



Dr. Helmut Reifeld ist Auslandsmitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung in Marokko.

## AUSNAHME ODER VORREITER?

### DER POLITISCHE ISLAM IN MAROKKO

*Helmut Reifeld*

Schon bald nach dem Beginn des „arabischen Frühlings“ wurde die *exception marocaine*, die Ausnahme Marokko, eines der beliebtesten Themen in den Medien und den öffentlichen Diskussionen in Marokko. Die politischen Gründe, die für diese Ausnahmestellung angeführt werden können, liegen in der jüngeren Geschichte des Landes: An oberster Stelle ist dies die Existenz einer stabilen Monarchie sowie insbesondere die Reformpolitik des jetzigen Königs, Mohammed VI., die auch gern als *culture de l'anticipation* bezeichnet wird. Ferner zu nennen sind das Bestehen parlamentarischer Strukturen und autonomer Parteien seit der Unabhängigkeit des Landes 1956, die Verfassungsentwicklung seit 1962, die multiethnische Bevölkerungsstruktur und die pluralistische Kultur des Landes. Seit fast zwei Jahren wird Marokko von einer moderat islamistischen Regierung friedlich regiert, während die islamistischen Regierungen in Tunesien und Ägypten zu neuem Aufbruch und Instabilität beigetragen haben.

Unabhängig von der Tragfähigkeit dieser Gründe ist nicht zu übersehen, dass der aktuelle, vergleichsweise erfolgreiche politische Transformationsprozess Marokko deutlich aus der Gruppe der nordafrikanischen Staaten hervorhebt. Die marokkanische Elite sieht ihr Land bereits als „Hub“ zwischen Europa und Afrika. Es wird zuweilen in einem helleren Licht präsentiert als je zuvor: im Licht eines friedlichen Weges hin zu einer parlamentarischen Demokratie und einer vertieften Partnerschaft mit Europa. Dass es auch Schattenseiten gibt, wird nicht verheimlicht. Im neuesten *Human Development Index* der Vereinten Nationen von 2012 rangiert Marokko noch auf Platz 130 (von 186) und in der Rangliste für Pressefreiheit von Reporter ohne Grenzen auf Platz 136 (von 179). Fast die Hälfte der

Jugendlichen geht nicht zur Schule und hat keine geregelte Arbeit. Die Alphabetisierung ist eine der schlechtesten in der MENA-Region (Nahost und Nordafrika).

Was die Stellung des Islam betrifft, gilt Marokko als streng konservativ. Fast alle Juden, die noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts 2,3 Prozent der Bevölkerung ausmachten, haben das Land verlassen. Und da es fast keine marokkanischen Christen gibt, ist die islamische Bevölkerung bei über 98 Prozent anzusetzen. Welchen Anteil hat der Islam am Transformationsprozess des Landes? Und welche Rolle kommt dem parteipolitisch organisierten Islam – im Unterschied zu anderen nordafrikanischen Staaten – derzeit für die Entwicklung Marokkos zu?

### AUF DER SUCHE NACH REGELN

Die zentrale Frage hinter diesen Diskursen ist immer wieder die nach dem Verhältnis von „Islam und Demokratie“. Publikationen sowie vor allem Leitartikel und Kommentare in den Medien zu diesem Thema haben seit Jahren Konjunktur. Sie suchen stets von Neuem

**Leitartikel und Kommentare in den Medien suchen nach Regeln für einen Prozess, der faktisch in jedem Land besonderen Bedingungen und spezifischen Voraussetzungen zwischen Islam und Demokratie unterliegt.**

nach Regeln für einen Prozess, der faktisch in jedem Land besonderen Bedingungen und spezifischen Voraussetzungen unterliegt. Diese Suche nach Regeln für den Transformationsprozess ist häufig von der Einschätzung geprägt, wie viel oder wie wenig Reformbereitschaft der Autor „dem Islam“ zutraut. Als ein ausgewogenes Beispiel soll an dieser Stelle lediglich auf das Buch von Nader Hashemi, *Islam, Secularism and Liberal Democracy*,<sup>1</sup> hingewiesen werden, zumal es dem Autor gelingt, auch Marokko gut in seine Analyse zu integrieren und den spezifisch marokkanischen Problemen gerecht zu werden. Dabei vertritt Hashemi die These, dass die Wege islamisch geprägter Staaten zur Demokratie vielleicht noch lang sein werden, dass sie jedoch um Phasen der islamistischen Regierungsbildung und -verantwortung nicht umhin kommen werden, und zwar aus zwei Gründen.

1 | Nader Hashemi, *Islam, Secularism and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford, OUP, 2009.

Zum einen muss die Rolle der Religion in der Politik überhaupt erst noch verhandelt werden. Bis heute bestehe der größte Irrtum der islamistischen Parteien in der MENA-Region in ihrer Annahme, dass es in muslimischen Gesellschaften bereits seit Langem sowohl einen theologisch-normativen als auch einen emotionalen Konsens über die Rolle der Religion in der Politik gebe. Zudem seien die meisten Islamisten überzeugt, dass dieser Konsens grundsätzlich einen demokratischen Charakter habe, der sich vom westlichen Demokratieverständnis nicht wesentlich unterscheide. Hieran gibt es seiner Meinung nach berechnete Zweifel.

