen agitierten sie zum ersten Mal nicht gegen Schwule und Lesben und akzeptierten Frauen und Juden (zwei bzw. einer von insgesamt 13 Knesset-VetreterInnen) als ihre Kandidaten und gleichwertigen KollegInnen. Zur Vertretung der Frauen innerhalb der Gemeinsamen Liste befragt, antwortete Masud Ghnaim: «Wir haben 2 von 13 und wir sollten daran arbeiten, dies zu verbessern.»⁸ Der nördliche Flügel der Islamischen Bewegung grenzt sich zudem eindeutiger als zuvor von radikalen Gruppen ab, die innerhalb der palästinensischen Gesellschaft im Namen des Islam gegen Frauenemanzipation, Homosexuelle oder kulturelle Diversität hetzen. Ein Lerneffekt ist also ebenso deutlich spürbar wie die zunehmende Aufgeschlossenheit gegenüber einem progressiveren Diskurs.

Schlussfolgerungen

Im Gegensatz zu vielen kritischen Vorhersagen, die Gemeinsame Liste werde sich nach den Wahlen aufspalten, agiert das Bündnis fast zwei Jahre nach seiner Gründung weiterhin sehr erfolgreich als Plattform der nicht zionistischen Linken Israels und der palästinensischen Minderheit, trotz des zunehmenden politischen Drucks der israelischen Rechten und der allgemein gewaltbereiten Stimmung in Israel/Palästina. Insbesondere im Licht der ernüchternden Wahlergebnisse der Meretz-Partei (mit fünf Sitzen) und des konstanten Rechtsrucks der Arbeiterpartei infolge ihrer gescheiterten Versuche, der Netanjahu-Regierung beizutreten, hat die Gemeinsame Liste als führende Kraft im Kampf gegen Rassismus und für die Umsetzung von so-

zialer Gerechtigkeit und Frieden die politische Bühne Israels erobert.

Die Sorgen säkularer und linker AktivistInnen, dass ein Pakt mit der Islamischen Bewegung oder den nationalistischen Mitgliedern der Balad/al-Tadschamu' den progressiveren Kräften der Gemeinsamen Liste schaden könnte, haben sich nicht bestätigt. Ganz im Gegenteil kann die Gemeinsame Liste als äußerst produktives, hegemonisches Bestreben der arabisch-jüdischen Linken verstanden werden, die politische Agenda für die ganze palästinensisch-israelische Bevölkerung zu bestimmen und den sozialen Wandel aus einer Position der Stärke heraus anzuführen, was ohne eine Konsolidierung durch Wahlen undenkbar gewesen wäre. Darüber hinaus hat der Dialog zwischen den linken AktivistInnen und der Islamischen Bewegung, die ihre öffentliche Position zu Frauenrechten und religionsübergreifender Zusammenarbeit im Verlauf des vergangenen Jahres korrigiert hat, einen möglichen Weg für zukünftige pro-

duktive Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichen islamischen Gruppen in der Region gezeigt.

1 Alle Zitate, sofern nicht anders ausgewiesen, stammen aus Interviews mit den AutorInnen dieses Artikels. **2** Ebd. **3** Khoury, Elias: Yes to the Joint List, in: Al-Quds Al-Arabi, 9.3.2015. **4** Im September 1993 unterzeichneten Jitzhak Rabin und Yassir Arafat ein Grundsatzabkommen in Washington, die sogenannten Oslo-Verträge (die Verhandlungen dazu begannen unter Vermittlung der norwegischen Regierung). Das Motto lautete «Land für Frieden», doch schrieben sie die Aufteilung des Westjordanlands in A-, B- und C-Zonen mit verheerenden Folgen für die Mobilität der palästinensischen Bevölkerung fest. Die A-Gebiete rund um die palästinensischen Städte stehen seither unter palästinensischer Selbstverwaltung, die B-Gebiete unter gemischter und die C-Gebiete unter israelischer Verwaltung. Viele wichtige Fragen – die Zukunft der palästinensischen Flüchtlinge, die jüdischen Siedlungen in den besetzten Gebieten, der Status Jerusalems und der genaue Grenzverlauf – sollten später verhandelt werden. Unter anderem religiös motivierte palästinensische Gruppen protestierten damals gegen die Oslo-Verhandlungen und einen Friedensvertrag mit Israel. **5** Für die Übersetzung des Parteiprogramms ins Deutsche siehe www.rosalux.org.il/dokumentiert-das-programm-der-gemeinsame-liste/. **6** Die israelischen Behörden erteilen in palästinensischen Kommunen selten Baugenehmigungen. Folglich sind Abertausende PalästinenserInnen gezwungen, ohne Baugenehmigung zu bauen, um den Bedarf einer wachsenden Bevölkerung zu decken. Die staatlichen Behörden reagieren häufig mit dem Abriss der betreffenden Häuser. **7** Vollständiger Artikel in der Zeitschrift *The Times of Israel*, unter: www.timesofisrael.com/homophobic-op-ed-by-islamic-leader-raises-arab-israeli-ire/. **8** Interview von Ronald Zschächner mit Knesset-Mitglied Masud Ghnaim: Wir haben uns für Vereinigung entschieden, in: *Junge Welt*, 26.10.2016, S. 3.

Ibrahima Thiam

ISLAMISCHE BRUDERSCHAFTEN IM SENEGAL - EINE QUELLE SOZIALER STABILITÄT?

1 Einleitung

Im Senegal wird der Islam überwiegend in religiösen Bruderschaften praktiziert. Diese nehmen eine sehr wichtige Rolle im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben des Landes ein. Die aktuelle Situation in Westafrika ist geprägt von wiederkehrender politischer Instabilität und dem Entstehen radikalislamistischer Gruppen in Mali und Nigeria sowie seit Kurzem in Burkina Faso und der Elfenbeinküste. Auch der Senegal bleibt von dieser Entwicklung nicht gänzlich verschont, obwohl er als eines der wenigen Länder Westafrikas seine soziale und politische Stabilität aufrechterhalten kann. Die islamischen Bruderschaften spielen diesbezüglich eine entscheidende Rolle, denn sie scheinen einen Schutz gegen diese Radikalisierung darzustellen. Doch wer sind diese Bruderschaften? Wie tragen sie zur sozialen und politischen Stabilität des Senegals bei? In welchem Verhältnis stehen sie zur senegalesischen Regierung? Diesen Fragen geht der vorliegende Artikel nach.

2 Blick in die Vergangenheit - der Islam im Senegal

Der Islam erreichte im 9. Jahrhundert im Zuge des Karawanenhandels das Gebiet des heutigen Senegal. Die ersten Konversionen im Senegal gehen auf das 11. Jahrhundert zurück, genauer auf die Jahre zwischen 1040 und

1044, als der Herrscher von Tekkur,¹ War Jabi N'Diaye, zum Islam konvertierte. Mit der Ankunft der Almoraviden² verbreitete sich der Islam in der Region.³ Im 15. Jahrhundert, in der Blütezeit des Sufismus⁴ in Nordafrika, konnte sich der Islam schließlich in der senegalesischen Gesellschaft verwurzeln. Heute ist die Bevölkerung zu 95 Prozent muslimischen Glaubens und gehört mehrheitlich den Bruderschaften an; eine Minderheit beruft sich auf wahhabitische⁵ Bewegungen, die in Saudi-

Arabien ihren Ursprung haben. Die Verbreitung des Islam im Senegal stieß im Allgemeinen auf keinerlei Widerstand, obgleich es auch einzelne gewalttätige Phasen gab. Diese Auseinandersetzungen wurzelten jedoch

eher in kulturellen Differenzen. Der Transfer der religiösen Lehre wurde von zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen dem Islam und den traditionellen afrikanischen Religionen begünstigt. So bestätigte auch der ehemalige senegalesische Premierminister Mamadou Dia (1910–2009), dass der Islam die einheimischen religiösen Praktiken bereichern und die Bewahrung ihrer Originalität und kreativen Kapazitäten ermöglichen konnte.⁶

Die senegalesische Religionsgeschichte wurde von vier Bruderschaften maßgeblich geprägt: der Tidschāniya, der Murīdiya, der Qādirīya und der Layene. Die Gründer und Vertreter dieser Bruderschaften werden im ganzen Land verehrt.

Die islamischen Bruderschaften spielen bezüglich der politischen Stabilität des Landes eine entscheidende Rolle, sie scheinen einen Schutz gegen Radikalisierung darzustellen.