Zweitens können islamistische Parteien und Politiker durchaus eine maßgebliche Rolle im Demokratisierungsprozess in ihren Ländern spielen, vorausgesetzt es gelingt ihnen, ihre religiösen Maßstäbe mit den internationalen Menschenrechtsstandards und den Grundregeln der parlamentarischen Demokratie in Einklang zu bringen. Anzeichen hierfür gebe es. Die größte Hürde sieht Hashemi allerdings noch in der Konzeptionalisierung und Akzeptanz einer Form von „islamischem Säkularismus“, der es erlaubt, staatliche Institutionen und religiöse Körperschaften deutlich voneinander zu trennen.

**Gegenüber „säkular“ auftretenden Diktatoren erscheint vielen Islamisten – auch in Marokko – der türkische Regierungschef Erdogan als ein herausragendes Gegenbild.**

Das größte Hindernis auf diesem Weg bilden Hashemis Meinung nach die negativen Erfahrungen mit den autoritären Regimes in den post-kolonialen arabischen Staaten, die sich vor allem durch ihren Anspruch auf Säkularität legitimieren konnten. Gegenüber diesen „säkular“ auftretenden Diktatoren erscheint vielen Islamisten – auch in Marokko – der türkische Regierungschef Erdogan noch immer als ein herausragendes Gegenbild. Doch auch dieses Bild hat mehr und mehr Risse bekommen, seit Erdogans Machtpolitik sich unübersehbar auch auf die arabischen Staaten erstreckt.

Um die Spannungen in den unausweichlichen Konfliktfeldern zwischen Religion, Säkularismus und Demokratie besser einzudämmen, empfiehlt Hashemi die Auseinandersetzung mit dem Konzept der „multiplen Modernitäten“, das ursprünglich von dem israelischen Soziologen Shmuel Eisenstadt in die internationale Diskussion eingebracht worden ist. „Multipel“ bedeutet dabei, dass die Entwicklungen

in Staat und Gesellschaft, in Religion und Politik, in Wirtschaft und Kultur sowohl innerhalb eines Landes als auch zwischen den Staaten einer Region weder gleichzeitig noch inhaltlich zusammenhängend verlaufen müssen. Ungeachtet dessen, dass dieser Hinweis in der digitalen Welt des 21. Jahrhunderts immer rascher an Bedeutung verliert, vollziehen sich politische Transformationen offensichtlich noch immer auf sehr unterschiedlichen Wegen. Auch die europäische Moderne habe sich auf verschiedenen Ebenen entwickelt. Sie sei nicht primär christlich, sondern säkular geprägt gewesen. Welche Entwicklungen in den arabischen Staaten möglich seien, dies müsse – so folgert Hashemi zu Recht – jedes Land für sich aushandeln.

### **STRUKTUREN UND STRÖMUNGEN DES ISLAM IN MAROKKO**

Obwohl sich das Erscheinungsbild des Islam in Marokko in den letzten zehn Jahren bereits deutlich gewandelt hat, lässt es sich noch immer grob in zwei Hauptströmungen unterteilen.<sup>2</sup> Die erste Gruppe umfasst den formellen Islam, also den der Rechtsgelehrten (*Ulema*), der zugleich einen Islam der Städte, der Araber und der Elite des Landes darstellt. Die zweite Gruppe bildet der so genannte Volksislam, der vor allem in den ländlichen Regionen zuhause ist. Grob formuliert handelt es sich um den Islam der Berber, die mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmachen. In ihm wurden ursprünglich auch mystische, ja selbst heidnische Elemente absorbiert, und vor allem finden sich hier starke Einflüsse des Sufismus wieder.

**Der Islam in Marokko lässt sich in zwei Hauptströmungen unterteilen. Die erste Gruppe umfasst den formellen Islam der Städte, die zweite bildet der Volksislam, der vor allem in den ländlichen Regionen zuhause ist.**

Das Verhältnis der beiden Gruppen zueinander war in der Vergangenheit durch konstante Konfliktlinien geprägt, so dass ein großer Teil ihrer Energie zweifellos in diese Auseinandersetzungen untereinander gesteckt wurde. Die *Ulema*

2 | Vgl. hierzu vor allem die sowohl empirisch als auch analytisch hervorragende Studie von: Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik und Mohamed Tozy, *L'Islam au Quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, 2013, 25 ff. Die Grundlage dieser Erhebung bilden über tausend strukturierte, repräsentative und in ganz Marokko durchgeführte Einzelinterviews. Die Einleitung der drei Autoren (S. 15-55) bietet zudem einen exzellenten Überblick über die ältere Literatur und den aktuellen Forschungsstand zu diesem Thema.

präsentieren sich dabei in der Regel als Parteigänger des Königs. Die Aufgabe der Krone wiederum ist es, säkular-laizistische und religiöse Interessengegensätze auszugleichen. Gleichzeitig hat es immer besonders heftige Konfrontation zwischen den Rechtsgelehrten und dem sufistisch geprägten Islam gegeben. Diese spiegelt sich in allen drei der genannten Bereiche wider: Stadt versus Land, Elite versus Volk und Araber versus Berber. Auch wenn diese Gegensätze und Unterscheidungen zwischen den beiden grob skizzierten Gruppen in den vergangenen zehn Jahren durch staatliche Islampolitik größtenteils nivelliert worden sind, wirken sie bis heute nach.