Die älteste senegalesische Bruderschaft ist die Qādirīya, deren Gründer ‘Abd alQādir al-Dschīlānī (1078–1166) aus Bagdad stammte. Sie wurde im 12. Jahrhundert gegründet und erreichte den Senegal im 18. Jahrhundert. Sie wird von der Kunta-Familie in Ndiassane (Region Thiès) vertreten.

Die im 12. Jahrhundert von Scheich Ahmad atTidschānī (1735–1815) gegründete Tid-schānīya hat ihren Ursprung in Algerien. Sie erhebt Anspruch auf das prophetische Erbe des orthodoxen Sufismus. Diese Bruderschaft stellt die größte Gemeinschaft im Senegal dar und wird unter anderem von den Familien von Al-Hāddsch Mālik Sy (1855–1922), al-Hāddsch Umar Tall (1797–1864) und von der des Scheichs Abdoulaye Niass (1840–1922) vertreten.

Die Bruderschaft der Layene wurde von Limamou Thiaw gegründet, der auch unter dem Namen Limamou Laye bekannt ist. Er wurde im Jahre 1843 in Yoff (Halbinsel Cap-Vert) geboren. Im Gegensatz zu den Gründern der anderen Bruderschaften konnte Limamou Laye weder lesen noch schreiben. Er war ein analphabetischer Fischer, der im Alter von 40 Jahren eine religiöse Offenbarung erlebte und daraufhin seine eigene Bruderschaft gründete.

Die Murīdīya unterscheidet sich von den anderen senegalesischen Bruderschaften durch ihre Lehre, die auf Gebet und Arbeit beruht. Ihr Gründer Scheich Ahmadou Bamba wurde 1853 in Mbacké-Baol (Region Diourbel) geboren. Aufgrund von Konflikten mit der französischen Kolonialmacht musste er nach Gabun (1895–1902) und Mauretanien (1903–1907) ins Exil gehen. Nach seiner Rückkehr in den Senegal fürchteten die französischen Machthaber seinen steigenden Einfluss und stellten

ihn unter Hausarrest, der bis zu seinem Tod am 19. Juli 1927 aufrechterhalten wurde.

Diese Sufi-Bruderschaften formen den Islam im Senegal, seien sie nun ausländischen oder lokalen Ursprungs. Sie beanspruchen alle das prophetische Erbe, unterscheiden sich aber in ihrer Lehre. Zur Zeit der französischen Kolonialherrschaft boten die Bruderschaften Raum für verschiedene Formen des Widerstands.

3 Widerstandsformen der religiösen Bruderschaften

Die senegalesischen Bruderschaften traten zu einem günstigen Zeitpunkt in Erscheinung. Im 19. Jahrhundert war die Gesellschaft mit zwei repressiven Systemen konfrontiert: Einerseits existierte eine gesellschaftliche Hierarchisierung mit zahlreichen Ungleichheiten und Diskriminierungen, andererseits begann eine schrittweise Kolonisierung des Landes. Ab den 1850er Jahren wurde unter dem französischen General Louis Faidherbe (1818–1889) der Küstenstreifen zwischen den Flüssen Senegal und Saloum besetzt. Frankreich errichtete in der Region Casamance Militärstützpunkte; das Senegal-Tal wurde französisches Protektorat.⁷ Die Kolonisierung stellte eine besondere Bedrohung für die gesellschaftliche und religiöse Ordnung des Senegals dar und führte zu massiven Umwälzungen in vielen alten Königreichen wie Cayor, Baol, Sine Saloum, Fouta Toro oder Jolof. Die stark traumatisierte Bevölkerung forderte die Wiederherstellung sozialer Gerechtigkeit und das Überleben ihrer Kultur und Identität. Es formierte sich anhaltender Widerstand gegen die koloniale Aggression, und unzählige Könige, Königinnen, religiöse Führer und Völker kämpften gegen die Kolonisatoren.

Im 19. Jahrhundert sah sich die senegalesische Gesellschaft mit zwei Unterdrückungssystemen konfrontiert: einer gesellschaftlichen Hierarchie mit zahlreichen Diskriminierungen und der Kolonisierung.

Zwei Bruderschaften haben das Land mit ihrem Einsatz gegen die Kolonisierung geprägt: die Murīdiya von Scheich Ahmadou Bamba und die Tidschāniya mit Al-Hāddsch Mālik Sy. Auch Personen wie al-Hāddsch Umar Tall, Lat Dior, Alboury Ndiaye, Mamadou Lamine Dramé, Maba Diakhou Bâ oder Aline Sitoé Diatta wurden aufgrund ihres Einsatzes für den Widerstand bekannt. Die meisten von ihnen fielen im Kampf gegen die französische Kolonialmacht, andere wurden verbannt oder deportiert. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es zu einer zweiten Welle des Widerstands unter dem Banner des Islam der Sufi-Bruderschaften, die eine andere als die bewaffnete Strategie wählten.

3.1 Heiligung der Arbeit in der Murīdiya

An der Spitze der Hierarchie der Wolof-Gesellschaft⁸ stand mit der Königsfamilie der Adel, darunter standen die Gruppe der Freien (Edelleute, Angehörige unterschiedlicher Kasten wie Handwerker und die Griots⁹) und schließlich die Sklaven. Diese Struktur basierte auf gesellschaftlichen Ungleichheiten. Gleichzeitig nutzte der koloniale Imperialismus seine militärische Stärke zur fortschreitenden territorialen Eroberung. Entsprechend große Hoffnungen legte das unterdrückte Volk in die neu entstandene Murīdiya-Bruderschaft. Dem Aufruf des Scheichs Ahmadou Bamba folgten nicht nur Opfer gesellschaftlicher Ungleichheiten, sondern auch all jene, die sich den Kolonisatoren entgegenstellen wollten. Die Lehre des Scheichs zeichnet sich durch die Ablehnung mönchsartig lebender islamischer Strömungen und eine dezidierte Arbeitsphilosophie aus. Diese drückt sich nach Fatoumata Sow in körperlicher Arbeit aus, welche finanzielle Unabhängigkeit und ein würdevolles Leben ermögliche.¹⁰ Für Bamba beinhaltete diese finanzielle Autonomie, dass die Gläubigen ihre Religion besser ausüben können. Die neue Strategie im Kampf gegen die Kolonisatoren fokussierte sich also auf

die Arbeit und das Gebet, entsprechend dem Leitsatz: «Arbeitet, als würdet ihr nie sterben. Betet, als würdet ihr schon morgen sterben.» Zwei weitere Aussprüche des Scheichs Ahmadou Bamba bezüglich der Arbeit dienen in der Murīdiya heute als Leitsätze: «Arbeiten ist ein Beweis der Gottergebenheit», und «dies ist eine von Gottes Empfehlungen». Diese beiden in der Murīdiya vielzitierten Maximen verleihen der Arbeit einen heiligen Charakter. Ahmadou Bamba räumt ihr eine so wichtige Rolle ein, dass er sie als eine Form des Gebets betrachtet. Neben der Wissenschaft und dem Gebet prägt die Arbeit maßgeblich sein religiöses Denken. Zwar engagieren sich alle Bruderschaften im aktiven Gesellschaftsleben, die Murīdiya hat sich jedoch im senegalesischen Wirtschaftsraum durch ihre beispielhafte Solidarität besonders hervorgehoben und damit ein neues Kapitel in der Geschichte des Sufismus und des Islam eröffnet.

Ethik und Konzept der Arbeit in der Lehre des Scheichs Ahmadou Bamba haben zur Erfolgsgeschichte der senegalesischen Wirtschaft beigetragen. Die Erhebung der Arbeit in den Rang eines Gebets bei den Murīdiya leitet sich aus der islamischen Religion und aus der Kultur der Wolof ab.

In gewisser Weise ähnelt dies der protestantischen Arbeitsethik, in der Gewinnstreben zur Erlangung der Gnade Gottes eine zentrale Rolle einnimmt. Gemäß dem Soziologen Djiby Diakhaté finden sich auch im Sufismus der Murīdiya ideologische Prinzipien, denen das Engagement der Gläubigen in der Arbeit zugrunde liegt. Die ideologischen Bezüge zur wirtschaftlichen Aktivität, die sich im Lehrkorpus der Murīdiya finden lassen, erklären die bedeutende Rolle ihrer Mitglieder in der senegalesischen Wirtschaft.¹¹

Scheich Ahmadou Bamba zeichnete sich durch sein Organisationsmodell und seine Form der spirituellen Erziehung als wahrhafter religiöser Führer und wirtschaftlicher Akteur aus. Seine Söhne übernahmen seine Visionen

nicht nur bezüglich der Verbreitung des Glaubens, sondern auch in ihren wirtschaftlichen Aktivitäten.

3.2 Spirituelle Erziehung

Die zentrale Persönlichkeit der Tidschāniya im Senegal, Al-Hāddsch Mālik Sy, konnte in den großen Städten des Landes und insbesondere den vier Gemeinden Dakar, Gorée, Rufisque und Saint-Louis Fuß fassen. Seine Strategie gründete auf der Errichtung von Moscheen, Zawiya (Rückzugsorte und Tempel) und Koranschulen für Kinder. Für ihn lag

Die senegalesischen Bruderschaften gaben dem Islam durch ihren pazifistischen Ansatz, ihre religionsübergreifende Toleranz und ihre kulturelle Identität ein Gesicht, das sich in der Welt gut verkauft.

der Widerstand gegen die Kolonisatoren in der Schulung seiner Anhänger mittels religiöser Bildung. In Anbetracht der neuen Waffe der Kolonisten – die in der Assimilierung und Akkulturation der Völker durch ihre Schulen bestand – konzentrierten sich auch die Bruderschaften auf den Bereich der Bildung. Religiöse und moderne Erziehung sollten miteinander verflochten werden.

Die senegalesischen Bruderschaften gaben dem Islam durch ihren pazifistischen Ansatz, ihre religionsübergreifende Toleranz und ihre kulturelle Identität ein Gesicht, das sich in der Welt gut verkauft. Diese Besonderheit thematisiert auch David Robinson, Professor für Geschichte an der Universität Michigan. In seiner Analyse des friedlichen Widerstands des Scheichs Ahmadou Bamba und anderer muslimischer Intellektueller seiner Generation während des späten 19. Jahrhunderts betont Robinson, dass Ahmadou Bamba und Al-Hāddsch Mālik Sy durch diese Annäherung an die moderne Pädagogik den Islam neu erfanden.

4 Der Einfluss der religiösen Bruderschaften im Senegal

Der Islam war im Senegal trotz der starken französischen Präsenz insbesondere deshalb so erfolgreich, weil er sich durch die Aufnahme aller seiner Lehre entsprechenden Werte in das kulturelle Leben der Senegalesen einfügen konnte. Die Führer der Bruderschaften waren darauf bedacht, diese Religion nicht als zusätzlichen Akkulturationsfaktor einzubringen. Vielmehr richteten sie den Glauben neu aus und passten den sozialen Charakter der Religion an, um diese unter Bewahrung

bereits existierender Werte in die Gesellschaft zu integrieren. Der Sufismus machte den Senegalesen eine Annahme des Islam möglich, ohne auf ihre kulturellen

Identitäten verzichten zu müssen. Die senegalesischen Bruderschaften haben also zur Aufwertung und dem Überleben afrikanischer Kulturen beigetragen.

4.1 Religion als sozialer Stabilisierungsfaktor

Im Senegal haben Interventionen religiöser Persönlichkeiten zur Erhaltung des sozialen Friedens Tradition. Die Mehrheit der Bevölkerung zollt ihnen großen Respekt und folgt ihren Bitten und Ratschlägen, ohne zu zögern. Den religiösen Führern kommt insofern eine vereinende und stabilisierende Funktion zu, als sie im Fall sozialer Unruhen, Krisen an Schulen und Universitäten oder politischer Konflikte einschreiten. Sie konnten wiederholt eine Annäherung zwischen Regierung und Opposition erleichtern. Zudem intervenierten sie in der Vergangenheit bereits häufig zur Befriedung eines Konflikts mit einem Nachbarn wie beispielsweise Mauretania, Kap Verde oder Guinea-Bissau. In Trockenperioden werden die Geistlichen um ihre Gebete ersucht.

Vor allem der verstorbene Al-Häddsch Mälik Sy ermahnte die Bevölkerung sehr oft zu Bürgersinn, zu Rückbesinnung auf moralische Werte und Einheit der Herzen. Ohne Scheu kritisierte er die Regierung und erinnerte andere Geistliche an ihre Pflichten. Er war der Architekt der Versöhnung zwischen Präsident Abdou Diouf (*1935) und seinem gefürchteten politischen Gegner Abdoulaye Wade (*1926) in den 1980er und 1990er Jahren. Andere Geistliche traten in seine Fußstapfen, so beispielsweise der Sprecher des Tidschāniya Kalifen, Abdoul Aziz Sy Al Amin, im Kontext der Annäherung zwischen Präsident Abdoulaye Wade und seinem Premierminister Idrissa Seck im Jahre 2007 oder bei den jüngsten Auseinandersetzungen zwischen den Bildungsgewerkschaften und der Regierung.¹² Nicht selten bereisen Parteivorsitzende, Meinungsführer oder Mitglieder der Zivilgesellschaft die religiösen Zentren wie Touba (die Wiege der Murīdiya) oder Tivaouane (Sitz der Familie von Al-Häddsch Mälik Sy), um sich zu besprechen, sich beraten zu lassen oder sich gar für bestimmte politische Positionen zu rechtfertigen. Diese Struktur erklärt die Verbindungen zwischen Politik und Bruderschaften im Senegal.

4.2 Das Zeitliche und das Geistige

Der senegalesische Islam war seit seinen Anfängen politisch geprägt und diente der Bevölkerung nicht nur zum Kampf gegen die Besatzung, sondern auch zum Erhalt der eigenen kulturellen Identitäten. Die Leitfiguren dieses neuen Widerstandskampfs begleiteten die Bevölkerung auf spiritueller, aber auch auf materieller Ebene, insbesondere durch die Schaffung sicherer Räume. Vor diesem Hintergrund wurden die hohen Geistlichen der Bruderschaften zu Vermittlern zwischen den Kolonialmächten und der Bevölkerung. Ihre besondere Position in diesem gesellschaftlichen Gefüge legte den Grundstein für eine direkte Einbindung des Religiösen in das Politische.

Dem Marabout¹³ kommt jenseits seiner Rolle als religiösem Führer und Instanz sozialer Stabilisierung eine weitere, für das politische Leben seines Landes entscheidende Funktion zu. Seine Beziehungen zur Regierung können als gegenseitiger Austausch von Diensten definiert werden. Die Religion ist im öffentlichen Raum des Senegals so präsent, dass sie nicht unabhängig vom Politischen betrachtet werden kann.

Die wichtigste diesbezügliche Unterstützung erteilte der Kalif Mouhamadou Moustapha Mbacké (1888–1945) während des Ersten Weltkriegs. Der aus der Region Saint-Louis¹⁴ stammende Blaise Diagne (1872–1934) trat 1914 als erster afrikanischer Kandidat für die französische Nationalversammlung an. Er genoss die Unterstützung der Murīdiya und zog schließlich als Abgeordneter in das französische Parlament ein, mit 1.910 Stimmen gegen 671.¹⁵ Auch der erste Präsident Senegals, Léopold Sédar Senghor (1906–2001), unterhielt damals sehr gute Beziehungen zum zweiten Kalifen. Nennenswert sind außerdem die engen Beziehungen zwischen dem Kalifen der Murīdiya Serigne Fallou Mbacké (1888–1968) und Präsident Léopold Senghor sowie die zwischen Präsident Abdou Diouf und dem Kalifen Abdoul Ahad Mbacké (1914–1989) oder Abdoulaye Wade und Serigne Saliou Mbacké (1915–2007). Die Unterstützung durch die Bruderschaft kommt insbesondere während des Wahlkampfes zum Tragen.