Eine marokkanisch-maghrebinische Besonderheit stellen dabei die aus dem Sufismus entstandenen Heiligengräber (*Marabouts* oder auch *Zaouias*) dar. Von diesen gibt es etwa 100.000 in Marokko. Politisch bedeuten sie nicht zuletzt eine Demonstration religiöser Selbstbestimmung seitens der Berber. Angesichts ihrer jahrhundertealten Verwurzelung in der marokkanischen Gesellschaft tragen sie entscheidend zum konservativen Erscheinungsbild des Islam im öffentlichen Leben bei. Seit Jahrhunderten dienen viele von ihnen als Pilgerstätten, um die herum sich Bruderschaften gebildet haben. Während deren Verhältnis zur Krone traditionell gespannt war und die Franzosen diese Spannungen Anfang des 20. Jahrhunderts auch noch gegen die Krone instrumentalisiert hatten, gelang Hassan II. in den 1960er Jahren eine Annäherung. Seitdem werden einige dieser Bruderschaften finanziell von der Krone unterstützt, und zu ihren Mitgliedern gehören teilweise sogar hochrangige Funktionsträger aus Staat und Gesellschaft. Bis heute kann es bei diesen Bruderschaften zu Vermischungen von Religion und Politik kommen, da sie sich bei besonders traditionsbewussten Intellektuellen und quer durch alle Schichten der Bevölkerung großer Beliebtheit erfreuen. Der derzeitige Religionsminister gehört zum Beispiel der renommierten Boutschichiyya-Bruderschaft an.

Von einem starken sufistischen Hintergrund geprägt ist auch die Bewegung Al-Adl wal-Ihsan (für Gerechtigkeit und Wohlfahrt), die zwar als Partei verboten ist, aber als Bewegung toleriert wird. Der geistige Vater der Al Adl, wie sie meist nur genannt wird, war der Ende 2012 verstorbene Scheich Yassin aus Salé, der Nachbarstadt von Rabat, aber

ihre Sympathisanten fanden sich überall in Marokko.<sup>3</sup> Sie hat in den Jahren 2011 und 2012 maßgeblich die außerparlamentarische Protestbewegung Mouvement 20 Février geprägt und getragen, die in dieser Zeit fast täglich vor allem in Casablanca, Rabat, Fes und Tanger, aber auch in anderen großen Städten des Landes für soziale und wirtschaftliche Rechte, für Maßnahmen gegen die Korruption und für demokratische Reformen in vielen staatlichen Bereichen demonstriert hat.<sup>4</sup>



Salafistischer Protest 2012: Da sich ihre dogmatischen Vorschriften auch auf Bereiche der Politik und des öffentlichen Lebens erstrecken, stellen sie für islamistische Parteien ein erhebliches Abgrenzungsproblem dar. | Quelle: Magharebia ©.

Die Al Adl akzeptiert die politische Auseinandersetzung als Mittel der Veränderung. Sie vertritt islamische Werte nicht in Opposition zu demokratischen, sondern als Argumente gegen einen Mangel an Demokratie. Ihre Demonstrationen sind fast durchgehend gewaltfrei geblieben, und ihre Mitglieder versuchen, die Demokratisierung Marokkos mit islamischen Vorstellungen von Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität in Einklang zu bringen. Sie wollen keine „Rückkehr“ zu imaginierten, vormodernen Gesellschaftsformen oder einer vermeintlichen islamischen „Authentizität“, wie sie den kleinen Gruppen der Salafisten vorschweben, sondern sie versuchen, so mit und in der „Moderne“ zu leben,

3 | Zur Entwicklung und Bedeutung vgl. Youssef Belal, *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Lyon, 2011.

4 | Abdeslam Bekkali, *L'an 1 de la Cyber Democratie au Maroc: 20 Février 2011*, Edition Hammouch, 2012.

dass diese für sie einen „islamischen“ Charakter behält, wie dies Scheich Yassin 1998 beschrieben hat.<sup>5</sup> Inwieweit die Al Adl bis heute von der Basis her moralischen Druck auf die regierende, moderat islamistische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (PJD) ausübt, darüber gibt es lediglich Spekulationen. Einige Stimmen behaupten sogar, dass der Einfluss der Al Adl auf die öffentliche Meinungsbildung stärker ist als der der PJD.

Das politische Hauptproblem stellen demgegenüber – ähnlich wie in anderen nordafrikanischen Staaten – die Salafisten dar. Sie werden in der gesamten Region für terroristische Attentate mitverantwortlich gemacht und haben maßgeblich das Bild des radikalen, gewaltbereiten Islam geprägt. Im Gegensatz zu den moderaten Islamisten der regierenden PJD lehnen sie nicht nur die Parteien, sondern die Politik, die Demokratie und den Rechtsstaat insgesamt

**Salafisten träumen von einer Tabula rasa, bei der vor allem den Sufisten und den moderaten Islamisten der Kampf angesagt wird. Ein extremes Beispiel hierfür bot die Zerstörung der Mausoleen und Heiligengräber in Timbuktu.**

ab. Sie interessieren sich weder für politische Institutionen noch für Menschen- oder Freiheitsrechte. Auf der Grundlage ihrer Auslegung von Koran und Sunna und der daraus resultierenden Scharia-Gesetze streben sie eine „Reform der Seele“ an, die wichtiger ist als jede Reform des Staates.<sup>6</sup> Was die Umsetzung betrifft, träumen sie von einer Tabula rasa, bei der vor allem den Sufisten und den moderaten Islamisten der Kampf angesagt wird. Ein extremes Beispiel hierfür bot die Zerstörung der Mausoleen und Heiligengräber in Timbuktu, die noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein vielen marokkanischen Gläubigen als Pilgerstätte dienten. Im Mai 2012 hatten dort die beiden malisch-salafistischen Gruppen der Ansar Dine und der Al-Qaida im Islamischen Maghreb gewütet. Ihre Devise lautete damals: „Gegen Gräber und Paläste!“ – als die beiden wichtigsten Symbole des Aberglaubens. Ähnliche Zerstörungen gab es 2012 auch in Tunesien.