Solche politisch-religiösen Bündnisse¹⁶ fußen auf komplementären Interessen. Die Regierung gewährt den Bruderschaften während der islamischen Feiertage oder anderer besonderer Anlässe finanzielle Unterstützung, greift den Marabouts durch Subventionen für den Bau neuer Moscheen und islamischer Institutionen oder während ihrer Pilgerfahrten nach Mekka unter die Arme und stellt ihnen Tausende Hektar landwirtschaftliche Nutzungsfläche zur Verfügung. Die Marabouts kontrollieren seit der Kolonialzeit die Erdnussproduktion

und sind damit das Bindeglied zwischen der ländlichen Bevölkerung und der Marktwirtschaft in den Städten. Um diese Rolle übernehmen zu können, müssen sie mit der Regierung zusammenarbeiten. Sie stehen dem Staat mit ihrer mittelbaren Verwaltung zur Seite, um Kommunikationsschwierigkeiten zwischen dem Zentrum und der Peripherie beizulegen oder zwischen den Bevölkerungsgruppen politisch zu vermitteln. Die Geistlichen verhelfen den Politikern zur Machterhaltung und im Gegenzug erleichtern die Politiker den Geistlichen ihre religiösen Unternehmungen durch materielle Zuwendungen oder den Zugang zu den Medien und anderen öffentlichen Bereichen.

5 Fazit

Im unabhängigen Senegal kam es 2012 zum zweiten Regierungswechsel. Der neue Präsident Macky Sall erklärte in einem Interview, dass die Marabouts auf politischer Ebene nicht anders gestellt seien als alle anderen Bürger.¹⁷ Doch er wurde sich sehr rasch des politischen Einflusses der Bruderschaften im Senegal bewusst. Seine heutigen Beziehungen zu den religiösen Bruderschaften erwecken den Eindruck, dass er die religiösen Instanzen durchaus schätzt. Seine zahlreichen Konsultationsbesuche in religiösen Zentren des Landes, wie Touba oder Tivaouane, im Vorfeld wichtiger politischer Entscheidungen zeugen davon. Dies gilt beispielsweise für das Referendum zur Reduzierung seiner Amtsperiode, die Begnadigung des wegen ungerechtfertigter Bereicherung inhaftierten Sohns des ehemaligen Präsidenten Abdoulaye Wade, Karim Wade,¹⁸ oder sein jüngstes Vorhaben, die in den großen Städten des Landes bettelnden Koranschüler, die Talibé, von der Straße zu holen.

Der Islam hat sich gut in die Wolof-Gesellschaft eingefügt und sich als Verteidiger der Freiheit und Gleichheit aller Menschen durchgesetzt. Die Bruderschaften nehmen

auch heute noch eine wichtige Rolle im religiösen, sozialen und politischen Raum des Landes ein. Von der Bedrohung dschihadistischer Attentate, mit der sich andere Metropolen Westafrikas konfrontiert sehen, blieb der Senegal nicht gänzlich verschont. Laut dem Magazin *Jeune Afrique* kämpfen etwa 30 Senegalesen mit dschihadistischen Gruppen in Libyen.¹⁹ In der dort zitierten aktuellen Studie des Timbuktu-Instituts wird davon ausgegangen, dass die Jugendlichen in den Vororten Dakars sich wegen Armut und Perspektivlosigkeit radikalisieren. Eine gegenteilige Darstellung existiert ebenfalls.²⁰ Zwar gibt es auch im Senegal Reformbewegungen, die eine Rückkehr zu den Ursprüngen des Islam fordern und die Bruderschaften infrage stellen, doch sind Tendenzen hin zu dschihadistischen Bewegungen im Senegal sehr begrenzt. Der senegalesische Islam bietet einen Rahmen für sozialen Zusammenhalt und den Dialog zwischen den Religionen und Bruderschaften. Dieses friedliche Zusammenleben dient als Vorbild für einen toleranten Islam. Die Gesellschaft darf sich allerdings nicht auf diesen Errungenschaften ausruhen und die Zukunft aus dem Blick verlieren. Die Bruder-

Im Senegal hat sich der Islam als Verteidiger der Freiheit und Gleichheit aller Menschen durchgesetzt.

schaften müssen sich stärker um die Gunst und das Interesse der Jugendlichen bemühen, denn die Jugend ist weit davon entfernt, unreligiös zu sein. Vielmehr braucht sie Antworten auf ihre religiösen, moralischen und ethischen Fragen. Die senegalesische Gesellschaft bleibt religiös, auch wenn sich der Staat laizistisch gibt.

1 Tekrur war ein kleiner westafrikanischer Staat im Tal des Flusses Senegal. **2** Die Almoraviden sind eine Berberdynastie auf dem Gebiet der heutigen Staaten Mauretanien, Westsahara, Marokko, Algerien, Portugal und Spanien zwischen 1046 und 1147. **3** Vgl. Samb, A: L'Islam et l'histoire du Sénégal, in: Bulletin de l'IFAN 3/1971, S. 463. **4** Sufismus ist die Mystik des Islam. Der Sufi will den Koran nicht nur äußerlich verstehen und sein Leben nach ihm richten, sondern dessen «innere» Seite entdecken und dadurch die Hingabe (= Islam) an Gott vollständig erfüllen. **5** Die Wahhabiten sind eine puristisch-traditionalistische Strömung des sunnitischen Islam. **6** Vgl. Dia, Mamadou: Islam et civilisations négroafricaines, in: Les Nouvelles Editions Africaines, 1980, S. 46. **7** Vgl. dazu die Geschichte Senegals auf der offiziellen Internetseite der senegalesischen Regierung, unter: www.gouv.sn/Histoire.html. **8** Das Volk der Wolof ist eine ethnische Gruppe in Senegal, Gambia und Mauretanien. **9** Griots sind in Teilen Westafrikas Sänger und Dichter. Sie geben durch ihre mündliche Überlieferung traditionelles Wissen weiter. **10** Vgl. Sow, Fatoumata: Les logiques de travail chez les mourides, Abschlussarbeit Afrikawissenschaften, Fachbereich Juristische und Politische Anthropologie, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1998, S. 9. **11** Vgl. Interview mit Djiby Diakhate,

in Reussir, Sonderheft zum Pilgerfest Magal, 2007, S. 15. **12** Vgl. dazu den Artikel auf der Internetseite der senegalesischen Presseagentur, unter: www.aps.sn/la-une/article/la-mediation-reussie-de-tivaouane-et-touba-dans-la-crise-scolaire-a-la-une. **13** Der Marabout ist ein islamischer Gelehrter. **14** Saint-Louis, Dakar, Rufisque und Gorée waren französische Gemeinden, ihre Bewohner genossen französische Bürgerrechte. **15** Vgl. Turbet, Jean Laurent: Blaise Diagne, homme politique et franc-maçon, 8.5.2009, unter: www.jlturbet.net/article-19222669.html. **16** Samson, F.: La place du religieux dans l'élection majoritaire Sénégalaise, in: *Afrique Contemporaine* 194/2000, S. 5–11. **17** Vgl. www.pressafrik.com/Macky-Sall-Il-est-exclu-d-acorder-des-faveurs-ou-un-statut-particulier-aux-marabouts_a78952.html. **18** Vgl. Seneweb News, 15.6.2016, unter: www.seneweb.com/news/Justice/macky-laquo-j-rsquo-ai-decide-de-liberer_n_185050.html. **19** Roger, Benjamin: Terrorisme. Ces Sénégalais qui ont rejoint l'État islamique en Libye, in: *Jeune Afrique*, 27.1.2016, unter: www.jeuneafrique.com/297480/politique/terrorisme-ces-senegalais-qui-ont-rejoint-letat-islamique/. **20** Vgl. Les enjeux de la radicalisation islamiste au Sénégal, Timbuktu Institute, 1.6.2016, unter: <http://timbuktu-institute.org/les-enjeux-de-la-radicalisation-islamiste-au-senegal/>.

«OHNE DIE RELIGIÖSEN FÜHRER WÜRDE DAS LAND VOR DIE HUNDE GEHEN»

INTERVIEW MIT DEM AFRIKA-EXPERTEN MAMADOU DIOUF ÜBER ISLAM UND POLITIK IM SENEGAL

Das Interview führte Odile Jolys.

Wie sind die Beziehungen zu verstehen zwischen Politik und Islam im Senegal, der durch die Sufi-Bruderschaften gekennzeichnet ist?

Vorweg, über 90 Prozent der Menschen im Senegal sind Muslime. Die wichtigsten Bruderschaften im Senegal sind die Tidschāniya, die Murīdiya und die Qādirīya. Etwa 95 Prozent der senegalesischen Muslime gehören diesen Bruderschaften an. Die Beziehungen zwischen den Sufi-Bruderschaften und der Politik sind sehr eng, sie sind für beide Seiten konstituierend. Man kann den Islam im Senegal nicht ohne den Staat und den Staat nicht ohne den senegalesischen Islam, die Bruderschaften, verstehen. Das gilt sowohl für den Kolonialstaat als auch für seinen postkolonialen Nachfolger.

Wie hat sich der Islam in der Region, die heute geografisch dem Senegal entspricht, in das politische System eingeschrieben?

Hier muss man weiter zurückgehen und den Kontext des historischen Soudan, das heißt, das, was wir heute die Sahelzone nennen, betrachten. Der Islam hat sich in der Region vom Norden kommend durch die Sahara ausgebreitet. Dies geschah ohne Gewaltanwendung. Der Islam kam mit dem Handel in den Sahel und hat sich langsam in der Oberschicht festgesetzt.

Im Mittelalter war der Islam im Malireich das ideologische Fundament, auf dem der Staat organisiert war. Es war ein gebildeter Islam, der auf den Schriften und ihrer Interpretation basierte. Die islamischen Gelehrten der Sa-

helzone waren durchaus in der Lage, religiöse Kontroversen mit Gelehrten in Nordafrika zu führen.

Der Islam war mystisch und politisch. Die religiösen Führer und ihre Familien hatten sehr komplexe Beziehungen zur politischen Macht in dieser Zeit. Es gab religiöse Führer, die als Berater der Regierenden fungierten. Gleichzeitig waren sie aber auch darauf bedacht, ihren eigenen religiösen Raum und ihre Gemeinschaft zu bewahren.

Als die großen Reiche, die das heutige Mali, Mauretanien und den Senegal umfassten, im 17. Jahrhundert zerfielen, verlor auch der Islam an Einfluss, und die traditionellen afrikanischen Religionen nahmen wieder ihren Platz ein. Die neuen Herrscher bezogen sich nun nicht mehr auf den Islam, und die religiöse Praxis nahm ab, auch wenn die Men-

Mamadou Diouf ist Professor für Afrika-Studien und Direktor des Instituts für Afrika-Studien der Columbia University, New York. Er untersucht die intellektuelle, soziale, politische und städtische Geschichte des kolonialen und postkolonialen Afrikas. Seine jüngsten Veröffentlichungen sind: «Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal» (New York 2013), «New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, and Power» (mit Mara A. Leichtman, New York 2009), «La Construction de l'Etat au Sénégal» (mit M. C. Diop und D. Cruise O'Brien, Paris 2002), «Histoire du Sénégal: Le modèle islamo-wolof et ses périphéries» (Paris 2001).

schen vielfach weiterhin islamische Namen trugen.

Interessant ist dabei, dass diese Veränderung mit dem Aufkommen des transatlantischen Handels und der Sklaverei zusammenfiel. Dieser Handel veränderte die politische Macht in der Sahelzone. Die Küstenregionen, ehemals wenig bevölkert und wirtschaftlich schwach, gewannen auf Kosten der an dem Binnenhandel orientierten Reiche an Gewicht und emanzipierten sich politisch von diesen. Die Macht dieser neuen Königreiche basierte auf Sklavenhandel.

Ende des 17. Jahrhunderts entwickelte sich ein prägender Konflikt, der zwei Jahrhunderte in der Region andauerte und von Europäern als «Krieg der Marabouts» bezeichnet wurde. Es ging um den Kampf zwischen den islamischen Gelehrten, den Marabouts, und den lokalen Machthabern. Die Marabouts lehnten den transatlantischen Handel ab und beschuldigten die lokalen Chefs, Muslime und Afrikaner zu verkaufen.

Die Kolonisation des Senegals setzte sich Ende des 19. Jahrhunderts durch. Wie schaffte es der Islam, sich gegenüber den französischen Kolonialherren zu behaupten?

Ende des 19. Jahrhunderts vollführten die Marabouts eine wichtige Wende, die das Verständnis des Islam in der Region bis heute prägt. Der militärische Dschihad wurde nun als kleiner Dschihad verstanden, der echte Dschihad dagegen fortan als der Kampf des einzelnen Gläubigen gegen die eigenen Versuchungen. Es ging nicht mehr um die Zerstörung der Macht der lokalen Herrscher und den Widerstand gegen die koloniale Expansion. Die Marabouts wussten, dass sie Frankreich militärisch nicht schlagen oder zurückdrängen konnten. Anstatt Widerstand zu leisten, entschlossen sie sich vielmehr dazu, die Europäer bei der Zerstörung der lokalen Herrschaftsstrukturen ge-

währen zu lassen, denn dies eröffnete neue Räume für den Islam in der Region. In diesem Kontext entstand die Sufi-Bruderschaft der Murīdīya, und die ehemals kriegerischen Tidschāniya wurden friedlich.

Doch die Franzosen trauten diesem Sinneswandel zuerst nicht, denn die Bruderschaften hatten starken Zulauf und gewannen beständig an Einfluss. Um eine Konfrontation zu vermeiden, ließen sich die Tidschāniya im Einflussbereich der Franzosen nieder, nämlich in Tivaouane, sodass die französische Verwaltung sie genau überwachen konnte. Gleiches gilt für den Gründer der Murīdīya, Ahmadou Bamba (1853–1927), der die «heilige Stadt» Touba, heute die zweitgrößte Stadt des Landes, gründete. Auch ihm begegneten die Franzosen mit großer Vorsicht, da auch er Massen hinter sich brachte und Teile der abgesetzten lokalen Aristokratie anzog. Er wurde daher mehrmals ins Exil verbannt, bevor die Franzosen mit ihm Frieden schlossen.

Als die Eroberung mit der Etablierung der Konföderation Französisch-Westafrika 1895 abgeschlossen war – in der Sprache der Kolonialisten wurde von der Befriedung der Region gesprochen –, wählten die Franzosen traditionelle Autoritäten, um ihre Kolonien zu regieren. Diese indirekte Verwaltung scheiterte jedoch, denn die Chefs waren korrupt, und so kam es zu Revolten. Das Unvermögen der Kolonialverwaltung, die Kolonien mittels der lokalen Herrscher effektiv zu verwalten, veranlasste die Franzosen nach dem Ersten Weltkrieg, ihr Verwaltungssystem anzupassen. So halfen die Franzosen, das System der Sufi-Bruderschaften zu etablieren, das sehr stark dem eigenen französischen System ähnelte.

Was heißt das genau, wie arbeiteten die Franzosen und die Sufi-Bruderschaften zusammen?

Die Franzosen begannen, in den Bruderschaften ihre Verbündeten zu sehen. In mei-

nem Buch «Histoire du Sénégal»,¹ kann man genauer nachlesen, wie sich nach dem Ersten Weltkrieg der Staat im Senegal etablierte, ein Staat, den ich als Islam-Wolof-Staat bezeichne.

Die Muslime kontrollierten seit Mitte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr den Anbau von Erdnüssen zur Speiseölproduktion, Senegals wichtigstem Exportprodukt bis Ende der 1960er Jahre. Mit den Gewinnen aus dem Verkauf der Erdnüsse konnten sich die Muslime im 19. Jahrhundert Waffen kaufen und sich gegen die lokale Aristokratie, die Wolof-Könige, zur Wehr setzen. In der Kolonialzeit waren es die Bruderschaften, die die Erdnussproduktion kontrollierten. Ich spreche ganz bewusst vom System der Bruderschaften, denn bei der Begegnung mit der französischen Kolonialmacht konstituierten sich die Bruderschaften um das koloniale Prinzip des Autoritarismus herum.

Der Kalif wird seit dieser Zeit im Senegal als Generalkalif bezeichnet, so wie der Kolonialgouverneur der Generalgouverneur war. Die Macht des Kalifen beruhte auf einem strikten Autoritarismus. Es handelte sich um ein hierarchisches System mit dem Kalifen an der Spitze, der die Grenzen des Territoriums und seine Gefolgschaft überwachte. Er hatte die absolute Kontrolle über seine Anhänger und die Ressourcen seiner Bruderschaft. Weil er diese kontrollierte, konnte er mit der Kolonialmacht verhandeln. Der Kalif konnte die Steuern für die Franzosen erheben, hielt diese aber von den internen Angelegenheiten der Bruderschaft fern. Das System war ein System der Zusammenarbeit und der Aushandlung zwischen den Sufi-Bruderschaften und der Kolonialverwaltung.