5 | Abdessalam Yassin, *Islamiser la Modernité*, Rabat, 1998.

6 | Vgl. hierzu: Mohammed Mouaquit, „Marginalité de la charia et centralité de la commanderie des croyants: Le cas paradoxal du Maroc“, in: *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique, sous la direction de Baudouin Dupret*, La Découverte, Paris, 2012, 141-151.

Nirgendwo in der arabischen Welt haben Salafisten ein einheitliches, kohärentes System ihrer Glaubens- oder Ordnungsvorstellungen entwickelt, auch nicht in Marokko. Sofern sie sich politisch abgrenzen, bleibt dies sporadisch, fließend und unscharf. Was vor allem fehlt, sind in der Regel Abgrenzungen gegenüber terroristischer Gewalt. Demgegenüber erscheinen ihre strengen und für Außenstehende kaum nachzuvollziehenden religiösen Auseinandersetzungen untereinander über Verhaltens-, Kleidungs- oder Ernährungsregeln, mit denen sie die ursprüngliche Praxis des Propheten erhalten und fortsetzen wollen, auch den meisten Muslimen maniert. Da sich ihre streng dogmatischen Vorschriften letztlich auch auf Bereiche der Politik und des öffentlichen Lebens erstrecken und selten nur pazifistisch vertreten werden, stellen sie nicht nur ein allgemeines Sicherheitsproblem, sondern speziell für islamistische Parteien ein erhebliches Abgrenzungsproblem dar. Die Zahl ihrer Anhänger wird für die gesamte islamische Welt auf circa ein Prozent geschätzt, was in etwa auch für Marokko zutreffen dürfte. Abgeschreckt von der Entwicklung in Ägypten und Tunesien, bemühen sie sich hier jedoch anscheinend um ein politisch loyales Auftreten.<sup>7</sup> Offiziellen Angaben zufolge sind ihre Aktivisten in Marokko überwiegend inhaftiert oder zumindest unter ständiger Beobachtung.

**Abgeschreckt von der Entwicklung in Ägypten und Tunesien, bemühen sich die Salafisten Marokkos um ein politisch loyales Auftreten.**

## **DER POLITISCHE ISLAM IN DER REGIERUNGS- VERANTWORTUNG**

Den Repräsentanten der moderat islamistischen PJD ging es seit der Formierung dieser Partei 1998 mehr um Politik als um Religion. Ihre Vertreter haben von Anfang an akzeptiert, dass die Partei sich nicht „islamistisch“ nennen, sondern nur „mit Bezug zu islamischen Werten“ zur Wahl antreten darf. Ihre treibende Motivation war es, Religion und Politik auf eine neue, sozial gerechte und im Prinzip demokratische Weise miteinander zu verbinden. Nach dem Vorbild der türkischen Regierungspartei AKP und in

7 | Vgl. Mohammed Masbah, „Moving towards Political Participation. The Moderation of Moroccan Salafis since the Beginning of the Arab Spring“, *SWP Comments 1*, Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), Berlin, 01/2013, [http://swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2013C01\\_msb.pdf](http://swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2013C01_msb.pdf) [03.09.2013].

**Akteure islamistischer Gruppen und Organisationen, die aufgelöst oder verboten wurden, schlossen sich später der PJD an, um „den Weg durch die Institutionen“ zu gehen.**

deutlichem Gegensatz zu den Salafisten geht es ihnen um die Verwirklichung islamischer Wertvorstellungen im Rahmen eines modernen Rechtsstaates und mithilfe einer demokratisch legitimierten Partei. Bevor sich jedoch dieses Profil der PJD herausbilden konnte, hatten sich seit den 1970er Jahren dutzendfach islamistische Gruppen und Organisationen gebildet, die dann entweder aufgelöst oder verboten worden sind, deren Akteure sich später jedoch vielfach der PJD angeschlossen haben, um gewissermaßen „den Weg durch die Institutionen“ zu gehen. Sie geben sich heute überwiegend ein konservatives, teilweise aber auch ein sozialistisches oder liberales Image.

Die PJD verdankte ihren Erfolg bei den letzten Parlamentswahlen im November 2011 ihren zahlreichen Versprechen, religiöse Werte in Politik umzusetzen. Geprägt von den Zielen einer sozial gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik, beanspruchte sie, auch in den übrigen Politikfeldern die nötige Handlungskompetenz mitzubringen. Gemäß der neuen Verfassung, die am 1. Juli 2011 per Referendum in Kraft getreten war und damit diese vorgezogenen Neuwahlen zur ersten Kammer des Parlaments erforderlich gemacht hatte, war zugleich garantiert, dass der König den Repräsentanten derjenigen Partei mit der Regierungsbildung beauftragen würde, die als stärkste aus diesen Wahlen hervorgehen sollte. Mit 107 von insgesamt 395 Sitzen fiel diese Aufgabe an die PJD; und die entscheidende Frage lautet seitdem: Bestimmt der politische Islam in Marokko die Richtlinien der Politik?