Als die Franzosen verstanden hatten, dass die Befriedung ihrer Kolonien von der Zusammenarbeit mit den Bruderschaften abhing, begannen sie, mit der Kolonisierung der Landwirtschaft. Die Erdnussproduktion in der südlichen Region Saloum wurde aus-

geweitet. Dafür wurde nicht nur Wald gerodet, sondern auch die nomadische Existenz der Peul² zerstört. Die Bruderschaften breiteten sich dadurch im Senegal weiter aus. Diese Zusammenarbeit zwischen Bruderschaften und Kolonialstaat führte zu einem politischen System, das bis heute sehr stabil ist. Es existierten aber im Grunde zwei Kolonialsysteme: Neben dem im ländlichen Raum, wo die Bruderschaften dominierten und der Staat mit den Marabouts verhandeln musste, gab es die direkte Verwaltung in den vier Städten (Rufisque, Gorée, Saint-Louis und Dakar) für die dort lebenden französischen Staatsbürger, dazu zählten auch Afrikaner und unter ihnen waren selbstverständlich Muslime.

Was passierte, nachdem der Senegal 1960 als unabhängiger Staat gegründet wurde?

Im Moment der Unabhängigkeit begann eine Diskussion zwischen den Bruderschaften und dem Staat über die Zukunft ihrer weiteren Zusammenarbeit, den der verstorbene Historiker Donald O'Brien so treffend als «senegalesischen Sozialvertrag» beschrieben hat. Sollte das bestehende System mit den Bruderschaften fortgesetzt oder verändert werden? Diese Frage beschäftigte die drei großen Politiker der Zeit: Der Christ Léopold Sédar Senghor (erster Präsident der Republik von 1960 bis 1980) wurde sehr schnell zum Verbündeten der Marabouts. Lamine Guèye, Bürgermeister von Dakar und Abgeordneter in der Nationalversammlung mit einer französisch-republikanischen und laizistischen Tradition, wollte den Staat modernisieren, in dem der einzelne Bürger die Hauptrolle spielen sollte. Premierminister Mamadou Dia, der in derselben Partei wie Senghor war, sprach sich für eine Modernisierung des Islam aus. Dafür wollte er die Kontrolle der Marabouts über ihre Gefolgschaft lockern. Ihn beunruhigte, dass die Marabouts mehr Men-

schen hinter sich scharen konnten als die Partei. Mamadou Dia wollte ihnen nicht nur ihre Macht entreißen, sondern ihnen auch ihre Ressourcen nehmen. 1962 verlor er die Macht und wurde von Senghor für 14 Jahre ins Gefängnis geworfen. Lamine Guèye näherte sich schließlich der Position von Senghor an, sodass der senegalesische Sozialvertrag mit dem System der Bruderschaften nach der Unabhängigkeit fortgesetzt werden konnte.

Ich gebe ihnen noch ein anderes Beispiel für die Macht der Marabouts: 1958 kam es zum Referendum über die Fünfte Republik in Frankreich, was eine Neubestimmung des Verhältnisses von Frankreich zu seinen Kolonien einschloss. Für die Kolonien sah das Referendum eine Art Gemeinschaft mit Frankreich vor, eine politische Konföderation mit den Kolonien. Einige senegalesische Politiker wollten gegen den Vorschlag de Gaulles stimmen und sprachen sich für eine sofortige Unabhängigkeit aus. Die Marabouts waren gegen diesen Weg, und so sahen sich die Politiker gezwungen, ihre Meinung zu ändern und nun doch für eine Zustimmung zum Entwurf zu werben.

Im Jahr 1960, als der Senegal endgültig unabhängig wurde, forderten die Marabouts eine islamische Verfassung für den Senegal. Dieses Mal waren es jedoch die Politiker, die sich geschlossen gegen die Marabouts stellten und deren Forderung ablehnten. Die Republik blieb demokratisch und laizistisch. Diese Diskussionen charakterisieren das senegalesische System sehr gut. Bis heute beruht es auf Verhandlungen zwischen den Regierenden und den Marabouts.

Die Republik Senegal ist ein gutes Beispiel für eine besondere Form säkularer Beziehungen zwischen Staat und Religion. Die französische Laizität unterscheidet sich vom senegalesischen Beispiel, das dem indischen Modell ähnelt, in dem Religionen respektiert werden. Der französische Weg kann im Se-

negal nicht funktionieren, denn die senegalesische Geschichte unterscheidet sich von der Frankreichs. Alle Oppositionellen, selbst jene, die sich als Marxisten bezeichnen, sind Talibés (Schüler) eines Marabouts. Nur durch dieses System kann man die Politik im Senegal verstehen.

Ist es diese besondere Beziehung zwischen Sufi-Bruderschaften und Staat bzw. Regierenden, welche die Stabilität des Landes kennzeichnet? Kam es im Senegal deshalb nie zu einem Putsch?

Die Bruderschaften wurden nach der Unabhängigkeit sehr schnell zu einem wichtigen Verbündeten der Regierenden. Sie sprachen beispielsweise eine direkte Wahlempfehlung für einen Kandidaten aus, den *Ndiguël*. Diese unmittelbare Einmischung blockierte Reformen des politischen Systems. Religiöse und politische Kultur sind bis heute miteinander verwoben, und die Marabouts sind nicht nur Mittelsmänner, sondern auch Übersetzer des politischen Systems für die Bevölkerung. Diese Rolle verleiht ihnen große Macht, auch wenn sie keine direkten Wahlempfehlungen mehr aussprechen. Sie spielen weiterhin eine politische Rolle, aber ihr Engagement ist vielseitiger geworden, da sich das System demokratisiert hat.

Im Verhältnis zwischen Marabouts und ihren Talibés geht es um einen symbolischen und materiellen Tauschhandel. Der Talibé unterwirft sich dem Marabout. Er arbeitet für ihn oder entrichtet einen finanziellen Beitrag. Hat er ein großes Problem, kann er sich an den Marabout wenden, zum Beispiel, wenn sein Sohn krank ist und er ihn in das Krankenhaus von Dakar bringen muss. Der Marabout kommt dafür auf. Auch in dem Fall, dass sein Sohn eine Schule besuchen soll oder dass sein Cousin seine Arbeit verloren hat, kann er helfen.

Damit das System funktioniert, braucht der Marabout Zugang zum politischen System

und seinen Ressourcen. Im Gegenzug sorgt er für treue politische Gefolgschaft. Die Leute erzählen sich, dass ein Kalif seinerzeit zu Präsident Senghor kam und ihm eine Person als Abgeordneten für die Nationalversammlung vorschlug. Senghor soll geantwortet haben, dass dieser ja nicht einmal Französisch sprechen könne. Daraufhin soll der Kalif geantwortet haben: «Aber er kann applaudieren.» Das politische System beruht eben auf Verhandlungen und Tausch. Für Donald O'Brien gibt es einen Grund, warum das Land nie eine echte politische Krise erlebt hat: Es gibt eine senegalesische Zivilgesellschaft und sie wird von den Marabouts getragen. Sie beteiligen sich an den staatlichen Strukturen, sind aber nicht der Staat. Sie können dem Staat die Grenzen seiner Macht aufzeigen und die Bevölkerung verteidigen. Sie profitieren natürlich von diesem System, aber sie sind die Einzigen, die dem Staat sagen können, bis hier und nicht weiter.

Die Senegalesen haben kein großes Vertrauen in ihren Staat. Das Land befindet sich seit Jahrzehnten in einer wirtschaftlichen Krise, die Politiker sind als korrupt verschrien. Laufen die Marabouts nicht Gefahr, selbst in Misskredit zu geraten, weil sie so eng mit der Politik verbunden sind? Manche der Marabouts werden als Parvenüs kritisiert ...

Die Kritik an den Marabouts gab es schon immer. Was Ärger hervorruft, ist das Verhalten einiger Marabouts. Man muss sich im Klaren darüber sein, dass sie nicht in der Opposition sein können. Ich komme zurück auf mein Islam-Wolof-Staatsmodell. Der Marabout muss die Probleme seiner Talibés regeln, dafür braucht er Ressourcen. Die Bruderschaften erwirtschaften jedes Jahr riesige Summen ohne staatliche Hilfe – Milliarden von westafrikanischen Franc. Ich gebe Ihnen ein Beispiel: Ein Müllentsorgungsunternehmen ging bankrott und die

Arbeitnehmer erhielten über Jahre keinen Lohn. Der Konflikt war mit Gewalt verbunden. Ein Marabout mischte sich ein und fragte nach dem Grund für diesen Arbeitskampf. Er fragte nach den Forderungen der Arbeiter und beglich diese. Weil die Marabouts diese soziale Rolle spielen, müssen sie über Ressourcen verfügen. Also geht ein Marabout dorthin, wo er Geld findet und wo er mittels Gefallen ein Geschäft machen kann. Und wie überall gibt es solche und solche, die es eben mit der Moral nicht so genau nehmen. Das ist nichts Außergewöhnliches.