Bereits in den Koalitionsverhandlungen wurde der Führungsanspruch der PJD auf eine Zerreißprobe gestellt. Nur unter dem Diktat der begrenzten Zeit gelang es dem neuen Regierungschef und Vorsitzenden der PJD, Abdelilah Benkirane, am 3. Januar 2012 eine Regierungskoalition zu bilden. Diese erste Regierungsübernahme durch eine islamistische Partei in Marokko gelang mithilfe der nationalistisch-konservativen Istiqlal, dem eher liberalen Mouvement Populaire und der sozialistischen PPS. Diese Koalitionspartner wurden allein nach den parlamentarischen Mehrheitsverhältnissen akzeptiert, ungeachtet möglicher ideologischer Vorbehalte. Seit die Istiqlal am 7. Juli 2013 aus dieser Koalition wieder ausgetreten ist, kann die PJD

zwar vorläufig weiterregieren, sie sucht aber aus den Reihen der Opposition nach neuen Partnern für eine parlamentarische Mehrheit. Auch wenn das Votum des Königs in dieser Sache eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat, kann es ohne Zweifel bereits als ein Sieg der neuen Verfassung und damit auch der Demokratie gewertet werden, dass diese Krise sich zurzeit ausschließlich im Parlament vollzieht.

Rückblickend zeigt sich, dass es der PJD nicht um eine Politisierung der Religion ging, sondern umgekehrt. Ihr moralischer Konservatismus sollte politikfähig werden, und das bedeutete von Anfang an auch eine Auseinandersetzung mit dem säkularen Alltag der marokkanischen Demokratie. Der Bedeutungsunterschied, der den religiösen Themen im Wahlkampf und nach der Wahl zukam, ist frappant. Zugleich hat sich die nationalistische Ausrichtung ihrer Politik nach der Regierungsbildung noch einmal deutlich verstärkt. Von ihrer ursprünglichen Orientierung an der türkischen AKP war nach dem Wahlerfolg kaum noch die Rede. Und von den vermeintlichen Versprechungen aus dem Wahlprogramm der PJD sind viele in Vergessenheit geraten.

Die bescheidenen konkreten Erfolge, die die PJD in den knapp zwei Jahren ihrer Regierungsführung vorweisen kann, lassen die Stabilität der bestehenden politischen Strukturen erkennen, an die sie sich angepasst und in die sie sich erfolgreich integriert hat. Dass dieses System primär ein säkulares ist, bedeutet zugleich eine Säkularisierung des politischen Islam und einen Primat des Politischen über die Religion. In den zwei Jahren seit dem Referendum über die neue Verfassung hat es zwar in Regierung und Parlament eine konstruktive Debatte über deren Bedeutung und Ziele gegeben, aber fast alle notwendigen Durchführungsgesetze lassen auf sich warten. Die Aufteilung der Macht zwischen der Krone und dem Regierungschef wird fortwährend auf die Probe gestellt. Was im Sinne der Verfassung unter Säkularismus und garantierten individuellen Freiheitsrechten zu verstehen ist, interessiert anscheinend nur eine kleine intellektuelle Elite. Kein führendes Parteimitglied macht sich zum Beispiel die Forderung nach einer Wiedereinführung

**Seit dem Referendum über die neue Verfassung hat es zwar in Regierung und Parlament eine konstruktive Debatte gegeben, aber fast alle notwendigen Durchführungsgesetze lassen auf sich warten.**

der Todesstrafe – insbesondere auf Apostasie – zu Eigen, wie sie nicht nur von Salafisten, sondern auch von Teilen der *Ulema* erhoben wird. Aus Sicht der PJD garantieren Demokratie und Menschenrechte ihre politische Teilhabe.

### DER EINFLUSS DER MONARCHIE

Das schwierigste Konfliktfeld, auf dem sich Benkirane in den vergangenen zwei Jahren bewegen musste, scheint die notwendige Abstimmung mit der Krone gewesen zu sein, denn was den Zusammenhalt des Islam in Marokko und seine politischen Gestaltungsmöglichkeiten betrifft, kommt dem König eine Schlüsselstellung zu. Seit der Machtübernahme durch die Dynastie der Alaouiten 1631 und bis heute legitimieren sich die marokkanischen Könige als *Cherifen*. Dies bedeutet, dass sie sich auf ihre Abstammung von Hassan, dem Sohn der Prophetentochter Fatima, und damit auf eine direkte Erbfolge berufen können. Hieraus wiederum leitet sich der Titel „Amir Al Mouminine“ ab: Prinz oder auch Behüter der Gläubigen. Heute ist dieser Titel in Artikel 41 der neuen marokkanischen Verfassung verankert und gibt dem König das Recht, in allen religiösen Angelegenheiten per Dekret (*dahir*) letztgültig zu entscheiden. Öffentlich kritisiert wird dieser Rechtsanspruch im Grunde nur von der Bewegung Al Adl.



Mohammed VI. im Weißen Haus 2002: Der König spielt mit und gewinnt in der Regel immer. | Quelle: Eric Draper, White House.