Man muss auch wissen, dass die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft Bedingungen unterliegt. Als Familie folgt man einem Marabout, den man jedoch auch wechseln kann, sollte man ihn beispielsweise für zu korrupt halten. Es findet also ein Wettbewerb unter den Marabouts um die Talibés statt.

Es ist die Aufgabe des Staates, nicht die der Marabouts, eine gute Wirtschaftspolitik für das Land zu gestalten. Die Marabouts haben dafür nicht die notwendige Kompetenz. Sie verteidigen nur ihre Interessen. Ohne sie würde das Land vor die Hunde gehen. Mit der Erdnussproduktion haben sie lange die Wirtschaft am Laufen gehalten, danach haben sie die Migration erst vom Land in die Städte und dann ins Ausland organisiert. Sie erledigen ihre Aufgaben. Das ist die Basis der Stabilität des Senegals.

Persönlich glaube ich aber, dass sie einer Demokratisierung im Wege stehen, die das politische System verändern könnte. Die Opposition im Senegal ist keine Alternative. Auch sie sind mit den Bruderschaften verbunden und pilgern nach Touba und Tivaouane. Aber vielleicht liege ich falsch. O'Brien hat immer gesagt, dass ohne das bestehende System der Staat nicht demokratisch funktionieren kann. Man muss diese Diskussion fortsetzen.

Die Jungen sind vielleicht der Schlüssel zur Lösung des Problems. Sie politisieren sich

immer stärker und leisten nicht nur Widerstand, sondern mischen sich konkret ein. Ich hoffe, dass sich die Jungen etwa von «Y'en a marre»³ (dt.: «Wir haben's satt») systematisch bei der Auswahl der politischen Kandidaten engagieren. Das politische Personal muss sich ändern. Und die Marabouts werden sich anpassen.

1 Diouf, Mamadou: Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries, Paris 2001. **2** Die Peul, im Deutschen auch unter dem Namen Fulbe bekannt, sind in Teilen Westafrikas ein ursprünglich nomadisierendes Hirtenvolk. **3** Eine wegen der andauernden Krise der Stromversorgung im Januar 2011 gegründete soziale Bewegung. Gründungsmitglieder sind die Hip-Hop-Gruppe Keur Gui und der Journalist Fadel Barro. Sie setzen sich für mehr soziale Gerechtigkeit ein, für niedrigere Preise von Grundnahrungsmitteln und für ein Ende der Korruption.

POLITISCHE TEILHABE STATT AUSGRENZUNG VON MUSLIMEN

INTERVIEW MIT DER TUNESISCHEN STAATSEKRETÄRIN
SAIDA OUNISSI ÜBER IHRE ERFAHRUNGEN
MIT ISLAMOPHOBIE UND RASSISMUS IN FRANKREICH¹

Das Interview führte Peter Schäfer.

Ihr Vater lebte im französischen Exil und auch Sie sind in Frankreich aufgewachsen. Was hat Sie dazu veranlasst, nach Tunesien zu gehen?

Ich war fünf Jahre alt, als wir nach Frankreich kamen. Dort habe ich den wohl wichtigsten Teil meines Lebens verbracht. Die französische Kultur bedeutet mir sehr viel. Ich bin dort zur Schule gegangen, unter anderem auf eine katholische, und habe an einer französischen Universität studiert. Ich habe mich auf lokaler Ebene engagiert und für die Tageszeitung *Le Monde* geschrieben. Man hat mich als positives Beispiel für Integration gesehen, doch ich war wohl zu religiös für französische Standards. Jedenfalls wurde ein Hidschab in meinem akademischen und intellektuellen Umfeld definitiv nicht akzeptiert. Dabei könnte ich im Prinzip nicht französischer sein, als ich bin. Dennoch habe ich das Gefühl, dass es für mich dort im öffentlichen Leben keinen Platz gibt.

Diese Beschränkungen habe ich schon früh gespürt. Ich kann mich noch sehr gut daran erinnern, als ich das erste Mal öffentlich beleidigt wurde: Mein früherer Professor hatte mich einmal mit der Begründung aus seinem Seminar geworfen, der Hidschab sei nicht mit den universitären Werten vereinbar. Er warf mir die Tötungen von Franzosen im besetzten Algerien und während des Bürgerkriegs in den 1990er Jahren vor. Ich habe mich deswegen beschwert, doch es hat zu nichts geführt. Vielleicht aber trägt dieser Fall dazu bei, dass Historiker in 50 Jahren unsere heutige Gesellschaft besser verstehen werden. Ich habe den

Eindruck, dass man in Frankreich oft nicht sehr weit kommt, wenn man einen muslimischen Hintergrund hat. Führungspositionen für Muslime sind immer noch die Ausnahme, obwohl viele beruflich qualifiziert und engagiert sind. Dieser Mangel an Möglichkeiten in Frankreich hat nach dem Ende der Ben-Ali-Diktatur im Jahr 2011 viele Tunesier dazu veranlasst, nach Tunesien zurückzukehren.

Geschah das in der Hoffnung, dass Tunesien sich nach der Revolution von 2010/11 in eine Demokratie verwandeln würde?

Ja, aber nicht nur das. Ausschlaggebend war auch, dass in dieser Zeit viele westliche

Saida Ounissi (29) ist Staatssekretärin für berufliche Bildung und Unternehmertum im Ministerium für Arbeit in Tunis. Sie erlangte bei den Parlamentswahlen vom Oktober 2014 eines der 69 Mandate für die al-Nahda-Partei und ist eine der internationalen Sprecherinnen für ihre Partei.

Ounissi studierte an der Pariser Sorbonne-Universität Geschichte und Politikwissenschaften und beschäftigte sich dort mit wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung. Derzeit arbeitet sie an einem Gesetzentwurf zu Solidarischer Ökonomie mit. Am 11. Juni 2016 beteiligte sie sich an einer Diskussion zum Thema «Frauenrechte zwischen der politischen Linken und dem politischen Islam» im Tunis-Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Gesellschaften zunehmend nach rechts rückten. Ich meine insbesondere den Aufstieg des Front National in Frankreich oder der Alternative für Deutschland. Und der vergangene Wahlkampf in den USA und die Wahl Trumps haben diese Tendenz jüngst wieder bestätigt. In Tunesien beobachten wir jedoch erstaunlicherweise eine gegenläufige Entwicklung: Dort sinkt beispielsweise die Akzeptanz für die Einschränkung der Rechte von Frauen und Minderheiten. In Tunesien melden sich bei derartigen frauenfeindlichen oder rassistischen Vorfällen viele Gegenstimmen in der Öffentlichkeit, im Parlament, aus der Zivilgesellschaft oder in den Medien. In Europa ist dies oftmals nicht der Fall, wenn man den rasanten Anstieg von Hassverbrechen oder Hetzreden sieht.

Welche Erklärung haben Sie für diese Entwicklung? Welche Gründe gibt es für die zunehmende Feindschaft gegenüber Muslimen und Flüchtlingen? Schließlich ist die Immigration von Muslimen aus verschiedenen Ländern nach Europa kein neues Phänomen?

Der Assimilierungsprozess im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre war sehr einschneidend und radikal. Migrantische Eltern haben mit ihren Kindern oftmals nicht über ihre Herkunft gesprochen, weil sie sie unbedingt zu Franzosen machen wollten, um ihnen letztlich jene Diskriminierung zu ersparen, die sie selbst erfahren mussten. Diese Rechnung geht aber nicht auf, wenn die Ausgrenzung kontinuierlich erfolgt, nur weil man den Namen Muhammad trägt oder wie auch immer nicht «typisch französisch» aussieht. In der lokalen Moscheegemeinde, in der ich aktiv war, berichteten mir Kinder von Eltern aus Nordafrika oder dem subsaharischen Raum von dem Balanceakt, sich einerseits zu Hause als Franzose zu fühlen, andererseits öffentlich aber als Nichtfranzose zu gelten.