Mit dieser Rückversicherung kontrolliert der König nicht nur die Imamausbildung, den Koranunterricht, die Freitags- und Fastenpredigten. Er scheint nicht selten der einzige zu sein, der Politik noch zu gestalten vermag.

**Der marokkanische König scheint nicht selten der einzige zu sein, der Politik noch zu gestalten vermag. In sieben Ministerien hat er – neben dem vom Regierungschef berufenen Minister – einen „Ministre Délégué“ eingesetzt.**

In den sieben wichtigsten Ministerien hat er – neben dem vom Regierungschef berufenen Minister – einen „Ministre Délégué“ eingesetzt. In allen Städten, Regionen, nationalen Institutionen und vor allem im Innenministerium hat das letzte Wort der Wali, der direkt vom König eingesetzt wird. Auch die Mitglieder der sich weiterhin hinter verschlossenen Türen treffenden Verfassungskommission sind ausschließlich von ihm berufen worden. Wie erst im Nachhinein bekannt wurde, hat der König dennoch weitere Änderungen an der Verfassung vornehmen lassen, selbst nachdem diese bereits für das Referendum publiziert worden war.

Die neue Verfassung, die Mohammed VI. überraschend schnell nach dem Ausbruch der Unruhen in Tunesien bereits am 9. März 2011 in einer Thronrede angekündigt hatte, hat ohne Zweifel eine weitere Demokratisierung des Landes auf den Weg gebracht. Sie gilt den meisten Beobachtern als die umfassendste demokratische Verfassung in der Geschichte Morokkos. Sie erkennt das Prinzip der Gewaltenteilung an, garantiert wesentliche Grund- und Freiheitsrechte, stärkt sowohl die Rechte der Regierung als auch der parlamentarischen Opposition und erstreckt sich auf alle Kernbereiche der politischen Ordnung. Die Prärogativen des Königs beschränken sich auf die Bereiche Religion, Sicherheit und politisch-strategische Richtungsentscheidungen. Darüber hinaus entsteht jedoch zuweilen der Eindruck, dass der König nicht nur herrscht, sondern auch regiert und unmittelbar in die Entscheidungen der Exekutive eingreift. In der Wochenzeitung *Telquel* war vor Kurzem von einer *monarchie exécutive* die Rede. Der König sei nicht nur Schiedsrichter, sondern auch Mitspieler, und er gewinne in der Regel immer.<sup>8</sup>

Wichtig für die Islampolitik des Königs ist seine direkte Kontrolle über das Dar al-Hadith al-Hassaniya, ein weit über Marokko hinaus angesehenes Forschungsinstitut für religiöse Studien. Hassan II. hatte es in Rabat errichten

lassen, nicht zuletzt als Gegengewicht zu den traditionell unabhängigen universitären Islamstudien insbesondere in Fes. Außenminister Saad-Eddine El Othmani und Justizminister Mustafa Ramid (beide PJD) haben dort einen Abschluss erworben. Darüber hinaus unterstehen dem Vorsitz des Königs die Rabita Mohammedi des Oulema, eine Art theologischer Think-tank, und der Majliss Al Ilmi, ein Schulungszentrum für die *Ulema* aus ganz Marokko, die beide in Rabat angesiedelt sind. Für die Anerkennung Mohammed VI. in der arabischen Welt nicht unwichtig ist zudem, dass seit 1979 der marokkanische König immer zugleich Vorsitzender des Comité al Quds ist, das sich für den Anspruch auf Jerusalem als Hauptstadt der Palästinenser einsetzt.



Nicht gegen die Monarchie an die Macht gekommen, sondern dank der Reformpolitik des Königs: Regierungschef Abdelilah Benkirane (PJD), hier mit Spaniens Ministerpräsident Mariano Rajoy. | Quelle: Magharebia ©<sup>1</sup>.

Gegenüber den etablierten Machtverhältnissen der marokkanischen Monarchie hat der moderate Islam – trotz der Regierungsverantwortung – keinerlei Veränderungen durchgesetzt, ja nicht einmal durchzusetzen versucht. Schließlich ist er nicht gegen die Monarchie an die Macht gekommen, sondern dank der Reformpolitik des Königs. Der sinnfällige Satz Benkiranes, „L’Etat c’est le Roi“, hat weniger resignativen als einen affirmativen Charakter. Die PJD tritt nicht als ein Sprachrohr der Religion gegen die Politik auf, sondern als ein neuer „Player“, der jetzt mitspielen darf auf der etablierten Bühne der Macht. Wie gut sie diese Rolle spielt, entscheiden bei der nächsten Wahl zweifellos

auch die marokkanischen Wähler. Bis dahin aber ist es eher der *makhzen*, der etablierte Macht- und Kontrollapparat des Königs, der über die Fortführung der Reformpolitik entscheidet.

## ISLAM ZWISCHEN SÄKULARISMUS UND DEMOKRATIE

Ebenso wie in anderen islamisch geprägten Staaten wird auch in der Präambel der neuen marokkanischen Verfassung sowie in mehreren der folgenden Artikel der Anspruch geltend gemacht, dass die Staatsreligion des Landes der Islam ist. Zum einen hat diese Festlegung die Funktion, die Entscheidungshoheit in religiösen Angelegenheiten der Freiheit der jeweiligen Regierung zu entziehen, um sie ausschließlich der Souveränität des Königs zu überlassen. Zum anderen schließt diese Festlegung keineswegs aus, dass Fragen der Religion und der Politik voneinander getrennt werden.

Noch bevor diese Festlegung auf einen *etat musulman souverain* erfolgt, heißt es jedoch bereits im ersten Satz dieser Präambel, dass das Königreich Marokko ein *etat de droit démocratique* sei, dessen Fundamente die Prinzipien *de participation*, *de pluralisme* und *de bonne gouvernance* bilden. Zudem werden bereits in der Präambel – ebenso wie in mehreren der folgenden Artikel – die Menschenrechte als unteilbar und universell anerkannt. Nicht explizit genannt wird dabei die Religionsfreiheit. In Artikel 3 wird lediglich die Garantie gegeben, dass andere Religionen ihre Kulturlandungen frei ausüben dürfen. Faktisch bedeutet dies jedoch, dass ein Religionswechsel für Muslime in Marokko unmöglich ist.

In ihrer alltäglichen Politik sieht sich die islamistische Regierung heute mit den gleichen Problemen konfrontiert, die jede andere Regierung auch hätte. Der faktische Säkularismus, der die politische Kultur Marokkos seit Langem prägt und Erwartungen der Bürger

**Der faktische Säkularismus, der die politische Kultur Marokkos seit Langem prägt und Erwartungen der Bürger an eine fortschreitende Demokratisierung bestärkt, setzt allen islamistischen Ambitionen Grenzen.**

an eine fortschreitende Demokratisierung bestärkt, setzt allen islamistischen Ambitionen Grenzen. Sowohl in der Außen- und Europapolitik als auch in der Wirtschafts- und Energiepolitik sind viele Weichen so gestellt, dass eine Mehrheit in der Bevölkerung diesen auch folgen möchte.

**Die kulturpolitischen Vorstellungen islamistischer Gruppen sind im modernen, urbanen Marokko nicht mehr mehrheitsfähig.**

Was den modernen, kulturellen Bereich betrifft, gilt es, auf die jährlichen internationalen Filmfestspiele in Marrakesch hinzuweisen sowie auf das ebenfalls jährlich stattfindende Mawazine, ein internationales Musikfestival in Rabat. Beide Veranstaltungen ziehen jeweils wochenlang die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich, während die gelegentliche Kritik von Seiten islamistischer Gruppen marginal bleibt. Darin wird zum einen deutlich, dass deren kulturpolitische Vorstellungen im modernen, urbanen Marokko nicht mehr mehrheitsfähig sind, und zum anderen, dass es auch in Marokko immer mehr Bereiche gibt, deren Charakter eher den Entwicklungslinien der Globalisierung folgt als denen einer rückwärtsgewandten Koranexegese.

Für Lahcen Oulhaj, den bisherigen Dekan der Rechts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Rabat, sind es im Wesentlichen drei Gründe, die den säkularen Charakter Marokkos untermauern und gegebenenfalls einer streng islamistischen Politik im Wege stehen. Als erstes betont er, dass allein der Säkularismus den politischen und wirtschaftlichen Fortschritt des Landes ermöglicht habe und seine Integration in die Weltwirtschaft gewährleiste. Für religiösen Fundamentalismus, der diese Integration Marokkos rückgängig zu machen versuche, gebe es keine Mehrheit. Zweitens weist er darauf hin, dass teilweise bereits die Verfassung von 1962, vor allem aber die neue von 2011 zahlreiche Grund- und Menschenrechte, ein Verbot der Diskriminierung und die Gleichstellung von Mann und Frau garantiere, und zwar auf der Grundlage einer säkularen Gesellschaftsordnung. In allen Bereichen der ökonomischen, politischen und kulturellen Integration des Landes sei die PJD mit Problemen konfrontiert, die sie anders als säkular gar nicht sinnvoll lösen könne. Und drittens sei die Mehrheitskultur der Berber bis heute wesentlich stärker von individualistischen und damit auch pluralistischen Elementen geprägt als von orthodox religiösen. Er erinnert an Jacques Berque, einen der tiefsten Kenner des Maghreb, von dem die These stammt, dass die Berber mehr den Islam „berberisiert“ hätten als sie von ihm islamisiert worden seien.<sup>9</sup>

9 | Lahcen Oulhaj, „Une perception du sécularisme au Maroc“, in: Farid el Bacha und Helmut Reifeld (Hrsg.), *La Liberté de Religion*, Rabat, 2013, 45-58, hier: 55.

Ob es in den arabischen Staaten Nordafrikas „moderne“, demokratische und das heißt letztlich vor allem pluralistische politische Regierungsformen ohne eine säkulare Grundstruktur geben kann, ist vermutlich eine der Schlüsselfragen des politischen Islam in der gesamten Region. Dabei gilt es, das Verhältnis von Politik und Religion in jedem Staat und jeder Region entsprechend den historischen Gegebenheiten und aktuellen Rahmenbedingungen spezifisch zu analysieren. In Marokko lässt sich dabei sehr rasch der Eindruck gewinnen, dass ein starker Einfluss des Islam im gesellschaftlichen Bereich auch mit einem entsprechenden Einfluss in der Politik in Einklang zu bringen ist. Hierfür scheinen vor allem drei positive Voraussetzungen gegeben zu sein: Erstens gibt es eine starke Zivilgesellschaft, die von sozialem Engagement und vitalen Gemeinschaftsbildungen gekennzeichnet ist; zweitens ein verbreitetes Verlangen nach Freiheitsrechten und einer Verbesserung der Lebensverhältnisse sowie drittens insbesondere in der Wirtschaft Offenheit für die Herausforderungen der Globalisierung.