Wenn also Historiker in 50 Jahren an Beispielen wie Ihrem Fall Islamophobie und Rassismus ablesen können, wie Sie sagen, kann man davon ausgehen, dass sich die Situation bis dahin verbessert hat?

Die Stigmatisierung von Muslimen, die politischen, medialen Angriffe und die individuellen Gewaltakte nehmen gegenwärtig zu. Das ist nicht nur meine subjektive Wahrnehmung, sondern wird auch von etablierten Organisationen wie Human Rights Watch, La Cimade oder Amnesty International bestätigt. Die Zunahme von Islamophobie in Europa lässt sich quantitativ belegen, sie ist eine traurige Realität.

Ich denke trotzdem, dass die Existenz muslimischer Gemeinden in Europa nicht mehr umkehrbar ist. Die Menschen engagieren sich in ihrem Umfeld, machen eine Ausbildung, verfügen über Kenntnisse, die gebraucht werden, und sind Teil des wirtschaftlichen Lebens. Diese Menschen kann man nicht alle vertreiben. Sie sind sehr politisiert und nehmen am politischen Leben teil, insbesondere auf lokaler Ebene.

Interessant für mich ist, wie sich in letzter Zeit der Diskurs in den Moscheen in Frankreich entwickelt hat. Imame rufen zur Beteiligung an Wahlen auf, sie bitten die Menschen um Zurückhaltung nach fremdenfeindlichen Übergriffen. Und sie forderten zur Beteiligung an der nationalen Trauer nach den extremistischen Anschlägen von Paris oder Nizza auf. Sie sorgen dafür, dass sich die muslimischen Gemeinden als Teil der Nation begreifen. Die Moscheen sind heute ein integraler Bestandteil des politischen Lebens für viele Muslime.

Darin könnte aber auch eine Gefahr liegen, wenn man sich das Beispiel Tunesien vor Augen hält ...

Das stimmt. Doch um radikal-islamistischen Entwicklungen entgegenzuwirken, haben

wir ganz bewusst Imame in unsere Anti-terrorstrategie aufgenommen. Es werden Schulungen durchgeführt, wie sie gegen extremistische Gruppen in ihren Gemeinden gezielt vorgehen können. Auch bieten wir Rhetorikkurse und Fortbildungen im Bereich der sozialen Medien an. Leider ist es heute so, dass vielen unpolitischen Imamen immer weniger Beachtung geschenkt wird. Wenn aber junge, religiös geprägte Menschen in ihren lokalen Moscheen keine befriedigenden Antworten auf ihre sozialen, religiösen und politischen Fragen finden, wenn Imame nur von Dingen predigen, die nichts mit den täglichen Interessen der Menschen zu tun haben, dann wenden sie sich anderen Predigern zu, nicht selten den Extremisten. Deshalb müssen Moscheen Teil des politischen Lebens sein und in politische Entscheidungen einbezogen werden. Schließlich stellen sie oft den einzigen wirklich öffentlichen Raum in vielen Städten und auf dem Lande dar.

Heute leben mehr als zwölf Millionen Muslime in Frankreich. Welche gesellschaftliche Rolle sollte ihnen Ihrer Meinung nach künftig zuteilwerden?

Die Möglichkeiten sind vielfältig. Ein französischer Muslim könnte einem säkularen Franzosen doch besser die Lage oder Geschehnisse in einem muslimischen Land erklären. Ein nicht muslimischer Franzose dagegen viel eher die gegenwärtige französische Politik einem muslimischen Publikum. Auf diese Weise könnten wir kulturelle und politische Brücken zwischen Europa und den muslimischen Ländern schlagen. Schließlich sind wir alle Opfer der Terroristen, egal ob wir nun muslimisch sind oder nicht. Und wenn sich dieser Terrorismus auf eine dezidiert islamisch-fundamentalistische Ideologie bezieht, wäre es dann nicht effektiver, all jene Menschen in die Debatten einzubeziehen, die den Hintergrund dieser Ideologie kennen und gewisse Stellungnahmen oder

Taten interpretieren und analysieren können? Der Konflikt wird jedoch leider dichotomisch begriffen, als Krieg von Muslimen gegen Nichtmuslime. Meiner Meinung nach wurde der religiöse Ansatz bei der Antiterrorismusprävention für politische Interessen zweckentfremdet.

Derzeit findet in Europa eine Art der Wertedebatte statt, die ein Hindernis für die Integration von Muslimen darstellt. Muslimische Werte, oder jedenfalls solche, die stereotyp dafür gehalten werden, gelten vielerorts als fremd. Wie lässt sich diese Wahrnehmung verändern?

Nehmen wir das Beispiel Säkularismus: Ich betrachte den Säkularismus mehr als Chance, nicht als Bedrohung. Die Muslime in Europa brauchen den Säkularismus als Basis für gesellschaftliche Akzeptanz. Ansonsten müssten alle katholisch werden, wie vor 1905 in Frankreich. Wenn wir den Säkularismus als Referenzrahmen für kulturelle und religiöse Vielfalt interpretieren, dann hat die heterogene muslimische Gemeinde in Frankreich viel dazu beigetragen. Es ist bereits viel Energie in die Etablierung eines «französischen Islam» geflossen, der kompatibel mit den französischen Werten ist. Es ist Privatsache, was man persönlich glaubt oder anzieht. Und in Hinblick auf die muslimische Gemeinschaft bedeutet das: Wir glauben alle an einen Gott und seinen Propheten Muhammad. Doch über alles andere lässt sich offen diskutieren. Und ein solcher Dialog wäre für alle Seiten eine sehr löbliche Lernerfahrung. Meiner Erfahrung nach haben sich Frankreichs Muslime durchaus positiv in die Gesellschaft eingebracht. Ich selbst war im interreligiösen Dialog sehr aktiv, hauptsächlich mit Christen. Die Priester, die an diesem interreligiösen Dialog teilnahmen, erzählten, dass diese Form des Gesprächs auch ihre Gemeinden wiederbelebt habe.

Mein Eindruck ist, dass Europa gegenwärtig unter einer Identitätskrise leidet. Viele Menschen suchen nach Antworten. Ich bin der Auffassung, dass das Leben ohne Spiritualität leer ist, und offenbar machen derzeit viele Menschen in Europa dieselbe Erfahrung. Religion ist eine sehr soziale Angelegenheit und eine Säule jeder Gesellschaft. Muslime können dazu beitragen, dass diese Dynamik wieder in Gang kommt. Europäische Muslime sind überwiegend europafreundlich ein-

gestellt und interessieren sich für eine starke Union, die sehr heterogen ist und damit eine Garantie für Offenheit und individuelle Freiheit darstellt. Als Muslim gibt es in Europa die seltene Möglichkeit, in einem anderen Kontext zu leben und zu lernen, sich gegenseitig zu akzeptieren und nicht jene auszuschließen, deren Ansichten einem nicht passen.

¹ Das Interview wurde am 23.11.2016 veröffentlicht unter: <https://de.qantara.de/node/25778>.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Hana Amoury ist Projektmanagerin im Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Israel.

Tsafrir Cohen ist Leiter des Büros der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Israel.

Odile Jolys ist freie Journalistin in Dakar.

Dr. Ibrahima Thiam arbeitet seit 2010 für das Westafrika-Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Dakar; er gehört der Bruderschaft der Tidschānīya an.

Impressum

MATERIALIEN Nr. 20

wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung

V. i. S. d. P.: Henning Heine

Franz-Mehring-Platz 1 · 10243 Berlin · www.rosalux.de

ISSN 2199-7713 · Redaktionsschluss: Januar 2017

Titelbild: Moschee im Gouvernement Kef (Tunesien) · Foto: Belhassen Handous

Layout/Herstellung: MediaService GmbH Druck und Kommunikation

Lektorat: TEXT-ARBEIT, Berlin

Gedruckt auf: Circleoffset Premium White, 100% Recycling

**«Wir sind alle Opfer
der Terroristen, egal ob wir
nun muslimisch sind oder
nicht. Und wenn sich dieser
Terrorismus auf eine dezidiert
islamisch-fundamentalistische
Ideologie bezieht, wäre es
dann nicht effektiver, all jene
in die Debatten einzubeziehen,
die den Hintergrund dieser
Ideologie kennen und
Stellungnahmen oder Taten
interpretieren und analysieren
können?»**

SAIDA OUNISSI