**In Marokko lässt sich sehr rasch der Eindruck gewinnen, dass ein starker Einfluss des Islam im gesellschaftlichen Bereich auch mit einem entsprechenden Einfluss in der Politik in Einklang zu bringen ist.**

Gleichzeitig werden Diskurse über religiöse Themen auf allen Ebenen der marokkanischen Gesellschaft geführt. Dies gilt nicht nur für die Protestbewegung des 20. Februar, sondern auch für weite Kreise der gebildeten Elite des Landes, die sogar vielfach mit diesen Demonstranten sympathisiert, hierfür aber nicht auf die Straße gehen würde. Wie erwähnt, sind große Teile dieser Bewegung religiös motiviert, aber nicht gewaltbereit. Ihre Motivation speist sich nicht aus religiösem Fundamentalismus, wohl aber aus dem Bedürfnis nach religiöser Selbstbestimmung und der Forderung nach partizipativer Demokratie. Hierbei handelt es sich sowohl um ein Zeichen von Demokratisierung als auch um einen Wandel der Religiosität.

Wie aus den Analysen von El Ayadi, Rachik und Tozy hervorgeht, ist der Islam in Marokko in den vergangenen Jahren – ähnlich wie auch in den übrigen Staaten Nordafrikas – von zwei starken Tendenzen geprägt gewesen. Zum einen von einem erneuerten Herrschaftsanspruch des Staates über die Religion und zum anderen von einer wachsenden Fragmentierung in vielen Bereichen des religiösen Lebens.<sup>10</sup> Die

**Die These von einer weltweit fortschreitenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens auf der einen Seite steht einer „Wiederkehr der Religionen“ auf der anderen Seite gegenüber.**

Autoren tun sich jedoch schwer, das Land zwischen den beiden großen Entwicklungsthesen zu verorten, von denen die Auseinandersetzungen in den Kulturwissenschaften seit Jahrzehnten international geprägt sind:

der These von einer weltweit fortschreitenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens auf der einen Seite und der von einer „Wiederkehr der Religionen“ auf der anderen Seite. Was die erste These betrifft, halten sie die Rückwirkungen der staatlich reglementierten Religiosität auf den Einzelnen für nicht genügend berücksichtigt; gegenüber der zweiten These wenden sie ein, dass es in Marokko nie einen Rückzug und somit auch keine Wiederkehr des Religiösen gegeben habe. Religion sei ein konstanter Bestandteil des öffentlichen Lebens. Eine neue Entwicklung sei, dass die religiöse Bildung zugenommen habe, insbesondere die der Frauen. Vor allem aber habe sich die Praxis des religiösen Lebens stark individualisiert. Es gebe einen zunehmenden Pragmatismus, der leicht verinnerlicht wird und dessen politische Opportunität sich im öffentlichen Leben bereits vielfach widerspiegelt. Zudem betreffe dies alle Altersgruppen, wenn auch der Hang zum Dogmatismus mit zunehmendem Alter steigt. Die Autoren fordern sowohl Verständnis für diesen Strukturwandel im öffentlichen Auftreten des Islam allgemein als auch für die Alltagsreligiosität der Menschen im Licht des Säkularisierungsprozesses.

Was die meisten der politischen Veränderungen der vergangenen zehn Jahre in Marokko betrifft, ist es schwierig, sie überhaupt und schon gar primär anhand der religiösen oder kulturellen Begriffe des Islam zu erklären. Die fortschreitende Anerkennung und Geltung der Menschenrechte, die Reformen der Frauenrechte (*moudawana*) und insbesondere die Umsetzung der neuen Verfassung seit 2011 erfolgten auf Initiative des Königs. Sie wurden nicht gegen die islamistischen Kräfte im Land durchgeführt, sondern in Zusammenarbeit mit ihnen. Alle Versuche orthodoxer Grenzziehungen von Seiten einiger Islamisten geraten dagegen zunehmend in eine offene Auseinandersetzung mit den Einflüssen der Globalisierung und der sukzessiv fortschreitenden Demokratisierung des Landes.

Olivier Roy hat darauf hingewiesen, dass diese Auseinandersetzung letztlich nach westlichen Kategorien stattfindet. Viele Islamisten glauben zwar noch, „dass sie die Tradition verkörpern, doch in Wahrheit drücken sie eine negative Form der Verwestlichung aus“.<sup>11</sup> Dies führt seiner Einschätzung nach erstens zu einer Privatisierung der Re-Islamisierung und zweitens zu einer strengeren staatlichen Aufsicht über religiöse Einrichtungen. Unter diesen Bedingungen könnten auch in Marokko eine fortschreitende Modernisierung und Demokratisierung mit einem weiteren Gewinn an individuellen Freiheitsrechten einhergehen. Und je eher sich eine ähnliche Entwicklung „multipler Modernitäten“ auch in den übrigen nordafrikanischen Staaten durchzusetzen vermag, desto eher wird von einer *exception marocaine* nicht mehr die Rede sein.

11 | Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München, 2006, 36.